Myśli i Ludzie

Andrzej Nowicki

Giordano Bruno

Wiedza Powszechna

MYŚLI I LUDZIE

Seria poświęcona jest omówieniu działalności filozofów współczesnych i dawniejszych, ze szczególnym uwzględnieniem filozofii najnowszej. Każdy tomik zawiera krótki szkic monograficzny, uzupełniony wyborem tekstów ilustrujących w sposób najbardziej reprezentatywny poglądy i twórczość danego filozofa lub szkoły.

Ukazały się m.in.:

Kazimierz Leśniak
LUKRECJUSZ

Zbigniew Ogonowski
SOCYNIANIZM POLSKI

Praca zbiorowa
FILOZOFIA I SOCJOLOGIA XX WIEKU

Józef Borgosz
TOMASZ Z AKWINU

Jerzy Szacki
DURKHEIM

Tadeusz Kowalik
KRZYWICKI

Stefan Amsterdamski
ENGELS

Ryszard Palacz
ABELARD

Leszek Kasprzyk
SPENCER

Tadeusz Płużański
MOUNIER

Praca zbiorowa
FILOZOFIA POLSKA

Zbigniew Kuderowicz
DILTHEY

Jerzy Ładyka
DEMBOWSKI

Barbara Skarga
RENAN

Ryszard Panasiuk
LEWICA HEGLOWSKA

Andrzej Nowicki

GIORDANO BRUNO

Giordano Bruno

Myśli i Ludzie

Filozofia

Komitet naukowy
Tadeusz M. Jaroszewski (przewodniczący),
Seweryn Dziamski, Zbigniew Kuderowicz,
Jan Legowicz, Stanisław Michalski,
Zbigniew Ogonowski, Stefan Wołoszyn

Warszawa 1979

Myśli i Ludzie

Andrzej Nowicki

Giordano Bruno

*

Wiedza Powszechna

Obwoluta, okładka, karta tytułowa
KRYSTYNA TARKOWSKA-GRUSZECKA

Redaktor
WANDA MAJEWSKA

Redaktor techniczny
ANNA MARKOWSKA

Korektor
MARIA MOLSKA

© Copyright by Państwowe Wydawnictwo
„Wiedza Powszechna" — Warszawa, 1979

PRINTED IN POLAND

PW „Wiedza Powszechna", Warszawa 1979. Wydanie I. Nakład 5000+300 egz. Obj. 13,6 ark. wyd., 19,25 ark. druk. Papier druk. mat. kl IV, 70 g, 82 × 104. Oddano do składania w październiku 1978. Druk ukończono w czerwcu 1979. Rzeszowskie Zakłady Graficzne. Zam. 3224/78 J-8-69
Cena zł 40,—

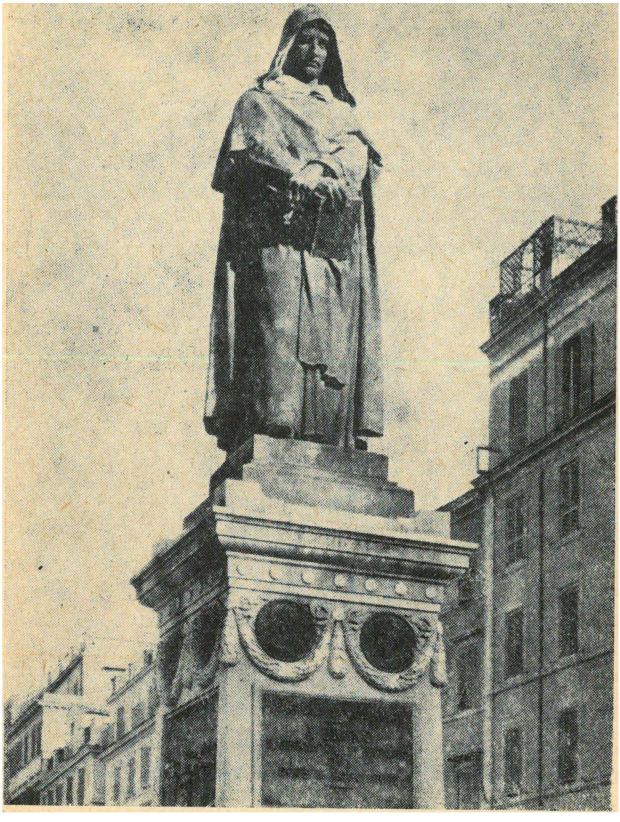
ISBN 83-214-0039-6

ERRATA

Andrzej Nowicki *Giordano Bruno*

Str.	Wiersz od góry	Wiersz od dołu	Jest	Powinno być
153		7 i 8	doświadczone) zmysłami	doświadczone zmysłami)
190	7		1589	1588
202	3		w odnie- do	w odniesieniu do
204	7		sposobach	sposobów
303		5	Wielkość	Wielość

Giordano Bruno



POMNIK GIORDANA BRUNO W RZYMIE

MIEJSCE BRUNA W DZIEJACH KULTURY

Giordano Bruno (1548—1600) żył w epoce wielkiego światopoglądowego przewrotu, w epoce, dla której dotąd nie wymyślono jeszcze dobrej nazwy. Żadne z trzech najczęściej używanych określeń nie jest dobre: „epoka kontrreformacji" wysuwa na pierwszy plan spory pomiędzy wyznaniami chrześcijańskimi, zasłaniając problemy tworzenia się kultury świeckiej; nazwa „Cinquecento" odcina wiek XVI z jednej strony od wieku XV, z drugiej — od pierwszych dziesięcioleci wieku XVII, rozbijając w sposób sztuczny pewną kulturalną całość. Nazwa „Odrodzenie" lub „Renesans" akcentuje w sposób jednostronny związki tej epoki z przeszłością (ze starożytnością), redukując jej treść do „odradzania", wznawiania, powtarzania tego, co już kiedyś było, zasłaniając w ten sposób zarówno swoistość, nowość, oryginalność tej epoki, jak — znacznie ważniejsze od związków z przeszłością — związki tej epoki z przyszłością, z nauką i filozofią XVII wieku, z Oświeceniem, z klasyczną filozofią niemiecką i z tym okresem historycznym, w którym żyje nasze pokolenie.

Od przeszło stu lat toczy się w nauce spór o stosunek tej epoki do średniowiecza. Przeciwko jednostronnemu akcentowaniu aspektu „zerwania" ze średniowieczem napisano setki prac uwypuklających „ciągłość" i przekształ-

cających „renesansową wiosnę" w „jesień średniowiecza". Charakterystyczną cechą tych prac było połączenie bogactwa materiału faktograficznego z wstecznymi tendencjami ideologicznymi. W obu stanowiskach tkwił ten sam podstawowy błąd: zapominanie o walce klasowej i zastępowanie jej modelem walki pokoleń. W rezultacie tego błędu tworzono fałszywe obrazy „średniowiecza" i „odrodzenia" jako pewnych monolitów, gdy w rzeczywistości obie te epoki były rozdzierane wewnętrznymi sprzecznościami, nieustanną walką tendencji postępowych z tendencjami wstecznymi. To wewnętrzne rozdarcie wyjaśnia pozorną sprzeczność ich wzajemnego stosunku: Odrodzenie jest jednocześnie zerwaniem ze średniowieczem i kontynuacją średniowiecza, ponieważ z czym innym „zrywa", a do czego innego „nawiązuje". Najbardziej postępowe nurty Odrodzenia — w walce z wstecznymi nurtami własnej epoki — zrywają z wstecznymi nurtami średniowiecza i nawiązują do średniowiecznego racjonalizmu, średniowiecznego wolnomyślicielstwa, średniowiecznej opozycji przeciwko panującym stosunkom i poglądom.

Bruno, przedstawiciel najbardziej postępowego nurtu swojej epoki, przeciwstawia się wielu poglądom panującym w średniowieczu, a jednocześnie nawiązuje do określonych myślicieli średniowiecznych (w szczególności do Ramona Lullusa). Przedstawiciel epoki targanej wewnętrznymi sprzecznościami sam nie jest od nich wolny. Nie zawsze jest konsekwentnym przedstawicielem jakiegoś jednego określonego obozu, często ówczesne linie podziału krzyżują się w jego własnej filozofii. Charakteryzując go jako przedstawiciela światopoglądowego przewrotu nie powinniśmy zapominać o tym, że Bruno nie walczył z wiatrakami przeszłości, ale ze współczesnymi sobie ludźmi, poglądami, instytucjami. I nie w wal-

ce ze średniowieczem, które minęło, ale w walce ze współczesnymi poniósł klęskę, został uwięziony, skazany na śmierć, spalony na stosie.

Najwybitniejszą postacią okresu, który bezpośrednio poprzedzał okres życia i działalności Bruna, był niewątpliwie polski astronom Mikołaj Kopernik. To właśnie dzieło Kopernika *O obrotach* (1543) było „aktem rewolucyjnym", od którego rozpoczyna się nowożytne przyrodoznawstwo, a wraz z nim nowożytna filozofia materialistyczna. W wyniku pojawienia się dzieła Kopernika zarysowuje się w nauce i filozofii XVI i XVII w. podstawowa linia podziału — na zwolenników i przeciwników jego teorii. Przeciwnicy są potężniejsi, ale za to zwolennicy Kopernika (Bruno, Kepler, Galileusz, Kartezjusz, Newton) wytyczają własną działalnością drogę postępu. O wielkości Bruna i miejscu, które zajmuje (i powinien zajmować) w dziejach kultury, świadczy przede wszystkim ten właśnie fakt, że zdecydowanie opowiedział się on po stronie teorii Kopernika, przeciwko geocentryzmowi i jego światopoglądowym konsekwencjom.

Kopernikanizm Bruna uwikłany był w renesansową filozofię przyrody, w renesansową magię, astrologię, alchemię i hermetyzm, a przede wszystkim w utopijną ideę „fizycyzacji matematyki" przeciwstawianą przez Bruna idei „matematycznej fizyki" (czyli tej drodze, którą później poszedł Galileusz). Te (a także inne) relikty przeszłości nie powinny przesłonić nam tego, co w dziełach Bruna było nowe, odkrywcze, rewolucyjne.

Dlatego przy studiowaniu filozofii Bruna nie należy koncentrować uwagi na jej „źródłach". Doniosłość związków łączących Bruna z myślicielami przeszłości nie powinna przesłaniać nam problematyki związków Bruna z Kartezjuszem, Gassendim, Spinozą, Leibnizem,

Tolandem, Schellingiem, Heglem, Engelsem, z materializmem dialektycznym, z cybernetyką, ze współczesną policentryczną filozofią kultury. A rzecz nie w tym, że „już u Bruna" odnajdujemy zalążki myśli rozwiniętych w późniejszych stuleciach, lecz w tym, że jeszcze i dziś w dziełach Bruna znajdujemy liczne myśli „do rozwinięcia".

ŻYCIE BRUNA. PROPOZYCJA PERIODYZACJI

Życie Bruna — według miejsca pobytu (to znaczy według krajów, w których kolejno przebywał) — można podzielić na siedem następujących okresów: 1) dzieciństwo i młodość we Włoszech (1548—1578); 2) pobyt w Szwajcarii (1578—1579); 3) pobyt we Francji (1579—1583); 4) pobyt w Anglii (1583—1585); 5) ponowny pobyt we Francji (1585—1586); 6) pobyt w Niemczech (1586—1591); 7) powrót do Włoch (1591—1600).

Spośród dzieł Bruna, które zachowały się do naszych czasów, pierwsze ukazały się drukiem w 1582 r., ostatnie napisał w 1592 r. Wynika stąd, że najważniejsze w życiu Bruna (z punktu widzenia jego wkładu do kultury) było dziesięciolecie spędzone we Francji, w Anglii i w Niemczech. Całość tego, co wówczas napisał, obejmuje około pięciu tysięcy stron druku.

DZIECIŃSTWO I MŁODOŚĆ SPĘDZONE WE WŁOSZECH (1548—1578)

Bruno urodził się w styczniu lub lutym 1548 r. w mieście Nola, położonym w pobliżu Neapolu. Rodzicami jego byli Giovanni Bruno i Fraulisa Savolino. Na chrzcie otrzymał imię

Filip[1]. Około 1562 r. udał się do Neapolu, gdzie dialektyki uczył go Giovanni Vincenzo Colle, zwany Sarnese, zwolennik awerroizmu, a logiki zakonnik augustyniański Teofilo da Vairano. Już wtedy Bruno zainteresował się mnemotechniką, studiując dzieło Piotra z Rawenny.

15 czerwca 1565 r. Bruno rozpoczął nowicjat w neapolitańskim klasztorze dominikanów (San Domenico Maggiore) i otrzymał zakonne imię Iordanus. Imienia tego (Giordano) używał do końca życia. W 1572 r. został wyświęcony na księdza i 21 maja tego roku został przyjęty w tym samym klasztorze na studia teologiczne. Oskarżony o herezję, uciekł z Neapolu w lutym 1576 r. Po kilku tygodniach pobytu w Rzymie, w klasztorze Santa Maria sopra Minerva, zrzucił habit zakonny i uciekł do Genui. W Ligurii (Noli) przebywał od kwietnia 1576 r. do początku 1577 r. ucząc gramatyki i astronomii. Następnie przez Savonę, Turyn i Wenecję udał się do Padwy, a stamtąd przez Brescię, Bergamo, Mediolan i Sabaudię do Chambéry. Wraz z przekroczeniem granicy włoskiej w 1578 r. opuścił Włochy na lat 13.

POBYT W GENEWIE (1578—1579)

W Genewie Bruno przebywał w środowisku emigrantów włoskich, przyjął kalwinizm, pracował jako korektor w drukarni, a 20 maja 1579 r. zapisał się na uniwersytet genewski (zachował się jego autograf w księdze rektorskiej: *Philippus Brunus Nolanus sacrae the-*

---

[1] Podstawowe dane biograficzne podaję według najnowszej i najlepszej biografii Bruna G. Aquilecchia: *Giordano Bruno*, Roma 1971.

ologiae professor subscripsi. Die XX Maji 1579). Dnia 6 sierpnia 1579 r. Bruno został aresztowany za wydrukowanie broszury wyliczającej 20 błędów popełnionych w czasie wykładu przez profesora filozofii, Antoine de la Faye. Zwolniony 27 sierpnia z więzienia, Bruno opuścił Genewę i udał się do Lyonu.

POBYT WE FRANCJI (1579—1583)

Po krótkim pobycie w Lyonie Bruno udał się do Tuluzy, gdzie od jesieni 1579 r. do jesieni 1581 r. wykładał filozofię (m.in. komentował dzieło Arystotelesa *O duszy*). W Tuluzie przebywał od wielu lat filozof portugalski Francisco Sanchez (1551—1623), który wykładał na uniwersytecie filozofię i medycynę. W Bibliotece Uniwersytetu Wrocławskiego znajduje się egzemplarz dzieła Sancheza *O tym, że nie wiemy nic* (*Quod nihil scitur*, Lugduni 1581) z dedykacją dla Bruna na karcie tytułowej i własnoręcznymi uwagami Bruna w tekście [2]. Walki religijne pomiędzy katolikami a hugenotami skłoniły Bruna do opuszczenia Tuluzy. Jesienią 1581 r. przybył do Paryża, gdzie został przyjęty przez króla francuskiego, Henryka III Walezego, którego zainteresowała niezwykła pamięć Bruna. Król mianował go profesorem Sorbony, udzielając mu jednocześnie

---

[2] Por. A. Nowicki: *Un autografo inedito di Giordano Bruno in Polonia*, „Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche" Vol. LXXVIII, Napoli 1968, s. 262—268; tenże: *Nieznany autograf Giordana Bruna w Polsce*, „Euhemer" 1967, nr 4/5, s. 3—10, a także A. Moreira de Sá: *Francisco Sanches e Giordano Bruno. A propósito de uma recente descoberta bibliográfica*, „Arquivos de Centro Cultural Portugues" Vol. VIII, 1974, s. 567—572.

przywileju nieuczęszczania na msze (było to wówczas obowiązkiem profesorów). W 1582 r. Bruno opublikował w Paryżu książkę *Sztuka pamięci* (*Ars memoriae*), zaopatrując ją w dedykację dla króla. W tym samym roku wydał również komedię *Świecznik* (*Candelaio*) i kilka innych książek. Wykładów Bruna na Sorbonie słuchał szlachcic czeski Hans von Nostitz (1562—1619), który wspomina o tym w swojej książce *Artificium Aristotelico-Lullio-Rameum* (Bregae 1615).

Wzrastająca „fala reakcji katolickiej" skłoniła Bruna do opuszczenia Francji. Zaopatrzony w listy polecające króla do ambasadora francuskiego w Londynie, Bruno wyjechał do Anglii.

POBYT W ANGLII (1583—1585)

O zamiarze Bruna, aby się udać do Anglii, informował ministra Francisa Walsinghama ambasador angielski w Paryżu, Henry Cobham listem z dnia 28 marca 1583 r., dodając przy tej okazji krytyczne uwagi o stosunku Bruna do religii. Do Londynu przybył Bruno w kwietniu 1583 r. i zamieszkał w domu ambasadora francuskiego, którym był Michel de Castelnau, seigneur de Mauvissière, opiekujący się Brunem przez cały czas jego pobytu w Anglii. Bruno zadedykował mu cztery swoje książki.

W 1583 r. przybył do Anglii wojewoda sieradzki, Olbracht Łaski [3] (1536—1605). W dniach od 10 do 13 czerwca gość polski odwiedził

---

[3] Por. A. Kraushar: *Olbracht Łaski, wojewoda sieradzki*, Warszawa 1882; tenże: *Nowe przyczynki do dziejów żywota i spraw Olbrachta Łaskiego, wojewody sieradzkiego*, Kraków 1909.

Oksford, gdzie dla uświetnienia jego pobytu odbyła się publiczna dyskusja między Brunem a teologiem oksfordzkim Johnem Underhillem. W lecie Bruno przybył raz jeszcze do Oksfordu; przedmiotem kontrowersji z filozofami oksfordzkimi była teoria Kopernika[4].

Do bliskich przyjaciół Bruna na terenie Anglii należał Włoch Giovanni (John) Florio (1553-1625), który wykorzystywał teksty Bruna jako przykłady w pisanych przez siebie podręcznikach do nauki języka włoskiego. Do angielskich uczniów Bruna należeli m.in. poeta Samuel Daniel (1563-1619) oraz szlachcic szkocki Alexander Dicson z Errol (ur. 1558); rozwinięciem myśli Bruna były jego książki: *O cieniu rozumu i sądu* (*De umbra rationis et iudicii*, Londini 1583) i *Thamus, czyli o sile pamięci*, (*Thamus, sive de memoria virtute* Lugduni Batavorum 1597), a także — wydana pod pseudonimem (Heius Scepsius) *Obrona* (*Defensio*) — przeciwko teologowi purytańskiemu Williamowi Perkinsowi z Cambridge. Spośród arystokratów angielskich największą sympatią darzył Bruna poeta i filozof Philip Sidney (1554—1586), któremu Bruno zadedykował dwie swoje książki.

Pobyt Bruna w Anglii trwał tylko dwa i pół roku, ale był niezwykle płodny. W ciągu tego czasu wydrukowano w Anglii siedem jego książek (na kartach tytułowych podane są fikcyjne miejsca druku: Wenecja i Paryż). Niestety, ambasador został odwołany i w październiku 1585 r. powrócił wraz z Brunem do Francji. W drodze powrotnej padli obaj ofiarą grabieży.

---

[4] Swoje dyskusje z filozofami oksfordzkimi przedstawił Bruno w *Uczcie popielcowej*; por. G. Bruno: *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1956, s. 100—140.

W Paryżu Bruno często odwiedzał bibliotekę opactwa św. Wiktora. Przyjacielem jego był Włoch Jacopo Corbinelli, a także Francuz Pierre Del Bene, opat Belleville, sympatyk Henryka króla Nawarry. Bruno dedykuje mu swoją książkę. Wśród francuskich uczniów Bruna wyróżniał się szlachcic paryski Jean Hennequin, który bronił tez fizyki Bruna dnia 28 maja 1586 r. w Collège de Cambrai (*Sto dwadzieścia artykułów o naturze i świecie przeciwko perypatetykom*).

W 1586 r. zainteresowanie Bruna wzbudził włoski wynalazca cyrkla Fabrizio Mordente w Salerno. Na temat tego wynalazku Bruno opublikował kilka broszur, w których nazywał wynalazcę „bogiem wśród geometrów" i „triumfującym prostakiem" (*Idiota triumphans seu de Mordentio inter geometras deo dialogus*, Paris 1586). Mordente poczuł się dotknięty i poskarżył się na Bruna przywódcy Ligi Katolickiej, księciu Gwizjuszowi. W tej sytuacji Bruno był zmuszony opuścić Francję.

POBYT W NIEMCZECH (1586—1591) Z WYJAZDAMI DO CZECH I SZWAJCARII

W czerwcu 1586 r. Bruno opuszcza Paryż i udaje się do Niemiec. Po krótkim pobycie w Moguncji i w Wiesbadenie przybywa do Marburga, gdzie dnia 25 lipca 1586 r. dokonuje u rektora Petera Nigidiusa aktu immatrykulacji jako doktor teologii. Wkrótce jednak władze uniwersyteckie zabraniają mu prowadzenia wykładów z filozofii. W związku z tym, po złożeniu protestu i dymisji, Bruno udaje się do Wittenbergi, dokonując aktu immatrykula-

cji dnia 20 sierpnia 1586 r. u rektora Petera Albinusa. Władzom uniwersyteckim zaprotegował Bruna emigrant włoski, filozof prawa Alberigo Gentili (1552—1608).

Uniwersytetowi w Wittenberdze przynosi zaszczyt fakt, że powierzając mu prowadzenie wykładów nikt nie pytał o jego wyznanie i nie wtrącał się do ich treści, respektując zasadę wolności filozofowania. Opuszczając po dwóch latach Wittenbergę Bruno wyraził za to swoją wdzięczność w *Mowie pożegnalnej* z 8 marca 1588 r. (*Oratio valedictoria,* Vitebergae 1588). W Wittenberdze ukazały się drukiem cztery prace Bruna. Do grona jego najbliższych uczniów należeli Hans von Warnsdorf, któremu Bruno wpisał się do sztambucha (18 września 1587 r.), szlachcic węgierski Mihály Forgácz (1569—1603), teolog kalwiński Gregor Schönfeld (1559—1628) oraz nie zidentyfikowany dotąd lullista, ukrywający się pod inicjałami I.M.N., który wspomina o tym, że był uczniem Bruna, w epigramie poprzedzającym *Złote dzieło (Aureum sane opus,* Augustae Vindelicorum 1589) „patrycjusza weneckiego", Valerio de Valeriis.

Przyczyną opuszczenia Wittenbergi było nasilenie walk pomiędzy luteranami i kalwinami. Z Wittenbergi Bruno udał się do Pragi, gdzie przebywał pół roku (do jesieni 1588 r.). Jedno z wydanych tam dzieł poprzedził obszernym listem dedykacyjnym do cesarza Rudolfa II. Inną książkę zadedykował ambasadorowi hiszpańskiemu przy dworze cesarskim w Pradze, Guillenowi de Haro, markizowi San Clemente. W Pradze ofiarował jedną ze swych książek sławnemu astronomowi Tychonowi de Brahe (1546—1601). Egzemplarz zawiera rękopiśmienne uwagi Tychona do tekstu Bruna [5].

---

[5] Por. I. Kořán: *Praski krąg humanistów wokół Giordana Bruna,* „Euhemer" 1969, nr 1/2, s. 81—83.

Cesarz Rudolf II zapłacił za list dedykacyjny 300 talarów, ale nie wyraził życzenia zatrzymania Bruna na swoim dworze. Bruno opuścił Pragę jesienią 1588 r., udając się do Akademii Julijskiej (czyli do uniwersytetu w Helmstedt), gdzie został zarejestrowany 13 stycznia 1589 r. Do uczniów Bruna w Helmsted należeli lekarz wrocławski Daniel Bukrecjusz (Rindfleisch) oraz poeta Valens Acidalius (właściwie Havekenthal, 1567—1595), który w 1589 r. opublikował piękny wiersz *Ad Iordanum Brunum Nolanum Italum* [6]. Niestety, 3 maja 1589 r. zmarł protektor Bruna, książę brunszwicki Juliusz. 1 lipca tego roku Bruno wygłosił na zakończenie uroczystości żałobnych *Mowę pocieszającą* (*Oratio consolatoria*, Helmstadii 1589), za którą otrzymał od jego syna, księcia Henryka Juliusza, 80 skudów. W kilka miesięcy później Bruno został ekskomunikowany przez superintendenta kościoła luterańskiego w Helmstedt, pastora Heinricha Boethego [7]. Bruno złożył 6 października 1589 r. odwołanie na ręce prorektora uniwersytetu, Daniela Hofmanna, ale mimo to musiał opuścić Helmstedt w kwietniu 1950 r. Dnia 13 kwietnia 1590 r. otrzymał od księcia 50 florenów i pożegnał się z profesorami, a w czerwcu 1590 r. przybył do Frankfurtu nad Menem, gdzie w drukarni Johanna Wechela i Petera Fischera czuwał nad drukiem swoich łacińskich poematów, które zadedykował księciu brunszwickiemu Henrykowi Juliuszowi.

Wydalony z Frankfurtu, w lutym 1591 r. Bruno udał się do Zurychu, gdzie jego ucz-

---

[6] Por. A. Nowicki: *Una poesia di Valente Acidalio «Ad Iordanum Brunum Nolanum Italum» pubblicata nel 1589*, „Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche" Vol. LXXXI, Napoli 1970, s. 320—324.

[7] Dr Heinrich Boethe 1551—1622) w wielu pracach o Brunie nazywany jest błędnie Gilbertem Voetiusem.

niami byli m.in. Raphael Egli i Regner Barels. Egli wydał później dzieło Bruna *Suma pojęć filozoficznych* (*Summa terminorum metaphysicorum*, Tiguri 1595 i drugie wydanie, rozszerzone o *Praxis descensus*, Marpurgi Cattorum 1609), a posiadany przez Barelsa rękopis Bruna[8] trafił do rąk jego przyjaciela, Johanna Heinricha Alstediusa (1588—1638), który go opublikował pt. *Artificium perorandi* (Francofurti 1612) z listem dedykacyjnym dla szlachcica polskiego Abrahama Wysockiego. Z listu tego dowiadujemy się, że filozofią Bruna zainteresował się magnat polski Władysław Ostroróg.

W Zurychu Bruno poznał patrycjusza augsburskiego Johanna Heinricha Heinzela, któremu w tym samym roku zadedykował swoją książkę *O kompozycji obrazów, znaków i idei* (*De imaginum, signorum et idearum compositione*, Francofurti 1591). Po powrocie do Frankfurtu Bruno otrzymał dwa listy od arystokraty weneckiego Zuana Mocenigo, który zapraszał go do siebie, do Wenecji, pragnąc nauczyć się od niego sztuki zapamiętywania. Bruno zdecydował się wtedy na powrót do Włoch.

POWRÓT DO WŁOCH (1591—1600)

W sierpniu 1591 r. Bruno przybył do Wenecji. Przyczyny tej dziwnej decyzji (wzbudziła ona zdziwienie współczesnych, którzy — jak np. wspomniany już uczeń Bruna, Valens Acidalius — trafnie przewidywali, że powrót do Włoch skończy się dla Bruna tragicznie), były przedmiotem różnorodnych domysłów (tęsk-

[8] O losach tego rękopisu zob. A. Nowicki: *Giordano Bruno nella patria di Copernico*, Wrocław 1972, s. 35.

nota za ojczyzną, pragnienie podjęcia reformatorskiej działalności religijnej i politycznej), ale dopiero kilkanaście lat temu Giovanni Aquilecchia znalazł i opublikował z rękopisu nieznane dzieła Bruna pt. *Wykłady z geometrii i Sztuka przekształceń* (*Praelectiones geometricae et Ars deformationum*, Roma 1964), z których wynika, że Bruno starał się o katedrę matematyki na uniwersytecie padewskim, i to właśnie było jedną z przyczyn podjęcia decyzji o powrocie do Włoch.

Katedrę matematyki zajmował w latach 1577—1588 Giuseppe Moletti z Messyny, a po jego śmierci (w marcu 1588 r.) była ona nie obsadzona przez cztery lata. Starania Bruna o nią zakończyły się niepowodzeniem; dopiero 26 września 1592 r. objął ją Galileusz [9].

W Padwie przebywał — poznany przez Bruna w Helmstedt — student Hieronim Besler (1566—1632) z Norymbergi, któremu Bruno zlecał przepisywanie własnych rękopisów (zarówno w Helmstedt, jak w Padwie).

Kiedy starania o katedrę nie powiodły się, a Besler w listopadzie opuścił Padwę, również i Bruno powrócił do Wenecji i zamieszkał w pałacu Zuana Mocenigo, który 23 maja 1592 r. zdecydował się na złożenie donosu i wydanie Bruna Świętej Inkwizycji. W więzieniu inkwizycji weneckiej przebywał Bruno do lutego 1593 r. Zachowały się dokumenty przesłuchań. W lutym 1593 r. władze weneckie przekazały Bruna inkwizycji rzymskiej. Dnia 19 lutego Bruno opuścił więzienie weneckie, a 27 lutego został zamknięty w więzieniu rzymskim. W 1942 r. Angelo Mercati opublikował *Sumariusz* (*Sommario*) procesu rzymskiego.

---

[9] Por. G. Aquilecchia: *Nota introduttiva*, w: G. Bruno: *Praelectiones geometricae. Ars deformationum*, Roma 1964, s. XIV.

Dnia 20 stycznia 1600 r. papież Klemens VIII zatwierdził wyrok śmierci, który został wykonany dnia 17 lutego 1600 r. Bruna spalono żywcem na stosie.

Dnia 9 czerwca 1889 r. na placu, gdzie spalono Bruna (Campo dei Fiori w Rzymie), został odsłonięty jego pomnik.

DZIEŁA GIORDANA BRUNA

Część pism Bruna została wydana w latach 1582—1591, niekiedy z podaniem fałszywych miejsc wydania, np. Wenecja — zamiast Londyn. Były to dzieła, które Bruno sam oddawał do druku. Później, kiedy przebywał w więzieniu, jedną z jego prac wydał z rękopisu Raphael Egli (1595), a Lazar Zetzner włączył cztery jego prace do swojego wydania dzieł Ramona Lullusa (1598). W 1609 r. Egli wydał z rękopisu drugą pracę Bruna, a trzecią w 1612 r. wydał Johann Heinrich Alstedius.

Pozostałe prace Bruna czekały w rękopisie na wydanie aż do roku 1891. Wreszcie, jeszcze jedna praca Bruna została wydana z rękopisu w roku 1964. Jedna z prac (*O magii*) została opublikowana w 1891 r. częściowo i dotąd czeka na wydanie w pełnej wersji.

Policzenie dzieł Bruna (nawet jeśli pominiemy dzieła zaginione) nie jest rzeczą łatwą. W przypadku niektórych druków nie zawsze wiadomo, czy należy je uważać za jedną pracę, czy też za kilka prac wydanych łącznie. Przy układaniu dzieł Bruna w porządku chronologicznym ich powstawania należałoby umieszczać listy dedykacyjne nie przed poszczególnymi dziełami, ale po nich, ponieważ były pisane później i zawierają refleksje nad własnymi pracami.

Niektórzy historycy filozofii próbowali uporządkować dzieła Bruna według ich tematyki.

Proponowane przez nich podziały wprowadzają w błąd, ponieważ Bruno, z zasady, we wszystkich dziełach pisze o wszystkim, czego w żadnym przypadku nie należy uważać za zarzut. Sporo kłopotów sprawia także przekład tytułów jego prac na język polski. Dlatego w nawiasach podajemy tytuły oryginalne. Z różnych wydań zwracamy tu uwagę jedynie na pierwsze wydania oraz na dwa ostatnie wydania zbiorowe: ośmiotomowe wydanie dzieł łacińskich (*Opera latine conscripta,* Neapoli, Florentiae 1879—1891) oraz jednotomowe wydanie dzieł włoskich (*Dialoghi italiani,* Firenze 1958). W przypadku bardzo długich tytułów podajemy tylko pierwsze słowa.

WYKAZ DZIEŁ GIORDANA BRUNA

O cieniach idei (*De umbris idearum, Parisiis,* 1582, s. nlb 80 i 1—80; *Opera,* t. II—1, s. 1—177). Zawiera list dedykacyjny skierowany do Henryka III, „króla Francuzów i Polaków" (*Opera,* t. II—1, s. 3), *Dialog apologetyczny w obronie cieniów idei* (tamże, s. 7—19) i *Sztukę pamięci* (*Ars memoriae,* tamże, s. 57—177).

Czary Circe (*Cantus Circaeus,* Parisiis 1582, s. nlb 8, 1—37; *Opera,* t. II—1, s. 179—257). Zawiera list dedykacyjny Jeana Regnaulta skierowany do księcia Henryka d'Angoûlesme.

O podręcznikowej budowie i uzupełnieniu sztuki Lullusa (*De compendiosa architectura et complemento artis Lullii,* Parisiis 1582, s. nlb 86; *Opera,* t. II—2, s. 1—65). Zawiera list dedykacyjny, skierowany do Zuana Moro, ambasadora weneckiego w Paryżu.

Świecznik, komedia (*Candelaio,* comedia, Parigi 1582, s. nlb 32, 1—146; wyd. krytyczne, G. Bárberi Squarotti, Torino 1964, s. 1—195).

Nowa i kompletna sztuka zapamiętywania (*Recens et completa ars reminiscendi*), [zawierająca] *Objaśnienie trzydziestu pieczęci* (*Explicatio triginta sigillorum*) i *Pieczęć pieczęci* (*Sigillus sigillorum* [a w nim m.in. traktat] *O wielorakiej koncentracji* (*De multiplici contractione*). [Londyn 1583], s. nlb 32, nlb 8, 1—16, nlb 22, nlb 68 i tablice; *Opera*, t. II—2, s. 67—72, 73—160, 161—217). Zawiera list dedykacyjny skierowany do ambasadora francuskiego w Londynie, Michela de Castelnau oraz list do wicekanclerza uniwersytetu oksfordzkiego Thomasa Thorntona.

Uczta popielcowa (*La cena de le ceneri*), [Londyn] 1584, s. nlb 11, 1—128; *Dialoghi*, s. 1—171). Zawiera list dedykacyjny do ambasadora francuskiego w Londynie, Michela de Castelnau (*Dialoghi*, s. 3—18).

O przyczynie, początku i jedności (*De la causa, principio et Uno*, Venetia [Londyn] 1584, s. nlb 24, 1—142; *Dialoghi*, s. 173—342; wyd. krytyczne, G. Aquilecchia, Torino 1973, s. I—XLIX, 1—214). Zawiera list dedykacyjny do ambasadora francuskiego w Londynie, Michela de Castelnau (*Dialoghi*, s. 345—363).

O nieskończonym wszechświecie i światach (*De l'infinito universo et Mondi*, Venetia [Londyn] 1584, s. nlb 32, 1—175; *Dialoghi*, s. 343—537). Zawiera list dedykacyjny do ambasadora francuskiego w Londynie, Michela de Castelnau (*Dialoghi*, s. 345—363).

Wypędzenie triumfującej bestii (*Spaccio de la bestia trionfante*, Parigi [Londyn] 1584, s. nlb 32, 1—261, nlb 3, *Dialoghi*, s. 547—831). Zawiera list dedykacyjny do Philippa Sidneya (*Dialoghi*, s. 549—570).

Kabała konia Pegazowego z dodaniem Osła Cylleńskiego (*Cabala del cavallo Pegaseo con l'aggiunta dell'Asino Cillenico*, Parigi [Londyn] 1585, s. nlb 96; *Dialoghi*, s. 833—912, 913—923). Zawiera list dedykacyjny do ks. Sapatina,

rzekomego „biskupa Casamarciano" (*Dialoghi*, s. 835—858).

O bohaterskim entuzjazmie (*De gl'heroici furori*, Parigi [Londyn] 1585, s. nlb 280; *Dialoghi*, s. 925—1178). Zawiera list dedykacyjny do Philippa Sidneya (*Dialoghi*, s. 927—948).

Obrazowe przedstawienie wykładów Arystotelesa o fizyce (*Figuratio Aristotelici Physici auditus*, Parisiis 1586, s. nlb 16, 1—42, 1—14; *Opera*, t. I—4, s. 129—221). Zawiera list dedykacyjny do Pierre'a Del Bene, opata Belleville (*Opera*, t. I—4, s. 131—134).

Dwa dialogi o niemal boskim wynalazku Fabrycego Mordente z Salerno, służącym do doskonałego uprawiania kosmometrii (*Dialogi duo de Fabrici Mordentis Salernitani prope divina adinventione ad perfectam cosmimetriae praxim*, Parisiis 1586, s. nlb 8, kart 1—20; *Opera*, t. I—4, s. 225—257). Zawiera dialog *Mordente* (*Mordentius*, Opera, t. I—4, s. 225—246), dialog *O cyrklu Mordencjusza z Salerno* (*De Mordentii Salernitani circino*, *Opera*, t. I—4, s. 247—255) i *Sen Giordana Bruna Nolańczyka* (*Opera*, t. I—4, s. 256—257).

Dialogi. Triumfujący prostak [*czyli dialog o Mordencjuszu, bogu pośród geometrów*], *O interpretacji snu, Mordencjusz, O cyrklu Mordencjusza* (*Dialogi Idiota triumphans* [*seu de Mordentio inter geometras deo dialogus*], *De somnii interpretatione*, *Mordentius*, *De Mordentii circino*, *Parisiis* 1586, s. nlb 36). Zawiera list dedykacyjny do Pierre'a Del Bene, opata Belleville. Wyd. krytyczne *Dwóch dialogów*... i *Dialogów* G. Bruno: *Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti*, a cura di Giovanni Aquilecchia, Roma 1957, s. I—XXIII, 1—64 (m.in. list dedykacyjny, s. 3, *Idiota triumphans*, s. 5—17, *De somnii interpretatione*, s. 19—28).

Sto dwadzieścia artykułów o naturze i świecie przeciwko perypatetykom, proponowanych w Paryżu przez Jeana Hennequina, szlachcica

paryskiego pod egidą i przewodnictwem Giordana Bruna Nolańczyka (*Centum, et viginti articuli de natura et mundo adversus peripateticos* per. Ioh. Hennequinum nobilem Parisien. Lutetiae propositi. Sub clipeo et moderamine Iordani Bruni Nolani, Parisiis 1586, s. nlb 20; *Opera*, t. II—2, s. 219—224). Zawiera listy dedykacyjne: do Henryka III, „najbardziej chrześcijańskiego króla Francuzów i Polaków" i do Rektora Akademii Paryskiej, Jeana Filesaca (*Opera*, t. I—1, s. 55—56, 56—58) oraz *Ten, który budzi z uśpienia*, czyli apologetyczne przemówienie J. Hennequina w obronie artykułów Nolańczyka wygłoszone w Królewskiej Auli Akademii Paryskiej (*Excùbitor* seu Joh. Hennequini Apologetica declamatio habita in auditorio Regio Parisiensis Academiae [...] pro Nolani articulis, *Opera*, I—1, s. 58—71).

O kombinatorycznej lampie Lullusa (*De lampade combinatoria Lulliana*, Witebergae 1587, s. nlb 128; *Opera*, t. II—2, s. 225—327). Zawiera list dedykacyjny do Rektora i Senatu Uniwersytetu w Wittenberdze.

O postępowaniu właściwym logikom i o ich lampie łowieckiej, ułatwiającej natychmiastowe i obszerne dyskutowanie na jakikolwiek temat (*De progressu et lampade venatoria logicorum. Ad prompte atque copiose de quocumque proposito problemate disputandum*, Wittenberga 1587, s. nlb 16, 1—80; *Opera*, t. II—3, s. 1—84). Zawiera list dedykacyjny do kanclerza Uniwersytetu w Wittenberdze, Georga Myliusa z Augsburga i dwie prace: *O postępowaniu logicznego łowiectwa* i *O lampie łowieckiej logików*.

Mowa pożegnalna [...] *do* [...] *profesorów i studentów Uniwersytetu w Wittenberdze*, wygłoszona 8 marca 1588 r. (*Oratio valedictoria* [...] *ad* [...] *professores atque auditores in Academia Wittebergensi*, Wittenberga 1588, s. nlb 28; *Opera*, t. I—1, s. 1—25).

Kambraceński akrotyzm, czyli uzasadnienia twierdzeń fizycznych przeciwko perypatetykom, proponowanych w Paryżu [w 1586 r.] (*Camoeracensis acrotismus, seu rationes articulorum adversus Peripateticos Parisiis propositorum*, Vittebergae 1588, s. nlb 40, 1—128; *Opera*, t. I—1, s. 53—190). Przedruk poz. 15 (*Opera*, t. I—1, s. 55—56, 56—58, 58—71, t. II—2, s. 219—224) z dodaniem listu dedykacyjnego do filozofów francuskich (*Opera*, t. I—1, s. 55), katalogu 30 twierdzeń (*Opera*, t. I—1, s. 80—81) i *Uzasadnień* (*Rationes*, *Opera*, t. I—1, s. 82—190).

O badaniu form i lampie łowieckiej Ramona Lullusa, wszechwiedzącego i niemal boskiego Doktora Pustelnika (*De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raymundi Lullii Doctoris Heremitae omniscii, propemodumque divini*, Pragae 1588, s. nlb 136; *Opera*, t. II—2, s. 329—356). Zawiera list dedykacyjny do Don Guillena De Haro a S. Clemente, posła hiszpańskiego na dworze cesarskim w Pradze, z dnia 10 czerwca 1588 r. i dwie prace: *O badaniu form przez Lullusa* (*De Lulliano specierum scrutinio*) i *O lampie łowieckiej Lullusa* (*De lampade combinatoria Lulliana*).

Sto sześćdziesiąt artykułów przeciwko matematykom i filozofom naszego czasu [...] *do boskiego Rudolfa II, cesarza Rzymian* (*Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis Mathematicos atque Philosophos* [...] *ad divum Rodolphum II Romanorum Imperatorem*, Pragae 1588, s. nlb 136; *Opera*, t. I—3, s. 1—118). Zawiera list dedykacyjny do cesarza Rudolfa II (*Opera*, t. I—3, s. 3—8).

Mowa pocieszająca [...] wygłoszona dnia 1 lipca 1589 r. ... w Akademii Julijskiej na zakończenie uroczystości żałobnych po śmierci [...] księcia brunszwickiego Juliusza (*Oratio consolatoria* [...] habita in [...] Academia Iulia, in fine solemnissimarum exequiarum im obi-

tum [...] Principis Iulii, Ducis Brunsvicensium [...], Helmstadii 1589, s. nlb 24; *Opera*, t. I—1, s. 27—52).

O trojakim minimum i mierze, zasady dla trzech nauk teoretycznych i wielu sztuk praktycznych [...] do księcia brunszwickiego Henryka Juliusza [...] (*De triplici minimo et mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum activarum artium principia* [...] ad [...] principem Henricum Julium, Brunsvicensium [...] Ducem [...], Francofurti 1591, s. nlb 8, 1—218, nlb 2; *Opera*, t. I—3, s. 119—361). Zawiera list dedykacyjny Johanna Wechela do księcia Henryka Juliusza.

O monadzie, liczbie i kształcie [...] do księcia brunszwickiego Henryka Juliusza (*De monade numero et figura* [...] ad [...] Principem Henricum Iulium Brunsvicensium [...] ducem, Francofurti 1591, s. nlb 24, 1—145; *Opera*, t. I—2, s. 319—384). Zawiera list dedykacyjny Bruna do księcia Henryka Juliusza (*Opera*, t. I—1, s. 193—199). Drugie wydanie tego poematu ukazało się w 1614 r. (właściwie dodano tylko nową kartę tytułową).

O niezliczonych, bezmiernym i niewyobrażalnym, czyli *O wszechświecie i światach ksiąg osiem* (*De innumerabilibus, Immenso et Infigurabili; seu De Universo et Mundis libri octo*, Francofurti 1591, s. 147—655 [wydane wraz z dziełem *O monadzie, liczbie i kształcie*...]; *Opera*, t. I—1, s. 191—398 i t. I—2, s, 1—318). Zawiera wiersz *O świetle Mikołaja Kopernika* (*De lumine Nicolai Copernici*, w wyd. z 1591 r. s. 317—318, *Opera*, t. I—1, s. 380—381).

O kompozycji obrazów, znaków i idei (*De imaginum, signorum et idearum compositione*, Francofurti 1591, s. nlb 8, 1—210, nlb 4; *Opera*, t. II—3, s. 85—322). Zawiera list dedykacyjny Bruna do Hansa Heinricha Heinzela.

Suma terminów metafizycznych, przydatna dla opanowania nauki logiki i filozofii, wyjęta z rękopisu Giordana Bruna Nolańczyka *Zstępowanie bytu* i po raz pierwszy wydana drukiem przez Raphaela Eglina (*Summa terminorum metaphysicorum ad capessendum Logicae et Philosophiae studium,* ex Iordani Bruni Nolani *Entis descensu* manusc. excerpta; nunc primum luci commissa a Raphaele Eglino [...] Tiguri 1595, kart 28); wyd. 2, Marpurgi Cattorum 1609, rozszerzone o *Praktykę zstępowania, czyli aplikację Bytu* (*Praxis Descensus seu applicatio Entis*); *Opera,* t. I—4, s. 1—128. Wydania Eglina zawierają jego list dedykacyjny do Fryderyka a Salicibus; wyd. z 1609 r. zawiera na s. 127—140 traktat Pseudo-Atanazego, a na s. 141—229 *Objaśnienie niektórych terminów* przez Rudolpha Gocleniusa Seniora.

Objaśnienie Retoryki Arystotelesa opracowanej dla Aleksandra (*Explicatio Rhetoricae Aristotelis ad Alexandrum,* wydane z rękopisu przez Johanna Heinricha Alstediusa pod tytułem *Artificium perorandi,* Francofurti 1612, s. 1—144). Zawiera list dedykacyjny J. H. Alstediusa skierowany do szlachcica polskiego, Abrahama Wysockiego (w druku błędnie: Wrsotzky) s. 3—9 i Wstęp J. H. Alstediusa do *Retoryki* Giordana Bruna Nolańczyka Włocha (Iohan-Henrici Alstedii *Introductio* in Iordani Bruni Nolani Itali *Rhetoricam,* s. 10—21). Tekst Bruna zaczyna się od s. 22. Przedruk: *Opera,* t. II—3, s. 323—404. Retoryka, objaśniana przez Bruna, nie była dziełem Arystotelesa, lecz (prawdopodobnie) Anaksymenesa z Lampsakos.

Uwagi na temat lampy Lullusa (Animadversiones circa Lampadem Lullianam, rękopis z datą 13 marca 1587 r., *Opera,* t. II—2, s. 357—366).

Lampa trzydziestu posągów (*Lampas triginta statuarum,* rękopis pisany ręką Hieronima Be-

slera, z datą 22 października 1591; *Opera*, t. III, s. 1—258).

Księgi Fizyki Arystotelesa objaśnione (*Libri physicorum Aristotelis explanati*, rękopis; *Opera*, t. III, s. 259—393).

O magii. Tezy o magii. O magii matematycznej. (*De magia. Theses de magia. De magia mathematica*, rękopisy; *Opera*, t. III, s. 395—506).

O początkach i elementach i przyczynach rzeczy (*De rerum principiis et elementis et causis*, rękopis z datą 16 marca 1590; *Opera*, t. III, s. 507—567).

Medycyna Lullusowa (*Medicina Lulliana*, rękopis; *Opera*, t. III, s. 569—633).

O więzach ogólnie (*De vinculis in genere*, rękopis; *Opera*, t. III, s. 635—700).

Wykłady z geometrii i *Sztuka przekształceń* (*Praelectiones geometricae. Ars deformationum*, wyd. z rękopisu G. Aquilecchia, Roma 1964, s. XXVII, 1—103, teksty Bruna, s. 3—79, 83—94).

Kolejność, w jakiej ukazywały się pierwsze wydania dzieł Bruna, nie musi być oczywiście tą samą kolejnością, w jakiej dzieła te były pisane. Zwłaszcza w przypadku dzieł liczących po kilkaset stron (a w tym tysiące łacińskich heksametrów) można słusznie przypuszczać, że pisane były przez wiele lat. Ale z drugiej strony nie ulega wątpliwości, że w owych najważniejszych latach 1582—1591 Bruno „nie stał w miejscu" i w związku z tym nie można traktować wszystkich jego dzieł w taki sposób, jak gdyby zostały one napisane jednego dnia. Zachodzące pomiędzy nimi różnice — w formie i treści — stawiają przed historykami filozofii zadanie przyporządkowania poszczególnych prac Bruna kolejnym etapom jego filozoficznego rozwoju. Dla tych historyków, którzy w swojej pracy naukowo-badawczej nie

respektują jednej z najbardziej elementarnych dyrektyw historyzmu, nakazującej analizowanie dzieł w porządku chronologicznym, wykrywanie kolejnych modyfikacji, jakim ulega aparatura pojęciowa i wyodrębnianie poszczególnych faz rozwoju, filozofia Bruna musi nieuchronnie stawać się chaosem sprzecznych poglądów. Nie zauważają oni logicznego procesu kolejnych eksperymentów myślowych, układających się w ogniwa jednego łańcucha, ale chcąc widzieć w całości dzieł jedno dzieło przedstawiające niezmienny, nieruchomy system — a nie znajdując go, mają o to pretensję do Bruna, zamiast do swojej własnej, ahistorycznej i nienaukowej metody. Jeszcze gorzej bywa, jeśli ktoś własną interpretację filozofii Bruna opiera wyłącznie na fragmentach jakiejś jednej jego książki, pomijając wszystko to, co wykracza poza nią i przemawia przeciwko niej. Tymczasem istnieją pewne obiektywne przyczyny, dla których właśnie tego typu interpretacje powstają i rozpowszechniają się. Limity stron zaplanowane przez poszczególnych historyków na rozdział o Brunie w ramach jakiejś większej całości są zwykle tak szczupłe, że nie ma możliwości omawiania wszystkich jego dzieł, i dlatego właśnie historyk przeważnie wyodrębnia — w oparciu o rozmaite, nie zawsze najtrafniej wybrane kryteria — jakieś jedno dzieło jako „główne", pomijając pozostałe. Na przykład amerykańscy autorzy *Arcydzieł filozofii światowej* zaplanowali sobie, że pokażą całą światową filozofię w postaci 200 krótkich streszczeń, a wśród nich dadzą krótkie streszczenie tylko jednego spośród kilkudziesięciu dzieł Bruna [1]. Wybór

---

[1] F. N. Magill: *Masterpieces of World Philosophy in Summary Form. 200 essay-summaries of the great philosophical works from antiquity to the modern age*, New York 1961, s. 365—369.

ich padł na dialog *O przyczynie, początku i jedności* (1584), reprezentujący tylko jeden moment z filozoficznego rozwoju Bruna, który w pracach późniejszych, z lat 1585—1591, ulega zaprzeczeniu. W tej fazie twórczości Bruna centralną kategorią przeprowadzanego eksperymentu myślowego była dla Bruna „jedność" i z tej perspektywy próbował ująć „wielość" jako coś pozornego. W dalszych fazach jego twórczości, odwrotnie, centralną kategorią jego filozofii przyrody, filozofii człowieka, filozofii kultury stały się „niezliczone światy", „niezliczone byty", „monady", „atomy"; od monizmu przeszedł do pluralizmu i policentryzmu, negując istnienie nie tylko transcendentnego Boga „poza" przyrodą, ale również istnienie „Natury" poza konkretnymi bytami naturalnymi, z których każdy w samym sobie nosi własną „naturę", własne centrum, własną „boskość" [2]. A więc dziełem „ważniejszym" od dialogu wybranego przez wspomnianych amerykańskich autorów jest poemat *O niezliczonych* (1591), opublikowany siedem lat później. „Pole dojścia" jest ważniejsze od „pola wyjścia", ale i „pola dojścia" nie należy absolutyzować. Zadaniem historyka filozofii jest pokazanie „ruchu żywej myśli", procesu myślenia — wciągającego czytelników do współdziałania w rozwiązywaniu problemów, a nie tylko biernego zapamiętywania cudzych rozwiązań. Tak więc filozofii Bruna nie może adekwatnie reprezentować tylko jakieś jedno wybrane dzieło, ponieważ dopiero — ułożony w porządku chronologicznym — długi szereg jego dzieł odzwierciedla to, co najważniejsze, mianowicie ruch jego myśli.

---

[2] Por. A. Nowicki: *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, Warszawa 1962, s. 176—179.

NAJWAŻNIEJSZE SPORY O FILOZOFIĘ BRUNA

Literatura na temat Bruna rośnie w ostatnich trzydziestu latach jak lawina. Niestety, z kilkudziesięciu obszernych książek i kilkuset artykułów nie wyłania się bynajmniej jakiś jeden zintegrowany obraz Bruna. Niezmierna różnorodność autorów (z kilkunastu krajów), reprezentujących odmienne orientacje polityczne, światopoglądowe i metodologiczne i opierających się na innych kręgach lektur sprawia, że nawet najbardziej podstawowe kwestie mają charakter kontrowersyjny.

Spróbujmy przedstawić główne płaszczyzny sporu.

ZA CZY PRZECIW?

Większość prac na temat Bruna ma charakter zaangażowany: za Brunem albo przeciw niemu. Podział ten nie jest jednak wcale tak łatwy do przeprowadzenia, jak to się może na pozór wydawać, ponieważ w rzeczywistości mamy do czynienia z bardzo wieloma różnymi podstawami. Przede wszystkim bardzo wielu autorom wydaje się tylko, że są „za Brunem" lub przeciw niemu, nie studiowali bowiem podstawowych tekstów i zamiast prawdziwego Bruna funkcjonuje w ich świadomości jakaś

jedna ze stereotypowych karykatur. Następnie spotykamy wielu eklektyków, którzy niby są za Brunem, ale unikają jakiegokolwiek zaangażowania przeciwko tej instytucji, która skazała go na śmierć. Dalej, jak już wspomnieliśmy, pomiędzy poszczególnymi etapami rozwoju Bruna zachodzą poważne różnice. Nie można więc być „za Brunem" w sensie solidaryzowania się ze wszystkimi jego poglądami, skoro czasem zachodzi między nimi sprzeczność. Wreszcie, można być „za Brunem", a jednocześnie myśleć samodzielnie i zachowywać krytycyzm umożliwiający obiektywną ocenę każdego twierdzenia z osobna. Warto przy tej okazji przypomnieć charakterystyczny tytuł pracy węgierskiego historyka literatury J. Koltaya Kastnera: *Amici, nemici e studiosi di Giordano Bruno in Ungheria* (1951), w którym autor wyróżnił nie tylko dwie grupy: „przyjaciół" i „wrogów" Bruna, ale również trzecią grupę „badaczy". Wprawdzie trudno byłoby znaleźć badaczy doskonale obojętnych i naprawdę „bezpartyjnych", ale przecież nie o to chodzi. Postawa naukowo-badawcza może i powinna być jednocześnie postawą zaangażowaną, cała rzecz tylko w tym, żeby owo zaangażowanie nie deformowało praktyki badawczej, ale ją wyostrzało. Bruno nie potrzebuje dziś adwokatów, apologetów ani hagiografów. Najlepiej służą mu ci, którzy w sposób naukowo rzetelny starają się jak najwierniej odtworzyć dzieje jego życia, treść i aparaturę pojęciową jego filozofii oraz dzieje jego pośmiertnej obecności w kulturze. Warto przy tej okazji zauważyć, że w literaturze na temat Bruna zachodzą znamienne przesunięcia: systematycznie wzrasta — zarówno procentowo, jak w liczbach bezwzględnych — liczba prac o charakterze naukowym; olbrzymią przewagę mają też prace zaangażowane „za Brunem", do wyjątków należą pra-

ce wyraźnie zaangażowane przeciw niemu. W ostatnim trzydziestoleciu trudno byłoby chyba znaleźć tak wyraźną deklarację, jak ta, którą w roku 1938 uczynił jezuita Francesco Gismano, pisząc, że Bruno „słusznie został spalony żywcem na stosie" [1], niemniej jednak zdarzają się jeszcze zarówno artykuły publicystyczne pełne nienawiści do Bruna, jak i prace pozornie obiektywne, usiłujące usprawiedliwić trybunał Świętej Inkwizycji.

PROBLEM WIELKOŚCI BRUNA JAKO FILOZOFA

Sprawą kontrowersyjną jest ranga Bruna: jakim był filozofem? wielkim, średnim czy małym? Oceny te przejawiają się w dwojaki sposób, to znaczy nie tylko w postaci jednoznacznych i sformułowanych *explicite* twierdzeń o wartości jego osiągnięć intelektualnych i o miejscu, które zajmuje w dziejach filozofii, ale także, i przede wszystkim, w postaci limitowanej liczby wierszy przyznawanej mu w encyklopediach i podręcznikach historii filozofii w porównaniu z innymi filozofami.

I w tym przypadku łatwiej o drastyczne przykłady z lat dwudziestych, trzydziestych i czterdziestych niż z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. W sposób radykalny pomniejszał Bruna Leonardo Olschki w pracach z lat 1924 i 1927, starając się pokazać przepaść pomiędzy filozoficznymi fantazjami Bruna a naukową ścisłością prac Galileusza [2]. W tym samym kierunku działał również Hans Baron, gdy pisał w 1943 r. że Giordano Bruno, który

---

[1] F. Gismano: *Gli uomini illustri credenti e non credenti in Dio*, wyd. 4, Milano 1938, s. 249.
[2] L. Olschki: *Galilei und seine Zeit*, Halle 1927, s. 1—67.

niegdyś wydawał się reprezentować szczytowe osiągnięcie renesansowej filozofii, dziś ustąpił na dalszy plan"[3]. Polemizując z nim, Hiram Haydn użył w związku z tym trafnego wyrażenia: „intelektualna moda na minimalizowanie wkładu Bruna do dziejów myśli"[4]. Sądzę, że moda ta minęła. Dziś pomniejszanie roli Bruna dokonywane jest raczej w sposób ukryty, to znaczy metodą krzywdzącego limitowania „miejsca na Bruna" w encyklopediach, podręcznikach i programach.

DO JAKIEJ EPOKI NALEŻY BRUNO?

Kwestią sporną jest przynależność Bruna do określonej epoki. Wprawdzie ogromna większość autorów uważa go dziś — podobnie jak uważano dawniej — za typowego przedstawiciela Renesansu, ale nie brak prób włączenia go w inny kontekst. Jedni, jak np. Gerardo Fraccari, starają się udowodnić, że „Bruno jest znacznie bliższy średniowiecznemu mistycyzmowi niż mentalności nowożytnej"[5], w szczególności zaś jest rzekomo daleki od nowożytnego, racjonalistycznego optymizmu; inni, jak np. Augusto Guzzo[6], widzą w nim postać piętnastowieczną, epigona zabłąkanego w wiek XVI; jeszcze inni, jak np. Giorgio

---

[3] H. Baron: *Toward a More Positive Evaluation of the Fifteenth Century Renaissance*, „Journal of the History of Ideas" Vol. IV, 1943, nr 1, s. 35.
[4] H. Haydn: *The Counter-Renaissance*, New York 1950, s. 154.
[5] G. Fraccari: *G. Bruno*, Milano 1951, s. 40.
[6] A. Guzzo: *Giordano Bruno*, Torino 1960, s. 260. Ten sam autor nazywa jednak Bruna słusznie „człowiekiem Odrodzenia" (*uomo del Rinascimento*); A. Guzzo: *Bruno nel quarto centenario della nascita*, „Giornale di Metafisica" 1948, nr 5/6, s. 425.

Bárberi Squarotti, przeciwstawiają go Renesansowi, widząc w nim człowieka Baroku[7]. Wspomniany wyżej Hiram Haydn również przeciwstawia Bruna Renesansowi, określając go jako typową postać „Kontrrenesansu".

Termin „Kontrrenesans" (the Counter-Renaissance), pochodzący prawdopodobnie od Fryderyka Nietzschego, wymaga kilku wyjaśnień. Przede wszystkim należy stwierdzić, że przydatność tego terminu jest niewątpliwa i Haydnowi należy się wdzięczność za wylansowanie go. To bowiem, co nazywane było dokąd „katolicką kontrreformacją", jest przecież, z punktu widzenia historyka filozofii, również i przede wszystkim kontrrenesansem, czyli kontrrewolucyjną ofensywą przeciwko najbardziej postępowym tendencjom filozofii Odrodzenia (ofensywą prowadzoną przy pomocy dwóch zasadniczych metod: niszczenia kultury renesansowej i asymilowania jej zewnętrznych form, wyjaławianych z autentycznie renesansowych treści). Typowym przedstawicielem kontrrenesansu był w tym sensie kardynał Robert Bellarmino, gdy składał swój podpis pod wyrokiem śmierci na Giordana Bruna — właśnie jako przedstawiciela renesansowej filozofii (skazanie Bruna nie było przejawem walki z „reformacją"). Takie i tylko takie pojęcie kontrrenesansu jest rzeczywiście przydatne i trafnie charakteryzuje katolicyzm przełomu XVI i XVII w., a także niektóre środowiska luterańskie i kalwińskie,

---

[7] G. Bárberi Squarotti należy do najlepszych znawców języka Bruna; w swych rozważaniach opiera się przede wszystkim na barokowych cechach stylistyki Bruna (polemicznych w stosunku do „eleganckiej" łaciny humanistów), a następnie dochodzi do wniosku, że również filozofia Bruna ma charakter „barokowy" i stanowi „zburzenie" i „radykalną negację struktur renesansowych" (zob. *Alcuni temi di un saggio su Giordano Bruno*, „Il Verri" 1958, nr 2, s. 80).

odnoszące się wrogo do renesansowego racjonalizmu. Każde inne pojęcie „kontrrenesansu", a w szczególności takie, jak u Haydna, polegające na włączaniu Bruna wraz z jego katami w jeden nurt przeciwstawiany temu wielkiemu światopoglądowemu przewrotowi, jakim było Odrodzenie, zamazuje istotne linie podziału i wprowadza tylko zamęt.

SPÓR O GŁÓWNE ŹRÓDŁA FILOZOFII BRUNA

Wiele różnych stanowisk pojawiło się w sporze co do zestawienia i hierarchii źródeł filozofii Bruna. Szeroko rozpowszechnione było zwłaszcza łączenie Bruna z platonizmem i neoplatonizmem, zarówno starożytnym (Plotyn), jak renesansowym (Ficino). Sądzę, że pojawiająca się często w dziełach Bruna krytyka „fantastycznych idei Platona", nazywanych „potworami", „chimerami" i „próżnymi fantazjami" [8], a nawet „okrętami pełnymi śmieci" [9], powinna powstrzymywać przed przesadnym podkreślaniem platońskich źródeł jego filozofii. Jeśli chodzi o stosunek do Plotyna, to Maria Saracista w pracy z 1935 r. trafnie wykazała, że łączenie Bruna z Plotynem pozbawione jest rzetelnych podstaw [10]. Kilka lat wcześniej Augusto Guzzo w pracy z 1932 r. słusznie zauważył, że nie można mówić o zależności Bruna od Plotyna, ale raczej o „gwałtownej deformacji", której Bruno poddał koncepcje Plo-

---

[8] G. Bruno: *De la causa, principio et Uno*, w: *Dialoghi italiani*, Firenze 1958, s. 312—313.
[9] G. Bruno: *De innumerabilibus, immenso et infigurabili: seu de universo et mundis libri octo*, w: *Opera*, t. I—2, s. 313.
[10] M. Saracista: *La filosofia di Giordano Bruno nei suoi motivi plotiniani*, Firenze 1935, s. 121.

tyna w procesie włączania niektórych jego terminów do własnej filozofii [11]. Należy tu przypomnieć, że już na trzydzieści kilka lat przed wspomnianymi włoskimi historykami, uczony polski, Jan Zielewicz (1874—1910) zestawiał Bruna z Plotynem, podkreślając różnice epok: za czasów Plotyna — pogarda dla świata i potrzeba wiary, za czasów Bruna — namiętne rozmiłowanie w przyrodzie, zuchwałość w krytyce religii, nienawiść do obskurantyzmu [12]. Wprawdzie w pierwszych pracach Bruna są pewne wątki neoplatońskie, ale później Bruno „odszedł daleko od przekonań Plotyna" [13], przyjmując „materię" za centralną kategorię własnej filozofii, oscylującej pomiędzy „panteistycznym i zupełnie ateistycznym światopoglądem" [14].

W latach sześćdziesiątych Frances A. Yates wystąpiła z dużą książką o hermetyzmie Bruna [15]. Książka zawiera wiele cennych informacji, ale w sposób jednostronny wysuwa na pierwszy plan jedno — i to wcale nie najważniejsze — ze „źródeł" filozofii Bruna. W owym czasie działali niewątpliwi zwolennicy hermetyzmu, np. Francesco Patrizzi-Petryszewicz (1529—1597), u którego wątki hermetyczne rzeczywiście znajdują się na pierwszym planie, gdy u Bruna współwystępują z wieloma innymi, bardziej doniosłymi wątkami.

Nad interpretacjami filozofii Odrodzenia ciąży bardzo poważnie pewien fałszywy stereotyp, według którego podstawowa linia podziału, oddzielająca to, co nowe, od tego, co stare,

---

[11] A. Guzzo: *Giordano Bruno*, cyt. wyd., s. 87.
[12] J. Zielewicz: *Giordano Bruno a Plotyn*, w: *Szkice filozoficzne*, Kraków 1931, s. 13—33, zwłaszcza s. 15.
[13] Tamże, s. 19.
[14] Tamże, s. 18.
[15] F. A. Yates: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964, s. XIV, 1—466.

miała rzekomo przebiegać pomiędzy platonikami i arystotelikami. Znajdująca się u Bruna krytyka niektórych twierdzeń arystotelesowskiej fizyki stwarzała pokusę, żeby interpretację Bruna podporządkować temu stereotypowi. Jednakże Bruno Nardi i jego uczniowie we Włoszech, a Henri Busson we Francji pokazali, że właśnie w kilku nurtach renesansowego arystotelizmu (zwłaszcza w aleksandryzmie bolońskim i awerroizmie padewskim) spotykamy najbardziej radykalne tendencje racjonalistyczne. Szczególnie trafną interpretację filozofii Bruna dał, moim zdaniem, Ernst Bloch, twierdząc, że główną sprawą w renesansowej filozofii przyrody było wypracowanie nowego pojęcia materii. Wiązało się to z walką lewicy arystotelesowskiej przeciwko idealistycznej interpretacji arystotelizmu. W idealistycznej interpretacji arystotelesowskiego hylemorfizmu materia jest nijaka, żadna, bierna i nieruchawa — 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 Afrodyzjady przez Awicennę, Awicebrona, Awerroesa, Dawida z Dinant do renesansowej filozofii przyrody prowadzi trudna droga dochodzenia do dialektycznego pojęcia materii. Zakończeniem tej drogi „aktywizowania materii" była, według Ernesta Blocha, filozofia Bruna [16]. Również Giuseppe Saitta (1881—1965), będący jednym z najlepszych znawców filozofii włoskiego Odrodzenia [17], bardzo słusznie twierdzi, że „ów

---

[16] E. Bloch: *Avicenna und die Aristotelische Linke*, „Sinn und Form" Berlin 1952, z. 3, s. 8—56, zwłaszcza s. 9, 37, 41.

[17] G. Saitta: *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, t. 1—3, Bologna 1949—1951; wyd. 2, Firenze 1961; o Brunie — t. 3 (1961), s. 81—194.

dynamizm materii" staje się „centralną myślą" filozofii Bruna [18].

Należy tu przypomnieć, że Bruno doskonale znał filozofię Arystotelesa i zwalczał jej powierzchownych krytyków, wysuwając słuszny postulat, aby zanim ktoś się zabierze do krytyki, przedstawił dowody, że ma rzetelną wiedzę o tym, co zamierza krytykować [19]. Sam Bruno przedstawił takie dowody w swoich komentarzach do Arystotelesa (por. *Obrazowe przedstawienie wykładów Arystotelesa o fizyce*, *Księgi Fizyki Arystotelesa objaśnione* i fragmenty innych prac). *Metafizykę* Arystotelesa (w szczególności zaś księgę *Delta*) wziął sobie Bruno za wzór opracowując *Sumę terminów metafizycznych*; z tej samej księgi *Delta* zaczerpnął Bruno liczbę „trzydzieści", występującą w tytułach kilku dzieł, w szczególności w *Lampie trzydziestu posągów* [20].

W sporach pomiędzy arystotelizmem a platonizmem Bruno był znacznie bliższy arystotelizmowi niż platonizmowi, ale głównym źródłem starożytnym nie był dla niego ani platonizm, ani arystotelizm, ale materializm Lukrecjusza. Zarówno dialog *O nieskończonym wszechświecie i światach* z 1584 r., jak poemat *O niezliczonych* z 1591 r. świadczą o tym w sposób niezbity. W zakończeniu dialogu Bruno pisze, że przeprowadzał rozważania o przyrodzie „aprobując i potwierdzając to, co mówili Demokryt, Epikur i wielu innych, którzy z otwartymi oczami badali przyrodę i nie byli głusi na jej głosy" [21], a następnie na kilku stro-

---

[18] Tamże, t. 3, s. 151.
[19] G. Bruno: *Figuratio Aristotelici Physici auditus*, w: *Opera*, t. I—4, s. 134.
[20] Zob. A. Nowicki: *Giovanni Gracesco e l'antropologia di Giordano Bruno*, „Logos", Napoli 1969, nr 3, s. 597.
[21] G. Bruno: *De l'infinito universo et mondi*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 531.

nach cytuje z aprobatą fragmenty poematu Lukrecjusza, wydobywając z nich bliską sobie myśl o wielości światów [22]. Natomiast przy pisaniu poematu *O niezliczonych* Bruno wziął sobie właśnie Lukrecjusza za wzór, pragnąc mu dorównać nawet liczbą heksametrów łacińskich (oba poematy mają po 7400 heksametrów). Na atomistów starożytnych, jako jedno z głównych źródeł filozofii Bruna, trafnie wskazują m.in. Augusto Guzzo (pisząc, że „teorię niezliczonych światów Bruno znalazł u Lukrecjusza" [23]), Irving Louis Horowitz [24], Nicola Badaloni [25], Fulvio Papi [26].

Spośród filozofów starożytnych szczególnie często (i to w kilkunastu różnych dziełach) pojawia się u Bruna Anaksagoras jako personifikacja jednej z jego głównych myśli. W traktacie *O podręcznikowej budowie i uzupełnieniu sztuki Lullusa* (1582) Bruno pisze, że należy „dostrzegać wraz z Anaksagorasem wszystko we wszystkim". Również w *Pieczęci pieczęci* (1583) Bruno dowodzi, że „w każdej rzeczy, nawet najmniejszej i najdrobniejszej należy dostrzegać obraz świata, ponieważ mamy prawo twierdzić wraz z Anaksagorasem, że wszystko znajduje się we wszystkim". W dialogu *O przyczynie, początku i jedności* (1584) czytamy, że „można akceptować pogląd Anaksagorasa, który twierdzi, że każda rzecz znajduje się w każdej rzeczy". W dialogu *O nie-*

---

[22] Bruno cytuje z Lukrecjusza fragmenty ks. II, wiersze 1040—1051, 1052—1057, 1064—1066, 1067—1076, a w napisanym później liście dedykacyjnym do tego dialogu jeszcze kilka fragmentów ks. I, wiersze 968—973, 977—979, 998—1001, 1006—1007.

[23] A Guzzo: *Giordano Bruno*, cyt. wyd., s. 53.

[24] I. L. Horowitz: *The Renaissance Philosophy of Giordano Bruno*, New York 1952, s. 35, 40.

[25] N. Badaloni: *La filosofia di Giordano Bruno*, Firenze 1955, s. 133.

[26] F. Papi: *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze 1968, s. 92—106.

skończonym wszechświecie i światach (1584) Bruno pisze, że jego filozofia opiera się na zasadzie koincydencji przeciwieństw, a więc aprobuje to, co zostało „bosko powiedziane" przez Anaksagorasa, że „przeciwieństwa znajdują się w swoich przeciwieństwach [...] każda rzecz jest z każdej rzeczy". W liście dedykacyjnym do Philipa Sidneya, poprzedzającym dialog *O bohaterskim entuzjazmie* (1585), Bruno przypomina raz jeszcze, że „głęboki Anaksagoras powiadał, iż wszystko jest we wszystkim". W *Obrazowym przedstawieniu wykładów Arystotelesa z Fizyki* (1586) Bruno referuje pogląd Anaksagorasa, według którego „jeżeli przeciwieństwa powstają z przeciwieństw, to znaczy, że przeciwieństwa tkwią w swoich przeciwieństwach i konsekwentnie wszystko tkwi we wszystkim". Rozważaniom na temat poglądu Anaksagorasa, że „w czymkolwiek znajduje się każda, jakakolwiek rzecz" i w związku z tym każdą, jakąkolwiek rzecz można uczynić z czegokolwiek, poświęca Bruno kilka stron swego dzieła *Księgi Fizyki Arystotelesa objaśnione* (ok. 1591). W poemacie *O monadzie, liczbie i kształcie* (1591) Bruno rozwija myśl, że „wszystko można przekształcić we wszystko". W *Kompozycji obrazów, znaków i idei* (1591) Bruno powiada, że „we wszystkim należy dostrzegać wszystko" i „ze wszystkiego można wydobyć wszystko". W *Sumie terminów metafizycznych* (ok. 1591) Bruno dowodzi, że „potencjalnie wszystko tkwi we wszystkim". Również w *Lampie trzydziestu posągów* (1591) Bruno przypomina, iż „Anaksagoras powiedział, że wszystko jest we wszystkim".

Ten obszerny ciąg przytoczeń był niezbędny do tego, żeby uprzytomnić sobie, że Anaksagoras jest stale obecny w świadomości Bruna, a jego podstawowa myśl funkcjonuje u Bruna w różnych kontekstach. Tę myśl łączy się zwykle z filozofią kardynała Kuzańczyka, któ-

ry również jest obecny w niektórych dziełach Bruna, ale znacznie rzadziej. Zważywszy zaś na fakt, że u Kuzańczyka wspomniana myśl występuje przede wszystkim w kontekście teologicznym, natomiast u Bruna w zupełnie innych kontekstach (fizyka i antropologia), sądzę, że Horowitz przecenił znaczenie dialektyki Kuzańczyka jako jednego z dwóch głównych źródeł filozofii Bruna [27].

Bruno napisał wiele dialogów. Otóż wielu historykom dialogi kojarzą się zwykle z dialogami Platona. Tymczasem modelem Bruna, jeśli chodzi o dialogi starożytne, był raczej Lukian niż Platon. Zwłaszcza w przypadku *Wypędzenia triumfującej bestii* (1584) nawiązywanie do Lukiana nie ulega żadnej wątpliwości.

Niektórzy badacze odnoszą się z lekceważeniem do tak zwanych lullicznych pism Bruna i próbują bagatelizować związki pomiędzy Brunem a średniowiecznym myślicielem katalońskim [28]. Nie można się z tym zgodzić. Wielka sztuka Lullusa na pewno należy do głównych źródeł filozofii Bruna, który nie tylko objaśniał i popularyzował pisma Lullusa, ale wziął od niego metodę kombinatoryczną rotacji kół współśrodkowych i twórczo ją rozwinął. Przy tej okazji warto także zwrócić uwagę na stosunek Bruna do „języka" filozofów średniowiecznych. Wiadomo, że renesansowi humaniści ułatwili sobie walkę z treściami filozofii

---

[27] I. L. Horowitz: *The Renaissance Philosophy of Giordano Bruno*, cyt. wyd., s. 35.

[28] M.in. N. Badaloni: *La filosofia di Giordano Bruno*, cyt. wyd., s. 42. Na doniosłość lullizmu jako jednego z głównych źródeł filozofii Bruna wskazywałem m.in. w.: *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, Warszawa 1962, s. 7, 26—27, 93—94, 100—101, 119: *Il pluralismo metodologico e i modelli Lulliani di Giordano Bruno*, Wrocław 1965, s. 6—22, oraz *Gioranni Bracesco e l'antropologia di Giordano Bruno*, cyt. wyd., s. 589—591 (rozdz. 1 — *Il lullismo di Giordano Bruno*).

średniowiecznej twierdzeniem, że „barbarzyńskiej łacinie" średniowiecznych filozofów towarzyszyć musi barbarzyństwo, mętność i bezwartościowość treści ich dzieł. Ale nie wszyscy „ludzie Odrodzenia" podzielali ten pogląd. Jeden z najwybitniejszych przedstawicieli piętnastowiecznego Renesansu, Giovanni Pico della Mirandola wystąpił w 1485 r. ze sławną obrona języka filozofów średniowiecznych [29], a Giordano Bruno w tej sprawie zajmował takie samo stanowisko jak Pico, głosząc wbrew humanistycznym „pedantom" prymat treści nad językową formą. Tam, gdzie „pedanci" widzieli brak „elegancji" językowej (odstępstwa od łaciny Cycerona) i nieudolność w formułowaniu myśli, Bruno dostrzegał akceptowaną przez siebie praktykę konsekwentnego podporządkowania języka potrzebie wyrażania nowych myśli.

Spośród myślicieli renesansowych, którzy w poważny sposób przyczynili się do powstania filozofii Bruna, ponieważ przed nim wypracowali niektóre z najważniejszych kategorii jego filozofii, na szczególną uwagę zasługują dwaj, których zazwyczaj nie wymienia się w pracach o Brunie. Jednym z nich był Włoch Mario Nizzoli (1488—1567), który w swej książce *O prawdziwych zasadach i o prawdziwym sposobie filozofowania przeciw pseudofilozofom* [30] wypracował pojęcie „sposobu mówienia" (*modus loquendi*) [31] i przed Brunem w podobny sposób krytykował „metafizykę",

---

[29] Por. tekst przytoczony w: A. Nowicki [red.]: *Filozofia włoskiego Odrodzenia*, Warszawa 1967, s. 125—137.

[30] M. Nizolius: *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos*, Parma 1553. Pod redakcją Leibniza ukazało się drugie wydanie tej książki, Frankfurt 1670.

[31] Por. A. Nowicki: *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, cyt. wyd., rozdz. 1 — *Kategoria „sposobu mówienia" (modus loquendi)*, s. 32—60.

domagając się usunięcia jej z grona nauk i rozparcelowania tego, co może być w niej cenne, pomiędzy logikę i filozofię przyrody [32]. Drugim był Francus Louis Le Roy (1510—1577), który przed Brunem posługiwał się niesłychanie ważną dla filozofii Bruna kategorią „kołowrotu" (*vicissitudo*) [33].

Najważniejsze źródło filozofii Bruna tkwi jednak nie w filozofii, lecz w nauce. Obecnie znaczna większość badaczy dostrzega słusznie główne źródło filozofii Bruna w teorii Kopernika. Można tu wymienić takich autorów, jak Augusto Guzzo [34], Eugenio Garin [35], Paul-Henri Michel [36], Irving Louis Horowitz [37], Émile Namer [38], Hélène Védrine [39] i Antoinette Mann Paterson [40], nie mówiąc już o autorach radzieckich i polskich.

---

[32] Por. tekst M. Nizolia, przytoczony w: A. Nowicki [red.]: *Filozofia włoskiego Odrodzenia*, cyt. wyd., s. 230—244.

[33] Por. A. Nowicki: *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, cyt. wyd., rozdz. 7 — *Kategoria „kołowrotu" (vicissitudo)*, s. 149—169, i tekst L. Le Roya przytoczony w: A. Nowicki [red.]: *Filozofia francuskiego Odrodzenia*, Warszawa 1973, s. 308—337.

[34] Por. A. Guzzo: *I dialoghi del Bruno*, Torino 1932, s. 9.

[35] E. Garin: *Giordano Bruno*, Milano 1965, zwłaszcza s. 452, 466, 468, 472.

[36] P. H. Michel: *La cosmologie de Giordano Bruno*, Paris 1962, zwłaszcza s. 23—25, 46, 144, 195—199, 220, 230—232, 245—246.

[37] I. L. Horowitz: *The Renaissance Philosophy of Giordano Bruno*, cyt. wyd., zwłaszcza s. 21—25, 105.

[38] E. Namer: *La nature chez Giordano Bruno*, Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia, vol. 12, Firenze 1961, s. 345 („system Kopernika nie jest dla Bruna jedną z wielu teorii, które znał, ale stanowi ośrodek, wokół którego organizuje się cała wiedza Bruna [...] jest to centrum, które jednoczy całość poglądów Bruna").

[39] H. Védrine: *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, Paris 1967.

[40] A. Mann Paterson: *The Infinite Worlds of Giordano Bruno*, Springfield 1970, zwłaszcza s. 9—22.

Oczywiście, wymienionych źródeł nie należy uważać za aktywne czynniki, których „wpływ" ukształtował Bruna. Bruno — jak każdy wielki filozof — nie jest „przedmiotem" utworzonym przez zewnętrzne „wpływy", ale podmiotem, posiadającym aktywny stosunek do tradycji, z której wybiera to, co uważa w danej chwili za przydatne, i co nadaje się do rozwijania i przekształcania. Tak więc w badaniach główną uwagę należy kierować nie na to, co i skąd dany myśliciel brał, ale na to, co z tym potrafił uczynić. I, jak już wcześniej powiedzieliśmy, problematyka źródeł, z których czerpał Bruno, nie powinna nam przesłaniać problematyki losów historycznych filozofii Bruna, a więc potrzeby zbadania, kto, kiedy i po co sięgał do dzieł Bruna.

Inne spory o filozofię Bruna (w szczególności spór o stosunek Bruna do religii) zostaną przedstawione w dalszych rozdziałach.

ROZWAŻANIA BRUNA O CELU UPRAWIANIA FILOZOFII I O METODZIE

CEL UPRAWIANIA FILOZOFII

Dokonując pewnego uproszczenia można całość dziejów filozofii podzielić na trzy zasadnicze okresy odpowiednio do celu stawianego przed filozofią. W starożytności podkreślano bezinteresowność dociekań filozoficznych, przeciwstawiając poszczególnym naukom, posiadającym swój cel poza sobą, filozofię jako dyscyplinę najbardziej szlachetną, bo posiadającą cel w samej sobie. Uważano, że filozofia rodzi się ze zdziwienia, z zaciekawienia, i że ma na celu zaspokojenie bezinteresownej ciekawości.

Wraz z chrześcijaństwem, u schyłku starożytności i w wiekach średnich najważniejszym celem było osiągnięcie zbawienia wiecznego. Celem filozofii było takie służenie teologii, aby ten cel jak najlepiej zrealizować. To, co nie służyło temu celowi, uważane było za grzeszną i potępienia godną ciekawość. Wprawdzie w świetle bardziej gruntownych badań nad myślą średniowieczną taka ogólna charakterystyka nie wystarcza, ponieważ wielu myślicieli nie mieści się w jej ramach, mimo to jednak można przyjąć, że tak wyglądało dominujące ujęcie zadań filozofii.

Jednym z pierwszych myślicieli, który w sposób dobitny przedstawił nowy, nowożytny cel uprawiania filozofii, był Bernardino Telesio z Cosenzy (1509—1588). Pod koniec życia doszedł on do przekonania, że rezultaty

jego dociekań są w gruncie rzeczy mało użyteczne. Wyjaśniając zjawiska działaniem ciepła na materię, zaspokajały one bezinteresowną ciekawość i czyniły ludzi „mądrymi", ale to przecież nie wystarcza. Należałoby tak uprawiać filozofię, aby dawała ludziom nie tylko poznanie wszystkiego, ale również panowanie nad wszystkim [1]. W XVII w. tę myśl Telesia rozwinie Francis Bacon, który przy tej okazji nazwie Telesia „pierwszym spośród ludzi nowożytnych", a po nim Kartezjusz, który podejmie problematykę „metody" po to, żeby uczynić ludzi „panami i posiadaczami przyrody".

Otóż nie ulega wątpliwości, że Bruno należy do myślicieli tego trzeciego typu i, jeśli chodzi o cel uprawiania filozofii, stanowi pośrednie ogniwo pomiędzy Telesiem a Baconem i Kartezjuszem.

Były wprawdzie próby przedstawiania Bruna jako estety, który w sposób bezinteresowny zachwyca się pięknem przyrody, ale mimo obecności tego rodzaju momentów dominuje u Bruna nastawienie praktyczne. Tym, co najbardziej go fascynuje, nie są zjawiska przyrodnicze, ale *„maravigliose invenzioni"* [2], cudowne odkrycia i wynalazki dokonywane przez ludzi. Stąd właśnie zainteresowanie Bruna „magią". Bruno odrzuca „magię zabobonną" [3], ale przejawia troskę o to, aby wyrzucając „śmieci" nie wyrzucić tego, co może się okazać cenne. A w „magii" tym, co najcenniejsze, jest właśnie dążenie do opanowania przyrody, poszukiwanie takiej wiedzy, która nie tylko zaspokaja ciekawość, ale także, i przede wszystkim,

---

[1] Por. A. Nowicki: *Problem obecności Bernardina Telesia (1508—1588) w kulturze*, „Acta Universitatis Wratislaviensis" Wrocław 1970, nr 120, „Prace Filozoficzne", nr VI, s. 37—67.

[2] G. Bruno: *Spaccio de la bestia trionfante*, w: *Dialoghi italiani*, Firenze 1958, s. 733.

[3] G. Bruno: *De magia*, w: *Opera*, t. III, s. 403.

zwiększa skuteczność naszego działania. W tym kontekście pojawia się charakterystyczna dla Bruna definicja „maga". Prawdziwym (i godnym szacunku) „magiem" nie jest dla Bruna ten, kto zawiera pakty z „diabłem" (bo w takie pakty wierzą tylko ignoranci), ale ten, kto łączy mądrość z umiejętnością skutecznego działania[4]. W ten sposób „magia" staje się dla Bruna — podobnie jak dla Porty — słowem zlaicyzowanym, służącym do określenia nauki nowego typu.

W tym kontekście powstaje i rozwija się zainteresowanie Bruna problematyką metody. Bruno szuka takiej metody, która uczyni nas panami przyrody, ponieważ nauczy ona wykonywania „cudownych działań" (*mirabiles operationes, mirabilia perficere*).

PLURALIZM METODOLOGICZNY

Najbardziej charakterystyczną cechą metody scholastycznej był jej trzeci człon, mianowicie „*sed contra*", służący do przerywania dyskusji powołaniem się na autorytet. Szczególnie charakterystyczną cechą renesansowego przewrotu jest walka z autorytetami. Jeżeli więc myśliciele renesansowi powołują się na myślicieli starożytnych, to nie w tym celu, żeby jedne autorytety zastąpić innymi autorytetami, ale żeby dzięki pomocy „wielu mistrzów" wyzwolić się od ślepego posłuszeństwa autorytetowi jednego mistrza. Wyjaśnił to już

---

[4] Tamże, s. 400. Na doniosłość tej definicji zwracają uwagę m.in. A. Corsano: *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento stonco*, Firenze 1940, s. 281, oraz E. Garin: *Medioevo e Rinascimento*, Firenze 1954, s. 152.

Giovanni Pico della Mirandola w *Mowie o godności człowieka* z 1486 r., przeciwstawiając tym, którzy oddali się w niewolę autorytetowi Tomasza lub Dunsa Szkota, własny program „nie przysięgania na żaden autorytet", ale przyjęcia wszystkich filozofów za własnych mistrzów, badanie wszystkich stanowisk, poznanie wszystkich szkół, „jest to bowiem cechą ograniczonej umysłowości zamykać się w jakim jednym Portyku czy Akademii" [5].

Tak więc rozczytując się w dziejach starożytnych autorów nie szukają tam myśliciele renesansowi nowych autorytetów, ale wielu różnych ujęć, pozwalających następnie ujmować zagadnienia w sposób wielostronny. Dzięki temu rośnie w Odrodzeniu szerokość horyzontów, jaką daje świadomość istnienia wielu możliwych rozwiązań problemu, o którym pospolicie się mniema, że posiada tylko jakieś jedno rozwiązanie. Dopiero bowiem poznawanie i sprawdzanie cudzych rozumowań i kolejne próbowanie różnych punktów widzenia uwalnia nas od dogmatycznych nawyków i wyrabia rzeczywistą samodzielność myślenia. Stąd charakterystyczny tytuł typowo renesansowego dzieła Montaigne'a: *Próby* (*Essais*). Uważając bowiem, że „każda rzecz ma więcej niż jedną powierzchnię i mnogość świateł i cieni", a wobec tego „może obejmować sto i tysiąc [...] różnych obrazów i wykładów", starał się Montaigne stale „chwycić rzecz w jakimś świetle nie używanym", od jakiejś nowej strony. „Nie ustaję w zagłębianiu i próbowaniu" [6] — pisał o sobie Montaigne, a wraz z nim nie ustawało w „próbowaniu" całe Odrodzenie.

---

[5] G. Pico della Mirandola: *De hominis dignitate...*, Firenze 1942, s. 138, 140.

[6] Por. uwagi o pluralizmie metodologicznym Montaigne'a w: A. Nowicki [red.]: *Filozofia francuskiego Odrodzenia*, Warszawa 1973, s. 60—63, oraz teksty Montaigne'a, tamże, s. 388—407.

U Bruna postawa ta prowadzi do wypracowania rozwiniętej teorii metodologicznego pluralizmu. Już w jednej z pierwszych swoich prac, opublikowanej w 1582 r., Bruno składa doniosłą deklarację metodologiczną: „Nie taki jest nasz umysł, abyśmy byli skrępowani związkiem z jakimś określonym rodzajem cudzej filozofii, ani też, abyśmy potępiali jakikolwiek sposób filozofowania". Widzimy tu, że punktem wyjścia jego rozważań filozoficznych jest stwierdzenie wielości „sposobów filozofowania". Bruno żadnemu z nich nie oddaje się w niewolę, a jednocześnie żadnego z nich z góry nie odrzuca. Stanowczo potępia jedynie takie pogrążenie się w cudzą filozofię, że człowiek traci swój własny rozum i „stale posługuje się cudzym rozumem".

Pojęciowe narzędzia badawcze trzeba wyszukiwać u rozmaitych myślicieli. Z filozofami jest podobnie jak z rzemieślnikami. „Nie znajdujemy bowiem ani jednego takiego majstra, który by wytwarzał to wszystko, co komuś jednemu jest koniecznie potrzebne. Nie jeden i ten sam, mówię — pisze Bruno — sporządza i wytwarza hełm, tarczę, miecz, włócznię, sztandary, bęben, trąbę i wszystkie części uzbrojenia żołnierza. To też tym, którzy podejmują większe dzieła, dążąc do nowych odkryć, nie wystarczy warsztat ani samego Arystotelesa, ani samego Platona". Wnioskiem z tych rozważań jest zapowiedź Bruna, że będzie korzystał z bogatego dorobku rozmaitych filozofów.

W dialogu *O przyczynie, początku i jedności* (1584) Bruno potępia tych dogmatyków, którzy twierdzą, „jakoby istniała tylko jedna droga badania i poznawania przyrody", 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 róż-

ny sposób" i „każda rzecz może być ujmowana z różnych punktów widzenia". Nie należy więc z góry potępiać żadnej metody badawczej, ponieważ „nie ma takiego gatunku filozofii — oczywiście opartego na zdrowych zmysłach — który by nie zawierał w sobie jakiejś dobrej właściwości nie posiadanej przez inne gatunki filozofii". W ogóle, skoro celem poznania jest „nie tyle kontemplacja, co działanie", „każde nasienie jest dobre, jeżeli wydaje upragnione drzewa i owoce".

Pluralizm metodologiczny Bruna ma swój fundament w jego ontologii. Skoro byt jest wieloraki, wielokształtny i wielopostaciowy, to również wieloraki, wielokształtny i wielopostaciowy powinien być sposób badania rzeczywistości.

„Ci — powiada Bruno — którzy podchodzą do badania przyrody wielokształtnym rozumowaniem, wielorakimi drogami, metodami i narzędziami badania, dochodzą do tego, że wielokształtny i wieloraki sposób określania i sądzenia okazuje się właśnie sposobem prawdziwym i naukowym". Ze zdania tego można wydobyć zwięzłą definicję „metody naukowej". „Metoda naukowa" według Bruna to „metoda wielokształtna i wieloraka", ponieważ tylko taka metoda ujmuje zjawisko „ze wszystkich stron" w jego obiektywnej wieloaspektowości.

Odpowiednio do tych założeń Bruno sporządza często katalogi różnych metod [7], wymieniając raz sześć, raz dziewięć, to znów piętnaście metod, które należy ze sobą scalić. Modelem pluralizmu metodologicznego, na którym widać sposób kolejnego stosowania trzydziestu

---

[7] Zob. zestawienie ich w: A. Nowicki: *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, Warszawa 1962, s. 104—106. Por. także teksty Bruna w: A. Nowicki [red.]: *Filozofia włoskiego Odrodzenia*, Warszawa 1967, s. 343—348 (*O wielu sposobach badania*).

metod, jest często reprodukowana przez nas tarcza[8]. W centrum znajduje się badany przedmiot, natomiast każda z trzydziestu liter wypisanych na obwodzie tarczy oznacza jedną metodę.

Model ten został przez Bruna wzięty z dzieł Lullusa. Pluralizm metodologiczny Bruna wiąże się ściśle z przejętą od Lullusa metodą rotacji tarcz współśrodkowych. Jeżeli na badany przedmiot spojrzymy „stereoskopowo", tzn. nie z jednego punktu widzenia, ale z dwóch punktów widzenia naraz, wówczas obracając tarczami uzyskamy nie trzydzieści tylko, ale aż dziewięćset różnych „stereoskopowych" punktów widzenia.

WIELOŚĆ FORM WYKŁADU FILOZOFII

Jedną z najbardziej charakterystycznych cech twórczości Bruna jest — nie spotykana u innych filozofów — ogromna różnorodność form wykładu filozofii. Spróbujmy wyliczyć najważniejsze.

Bruno potrafi, jeśli chce, wyrażać swoje myśli w formie tradycyjnej. Przykładem może być — wzorowana na formie *Metafizyki* Arystotelesa — *Suma terminów metafizycznych*. Tradycyjną formę posiada także traktat *O początkach i przyczynach i elementach rzeczy*. Dużą grupę dzieł Bruna stanowią komentarze do dzieł Lullusa, Arystotelesa, a także do własnych prac.

Do częściej używanych form przez Bruna należy dialog. Łącznie, w dialogach Bruna wy-

---

[8] M.in. w: A. Nowicki: *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, cyt. wyd., na obwolucie i na s. 26, 115.

stępuje kilkadziesiąt postaci, które można podzielić na kilka podstawowych grup. Pierwszą grupę stanowią postacie takie, jak Teofilo z *Uczty popielcowej*, Filoteo z dialogu *O nieskończonym wszechświecie i światach*, Filoteo i Teofilo z dialogu *O przyczynie, początku i jedności* czy wspomniany przez Teofila Nolańczyk (dialog w dialogu) — za którymi domyślamy się samego Bruna. Drugą grupę stanowią wprowadzone do dialogów postacie historyczne, filozof Girolamo Fracastoro (1478—1553) w dialogu *O nieskończonym wszechświecie i światach* oraz poeta Luigi Tansillo (1510—1568) w dialogu *O bohaterskim entuzjazmie*. Trzecią grupę — uczniowie, przyjaciele i znajomi Bruna, np. występujący w dialogu *O przyczynie, początku i jedności* Szkot Dicson oraz postacie noszące nazwiska mieszkańców Noli (Saulino, Cesarino, Maricondo itd). Czwartą grupę — ośmieszani przez Bruna „pedanci": Prudenzio z *Uczty popielcowej*, Polihimnio z dialogu *O przyczynie, początku i jedności*, a także Manfurio ze *Świecznika* (nie ma wyraźnych granic pomiędzy tą komedią a dialogami; w komedii można znaleźć cenne treści filozoficzne, a w dialogach — fragmenty typowo komediowe). Piątą grupę stanowią postacie mitologiczne i personifikacje pojęć abstrakcyjnych: Circe, Sofia, Mercurio. Szóstą — zwierzęta, np. Osioł.

Trzecią z głównych form są u Bruna łacińskie poematy, liczące łącznie wiele tysięcy heksametrów. Wzorem tej formy był dla Bruna poemat Lukrecjusza, ale u Bruna poematy te nie występują w postaci „czystej", lecz są uzupełnione obszernym komentarzem. Obszernymi komentarzami uzupełnia Bruno także własne i cudze wiersze pisane w języku włoskim.

Czwartą formą są liczne listy dedykacyjne, zawierające często obszerne streszczenia i krytyczne omówienia własnych książek.

Piątą formą są wygłaszane przez Bruna przemówienia: *Mowa pożegnalna* do profesorów i studentów uniwersytetu w Wittenberdze i *Mowa pocieszająca*, wygłoszona na zakończenie uroczystości żałobnych po śmierci księcia brunszwickiego Juliusza.

Sprawę formy wykładu można ująć głębiej. Warto zauważyć, że w kilkunastu dziełach Bruna bardzo doniosłą rolę odgrywają ilustracje. Wiadomo też, że przynajmniej niektóre spośród tych ilustracji sam Bruno wyrzynał w drzewie. Są to ilustracje dwojakiego rodzaju: po pierwsze — kilkaset wykresów sporządzanych za pomocą linijki i cyrkla, po drugie — kilkadziesiąt postaci bogów, ludzi i zwierząt oraz rozmaitych przedmiotów. Z tymi ilustracjami — których sensu często nie rozumiemy — wiąże się pewna koncepcja teoretyczna. Bruno twierdzi, że wszelkie treści filozoficzne mogą być wyłożone w dwojaki sposób: nie tylko słowami, ale również w sposób obrazowy. Poszczególnym pojęciom filozoficznym mogą być przyporządkowane określone rysunki lub posągi, „ponieważ wszystko daje się wygodnie wyrazić przy pomocy posągów" [9]. Zgodnie z tą koncepcją Bruno dochodzi do opracowania własnej, oryginalnej formy wykładania filozofii. Z tego punktu widzenia szczególnie interesującymi dziełami Bruna są: *O kompozycji obrazów, znaków i idei* (1591) oraz *Lampa trzydziestu posągów* (rękopis z 1591 r.). Pierwsza z tych prac zawiera wiele ilustracji przypominających sztychy Georga Pencza (1500—1550). W drugiej brak ilustracji zmusza czytelnika do uzupełniania tekstu wysiłkiem wyobraźni.

W *Lampie trzydziestu posągów* Bruno oprowadza nas po *Musée imaginaire* własnej filozofii, której centralne kategorie przedstawione są

---

[9] G. Bruno: *Lampas triginta statuarum.* w: *Opera*, t. III, s. 153.

pod postacią posągów bogów i bogiń. Nie, słowo „oprowadzanie" zostało tu źle użyte. W „muzeum" tym stoimy w miejscu, natomiast cudowna maszyneria wielkiego kunsztu Ramona Lullusa sprawia, że posągi, ustawione na dwóch współśrodkowych tarczach, obracają się dokoła nas. Na każdej tarczy jest trzydzieści pól, na każdym polu stoi jeden posąg, więc w rezultacie obracania się tarcz pojawia się kolejno 900 par, z których każda rodzi kolejny aforyzm Bruna, „jako że przez pewne postacie, ich elementy i towarzyszące im obrazy można wyjaśnić w sposób uporządkowany poszczególne aspekty wszystkich rzeczy" [10].

---

[10] G. Bruno: *Lampa trzydziestu posągów* (fragmenty), w: A. Nowicki [red.]: *Filozofowie o religii*, t. 2, Warszawa 1963, s. 55.

ROZWAŻANIA BRUNA O JĘZYKU

„SPOSOBY MÓWIENIA" I „SPOSOBY ROZUMIENIA"

Przedmiotem rozważań Bruna o języku nie są same słowa, lecz stosunki między słowami a przedmiotami oraz stosunki zachodzące między ludźmi. „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; „błędnie rozumiem", jeżeli wiążę je nie z tymi elementami rzeczywistości, z którymi należy je wiązać; „prawidłowo rozumiem", jeżeli wiąże je z właściwymi elementami rzeczywistości.

Sprawę komplikuje fakt, że — jak to już zauważył Arystoteles w *Metafizyce* (księga *Delta*) — 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 innej grupy przedmiotów (lub jakiegoś innego elementu rzeczywistości). Słowa takie nazywamy słowami „wieloznacznymi".

Z istnienia słów „wieloznacznych" (posiadających kilka różnych znaczeń) wynika, że w każdym słowie mamy dwa różne elementy: element brzmieniowo-wyglądowy i element

znaczeniowy, które są wobec siebie względnie niezależne, ponieważ jeden i ten sam zespół brzmień lub napis mogą mieć wiele różnych znaczeń, a więc mogą być wiązane z wieloma różnymi grupami przedmiotów lub z rozmaitymi elementami rzeczywistości.

W rezultacie osoba używająca słów wieloznacznych może być rozumiana wielorako. Jedna grupa ludzi może wiązać wypowiedziane przez nią słowo z jakąś jedną grupą przedmiotów, a druga grupa ludzi — z zupełnie inną. Co więcej, czasami osoba używająca słów wieloznacznych właśnie dlatego ich używa, że chce być rozumiana rozmaicie przez różne grupy ludzi.

Rozważania nad słowami wieloznacznymi doprowadziły Bruna do odróżniania rozmaitych „sposobów mówienia" i „sposobów rozumienia". 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 słowa na znaczenia doprowadził go do przekonania, że słowa posiadają wielowarstwową strukturę znaczeniową, a w szczególności „powierzchnię" i znaczenia głęboko ukryte, które trzeba z nich wydobyć. Doprowadziło to dalej do podziału „sposobów rozumienia" na: niewłaściwe, pospolite, właściwe, właściwsze i najwłaściwsze.

Rozważania te miały pewien wpływ na jego własną praktykę językową (będąc także w znacznej mierze również uogólnianiem własnej praktyki). Rozważania o słowach wieloznacznych i równoznacznych utwierdzały go w przekonaniu o absolutnej niemal „plastyczności" języka i najrozmaitszych możliwościach przystosowywania go do własnych celów, a to

z kolei pobudzało do śmiałego eksperymentowania w dziedzinie tworzenia sobie swojego własnego „sposobu mówienia". W tej sprawie bliższy był śmiałej praktyce słowotwórczej takich filozofów średniowiecznych, jak Ramon Lullus czy Duns Szkot, niż charakterystycznej dla renesansowych humanistów trosce o wierność „eleganckiemu" językowi Cycerona.

Rozumowanie Bruna jest następujące. Każdemu słowu ludzie mogą nadać taki sens, jaki chcą, bo podstawową właściwością każdego znaku jest to, że może on oznaczać wszystko. W szczególności właśnie przez filozofów „słowa brane są nie tak, jak znaczą, ale jak są przeznaczone do tego, aby oznaczały" [1] to właśnie, co filozof pragnie przy ich pomocy wyrazić. Wynika z tego, że dla filozofa słowa są czymś innym niż dla gramatyka. Gramatyk bada, co słowa „oznaczają", natomiast filozof wie, że może nadać im taki sens, jaki chce, ponieważ właściwością słów jest to, że są „przystosowalne do wszelkich znaczeń" [2]. Dobitne przeciwstawienie filozofów gramatykom wyraził Bruno w łacińskich heksametrach poematu *O trojakim minimum i mierze*:

„Niech gramatycy słowom, a słowa niechaj nam służą.
Oni niech przestrzegają praw posługiwania się słowami,
Tych praw, które my ustanawiamy" [3]

Jednakże to „ustanawianie praw" nie jest czynnością zupełnie dowolną. Opiera się bowiem na „wydobywaniu" głęboko ukrytych znaczeń. Znaczenie, które filozof nadaje słowu, nie jest do niego dodane z zewnątrz, ale wydobyte z głębi słowa. Słowa bowiem są,

---

[1] G. Bruno: *Lampas triginta statuarum, w: Opera*, t. III, s. 215.
[2] Tamże, s. 153.
[3] G. Bruno: *De triplici minimo...*, w: *Opera*, t. I—3, s. 135.

według Bruna, podobne do brył. Na wierzchu każdego słowa znajduje się „powierzchnia znaczenia", a głęboko „w łonie" każdego słowa — jak w łonie materii nieskończona wielość form — kryje się nieskończona wielość znaczeń. Zadaniem filozofa jest wydobycie tych ukrytych znaczeń na światło dzienne.

U podłoża tej teorii tkwi myśl Anaksagorasa: wszystko znajduje się we wszystkim i wszystko może być wydobyte ze wszystkiego. Słowa są podobne do innych materialnych bytów, które również posiadają pewną powierzchnię oraz ukryte głęboko wnętrze, w którym tkwi „wszystko".

W rezultacie każde słowo jest wypowiadane „wielorako", ponieważ wypowiadając je myśliciel włącza się swoim „sposobem mówienia" w bardzo szeroki krąg ludzi rozumiejących to słowo „pospolicie", zgodnie z jego znaczeniową powierzchnią, a jednocześnie swoim „sposobem rozumienia" tego słowa zgodnie z tym znaczeniem, które było głęboko ukryte, a które potrafił z tego słowa wydobyć — wyłącza się z tego kręgu, przekazując wąskiemu gronu własnych uczniów rzeczywisty sens własnej wypowiedzi [4].

ROZWAŻANIA BRUNA O JĘZYKACH RÓŻNYCH DYSCYPLIN

Rozważania Bruna nad różnymi „sposobami mówienia" i „sposobami rozumienia" prowadzi go do odkrycia, że poszczególne dyscypliny posługują się różnymi językami. W szczególności należy odróżnić „język fizyki" od „języka matematyki" i „języka metafizyki".

---

[4] Obszerniej o tym zob. A. Nowicki: *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, Warszawa 1962, s. 29—92 (*O języku*).

Podstawową różnicą pomiędzy fizykiem (przyrodnikiem) a gramatykiem jest to, że kiedy gramatyk wypowiada jakieś słowo, to chodzi mu o to słowo, a kiedy fizyk wypowiada to samo słowo, to chodzi mu nie o to słowo, lecz o rzecz, na którą tym słowem wskazuje. Inaczej mówiąc, „język gramatyki" odnosi się do świata słów, a „język fizyki" do świata rzeczy. Matematyk, według Bruna, jest bliższy gramatykowi niż fizykowi, ponieważ wypowiedzi matematyków — podobnie jak wypowiedzi gramatyków — nie odnoszą się do obiektywnej rzeczywistości przyrodniczej, ale do subiektywnych konstrukcji ludzkiego umysłu.

To odróżnienie „języka fizyki" od „języka matematyki" stanowi u Bruna podstawę jego interpretacji teorii Kopernika. Bruno trafnie zauważa, że spór o teorię Kopernika jest sporem o to, jakim językiem przemawia Kopernik: „językiem matematyki" czy „językiem fizyki"?

Gdyby przyjąć, że Kopernik jest tylko „matematykiem", który w dziele *O obrotach* przemawia „językiem matematyki", to dzieło Kopernika zostałoby zdegradowane do roli informatora o subiektywnych konstrukcjach umysłu ludzkiego i oczywiście nie wchodziłoby w konflikt z teologią, ponieważ nie mogłoby sobie rościć pretensji do funkcjonowania w charakterze fundamentu naukowego poglądu na świat. Taką interpretację dzieła Kopernika zaproponował w swojej anonimowej przedmowie pastor Andreas Osjander, a po nim przyjął kardynał Roberto Bellarmino.

Sprzeciwiając się tej interpretacji, Bruno dowodzi, że Kopernik jest „przyrodnikiem", który w dziele *O obrotach* przemawia „językiem fizyki", odnoszącym się do obiektywnej rzeczywistości, czyli mówi nam nie o swoich własnych pomysłach, ale o tym, w jaki sposób jest zbudowany system planetarny i jakie obroty

są rzeczywiście wykonywane przez Ziemię. Przy takiej interpretacji dzieło Kopernika staje się fundamentem nowego, naukowego poglądu na świat i oczywiście wchodzi w konflikt z teologią interpretującą w sposób dosłowny wersety *Pisma świętego* o nieruchomości Ziemi.

Żeby uniknąć konfliktu pomiędzy teorią Kopernika a teologią, pastor Osjander i kardynał Bellarmino domagali się uznania, że język Kopernika nie jest „językiem fizyki", lecz „językiem matematyki". Bruno wysuwa odmienną propozycję. Przyjmując, że język Kopernika jest „językiem fizyki" (opisującym w sposób adekwatny obiektywną rzeczywistość), uważa, że język *Pisma świętego* nie jest w tych wersetach „językiem fizyki", lecz „językiem metaforycznym" odnoszącym się nie do przyrody, lecz do spraw moralnego postępowania [5]. Tego swojego poglądu Bruno nie mógł i nie chciał odwołać. Była to jedna z przyczyn, dla której skazano go na śmierć.

Stopniowo Bruno w toku swego filozoficznego rozwoju staje się radykalnym krytykiem metafizyki. Zwłaszcza w poemacie *O niezliczonych* wielokrotnie wypowiada myśl, że nie ma żadnych bytów metafizycznych, czyli nadprzyrodzonych, pozaczasowych i pozaprzestrzennych; nie ma żadnego „bytu" w ogóle poza poszczególnymi bytami, nie ma żadnej „natury" poza bytami naturalnymi, z których każdy ma swoją „naturę" wewnątrz siebie. Cały świat idei platońskich to „okręt pełen śmieci" [6].

---

[5] G. Bruno: *La cena de le ceneri*, w: *Dialoghi italiani*, Firenze 1958, s. 120—123.

[6] G. Bruno: *De innumerabilibus, immenso et infigurabili, seu de universo et mundis libri octo*, w: *Opera*, t. I—2, s. 310—313. Por. A. Nowicki: *La natura nella filosofia di Giordano Bruno*, „Bollettino di Storia della Filosofia dell'Università degli Studi di Lecce" Vol. I, Lecce 1973, s. 70—87.

Tak więc pomiędzy fizyką a metafizyką jest przepaść. „Język fizyki" jest, według Bruna, językiem, który adekwatnie opisuje obiektywną rzeczywistość, natomiast „język metafizyki" jest językiem metafor. To utożsamienie metafizyczności z metaforycznością (*metaphysicus seu metaphoricus*) [7] jest jednym z najbardziej doniosłych odkryć Bruna.

Nie należy stąd wyciągać wniosku, jakoby Bruno był przeciwnikiem metafor. Łatwo przecież zauważyć, że język Bruna odróżnia się od języka innych filozofów właśnie niezwykłą obfitością udanych metafor. Nie chodzi wcale o to, żeby nie używać metafor, tylko o to, żeby nie brać ich dosłownie. W *Uczcie popielcowej* Bruno wyjaśnia, że „nie należy brać za metaforę tego, co nie było powiedziane metaforycznie i, przeciwnie, nie należy brać za prawdę tego, co zostało powiedziane przez podobieństwo" [8].

A więc i z dzieł metafizycznych można się wiele nauczyć pod warunkiem pamiętania, że pisane są językiem metaforycznym. Jeśli się o tym zapomni i w dziełach metafizyków szukać się będzie prawd o bytach ponadczasowych, pozaprzestrzennych i nadprzyrodzonych, wówczas wpadnie się w urojenia, ponieważ żadnych takich bytów w rzeczywistości nie ma.

---

[7] G. Bruno: *Summa terminorum metaphysicorum*, w: *Opera*, t. I—4, s. 64.
[8] G. Bruno: *La cena de le ceneri*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 124.

FILOZOFIA PRZYRODY

ROZWINIĘCIE TEORII KOPERNIKA W INFINITYSTYCZNY POLICENTRYZM

W zwalczanym przez Kopernika geocentryzmie należy rozróżnić dwa twierdzenia: jedno głoszące, że istnieje nieruchomy środek wszechświata, i drugie, że tym nieruchomym środkiem wszechświata jest Ziemia. Kopernik obalił nie tylko to drugie twierdzenie, ale również to pierwsze. Używana powszechnie dla określenia teorii Kopernika nazwa „heliocentryzm" wprowadza w błąd, ponieważ sugeruje, że Kopernik postawił na miejscu Ziemi Słońce („wstrzymał Słońce, ruszył Ziemię"), a więc zastąpił jedną fałszywą teorię drugą teorią, która również musiała zostać po pewnym czasie odrzucona, ponieważ dziś wiadomo, że Słońce nie jest nieruchomym środkiem wszechświata. Mówiąc o centralnym położeniu Słońca, Kopernik mówił nie o wszechświecie, lecz o naszym układzie planetarnym, a mówiąc o własnej teorii nie nazywał jej nigdy teorią heliocentryczną, ale zawsze mówił, że jest to teoria ruchów Ziemi. Wystarczy to sprawdzić w tekstach Kopernika, żeby przekonać się, że łączenie teorii Kopernika z hermetycznym i neoplatońskim kultem Słońca jest pozbawione podstaw i wiąże się z błędnym poglądem na to, czego w rzeczywistości dokonał Kopernik.

Otóż Bruno doskonale zdawał sobie z tego sprawę, że istotą teorii Kopernika nie jest

heliocentryzm, lecz obalenie geocentryzmu prowadzące do przyjęcia kosmologicznego policentryzmu, czyli teorii mówiącej o istnieniu wielu „środków" (słońc) we wszechświecie. Stosunku Bruna do Kopernika nie można ujmować w ten sposób, jakoby Bruno tylko przyjął i popularyzował jego teorię, wyjaśniając ją i broniąc jej przed przeciwnikami. Znaczenie Bruna w dziejach kopernikanizmu polega na czym innym: po pierwsze na tym, że zwalczał subiektywno-idealistyczną interpretację tej teorii i twierdził, że jest ona teorią przyrodniczą dotyczącą obiektywnej rzeczywistości, po drugie, na tym, że rozwinął ją w infinitystyczny policentryzm, trafnie zauważając, że tym, co w niej najważniejsze, nie jest bynajmniej twierdzenie o centralnym położeniu Słońca w naszym układzie planetarnym, ale obalenie geocentryzmu w obu członach tej teorii, a więc zarówno obalenie przekonania o środkowym miejscu Ziemi w układzie planetarnym, jak przekonania o istnieniu nieruchomego środka Wszechświata. Warto zauważyć, że to rozwinięcie teorii Kopernika ma swoje odbicie w nowym słownictwie. Przed Brunem pisano o Słońcu i Ziemi prawie wyłącznie w liczbie pojedynczej, natomiast dla języka Bruna charakterystyczne jest wprowadzenie do rozważań liczby mnogiej: liczne Słońca i liczne Ziemie. Z polskich badaczy szczególnie trafnie scharakteryzowała kosmologię Bruna Julia Dickstein Wieleżyńska, uznając za jej centralną kategorię „wielosłońcowość" [1].

Z rozwinięciem teorii Kopernika przez Bruna wiąże się także postulowane przez niego odróżnienie słów: „świat" (*mondo*) i „wszech-

---

[1] J. Dickstein Wieleżyńska: *Bruno*, hasło w. *Encyklopedia Powszechna «Ultima Thule»* t. 2, 1928, s. 243—245.

świat" (*universo*). „Światów" jest według Bruna nieskończenie wiele, „światami" są Słońca (gwiazdy) i Ziemie (planety), a wszystkie te „niezliczone" światy (innumerabilia) znajdują się w jednym nieskończonym Wszechświecie.

O ile takie słowa, jak Słońce, Ziemia, świat, są używane przez Bruna przeważnie w liczbie mnogiej, to przeciwnie, słowo „niebiosa" zostaje przez niego sprowadzone konsekwentnie do liczby pojedynczej. Dla kosmologii obalonej przez Kopernika charakterystyczne było przyjmowanie istnienia różnych „nieb", a więc m.in. odrębnego „nieba" dla każdej planety (przytwierdzonej do powierzchni nieba, czyli przezroczystej, kryształowej sfery). Bruno zrozumiał, że z teorii Kopernika wynika, iż wszystkie te „nieba" są w rzeczywistości subiektywnymi konstrukcjami ludzkiego umysłu, które obecnie okazały się zbędne i które wraz z platońskimi ideami, arystotelesowskimi „motorami" i awerroistycznymi „inteligencjami" należy wyrzucić na śmietnik. Nie ma wielu nieb — powtarza często Bruno — jest tylko jedno niebo tożsame z nieskończoną przestrzenią wypełniającą cały Wszechświat. W tym nieskończonym niebie znajdują się nie tylko gwiazdy, ale również Ziemia. Nie ma żadnych podstaw do tradycyjnego przeciwstawiania doskonałego nieba marnej Ziemi, ponieważ Ziemia znajduje się w tym samym niebie, co inne ciała niebieskie.

W dziełach Bruna jest bardzo wiele szczegółowych uwag na temat Słońca, planet, Księżyca, komet, meteorów i na inne tematy astronomiczne. Dziś, po blisko czterystu latach, wiele wypowiedzi Bruna budzi uśmiech i wydają się one naiwne, ale główna myśl Bruna pozostała aktualna do dziś: niezliczone światy w nieskończonym wszechświecie to przecież istotny element również naszego współczesnego poglądu na świat.

Pluralistyczna idea wielości światów łączy się u Bruna z monistyczną ideą materialnej jedności wszechświata. Obie te idee były ze sobą sprzężone już u starożytnego poety Lukrecjusza, którego Bruno uważał za swojego rodaka, syna tej samej, południowowłoskiej ojczyzny.

Większość historyków filozofii jest zgodna co do tego, że „materia" jest centralną kategorią rozważań Bruna o przyrodzie. Słowo to było jednak używane przez tylu różnych myślicieli i rozumiano je tak rozmaicie, że Bruno wprowadza do swoich rozważań o materii kategorię „sposobu rozumienia" (*modus intelligendi*), aby odciąć się od niektórych tradycyjnych sposobów pojmowania tego słowa. Przede wszystkim Bruno odrzuca „logiczne" pojęcie materii, w którym przez wyabstrahowanie z niej wszystkich istotnych cech staje się ona czymś „zupełnie czczym" i „prawie niczym" (*prope nihil*)[2]. Po drugie, Bruno odrzuca takie koncepcje, w których świat form jest ujmowany jako coś istniejącego poza materią i niezależnie od materii, przeciwstawiając mu twierdzenie o ontologicznej pierwotności materii i wtórności wszelkich form, które wywodzą się z materii i do materii powracają[3]. Po trzecie, Bruno odrzuca wszystkie takie koncepcje, które ujmują materię jako byt bierny, bezwładny i nieruchawy, wprawiany w ruch jedynie z zewnątrz. Koncepcjom takim przeciwstawia Bruno typowo renesansowe, dyna-

---

[2] G. Bruno: *Camoeracensis acrotismus*, w: *Opera*, t. I—1, s. 101.
[3] G. Bruno: *De la causa...*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 273 i wielokrotnie w różnych dziełach.

miczne pojęcie materii jako czynnika aktywnego, posiadającego źródło ruchu wewnątrz (*artefice interno*)[4]. Wreszcie — ale o tym będzie mowa w rozdziale następnym — Bruno uważa, że ruchy materii podlegają określonym obiektywnym prawom, które można i należy odkryć.

W poemacie *O niezliczonych* Bruno poddaje krytyce stanowisko dualistyczne, które przeciwstawia przyrodzie czynnik sprawczy, „jak gdyby Przyroda i Bóg to były dwie przeciwne zasady" [5]. Przezwyciężenia dualizmu dokonuje Bruno na drodze utożsamienia obu pojęć albo — inaczej mówiąc — na drodze przywracania przyrodzie i materii 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 (*divina potestas materiam exagitans*). Po drugie, nie istnieje oddzielnie przyroda i oddzielnie, wprowadzony do niej rzekomo z zewnątrz, przez Boga, „porządek", nazywany przez niektórych „niemądrze" porządkiem „Bożym", ponieważ istniejący w przyrodzie porządek jest porządkiem „naturalnym", którego nie zakłóca nigdy żadna nadprzyrodzona ingerencja z zewnątrz. Po trzecie, nie istnieje oddzielnie przyroda i oddzielnie „czynnik sprawczy", a więc z jednej strony „natura", a z drugiej „*efficiens*", ale sama przyroda jest swoim własnym czynnikiem sprawczym i „wewnętrznym motorem".

---

[4] G. Bruno: *De la causa...*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 233

[5] G. Bruno: *De innumerabilibus*, w: *Opera*, t. I—2, s. 193.

I wreszcie, po czwarte, nie istnieją oddzielnie przyroda i oddzielnie „Bóg", ale sama przyroda jest „bogiem w rzeczach" (*natura est deus in rebus*) [6].

Zarówno w dialogu z 1584 r., jak w dziełach z 1591 r. Bruno wielokrotnie utożsamia przyrodę z „Bogiem", przypisuje „boskość" materii, przezwyciężając koncepcje dualistyczne i głosząc materialistyczny monizm. Szukając dla tego swojego stanowiska filozoficznych antenatów, Bruno natrafia na średniowiecznego materialistę Dawida z Dinant [7] i — wbrew Tomaszowi z Akwinu, który uważał jego poglądy za szalone — powiada: „Nie był zgoła szaleńcem Dawid z Dinant, kiedy materię mienił rzeczą doskonałą i boską" [8]. Po kilku latach, w jednym ze swoich ostatnich rękopisów Bruno jeszcze raz powraca do myśli, że „materia jest czymś boskim" (*et divinum ergo quoddam est materia*) [9], przypominając w tym kontekście jeszcze raz Dawida z Dinant i Awicebrona, „którzy nawet odważyli się nazywać materię Bogiem", co — jak stwierdził Bruno — nie było bynajmniej takie głupie [10].

Nijaka i bezkształtna materia scholastycznych perypatetyków oraz „niematerialne formy" to, według Bruna, kategorie mało przydatne, ponieważ realny byt posiadają one tylko w swojej jedności. Materia jest substancjalnym podłożem, a formy są wewnętrzną energią

---

[6] G. Bruno: *Spaccio de la bestia trionfante*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 776.
[7] Por. Davidis de Dinanto: *Quaternulorum fragmenta*, wyd. M. Kurdziałek, „Studia Mediewistyczne" 1963, nr 3, s. LX, 107.
[8] G. Bruno: *De la causa...*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd. s. 180 (zdanie to podaję w przekładzie W. Tatarkiewicza).
[9] G. Bruno: *De vinculis in genere*, w: *Opera*, t. III, s. 695.
[10] Tamże.

tego podłoża. Jeżeli z tego, co w przyrodzie jest jednością, wyabstrahować bezkształtną, „pierwszą" materię, to pojęciem takiej materii będącej „niemal niczym" nie uda nam się wyjaśnić całej różnorodności zjawisk we wszechświecie. Tymczasem takie właśnie do niczego nie przydatne pojęcie „materii pierwszej" skonstruował Arystoteles. Zestawiając to jego pojęcie materii z tym bogactwem treści, jakie w pojęciu materii umieścili przedsokratycy, Bruno pisze: „Nie można uroić sobie nic bardziej czczego niż owa pierwsza materia, która dla Arystotelesa jest zasadą bytów naturalnych i którą trzeba odrzucić również na podstawie twierdzeń samego Arystotelesa, jeżeli byty naturalne mają posiadać zasadę nie matematyczną i nie logiczną, ale fizyczną" [11]. Znacznie lepiej pisali o materii przedsokratycy: „Jeżeli zapytasz Anaksagorasa, czym jest materia, to znaczy, czym jest pierwsze podłoże bytów naturalnych, odpowie: Materia jest czymś zwartym, złożonym, zmieszanym, wielorakim. Podobne określenia dadzą również Empedokles, Melissos, Demokryt, Pitagoras [...] Natomiast Arystoteles nie określa owej pierwszej zasady ani żadnym słowem, ani żadnymi racjonalnymi określeniami: mówi tylko o jakimś bycie, którego nie można uznać za rzeczywisty, ponieważ przy prawidłowym rozpatrzeniu okazuje się zasadą raczej logiczną niż fizyczną." Bruno więc postanawia, że pisząc o materii nie będzie używał „sposobu mówienia" Arystotelesa, logików, metafizyków, scholastyków, ale posługiwać się będzie tym słowem zgodnie ze „sposobem rozumienia" fizyków (przyrodników). Arystotelesowska materia nie jest bytem fizycznym — a więc istniejącym realnie — lecz stanowi logiczną fik-

---

[11] G. Bruno: *Camoeracensis acrotismus*, w: *Opera*, t. I—1, s. 101.

cję. Arystoteles stale „dzieli umysłem to, co zgodnie z przyrodą i prawdą jest niepodzielne" [12].

Bruna nie należy jednak uważać za przeciwnika arystotelizmu. Nie odrzuca on bowiem charakterystycznego dla arystotelików pojęcia „formy", które również w jego filozofii odgrywa poważną rolę. Ale w sprawie „formy" toczył się w łonie arystotelizmu spór pomiędzy idealistyczną a materialistyczną interpretacją arystotelesowskiego hylemorfizmu. Różnica pomiędzy „arystotelesowską lewicą" a „arystotelesowską prawicą" polegała na tym, że w idealistycznej interpretacji (arystotelesowskiej prawicy) formy były czymś istniejącym niezależnie od materii, a materialne przedmioty czymś wtórnym, gdy w interpretacji materialistycznej (arystotelesowskiej lewicy) pierwotną w stosunku do wszystkich poszczególnych form była materia. Bruno stał na tym drugim stanowisku. „Jeżeli formy wyprowadzane są z potencji materii — pisał Bruno a więc jeśli 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 — jakąkolwiek wymieniłby Arystoteles — która byłaby początkiem samej materii" [13].

Wielokrotnie powtarza Bruno myśl, że „formy nie mają bytu bez materii, w której rodzą

---

[12] G. Bruno: *De la causa...*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 247.
[13] G. Bruno: *Camoeracensis acrotismus*, w: *Opera*, t. I—1, s. 104—105.

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" [14].

Niematerialnych form w ogóle nie ma, a w powiązaniu z materią też nie wszystkie formy istnieją równocześnie, lecz jedne na zmianę po drugich. W ten sposób w stosunku do każdej poszczególnej formy materia jest zawsze pierwotna, ponieważ formy pojawiają się kolejno i odchodzą, a materia trwa wiecznie. Materia jest pierwotna również i 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 jest czymś bezkształtnym i nijakim, lecz właśnie przeciwnie, jest pełnią bytu, ponieważ zawiera w sobie wszystkie formy teraźniejsze, przeszłe i przyszłe. I tylko w tym sensie materia nie posiada jakiejś jednej określonej formy, ponieważ posiada wszystkie [15].

Z dialogu *O przyczynie, początku i jedności* (1584) 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". Jednakże, „przemyślawszy wszystko w sposób bardziej dokładny" [16], Bruno do-

---

[14] G. Bruno: *De la causa...*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 273.
[15] Tamże, s. 306.
[16] Tamże, s. 262.

szedł do przekonania, że nie należy subiektywizować form, lecz uznać je za coś rzeczywistego.

Przyczyną modyfikacji stanowiska Bruna była prawdopodobnie 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 nijaki, pozbawiony cech jakościowych, całkowicie odzmysłowiony (bezkształtny, bezbarwny, bezdźwięczny), „wyblakły od postu", ascetyczny i upiorny, jak to rzeczywiście będzie miało miejsce później u Hobbesa, redukującego cechy materii wyłącznie do cech geometrycznych. Używając słów Marksa, charakteryzującego filozofię Francisa Bacona, można powiedzieć, że również — a nawet przede wszystkim — u Bruna „materia w swym poetycko-zmysłowym blasku uśmiecha się do całego człowieka", ponieważ „spośród przyrodzonych własności materii pierwszą i najważniejszą jest ruch [...] pierwotnymi formami materii są siły istotne, siły żywe, indywidualizujące, nieodłączne od niej i wytwarzające specyficzne różnice" [17].

I tak dochodzimy do sprawy najważniejszej, a więc do głównej różnicy pomiędzy idealistyczną a materialistyczną interpretacją arystotelizmu. W idealistycznej interpretacji arystotelesowskiego hylemorfizmu materia jest bierna, bezwładna i nieruchawa, wprawiana w ruch z zewnątrz. Natomiast w toku rozwoju materialistycznej interpretacji arystotelesowskiego hylemorfizmu przez arystotelesowską

---

[17] K. Marks, F. Engels: *Święta rodzina*, Warszawa 1957, s. 158.

lewicę powstaje inne pojęcie materii jako czynnika aktywnego, dynamicznego, twórczego.

Wypracowanie przez Bruna nowego pojęcia materii było jednym z najbardziej doniosłych wydarzeń w dziejach filozofii. W nowym pojęciu materii wyraziła się renesansowa postawa wobec przyrody, zachwyt jej pięknem i wspaniałością, podziw i zdumienie, wywołane niewyczerpalną rożnorodnością jej form, radość z nieprzebranego bogactwa jej zmysłowych jakości, barw, kształtów, smaków, zapachów i dźwięków. Materializm Bruna to przekonanie o realności materii, realności wszystkich jej form, realności zmysłowych jakości. Przejawem materii jest dla Bruna życie, śpiew ptaków i zapach kwiatów. W takim ujęciu materia jest czymś samowystarczalnym, jest jedyną substancją wszechświata, obywającą się bez niematerialnych i nadprzyrodzonych czynników działających na nią z zewnątrz.

PROBLEM KOŁOWROTU (*VICISSITUDO*) I POSTĘPU (*PROGRESSUS*)

Do najważniejszych problemów filozofii XVI wieku należało zbudowanie aparatury pojęciowej dla nowożytnego przyrodoznawstwa, a przede wszystkim wypracowanie pojęcia prawa przyrody. Warunkiem odkrywania praw przyrody i formułowania praw naukowych było bowiem uświadomienie sobie, czego właściwie się szuka.

Wkład Bruna w tę problematykę można ująć w pięć następujących punktów. Po pierwsze, Bruno głosił pogląd, że o nauce można mówić dopiero wówczas, gdy nie zatrzymujemy się na powierzchni zjawisk, ale sięgamy do ich istoty. Przyrodoznawstwo (*scientia naturalis*) nie jest według Bruna nauką o jednost-

kowych przedmiotach, ale nauką o naturze rzeczy, czyli o istocie rzeczywistości [18]. Po drugie, za istotę zjawisk Bruno uważał 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 myślowych. Po trzecie, obiektywne uporządkowanie przyrody ma charakter nie statyczny, lecz dynamiczny, toteż zadaniem nauki jest odkrywanie praw ruchu, praw rozwoju. Po czwarte, obiektywne prawa przyrody są prawami ruchu materii, która jest jedyną substancją. I wreszcie, po piąte, do odkrywania praw przyrody potrzebny jest „heroiczny entuzjazm".

Jedność wszechświata polega według Bruna nie tylko na tym, że jest on cały z jednej i tej samej materii, ale także na tym, że sposób, w jaki on jest obiektywnie uporządkowany, czyni zeń jedną całość. „Rzeczy we wszechświecie — pisze Bruno w traktacie *O więzach w ogóle* — są w taki sposób uporządkowane, że składają się na jakieś jedno uporządkowanie" (*coordinatio*) [19]. To uporządkowanie, rozpatrywane od strony statycznej, tworzy hierarchiczną drabinę bytów, którą Bruno określa mianem „drabiny przyrody". 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 ist-

---

[18] G. Bruno: *Camoeracensis acrotismus*, w: *Opera*, t. I—1, s. 84—85.
[19] G. Bruno: *De vinculis in genere*, w: *Opera*, t. III, s. 691.

nienia Boga (jeżeli istnieje *coordinatio*, to musi istnieć *coordinator*, czyli istota, która uporządkowała byty).

Do Bruna idea ta docierała w dwojaki sposób: zarówno z dzieł Tomasza, jak z dzieł Ficina; w obu przypadkach z całym bagażem inegalitarnych koncepcji społecznych. Niektóre teksty Bruna mogą sprawiać wrażenie, że Bruno akceptuje tę koncepcję porządku, ale w innych burzy ją lub przekształca. Przekształcaniu koncepcji porządku ze statycznej w dynamiczną towarzyszą oczywiście implikacje rewolucyjne i demokratyczne, co szybko zostanie zauważone przez teologów kontrreformacji.

Łącząc pojęcie porządku z pojęciem nieustannego ruchu materii, Bruno dochodzi do nowego pojęcia porządku. „Porządek" (*ordo*, *coordinatio*) jako kategoria filozofii Bruna to: 1) obiektywna prawidłowość przejawiająca się w nieustannym ruchu; 2) uporządkowanie zjawisk w czasie; 3) porządek następowania zjawisk po sobie; 4) uporządkowana kolejność zmian. Poszukując odpowiedniego słowa, które by najlepiej oddawało to przekształcenie treści pojęcia porządku, Bruno trafia na spopularyzowane przez filozofa francuskiego Louis Le Roya, słowo „*vicissitudo*" [20], które tłumaczyć będziemy na polski słowem „kołowrót". Słowo to występuje w różnych dziełach Bruna co najmniej 130 razy w niezwykle interesujących kontekstach, z których wynika, że nie służyło ono do opisu, lecz do wyjaśniania zjawisk poprzez rządzące nimi prawa. W dialogach włoskich spotykamy kilkakrotnie wyrażenie: dzieje się tak „mocą kołowrotu", a w *Retoryce* pojawia się wyrażenie „prawo kołowrotu rzeczy"

---

[20] Por. tekst L. Le Roya w: A. Nowicki [red.]: *Filozofia francuskiego Odrodzenia*, Warszawa 1973, s. 308—337.

(*rerum vicissitudinis lex*)[21], i to jako synonim „porządku rzeczy".

To „prawo kołowrotowej zmienności wszystkiego" (*mutazione vicissitudinale del tutto*)[22] jest centralną kategorią dialektyki Bruna, ściśle związaną zarówno z wątkami anaksagorejskimi, jak z metodą Lullusa. Prawo to polega na tym, że „wszystko powstaje ze wszystkiego" (*omnia fiant ex omnibus*)[23], ponieważ „w pewnym nieustannym przepływie od wszystkiego może być dokonane przejście ku wszystkiemu"[24]. Skoro cały wszechświat jest z jednej materii, a materia kryje w sobie i wyłania z siebie wszystkie formy, to — w wyniku nieustannego ruchu — każda rzecz może być przekształcona w każdą inną, jakkolwiek nie od razu, lecz poprzez określoną serię przemian. Poszczególne formy są jakby wpisane na obwodzie tarczy — tak jak liczby oznaczające godziny na cyferblatach zegarów — i od jednej formy do drugiej można dojść w taki sposób, jak od każdej godziny do każdej, a więc na przykład od czwartej do siódmej, ale przechodząc przez piątą i szóstą.

Tak więc wszystko dokonuje się we wszechświecie przez wielorakie rotacje tarcz Lullusa. Wszechświat jest — w filozofii Bruna — podobny do olbrzymiego mechanizmu, w którym nieustannie kręcą się rozmaite i różnorodne tarcze.

Obecność i doniosłość tego modelu w filozofii Bruna nie pozwala na radykalne przeciwstawianie jego filozofii późniejszemu materia-

---

[21] G. Bruno: *Artificium perorandi*, w: *Opera*, t. II—3, s. 348.
[22] G. Bruno: *De l'infinito universo...*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 359.
[23] G. Bruno: *De innumerabilibus...*, w: *Opera*, t. I—1, s. 372.
[24] G. Bruno: *De vinculis in genere*, w: *Opera*, t. III, s. 691.

lizmowi mechanistycznemu, ponieważ już w filozofii Bruna (a także u innych myślicieli renesansowych) tkwią zalążki charakterystycznego dla Kartezjusza i innych materialistów francuskich XVII i XVIII wieku rozpatrywania wszechświata w taki sposób, jak gdyby był on ogromną maszyną [25].

Warto też zauważyć, że również u Bruna model mechanizmu prowadzi do wniosków ateistycznych. Bruno interesował się poglądami pitagorejczyków, a zwłaszcza zafascynowała go infinitystyczna kombinatoryka Archytasa z Taranto, który „odkrył, że wszechświat mógł być produktem liczb; elementy materii mogły, według tej hipotezy, kombinować się w nieskończoność i świat, który widzimy, jest rezultatem jednej z tych kombinacji" [26]. Jeżeli „wszystko powstaje ze wszystkiego" na mocy prawa natury; jeżeli w ciągu nieskończonego czasu „prawo kołowrotu" wydobywa z materii wszystkie możliwe formy, to dla wyjaśnienia zjawisk niepotrzebna jest hipoteza Boga Stwórcy, ponieważ wszystko może powstać i powstaje w sposób całkowicie naturalny. Z kombinatoryką Archytasa związana jest również pitagorejska teoria „wiecznego powrotu", według której wszystkie możliwe kombinacje wyczerpują się w ciągu 760 tysięcy lat, po których wszystko powraca do punktu wyjścia i powtarza się w taki sam sposób, a więc — jak pisze Bruno — „wielki Achilles znowu wyrusza pod Troję".

Z kombinatoryką związane są biologiczne teorie Empedoklesa, według którego wszystko się ze wszystkim wciąż miesza i „z tych mie-

---

[25] Por. A. Nowicki: *Renesansowe początki materializmu mechanistycznego,* „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" T. XVIII, 1972.

[26] Por. A. Nowicki: *Archytas z Taranto a renesansowa „ars combinatoria" Giordana Bruna,* „Euhemer" 1971, nr 1, s. 53—59.

szań wypłynęły niezliczone rodzaje śmiertelnych istot, posiadających najróżnorodniejsze formy". W podobny sposób, według Lukrecjusza, w wyniku kombinatorycznego skupiania się różnych atomów powstają najrozmaitsze światy, „bowiem światów jest wiele i różnych" [27].

Tak więc obecność rozmaitych wątków u Bruna — mogąca na pierwszy rzut oka sprawiać wrażenie eklektycznego chaosu, bo i pitagoreizm, i anaksagoreizm, i atomizm Lukrecjusza, i tarcze zegarowe Lullusa — układa się w jedną spoistą całość. Archytas był dla Bruna autorem traktatu o kategoriach, z którego czerpał Arystoteles, pisząc swoje prace o kategoriach (zwłaszcza księgę *Delta Metafizyki*, w której liczba kategorii wzrosła z dziesięciu do trzydziestu). Bruno dokonał syntezy tych rozmaitych wątków pitagorejskich, anaksagorejskich i arystotelesowskich z kombinatoryką Archytasa i Lullusa, opracowując własną teorię, według której ze wszystkich możliwych kombinacji podstawowych kategorii mógł powstać dzięki — trwającej od dziesiątków tysięcy lat — rotacji współśrodkowych tarcz cały nieskończony wszechświat. Tak więc nie chrześcijański Bóg, lecz naturalne „prawo kołowrotu" jest — tkwiącym w samej przyrodzie — Stwórcą świata. I właśnie do tej koncepcji Bruna uczynił niezwykle trafną aluzję Kepler, powiadając, że Bruno zastąpił Boga „kółkami" [28] (czyli tarczami Lullusa). Wprowadzenie pojęcia praw przyrody, które działają na podobieństwo zazębiających się trybów mechanizmu, występujące zarówno u Bruna,

---

[27] Por. Lukrecjusz: *O naturze wszechrzeczy*, Warszawa 1957, ks. 5., w. 529, s. 183.

[28] Por. J. Kepler: *List do J. G. Brenggera z Pragi*, 5 kwietnia 1608 r., w: *Epistolae, Lipsiae* 1718, s. 266.

jak u Vaniniego[29], stało się podstawą XVII- i XVIII-wiecznego ateizmu, który mógł się obyć bez pojęcia Boga Stwórcy, skoro wszystko mogło powstać w sposób naturalny, w wyniku działania reguł kombinatoryki i kolejnego układania się najrozmaitszych kombinacji.

Idea krążenia, przewrotów, kołowrotu spełnia w filozofii Bruna rewolucyjną funkcję burzycielską wobec światopoglądu feudalnego. W feudalnej teorii państwa „porządek ustanowiony przez Boga" polegał na bezwzględnym podporządkowaniu bytów „niższych" bytom „wyższym", a w szczególności mas ludowych świeckim i duchownym feudałom; feudalna hierarchia była przez średniowiecznych teologów gloryfikowana jako „odblask" i bezpośrednie przedłużenie hierarchii „niebiańskiej".

Burzenie geocentrycznego porządku kosmologicznego i rozwijanie teorii Kopernika w infinistyczny policentryzm z jednej strony oraz przeciwstawianie statycznemu porządkowi porządku dynamicznego, wynikającego z kołowrotowego krążenia, burzyło światopoglądowe fundamenty porządku feudalnego. Nawet wówczas, kiedy Bruno pisał o zwierzętach lub o Ziemi, z każdej wypowiedzi można było wydobyć przesłanki do krytyki stosunków społecznych. W Ziemi podobnie „jak w zwierzętach zachodzi nieustanne wysyłanie i przyjmowanie wszystkich cząsteczek". „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,

---

[29] Por. A. Nowicki: *Centralne kategorie filozofii Vaniniego*, Warszawa 1970, § 24 — *Przyroda jako mechanizm działający podobnie do trybów zegarka*, s. 89—92.

a podobnym zmianom ulegają inne różnice miejsc" [30]. Podobne zmiany mogą i powinny zachodzić w społeczeństwie. Ale o poglądach społecznych Bruna będzie mowa później.

Ideę kołowrotowego powracania tego, co było, odnajduje Bruno u Pitagorasa i Salomona. W pewnym okresie myśl ta staje się jego dewizą, którą wpisuje swoim uczniom do sztambucha [31]. Ale u Salomona miała ona wydźwięk głęboko pesymistyczny, u Bruna zaś zabiera charakteru optymistycznego. Nie należy martwić się mrokami nocy, bo w wyniku kołowrotowego krążenia musi nadejść dzień. Nie należy martwić się mrozami zimy, bo w wyniku kołowrotowego krążenia musi nadejść wiosna. Nie należy wpadać w rozpacz z powodu ucisku społecznego; można mieć bowiem nadzieję, że w wyniku kołowrotowego krążenia nastąpią w życiu społeczeństwa zmiany i zostanie obalona władza tyranów. Wesołość Bruna była zaprawiona smutkiem (*in hilaritate tristis*), ale za to w smutku był wesół (*in tristitia hilaris*) [32], ponieważ każdy smutek rozświetlała nadzieja.

Podobnie jak w starożytności Lukrecjusz, a w Odrodzeniu francuskim Louis Le Roy, również i Bruno próbuje łączyć teorię powszechnego kołowrotu z teorią postępu. Okresy kołowrotowych zmian są przecież różne: jeden cykl zmian (noc i dzień) trwa dobę, inny cykl (zima, wiosna, lato, jesień) trwa rok, jeszcze inne cykle trwają setki i tysiące lat. Między innymi wiele tysięcy lat trwa cykl roz-

---

[30] G. Bruno: *Camoeracensis acrotismus*, w: *Opera*, t. I—1, s. 186.

[31] Jeden autograf pochodzi z 18 IX 1587 r., drugi z 8 III 1588 r. Reprodukcja m.in. w: G. Bruno: *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1956, po s. 224.

[32] G. Bruno: *Candelaio* (1582), Torino 1964, s. 17 (motto). Tę samą formułę powtarza Bruno w: *De vinculis in genere*, w: *Opera*, t. III, s. 640, 690.

woju społeczeństwa ludzkiego i w granicach tego cyklu można zaobserwować postęp. W jednej ze swoich prac Bruno poświęca obszerny fragment opisowi „postępu umiejętności" (*progressus artis*) [33]. W innej pracy pisze o trudzie uczonych, którzy posuwają naukę naprzód, „stopniowo dodając światło do światła" [34]. Prawdziwym „hymnem na cześć postępu" — jak to zauważył Augusto Guzzo [35] — jest fragment dialogu *Wypędzenie triumfującej bestii*, w którym Bruno pisze, jak „z głębin umysłu ludzkiego wyłaniają się nowe i cudowne odkrycia i wynalazki" [36].

Mimo obecności tych pięknych wątków, Bruno pozostaje „filozofem kołowrotu". Dopiero Vanini, w kilkadziesiąt lat później, zbuduje teorię „świata niedokończonego", w którym nieustannie pojawiają się takie nowości, których przedtem nigdy nie było [37].

STOSUNEK BRUNA DO MAGII, ASTROLOGII I ALCHEMII

Jawne, odważne nawiązywanie do Kopernika i twórcze rozwijanie jego teorii stawia Bruna w rzędzie myślicieli najbardziej nowoczesnych. Jednocześnie jednak dzieła jego są pełne magii, astrologii i alchemii, co świadczy o tym, jak głęboko jeszcze tkwił w epoce przednaukowej.

---

[33] G. Bruno: *Ars memoriae*, w: *Opera*, t. II—1, s. 61.
[34] G. Bruno: *La cena de le ceneri*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 27.
[35] A. Guzzo: *Giordano Bruno*, cyt. wyd., s. 124.
[36] G. Bruno: *Spaccio de la bestia trionfante*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 732—733.
[37] Por. A. Nowicki: *Centralne kategorie filozofii Vaniniego*, cyt. wyd., § 27 — *Prawo „mutacji" i pojawiania się nowych form*, s. 95—98.

Nie negując faktu, że wiele myśli Bruna uwikłało się w kontekst, który dziś odrzucamy, i nie negując wewnętrznych sprzeczności, charakterystycznych dla ludzi epoki światopoglądowego przełomu, warto jednak dokładniej zbadać, czego Bruno szukał w magii, astrologii i alchemii.

O magii już mówiliśmy. Zarówno w średniowiecznej scholastyce, jak w humanistycznej ofensywie przeciwko średniowieczu Bruno widział bezpłodne spory o słowa, zasłaniające problematykę samych rzeczy. Widział potrzebę nauki o rzeczach, prowadzącej do panowania nad rzeczami. I właśnie w magii dostrzegał dążenie do zdobycia wiedzy uczącej skutecznego działania. Tak więc źródłem zainteresowania magią były aspiracje typowo nowożytne.

Jeśli chodzi o astrologię, to Bruno doskonale zdawał sobie z tego sprawę, że pisma astrologów są pełne bzdur, ale nie wykluczał możliwości ukrywania się w nich jakichś prawd. Dlatego zamiast postulować ich całkowite odrzucenie, twierdził, że należy „zebrać, wypróbować, poprawić i uzupełnić te fragmenty prawdy, które są rozsiane pomiędzy tak wielką ilością marności, jakiej pełne są dzieła astrologiczne i wieszczbiarskie" [38]. To samo dotyczyło pism alchemików.

Zastosowanie takiej właśnie metody do lektury dzieł alchemicznych dało wyniki nadspodziewanie interesujące. Bruno nie szukał w tych dziełach przepisów na robienie złota i dlatego nie czuł się zawiedziony tym, co w nich znalazł. A znalazł tam nie byle co: po pierwsze, oryginalną teorię mitu, która odegrała rolę inspirującą w budowaniu jego własnej teorii religii, a także w budowaniu teorii

---

[38] G. Bruno: *De rerum principiis et elementis et causis*, w: *Opera*, t. III, s. 549.

języka i w dochodzeniu do własnej, niezwykle oryginalnej metody wykładania filozofii, po drugie zaś, fundament filozoficzny praktyki alchemicznej, który stał się fundamentem filozoficznym jego własnej filozofii przyrody i filozofii człowieka.

Weźmy dla przykładu jedno z typowych dzieł alchemicznych kursujące w XVI wieku jako dzieło — bliskiego sercu Bruna — Ramona Lullusa. Bruno był lullistą, objaśniał i rozwijał jego metodę, a Lullus był jednocześnie jednym z głównych autorytetów dla alchemików. Dzieło nosiło tytuł: *Drzewo życia, dialog Ramona Lullusa z Majorki tajemnice wydobywający na światło dzienne (Lignum vitae, dialogus Raimundi Lullii Maioricani mysteria in lucem producens).* Właściwie dokładniejsze przestudiowanie tytułu wyjaśniało już, że chodzi nie o dialog Lullusa, ale o dialog, który wydobywa „tajemnice Lullusa" na światło dzienne, jednakże w dialogu tym występował Lullus i dla wielbicieli Lullusa mogło to być wystarczającym powodem, żeby zabrać się do studiowania treści dialogu. Dialog ten miał kilka wersji i ukazywał się pod różnymi tytułami. Pierwsze wydanie ukazało się w Rzymie w 1542 r., a jego autorem był Giovanni Bracesco z Orzinuovi w pobliżu Cremy.

Alchemia nazywana jest w tym dialogu „boską nauką", która powstała w starożytnym Egipcie. Dzięki Mojżeszowi, „który w swej młodości był kształcony we wszelkich naukach Egipcjan" i „znał tę boską naukę", została ona przeniesiona do *Pisma świętego*, w którym Mojżesz przemawia „w sposób umyślnie ciemny, podobnie jak inni filozofowie", bo „aby ukryć tę wiedzę, starożytni używali wielu nazw, podobieństw i zagadek, a zwłaszcza poetyckich mitów".

Na kilkunastu przykładach jest pokazane,

jak w mitach biblijnych i greckich pozornie mówi się o bogach, boginiach, herosach, a w rzeczywistości o siarce, rtęci, srebrze i złocie [39].

Nastawiony na wyłuskiwanie z dzieł alchemicznych tych racjonalnych treści, które mogą się tam kryć wśród „śmieci", Bruno znajdował w tym tekście: 1) śmiałe postawienie mitów biblijnych wraz z mitami pogańskimi na jednej i tej samej płaszczyźnie, 2) ujęcie mitów jako pustych form, które można napełniać różną treścią, 3) domysł, że mity, w których opowiada się różne rzeczy o bogach, nie zawierają wcale treści religijnej, ale służą do przekazywania pewnych prawd o świecie.

Dzieła tego typu uwalniały umysł Bruna od ślepej wiary w mity biblijne, uczyły zuchwałości, zachęcały do wykorzystania mitów (biblijnych i pogańskich) jako pustych form, które można wypełnić treściami własnej filozofii.

W komedii *Świecznik* Bruno wyśmiewał się z alchemików, którzy chcieliby szybko wzbogacić się dzięki wyrabianiu złota. Ale daleki był od tego, żeby z lekceważeniem odnosić się do filozoficznego fundamentu, którym była filozofia Anaksagorasa, głosząca, że wszystko można wydobyć ze wszystkiego, ponieważ wszystko znajduje się we wszystkim. We wspomnianym *Drzewie życia* Bracesco pisał, że „poszczególne metale znajdują się w każdym metalu". Dla Bruna była to tylko jedna (i wcale nie najbardziej interesująca) egzemplifikacja ogólnej struktury bytu. Lektura dzieł alchemicznych utwierdzała go w przekonaniu o słuszności myśli Anaksagorasa.

---

[39] Por. A. Nowicki: *Alchemiczna treść mitów a filozoficzna antropologia Giordana Bruna*, „Euhemer" 1969, nr 3, s. 57—67.

AKSJOLOGIA I ETYKA BRUNA

PROBLEM NACZELNYCH WARTOŚCI

Wzorowany na dialogach Lukiana dialog Bruna *Wypędzenie triumfującej bestii* wywodzi się z jednego prostego pomysłu. „Niebo" jest dla ludzi symbolem tego, co najbardziej wzniosłe. Do tego, co znajduje się „nad nami", odnosimy się z najwyższym szacunkiem. Tymczasem, kiedy wznosimy oczy ku niebu i pytamy o nazwy gwiazdozbiorów, dowiadujemy się, że noszą one imiona nierozumnych zwierząt: Barana, Byka, Lwa, Ryb, Raka, Psa czy Niedźwiedzicy, jak gdyby właśnie zwierzęta były tym, co godne najwyższego szacunku. Należałoby więc zmienić nazwy gwiazdozbiorów umieszczając na niebie to, co rzeczywiście najwyżej należy cenić.

Zbudowanie na tym pomyśle długiego dialogu zmuszało do przemyślenia problematyki aksjologicznej i zaproponowania jakiejś hierarchii wartości.

Wartość naczelną należy umieścić na „biegunie", wokół którego obraca się całe sklepienie niebieskie. Obecnie gwiazdozbiór zajmujący to centralne miejsce nosi nazwę Wielkiej Niedźwiedzicy. Trzeba więc tę „triumfującą bestię" wypędzić i nazwać centralny punkt (gwiazdę polarną) inaczej. Bruno proponuje, aby w tym miejscu umieścić Prawdę, ponieważ „Prawda jest tym, co najwyższe i najbardziej godne czci spośród wszystkich rze-

czy"[1]. Obok Prawdy umieszcza Bruno Mądrość (Sofia) i „Opatrzność ludzką" (Prudenza), polegającą na braniu własnych losów we własne ręce. Wysokie miejsca zajmują sprawiedliwe Prawa oraz dziewięć Muz, wśród których obok Geometrii, Logiki, Muzyki, Poezji wymienia Bruno także Fizykę i Etykę. Wśród najwyższych wartości znajdują się także Praca (Lavoro), Zgoda (Concordia), Pokój (Pace), Kultura (Civiltà).

ETYKA BOHATERSKIEGO ENTUZJAZMU

Etyka Bruna jest konsekwencją wynikającą z jego aksjologii. Jeżeli najwyższą wartością jest Prawda, to najważniejszym nakazem moralnym jest służenie Prawdzie. Należy tu jednak wyjaśnić, że Bruno nieco inaczej rozumiał Prawdę niż my. Dla nas prawda to zgodność twierdzeń z obiektywną rzeczywistością, a więc pewna cecha twierdzeń, natomiast dla Bruna Prawda jest istotą rzeczy, tkwi w obiektywnej rzeczywistości i trzeba ją z niej wydobyć. W języku Bruna „poznać Prawdę" to tyle, co „poznać Przyrodę". Tak więc postulat służenia Prawdzie oznacza u Bruna poświęcenie życia badaniom naukowym, posuwanie nauki własną pracą badawczą naprzód i obronę zasady wolności badań naukowych przed wstecznikami, którzy w obawie przed zdemaskowaniem fałszu i kłamstw starają się powstrzymać rozwój badań i prześladują uczonych służących Prawdzie.

Bruno zdawał sobie sprawę z tego, że w wieku XVI służenie Nauce wymaga od badacza

---

[1] G. Bruno: *Spaccio de la bestia trionfante*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 562; ta sama myśl powtórzona na s. 646 i 647.

nie tylko kwalifikacji intelektualnych, ale również charakteru. W sytuacji, kiedy fałszywe teorie znajdowały się pod opieką potężnych instytucji, dążenie do Prawdy wymagało odwagi, narażało na prześladowania, a nawet na śmierć. Życie Bruna było dowodem na to, że na badacza szukającego prawdy spadają wciąż z różnych stron ciosy. Dlatego w owych czasach Nauce potrzebna była etyka heroicznego entuzjazmu, gotowości do narażania życia w służbie wartości uznanej za naczelną.

PROBLEM „PRAWDZIWYCH LUDZI" I „DOSKONAŁOŚCI WŁASNEGO CZŁOWIECZEŃSTWA"

W dialogu poprzedzającym *Czary Circe* (1582) mityczna czarodziejka grecka wyjaśnia, że nie wyrządziła swoimi czarami żadnej krzywdy tym, których przemieniła w zwierzęta. Nie byli oni wcale „prawdziwymi ludźmi", ale zwierzętami, które bezprawnie nosiły ciała ludzkie. Towarzysze Odyseusza mieli dusze świń, wilków i osłów, więc Circe swoimi czarami zastąpiła ich ludzkie ciała ciałami tych zwierząt, którymi byli oni w rzeczywistości.

Problematyka „prawdziwych ludzi" zajmuje wiele miejsca w dziełach Bruna. Przewodnią myślą tych rozważań jest przekonanie, że najważniejszą cechą prawdziwego człowieczeństwa jest „rozumność", polegająca na konsekwentnym posługiwaniu się i kierowaniu „rozumem". W myśli tej kryją się właściwie dwie różne myśli: jedna — dobrze znana z filozofii starożytnej — ujmująca „człowieczeństwo" jako panowanie rozumu nad namiętnościami; kto w swoim postępowaniu kieruje się żarłocznością, chciwością, pożądliwością, ten nie za-

sługuje na miano „prawdziwego człowieka". Druga — według której istotną cechą prawdziwego człowieczeństwa jest posługiwanie się własnym rozumem, a więc odrzucenie postawy opartej na wierze. W ten sposób rozważania nad „prawdziwymi ludźmi" nabierają u Bruna charakteru gwałtownie antychrześcijańskiego.

Nie bez wpływu na ten wątek u Bruna była lektura *Pochwały głupoty* Erazma z Rotterdamu i *Pochwały osła* Heinricha Corneliusa Agryppy z Nettesheim. Pojawiająca się bardzo często u Bruna metafora osła wiąże się z całą serią gwałtownych inwektyw antychrześcijańskich. „*Asinità*" (osłowatość) to w języku Bruna postawa oparta na „przyzwyczajeniu do wierzenia" (*consuetudo credendi*).

W tym miejscu powstaje problem: czy między tą myślą Bruna, że cechą prawdziwego człowieczeństwa jest kierowanie się rozumem, a jego etyką bohaterskiego entuzjazmu (*heroici furori*) nie zachodzi sprzeczność? Przecież „*furor*" to postawa irracjonalna, w której miejsce chłodnego rozumu zajmuje gorąca pasja.

Bruno zauważa tę sprzeczność i próbuje ją rozwiązać przez odróżnienie dwóch zasadniczych rodzajów entuzjazmu. „Rozróżnia się wiele rodzajów entuzjazmu (*furori*) i rzeczywiście jest ich wiele: wszystkie jednak sprowadzają się do dwóch zasadniczych kategorii: mianowicie w jednych przejawia się tylko ślepota, głupota i nieracjonalny popęd, dążenie do czegoś zwierzęcego i nierozumnego", natomiast drugi rodzaj charakteryzuje tych, „którzy są obdarzeni pełnią własnego rozumu i inteligencji"; ci drudzy „pod wpływem wewnętrznego bodźca i naturalnego zapału, wzbudzonego przez umiłowanie tego, co boskie, sprawiedliwości, prawdy [...] natchnieni przez zadanie wyostrzają zmysły; i w siarce władz

umysłowych zapalają racjonalne światło, dzięki któremu widzą więcej niż zwykle" [2].

Tak więc etyka Bruna jest etyką „racjonalnego entuzjazmu", ponieważ podstawą jego jest dążenie do tych wartości, które rozum uznał za najwyższe, a namiętności towarzyszy cały czas „racjonalne światło".

Również i ten wątek rozważań Bruna zawiera ostrze antychrześcijańskie. Etyka Bruna ma charakter świecki i polemiczny wobec etyki religijnej.

Ci, na których spływa „łaska", budzą podziw, „ponieważ noszą w sobie bóstwo", ale dla Bruna „mają tyle godności, co osioł, który niesie sakramenty". Znacznie wyżej ceni Bruno tych, którzy — bez żadnej nadprzyrodzonej „łaski" — sami są twórcami, sprawcami własnych czynów, ponieważ w nich przejawia się „doskonałość ich własnego człowieczeństwa" (*l'eccellenza della propria humanitade*) [3].

WZORY OSOBOWE BRUNA

Głoszonych poglądów aksjologicznych nie można przyjmować bezkrytycznie, ponieważ człowiek może się mylić: może mu się zdawać, że bardzo wysoko ceni określone wartości, gdy w rzeczywistości zupełnie inne wartości faktycznie go fascynują i kierują jego postępowaniem. Istnieje kilka sposobów sprawdzania, czy głoszone poglądy są rzeczywistymi poglądami danego człowieka. Dlatego historyk filozofii przywiązuje dużą wagę do dziejów życia badanego myśliciela, sprawdzając, czy swoim

---

[2] G. Bruno: *De gl'heroici furori*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., 986—987.
[3] Tamże.

postępowaniem potwierdzał tę hierarchię wartości, którą przedstawiał w swoich wypowiedziach. Bardzo wiele o każdym myślicielu mówią nam jego wzory osobowe, ponieważ są one personifikacjami określonych wartości i jeśli rzeczywiście go fascynują, to właśnie ta fascynacja określoną osobą wyjaśnia podejmowanie najbardziej doniosłych decyzji życiowych.

Z badań nad wzorami osobowymi Bruna wynika, że obejmowały one dwie kategorie ludzi. Po pierwsze — wielkich uczonych i filozofów, na czele z Kopernikiem i Lullusem, których nazywa „boskimi mężami"; można do nich dodać Ksenofanesa, Parmenidesa, Anaksagorasa, Lukrecjusza, Kuzańczyka. Były to dla niego personifikacje wytrwałej służby Prawdzie, personifikacje wybitnych naukowych osiągnięć. Po drugie — wzorami osobowymi Bruna byli tacy ludzie, jak Anaksarch, Polemon czy święty Wawrzyniec, którzy w czasie tortur okazali niezwykłą siłę ducha, dając swoją postawą dowód, że „kto bardzo przejęty jest myślą o jakiejś innej rzeczy, ten nie odczuwa grozy śmierci". Ludzie ci „nie przejmowali się żadnymi groźbami i w ogóle nic ich nie mogło odstraszyć" [4]. Jest to „taki sposób koncentrowania ducha, który jest jak najbardziej godny pochwały i charakterystyczny dla prawdziwych filozofów; dzięki niemu Anaksarch, cierpiąc uderzenia, okrutniej dręczył tyrana Nikokreonta, niż sam był torturowany; również dzięki niemu Polemon nawet — jak powiadają — nie zbladł, kiedy go kąsały wściekłe psy; dzięki niemu Wawrzyniec z rozżarzonych węgli jak gdyby z usłanego płatkami róż posłania mężnie lżył wrogów" [5].

---

[4] G. Bruno: *O wielorakiej koncentracji*, w: A. Nowicki [red.]: *Filozofowie o religii*, t. 2, Warszawa 1963, s. 50—51.
[5] Tamże.

Życie Bruna, aż po bohaterską śmierć na stosie, jest dowodem, że on również potrafił skoncentrować się na jednym, najważniejszym zadaniu, nie przejmując się żadnymi groźbami, nie dając się niczym odstraszyć, przezwyciężając lęk przed śmiercią.

POGLĄDY SPOŁECZNE

Niektórzy badacze podkreślają „antydemokratyzm" [6] Bruna, przejawiający się w jego „pogardzie dla mas". Są także pewne teksty Bruna, w których akceptuje społeczny podział pracy i nierówność społeczną [7]. Jednakże pod tą warstwą „realizmu politycznego" kryje się warstwa poglądów demokratycznych i rewolucyjnych tak śmiała, że niektórzy historycy filozofii pisali nawet o „socjalizmie Bruna" [8].

Ostrą krytykę niesprawiedliwości społecznej zawiera komedia *Świecznik*, w której główny bohater, malarz Gio Bernardo (za którym ukrywa się sam Giordano Bruno), mówi o ślepym 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 wydawać, i wiele dzieci temu, kto ich nie może wychować, i dobry apetyt temu, kto nie ma co jeść" [9].

---

[6] Por. L. Cicuttini: *Giordano Bruno*, Milano 1950, s. 52. Podobnie F. Olgiati.

[7] Np. G. Bruno: *De gl'heroici furori*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 1114.

[8] Por. H. Brunnhofer: *Giordano Bruno's Weltanschauung und Verhängniss*, Leipzig 1882, rozdz. *Bruno's Socialismus*, s. 299.

[9] G. Bruno: *Candelaio*, cyt. wyd., s. 150 (akt 5, scena 19).

W *Wypędzeniu triumfującej bestii* pojawia się „adwokat ubogich", którego ustami Bruno piętnuje niesprawiedliwość przywłaszczycielskich praw prywatnej własności (*malignitadi di leggi usurpative e proprietarie del mio e tuo*), w wyniku których jedni opływają we wszystko, a „drudzy umierają z głodu" [10]. W traktacie *O kompozycji obrazów, znaków i idei* (1591) umieszcza Bruno przejmujący opis dręczącego ludzi Głodu [11].

W dialogu *O nieskończonym wszechświecie i światach* (1584) wkłada Bruno w usta Fracastora wieloznaczne pytanie: „Czy sądzisz, że uczyniłby źle ten, kto by zechciał wywrócić dnem do góry ten wywrócony na opak świat?" [12]. W wielu pracach Bruno rozwija myśl, że człowiek może być panem własnego losu i własną dzielnością może poprawiać błędy ślepego przypadku. Działalność ludzka „zwycięża zły los i sprawia, że zdobywamy rzeczy pożądane" [13].

W oparciu o niektóre teksty można także pokusić się o odtworzenie renesansowej utopii Bruna. Do wątków obecnych u Morusa, Campanelli, Postela dodaje Bruno pewną myśl oryginalną: osłabienie nierówności społecznej przez zastosowanie zasady kołowrotowej rotacji. Poprzez odpowiedni podział władz i wzajemnych uzależnień ludzi od siebie można, zdaniem Bruna, utworzyć społeczeństwo zróżnicowane wprawdzie, ale w taki sposób, że wszyscy są równocześnie lub kolejno rządzącymi i rządzonymi, ponieważ każdy — w jakimś czasie lub pod jakimś względem — rządzi inny-

---

[10] G. Bruno: *Spaccio de la bestia trionfante*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 728.
[11] G. Bruno: *De imaginum, signorum et idearum compositione*, w: *Opera*, t. II—3, s. 214.
[12] G. Bruno: *De l'infinito universo...*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 465.
[13] G. Bruno: *Candelaio*, cyt. wyd., s. 150.

mi, a pod innymi jest im posłuszny. W traktacie *Pieczęć pieczęci* (1583) pisze Bruno, że „jest niewątpliwie różnica pomiędzy sługą a księciem, praktykiem a teoretykiem, lecz cóż przeszkadza, żeby ten, który tu służy rozkazywał tam, raz rozmyślał, a raz działał"?[14]. W ten sposób następowałyby po sobie — zgodnie z prawem kołowrotu — rządzenie i służenie. Niewątpliwie więc ma rację marksista włoski Badaloni, kiedy twierdzi, że „pojęcie kołowrotu u Bruna służy umacnianiu tej równości, którą daje sama przyroda" [15].

Rewolucyjne konsekwencje społeczne wynikające z filozofii Bruna zauważył — w roku 1624 — teolog francuskiej kontrreformacji, Marin Mersenne, wiążąc je z występującą u Bruna „duszą 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 bezład" [16].

---

[14] G. Bruno: *Sigillus sigillorum*, w: *Opera*, t. II—2, s. 177—178.
[15] N. Badaloni: *La filosofia di Giordano Bruno*, Firenze 1955, s. 255.
[16] M. Mersenne: *L'impiété des déistes...*, Paris 1624, s. 403. Na fragment ten zwraca uwagę N. Badaloni (cyt, wyd.).

STOSUNEK BRUNA DO RELIGII

Znajdująca się w dziełach Bruna krytyka religii opiera się w znacznej mierze na przesłankach, do których dochodził on drogą obiektywnego badania i porównywania różnych religii. Bruno, który domagał się, aby każdą rzecz rozpatrywać w sposób wszechstronny, od różnych stron, stosował zasady pluralizmu metodologicznego także wobec religii. Odnosząc się negatywnie do postawy opartej na wierze, nie wykluczał, że w poszczególnych religiach może tkwić coś cennego i wiele wysiłku wkładał w wyłuskiwanie tego, co racjonalne.

Istotną cechą rozważań Bruna o religiach jest to, że wszystkie religie bez wyjątku stawia on na jednej płaszczyźnie. W żadnej ze swoich prac nie zajmuje Bruno postawy wyznawcy określonej religii.

RENESANSOWY EUHEMERYZM I „PRAWO KOŁOWROTU"

Porównując ze sobą różne religie, Bruno zwraca uwagę na liczne pomiędzy nimi podobieństwa. Między innymi zauważa, że „nie tylko u Żydów, ale również u Rzymian, Greków i Egipcjan" istniał kult świętych miejsc, na przykład świętych gór. W tym kontekście Bru-

no wymienia jednym tchem: Parnas, Horeb i Synaj.

W innym miejscu Bruno wyraża przypuszczenie, że ci ludzie, którzy zstępowali z wysokich gór, wydawali się ludziom mieszkającym w dolinach istotami boskimi zstępującymi z nieba. Zestawienie w tym kontekście Noego z Apollinem wiąże się z euhemeryzmem Bruna. Bóg Priap był dla Bruna ubóstwionym prostakiem z Lampsakos, bogini Wenus — śmiertelną kobietą, ubóstwioną po śmierci królową Cypru, a Jowisz, — ubóstwionym po śmierci śmiertelnym królem Krety.

Interesująco przedstawia się u Bruna porównywanie niektórych mitów biblijnych z mitami greckimi, na przykład mitu o Deukalionie z mitem o Noem czy mitu o Prometeuszu z mitem o Adamie. Bruno zauważa także podobieństwo biblijnego mitu o żonie Lota do mitu o Eurydyce; nieszczęściem ich obu było to, że wbrew zakazowi spojrzały za siebie. Mit o śmierci Jezusa przypomina mu mit o Adonisie; pojawienie się Jezusa pod postacią chleba i wina przypomina mu mity o Bachusie i Cererze; dwie natury Jezusa przypominają mu dwie natury centaura Chirona.

Jezus 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 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 Hipokratesa, 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" [1].

Nie bez wpływu tradycji naturalistycznego, renesansowego arystotelizmu (m.in. Pomponacjusza) znajdujemy również u Bruna elementy historycznego spojrzenia na religie. Podobnie jak ludzie, zwierzęta, państwa i w ogóle wszystko na świecie, również religie poddane są, według Bruna, niezłomnym i nieubłaganym, obiektywnym prawom przyrody: rodzą się, rosną, podlegają zmiennym, kołowrotowym losom i wreszcie starzeją się i umierają [2]. „Zdaniem mędrców [...] — pisze Bruno — przyroda znajduje upodobanie w tym kołowrotowym krążeniu, które widać w zawrotnym obracaniu się jej koła" [3]. Jednym z przejawów tego powszechnego prawa zmienności losów wszystkich rzeczy są zmienne losy religii (*mutationes legum*) [4].

Pisząc o „nieludzkich" kultach, religiach, ofiarach i prawach powiada Bruno ustami jednej z postaci *Wypędzenia triumfującej bestii*, że „wystarcza przeciwko nim mądrość, ponieważ one same z siebie starzeją się, upadają, są gryzione i pożerane przez czas, będąc rzeczami o najkruchszym fundamencie" [5]. W tym samym dialogu pisze Bruno, że również „bogowie starzeją się" i nie jest wykluczone, że również oni muszą umierać [6]. Nieuchronnej

---

[1] G. Bruno: *De magia*, w: *Opera*, t. III, s. 453, 489—490.
[2] G. Bruno: *De imaginum, signorum et idearum compositione*, w: *Opera*, t. II—3, s. 107—108.
[3] G. Bruno: *De gl'heroici furori*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 1029.
[4] G. Bruno: *De magia*, w: *Opera*, t. III, s. 501.
[5] G. Bruno: *Spaccio...*, cyt. wyd., s. 807.
[6] Tamże, s. 574—575.

zagładzie ulegają wszystkie religie, nie tylko nieludzkie i zabobonne, ale również i te, które kryją w sobie głęboką filozofię przyrody, jak na przykład religia egipska. Sprawie upadku religii egipskiej poświęca Bruno kilka stron, cytując obszerny fragment starożytnego dialogu Hermesa Trzykroćwielkiego, w którym zawarta była następująca przepowiednia:

„Niestety, przyjdzie czas, kiedy okaże się, że Egipt nadaremnie odnosił się z religijną czcią do boskości [...] O Egipcie, Egipcie, z religii twoich pozostaną tylko mity" (*favole*)[7].

Bruno nie żałuje „bogów, uwielbianych przez ślepy tłum" [8], ale do religii egipskiej odnosi się z głębokim szacunkiem. Perspektywa przyszłej bezreligijności świata bynajmniej go nie cieszy. 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, aby umysł mógł łatwiej ująć niektóre tajemnice, ponieważ to, co abstrakcyjne, może być łatwiej pojęte przy pomocy znaku lub obrazu. Jednakże później „głupota tłumu" doprowadziła do tego, że to, co było formą i przenośnią, zostało wzięte za prawdę. O rzeczywistej treści zapomniano, a wzięta dosłownie metafora stała się religią; przyszły czasy barbarzyńskie, dla których zdobywanie wiedzy zaczęło uchodzić za szaleństwo, okrutne i bezecne czyny (na przykład składanie bogom ofiar z ludzi) — za pobożność, a utrzymywanie świata w rozdarciu — za religię [9].

---

[7] Tamże, s. 784—786.
[8] G. Bruno: *De l'infinito universo...*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 359.
[9] G. Bruno: *de innumerabilibus*, w: *Opera*, t. I—2, s. 172.

Ta deformacja religii egipskiej była, zdaniem Bruna, w znacznej mierze dziełem Mojżesza, warto więc zatrzymać się przez chwilę nad stosunkiem Bruna do Mojżesza, zwłaszcza że sprawą tą zainteresowała się Święta Inkwizycja.

Przytoczmy z dokumentów inkwizycji rzymskiej, z lat 1597—1600, wyciąg pod tytułem: *Przeciwko Mojżeszowi.*

„117. Brat Celestyn[10], kapucyn, współwięzień Giordana w Wenecji, doniósł, że Giordano powiedział, że Mojżesz był bardzo chytrym magiem i właśnie dlatego, że posiadał bardzo wielkie doświadczenie w sztuce magicznej, zwyciężył z łatwością magów Faraona; i że zmyślił swoją rozmowę z Bogiem na górze Synaj i że prawo, które dał ludowi żydowskiemu, było przez niego samego wymyślone i ułożone; podał, że poświadczyć to mogą inni współwięźniowie: Giulio de Salo, Francesco Vaia, Matteo de Orio.

118. Powtarzając to samo, powiada: Utrzymywał i nauczał, że Mojżesz był wielkim magiem i że prawo swoje narzucił ludowi żydowskiemu przy pomocy sztuki magicznej.

119. Brat Giulio mówi, że nie przypomina sobie tego.

120. Francesco Graziano, współwięzień z Wenecji: Słyszałem jak mówi, że to wymysł, jakoby Mojżesz rozmawiał z Bogiem i że jego prawo było ciężkie, nikczemne i tyrańskie i wcale nie zostało dane przez Boga, ale było tworem jego własnej wyobraźni.

121. Powtarzając to samo: Przypominam sobie, że mówił mi po łacinie: Mojżesz zatriumfował nad magami Faraona, ponieważ był bardziej doświadczonym magiem niż oni, i mówił,

---

[10] Fra Celestino da Verona był przez osiem lat więźniem Świętej Inkwizycji. Został spalony na stosie w Rzymie we wrześniu 1599 r.

że był bardzo chytrym magiem, i że wiele zmyślał, i że dlatego sam poszedł na górę, aby nie mieć żadnych świadków, i że te chmury, które widziano, były rezultatem kadzenia i krzesania iskier, i że prawo, które dał, było wymyślone przez niego, a nie dane przez Boga, ponieważ było to prawo tyrańskie i krwiożercze.

122. Oskarżony [Bruno — przyp. *A. N.*] zaprzeczał w czasie dziesiątego przesłuchania, jakoby źle wyrażał się o Mojżeszu i jego prawie: Powiedziałem, że był on bardzo uczony w tych naukach, które opanowali magowie Faraona, a także w magii, i że miał większe doświadczenie w magii od nich, i sądzę, że to, czego potrafili oni dokonać w sposób magiczny, on również by potrafił, zgodnie z wersetem: „Mojżesza wykształcono we wszystkich naukach egipskich" [11]; sądzę, że wszystko to zostało powiedziane bez żadnej zniewagi i stanowiło wielką pochwałę, a to, że posunął naprzód naukę magów Egiptu, wiązałem zawsze z tym, co wszystkim wiadomo o potędze kontemplacji w samotności [12], trwającej około 40 lat; i nie jest prawdą, że myślałem i wyrażałem się obelżywie o nim i o jego prawie.

123. Zapytany [Bruno — przyp. *A. N.*] odpowiedział: Uważam za prawdopodobne, że zanim zaczął rozmawiać z Bogiem, mógł działać w sposób magiczny, będąc bardzo wykształconym w magii, która sama w sobie nie jest bynajmniej zakazana, ponieważ opiera się na siłach przyrody poprzez obserwację pogody i różnych znaków na niebie, łączenia jednej materii z drugą i wiązanie niższych zasad biernych z wyższymi zasadami aktywnymi, jak to

---

[11] *Dzieje Apostolskie*, rozdz. 7, w. 22.

[12] Por. G. Bruno: *O wielorakiej koncentracji*, w: A. Nowicki [red.]: *Filozofowie o religii*, t. 2, Warszawa 1963, s. 41.

zwykli czynić magowie przy wytwarzaniu niedoskonałych stworzeń, takich jak muchy, żaby, węże, myszy i inne, ale nigdy nie udawało im się wytworzyć doskonałych zwierząt. W związku z tym sądzę, że Mojżesz mógł i potrafił działać tak samo jak magowie Faraona i że nawet potrafił zdziałać w sposób magiczny więcej niż oni, będąc większym magiem od nich i sądzę, że tego rodzaju działania mają charakter czysto fizyczny; bez względu na to, czy wykonywane są przez demony czy przez ludzi, nie mogą być wykonywane inaczej niż w oparciu o naturalne zasady; sądzę też, że magię można uważać za zabronioną jedynie wówczas, gdy używana jest w złych celach albo dla przechwalania się boską mocą po to, aby przy jej pomocy oszukiwać świat. A więc zarówno magia Mojżesza, jak magia w ogóle nie jest niczym innym, jak poznawaniem tajemnic przyrody wraz z umiejętnością naśladowania przyrody w jej dziełach i dokonywania rzeczy, które ludowi wydają się czymś cudownym [13]; natomiast, jeśli chodzi o magię matematyczną [14] i zabobonną, uważam, że była ona obca Mojżeszowi i wszystkim umysłom zasługującym na szacunek" [15].

Sądzę, że należy poważnie potraktować wyjaśnienia Bruna udzielane rzymskim inkwizytorom w sprawie Mojżesza, jakkolwiek mając do czynienia z wrogami i walcząc o życie Bruno wcale nie był obowiązany do mówienia im prawdy. Rzecz w tym, że wypowiedzi Bruna na temat Mojżesza miały inny sens niż ten,

---

[13] O stosunku Bruna do Mojżesza zob. szerzej A. Nowicki: *Uczeń czarnoksiężników egipskich*, „Euhemer" 1969, nr 4, s. 31—39.

[14] Por. G. Bruno: *De magia mathematica*, w: *Opera*, t. III, s. 492—506.

[15] A. Mercati: *Il sommario del processo di Giordano Bruno*, Cittá del Vaticano 1942, ed. anastatica 1961, s. 86—87.

który wydobywali z tych wypowiedzi współwięźniowie. Zupełnie inną treść posiadało bowiem słowo „mag" dla współwięźniów i dla inkwizytorów, a inną dla Bruna. Inaczej też oceniali religię egipską. Kiedy Bruno nazywał Mojżesza i Chrystusa [16] magami, to współwięźniowie i inkwizytorzy sądzili, że Bruno uważa Mojżesza i Chrystusa za czarnoksiężników i oszustów; Bruno natomiast chciał powiedzieć, że posiadali oni głęboką wiedzę o prawach przyrody i dzięki niej potrafili w sposób naturalny dokonywać takich rzeczy, które ludowi nie znającemu naturalnych przyczyn niezwykłych zjawisk wydawały się „cudami".

Kiedy Bruno mówił o naukach Egipcjan, to dla współwięźniów i inkwizytorów były one czarami, wymysłami i pogańskimi kłamstwami, natomiast Bruno miał na myśli głęboką filozofię przyrody. Kiedy Bruno wyprowadzał wiedzę Mojżesza z religii egipskiej, to chciał zwrócić uwagę na wydobywane przez siebie z księgi *Genesis* elementy panteistycznej filozofii przyrody, a zwłaszcza na wczytywaną w tekst *Pisma świętego* myśl o niezliczonych światach, to znaczy ogniach (czyli słońcach) i wodach (czyli ziemiach), znajdujących się „w niebie" [17].

Ale stosunek Bruna do Mojżesza był skomplikowany i wieloaspektowy. Pozytywna ocena „magii egipskiej" i wiedzy Mojżesza z tego zakresu nie wykluczała negatywnej oceny „prawa" Mojżesza oraz sposobu, w jaki oszukiwał swój lud, opowiadając o swoich rzekomych rozmowach z Bogiem.

Podsumowując, Mojżesz był dla Bruna: chytrym politykiem, który sam wymyślił

---

[16] Pisał o tym w swoim donosie do Inkwizycji Zuan Mocenigo 23 V 1592 r.

[17] G. Bruno: *La cena de le ceneri*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 125.

okrutne, tyrańskie prawa i dla narzucenia ich ludowi — podobnie jak inni prawodawcy — posługiwał się oszustwem [18]; jednocześnie był „magiem", czyli mędrcem, uczniem „magów", czyli mędrców egipskich, i dzięki temu potrafił czynić „cuda", a w księdze *Genesis* znalazły się — wśród jego wymysłów i głupstw — również bezcenne okruchy prawd zaczerpniętych z religii egipskiej. Istotny sens tych praw został jednak w religii żydowskiej zniekształcony i dlatego potrzebny jest filozof, który potrafi wydobyć właściwy sens z owych okruchów.

KRYTYKA POSTAWY OPARTEJ NA WIERZE I WALKA O WOLNOŚĆ SUMIENIA

Pisząc o rozważaniach Bruna na temat „prawdziwych ludzi" wskazywaliśmy już na to, że dla Bruna cechą „prawdziwego człowieczeństwa" jest posługiwanie się rozumem. Bruno w sposób pryncypialny potępiał postawę opartą na wierze, którą rozumiał jako wyrzekanie się własnego rozumu.

Będąc głęboko przekonanym, że „przyzwyczajenie do wierzenia jest największą przeszkodą poznawania", wysuwał Bruno doniosłą, nowożytną zasadę metodologiczną, głoszącą, że ten, „kto chce w prawidłowy sposób rozumować, powinien umieć odzwyczaić się od przyjmowania czegokolwiek na wiarę" [19], uważając różne sprzeczne z sobą stanowiska i poglądy za jednakowo możliwe, dopóki całej sprawy sam dokładnie nie zbada.

---

[18] A. Mercati: *Il sommario del processo di Giordano Bruno*, cyt. wyd., s. 86 (punkt 121).
[19] G. Bruno: *De l'infinito universo...*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 500.

Widział w tym swoją misję życiową: być „tym, który budzi umysły z uśpienia" (*dormitantium animorum excubitor*)[20], „aby nie okazało się, że na próżno otrzymaliśmy oczy zmysłów i intelektu". Przedmiotem jego ataków jest „bardzo podłe przyzwyczajenie do wierzenia". Z tego uśpienia, czyli przyzwyczajenia do wierzenia, pragnie Bruno ludzi budzić i wyzwalać.

W *Kabale konia Pegazowego* Bruno drwi z tych, którzy „dają się prowadzić przy świetle lampy wiary, oddając swój umysł w niewolę temu, który na nich siada"[21]. Zamykają oni swoje własne oczy i stają się kompletnymi „osłami", niezdolnymi do sprawdzenia, kto nimi w rzeczywistości kieruje[22]. Postawę taką starał się, według Bruna, ugruntować w chrześcijanach święty Augustyn, który w swoich *Rozmowach z samym sobą* powiadał, że „raczej ignorancja niż wiedza prowadzi do Boga"[23]. Warto zauważyć, że jest to jedyne miejsce, w którym Bruno mówi o Augustynie. Z żadną inną myślą postać ta mu się nie kojarzy.

„Starajcie się być ubodzy duchem, bądźcie pokornego umysłu, wyrzeczcie się rozumu, zgaście w sobie ogniste światło intelektu [...] stańcie się niewolnikami świętej wiary"[24] — oto, według Bruna, kwintesencja chrześcijańskich przykazań. Uważał je za głęboko niemoralne, nierozumne, a także nieludzkie. W tej

---

[20] Wyrażenie z listu Bruna do wicekanclerza uniwersytetu w Oksfordzie. Por. także przedmowę J. Hennequina w *Centum et viginti articuli de natura et mundo* (1586) pt. *Excubitor*, w: *Opera*, t. I—1, s. 58.
[21] G. Bruno: *Cabala del cavallo Pegaseo*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 875.
[22] Tamże, s. 879.
[23] Tamże, s. 880.
[24] Tamże, s. 854.

dziedzinie Bruno nie zgadzał się na żaden kompromis. Kto chce być prawdziwym człowiekiem, ten — stwierdza Bruno — musi zdecydować się na wybór pomiędzy filozofią a wiarą i wybrać filozofię przeciwko wierze.

Na podłożu „przyzwyczajenia do wierzenia" i „ślepej wiary" krzewi się nietolerancja. Według Bruna „wszyscy rodzimy się ignorantami [...] wzrastamy i wychowujemy się w posłuszeństwie i przyzwyczajeniach 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" [25]. W rezultacie zaczynają w nas rosnąć „korzenie gorliwości dla naszych spraw" i tak dochodzi do tego, że „nasi uważają ucisk, podbój i zabijanie przeciwników naszej wiary za ofiarę składaną bogom, a tak samo i tamci"; „czy nie wiecie, jaką siłę posiada przyzwyczajenie do wierzenia i wychowanie od dzieciństwa w określonych przekonaniach, jak one utrudniają zrozumienie rzeczy najoczywistszych?" [26].

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 jest przyczyną, że [...] człowiek walczy z człowiekiem zacieklej aniżeli z innymi stworzeniami". W tym kontekście zostaje użyte przez Bruna brzemienne w oskarżycielską, demaskatorską, antyreligijną treść słowo „oszustwo" dla napiętnowania tych, którzy mienią się wysłannikami nie-

---

[25] G. Bruno: *La cena de le ceneri*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 46.
[26] Tamże.

bios [27]. Z tego samego powodu, kilka lat później, w poemacie *O niezliczonych* użyje Bruno wyrażenia „trucizny religii" [28].

SPOŁECZNA FUNKCJA RELIGII

W pismach Bruna wypowiedzi oceniające społeczną funkcję religii są dwojakiego rodzaju. Z jednej strony Bruno powiada, że prawdziwi filozofowie „zawsze sprzyjali religiom", ponieważ zdają sobie sprawę z tego, że „wiara potrzebna jest do nauczania nieokrzesanych ludów, które mają być rządzone" [29], bo filozofia oparta na racjonalnych dowodach dostępna jest tylko dla niewielkiej garstki ludzi myślących, „którzy potrafią panować nad sobą i nad innymi". W tej wypowiedzi Bruna warto zwrócić uwagę zwłaszcza na liczbę mnogą: religie. Bo niezależnie od różnic między religiami spełniana przez nie funkcja społeczna może być podobna. Rozważana pod kątem prawdziwości religia może okazać się fałszem, ale tych spraw nie należy rozpatrywać od tej strony (*secondo la verità*), lecz od strony ich pożytku dla państwa (*secondo comodità*) [30], ponieważ „religie (*leggi*) mają na celu bynajmniej nie szukanie prawdy w rzeczach i rozumowaniach, lecz dobre obyczaje, pożytek dla społeczeństwa, współżycie ludów i działanie na korzyść dobrych stosunków między

---

[27] G. Bruno: *List do cesarza Rudolfa II*, w: *Opera*, t. I—3, s. 3—4.
[28] G. Bruno: *De innumerabilibus*, w: *Opera*, t. I—2, s. 278.
[29] G. Bruno: *De l'infinito universo...*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 378.
[30] G. Bruna: *La cena de le ceneri*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 122.

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 rozpaczy. Toteż nie ma ani jednego z poważniejszych prawodawców, który by autorytetu swojego prawa czy ustawy nie odnosił do któregoś z Bogów" [31]. W *Liście do Rektora i Senatu Akademii Wittenberskiej* Bruno daje rozwiniętą egzemplifikację tego twierdzenia. A więc Zoroaster umacniał swoje prawa autorytetem Ormuzda, 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 archanioła Gabriela, Mojżesz — autorytetem Boga Żydów, Jehowy, a Chrystus — autorytetem Boga wszechmogącego, Ojca wszystkich i Pana wszechświata [32].

Od czasu do czasu odzywa się w Brunie buntownik, który czuje swą przynależność do owego prostego, „półdzikiego ludu", który władcy chcą okiełznać religią. Powiada wówczas, że religia bywa pretekstem maskującym chciwość i inne brudne sprawy [33]. Przypomina,

---

[31] G. Bruno: *Artificium perorandi*, w: *Opera*, t. II—3.
[32] G. Bruno: *List dedykacyjny do Rektora i Senatu Akademii Wittenberskiej*, w: *Opera*, t. II—2.
[33] G. Bruno: *Spaccio de la bestia trionfante*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 720.

że „od dziecka zaczął być wrogiem wiary katolickiej” [34] i że w Niemczech „był zawsze uważany za człowieka bez żadnej religii” [35], i że „żadna religia mu się nie podoba” [36].

Raz, w czasie zabawy z przyjaciółmi we wróżenie z otwartej na chybił trafił książki, dla Bruna wypadł werset z Ariosta: „wróg wszelkiego prawa i wszelkiej wiary” [37]. Bruno śmiał się i oświadczył, że istotnie to jest jego dewiza.

PRÓBA REDUKCJI RELIGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ DO ETYKI

Wychowany w wierze katolickiej Bruno został zakonnikiem, dominikaninem i księdzem katolickim, potem przyjął kalwinizm, potem luteranizm, a potem wrócił do katolickich Włoch.

Do wszystkich wyznań chrześcijańskich odnosił się krytycznie. Chwaląc Lutra za wystąpienie przeciwko katolicyzmowi, Bruno zarzuca papieżowi „obłudę i okrucieństwo”, nazywa go „wikariuszem piekielnego tyrana” i oskarża papieża o „zarażenie świata zabobonnym kultem i bardziej niż bydlęcą ignorancją” [38]. W innym przemówieniu nazywa katolicyzm „najnikczemniejszą z religii” [39]. Jednocześnie

---

[34] A. Mercati: *Il sommario del processo di Giordano Bruno*, cyt. wyd., s. 61.
[35] Tamże, s. 59.
[36] Tamże, s. 55.
[37] Tamże, s. 58. G. Spini wziął ten werset na tytuł rozdziału o Brunie w: *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Roma 1950, s. 47.
[38] G. Bruno: *Oratio valedictoria*, w: *Opera*, t. I—1, s. 20.
[39] G. Bruno: *Oratio consolatoria*, w: *Opera*, t. I—1, s. 43.

jednak Bruno odrzucał główne zasady teologii Lutra, zwłaszcza zaś zasadę lekceważenia „dzieł ludzkich" oraz zbawienia przez wiarę [40].

W *Liście do Rektora i Senatu Akademii Wittenberskiej* Bruno wyraża podziękowanie tej uczelni za to, że pozwalając mu wykładać, nie pytano go o jego wyznanie i że w zupełności wystarczała władzom uczelni jego postawa „ogólnej życzliwości dla ludzi" (*philanthropia*) [41].

W kilka miesięcy później, w *Liście do cesarza Rudolfa II*, Bruno odpowiada na pytanie, jaką uznaje religię. Religią jego nie jest żaden system poglądów, bo wszelkie poglądy religijne są źródłem nie kończących się dysput i kontrowersji, a nawet waśni i wojen religijnych, a więc nienawiści człowieka do człowieka. Toteż nie jakieś wyznawane poglądy, ale tylko ogólne zasady humanitaryzmu stanowią religię Bruna — religię znajdującą się „poza wszelkimi kontrowersjami i dysputami" [42].

Te ogólne humanitarne zasady życzliwości dla ludzi — powiada Bruno — „z pewnością pochodzą od Boga, ojca wszystkich", „jako że są zgodne z powszechną naturą" [43]. Do poznania tych zasad objawienie nie było bynajmniej konieczne. Zasady humanitaryzmu stanowią bowiem „prawo wewnętrzne" [44]; są to „boskie prawa wyrzeźbione w samym środku naszego serca" [45].

---

[40] G. Bruno: *Spaccio de la bestia trionfante*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 623—625.
[41] G. Bruno: *Opera*, t. II—2, s. 231.
[42] G. Bruno: *List do cesarza Rudolfa II*, w: *Opera*, t. I—3, s. 4.
[43] Tamże.
[44] G. Bruno: *De gl'heroici furori*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 1002.
[45] G. Bruno: *De l'infinito universo...*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 359.

ROZWAŻANIA O SZTUCE I O PIĘKNIE

Wkład Bruna do estetyki może ująć w cztery punkty: 1) określenie piękna jako „uporządkowanej różnorodności", 2) zwrócenie uwagi na doniosłe funkcje piękna w życiu ludzkim, 3) konsekwentny pluralizm estetyczny i zasada wielości poetyk, 4) jedność poezji, muzyki, malarstwa i filozofii.

ISTOTA PIĘKNA

Rozważania na temat istoty piękna są związane z centralną problematyką filozofii Bruna, z jego rozważaniami nad jednością i wielością. We wczesnych pracach Bruna przeważa akcentowanie prymatu jedności nad wielością, zapowiadające monizm Spinozy. W późniejszych pracach Bruno akcentuje wielość i różnorodność, co zapowiada pluralizm Leibniza.

Akcentując jedność bądź wielość, Bruno stale podkreślał ich wzajemny związek. W dziełach jego dialektyka jedności i wielości odgrywa ogromną rolę. Jeżeli chcemy dokonać czegoś wielkiego, musimy umieć skoncentrować się, a więc „ściągnąć" rozmaite rozbieżne pragnienia w jedną dominującą namiętność[1]. Jeżeli

[1] G. Bruno: *O wielorakiej koncentracji*, w: A. Nowicki [red.]: *Filozofowie o religii*, t. 2, Warszawa 1963, s. 41—52.

chcemy zapamiętać wiele różnych rzeczy, musimy odkryć uporządkowanie, które obiektywnie czyni z nich pewną jedność, albo — jeśli takiego obiektywnego porządku nie ma — musimy dokonać sztucznego uporządkowania przy pomocy zabiegów wskazywanych przez mnemotechnikę. Jeżeli chcemy poznać i opanować świat, musimy odkryć prawa przyrody, które czynią z wielości różnych zjawisk jedność. W ten sposób stale mamy do czynienia z „koincydencją jedności i wielości".

Nic więc dziwnego, że zastanawiając się nad istotą piękna Bruno próbuje je ująć przy pomocy kategorii jedności i wielości. Monotonia i jednokształtność jest czymś odpychającym. „Zauważ — powiada Bruno — że gdyby ten cielesny świat składał się z cząstek całkowicie do siebie podobnych, nie mógłby być piękny; a więc piękno przejawia się w połączeniu różnych części: piękno wszystkiego polega na różnorodności" [2]. Przyroda jest, według Bruna, piękna, ponieważ znajduje się w nieustannym kołowrotowym ruchu, w czasie którego „z łona materii" wyłania się nieskończona różnorodność form. I właśnie „przez tę zmienność przyroda jest piękna" [3]. „Przyroda — powiada Bruno — urzeka zmiennością i ruchem, a sztuka, współzawodniczka przyrody, uroki mnoży, zmienia, różnicuje, porządkuje i układa w pewną kolejność" [4]. Dzięki temu, że materia znajduje się w nieustannym ruchu, byt jest jeden wprawdzie, ale wieloforemny, wielopostaciowy i wielokształtny [5].

---

[2] G. Bruno: *De umbris idearum*, w: *Opera*, t. II—1, s. 27.
[3] G. Bruno: *Ars memoriae*, w: *Opera*, t. II—1, s. 83.
[4] G. Bruno: *De vinculis in genere*, w: *Opera*, t. III, s. 674.
[5] G. Bruno: *De la causa, principio e uno*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 323.

Formuła „piękno polega na różnorodności" chwyta tylko jeden aspekt problemu piękna i jest niewystarczająca. Przecież sama różnorodna wielość — bez wewnętrznej jedności, a więc nieuporządkowana — to chaos, natomiast świat jest piękny tylko dzięki temu, że owa różnorodność jest uporządkowana [6].

Najlepszym przykładem na to, że istotą piękna jest jedność, polegająca na uporządkowaniu różnorodnej wielości, są utwory muzyczne. Dzięki uporządkowaniu, które w muzyce nazywa się harmonią, konsonancją lub kontrapunktem, utwór składający się „z wielu głosów" jest przecież czymś jednym i nazywany jest „jedną symfonią" [7]. Znajdujemy także u Bruna próbę bardziej zróżnicowanej analizy utworu muzycznego, w którym wyróżnia on trzy aspekty: porządek, sposób i wygląd. Otóż „porządek polega na wznoszeniu się od niskich tonów do wysokich i na zstępowaniu; sposób — na postępie odpowiednio stosowanych tercji, kwart, kwint, sekst, tonów i półtonów; wygląd — na melodyjności, jasności i słodyczy" [8].

Również „wdzięk" określa Bruno jako to, co rodzi się z harmonijnego układu wielu elementów [9].

Bruno nie ukrywa trudności związanych z przyjętym określeniem piękna. Bo na przykład nie tylko uporządkowana różnorodność urzeka, ale również to, co proste, a więc „czyste barwy, jakiś jeden dźwięk, blask złota, czystość srebra" [10].

---

[6] G. Bruno: *Sigillus sigillorum*, w: *Opera*, t. II—2.
[7] G. Bruno: *Lampas triginta statuarum*, w: *Opera*, t. III, s. 65.
[8] G. Bruno: *De vinculis in genere*, w: *Opera*, t. III, s. 643.
[9] Tamże, s. 643, 687.
[10] Tamże, s. 641, 685.

Rozważania o istocie piękna nie są zbyt oryginalne. Wszystkie przytoczone wyżej myśli można znaleźć już u autorów starożytnych i u wielu autorów renesansowych. Bardziej oryginalne są rozważania Bruna o funkcjach piękna.

Na ostatnich stronach dialogów *O bohaterskim entuzjazmie* (1585) ukochana Bruna, Giulia, wypowiada myśl, że funkcją piękna cielesnego jest kierowanie myśli ku najwyższym wartościom [11]. W tych samych dialogach Cesarino powiada, że „miłowanie cielesnego piękna nie tylko nie odrywa ludzi o dobrych skłonnościach od wielkich zadań, ale właśnie sprawia, że wyrastają im skrzydła do ich podejmowania" [12]. Przytoczone zdanie prowadzi nas w samo centrum filozofii Bruna, ponieważ zawiera centralną kategorię „wielkich zadań" i najbardziej charakterystyczną z metafor Bruna, metaforę „skrzydeł". Podejmowanie „wielkich zadań", tworzenie „wielkich, cudownych dzieł", dokonywanie odkryć i wynalazków, powiększających naszą władzę nad światem — to cel nieustannie obecny w świadomości Bruna. W związku z tym „piękno" interesuje Bruna przede wszystkim jako środek potęgowania skuteczności ludzkich działań. „Natura — powiada Bruno — w sposób wystarczający obdarzyła wszystkich wspaniałymi skrzydłami, ale tylko niektórzy potrafią je rozwinąć" [13]. Otóż tym, co ułatwia rozwinięcie skrzydeł, są, według Bruna, namiętności. Cielesne piękno wzbudza miłosną namiętność. Ta namiętność

---

[11] G. Bruno: *De gl'heroici furori*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 1178.
[12] Tamże, s. 1077.
[13] G. Bruno: *Sigillus sigillorum*, w: *Opera*, t. II—2, s. 163.

to „wielki demon: jeżeli go sobie umiejętnie zjednasz, nic nie będzie dla ciebie trudne" [14].

Tę samą myśl powtarza Bruno w traktacie *O więzach w ogóle*: „Potężną moc ma piękno cielesne, skoro potrafi urzekać i wznosić wysoko myśl; miłość bowiem uczyniła wielu poetami i bohaterami" [15].

Traktat *O więzach w ogóle* jest dziełem wieloznacznym. Może być odczytywany jako dzieło o magii bądź jako estetyczna rozprawa o pięknie. Wieloznaczność tkwi w centralnym pojęciu traktatu, którym jest „*vinculum*", co po polsku można oddawać nie tylko przez (magiczną) „więź", ale również przez „urok" i „czar", podobnie jak występujące w tym traktacie słowo „*vincire*" można tłumaczyć przez: „wiązać", „pętać", „rzucać urok", „urzekać", „oczarować". Spotykamy tu nową, funkcjonalną definicję piękna: pięknem jest „to, co wiąże (oczarowuje) myśl" (*mentem vincit*). Podobną, również funkcjonalną, definicję piękna znajdujemy w *Lampie trzydziestu posągów*: piękno jest „czynnikiem wabiącym, prowokującym, przyciągającym" [16].

Oprócz piękna ciał kobiecych i dzieł ludzkich z zakresu poezji, muzyki, malarstwa i architektury Bruno zauważał także piękno przyrody. F. Fiorentino pisał, że „Bruno kocha przyrodę jak poganin" [17], A. Wolf zauważa u Bruna „charakterystyczny dla Renesansu entuzjazm dla żywego piękna przyrody" [18]. Również o pięknie przyrody Bruno wypowia-

---

[14] Tamże, s. 167.
[15] G. Bruno: *De vinculis in genere*, w: *Opera*, t. III, s. 645—646.
[16] G. Bruno: *Lampas triginta statuarum*, w: *Opera*, t. III, s. 74.
[17] F. Fiorentino: wstęp do 8-tomowego wydania łacińskich dzieł Bruna, w: *Opera*, t. I—1, s. XLI.
[18] A. Wolf: *A History of Science, Technology and Philosophy in the 16-th and 17-th Centuries*, wyd. 3, New York 1959, s. 631.

da się z punktu widzenia spełnianych przez nie funkcji: „Gwiazdy nieba, zieleń łąk itd. wzruszają nas, pociągają, budzą upodobanie, ale nie porywają; i nie mówi się — we właściwym znaczeniu tego słowa — o miłości do nich, ponieważ miłowanie ich nie łączy się z popędem Wenery. Jednakże są one ogrodami Wenery, przez które wiedzie droga ku Wenerze" [19].

PLURALIZM ESTETYCZNY I ZASADA WIELOŚCI POETYK

Rozważania nad funkcjami piękna rodzą problem: od czego zależy urzekanie? Czy od obiektywnego piękna przedmiotu, czy też od nastawienia urzekanego podmiotu? Liczne obserwacje przemawiają za relatywizmem i subiektywizmem doznań estetycznych. Jest bowiem rzeczą oczywistą, że każdego urzeka co innego i „nie istnieje nic absolutnie pięknego" [20] w takim sensie, żeby miało moc urzekania wszystkich, podobania się wszystkim, wabienia, prowokowania, pociągania wszystkich. „Każdy jest urzekany przez to, co jest piękne dla niego, a nie przez to, co jest piękne inaczej i dla kogoś innego" [21]. „Gdyby było inaczej, osły kochałyby się nie w oślicach, lecz w pięknych kobietach, a małpy czułyby wstręt do własnych dzieci" [22]. „Niektórymi kształtami i rysami ludzie się zachwycają, a zwierzęta nie" [23]. „Nie istnieje nic takiego, co wszystkim mogłoby się jednakowo podobać", bo „jeśli na-

---

[19] G. Bruno: *De vinculis in genere*, w: *Opera*, t. III, s. 644.
[20] Tamże, s. 637.
[21] Tamże, s. 639.
[22] Tamże, s. 637.
[23] Tamże, s. 644

wet jakaś klacz może mieć równy urok dla wszystkich ogierów, to w każdym razie jakaś jedna kobieta nie urzeka jednakowo wszystkich mężczyzn" [24]. Z ciałami kobiet jest też tak, że w jakiejś jednej kobiecie „porywają: słodycz głosu, oczy, sposób poruszania się, uzębienie i tak dalej, a przecież jeżeli identyczne te same rzeczy będą w innych osobach, nie będą miały identycznej ani podobnej mocy pętania" [25]. Co więcej, „zdarza się, że ta sama osoba w zależności od takiego lub innego usposobienia ulega urokowi bądź nie ulega"[26].

Czy z tego wszystkiego wynika, że w dziedzinie doznań estetycznych panuje skrajny subiektywizm, przekreślający możliwość uchwycenia obiektywnych cech piękna? Nic podobnego. Różnorodność w sferze doznań estetycznych nie ma w sobie nic z dowolności i przypadkowości, ale jest, według Bruna, obiektywnie ugruntowana w odpowiedniości pomiędzy wielością rodzajów piękna a wielością obiektywnie zróżnicowanych podmiotów. Nie należy więc mówić o subiektywizmie i relatywizmie, lecz o pluralizmie i relacjonizmie estetycznym Bruna.

Niezależnie od tego, co w rzeczywistości jest istotą piękna, powiada Bruno, jedno w każdym razie nie ulega wątpliwości: „piękno jest wielorakie (*pulchritudo multiplex est*) i wynika z niezliczonych porządków" [27]. „Inne jest piękno jednego gatunku, inne drugiego" [28]. W szczególności „niezliczone są różnice piękna cielesnego, jeśli chodzi o wygląd kobiet" [29]. Rozważania te są głęboko wtopione w central-

---

[24] Tamże, s. 648.
[25] Tamże, s. 640.
[26] Tamże, s. 637.
[27] Tamże, s. 660.
[28] Tamże, s. 638.
[29] Tamże, s. 660.

ną problematykę filozofii Bruna. Świadczy o tym obecność takich kategorii, jak „wielorakie" i „niezliczone".

Pokazując obiektywne ugruntowanie pluralizmu doznań estetycznych, Bruno zwraca uwagę na fakt, że czasami „piękność i kształt pozostają bez zmian, a miłość znika"; „czasem bywa tak, że w jakiejś dziewczynie nie ma nic takiego, co by racjonalnie uzasadniało nasz zachwyt, w drugiej zaś jest wiele takich rzeczy, a przecież podoba nam się ta, a nie tamta". Toteż dla wyjaśnienia doznań estetycznych (w dwuznacznej, magiczno-estetycznej terminologii Bruna: dla wyjaśnienia rzucanego „uroku") trzeba wziąć pod uwagę przede wszystkim „pewne wzajemne dopasowanie (*condispositio*) pomiędzy osobą urzekającą a urzekaną" [30]. „Urzekani jesteśmy nie przez to, co jest proste i absolutnie piękne, ale przez to, co jest złożone i przystosowane do nas" [31]. „Nie wszystkie pieśni są dostosowane do wszystkich" i „podobnie jest z tym, co dotyczy zmysłowej harmonii ujmowanej oczami: odpowiednio do kondycji poszczególnych gatunków rozmaite są rodzaje piękna" [32]. „Istotą najdoskonalszą jest ta, która jest najbardziej wrażliwa na wszelkie uroki" [33].

Z tych rozważań rodzi się u Bruna myśl, która stanowi rewolucyjny przewrót w estetyce, i to w okresie, kiedy uważano piękno sztuki starożytnej za nieprześcigniony ideał i wzór do naśladowania. Jeżeli istotną cechą obiektywnej rzeczywistości jest jej wielorakość i wielokształtność i jeżeli świat odbiorców jest światem tak zróżnicowanym, że jednego urze-

---

[30] Tamże, s. 641.
[31] Tamże, s. 643 i 687.
[32] G. Bruno: *De magia*, w: *Opera*, t. III, s. 444.
[33] G. Bruno: *De vinculis in genere*, w: *Opera*, t. III, s. 644.

ka to, a drugiego coś zupełnie innego, to wynika stąd, że również i sztuka powinna być jak najbardziej wielokształtna i wieloraka. Stąd jedno z najważniejszych określeń sztuki u Bruna: „wielokształtne przedstawianie wszystkich rzeczy i wielokształtne owoce wszystkich umysłów" [34] oraz pełna pasji walka Bruna przeciwko tym, którzy chcieliby w jakikolwiek sposób krępować swobodę twórczą artystów, stanowiącą niezbędny warunek do tego, aby rzeczywistość była przedstawiana nie w jakiś jeden sposób, ale na wszystkie możliwe sposoby.

Taki był istotny sens inwektyw Bruna przeciwko pedantom, którzy chcieli zmusić twórców do przestrzegania reguł jakiejś jednej wybranej poetyki i wiecznego naśladowania tych samych wzorów. Owi „*regolisti*" i „*pedantacci*" chcieliby, żeby poeta nie szedł za głosem swojej własnej Muzy, ale starał się być „małpą cudzej Muzy" [35], a więc, żeby w dziedzinie poezji panowała monotonna jednokształtność, wynikająca z rygorystycznego przestrzegania reguł jakiejś jednej poetyki. Otóż nie umniejszając bynajmniej wartości *Poetyki* Arystotelesa, jako usystematyzowania reguł poezji Homera, trzeba wiedzieć, że „tyle jest rodzajów i gatunków poetyckich reguł, ile jest rodzajów i gatunków prawdziwych poetów" [36]. Każdy poeta ma prawo do tego, żeby poezję jego oceniać na podstawie jego własnej, a nie cudzej poetyki.

Bruna cieszy różnorodność umysłów ludzkich [37] — zarówno w sztuce, jak w filozofii. Podobnie jak wielość systemów filozoficznych

---

[34] G. Bruno: *Spaccio de la bestia trionfante*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 674.
[35] G. Bruno: *De gl'heroici furori*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 958.
[36] Tamże, s. 959.
[37] Tamże, s. 957.

i rozmaitych metod badania jest, według Bruna, pożądana i wręcz niezbędna do tego, żeby filozofia mogła uchwycić byt w całej jego obiektywnej wielorakości, tak samo pożądana i niezbędna jest wielość różnych poetyk i stylów, żeby sztuka mogła odzwierciedlać obiektywną wielorakość i różnorodność zjawisk.

JEDNOŚĆ POEZJI, MUZYKI, MALARSTWA I FILOZOFII

Zadania artysty i zadania filozofa są, według Bruna, takie same. Wynika to z jego teorii jedności poezji, muzyki, malarstwa i filozofii.

„Filozofowie — powiada Bruno — są w pewien sposób malarzami, a poeci są malarzami i filozofami, malarze zaś są filozofami i poetami [...] filozofem bowiem jest tylko ten, kto fantazjuje i maluje [...] a malarzem tylko ten, kto w pewien sposób fantazjuje i rozmyśla [...] i bez rozmyślań i malowania nie ma poety" [38], ponieważ „prawdziwa filozofia jest poezją, muzyką i malarstwem, prawdziwe malarstwo jest muzyką i filozofią, a prawdziwa poezja czy muzyka są pewną filozofią i malarstwem" [39].

Przekonanie o jedności sztuki i filozofii stawia przed sztuką zadania badawcze, odkrywcze, poznawcze. Prowadzi do stawiania treści wysoko ponad formą. Każe oceniać dzieła sztuki przede wszystkim ze względu na to, czy swoją treścią powiększają naszą wiedzę o rze-

---

[38] G. Bruno: *Recens et completa ars reminiscendi*, w: *Opera*, t. II—2, s. 133—134.
[39] G. Bruno: *De imaginum, signorum et idearum compositione*, w: *Opera*, t. II—3, s. 198.

czywistości. Stąd inwektywy Bruna przeciwko poetom, którzy podejmują błahe tematy (pisząc na przykład o komarze, muszce, wachlarzu, świeczce itd.)[40]. Dojście do takich poglądów sprawia, że Bruno dokonuje reinterpretacji własnych utworów poetyckich i przy pomocy komentarza wtłacza we własne wiersze miłosne głębszą filozoficzną treść (w dialogach *O bohaterskim entuzjazmie*).

U podstaw tego procesu przeobrażenia wierszy miłosnych w wiersze filozoficzne leży pogląd Bruna na stosunki zachodzące pomiędzy treścią a formą. W te same słowa, których używają wszyscy, filozof ma prawo wkładać własną treść. Słowa są nieskończenie „plastyczne", to znaczy dają się przystosowywać do tych treści, które chcemy w nie włożyć. Dotyczy to nie tylko poszczególnych słów i zdań, ale również dłuższych utworów. Podobna plastyczność charakteryzuje również obrazy i rzeźby: mogą one symbolizować wszystko. Jedność filozofii i sztuki polegała, według Bruna, nie tylko na tym, że artysta powinien swoje obrazy i rzeźby nasycać pewnymi filozoficznymi treściami, ale także na tym, że filozof, pragnąc, aby określone, a trudne filozoficzne treści wryły się głęboko w dusze czytelników i słuchaczy, powinien posługiwać się nie tylko pojęciami, ale również metaforami, obrazami i posągami. A więc z jednej strony plastyczność słów, mitów, obrazów i posągów, które dadzą się przystosowywać do wszelkich pojęć, ponieważ są z natury plastyczne, z drugiej zaś strony możliwość zobrazowania wszelkich pojęć. Każde pojęcie filozoficzne może i powinno być uprzystępnione uczniom przez zobrazowanie lub „uposągowienie" go. „Wszystko — powiada

---

[40] G. Bruno: *La cena de le ceneri*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 65: *De gl'heroici furori*, tamże, s. 935.

Bruno — daje się wygodnie przedstawić przy pomocy posągów"[41].

Celem sztuki nie jest wyłączne przedstawianie piękna. Jeżeli obiektywna rzeczywistość jest polem przeciwieństw, to również sztuka powinna ukazywać przeciwieństwa i kontrasty. W ten sposób rodzi się konflikt pomiędzy artystą a tymi, którzy zamawiają u niego jakieś dzieło, nie zdając sobie sprawy z tego, że żądają rzeczy niemożliwych, na przykład tego, żeby czyjś portret był jednocześnie piękny i wierny. Jeżeli osoba zamawiająca portret odznacza się brzydotą, to portret jej może być piękny, ale wówczas nie będzie wierny, albo może być wierny, ale wówczas nie będzie piękny[42].

---

[41] G. Bruno: *Lampas triginta statuarum*, w: *Opera*, t. III, s. 153, 216.

[42] G. Bruno: *Candelaio*, Torino 1964, akt 1, scena 8, s. 48. Według marksisty N. Badaloniego realizm komedii Bruna jest protestem przeciwko upiększaniu nienawistnej rzeczywistości społecznej, opartej na wyrachowaniu i pogoni za pieniądzem. (N. Badaloni: *La filosofia di Giordano Bruno*, Firenze 1955, s. 19).

POLICENTRYCZNA FILOZOFIA KULTURY

Przechodząc przez kolejne fazy swego filozoficznego rozwoju, Bruno dochodzi do pluralizmu i policentryzmu we wszystkich rozważanych przez siebie dziedzinach filozofii.

W rozważaniach na temat bytu Bruno dochodzi do przekonania, że jedność jest w rzeczywistości wielością, że naprawdę istnieją tylko „niezliczone" pojedyncze byty, że nie ma Natury poza poszczególnymi bytami naturalnymi, z których każdy ma swoją własną naturę wewnątrz siebie, i nie ma Boga znajdującego się poza przyrodą, ale jest „boskość" tkwiąca we wszystkich rzeczach.

W rozważaniach kosmologicznych Bruno z entuzjazmem wita rewolucyjne obalenie geocentryzmu przez Kopernika. Nie ma żadnego nieruchomego środka we wszechświecie. Są niezliczone środki i światy, słońca i ziemie krążące wokół różnych środków w nieskończonym wszechświecie. Ten infinistyczny policentryzm kosmologii Bruna staje się podstawą pluralizmu również w innych dziedzinach jego rozważań.

Tak więc obiektywnej wielokształtności i wielorakości bytu musi odpowiadać uporządkowana wielość metod; jedyną „metodą naukową" jest „metoda wieloraka" ujmująca wieloaspektowe zjawiska od wszystkich możliwych stron. Wielokształtności i wielorakości bytu po-

winna odpowiadać także wielokształtność i wielorakość sztuki, wielość i różnorodność poetyk, czyli reguł, według których są i będą budowane rozmaite dzieła sztuki.

Podchodząc z tym samym pluralistycznym nastawieniem do problemu antropogenezy, Bruno nie mógł zaakceptować biblijnego mitu o pochodzeniu wszystkich ludzi od Adama i Ewy. Stąd jego zainteresowanie dla „preadamitów", czyli ludzi żyjących „przed Adamem" i pochodzących od innych przodków [1]. Z najogólniejszych zasad filozofii Bruna, takich jak jedność materii w całym wszechświecie, aktywność materii i jej zdolność do wyłaniania z siebie wszystkich form, niezliczona wielość światów (nie tylko słońc, ale również krążących wokół nich planet podobnych do Ziemi), wynikało prawdopodobieństwo wielokrotnego powstawania życia, roślin, zwierząt, ludzi, kultur w różnych epokach, na różnych kontynentach i na różnych planetach. A od krytyki pedantów, którzy próbowali oceniać dzieła różnych poetów według zasad jednej i tej samej poetyki, bliska była droga do tego, żeby i różnych kultur nie oceniać według kryteriów właściwych tylko jakiejś jednej kulturze.

W ten sposób zaczynają powstawać u Bruna zalążki „policentrycznej filozofii kultury" [2]; różnorodność kultur — podobnie jak różnorodność ludzi, metod, poetyk — zostaje uznana za pewną kulturalną wartość. Z tego punktu widzenia potępia Bruno europejskich kolonizatorów Ameryki, którzy „znaleźli sposób zakłócania spokoju innych ludów, gwałcenia ojczy-

---

[1] Na ten wątek w rozważaniach Bruna zwrócili uwagę teologowie gdańscy: w 1672 r. Krystian Rosteuscher, w 1673 — Samuel Schelgvig (*De Praeadamitis*, Toruń 1673, s. nlb 8) i w 1683 — Jan Krzysztof Rosteuscher.

[2] Por. F. Papi: *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze 1968, s. 232, 354.

stych bóstw różnych krajów, mieszania tego, co troskliwa natura rozdzieliła" i „rozpowszechniania przemocą nowych głupstw oraz zaszczepiania niesłychanych niedorzeczności tam, gdzie ich dotąd nie było" [3].

W tej postawie należy też szukać przyczyn walki Bruna o „wolność filozofowania" (*philosophica libertas*). Jednym z motywów jest przekonanie, że wielość i różnorodność filozofii jest wartością kultury; drugim motywem jest przekonanie, że dla uchwycenia bytu w jego obiektywnej wieloaspektowości trzeba wielu punktów widzenia, a więc wielu różnych badaczy.

---

[3] G. Bruno: *La cena de le ceneri*, w: *Dialoghi italiani*, cyt. wyd., s. 31. Por. także A. Nowicki: *Il policentrismo della cosmologia di Giordano Bruno come fondamento della sua filosofia policentrica della cultura*, Nola 1977, s. 7—29, toż, „Misure Critiche" Salerno 1976, nr 20/21, s. 57—72.

OBECNOŚĆ BRUNA W KULTURZE ŚWIATOWEJ XIX i XX WIEKU

Mimo artykułu Diderota o Brunie w *Encyklopedii* wielcy myśliciele francuskiego Oświecenia nie dostrzegali w Brunie prekursora własnej filozofii. Dopiero Jacobi, który w 1789 r. wskazał na związki zachodzące pomiędzy Brunem a Spinozą, a po nim Schelling i Hegel przyczynili się w sposób decydujący do podniesienia rangi Bruna w oczach historyków filozofii. Ale *Bruno* (1802) Schellinga nie jest pracą o Brunie; to dialog, w którym jedna z postaci nosi wprawdzie imię Bruna, ale Schellingowi nie zależy na dotarciu do istotnego sensu filozofii Bruna, lecz na przedstawieniu swojej własnej filozofii. To samo dotyczy *Wykładów z historii filozofii* Hegla. Wspominamy o tych pozycjach, ponieważ obaj wielcy filozofowie niemieccy dali w nich wyraz przekonaniu, że, w pewnym sensie, wywodzą się z renesansowej filozofii Bruna.

Pierwszą XIX-wieczną pozycją, która wciąż jeszcze się liczy, są, naszym zdaniem, cztery rozprawy Bertranda Spaventy (1817—1883), a mianowicie: *Zasady filozofii praktycznej Giordana Bruna* (1851), *Umiłowanie wieczności i boskości* (1855), *Teoria poznania Bruna* (1865) i *Pojęcie nieskończoności u Bruna* (1866). Spaventa był pierwszym filozofem, który na podstawie gruntownej znajomości wybranych tekstów Bruna starał się wniknąć w głąb jego fi-

lozofii i zaproponował jej określoną interpretację [1]. Najważniejsze w tej interpretacji było uznanie Bruna za prekursora Hegla, a tym samym uznanie filozofii włoskiego Odrodzenia za najważniejszy fundament całej filozofii nowożytnej.

Istotne znaczenie w zakresie studiów nad życiem Bruna miała praca Domenica Bertiego (1820—1897), publikowana w 1867 r. w siedmiu odcinkach czasopisma florenckiego „Nuova Antologia", a jeszcze większe — jego książka z 1876 r. pt. *Kopernik i losy systemu kopernikańskiego w drugiej połowie XVI i pierwszej połowie XVII wieku* [2]. Obie prace oparte były na dokumentach i stanowiły poważny wkład do nauki. Szczególnie wielką zasługą Bertiego było ukazanie nierozerwalnego związku filozofii Bruna z teorią Kopernika.

Najpoważniejszym znawcą Bruna w XIX wieku był niewątpliwie współwydawca pięciu tomów jego łacińskich dzieł, Felice Tocco (1845—1911), autor trzech fundamentalnych prac: *Le opere latine di G. Bruno esposte e confrontate con le italiane* (1889), *Le opere inedite di G. Bruno* (1891) i *Le fonti più recenti della filosofia del Bruno* (1892). Tocco był prawdopodobnie jedynym XIX-wiecznym badaczem Bruna, znającym gruntownie całość (znanych ówcześnie) dzieł Bruna; pierwszym, który zadał sobie trud porównania dzieł łacińskich z dziełami w języku włoskim; pierwszym, który obszernie omówił lulliczne i mnemotechniczne pisma Bruna; pierwszym,

---

[1] Wszystkie cztery rozprawy ukazały się w: B. Spaventa: *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, Napoli 1867, nowe wyd. *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, Venezia 1928.

[2] D. Berti: *La vita di G. Bruno da Nola*, Torino 1868; tenże: *Copernico e le vicende del sistema copernicano in Italia...*, Roma 1876; tenże: *Documenti intorno a G. Bruno da Nola*, Roma 1880.

który w tak szerokim zakresie zajął się starożytnymi, średniowiecznymi i renesansowymi źródłami filozofii Bruna. Tocco zaproponował także periodyzację twórczości Bruna, dzieląc ją na trzy okresy: 1) plotyniański emanacjonizm, 2) naturalistyczny panteizm, 3) atomistyczny pluralizm.

Doniosłe znaczenie miała praca K. Lasswitza z r. 1890, umieszczająca Bruna w kontekście historii atomizmu od średniowiecza do Newtona [3]. Wielu autorów XIX-wiecznych wiązało Bruna ze Spinozą. Najdalej poszedł w tym kierunku Wilhelm Dilthey (1833—1911) w rozprawie pt. *Bruno a Spinoza* (1894); wbrew tym, którzy przeciwstawiali metafizykę XVII wieku filozofii Odrodzenia, Dilthey słusznie podkreślał, że „w Spinozie żyje nadal duch Renesansu" [4].

O sławie Bruna zadecydowało sześciolecie 1885—1890 związane z przygotowaniami do odsłonięcia jego pomnika w Rzymie. Ukazuje się wówczas kilkaset pozycji (przeważnie o niemal żadnej wartości naukowej), ale o Brunie pisze cała światowa prasa i nazwisko jego uzyskuje niezwykły rozgłos. W tym samym czasie, w latach 1879—1891 ukazuje się osiem tomów nowego wydania łacińskich dzieł Bruna, potężny *Corpus* liczący 3233 strony tekstu, podstawa do poważnych studiów nad jego filozofią.

Na pierwszą połowę XX wieku przypada blisko tysiąc publikacji o Brunie. O ile w XIX wieku na czoło wszystkich badaczy Bruna wysunął się zdecydowanie Felice Tocco, to w pierwszej połowie XX wieku o palmę pierwszeństwa może ubiegać się co najmniej 10 ba-

---

[3] K. Lasswitz: *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, t. 1, Hamburg—Leipzig 1890, s. 359—399.

[4] W. Dilthey: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Leipzig —Berlin 1914, s. 289.

daczy, a więc przede wszystkim Vincenzo Spampanato (1873—1928), autor licznych rozpraw o Brunie drukowanych w latach 1902—1933, a zwłaszcza fundamentalnej biografii Bruna (1921) ze zbiorem dokumentów [5]; Augusto Guzzo, który w książkach z lat 1932 i 1960 kolejno przeanalizował wszystkie dzieła Bruna [6]; Antonio Corsano, który w książce z 1940 r. zaproponował nową interpretację Bruna jako reformatora religijnego [7]; Luigi Cicuttini, autor najpoważniejszej monografii katolickiej o Brunie (1950) [8] i dwaj najpoważniejsi z historyków filozofii włoskiego Odrodzenia: Giuseppe Saitta [9] i Eugenio Garin [10]. W latach 1929—1948 ukazało się co najmniej osiem cennych rozpraw o Brunie pióra Frances A. Yates, ale jej podstawowa książka ukazała się dopiero w roku 1964. W pierwszej połowie XX wieku drukowali swoje prace o Brunie dwaj najwybitniejsi francuscy badacze Bruna, Émile Namer i Paul-Henri Michel, ale ich podstawowe prace również przypadają na okres następny. Należy tu także wspomnieć o Virgilio Salvestrinim, autorze I wydania *Bibliografii Bruna* (1926), i o Angelo Mercatim, który w 1942 r. opublikował akta rzymskiego procesu Bruna [11].

---

[5] V. Spampanato: *Vita di Giordano Bruno, con documenti editi e inediti*, Messina 1921, s. XLII, 865.
[6] A. Guzzo: *I dialoghi del Bruno*, Torino 1932, s. VII, 206, tenże: *Giordano Bruno nel quarto centenario della nascita*, „Giornale di Metafisica" 1948, s. 400—454; tenże: *Giordano Bruno*, Torino 1960, s. 283.
[7] A. Corsano: *Il pensiero di G. Bruno nel suo svolgimento storico*, Firenze 1940, s. 313.
[8] L. Cicuttini: *Giordano Bruno*, Milano 1950, s. VI, 281.
[9] G. Saitta: *Il pensiero italiano nell'umanesimo e nel rinascimento*, t. 3, wyd. 2, Firenze 1961, s. 81—194.
[10] E. Garin: G. Bruno, Milano 1965, s. 449—476 (w serii: *I protagonisti della Storia Universale*, nr 35).
[11] A. Mercati: *Il sommario del processo di G. Bruno*, Città del Vaticano 1942, s. 155.

Giuseppe Saitta (1881—1965) słusznie twierdził, że u Bruna — podobnie jak w całej filozofii włoskiego Odrodzenia — najważniejszą sprawą jest walka ze średniowiecznym teocentryzmem i przeniesienie punktu ciężkości z troski o zbawienie własnej duszy na budowanie kultury. Eugenio Garin stara się rekonstruować kulturę filozoficzną Odrodzenia bez uproszczeń, w całym bogactwie jej obiektywnego skomplikowania i uwikłania genialnych myśli w kontekst magii, astronomii, alchemii i społeczno-kulturalnego życia epoki. Do najlepszych znawców filozofii Bruna należy także marksista Rodolfo Mondolfo (1877—1976), autor licznych prac o Brunie, wśród nich epokowego artykułu z 1931 r. o zalążkach marksistowskiego pojmowania dziejów u Bruna, Bacona i Spinozy [12]. Często łączono Bruna z Vaninim. Najpoważniejszą z tego rodzaju prac napisał Giorgio Spini, badając krąg libertynów włoskich z przełomu XVI i XVII wieku, a w szczególności ich teorię religii jako oszustwa [13].

Spośród około 700 publikacji przypadających na trzecie ćwierćwiecze naszego stulecia [14] wiedzę o Brunie posuwa w sposób istotny około dwudziestu prac. M. in. Irving Louis Horowitz (*The Renaissance Philosophy of Giordano Bruno*, New York 1952) nawiązał do engelsowskiego ujęcia Renesansu jako wielkiego światopoglądowego przełomu i do marksowskiego

---

[12] R. Mondolfo: *Germi in Bruno, Bacone e Spinoza del concetto marxistico della storia*, „Civiltà Moderna", Firenze 1931, s. 921—933.

[13] G. Spini: *Ricerca dei libertini. La teoria dell' impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Roma 1950, o Brunie — zob. s. 47—74.

[14] Por. A. Nowicki: *Giordano Bruno nella cultura contemporanea*, „Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche" Vol. LXXXIII, Napoli 1972, s. 391—450 (w aneksie kontynuacja bibliografii Salvestriniego, 565 pozycji).

przeciwstawiania metody systemowi. Stosunek Bruna do Lukrecjusza i Kuzańczyka został w jego książce wymodelowany na wzór stosunku Marksa do materializmu Feuerbacha i dialektyki Hegla. Filozofia Bruna jest ukazana jako oryginalna synteza materialistycznego systemu Lukrecjusza i dialektycznej metody Kuzańczyka. Poważną pracę marksistowską napisał Nicola Badaloni (*La filosofia di Giordano Bruno*, Firenze 1955), polemizując z interpretacjami idealistycznymi. zwracając szczególną uwagę na społeczno-polityczne poglądy Bruna i szkicując najogólniejszy zarys dziejów kolejnych interpretacji jego filozofii. Filozof bułgarski, Slavy Bojanow (*Filosofijata na Giordano Bruno. Materializm i dialektika*, Sofija 1955) koncentruje się na dialektyce Bruna i jej materialistycznym charakterze. Po Brunie oba elementy rozwijają się oddzielnie; jedni myśliciele rozwijają materializm mechanistyczny, drudzy idealistyczną dialektykę; dopiero w marksizmie następuje ponowne połączenie materializmu i dialektyki. Książka Walentina Sergiejewicza Rożicyna (1888—1942) pt. *Giordano Bruno i inkwizycja* (Moskwa 1955) jest marksistowską biografią Bruna wmontowaną w społeczny, kulturalny i polityczny kontekst epoki, z wyeksponowaniem ateizmu i antyklerykalizmu Bruna oraz reakcyjnej funkcji kontrreformacji. Augusto Guzzo (*Giordano Bruno*, Torino 1960) przeprowadza w swojej książce gruntowną analizę dzieł Bruna w porządku chronologicznym, ujmując Bruna jako „człowieka XV wieku, tragicznie zabłąkanego w kontrreformacyjnej Europie" końca XVI wieku. Paul-Henri Michel (*La cosmologie de Giordano Bruno*, Paris 1962) dał w swojej książce najgłębszą w dziejach studiów nad Brunem analizę kosmologii Bruna, zwracając szczególną uwagę na zgodność pomiędzy jego intuicjami filozoficznymi a współczesnymi

osiągnięciami i teoriami naukowymi połowy XX wieku. Frances A. Yates (*Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964) wiąże w sposób jednostronny Bruna z hermetyzmem, starając się wykazać, że Bruno nie rozumiał teorii Kopernika i nie miał nic wspólnego z naukowym badaniem przyrody. Poważną marksistowską pracę o filozofii Bruna napisał Aleksandr Gorfunkel (*Giordano Bruno*, Moskwa 1965, wyd. 2, 1973). Eugenio Garin w nowej pracy o Brunie (*G. Bruno*, Milano 1966) podkreśla szczęśliwe połączenie teorii Kopernika z rozważaniami Kuzańczyka nad nieskończonością i jednością przeciwieństw, a także wpływ filozofii Bruna na Keplera, Kartezjusza i Galileusza; ukazuje także jego „etykę aktywności", pochwałę pracy rąk i mózgów, cudownych odkryć i wynalazków. Émile Namer, który pierwszą książkę o problemie Boga w filozofii Bruna opublikował w roku 1926 i przełożył na francuski dwa jego dialogi, wystąpił z nową książką o Brunie (*Giordano Bruno ou l'Univers infini comme fondement de la philosophie moderne*, Paris 1966), w której za główne źródło teorii Bruna słusznie uważa teorię Kopernika, a istotę tej filozofii dostrzega w przekonaniu o nieskończoności Wszechświata, twierdząc, że właśnie to przekonanie jest „fundamentem filozofii nowożytnej". Hélène Védrine (*La conception de la nature chez Giordano Bruno*, Paris 1967) zwraca uwagę na funkcjonujące w filozofii Bruna pojęcie „*natura naturans*" (natura jako podmiot) oraz na jego refleksję nad Kopernikiem, zawierającą obok trafnych intuicji kosmologicznych również elementy *science-fiction*. Fulvio Papi (*Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze 1968) doszedł do przekonania, że po okresie „globalnych interpretacji" twórczości Bruna nadszedł czas na pogłębione badanie

wybranych problemów jego filozofii i sam skoncentrował się na jednym jedynym problemie relacji pomiędzy naturalistyczną i libertyńską antropologią Bruna a jego koncepcją pracy i kultury. Podobnie Heinz Ulrich Schmidt (*Zum Problem des Heros bei Giordano Bruno*, Bonn 1968) zajął się tylko jednym wybranym problemem pojęcia „*heroico furore*". Boris Grigoriewicz Kuzniecow (*G. Bruno i gieniezis kłassiczeskoj nauki*, Moskwa 1970) zajmuje się w połowie życiem Bruna, a w drugiej połowie jego infinityzmem, atomizmem i relatywizmem. Antoinette Mann Paterson (*The Infinite Worlds of Giordano Bruno*, Springfield 1970) wyróżnia trzy części składowe filozofii Bruna: kosmologię, teorię poznania i teorię dzielności, a jako centralną kategorię jego filozofii wysuwa trafnie „niezliczone światy". W aneksie zajmuje się wybranymi zagadnieniami z dziejów pośmiertnej obecności Bruna w kulturze, publikując listy wymienione pomiędzy Tolandem a Leibnizem na temat Bruna oraz cztery wiersze, które w dniu odsłonięcia pomnika Bruna w Rzymie 9 czerwca 1889 r. napisał poeta angielski Algernon Charles Swinburne (1837—1909). Abel Groce (właściwie Fred B. Stern) skoncentrował się w swojej książce (*Giordano Bruno. Der Ketzer von Nola*, Wien 1970) na dokładnej kronice życia Bruna. Również Giovanni Aquilecchia — jeden z najlepszych znawców języka Bruna — koncentruje się w swej książce (*Giordano Bruno*, Roma 1971) na biografii Bruna, załączając do niej bibliografię obejmującą 110 pozycji z lat 1951—1970. Dla poprzedniego okresu fundamentalną pozycją jest drugie wydanie bibliografii Salvestriniego (*Bibliografia di Giordano Bruno*, Firenze 1958), którą opracował znakomity znawca myśli społeczno-politycznej okresu Odrodzenia, Luigi Firpo, dając z lat 1582—1950

zestaw 1750 pozycji, nie licząc kilkuset recenzji[15].

Oczywiście Bruno obecny jest nie tylko w literaturze naukowej i popularnonaukowej różnych krajów. Napisano o nim kilkadziesiąt wierszy, kilkanaście powieści i dramatów, kilka oper. Wykonano kilkadziesiąt rysunków, pragnąc wyobrazić sobie, jak wyglądał. Jak naprawdę wyglądał, tego nie wiemy, ponieważ najstarszy z wyobrażających go sztychów pochodzi z roku 1715, a więc został wykonany w 115 lat po jego śmierci[16].

---

[15] Do bibliografii V. Salvestriniego i L. Firpo opracowałem uzupełnienia, dodając do XVI w. 8 pozycji, do XVII w. — 93 pozycje i do wieku XVIII — 221 pozycji. Patrz: A. Nowicki: *Intorno alla presenza di Giordano Bruno nella cultura del Cinquecento e Seicento*, „Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche" Vol. 79, 1968, Napoli 1969, s. 505—526; tenże: *Bruno nel Settecento*, tamże, Vol. 80 (1969), Napoli 1970, s. 199—230; tenże: *La presenza di G. Bruno nel Cinque-Sei- e Settecento. Aggiunte ulteriori alla Bibliografia Bruniana del Salvestrini*, tamże, Vol. 81 (1970), Napoli 1971, s. 325—344.

[16] Por. A. Nowicki: *Rozstrzygnięcie sporu o serię starych rycin. Odkrycie proweniencji sztychów z Vaninim, Brunem i Campanellą*, „Euhemer" 1965, nr 3, s. 3—8. Por. także A. Nowicki: *Portrety filozofów w poezji, malarstwie i muzyce*, Lublin 1978, wiersze o Brunie — s. 124—146, Giordano Bruno w świecie malarstwa i rzeźby — s. 225—250.

BRUNO W POLSCE

Dzieje obecności Bruna w kulturze polskiej to temat wart odrębnej książki [1]. Tu z konieczności musimy ograniczyć się do wymienienia tylko tego, co najważniejsze.

W nauce polskiej nazwisko Bruna pojawia się już w XVI w., a więc jeszcze za życia Bruna, w podręczniku propedeutyki logiki, w rozdziale o dziejach logiki nowożytnej. Autorem tego podręcznika: *Praecognitorum logicorum tractatus III* (Hanoviae 1599) był znany filozof gdański Bartłomiej Keckermann (1571—1609). Podręcznik został zadedykowany szlachcicowi polskiemu Mikołajowi Zenowiczowi, kasztelanicowi witebskiemu. Keckermann wspomina w nim o książce Bruna *De specierum scrutinio et lampade combinatoria*, stwierdzając, że Bruno „daje niekiedy dobre wskazówki", ale „obyczajem lullistów" nazbyt komplikuje i zaciemnia wykład lullusowymi labiryntami, „polami", „laṣami", obrazami i terminologią.

Wiele interesujących uwag na temat Bruna znajdujemy w dziełach wybitnego astronoma gdańskiego Jana Heweliusza (1611—1687).

---

[1] Część materiałów zbieranych do takiej książki już opublikowałem. Por. A. Nowicki: *Bruno w Polsce. Od Keckermanna do Heweliusza (lata 1599—1668)*, „Euhemer" 1969, nr 1/2, s. 95—103; tenże: *Giordano Bruno nella patria di Copernico*, Wrocław 1972, s. 57.

W 1672 r. teolog gdański Krystian Rosteuscher (1620—1681), a po nim dwaj inni teologowie gdańscy, Samuel Schelgvig (1643—1715) i Jan Krzysztof Rosteuscher (1675—1699) wspominają o Brunie jako prekursorze teorii preadamitów. Warto zauważyć, że w pracach z dziejów ateizmu, publikowanych w latach 1710, 1711, 1712 w języku łacińskim, francuskim i angielskim, nazwisko Bruna jest wymieniane łącznie z nazwiskiem polskiego ateisty Kazimierza Łyszczyńskiego.

Z książek drukowanych w języku polskim pierwsza pozycja ze wzmianką o Brunie pochodzi z r. 1740. Jest nią *Świat we wszystkich swoich częściach...* (Wrocław 1740) Władysława Aleksandra Łubieńskiego (1703—1767).

Pierwszą charakterystykę filozoficznych poglądów Bruna w języku polskim opublikowano w 1784 r. Zasługa ta jest udziałem profesora Uniwersytetu Warszawskiego Jacka Idziego Przybylskiego (1756—1819), który przełożył na polski książkę Johanna Christopha Zabuesniga pt. *Historyczno-krytyczne wiadomości o życiu i pismach trzydziestu i trzech filozofów naszego wieku* (Kraków 1784).

W 1828 r. — na wniosek Hegla — Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Berlińskiego nagradza złotym medalem pracę młodego filozofa polskiego Karola Libelta (1807—1857) pt. *De pantheismo in filosofia* (wydaną później w Berlinie, w 1830 r.). W pracy tej Libelt omawiał poglądy Ksenofanesa, Plotyna, Bruna oraz Spinozy. Interesujące wzmianki o filozofii Bruna znajdujemy w pracach Dominika Szulca (1797—1860) z lat 1851, 1855 i 1858. W 1860 r. znajdujemy krótką, ale rzetelną informację o Brunie w *Encyklopedii* Orgelbranda. Autorem hasła jest Fryderyk Henryk Lewestam (1817—1878). Filozofii Bruna poświęca kilka stron Wacław Holewiński (1844—1893) w książeczce: *Zasługi Kopernika dla cywiliza-*

cji (Warszawa 1879). W 1886 r. ukazuje się pierwsza polska książka o Brunie. Autorem jej jest filozof katolicki Stefan Pawlicki (1839—1916). W latach 1888 i 1889 nazwisko Bruna pojawia się często na łamach „Prawdy", „Przeglądu Tygodniowego", „Gazety Warszawskiej", „Tygodnika Ilustrowanego", „Czasu", „Kuriera Warszawskiego" i innych pism polskich w związku z przygotowaniami do odsłonięcia pomnika Bruna w Rzymie.

Poważnym wkładem do nauki były dwie rozprawy polskiego filozofa Wincentego Lutosławskiego (1863—1954), opublikowane w języku niemieckim w „Archiv für Geschichte der Philosophie" (1889 i 1890), referujące treść filozoficznych rękopisów Bruna. Ale w 1891 r. opublikowano we Włoszech pełny tekst nie znanych dotąd prac Bruna i w związku z tym rozprawy Lutosławskiego przestały być jedynym źródłem informacji o ich treści.

W okresie międzywojennym najpoważniejszą badaczką filozofii Bruna w Polsce była Julia Dickstein Wieleżyńska (1881—1943), autorka rozpraw: *Giordano Bruno, humanizm i Odrodzenie* („Przegląd Warszawski", 1924, nr 32) i *Pojęcie nieskończoności u Giordana Bruna* („Przegląd Filozoficzny", 1928).

Pierwszym poetą, który przełożył na polski wiersz Bruna, był Adam Asnyk (1838—1897). Wiersz ukazał się w warszawskim „Echu" 13 października 1877 r. Później ukazały się trzy sonety Bruna w przekładzie Andrzeja Niemojewskiego (1907), dwadzieścia sonetów w przekładzie Przecława Smolika (1909), osiem sonetów w przekładzie Julii Dickstein Wieleżyńskiej (1919, 1922, 1923). Poemat Bruna o Koperniku był przekładany przez Józefa Jankowskiego (1921), Julię Dickstein Wieleżyńską (1939) i Ludwika Hieronima Morstina (1953). Drobne fragmenty z dzieł Bruna ukazywały się w antologiach literatury włoskiej.

Pełny przekład dwóch dialogów, dokonany przez Wacława Zawadzkiego, ukazał się nakładem Książki i Wiedzy dopiero w 1956 r.

Krótkie wiersze i dłuższe poematy pisali o Brunie m.in. Władysław Kulczycki (1874), Jan Kasprowicz (1886), Przecław Smolik (1909), Teofil Jaśkiewicz (1910), Paweł Hulka-Laskowski (1918), Julia Dickstein Wieleżyńska (1919), Janina Brzostowska (1953), Leopold Staff (1954) i inni. Pierwszy dramat o Brunie pt. *Tragedia myśli* napisał w 1885 r. Alfred Nossig, pierwszą polską powieść o Brunie wydał w 1958 r. Jerzy Cepik. Najpiękniejszy ze sztychów wyobrażających Giordana Bruna wykonała w 1953 r. Maria Hiszpańska Neumann (do poematu Janiny Brzostowskiej). W 1971 r. rzeźbiarka wałbrzyska Maria Bor pokazała na wystawie we Wrocławiu posąg wyobrażający Bruna. Słowa Bruna znalazły się w *Kosmogonii* Krzysztofa Pendereckiego (1970), a w 1975 r. odbyła się we Wrocławiu premiera widowiska muzycznego opartego na wątkach z życia Bruna pt. *Duch nie zstąpi bez pieśni*. Autorem scenariusza, opracowania muzycznego i reżyserem jest Ryszard Gwalbert Misiek.

W 1971 r. wystawiono w Polsce po raz pierwszy (w Państwowym Teatrze Ziemi Łódzkiej) komedię Bruna *Il Candelaio*. Warto także wspomnieć o widowisku telewizyjnym z 1967 r., w którym rolę Bruna grał Andrzej Łapicki.

Na uwagę zasługuje różnorodność form obecności Bruna w kulturze polskiej. Trudno byłoby znaleźć drugiego filozofa nowożytnego, który pod tym względem mógłby się równać z Brunem.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA PODSTAWOWA

Jordani Bruni Nolani: *Opera latine conscripta*, 8 woluminów, I - 1 wyd. F. Fiorentino, Neapoli 1879, ss. LXVIII, 398; I - 2 wyd. F. Fiorentino, Neapoli 1884, ss. 484; I - 3 wyd. F. Tocco i G. Vitelli, Florentiae 1889, ss. VII, 361; I - 4 wyd. F. Tocco i G. Vitelli, Florentiae 1889, ss. IV, 257; II - 1 wyd. V. Imbriani i C. M. Tallarigo, Neapoli 1886, ss. IV, 257; II - 2 wyd. F. Tocco i G. Vitelli, Florentiae 1889, ss. VI, 404; III wyd. F. Tocco i G. Vitelli, Florentiae 1891, ss. LXIV, 706. Wydanie anastatyczne Stuttgart 1962.

Giordano Bruno: *Dialoghi italiani*, wyd. 3 G. Aquilecchia, Firenze 1958, ss. LXII, 1146.

Giordano Bruno, *Candelaio*, wyd. G. Bàrberi Squarotti, Torino 1964, ss. 195.

Giordano Bruno: *Praelectiones geometricae e ars deformationum. Testi inediti*, wyd. G. Aquilecchia, Roma 1964, ss. XXVII, 103.

Virgilio Salvestrini: *Bibliografia di Giordano Bruno (1582—1950)*, wyd. 2, wyd. L. Firpo, Firenze 1958, ss. 407 i uzupełnienia A. Nowickiego w: „Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche" Vol. LXXIX, Napoli 1968, s. 505—526, Vol. LXXX, 1969, s. 199—230, Vol. LXXXI, 1970, s. 325—344, Vol. LXXXIII, 1962, s. 391—350.

PRZEKŁADY NA JĘZYK POLSKI

Giordano Bruno: *Pisma filozoficzne*, przeł. W. Zawadzki, Warszawa 1956; zawierają m. in. *Ucztę po-*

pielcową, s. 49—161, oraz *O przyczynie, początku i jedności*, s. 175—289.

Giordano Bruno: *O wielorakiej koncentracji* (rozdział *Pieczęć pieczęci*), przeł. A. Nowicki, w: *Filozofowie o religii, t. 2*, Warszawa 1963, s. 39—52, oraz *Lampa trzydziestu posągów* (fragmenty), przełożył A. Nowicki, tamże, s. 53—98.

Giordano Bruno: wybór tekstów w: A. Nowicki [red.]: *Filozofia włoskiego Odrodzenia*, Warszawa 1967, s. 336—355, zawierający następujące fragmenty: 1. *Racjonalny entuzjazm i „boskość" człowieka, polegająca na doskonałości własnego człowieczeństwa*, 2. *Materia jest pierwotna, formy są wtórne*, 3. *Pluralizm metodologiczny*, 4. *O wielu sposobach badania*, 5. *Przyroda jest wielkością konkretnych bytów*, 6. *Boskość materii*.

WYBRANA BIBLIOGRAFIA KRYTYCZNA

G. Aquilecchia: *Giordano Bruno*, Roma 1971, ss. 122.

N. Badaloni: *La filosofia di Giordano Bruno*, Firenze 1955, ss. 369.

L. Cicuttini: *Giordano Bruno*, Milano 1950, ss. 281.

A. Corsano: *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, Firenze 1940, ss. 313.

E. Garin: *G. Bruno*, Roma 1966, ss. 78.

A. Gorfunkel: *Giordano Bruno*, Moskwa 1965, ss. 205; wyd. 2, 1973, ss. 175.

A. Guzzo: *Giordano Bruno*, Torino 1960, ss. 283.

I. L. Horowitz: *The Renaissance Philosophy of Giordano Bruno*, New York 1952, ss. IX, 150.

P. H. Michel: *La cosmologie de Giordano Bruno*, Paris 1962, ss. 341.

É. Namer: *Giordano Bruno ou l'Univers infini comme fondement de la philosophie moderne*, Paris 1966, ss. 192.

A. Nowicki: *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, Warszawa 1962, ss. 257; tenże: *Giordano Bruno nella patria di Copernico*, Wrocław 1972, ss. 57.

F. Papi: *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze 1968, ss. 362.

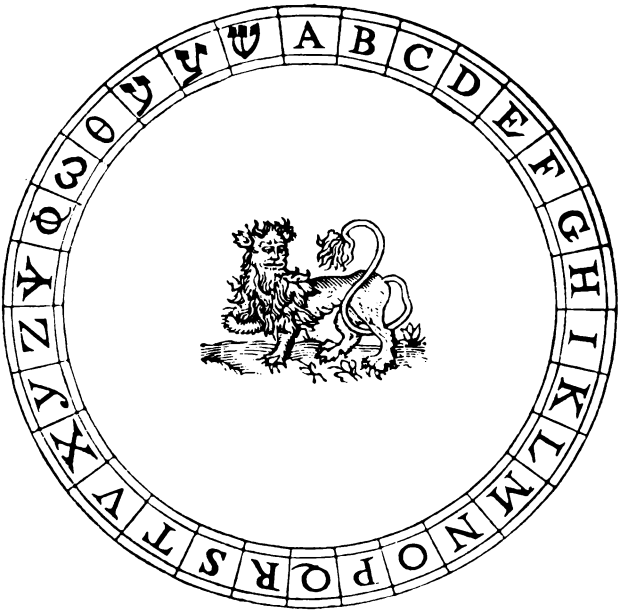
A. Mann Paterson: *The Infinite Worlds of Giordano* Bruno, Springfield 1970, ss. nlb 11, 227.

G. Saitta: *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, Bologna 1951, t. 3, s. 79—186; wyd. 2, Firenze 1961, t. 3, s. 81—194.

H. Védrine: *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, Paris 1967, ss. 398.

F. A. Yates: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964, ss. XIV, 466; *Sztuka pamięci*, Warszawa 1977, s. 200—232, 245—319.

Wybór pism



Ilustracja do dzieła G. Bruna *Ars Memoriae*

O PODRĘCZNIKOWEJ BUDOWIE I UZUPEŁNIENIU SZTUKI LULLUSA [1582]

Dedykowane najznakomitszemu Panu, Panu Żuanowi Moro, posłowi najpogodniejszej Republiki Weneckiej u arcychrześcijańskiego króla Francuzów i Polaków. Paryż, 1582 r.

Najznakomitszego Pana, Pana Zuana Moro, rzecznika najpogodniejszej Republiki Weneckiej u arcychrześcijańskiego króla Francuzów i Polaków pozdrawia Jordan Bruno Nolańczyk.

Gdy mamy perłę, którą chcielibyśmy dać do oszacowania nie tyle pod względem jej pożytku dla brzucha, czy też tego, ile waży lub mierzy, ale pod względem wartości, jaką przedstawia dla oczu, i tego, czy jej substancja jest we właściwym gatunku oraz czy odznacza się pewną specyficzną jakością, to każdy, kto ma choć trochę rozumu, przyzna, że nie należy się z tym zwracać do byle kogo, ale raczej do jakiegoś szlachetniejszego męża. Uznaliśmy więc, że tym bardziej dotyczy to sztuki, z którą żadne drogie kamienie i klejnoty równać się nie mogą i która jest tym cenniejsza, w im mniej pokaźnym pod względem objętości tomie daje się ją zawrzeć. Dlatego na jej temat nie powinien się wypowiadać pierwszy lepszy, jaki się nadarzy, ale właśnie ktoś taki, jak Ty, najznakomitszy Panie. A tym, co Cię czyni tak znakomitym, jest dzielone wraz z rodakami i odziedziczone po przodkach szlachectwo ojczyzny i krwi oraz twoje własne szlachectwo dzielności i talentu. Więc gdy

sztuka ta zdołała znaleźć tak wielkiego i znakomitego patrona, możemy już nie bać się tego, że zgraja nierozumnych zwierząt podepcze ją ze wzgardą nogami.

Bądź zdrów.

Przełożył Światosław Florian Nowicki

OBJAŚNIENIE TRZYDZIESTU PIECZĘCI SŁUŻĄCE DO ODKRYWANIA, UPORZĄDKOWANIA I ZAPAMIĘTANIA WSZYSTKICH NAUK I SZTUK

wraz z dołączoną *Pieczęcią pieczęci*, nader przydatną do zestawienia wszystkich czynności ducha i uchwycenia ich stosunków. A że nie bez podstaw zwie się ona sztuką sztuk, więc znajdziesz w niej bez trudu wszystko, co stanowi przedmiot teoretycznych dociekań dla logiki, metafizyki, kabalistyki, magii naturalnej oraz innych wielkich, jak również pomniejszych, sztuk. [1583]

PRZEDMOWA JORDANA BRUNA NOLAŃCZYKA DO TRZYDZIESTU PIECZĘCI

Do najznakomitszego PANA MICHELA DE CASTELNAU [1]. Pana na Mauvissière, złotego rycerza, jednego z przynależących do szlacheckiego rodu króla, kapitana pięćdziesięciu ciężkozbrojnych rycerzy, radcy prywatnego konsylium, zarządcy miasta i zamku świętego Dezyderego, ambasadora arcychrześcijańskiego króla u najjaśniejszej królowej Anglii.

Tobie właśnie, najznakomitszy panie, poświęcam ów szlachetny płód zrodzony w twym pałacu przez Muzy, aby ci wszyscy, którzy mogliby mniemać, że mają mi

---

[1] Michel de Castelnau, seigneur de Mauvissière (ok. 1518—1592), ambasador francuski na dworze królowej Elżbiety. Bruno zadedykował mu swoje cztery utwory z lat 1583—1584.

coś do zawdzięczenia, wiedzieli, że zawdzięczają to Muzom, a skoro tak, to że w takim razie są zobowiązani i wobec ciebie, ich niestrudzonego dobrodzieja i protektora. To one same bowiem, dla których każdy kraj jest ojczyzną, tak że nigdzie nie są uważane za obce i nigdy nie spotykają się z tym, by nazywano je cudzoziemkami, doświadczyły w osobie młodzieńca z Italii tu, w odległej Brytanii, francuskiego, iście królewskiego przyjęcia. Bądź zdrów i wiedz, że ten, któremu Anglię zamieniłeś w Italię, Londyn w Nolę, a leżący prawie na drugim końcu świata dom we własne ognisko domowe, czuje ci się odpowiednio zobowiązany.

DO PIECZĘCI PIECZĘCI

Wielka księgo, tak wielka, że treści,
Jaka w tobie się kryje, gąszcz tomów
Zapisanych ciasno nie pomieści,
Ruszaj w świat, krąż od domu do domu.
Biednych ludzi nie omijaj progów
A spod książąt bram pysznych zawracaj.
Ty nie jesteś sługą krwawych bogów,
Lecz owoce, które cicha praca
Ducha dała, niesiesz ogółowi.
Poniewierka cię zatem nie czeka,
Wszyscy przyjąć cię będą gotowi,
Chyba tylko prócz wrogów człowieka
Z mrokiem w sercach. Bezpiecznie dlatego
Obejść możesz wszystkie świata strony.
Idź więc śmiało ku Hesperu brzegom
I w Bosforu przeciwne rejony,
Po czym, zgodnie z drugą ziemską osią,
Ku najdalszym biegunom wyruszaj.
Wszyscy z ciebie pożytek odniosą,
A nikt szkody, więc jak wzbierze w duszach
To znużenie, co noszących miecze
Raz na zawsze najdalej stąd przegna,
To świat ciebie nie odpędzi przecież,
Ciut przypóźno, lecz rozumny jednak.

Przełożył Swiatosław Florian Nowicki

PIECZĘĆ PIECZĘCI
[1583]

1. Rzeczy te, obok innych, podsunął mi ów boski duch, który nigdy nie zatrzymuje się, gdy napotyka prostackie charaktery. Tobie, który całym sercem palisz się do samej rzeczy, ale nie wiesz, jak się do niej zabrać, tej przede wszystkim wskazówki należy udzielić, abyś czcił tego właśnie pierwszego i najbliższego Boga, przez którego jesteś z zewnątrz trącany i od wewnątrz pobudzany, i poważał go jak władcę, przywoływał niby bóstwo, a patrzał w niego jak w światło.

2. W następnej kolejności pamiętaj o tym, że wszelka ludzka sztuka musi przestrzegać trzech zasad: każda rzecz powinna być, po pierwsze, najpierw mądrze przemyślana, a dopiero potem robiona, po drugie, należy wprowadzać ją w życie w sposób dojrzały i energiczny, a po trzecie, gdy już została przemyślana i urzeczywistniona, to trzeba jej pilnie strzec i dzielnie bronić.

3. Stąd starożytność przekazuje, że wszystkim sztukom patronują trzy bóstwa: Pallada, Wulkan i Mars. Jest to pewna wykonawcza trójca bóstw, towarzysząca zawsze najwyższemu budowniczemu rzeczy — Jowiszowi, a trójca ta pozostaje w takim samym stosunku do Jowisza jak Wulkan i Mars do Pallady.

4. Również w przyrodzie dostrzegamy znamiona tych trzech bóstw królujących w boskiej sztuce: znamieniem Pallady jest porządek, zgodnie z którym rzeczy są urządzone, znamieniem Wulkana — szybki rozwój i widoczny nieomal pośpiech do tego, by się

urodzić, znamieniem Marsa — przekazywanie rzeczom zrodzonym przez rzeczy rodzące tej samej struktury.

5. W ten sposób poszczególne rzeczy z ustawicznego źródła 1) wypływają, 2) rodzą się, 3) płyną z powrotem do tego samego źródła, powtarzając po drodze etapy swej genezy: 1) powstają, 2) dorastają, 3) osiągają kres. Dlatego Orfeusz nazywa to początkiem, środkiem i końcem.

6. Jesteś zaiste do tego sprowokowany i pchnięty przez przyciskającą cię konieczność, wskutek której to, znajdujący się w trudnym położeniu, człowiek sięga i wyciąga ręce po, jak to mówią, pióra brzasku, ponieważ tego właśnie sobie życzy Jowisz, który aby ludzka bystrość nie popadła w odrętwienie, a żwawa jego energia nie zamierała, zgotował człowiekowi w postaci twardych warunków nie dający spokoju niedostatek.

7. Pamiętaj, że bogom nie podobał się Prometeusz, jako ten, który rozsypując ich skarbce zdawał się zachęcać ród ludzki do gnuśności, czy też jako ten, który coś najznakomitszego czynił wspólnym dobrem godnych i niegodnych, bez żadnej różnicy.

8. Zagustuj więc, jako jeden z nielicznych, w zbawiennym tym nektarowym likworze, dzięki któremu oczyściwszy się do cna z sennych soków letejskiej rzeki łatwo dostąpisz najpierw wspólnego z niebiańskimi bogami niebiańskiego życia, a niebawem osiągniesz ponadniebną orbitę podniebnych bogów, skąd ujrzysz leżących bynajmniej nie wyżej, lecz właśnie pospołu z tłumem otępiałego pospólstwa — Karneadesa, Kineasza i Metrodora.

9. Choć uznasz zapewne czas pitagorejski za najtępszy i najgłupszy ze wszystkich, ponieważ wskutek jego działania wszystkie rzeczy ulegają zapomnieniu, to przecież nie potępisz chyba zarazem i czasu Symonidesa, dzięki któremu wszystkie rzeczy są badane, studiowane, odkrywane, te, które zatarły się w pamięci, odzyskują dawny blask, a okaleczone na nowo puszczają pędy.

10. Przyroda szczodrze wszystkim dała wspaniałe skrzydła, ale doprawdy bardzo nieliczni potrafią je

rozwinąć, by przecinać nimi i uderzać to powietrze, które wydaje się w nie mniejszym stopniu samo wzywać do lotu i zezwalać na uderzanie o siebie, niż stawiać opór, gdy jest przecinane. Jeśli bowiem będziesz je pracowicie wzburzał przecinaniem, to odwdzięczy ci się ono tym, że da ci oparcie i wyniesie w górę.

11. Ukazują nam się rzeczy, znaki, obrazy, zjawiska bądź wyobrażenia. Dzielą się one na odstręczające — a są nimi rzeczy szpetne i złe — lub pociągające, jako piękne i dobre, oraz na złożone z dwóch lub trzech tego rodzaju aspektów, jakimi na przykład są rzeczy godne kochania jako dobre, ale odstręczające swą szpetotą. Podobnie też dzielą się one na łatwe do pojęcia — a są nimi rzeczy nie odbiegające ani w górę, ani w dół od wrażliwości zmysłów, których pojęciową ogólność można uchwycić w drodze abstrakcji — i trudne do pojęcia, jakimi są rzeczy zbyt słabo albo zbyt silnie działające na zmysły i z natury swej najbardziej, jako że bez pośrednictwa abstrakcji, pojęciowe.

12. Przyroda dostarcza tych rzeczy jako przedmiotów dla zmysłowości, pożądliwości, intelektu i woli tych, którzy kierują się ku niej świadomością. Stąd powstaje widzenie, ujmowanie w ogólności, wyobrażanie, myślenie, pierwsze zapamiętanie, rozumowanie i pojmowanie. Stąd znowu bierze się drugie zapamiętanie, które zwykle było nazywane osiągnięciem zrozumienia i ubraniem w sukienkę. Po tym idzie stan świadomości, którego gatunkami są: mniemanie w ogólności, zakłopotanie, wątpliwości, rozstrzygnięcie, przeświadczenie i uleganie powabowi w ogólności, czyli to, że coś sprawia przyjemność, wywołuje dążenie, rozpala ciekawość lub wzbudza zaufanie, bądź też przeciwnie, odczuwanie nieprzyjemności pobudzające do tego, że czegoś sobie nie życzymy, doznajemy agresywnych uczuć lub też przerażenia. Wszystko to prowadzi z jednej strony do wyboru lub unikania, a z drugiej strony do aprobaty bądź sprzeciwu.

13. Zawiera się w nich proste ujęcie, czyli pierwsze pojęcie, liczenie, mierzenie, ważenie, dzielenie, roz-

dzielanie, rozróżnianie, porządkowanie, określanie, twierdzenie, argumentowanie i rozumienie, które jest drugim prostym pojęciem i, jeśli wolno tak to nazwać, ujęciem myślowym.

14. Gdy już zrozumiałeś te, w taki sposób ujęte przez nas, sprawy tak właśnie, jak powinny być one zrozumiane, to teraz z kolei spróbuj wniknąć myślą w to, że wszystkie powstające w naturalny sposób rzeczy, których obserwatorami łatwo możemy zostać, mają po pierwsze swe preegzystujące w umyśle pierwszego wytwórcy idee stanowiące wzór dla wytwarzania wszystkich istniejących rodzajów i ich gatunków, a w dalszej kolejności pod ich kontrolą wychodzą zgodnie z pewnym ogólnym porządkiem na światło dzienne indywidua — bądź takie, które z powodu nieulegania psuciu ukazują nam zawsze całą i nienaruszoną postać, bądź takie, które w elemencie kotłującej się wciąż materii kontynuują swe istnienie za pośrednictwem uwielokrotnienia swej postaci i następowania po sobie odrębnych osobników. Rzeczy te są, powiadam, po pierwsze komunikowane przez pierwszą myśl intelektowi, za pośrednictwem którego przechodząc w przyrodę (preegzystując uprzednio w pewien sposób w niezmiennym archetypie) stają się pewnymi bytami ograniczonymi krawędzią i przez to w sposób naturalny istniejącymi w sobie.

15. Tu za pośrednictwem zmysłów, przez które przechodzą niby przez bramy, stają się one z bytów metafizycznych fizycznymi, a z fizycznych rozumowymi, tak że stanowią dla ludzi pewne przedmioty, które mogą być rozważane jedynie przy pomocy bardziej wewnętrznych zmysłów, a utrwalając w nich swą egzystencję podpadają z kolei pod jeszcze bardziej niematerialne władze duszy.

16. Przeto z najwyższego świata będącego źródłem idei, w którym, jak mówią, istnieje Bóg, czy też, który, jak mówią, istnieje w nim, następuje zejście do świata ukształtowanego przez idee, który powstał, jak mówią, za pośrednictwem tamtego i dzięki niemu, a od tego z kolei do tego, który jest światłem myślowym odzwierciedlającym oba poprzednie, i o ile

istnieje on dzięki pierwszemu za pośrednictwem drugiego, o tyle będzie poznawał pierwszy za pośrednictwem drugiego. I w ten sposób koło się zamyka. Najpierw bowiem mamy ruch w jedną stronę, mianowicie od pierwszego do trzeciego, a następnie powrót od trzeciego do pierwszego, lub, jeśli wolisz, wskutek pewnego odwracania kierunku po zstępowaniu od pierwszego do trzeciego następuje wstępowanie od trzeciego do pierwszego poprzez środkowy.

17. Jakże cudowne będzie twoje działanie, jeśli poddasz się kształtującemu działaniu obu natur! Chyba że popadniesz w głupotę i zbłądzisz na manowce, to wtedy, przeciwnie, napełni cię najmętniejszy mrok zwany cieniem śmierci. W ten sposób będziesz w stanie przyswoić pamięci i ogarnąć intelektem całą budowę i uporządkowany ciąg potrójnego świata wraz z tym wszystkim, co się w nim zawiera. Jeśli samo łono i cudowną macicę wystawisz na zapładniające światło od zachodu lub od wschodu, od północy lub od południa, to wychodząc naprzeciw pochwycisz je w siebie.

18. Tego następnie nie wolno pominąć, że tak jak to jest urządzone przez naturę — mianowicie, że zmysły i ich narządy, władze oraz akty kierowane są do jednego jakby centrum, by stąd, dzięki formom, jakie wzbudzone zostają w najbliżej niego leżącym przedsionku fantazji, przejść przez jadalnię myśli i zamieszkać w sypialni pamięci — tak samo również i ten, kto pragnie osiągnąć mistrzostwo w zapamiętywaniu wszystkiego, co mu się spodoba, powinien trzymać się dokładnie tego samego porządku. To bowiem, że pewne rzeczy widziane i słyszane tysiące razy umykają ci z wielką dla ciebie szkodą, a inne (raz jeden i mimochodem tymi samymi doświadczone) zmysłami trafiają od razu do pomieszczenia pamięci, gdzie przez wieczny czas zachowują zdolność do aktualizacji, bierze się stąd, że jedne zostają przełknięte osobiście przez fantazję i strawione za pośrednictwem myśli, drugie zaś albo rozproszyły się już przy wejściu wskutek zaniedbania, albo wskutek wciśnięcia się

bez przyprawienia ich jakimś pieprzem również w efekcie przepadły.

19. Więc nie bez podstaw nazwał Sokrates zapominanie swego rodzaju bezmyślnością. Ale, gdyby na podobnej zasadzie nazwał on również swego rodzaju bezmyślnością rzucanie nie ujętego w dogodną dla pamięci formę nasienia tego, co godne pamięci, to zaiste wyraziłby rzecz głębszą.

20. Jeśli więc fantazja nie uderzy żywiej zmysłowymi obrazami, to odźwierna myśl nie otworzy bramy, a co za tym idzie, nie zechce ich również przyjąć matka wszystkich Muz [1].

21. Niechże więc te obrazy wywołują w nas poruszenie przy pomocy tego, co działa na uczucie, a więc towarzyszących słów, myśli, tworów żywej fantazji i w ogóle wszystkiego, co czyni nas zainteresowanymi, gardzącymi, kochającymi, nienawidzącymi, zasmuconymi, radującymi się, podziwiającymi i z zapałem eksperymentującymi, skoro właśnie zainteresowanie, wzgarda, miłość, nienawiść, smutek, radość, podziw, pasja badawcza są tymi stanami ducha, które nas na wskroś przejmują, skoro właśnie forma czegoś godnego pamięci wywiera na nas wrażenie. A im silniejsze i gwałtowniejsze będą te bodźce, tym silniej i gwałtowniej wryją nam one wszystko w pamięć.

22. Jeśli zaś ani twoja natura, ani natura rzeczy, która ma być przyswojona, nie wzbudzi tych uczuć, to dokona tego pracowitość. Bo ćwiczenie się w doznawaniu uczuć, poza tym, że prowadzi prostą drogą tak do najlepszych, jak i do najgorszych obyczajów, przyczynia się również do rozwinięcia inteligencji i mobilizuje całość sił człowieka do wykonywania wszystkiego, co leży w ludzkiej mocy. Potwierdzeniem tego może być fakt, że ludy i narody bardziej skłonne do ulegania namiętnościom i wpadania w gniew są bardziej aktywne. A z tego samego grona ludzi namiętnych w nienawiści i miłości rekrutują się zarówno najwięksi bezbożnicy, jak i ludzie najpobożniejsi, w przypadku gdy skłaniają się ku temu, ku

---

[1] Mowa o Mnemozynie będącej personifikacją pamięci.

czemu ich kieruje żarliwość i miłość boża. Na tym przykładzie możesz się przekonać, że ta sama co do swej treści zasada prowadzi bezpośrednio tak do najwyższej cnoty, jakoi do występku.

23. Tę, będącą matką wszystkich uczuć, zainteresowań i dokonań, miłość, która z powyżej wyłuszczonego względu jest czymś podwójnym, starożytność nazwała wielkim demonem, umiejętne pozyskanie którego daje całkowitą gwarancję, że nic ci nie będzie w stanie sprawić trudności. Wyjaśniliśmy przeto, zgodnie z tym, jak faktycznie rzecz się przedstawia, w jaki sposób możesz osiągnąć dzięki swego rodzaju sztuce nie tylko zapamiętanie czegoś, ale i prawdę oraz w ogóle cały zakres ludzkiej mądrości.

Przełożył Światosław Florian Nowicki

DIALOGI:

TRIUMFUJĄCY PROSTAK, O INTERPRETACJI SNU, MORDENCJUSZ, CYRKIEL MORDENCJUSZA

Dedykowane znakomitemu i nadzwyczaj szanownemu panu, panu Pierre'owi Dalbeniusowi, opatowi Belleville
[1586]

Znakomitemu i nadzwyczaj szanownemu panu, panu Pierre'owi Dalbeniusowi, opatowi Belleville, przesyła wyrazy największego szacunku Jordan Bruno Nolańczyk.

Wiadomo, mój znakomity panie, że jeśli niechlujnie w jakieś obrzydlistwo opakować skarbiec i umieścić go do tego w odpowiednio odstręczającym miejscu, to byle wieśniak, nędzarz, dziad zarośnięty brudem czy żebrak będzie go sobie miał za nic, ba, nie zwróci w ogóle na niego uwagi albo przynajmniej wyda mu się on czymś nazbyt podejrzanym, tak że nikt nie raczy nawet zajrzeć, jakie dobra w sobie kryje. Tak samo zgoła zdarzyło się, o czym mogłem się przekonać na własne oczy — i to nie komu innemu, ale najroztropniejszym mężom — powątpiewać w wartość owego, tobie przecież znanego najlepiej, klejnotu publicznie w minionych miesiącach wystawionego na sprzedaż przez naszego Mordencjusza, boską wyrocznię geometrów, co to w piśmie uczony, choć nie studiował gramatyki, mądry, choć nie liznął filozofii, co to każdą rzecz umie wyjaśnić w najnaturalniejszy, a jakże kunsztowny sposób i na wszystko znajdzie metodę, obywając się przy tym bez pomocy innych działów matematyki, a nawet bez całej geometrycznej

szaty i stosowania techniki potrafi być kosmimetrą. Poruszony opłakanym wynikiem tego przedsięwzięcia, jak również prośbami samego Mordencjusza napisałem dialogi zatytułowane: *Mordencjusz* i *Cyrkiel Mordencjusza*. Gdy zaś dzięki nim właśnie, jak również wskutek innych naszych rekomendacji i poręczeń, dano wreszcie wiarę, że istotnie perła Mordencjusza stanowi prawdziwą rewelację, to skutek był taki, że bynajmniej nie nabrano przez to lepszej opinii o Mordencjuszu, ba, nie liczono się nawet z tym, by mógł się wzbogacić na swym wynalazku z tytułu prawa własności uznawszy, że z nie uprawianego ugoru jego umysłu w żaden sposób nie dałoby się wykrzesać takiej zdolności wynalazczej, że zatem przywłaszczył on sobie cudzy pomysł, tyle tylko, że dobrze nie wiadomo, kogo z niego ograbił, ja zaś wystawiłem się na pośmiewisko i szyderstwa, po pierwsze z powodu zbytniej łatwowierności, a po drugie za to, jakobym robił ni mniej ni więcej z salerneńskiej muchy słonia olimpijskiego, szafując z nadmierną hojnością pochwałami (tak jakby nie było bez porównania bardziej niesmaczne staranne ich odważanie). Na nowo tym sprowokowany postanowiłem poprzedzić wspomniane dialogi dialogiem apologetycznym pod tytułem *Mordencjusz, bożyszcze geometrów*, dołączając do niego drugi jeszcze, zatytułowany *O interpretacji snu*, aby dać jasno do zrozumienia wyniosłym specjalistom od ułamków, że jeśli pominęliśmy milczeniem kwestię Mordencjuszowej nicości pod innymi względami (bo względem jego perły są to tylko nieuzasadnione uprzedzenia), to w żadnym razie nie uczyniliśmy tego z powodu nieznajomości rzeczy, ale po prostu z pobłażliwości, jaka zawsze winna cechować męża pretendującego do miana filozofa. I oto teraz uznałem za stosowne przedstawić to wszystko właśnie tobie, bo w czyjeż ręce bardziej godziłoby się złożyć owoce naszych trudów, zważywszy, że i na sztukach się wyznajesz, i doskonale orientujesz się w problemach teoretycznych, tak że możesz być najbezstronniejszym sędzią we wszelkich możliwych kwestiach.

Bądź zdrów.

TRIUMFUJĄCY PROSTAK, CZYLI DIALOG O MORDENCJUSZU, BOGU POŚRÓD GEOMETRÓW

Rozmówcy: Filoteusz, Sawolin

Filoteusz: Czemuż to mówisz, Sawolinie, że nie jest rzeczą słuszną nazywać nieomal boskim naszego Mordencjusza, narzędzie i obraz działającej natury, ojca wynalazków mechanicznych, odnowiciela pewnych podupadłych umiejętności, wskrzesiciela zapomnianych, wynalazcę nowych, tak że należy się za niego bogom sto hekatomb i winni przed nim ustąpić dawniejsi geometrzy, by jedynie jego wynosili pod niebiosa późniejsi?

Sawolin: Ponieważ dostrzegam w nim prostaka, czystego mechanika, zacinającego się i bełkoczącego, gdy ma sklecić trzy słowa na krzyż, niewprawnego w pozostałych sztukach, na których opiera się prawdziwość sztuki stanowiącej jego profesję i nie obdarzonego bynajmniej jakimś specjalnie się wyróżniającym rozumem.

Filoteusz: Czyżby więc, Sawolinie, jedynie dla ciebie pozostawała nie znana owa, tak powszechnie wśród ludzi uznawana prawidłowość, że Bóg z upodobaniem wybiera co słabsze rzeczy tego świata, aby wprawić w zakłopotanie te silniejsze? Czyż nie zostało tyle razy stwierdzone jako bezsporny fakt, że ci mądrzejsi i roztropniejsi zwyciężani byli właśnie przez maluczkich, wieśniaków i głupszych? Czemuż niby nie miałoby być dopuszczalne, ba, nawet wskazane, podziwianie, czczenie i spijanie boskości wszędzie tam, gdzie tylko stosownie do możliwości podłoża się ona objawia? Czyżby z tego względu, że tylko niekiedy dają się one w całej pełni ocenić, miał twym zdaniem podupadać autorytet i doznawać uszczerbku majestat bogów?

„Mieszkać w tych biednych chatach i w owych wioskach ubogich?"[1] Ja w każdym razie byłbym skłon-

[1] Parafraza Wergiliusza, *Bukoliki* II 28—29.

ny nie tylko dać pod względem boskości pierwszeństwo przed innymi geometrami mającemu wszak rozum Mordencjuszowi, zważywszy ów wynalazek odnośnie do frakcji, ale na podobnej zasadzie również i mrówki postawiłbym bez wahania na czele sokratyków, jeśli idzie mianowicie o gospodarską zapobiegliwość, pszczoły w niejednym przypadku na czele najbardziej osławionych wodzów w przedmiocie sztuki wojskowej, następnie, co się tyczy architektury, jaskółki pod pewnym względem na czele witruwiuszy, pająki poniekąd na czele archimedesów, jeśli idzie o określonego typu machiny, węża na czele eskulapów, gdy w grę wchodzi pewien sposób budzenia na powrót do życia słabnącego ducha, łasicę na czele mesuów [2] odnośnie do antidotum, bociana na czele galenów [3], jeżeli idzie o leczenie przez opróżnienie brzucha, a psa na czele hipokratesów, co się tyczy wywoływania ozdrowienia w wyniku wymiotów. Wolno wszak bardziej wyróżniać naturę i boga (którego jest ona swego rodzaju ręką) niż podobnych nam ludzi. Z ludzi zaś w pewnych wypadkach tych, którzy nie będąc tak mocni w sztuce działają raczej pod wpływem impulsów natury, a mniej kierując się własnym talentem tym bardziej są pobudzani przez obcy, tak że dzięki nieomylnemu wyczuciu, którego głosowi są zazwyczaj całkowicie posłuszni, przeprowadzają wszystko lepiej i bez wahania. Więc w osobach ludzi, którzy raczej podlegają działaniu, niż sami działają, w większym stopniu i słuszniej czci się i podziwia boskość, ponieważ tym bardziej boskie rzeczy objawiają się za ich pośrednictwem, im mniej odrywają się oni w swych, wykonywanych zgodnie z właściwymi im uzdolnieniami, pracach od łona matki natury. Stąd ci chłopcy, te dziewczęta, ci rolnicy, ci rybacy, ci prawie tak prości jak ich trzody pasterze ni stąd ni zowąd zaczynają zajmować się zdumiewającymi sprawami, odkrywać rzeczy tajemne, przepowiadać

---

[2] Mesue — średniowieczny lekarz arabski.
[3] Galen (ok. 130 — ok. 200), jeden z najwybitniejszych lekarzy starożytnej Grecji.

przyszłe wydarzenia, lub też podobnie jak do tej pory paśli swe owce i woły, tak raptem stają na czele całych narodów i, zgodnie z kierującą nimi wolą bogów, skłaniają je ku właściwej drodze, zawracają z niewłaściwej, konsolidują, umacniają albo też prowadzą do zguby, dzielą, rujnują, unicestwiają, przez co całkiem słusznie uważa się ich za pasterzy i rybaków ludzi, tych samych, powiadam, którzy nie tak dawno jeszcze pędzili przed sobą bydlęta lądowe czy też gonili za morskimi rybami. Stąd sybilla, stąd prorocy, stąd apostołowie, których nie dlatego uważa się za bogów i tak też się nazywa, iżby byli lepsi od pozostałych pod względem ich własnej natury albo iżby wyróżniali się na ich tle swym umysłem, czy choćby dorównywali znakomitszym spośród nich, ale dlatego, że właśnie raczej w nich czy też poprzez nich niż poprzez duchy ludzi bardziej utalentowanych objawia się, przybiera konkretną postać, udziela się boska potęga i dobroć, boski dar, upomnienie lub bicz, by przez to śmiertelnicy uważali za rzecz całkowicie pewną, że ludzkie sprawy w bardzo małym stopniu albo nawet wcale nie zależą od ich własnych usiłowań i zabiegów, ale przede wszystkim kieruje nimi troskliwość i opatrzność niebian. Ale po co przypominać te wszystkie rzeczy, które doszły do skutku dzięki prostym ludziom. Czyż nie spodobało się bowiem Bogu nauczyć Balaama świętszego i prawdziwszego prorokowania za pośrednictwem języka owej oślicy? Czyż, że odwołam się dla wsparcia tych wywodów również do pogańskich przykładów, augurowie nie mają za boskie pewnych ptaków, tak że je na swój sposób czczą i powstrzymują się od ich zabijania i jedzenia? Czyż haruspikowie nie mają w najwyższym poważaniu pewnych bydląt, z których trzewi odgadują tajemne wyroki bogów? A te różne rysie, krokodyle, bociany, kozły, woły, barany i w ogóle wszelkiego rodzaju zwierzęta wielbione i otaczane boską czcią przez Egipcjan, którzy uważali, że wieloraka boskość Boga wielorako, w wielorakiego kształtu i wyglądu rzeczy się wciela, przez nie się objawia i udziela, i z tego względu uznawali za sto-

sowne szukać, znajdować i czcić ją na wiele różnych sposobów w zależności od wielu różnych skutków, o które im chodziło? I nie znajdowali nic niewłaściwego w tym, że jako bogów czcili i boskimi imionami oznaczali rzeczy mające zmysłową postać, ponieważ w istocie wielbili nie tyle je same, co zawartą w nich i udzielającą się na niezliczoną ilość sposobów boskość. Skoro zaś więc rzeczą niegodną jest prosić rękę króla o pomoc w poganianiu osła, tak samo za bezbożne, odrażające i daremne uważali odwoływanie się do wzniosłej, wolnej od skończoności rzeczy zmysłowych, na sobie samej w swym najdoskonalszym majestacie opartej boskości, i to, powiadam, odwoływanie się w sprawach najdrobniejszych i marnych, jakich pełne jest nasze życie, zamiast zwracać się do niej o tyle, o ile obecna jest w przyrodzie i bezpośrednio, z najbliższej odległości wszystko nam za pośrednictwem tak wielkiej ilości rozmaitych postaci daje i wszędzie na lewo i na prawo rozdaje. Dlatego właśnie Żydzi, którzy pod każdym względem ich naśladowali, czcili, jak wiesz, węża, aby uchronić się przed zatrutymi ukąszeniami, a znowu wołu, aby pustynna ziemia wydawała owoce.

Ale wracając do stanowiącego przedmiot największych wysiłków geometrów znajdowania frakcji geometrycznych: cóż, jeśli łaska, niestosownego, czego nie można by, o ile się nie ma uprzedzeń, wybaczyć jako rzeczy dopuszczalnej filozofowi tak życzliwie usposobionemu względem swego przyjaciela Mordencjusza, znajdujesz w tym, że nazywa go on swego rodzaju bogiem i że w końcu umieszcza go w niebie w charakterze bóstwa geometrów?

Sawolin: W istocie, niezbyt chętnie słucham, jak z powodu tych dwóch przedstawionych tu przez ciebie wynalazków nazywa się już nawet nie geometrą i kosmimetrą, ale wręcz bogiem geometrów i kosmimetrów matematyka, który nie mówiąc już o tym, że nie ma pojęcia o pozostałych częściach filozofii, jest jeszcze do tego ignorantem w odniesieniu do innych działów samej geometrii.

Filoteusz: Czyż nie nazywa się melisy lekarską

na podstawie jednego określonego jej działania? Czyż nie byli niegdyś uważani przez starożytnych za ojczyste i domowe bóstwa liczni tzw. zbawcy ojczyzny z powodu jakiegoś jednego, łatwego, prostego i przypadkowego czynu pociągającego za to za sobą wielkie skutki, czynu takiego na przykład, że szczekali albo wołali, lub rzucili kamieniem, bądź bojaźliwie przed czymś się powstrzymali? Czyż Lampsaceńczycy nie uczynili sobie boga z prostego, pozbawionego jakiegokolwiek wykształcenia sadownika jedynie z racji jego słynego członka? [4]

Sawolin: Ale dlaczego ta jedna rzecz skłoniła cię od razu do tego, by do tytułu ojca i odnowiciela wynalazków matematycznych dołączyć miano mistrza nad mistrzami?

Filoteusz: Liczne zaiste są następstwa formalnych racji, które mogą wynikać z rzuconego gdzieś zwykłego nasienia, choćby sprawy te same w sobie niczym specjalnym się nie odznaczały i choćby wydawały ci się nie wiem jak znikome. No, bo cóż? Czyż nieokrzesani, prymitywni ludzie, pozbawieni jakiegokolwiek przebłysku inteligencji, z tego jedynie powodu, że trysnęli nasieniem (to zaś, jakie ono było i ile warte, ku czemu i w jakim kierunku zmierzało, było sprawą przed nimi ukrytą nie mniej, niż to jest w przypadku pozostałych rodzajów zwierząt, które mogą doskonale się obejść bez świadomości tych rzeczy), czyż więc ci ludzie, powiadam, nie roszczą sobie pretensji do godności ojcowskiej z tego tylko względu, że za sprawą działającej ustawicznie, zgodnie ze swym własnym tokiem, dobroczynnej natury urodził się z ich nasienia nowy, stanowiący odrębną całość żywy osobnik? Ba, czyż nie wymagają bez przerwy należnych im honorów, chwały, względów i czci ze względu na to, że w wyniku przedłużania się w nieskończoność linii ich generacji wśród następujących po nich potomków jest również do woli wielkich i wybitną mądrością obdarzonych ludzi, i czyż pozostali

---

[4] Bóstwem czczonym przez mieszkańców Lampsakos był Priap.

nie sądzą jak najbardziej prawomocnie o nich, że jako pierwsi rodzice i wielcy protoplaści rodów sami są w posiadaniu tego wszystkiego? Dotyczy to więc wszystkich, którzy będą w przyszłości stosować praktycznie geometrię i którym dane będzie skorzystać z tego wynalazku, że mianowicie nie tylko uznają w ńim niejako ojca i z tego tytułu otoczą go czcią, ale również sławić będą ziemię salerneńską jako ojczyznę, która go wydała:

Sawolin:

„Jak Tmolus zapachów szafranu, jak India słoniowej kości
Dostarcza, a Sabejczycy swoich kadzideł rozkosznych,
Tak nadzy Chalibi żelaza, Pont leku o ostrej woni
Z bobrowych sadeł, a Epir palm heliadowych koni"[5].

Więc ponad wszystkich książąt matematyki i aż do godności boga go wynieśmy. Jeżeli bowiem to, co u ludzi nie zwróciłoby naszej uwagi, u zwierząt napawa nas podziwem, to w takim razie to, co u ludzi mądrzejszych skłonni bylibyśmy uznać za nadzwyczajne lub prawie nadzwyczajne, u prostaków i tych, którzy wywodzą się z pospólstwa, możemy śmiało uważać za boskie. Ale nie bardzo wiem jeszcze, co mam odpowiedzieć jednemu z naszych przyjaciół, który krytykuje Nolańczyka za to, że w wydanych przez niego dialogach w obronie Mordencjusza, wbrew postulatowi wenusjańskiego poety[6], abstrahuje zupełnie od swoistych cech osoby, nie biorąc pod uwagę tego, czy mówi Dawus czy heros, bo człowieka, który zwykł bardziej rękami i gestami oznaczać rzeczy niźli słowami, wprowadza tam jako gawędzącego ze znakomitą swadą, rozprawiającego arcyfilozoficznie i sypiącego przy tym argumentami jak z rękawa.

Filoteusz: To cóż by dopiero powiedział tym, którzy w swych utworach wprowadzają zwierzęta, rośliny i kamienie przemawiające tak, że zda się, iż w każdym wypadku udałoby się im pokonać i zapędzić argumentami w kozi róg jowiszów, merkurych, bogów, boginie?

---

[5] Wergiliusz: *Georgiki* I 56—59.
[6] Por. Horacy: *O sztuce poetyckiej*, 237—239.

DIALOGU CZĘŚĆ DRUGA ZAWIERAJĄCA USPRAWIEDLIWIENIE PEWNYCH SZALEŃSTW

Savolinus: A zatem, Filoteusie, cóż powiesz w obronie zgoła niemałej ilości rzeczy, których się doszukano przy literalnym rozumieniu w wyroczni tego boga, rzeczy, których nie da się zapewne wybronić przy pomocy żadnego kunsztu retorycznego ani zawiłych sofistycznych krętactw?

Filoteus: Z pewnością nie wszyscy są powołani do tego, by wyjaśniać słowa wyroczni, ale jedynie ci, którzy tak potrafią je zbadać, by móc odróżnić to, co istotne, od tego, co nie ma nic do rzeczy, to, co pochodzi z boskiego natchnienia, od tego, w czym zaznaczył się wpływ pierwiastka zwierzęcego, bowiem te dwa bliźniacze szały zwykle się tam zbiegały razem, a to z tego względu, że im mniej sposobną materię zastaje boski umysł, to tym bardziej musi ją wtedy dręczyć w celu należytego przysposobienia, gdyż nie inaczej może w nas rozbłysnąć światło, jak tylko z mroków. W tym więc, co Mordencjusz powiedział i napisał, nie masz niczego, co nie trąciłoby wyrocznią — wszystko sprawia wrażenie, jakby już nawet nie z trójnogu, ale wręcz (dla większej wiarygodności) z czwórnogu było wypowiadane i ogłaszane. No, bo cóż? Czyż nie jest tak, że gdy Apollo lub inny z bogów zsyła natchnienie na sybille czy pozostałych nawiedzanych przez boskość, to najczęściej towarzyszy temu napad szału? Stąd u Seneki Agamemnon mając na względzie Kasandrę powiedział:

„Niech, póki boga nie zrzuci, służba pilnuje jej cała,
Aby za sprawą jej szału szkoda się jaka nie stała" [7].

A u Marona czytamy o kumańskiej sybilli:

„Której, gdy tak u wejścia to mówi, raptem się zmienia
Wyraz i barwa twarzy, targa się włos, z podniecenia
Pierś dyszy, a dzikie serce wściekłością kipi. Jak grota

[7] Seneka: *Agamemnon*, 800—801.

Cała szeroka i długa w furii napadzie się miota
Wieszczka potwórna w nadziei, że uda jej zrzucić się może
Wielkiego boga z swych piersi, a ten ją nęka tym srożej,
Szał ust i serca ujarzmia, aż wreszcie sybilla pocznie
Przy wtórze pogłosu z groty śpiewać dwuznaczne wyrocznie,
Gdy już Apollo szaloną pochwycił w cugle, a w boki
Ostrogi wbija, by w ciemne słowa sens włożył głęboki"[8].

Widzisz więc, skąd się bierze to, że nawiedzeni przez boski szał mówią nie tylko wiele rzeczy bez ładu i składu, ale nawet sporo takich, które wydają się na pierwszy rzut oka fałszywe. Wynika to bowiem w konieczny sposób z tego, że podmiot doznający boskiego natchnienia jest opornym nośnikiem i nie przekazuje porządnie wszystkiego. Stąd niby pijani wiele w kółko powtarzają, gmatwają, przekręcają i właściwy, pierwotny sens zniekształcają, zaprawiając go obcymi wtrętami i naleciałościami. To sprawia zawsze tłumaczowi niemałą trudność, ilekroć ma wyłowić to, co prawdziwe i na temat, spośród tylu, tak znacznych i różnorodnych przejęzyczeń, niepotrzebnych dodatków i bredni (które przychodzą do głowy tym, którzy mając przepowiadać zadręczają się wprzódy odpychaniem od siebie wszystkiego, co by miało jakiś ludzki sens, aby przez to tym pełniejszą piersią móc pochwycić boskie natchnienie). Należy więc zachować czujność w kwestii właściwego rozumienia słów naszego wieszcza, by nie przedstawiać tego, co dotyczy treści zawartej w nich nauki wedle tego mechanicznego sensu, jaki tworzy się na ich powierzchni, lecz nieustannie zwracać uwagę na boskie światło przebłyskujące spod gęstwiny cieni, na wypieszczone cacka ukryte pod postaciami szkaradnych sylenów, na słodziutkie jądro pod otaczającymi je niestrawnymi łupinami. Opuść więc te miejsca, w których zwraca się on tylko do specjalistów i o nich jedynie zabiega. W dzieleniu się bowiem swym boskim objawieniem nie miał bynajmniej zamiaru być jakimś skąpym dla pozostałych, którzy, chociaż nie orientują się w technicznych szczegółach (lub może

---

[8] Wergiliusz: *Eneida* VI, 46—49, 77—80, 98—101.

raczej właśnie dlatego), tym lepiej, a w każdym razie nie gorzej od tamtych zdolni są uchwycić i właściwie zrozumieć istotę sprawy. Wiadomo bowiem, że wielu podchodzi do wszystkich rzeczy z metodyczną pedanterią, ale przy tym wymyka im się sens osiągniętych rezultatów, opacznie je pojmują i nie potrafią właściwie ocenić ich wartości. A tymczasem z nauk tych powinni odnieść korzyść i dowiedzieć się czegoś nie tyle uczeni doktorzy, co normalni słuchacze, więc nie ma potrzeby powoływać się na specjalistów wymieniając ich z nazwiska, cytując, wałkując itp., bo lepiej jest po prostu zaoferować wszystkim specjalistę w swojej własnej osobie.

Opuść to miejsce, gdzie każe słuchać siebie tym, którzy profesjonalnie zajmują się dyscyplinami mechanicznymi, równie bowiem absurdalnie czyni jak ten, który publicznie zabiera głos w sprawach, które w równym stopniu dotyczą wszystkich obecnych, ale zwraca się tylko do jakiejś określonej grupy mówiąc: słuchajcie mnie staruszki albo słuchajcie mnie chłopcy, albo słuchajcie mnie stolarze, słuchajcie wyrobnicy. Czemuż więc indaguje jedynie specjalistów od mechaniki, skoro ma na względzie pewną ogólną teorię matematyczną, wspólną dla wszystkich rodzajów zjawisk, której istota ma, ściśle rzecz biorąc, charakter czysto geometryczny? Mówi: *„il trisesto"* i *„la trifigura"* nie określając jasno, co ma na myśli, bo wszystko inne, co im przypisuje poza troistością, trąci jakimś misterium odprawianym wspólnie z całym bractwem teologów, pitagorejczyków, kabalistów i wróżbitów. Ale warto zwrócić uwagę na jeden jedyny przyrząd, który może zastępować trzy cyrkle, jeden zupełnie zwykły, gdy ustawia się go na sztorc względem płaszczyzny, i drugi, a właściwie dwa dalsze, co już jest oryginalnym pomysłem tego człowieka, gdy mianowicie kładzie się go na płaszczyźnie tak, by opierał się o nią swym środkiem i obu biegnikami. Figurę bowiem, w której otrzymujemy trzy nastawienia łamiąc dowolnie jej trzy kąty, musimy uznać za jedną i prostą, a nie za potrójną, i dlatego nazwaliśmy ją figurą o trzech wskazaniach.

Opuść miejsce, w którym mówi, że trójcyrkiel i trójfigura są dwoma różnymi narzędziami, skoro według kryteriów prawdy przyjętych w tej dyscyplinie jest to jeden i ten sam przedmiot. No, bo czy z tej tylko przyczyny, że zdarza się nam to rozważać czy użytkować jako istniejące na różnych substancjalnych podłożach, miałoby dochodzić do tego, by jedno i to samo uwielokrotniało się pod względem bytu? Tak bowiem jak jedna jest istota koła czy trójkątu, niezależnie od tego, czy istnieją one w abstrakcji, na płaszczyźnie czy w postaci bryły, i niezależnie od tego, że istnieją one w niezliczonej ilości egzemplarzy, tak samo również jednym i tym samym przedmiotem (co jasne jest dla tego, kto rozumie, w czym rzecz) jest ów trójkąt w postaci materialnej, który nazywa on *„il trisesto"* i ów trójkąt na płaszczyźnie, który nazywa *„la trifigura"*.

Darujemy mu, gdy mówi o „prawie nieskończonej liczbie..." (*quasi infinitum*) skutków mechanicznych, bowiem w nagle doznanym przypływie ekstazy użył tego dość osobliwego wyrażenia, zamiast zwykle przez wszystkich używanego w takich razach zwrotu „w pewnym sensie nieskończona" (*quodammodo infinitum*). Człowiek ten bowiem w swej naiwności nie zdaje sobie sprawy z tego, że każda skończona liczba, niezależnie od swej wielkości, w równym stopniu odległa jest od liczby nieskończonej, co wszystkie inne dowolnie wielkie skończone liczby, i dlatego jest niedopuszczalne, aby geometra czy arytmetyk określał cokolwiek jako „prawie nieskończone".

Obejdźmy się też z nim oględnie, gdy nazywa sztukę naśladowczynią przyrody, nie zważając na to, że nie przystoi oznaczać sztuki takim mianem, skoro dla nikogo chyba nie ulega wątpliwości, że właśnie najbardziej podziwiamy w sztukach różne efekty mechaniczne polegające na tym, że zostają wywołane, trwają, wywierają działanie i pociągają za sobą skutki pewne zjawiska nie spotykane w przyrodzie lub nawet sprzeczne z jej prawami, jak gdy najcięższe rzeczy unoszą się do góry, te, którym normalnie przysługuje ruch prosty, krążą, te, które z natury są roz-

dzielone, łączą się, rozsiane na wszystkie strony gromadzą razem, a niezgodne współistnieją. Choćby więc pasowało do sztuki to określenie czy też epitet w przypadku takich jej rodzajów, jak malarstwo, rzeźbiarstwo, tkactwo, budownictwo i w ogóle architektura, to jednak, co się tyczy sztuk mechanicznych — w których znacznie częściej stosuje ona wobec przyrody przemoc lub też ją wspomaga, poprawia, potęguje, zmienia i poprzez dzielenie, łączenie, wirowanie robi jej na przekór i wchodzi w paradę — nikt chyba oprócz pomyleńca czy głupca lub w pewnym sensie człeka bożego, który wkłada w to jakiś sens zbyt głęboki, by go można było pojąć, nie ujmie sztuki przy pomocy takiej formuły.

DIALOG NA TEMAT MORDENCJUSZA I DIALOG O CYRKLU MORDENCJUSZA

Jest to najprawdziwszy, a przy tym dość powszechnie znany fakt, że w pewnych określonych momentach przewidujący i troskliwy Bóg zsyła z nieba swoich merkuriuszy, aby za ich pośrednictwem przyjść z pomocą trudzącym się samotnie śmiertelnikom. Zresztą także w porządku natury widzimy, że swą hojną ręką, zgodnie z pewnym płynnym kołowrotem właściwej jej płodności, nie tylko wydobywa wszystko z przepastnego i ślepego łona materii na światło dzienne, ale jeszcze robi to w sposób najdoskonalszy, skoro nie celuje do niczego na oślep, skoro w przypływie ludzkich uczuć nie napina nigdy łuku pilności i gorliwości ku celom, do których nigdy by nie wypuściła i nie skierowała swych strzał. A za pomocą licznych napinań swego łuku prosto i nieomylnie tam, powiadam, trafi, dokąd nawet przypadkiem nie mogłaby nigdy dotrzeć, i w końcu jakimś jednym pojedynczym strzałem osiągnie i urzeczywistni coś, co jakby niepotrzebnie starała się ustrzelić również niezliczoną ilością innych strzałów. Coś takiego zaobserwować moż-

na choćby na tym jednym przykładzie starego jak świat zajęcia mierzenia, które w końcu doczekało się swego Fabrycego Mordencjusza z Salerno, ojca wynalazków mechanicznych, który nie tylko podupadłym tego rodzaju umiejętnościom przywraca dawny blask, umarłe wskrzesza, wadliwe poprawia, ale także powołuje do życia takie, o jakich dotąd nikomu się nawet nie śniło, ponieważ na pozór wydają się zgoła niemożliwe. A przy tym widzimy, że pracuje i naucza w taki sposób, że rzekłbym, iż jego działalność o tyle mniej ma wspólnego ze sztuką, o ile można uznać za rzecz dowiedzioną, że w większym stopniu ~~na~~ podłożu jego praktyki każe się stosować do wszelkich miar sama druga natura, która w swym działaniu już najmniej ze wszystkiego korzysta z tego rodzaju sztuki. Bo zdaje się on upodobniać do Boga i natury, gdy tak mówi działaniem, naucza praktycznym robieniem, sam jeden w milczeniu dochodząc do tego, do czego wszyscy pozostali nigdy rozumowaniem dojść nie umieli. Niczego więcej nie można bowiem pragnąć tam, gdzie określenie problemu tak nierozerwalnie się wiąże z narzucającym się z całą oczywistością pewnikiem, że wydaje się, iż to słowa samej natury brzmią w wewnętrznych zmysłach. Nadto za pośrednictwem oczu wbija do świadomości w sposób prawdziwy i dokładny to, co pozostali zwykle kładli w uszy w formie niezupełnej. Niechaj więc inni zwołują do siebie uczniów tyleż ślepych co chciwie słuchających, podczas gdy on zaspokoi widzących, choćby byli całkiem głusi. Niemniej, spróbuję przerwać milczenie tego głębokiego akustyka [1], uczynię go rozmówcą i, na ile to jest możliwe, przedstawię go jako nauczającego w formie graficznej tego, co technicznie na moich oczach wykonywał. Ale spośród licznych części, z których zgodnie z tradycją składa się ta nauka, objawił mi on swe zdumiewające oblicze szczególnie w tych oto dwóch działach geometrii, do tego stopnia płodnych i brzemiennych w zastosowa-

---

[1] Akustycy — przezwisko pitagorejczyków słuchających w milczeniu swych nauczycieli.

nia praktyczne, że jestem głęboko przekonany, czym nie chciałbym go wcale urazić, iż wynalazł on ich więcej, niżby nawet sam mógł sądzić, ponieważ z tych korzeni z dnia na dzień może mu wyrosnąć droga otwierająca dostęp do nowych zdumiewających i pozwalających mierzyć wszelkie możliwe wielkości wynalazków.

Więc z racji tego, że mamy wspólną ojczyznę, i stosownie do okoliczności, że darzymy się wzajemnie przyjaźnią, ale zwłaszcza przez wzgląd na doniosłe znaczenie jego odkryć i imponującą potęgę twórczej inwencji, poczytywałem sobie za szczęście to, że dane mi było poznać owego męża i że dzięki temu boskość zawarta w jego sztuce mogła rozporządzać moją osobą, choćbym nawet był zajęty własnymi problemami pochłaniającymi mnie w stopniu nie mniejszym. Ale co się tyczy tych innych zajęć, to skoro mają one charakter filozoficzny, czyż trzeba przypominać o tym, że ich sprawie służy również to wszystko, co przyczynia się w określony sposób nie tylko do uznania prawdziwej filozofii, ale i do nadania jej wewnętrznej spójności. Nie mówiąc już o tym, że nawet gdyby mnie osobiście cała ta problematyka nic a nic nie obchodziła, to musiałbym chyba się wydać jakimś zawistnym i najbardziej ze wszystkich małodusznym człowiekiem, gdybym chciał się wymigać od obowiązku doprowadzenia do skutku tego oto dzieła, nie potrafiąc się zdobyć na życzliwość wobec tych, dla których sprawy te są ważne i interesujące.

Na temat znajdowania minimum, o czym była mowa w pierwszym dialogu, nic do tej pory opublikowanego nie znajdujemy, zaś na temat cyrkla ukazała się pewna rzecz drukiem, ale klnę się na mój honor, że jest to napisane tak surowo, tak niezdarnie, tak bezładnie, z taką nieznajomością teorii, że z tego względu każdy z powodzeniem może zignorować tu fakt wydania i uznać niejako, że nie zostało wydane nic, ponieważ opisywany tam przyrząd sprawia wrażenie narzędzia jakiegoś prostego rzemieślnika — geodety lub cieśli — narzędzia, którego pomysł podsunął

komuś raczej przypadek lub też pewien, cechujący zwykle niewykształconych ludzi na równi z bydlętami, instynkt nieomylnego wyczucia, a nie wykształcony i bystry rozum, jakiego skłonny byłbym się doszukiwać u Mordencjusza.

Nie mogłem więc dłużej znosić spokojnie tego, że wielkie i nadzwyczajne rzeczy są traktowane zupełnie niewspółmiernie do ich wartości, a w konsekwencji święcą na szafranowych mównicach wspaniały triumf nad światem przez to, że poświęca się im bez przerwy tyle tysięcy, ba, dziesiątków tysięcy wydawanych wszędzie tomów, różne nic nie warte śmieci i dziecinne wprost brednie, jako że w istocie są one mniej więcej właśnie na poziomie początkujących w kombinowaniu malców. Dlatego starałem się, aby, jeżeli nie na tyle, na ile ona zasługuje, to przynajmniej w miarę swych sił wydrzeć wzgardzie, otoczyć opieką i wywyższyć samą sztukę wszystkich sztuk mechanicznych. A powód, dla którego uznałem, że bogowie nałożyli na mnie obowiązek zrobienia tego, leży w poczuciu, że właśnie za ich sprawą może mi przypaść w udziale faktyczne wywiązanie się z tego zadania. No, bo cóż? Czyż nie jest prawdą, że ten, kto może uchronić kogoś przed niesprawiedliwością, ale tego nie zrobi, w niczym nie jest lepszy od tego, kto sam tę niesprawiedliwość wyrządza? Albo czyż pomaganie boskim ludziom nie jest pomaganiem zamieszkującemu w nich Bogu i wspierającym ich boskim geniuszom?

*

BOTERUS: Doprawdy, Mordencjuszu, lepiej już milczeć niż uwłaczać ci nie dość godnym o tobie mówieniem, lecz jednak bez jakiejkolwiek dalszej zwłoki muszę wszem i wobec oświadczyć, że jako jedyny, niepowtarzalny wynalazca tak boskiej i dokładnej metody masz słuszne prawo do tego, by wszyscy geometrzy, jacy tylko pojawili się w minionych czasach, wliczając w to nawet i tych, po których śladu daremnie by już dziś szukać, ustępowali z respektem

przed tobą — tak, jak cień ustępuje przed światłem, czcze rojenia przed prawdą, a ci, którzy niczym ptaki niebieskie polują na to, co samo spada z nieba, przed prawowitym właścicielem. Niechaj tylko ciebie jednego wynoszą pod niebiosa wszystkie przyszłe pokolenia geometrów i podziwiają, wielbią, czczą niby boga tej sztuki, który objawił się w zmysłowej postaci ludzkim oczom. Niechaj mają za świętość twe bóstwa domowe, niebo nad Salerno i boski majestat jego horyzontu daleko bardziej niż zagadkowy Egipt, chełpliwą Grecję, skrzętną Persję, subtelną Arabię i pozostałe sławne swą kulturą (*studio famosas*) krainy, skoro właśnie ta nasza ojczyzna zdołała wydać ludzkości takiego Fabrycego, którego dotąd tyle stuleci i tyle prowincji daremnie próbowało urodzić.

SEN

Był sobie ktoś, czyjej twarzy ani postawy już nie pomnę, lecz wciąż brzmią mi w uszach jego słowa i stoją przed oczami wypisane przez niego na tablicy znaki i poprowadzone linie. Oto, mówił on, cztery obiegi gwiazd zmiennych wokół znajdującego się w centrum Słońca w szkicowym przekroju sporządzonym wedle prawideł dyscypliny pomocniczej tej naszej boskiej nauki. Dysponujesz tego rodzaju zmysłem przestrzennym, że najłatwiej ci przychodzi pomiar dwóch jedynie wymiarów, czyli jakby długości i szerokości, które wyznaczone zostają, gdy zgodnie z biegiem światowego równika kierujesz się prosto na wschód bądź zachód, albo według prawidłowego biegu któregoś z południków na jeden bądź drugi biegun świata. Ale jednak pomyślałeś już sobie zapewne, że jest zupełnie nie do pojęcia, w jaki sposób dla kosmimetry mogłoby się stać wykonalne również uchwycenie głębi, jaka dzieli od nas te gwiazdy. Bowiem na podstawie rozszerzania się i zwężania ich nikłego, migotliwego, zmiennego, wzmagającego się i słabnącego światła daremnie próbuje się wywnio-

skować coś odnośnie do (nieuchwytnego dla nas z racji tej specyficznej ślepoty) rozmiaru głębokości, na jaką gwiazdy owe zbliżają się akurat do Słońca i Ziemi lub oddalają od nich. Również na podstawie średnicy szerokości wartość średnicy głębokości zostanie określona opacznie. Posłuchaj więc teraz, jak będziesz mógł łatwo i z największą dokładnością to zrobić.

Oto więc właśnie tutaj mam i ów przyrząd, który stawiam ci jako pomoc przed oczami, abyś mógł ogarnąć to wszystko myślą. Naprowadzi cię bowiem on na metodę, w jaki sposób z prawa owego ruchu dokonującego się wokół środka da się wydedukować prawo ruchu odśrodkowego albo dośrodkowego, którym porusza się to samo czy też jakiekolwiek inne ciało, tak że dzięki temu będziesz mógł wyprowadzić, tak jak tylko można, pewnie i dokładnie, prawo wymiaru z wymiaru, prawo ruchu z ruchu, ciężaru z ciężaru, a również w konsekwencji prawo ilości, jakości i każdego innego aspektu bytowego, któremu w tym rzeczywistym świecie przyszło zająć określone miejsce w obrębie ustalonego systemu kategorii. Czyż nie praktykuje się dość powszechnie tego, by na podstawie pomiaru ilości ruchu określać pod względem ilościowym poruszający się przedmiot, i na odwrót? Czyż nie jest rzeczą naturalną to, by w przypadku ciał spoistych i ciągłych z równania ciała krążącego wokół określonego centrum wynikało inne równanie, a mianowicie równanie ciała dążącego od niego lub do niego? Czyż w ciele ciągłym nie następuje automatycznie przemieszczenie się wszystkich pozostałych części wskutek przemieszczenia tylko jednej z nich?

Koniec

Przełożył Światosław Florian Nowicki

KAMBRACEŃSKI AKROTYZM
CZYLI
UZASADNIENIA TWIERDZEŃ FIZYCZNYCH PRZECIW PERYPATETYKOM W PARYŻU etc.
[1586]

Jordan Bruno Nolańczyk
pozdrawia filozofów paryskich i w ogóle filozofów z całego francuskiego królestwa, będących zwolennikami i obrońcami twierdzeń sensowniejszej filozofii.

Chociaż będąc obarczony innymi pilniejszymi zajęciami nie mogę poświęcić tym sprawom zbyt wiele uwagi, niemniej jednak wierzę, że przynajmniej w jakiejś części uczynię zadość waszym oczekiwaniom, jako że uzasadnienia, które zostały dołączone do niektórych paragrafów (a do innych właściwie również, tyle tylko ,że w formie ustnej), nie są aż takie znowu lakoniczne, aby nie mogły całkiem nieźle sprostać zadaniu obudzenia zapału do oglądania prawdy u tych, którzy choćby jako tako otrzaskani są w naukach lub zostali obdarzeni przez naturę jakimś lepszym duchem. Natomiast kretom tyleż po nich, co i po pełnym blasku dnia. Bądźcie zdrowi.

TYTUŁEM LISTU DO KRÓLA

Henrykowi III, arcychrześcijańskiemu królowi Francuzów i Polaków, przesyła wyrazy uszanowania
Jordan Bruno Nolańczyk

Chodzi tu o pewne rzeczy, które, choć je dyktuje głos samej natury, choć zostały potwierdzone przez

wskazania zmysłów i choć zostały usankcjonowane poprzez ustalenia drogą ścisłego rozumowania, niemniej jednak znane są tylko nielicznym, obdarzonym wyższą inteligencją, bo prześladowane przez uporczywie tkwiącą w błędzie większość, schroniły się za najbardziej nieprzystępnym murem okalającym twierdzę prawdy. Otóż, aby nie były one znane jedynie w postaci zbrukanej zawistną wzgardą i następnie bez wysłuchania, co mają na swoją obronę, dezawuowane, by nie były tak bezkarnie tłamszone przytłaczającą siłą autorytetu, niechże zostaną poddane pod dyskusję na najpierwszym z uniwersytetów, niechże zostaną przemaglowane przez bardziej powołanych do tego rodzaju batalii i niech zaprezentują się publicznie pod twoimi, najpotężniejszy królu, auspicjami. Bądź zdrów.

TYTUŁEM LISTU DO REKTORA

Najdostojniejszej Jego Ekscelencji, Panu Doktorowi Jeanowi Filesakowi, Rektorowi Akademii Paryskiej przesyła najlepsze pozdrowienia
Jordan Bruno Nolańczyk

Spotykam się od wielu lat, najdostojniejszy Panie, z tyloma aktami niezwykłej życzliwości, i to zarówno ze strony rektorów tego uniwersytetu, jak i ze strony całego grona profesorskiego, że nie wiem doprawdy, czy istnieje jeszcze jakaś możliwa do wyświadczenia zagranicznemu filozofowi uprzejmość, która nie zostałaby już przede mną najhojniej roztoczona. Bo zobowiązaliście mnie sobie nie tylko ową ogólną życzliwością, którą usposobieni jesteście względem wszystkich, ale również pewnym zgoła niepospolitym rozumem, gdy zarówno podczas publicznych, jak i podczas prywatnych wykładów żywo interesowaliście się moimi naukowymi zajęciami i zawsze otoczony byłem towarzystwem nie byle jakich znawców przedmiotu, tak że prędzej już z wszystkim

innym mogłem się spotkać podczas całego swego pobytu na łonie tej żywiącej uczoność macierzy, niż z tym, że traktuje się mnie jako obcego. A ponieważ chodzą mi już po głowie wędrówki po innych uniwersytetach, z drugiej zaś strony, w sytuacji, gdy nic właściwie nie stoi temu na przeszkodzie, nie potrafiłbym tak sobie ruszać w dalszą drogę bez uprzedniego pożegnania się z gospodarzem, więc na odchodne przedłożyłem do wspólnego przedyskutowania ten zbiór tez, niejako dla zapewnienia sobie waszej pamięci. Przy czym doprawdy, gdybym tylko mógł żywić przekonanie, że doktryna perypatetyczna jest uznawana przez was w całej rozciągłości za bardziej niż prawdziwą, albo też, że to raczej ten uniwersytet jest dla Arystotelesa, a nie Arystoteles dla niego, to z pewnością powstrzymałbym się przed przedkładaniem czegoś takiego, aby przypadkiem to, czym pragnę złożyć dowód przyjacielskiego i otwartego nastawienia względem was, nie było mi poczytane za jakąś agresywną i bezpodstawną pewność siebie, urągającą wszelkiemu szacunkowi, jaki byłby tu na miejscu. Ponieważ zaś nie żywię najmniejszych podejrzeń co do tego, że z racji cechującej was roztropności i wielkoduszności miła wam będzie w naszych stosunkach postawa wzajemnej otwartości (bez względu na to, do czego mogłaby ona doprowadzić) i we wszystkim będziecie się kierować słusznością i dobrem, to staje się dla mnie, podobnie chyba jak i dla wszystkich, całkowicie jasne, że mogę się spodziewać zarówno po Jego Ekscelencji, jak i po całym gronie przychylności w trakcie rozpatrywania mych tez. Jeżeli więc zgodzimy się, że gdyby ktokolwiek z nas został poruszony i zniewolony jakimś, zwłaszcza nowym argumentem, wówczas jak najbardziej wolno by mu było, zgodnie z istotą filozofii, mieć niezależny filozoficzny pogląd i zdanie swoje swobodnie wypowiedzieć, to nawet gdyby okazać się miało co do mnie (którego kompetencji w tych sprawach i stosownych uzdolnień zazwyczaj nie ma się całkiem za nic, zważywszy przeciętną w nich orientację, z jaką w różnych krajach, w tym również i u was, przeważnie mamy do

czynienia) więc gdyby, powiadam, okazać się miało, że występując w obronie prawdy tylko daremnie ją dręczyłem i w efekcie jedynie tym bardziej potwierdzone zostało coś, co od dawna już było znane, to z pewnością nie wyrządzę tym waszej, tak szacownej Akademii niczego, co by mogło być jej niegodne. Jeżeli zaś (czego bardziej bym sobie życzył) owe zalążki powstającej filozofii odkrywałyby coś, co by potomność nie tylko mogła, ale wręcz musiała przejąć i przekazać dalej, to zaiste będzie to najgodniejsze tego waszego, najpierwszego z uniwersytetów. Bądź zdrów.

Przełożył Światosław Florian Nowicki

O POSTĘPOWANIU WŁAŚCIWYM LOGIKOM I O ICH LAMPIE ŁOWIECKIEJ, DZIĘKI KTÓREJ MOGĄ NA POCZEKANIU I OBSZERNIE ROZWAŻYĆ DOWOLNY ZAPROPONOWANY PROBLEM

[1587]

Najznakomitszemu i nadzwyczaj szacownemu panu Georgowi Myliusowi z Augsburga [1], kanclerzowi Akademi Wittenberskiej, śle gorące pozdrowienia
Jordan Bruno Nolańczyk

W związku z zaproponowanym terenem polowania przychodzi mi nieodparcie na myśl niezliczona rzesza pracujących na różne opaczne sposoby, tak jak choćby ci z nich, którzy idąc za wątpliwymi pouczeniami nadętych gramatystów (co to pod szyldem sztuki znajdowania rozwiązania, wydawania sądu i wszelkich innych, Bóg wie jakich jeszcze, sztuk, nieustannie zapaskudzają nieskończoną liczbę stronic) zboczyli na manowce i zasięgają rady u owych rolników, którzy wraz z wolarzami znacznie bardziej nadawaliby się do uprawiania całkiem innych pól. Inni znów łapią dziwaczne ptaszydła w sidła nie wiedzieć jakiej literackiej metody, a że opierają się przy tym na kruchych gałęziach uschłego drzewa, więc gdy, co nieuchronnie musi nastąpić, złamią się one pod nimi i urwą, to spadają, nie powiem, metodycznie, na kamienisty grunt, stając się tam żałosną pastwą owych właśnie łapanych przez siebie ptaków, to znaczy czczych myśli wysiadujących w gnieździe ignorancji pisklęta pomieszania z poplątaniem. Wielu również

[1] Georg Mylius (1548—1607) w latach 1585—1589 i 1603—1607 był profesorem teologii w Wittenberdze.

okrzykuje swymi wodzami tych, którzy grzmiąc bez pojęcia na rogu myśliwskim (co dobre jest może w chłopięcych zabawach, ale przecież nie na tak wzniosłym i to publicznym polu filozoficznym) wprowadzając tym w błąd psy, pozwalając się wymknąć zwierzynie oraz dezorientując i zwodząc co bardziej podnieconych myśliwych. Ale nie brak, na szczęście, i takich, którzy nie są na tyle pozbawieni przyrodzonej bystrości, by w trakcie studiowania tego rodzaju sztuk nie zorientowali się, iż faktycznie nie ma w nich najmniejszego bodaj śladu wydawania sądu czy znajdowania rozwiązania, poza tym tylko, że słowa te figurują w tytule. I następnie, gdy z powodu chropowatości autora i trudności ze zrozumieniem sensu wykładu nie potrafią pewnie kroczyć po arystotelesowskich ścieżkach, zdani na siły własnego talentu zdają się mówić wraz z tragicznym Edypem: „Bez przewodnika pomocy samotnie pójdę już dalej i sam odszukam najlepiej tę drogę, którą chcę znaleźć". Współczując pożałowania godnej sytuacji, w jakiej się znaleźli zdani całkowicie na samych siebie, wziąłem się na własną rękę do dzieła wymagającego nie byle jakiego trudu, zważywszy, że było to zadanie uporządkowania, nadania eleganckiej formy, uzupełnienia, dopracowania i rozjaśnienia całej tej dziedziny, i że w dodatku starałem się wywiązać z niego najlepiej, jak umiałem, aby swoją pomocą możliwie najbardziej ułatwić dostęp do owoców tej sztuki tym wszystkim, których niebo do tego powołało. Czy w ogóle coś i ile ewentualnie udało mi się w tym względzie osiągnąć, osądź już ty sam i inni, którym dane będzie to zrozumieć. Zdecydowałem się zaś zadedykować te rzeczy, powierzyć sprawdzenie ich wartości, dać do osądzenia i oddać pod patronat właśnie tobie, ponieważ jako ktoś, kto ma na wszystko własne spojrzenie, nie musisz w celu wydania sądu zdawać się na cudze, ślepe czy kaprawe oczy, oczy tych, powiadam, którzy, jeśli czegoś nie rozumieją, to na wszelki wypadek albo udając lekceważenie dość brutalnie to wyszydzają, albo chcąc dać do zrozumienia, że sami są o wiele mądrzejsi, jakby z łaski polecają,

z zaciśniętymi nieomal wargami i prawie kręcąc przy tym nosem. Bądź zdrów i traktuj Muzy jako swe przyjaciółki, zwłaszcza że tak cię one przyozdobiły swymi, dla wybranych tylko przeznaczonymi znakami.

Przełożył Światosław Florian Nowicki

UWAGI NA TEMAT LAMPY LULLUSA
18 marca 1587 r.

Zaraz na początku tego wywodu należy zwrócić uwagę na to, że tym, na czym opiera się cała ta sztuka i czemu przede wszystkim zawdzięcza ona swoją skuteczność, jest właściwy jej porządek i sposób postępowania. Aby zaś od innych pospolicie stosowanych rodzajów metod odróżnić tę jedyną, która nadaje się do owego celu, należy zauważyć, że pewne z metod są analityczne (*divisivae*), inne zaś syntetyczne (*compositivae*); dalej, pewne są badawcze (*inquisitivae*), w odróżnieniu od innych, które mają charakter dydaktyczny (*institutivae*); w końcu, pewne są konstruktywne (*constructivae*), a inne mieszane (*mixtae*).

Przykładem metody analitycznej może być metoda definicyjna (*definitiva*), polegająca na tym, że obrawszy sobie uprzednio pewien przedmiot, tzn. *definiendum*, ustalamy najpierw jego rodzaj, czyli określenia stanowiące ogólność, pod którą on podpada, następnie najbardziej podstawowe różnice i stopniowo dochodzimy do tych, na których kończy się już proces specyfikacji, które stanowią jego największe przybliżenie i które określają go bezpośrednio — aby, w efekcie, uchwycić tę jedyną najwłaściwszą różnicę. Sposób ten przypomina też poznanie, które przechodzi od nieokreślonej, niewyraźnej całości do części, np. od całościowej intuicji człowieka do rozłożenia go na takie części, jak głowa, ręce etc., następnie do wyodrębnienia takich składników, jak mięso, kości etc., dalej, do zredukowania wszystkiego do czterech humorów, po czym do czterech żywiołów i w końcu do materii, którą jest ciało w ogólności, i formy, którą

jest dusza. Tym to sposobem procedura definiowania rozszczepia nazwę „człowiek" na elementy składowe jej definicji.

Przykładem metody syntetycznej jest porządek, którego się trzymamy przy dowodzeniu. Kiedy bowiem chodzi o to, czy dana właściwość da się orzec o pewnym podmiocie, w wyniku dobierania różnych członów średnich i rozpatrywania ich na wiele sposobów mamy możność stwierdzić, czy łączy się ona jako predykat z owym podmiotem, czy też się od niego oddziela.

Metoda badawcza, która jest taką samą metodą jak metoda heurystyczna (*inventiva*), polega na tym, że wychodzi się od części, od pierwiastków (*principia*), tzn. od określeń szczegółowych i zmysłowych, które stanowią właśnie części i pierwiastki poznania, by w rezultacie dojść do tego, co ogólne i pojęciowe. Tym sposobem, poprzez indukcję i przykłady dociera się do tego, co ogólne, z czego ostatecznie tworzy się wiedzę naukową (*scientia*).

Metoda dydaktyczna to metoda, w której przechodzi się od rzeczy ogólnych do rzeczy szczegółowych i stosuje się ją wobec innych w celu uświadomienia im, uzupełnienia czy też zaszczepienia wiedzy (*doctrina*). Bo zgodnie z tą metodą najpierw podaje się do wiadomości pewne wspólne prawidłowości i ogólne reguły, zanim przejdzie się do wyjątków i szczegółowych zagadnień związanych z poszczególnymi rzeczami. W przeciwnym wypadku musiałoby dochodzić do częstego powtarzania tego samego, na przykład gdyby ktoś chciał nauczać zoologii (*natura animalium*) i przy omawianiu poszczególnych gatunków wciąż od nowa wyjaśniać sprawy dotyczące zwierzęcia w ogóle, podczas gdy o wiele korzystniejsze byłoby omówienie najpierw tego, co wspólne wszystkim w ogóle gatunkom, w drugiej kolejności tego, co spotyka się u niektórych z nich, a dopiero w trzeciej kolejności tego, co cechuje poszczególne z osobna.

Z metodą konstruktywną, która pokrewna jest syntetycznej, mamy do czynienia wtedy, gdy przechodzi się od rzeczy prostych i elementów do rzeczy

złożonych z elementów (*elementata*), co jest praktykowane przez geometrów i arytmetyków, którzy od wiedzy o punkcie, linii, kącie przechodzą do wiedzy o figurach, które powstają i składają się z nich. Ten ostatni sposób łatwo miesza się z pewnymi innymi, w szczególności bądź z dyrektywnym (*modus directivus*), bądź z dydaktycznym. I zwłaszcza ten ostatni sposób stosowany jest w omawianej sztuce. Polega ona bowiem na przechodzeniu od rzeczy prostych i elementów nauki i języka pisanego do pierwszych najprostszych połączeń, a od nich do bardziej i, w końcu, najbardziej złożonych. Taki porządek postępowania pozostaje zresztą w bliskim związku z porządkiem, którego trzymają się gramatycy. Jak bowiem gramatycy mają swój alfabet liczący bardzo niewiele elementów, z których utworzyć można nieskończenie wiele wyrazów, tak samo sztuka ta przyjmuje pewne proste terminy, z których można utworzyć nieskończenie wiele zdań, wypowiedzi, definicji i dobrać dla argumentów nieskończenie wiele członów średnich, choć po poddaniu ich najstaranniejszej selekcji liczba tych członów średnich może być wprawdzie duża, ale już nie niezliczona. Bo członów średnich, przy pomocy których możliwy jest dowód, nie jest tak wiele, jak wiele może być członów średnich nadających się do przekonywania, ani też liczba tych, przy pomocy których dowodzimy lub przekonujemy w sposób poważny, nie dorównuje liczbie tych, przy pomocy których możemy to zrobić w sposób niezobowiązujący. Te proste elementy stanowią punkt wyjścia dla kombinacji przy użyciu trzech kół z wypisanym na każdym z nich dziewięcioelementowym alfabetem, w której rozpoznamy stosowną do budowy sylab kombinację słowa z dwóch elementów, pozostającą w bliskim stosunku z leżącą u podstaw mowy pierwszą operacją intelektu polegającą, jak zobaczymy, na kombinacji trzech elementów, podobnie jak wszelka argumentacja, która — niezależnie od tego, czego dotyczy i jaki ma charakter — posługuje się nie mniejszą i nie większą liczbą terminów niż właśnie trzema.

Pierwiastki są czymś o szerszym zasięgu niż przyczyny (Bóg jest przyczyną, ale nie jest pierwiastkiem), ba, są czymś ogólniejszym niż elementy. Elementami nazywa się części, z których coś się składa i na które coś się rozkłada. Działaniem jest jedynie sama czynność, bo to, czy wiąże się ona z afirmacją czy też z negacją (stosownie do tego, czy jego rezultatem jest rozłożenie czy złożenie) zależy wyłącznie od samego aktu.

Rozdział czwarty

Odnośnie do rozdzialiku czwartego należy zwrócić uwagę na to, że Lullus wszystkie wypowiedzi sprowadza do wypowiedzi o dziewięciu podmiotach, czyli inaczej mówiąc uważa, że wszystkie rzeczy, bez względu na to jakie, które rozważa się bądź tak, że się o nich coś przeczy albo twierdzi, bądź też w dowolny inny sposób, dadzą się podciągnąć pod jeden bądź kilka z nich. I z pewnością nie może być niczego, co nie pozostawałoby w jakimś do nich stosunku, co byłoby, powiadam, tak ukształtowane i utworzone, by nie musiało wzbogacać szeregów jednego czy też wielu z nich. Zatem wszystkie rzeczy dające się nazwać czy wskazać sprowadzają się do tych dziewięciu i niczego ponadto nie sposób wymyślić, bo nawet czcze wymysły, lęgnące się w głowie fantasty, oszusta czy błądzącego, można zaliczyć do odpowiedniego rodzaju. Pierwszą więc rzeczą, którą należy w związku z tą sztuką wyjaśnić, jest zasada odpowiedniego klasyfikowania dowolnego przedmiotu. Po wyjaśnieniu już tego podawane są osobno dla każdego z dziewięciu podmiotów definicje, które tak właściwie określają rodzaje i jakości podmiotów, że mogą być te same i wspólne oraz dadzą się zastosować i faktycznie się je stosuje w odniesieniu do podmiotów i jednostkowych, i ogólnych, i szczegółowych, a także wszelkich sprowadzalnych do nich, tak jak zaraz potem się je wywodzi za pośrednictwem zasad i elementów owej w ten sposób pomyślanej sztuki.

Odnośnie do rozdzialików czwartego i piątego

Tam, gdzie wszystkie rzeczy są wyjaśniane poprzez siebie same, należy pamiętać o tym, że wszystkie możliwe rzeczy dające się omawiać i rozważać, będąc przedmiotem dowodu i rozważania, są zazwyczaj podmiotami, chociaż i jako przedmiot dowodu, i jako przedmiot rozważania mogą być również orzecznikami, co jest wyjaśnione w tekście. Zostają jednak wyliczone pewne takie, które z samej swej natury bardziej nadają się do pełnienia roli podmiotu i pewne inne, dla których bardziej naturalna jest funkcja orzecznika, przy czym wszystkie należy tak zdefiniować, aby otrzymały zgodną z ową sztuką formę, oraz przydzielić im właściwe miejsce. A że przy uprawianiu omawianej sztuki nie tylko trzeba stale je mieć w pamięci, ale również powinno być jak najdogodniejsze posługiwanie się pojęciami i argumentacjami, tak jak sobie tylko tego może życzyć ktoś stosujący sztukę praktycznie, więc uczymy pewnego krótkiego sposobu, przy pomocy którego każdy może najporęczniej ująć wszystkie ustalone już rzeczy. Należy mianowicie przygotować sobie alfabet oraz zestawienie dziewięciu predykatów absolutnych, krąg predykatów względnych i krąg pytań, których liczba sprowadza się do czterech, przy czym wszystkie z nich opierają się na dziewięciu terminach oznaczonych przy pomocy dziewięciu liter. Wybierze się następnie cztery rodzaje ludzi, tak że będziesz miał np. dziewięciu znanych ci starców, dziewięciu chłopców, dziewięć służebnic, dziewięciu bydlaków albo innego rodzaju ludzi, powiedzmy, przyjaciół etc. A ich imiona niech będą takie albo niech w ten sposób zostaną wymyślone, aby ich pierwsze litery odpowiadały kolejno poszczególnym dziewięciu elementom alfabetu, tak by, dajmy na to, B oznaczało Barnabę, C — Cezara, D — Dawusa, E — Eugeniusza, F — Fabiusza, G — Wilhelma (Guilhelmus), H — Honorata, I — Jana (Iohannes), K — Karola. Nic nie stoi na przeszkodzie, by tym samym imieniem nazywać chłopców, dziew-

częta i niewolników. Gdy już wybierzesz ludzi, to pooznaczaj nimi terminy tej sztuki, na przykład podmioty: Barnaba może oznaczać choćby tego, który posiada posąg Boga, Cezar — anielskiego uskrzydlonego, Dionizy — astrologa, czyli tego, który ma sferę nieba, Eugeniusz — pozostawanie w związku małżeńskim, i tak po kolei w odpowiedni sposób o każdym z pozostałych. I stąd, powiedzmy, dla podmiotu oznaczonego literą C: skoro skojarzy nam się on z Cezarem, od razu przyjdzie nam na myśl jego towarzysz, atrybut (*instrumentum*) i charakter (*formatio*) i w konsekwencji znaczenie terminu.

DOWODZENIE TEZY O WIECZNOŚCI ŚWIATA ZA POŚREDNICTWEM WNIOSKOWANIA WEDŁUG PIERWSZEJ FIGURY

Po umieszczeniu w centrum terminu D oznaczającego niebo i świat, w pierwszej kolejności przeprowadźmy po prostu wnioskowanie w oparciu o dziewięć zasad, zaczynając od zasady B: Ponieważ zawsze jest to, co dobre, temu, co dobre, zawsze przysługuje byt. Świat zawsze jest bytem tego, co dobre, więc zawsze przysługuje mu byt. Dowód przesłanki mniejszej wynika z tego, że nie ma żadnej racji, dla której można by go nazwać złym, co dotyczy zarówno jego istnienia w czasie, jak i samej jego formy.

C. Bierna potencja materii nie ma do czynienia z niczym, co istniałoby poza obrębem wszechświata i było względem niego przeciwstawne. Zasięg jej rozciąga się bowiem na wszystko tak, że leży u podłoża całej wielkości i ogromu wszechrzeczy. Skoro więc nie ma poza nim próżni czy pustki, jako że właśnie wypełnia całą przestrzeń, więc znakiem próżności nic nie może być opatrzone. I podobnie jak nie można oznaczyć początku rozmiaru, tak też nie można oznaczyć początku czasu.

D. We wszechświecie zawarta jest potencja, wsku-

tek której może on zawsze istnieć i w konsekwencji nie podlega psuciu się, o czym świadczy jego ustawiczny i regularny ruch. Wszystko zaś, co nie podlega zepsuciu, jest również czymś, co nie powstaje. Będąc więc bytem tego rodzaju wszechświat jest wieczny.

E. W formie mechanizmu napędowego niebios czy też duszy świata i sfer zawarta jest potencja utrzymywania nieprzerwanie materii w tym rozmieszczeniu, w którym się ona właśnie znajduje. Skoro zaś potencji tej odpowiadać powinien również i akt, więc świat jest wieczny. Poprzednik jest oczywisty ze względu na to, że wskutek związku zachodzącego pomiędzy przeciwstawnymi określeniami wszystko, co nie podlega psuciu, jest również czymś, co nie powstaje.

F. Ani w wyniku rozumowania, ani w wyobrażeniu nie sposób przypisać ruchowi i pobudzeniu wszechświata początku, ponieważ w zachodzących faktycznie ruchach to, co podlega ruchowi, istnieje przed ruchem, jako że ruchowi podlega tylko coś, co może być poruszone, a z drugiej strony ruch istnieje przed powstaniem tego, co ruchome, ponieważ powstawanie polega zawsze na przechodzeniu z potencji w akt.

G. W świecie występuje dążenie i popęd do tego, by istnieć zawsze, ba, nierozsądne pragnienie utrzymania się w istnieniu leży w naturze wszystkich rzeczy materialnych. A skoro pragnienie to jest daremne w przypadku bytów szczegółowych, to należałoby, aby nie było daremne w przypadku natury powszechnej, której przysługuje najznakomitszy rodzaj ruchu.

H. Natura świata ma w swojej mocy zdolność nieustannego wprawiania w ruch swego ciała, ponieważ nie istnieje nic przeciwnego duszy świata, jako że jest ona samoformującą się formą. Wszystko zaś, co podlega psuciu, psuje się dlatego, że spotyka się z działaniem czegoś szkodliwego. Istnienie czynników szkodliwych i psucie się z natury rzeczy wiąże się z tym, co szczegółowe, mianowicie z racji tego, że to, co szczegółowe, pozostaje w stosunku przeciwień-

stwa do czegoś innego. Jednakże przeciwieństwo istnieje wyłącznie pomiędzy częściami składowymi wszechświata, a z naturą jego samego jest niezgodne.

I. Rzeczą lepszą jest to, że się istnieje, niż to, że się nie istnieje, i podobnie to, że się istniało, niż to, że się nie istniało, oraz to, że się będzie istnieć, niż to, że się nie będzie istnieć. A skoro tak, to musi istnieć to, co jest ze wszech miar dobre i prawdziwe.

K. Celem i doprowadzeniem do końca wszelkiego działania jest nadanie czemuś rzeczywistości i istnienia. Zatem realizacją dzieła o charakterze ogólnym będzie rzeczywistość w ogóle, która z natury rzeczy zawiera w sobie cały czas. Więc świat jest wieczny.

B. C. Dobro szczegółowe może być dobrem jakiejś części, ale dobro w ogóle, będące tym samym największym dobrem, z konieczności jest dobrem całości. Więc tym, czemu przysługuje trwanie, jest całość.

B. D. To, co dobre, z konieczności istnieje. Wszechświat jest dobry, co więcej, jest największym dobrem i czymś, w czym zawiera się wszystko, oraz czymś, na czym kończą się wszystkie rzeczy skończone. Sam zaś nie ma żadnej granicy, na której by się kończył. Więc będąc końcem sam jest nieskończony.

B. E. Dobroć świata jest tak wielka, że samą siebie może zachować w istnieniu, ponieważ przysługująca jej potencja ani nie jest ograniczona w swym zakresie do tego, co inne, ani nie napotyka nic przeciwnego, co byłoby choćby w stanie stawić jej opór, nie mówiąc już nawet o tym, by mogło ją pokonać. Przysługuje jej więc absolutna i zarazem jednostkowa potencja.

B. F. Dobroć świata nie daje się zrozumieć ani pojąć jako coś podlegającego psuciu. Więc za nic tego rodzaju nie należy jej uznawać.

B. G. Z dobrem wiąże się coś, co jest dobre. Światu, jako że jest doskonale dobry, przysługuje dobroć doskonała. Ale dobroć nie będzie doskonała, o ile będzie się upodabniać do czegoś linearnego, a nie kołowego.

B. H. Dobroć świata cechuje zawsze jednakowe na-

silenie. Bo to, że obecnie działa z taką samą siłą, jaką można było oglądać w dowolnym innym momencie, daje się jasno stwierdzić na podstawie tego, że ilość odmian bytu nie ulega bynajmniej w wyniku różnicowania się i zmiany zwiększeniu. W tym większym więc stopniu należy przypisać tę właściwość wszechświatowi, który wszystko w sobie zawiera i wszystko utrzymuje w określonym porządku.

Przełożył Światosław Florian Nowicki

MOWA POŻEGNALNA WYGŁOSZONA PRZEZ DOKTORA JORDANA BRUNA NOLAŃCZYKA DO NAJDOSTOJNIEJSZYCH I NAJSŁAWNIEJSZYCH PROFESORÓW I SŁUCHACZY W AKADEMII WITTENBERSKIEJ

8 marca roku 1589

Mowa

Najdostojniejszy Panie Rektorze i wszyscy znakomici Łaskawi Panowie: najsławniejsi doktorzy i profesorowie oraz pozostali najszlachetniejsi i najuczeńsi słuchacze! Któż nie wyda się zuchwały i nierozważny porywając się na to, by wyrazić słowami, chociaż są to rzeczy same przez się oczywiste, jasność Słońca, które jest czymś najznakomitszym ze wszystkich bytów zmysłowych, wielkość wszechświata, który jest, jak wszelka racja na to wskazuje, największy, czy wspaniałość Boga, którą, idąc za głosem samej natury, uznajemy za nieskończoną? Czyżby dźwięki, które są pewnymi szyframi i znakami rzeczy oraz tych pojęć narzucanych nam przez naturę bądź tworzonych na podstawie praktyki, były w stanie więcej wyrazić niż sama bezpośrednia obecność i oczywistość tego wszystkiego, co przez nie jest oznaczane? Na co więc może zasługiwać to, co robię, skoro podjąwszy się wygłoszenia mowy pochwalnej na cześć Mądrości (Sophia), pokażę tylko, jak się silę, aby wyrazić błysk tak wielkiego światła przy pomocy swych ciemnych słów? A jednak mam nadzieję, że mi to darujecie, ponieważ wydaje się czymś zwyczajowo przyjętym zaciemnianie słowami najbardziej oczywistych rzeczy wtedy, gdy wprawiamy się w mówieniu o tym, czego wypowiedzieć się nie da, i, co za tym idzie, zużywamy czas na bełkotanie. Zatem będę ją chwalił, o ile w ogóle można mówić o pochwale w sytuacji, gdy zarówno pojęcie, przed którym roztoczył się tak wielki majestat, jest o wiele za niskie i wąskie w porów-

naniu z wysokością i rozległością rzeczy, jak też i słowa mające wyjaśnić coś tak wielkiego, co dane mi było ogarnąć oczami umysłu, są jakoś dziwnie blade i to tym bardziej, że nie dostaje mi nawet tej zwykłej i będącej udziałem prawie wszystkich gładkości mowy. Wszelako z dwojga złego wolę już raczej mówić i zostać uznanym za najbardziej przykrego dla uszu mówcę, niźli milcząc zasłużyć sobie na miano niewdzięcznika.

Gdy na górze Ida trzy boginie stanęły przed Parysem jako sędzią, aby rozstrzygnął, ofiarowujące złote jabłko, która z nich jest najpiękniejsza, to widząc je naprzeciw siebie w jednym szeregu zapewne nie mógł się zdecydować i nie bardzo wiedział, czym ma się kierować, skoro każda z nich w równej mierze przyciągała ku sobie wzrok i uczucie, oczy i serce. Więc gdy tak stał bezradnie, sparaliżowany wahaniem, po pewnym czasie rzekł: „Wszystkie doprawdy i każda z osobna jak najbardziej zasługują na to, by zwyciężyć. O, jakże byłbym szczęśliwy, o, o ileż łatwiej byłoby mi wydać sąd w sytuacji, gdyby albo trzy boginie były jednym bóstwem, albo jedno jabłko dało się potroić. Bo w jednej widzę majestat, ale nie znaczy to, by była ona pozbawiona piękności i mądrości, w drugiej — mądrość, idącą wszelako w parze z majestatem i pięknością, w trzeciej zaś — piękność, przy czym nie zbywa jej ani na mądrości ani na majestacie. Odwróćcie się, proszę, bo gdy wszystkie razem patrzycie tak na mnie, zupełnie tracę głowę. O Merkuriuszu, nie będę w stanie dać jednej pierwszeństwa przed innymi, jeżeli wprzódy nie przypatrzę się każdej z nich z osobna.” A gdy jako pierwsza zaprezentowała mu się małżonka Jowisza, rzekł: „Ach, cóż to za zdumiewający majestat, jakiż królewski blask i dostojeństwo od niej bije, zaiste, ze wszech miar godna jest ona Jowisza. Czyż od tej wyniosłej boskości mogłyby jeszcze oczy moje czegoś bardziej pragnąć? Wiem już na pewno, że to ją właśnie powinienem wybrać.” „Wszelako, rzecze Merkury, i inne wypadałoby obejrzeć.” Ukazuje się mu więc Minerwa: „O nieba, o morza, rzecze, cóż to za dziewica! Co

za porażająca światłość, a przy tym, co za zniewalająca serca piękność! A te oczy, o wieczności, a ta twarz! A ten blask bijący od całej jej postaci! Jak też natura zdołała coś takiego wydać? O nie, nie widzę już żadnej możliwości wybrania kogoś innego! Wobec takiego światła żadną miarą zdarzyć się nie może, by mój wzrok był dla niej niekorzystny!" „Chwileczkę, rzecze Merkury, kolej teraz, byś rozważył trzecią". A gdy ta przed nim stanęła, rzekł: „Cudotwórco Jowiszu! Co za widowisko! Jaka wyjątkowa piękność! Jakaż rozkosz chwyta mnie w swe objęcia, obezwładnia, zniewala, przejmuje, przenika!" I zapatrzony w tak rozkoszny, powabny i ponętny widok uśmiechnął się mówiąc: „Zatem już nic więcej, Merkuriuszu, do rozpatrzenia nie zostało?" A ten mu odrzekł: „Wszystkie widziałeś, wszystkie oceniłeś, wydaj więc teraz swój sąd." Na to Parys: „Niechaj tedy piękny dar, piękne jabłko, przypadnie w udziale tej, która wyróżnia się właśnie pięknością." Sami widzicie, słuchacze, jak słusznie je wszystkie i każdą po kolei ocenił ów sędzia, tyle tylko, że podczas owego procesu miało miejsce coś takiego, że w najbardziej uprzywilejowanym położeniu znalazła się ta, co do której wyrok wydawany był na końcu, ponieważ pod wpływem bezpośredniego wrażenia, jakie sprawił na nim jej widok, zatarła się w jego umyśle pamięć o piękności pozostałych dwóch, na które akurat w tym momencie nie patrzał.

Treść tej oto bajki da się, słuchacze, odnieść do tego, co przytrafia się większości z ludzi, w tym również i mnie, gdy wyłania się problem, czemu podporządkować gorliwość, geniusz, fortunę czy los. Junonie dają jabłko ci, którzy pożądają władzy, bogactw, panowania, godności królewskich i posiadłości. Minerwie — ci, którzy nad wszelkie inne rzeczy przedkładają rozwagę, roztropność, mądrość i zrozumienie. Wenerze — ci, których sercu najmilsze są przyjacielskie związki, towarzystwo, spokojne życie, piękno, przyjemność i rozkosz.

Bo takie już jest zrządzenie losu, że na tej scenie świata nie jest nam dane, byśmy mogli z rów-

nym oddaniem poświęcać się wszystkim bóstwom z wymienionej triady i w konsekwencji oczekiwać równej przychylności od wszystkich trzech, choćby nawet wszystkie one i poszczególne z nich wszystkich nas i każdego z osobna bardzo pociągały. Jednemu tylko bóstwu, a nie trzem naraz, jedno tylko i nie dające się potroić złote jabłko gorliwości (czyli ze szczerego serca płynące uczucie) można naprawdę poświęcić.

Niech więc Parysowie pamiętają o swojej Wenerze, rozkoszy ludzi i bogów, co to swym gwiezdnym obliczem rozprasza mroki. Niech sobie inni windują na piedestał Junonę, która wraz z samym największym Jowiszem sprawuje rządy nad wszechświatem. Ja zaś spróbuję opisać to światło i bóstwo (lumen et numen), które swój blask roztoczyło przede mną. A jak je opiszę? Czy widziałem cokolwiek z niego w nagiej postaci? Czy może na twarz, czoło, usta, policzki, oczy udało mi się rzucić jakieś ukradkowe, choćby najbardziej przelotne spojrzenie oka? A może oczy śmiertelnika w ogóle nie są w stanie znieść uważniejszego patrzenia na jasność bijącą od tak wielkiej piękności połączonej z tak wielkim majestatem? Piękność tego światła to wysoki firmament, Słońce ukazujące oczom obraz nieba w pełnym blasku chwały, zdumiewające naczynie, dzieło królującego na wysokościach. Któż mógłby wytrzymać wystawienie się wprost na jego żar, gdy na południu rozpala ziemię? Rozpalając potrójnie góry, ziejąc i rozbłyskując ognistymi promieniami oślepia Słońce swym widokiem oczy. Kiedy więc swym mrocznym groźnym i wyniosłym obliczem, w którym rozpoznałem nie Wenerę, ale Minerwę, ona to właśnie na mnie spojrzała, to przez to właśnie najbardziej przywiązała mnie do siebie, przez to właśnie tym bardziej skłoniła mnie do jej pożądania, do miłości ku niej. Bo to samo, co Wenera osiąga przez wdzięczenie się, ona potrafi bardziej niż ktokolwiek inny wskórać bez uciekania się do tego. Ale dlaczego, zapytasz, właśnie ta ascetyczna dziewica? Dlatego, odpowiem ci na to, że mądrość nie udostępnia się tak łatwo i hojnie,

jak bogactwo i przyjemności. Nie ma, nie ma, powiadam, ani nie było tylu prawdziwych filozofów, ilu jest i było władców i książąt, a Minerwę, choćby okrytą i uzbrojoną, nie tak wielu ludziom dane było oglądać w porównaniu z tymi wszystkimi, którzy mogli się napatrzeć na Wenerę i Junonę, i to do tego nagie. A ów Parys, jeśli nawet ją widział, to na pewno nie przypatrzył się jej należycie i długo oczu na niej nie zatrzymał. Bo zobaczyć ją, to znaczy stać się ślepym, a kto staje się dzięki niej mądry, ten zdaje się jakby głupim. Powiadają, że Tyrezjasz stał się ślepy od widoku nagiej Minerwy. No bo któż, kto raz ją zobaczył, nie wzgardzi widokiem pozostałych rzeczy? A ja? Widziałem ją, czy może tylko mi się to śniło? Widziałem. Jednak o tyle tylko, o ile mogłem to uczynić nie tracąc przy tym wzroku i światła oczu. Niemniej widziałem, jeśli wolno mi tak mówić, mimo że nadal żyję. Bo ogarnąć ją uważniejszym spojrzeniem to tyle, co umrzeć, to tyle, co ulec spustoszeniu. Niech nie patrzy na mnie człowiek, a będzie żyć.

Ale zamilczmy już o tych sprawach, które wyłuszczyć zaledwie byłyby w stanie słowa Merkuriuszy i posłańców Boga, i zajmijmy się wyłącznie opisem jej zewnętrznego otoczenia i bardziej dostępnego dla naszych oczu jej ubioru i wyposażenia. Była ona zatem uzbrojona w połyskujący, przerażający swym widokiem hełm, który najprzyjemniej ocieniał jej dziewicze aż do tej pory oblicze. Bo dzięki temu tęn, komu przypadło w udziale kroczyć w jej orszaku, nigdy nie jest bezbronny wobec przeciwności losu, z których albo się wywinie jakimś fortelem, albo też zapanuje nad nimi cierpliwością. Skoro bowiem życie człowieka na ziemi nie jest niczym innym niż ciągłą walką, to właśnie ona jest tą, która pozwala się uchronić przed niegodziwością zbrodniarzy, powściągnąć ich zuchwałość i zniweczyć knowania. Możemy tu się posłużyć choćby przykładem Egeona, zrodzonego z matki ziemi, potwora prawie nie do pokonania, o pięćdziesięciu głowach, ziejącego z ust ogromnym płomieniem, sturękiego, tak że mógł pięć-

dziesięcioma mieczami przebijać stalowe zapory i osłaniając się tylomaż tarczami nic sobie nie robić ze straszliwych jowiszowych piorunów. Tego więc Egeona, gdy próbował on wraz z pozostałymi gigantami przepędzić Jowisza z jego królestwa, ona właśnie zgładziła, a z jego skóry uczyniła sobie puklerz na pierś służący częściowo do odpierania niebezpieczeństw, częściowo zaś jako chwalebny pomnik czynów. Powiadają, że podczas tej wojny giganci wchodząc na najwyższe góry rzucali w bogów tak ogromnymi skałami, że z tych, które wpadły do morza, powstały, jak się przypuszcza, wyspy. Otóż Minerwa pokazała jasno na ich przykładzie, że wszelka ludzka siła, niezależnie od wielkości, daremnie próbuje powstawać przeciwko prawdzie Boga i podobnie próżna jest zuchwałość, pycha i zarozumiała ignorancja synów ziemi. Wieść bowiem niesie, że większość z nich udało się jej zabić bez żadnego prawie wysiłku. A ponieważ w prowadzeniu wojen, niezależnie od tego, czy byłyby one podejmowane przeciwko widzialnym, czy też niewidzialnym wrogom, najbardziej ze wszystkiego niezbędna jest mądrość — matka wszelkiego fortelu — dlatego uważana jest ona za bóstwo wojujących. Trzyma ona jasnoprzezroczystą tarczę pokrytą wokół licznymi wężami, bo węże z natury swojej najprzenikliwiej spostrzegają. A zachęcamy do wężowej roztropności, ponieważ wedle świadectwa Mojżesza jest to zwierzę z wszystkich żywych stworzeń na ziemi najprzebieglejsze. Albowiem gdyby naczelnika wojska nie wzmacniało i nie zdobiło ostrze czujności i roztropności w przewidywaniu, i to na długo naprzód, biegu wypadków, to chyba przyjdzie się zgodzić, że nic nie byłoby w stanie obronić nas przed tyloma dziesiątkami tysięcy groźnych wrogów osaczających nas zewsząd, czyhających na nas na każdym kroku. Tarcza, którą przed sobą nosiła, przedstawiana jest jako najjaśniejsza i kryształowa, tzn. przezroczysta, ponieważ najpewniejszą i największą zaporę przeciw wybrykom despotycznej fortuny tworzy się wtedy, gdy ma się stale na widoku prawdy głoszone przez mędrców i wszelkie życiowe mądrości. A nosi ozdobio-

ny pióropuszem szyszak, ponieważ działać potrafi nie tylko siłą i energią, ale przyozdabia ją również elegancja i takt we wszystkich sprawach. Na hełmie tej bogini sadowił się kogut przyjmujący taką pozę, jakby odpędzał od siebie rozpostartymi skrzydłami przeciwników. A dlatego kogut, że jest to ptak waleczny, a przy tym najczujniejszy i jakby znający z góry przyszłość. Trzyma zaś w ręku zakończoną ostrym grotem dzidę, ponieważ tak do obrony, jak do ataku i odniesienia zwycięstwa potrzebne jest ostrze bystrości umysłu. Jej pociskami są sprytne pomysły — rzutkie, szybkie i zabójcze dla duszy. Siejąca postrach twarz Gorgony, którą niesie przed sobą, zamienia w kamienie tych, którzy ośmielają się przeciwko niej powstawać, ponieważ mądrość jest do tego stopnia straszna i zdumiewająca, że ludzie zamierają ze strachu przed nią, a z podziwu dla niej popadają w osłupienie. „Któraż to jest, co się pokazuje jako zorza?" Tak bardzo piękna? Tak czysta? Tak ogromna? Mądrość, Sofia, Minerwa. „Piękna jak miesiąc, czysta jak słońce, ogromna jako wojsko uszykowane z chorągwiami"[1]. Jako Księżyc — z powodu pełnego blasku powabu, jako Słońce — z powodu wysokiego majestatu, jako wojsko — z powodu niezłomnego męstwa. Tron swój ma w najbliższym sąsiedztwie Jowisza, jak powiada liryczny poeta: „Najbliższe niego wszelako zajęła Pallada stanowiska", i podobnie prorok: „Ja, mądrość, mieszkam na wysokościach, a tron mój wspiera się na kolumnie z chmury." Czyż bowiem pod względem zdolności, łatwości i kompetencji w działaniu nie jest do Boga najbardziej podobny właśnie mędrzec? Na brzegu jej tronu widziałem wyrytą poświęconą jej sowę, ponieważ mądrość widzi wszystko, nawet to, co dla pozostałych jest najciemniejsze, jak można wnosić z tego oto: „Gdyż i ciemności nic nie zakryją przed tobą; owszem, tobie noc jako dzień święci; nie zataiła się żadna kość moja przed tobą, chociażem był uczynio-

---

[1] *Pieśń nad pieśniami*, VI, 9.

ny w skrytości"[2]. Zaś na powierzchni tronu znajdował się wykonany przez Wulkana cudowny opis wszechświata, w szczególności historia dzieł Boga oraz jego cielesna podobizna. A były tam również napisane te słowa: „On sam udzielił mi prawdziwej wiedzy o tym, co jest, tak że znam rozmieszczenie rzeczy na całej kuli ziemskiej, własności żywiołów, początek, zakończenie i środek czasów, kołowrotowe przemiany, odmiany obyczajów, przebieg lat, rozmieszczenie gwiazd, natury zwierząt, wściekłość dzikich bestii, siłę wiatrów, myśli ludzi, zróżnicowanie roślin, potęgę promieni i wszystko, co dla innych jest ukryte i niespodziewane. Mieszka bowiem we mnie duch inteligencji — święty, jedyny, wieloraki, subtelny, jasny, rzutki, nie splamiony, pewny, pełen polotu, życzliwy, przenikliwy, ludzki, dobrotliwy, przyjazny, beztroski, wszechstronnie uzdolniony, wszystko przewidujący." W pobliżu tronu widziałem owo Palladium, które z jednej strony zawierało znaki, a z drugiej strony — siłę, dzięki której tak długo miasto trwało całe, bezpieczne i nie do pokonania dla wrogów, jak długo udawało się w nim przechować Palladium w stanie nienaruszonym. Jest ona błyskawicą i emanacją mądrości stanowiącej szczególnie pewną i nieodłączną ochronę dla zarządzania sprawami publicznymi. Zaś gdybyście pytali o jej pochodzenie, to jest córką Jowisza nie mającą matki, ponieważ urodziła się z głowy Jowisza, jak opowiadają poeci orficcy i co potwierdza objawienie proroków. Do tego odnoszą się bowiem słowa: „Ja z ust najwyższego wyszłam, ja pierworodna przed wszelkim stworzeniem." Z Jowisza, powiadam, głowy została zrodzona. Jest bowiem wykwitem cnoty Boga i swego rodzaju emanacją blasku wszechmogącego — szczera, czysta, świetlista, niepokalana, prawa, najpotężniejsza, przełaskawa, Boga pupilka, niezrównana. Czysta — ponieważ nic brudnego się jej nie ima; świetlista — bo jest odblaskiem wiekuistej światłości; niepokalana — po-

---

[2] *Psalm* CXXXIX, 12, 15.

nieważ jest nie mającym żadnej skazy zwierciadłem majestatu Boga; prawa — ponieważ jest obrazem jego dobroci; najpotężniejsza — ponieważ, choć jest sama jedna, wszystko może i wszystko w oparciu o samą siebie odnawia; przełaskawa — ponieważ pojawia się wśród świętych narodów i ustanawia przyjaciół Boga oraz proroków; Boga pupilka — ponieważ Bóg tego tylko wybiera, kto z mądrością przestaje; niezrównana — jest ona bowiem wspanialsza od Słońca, a porównana do światła postawiona być musi na pierwszym miejscu, wyżej niż cały porządek gwiazd. Skoro taka właśnie i tak wspaniała jest ona, to nic dziwnego, że wszyscy są olśnieni już choćby tylko samym podobieństwem jej postaci, a cóż dopiero prawdziwą postacią. Posłuchajcie Salomona: „Przeniosłem ją, powiada, nad królestwa i stanowiska i rzekłem, że w porównaniu z nią niczym są bogactwa; nie porównałem jej do drogocennego kamienia, ponieważ wszelkie złoto jest w porównaniu z nią lichym piaskiem, a srebro wobec niej zda się jako błoto. Ją to wybrałem przed zdrowiem, widokiem i pięknem wszelkim i postanowiłem mieć ją za światło, ponieważ blask jej nigdy nie gaśnie. Wraz z nią przyszły zaś do mnie wszystkie dobra, ponieważ ona jest matką wszelkich dóbr. Bowiem ludzie, którym dane było żyć w przyjaźni z Bogiem, dostają nieskończony skarbiec, by go używać." Skoro więc u przyjaciół wszystko jest wspólne, najbogatszy jest mędrzec. Cóż Junona mogłaby ci dać, czego nie otrzymałbyś od niej? Cóż takiego mógłbyś podziwiać u Wenery, czego nie mógłbyś oglądać u niej? Piękno jej jest nie byle jakie, ponieważ ze wszystkich ją właśnie pan wybrał. Ją więc kochałem i jej okazywałem zainteresowanie od samej młodości. I pragnąłem posiąść tę swoją narzeczoną i stałem się wielbicielem jej postaci. Zwróciłem się więc do Pana i prosiłem go i rzekłem z głębi serca: Boże ojców moich i panie miłosierny, który wszystko słowem swym sprawiłeś, a mądrością swoją uczyniłeś człowieka, żeby panował nad stworzeniem, któregoś dokonał, daj mi mądrość — przybytków twych towarzyszkę — i bądź łaskaw

mnie, sługi swego, nie odtrącać. Ześlij ją ze świętych niebios twoich, z przybytku wielkości twojej, aby ze mną była, aby ze mną pracowała, abym wiedział, czego mi brak i co przyjęte jest u ciebie. Ona wie to bowiem i rozumie i w dziełach moich roztropnie mnie poprowadzi, a swą potęgą będzie nade mną czuwać.

Zsyła z pewnością ją Bóg ojciec, umysł ów najpłodniejszy, zsyła ją, najuczeńsi słuchacze, ale jaką? Z pewnością tylko taką, która mogłaby być stosowna dla oczu naszego umysłu, mianowicie w postaci cienia, jaki rzuca światło. Tak jak Słońce, choć jest nieprzystępne i niepojęte, i w nieskończonym świetle pozostaje najbardziej w samym sobie ukryte, to za pośrednictwem wysyłanych promieni rozchodząca się jego jasność zstępuje ku nam i poprzez wszystko się udziela i rozlewa. Bowiem mamy po pierwsze istotę Słońca, która ledwie samą myślą daje się uchwycić, po drugie — jego egzystencję w sobie, która, we własnym swym kręgu pozostając i absolutnie na sobie się opierając, żyje tam, gdzie żyje, po trzecie — jego egzystencję na zewnątrz siebie, czyli działanie, które wszystko ogarnia i przez wszystko jest odbierane. Tak samo w potrójny sposób należy rozpatrywać słońce inteligencji. A więc po pierwsze, w samej istocie boskości, po drugie, w substancji świata, która jest jej obrazem, po trzecie, w przebłysku czucia doznawanego przez byty dostępujące udziału w życiu i poznaniu. Na tym pierwszym szczeblu jest ona określana i oznaczana przez kabalistów mianem *sephirot cochma*[3]. Na drugim — przez teologów orfickich zwana jest Palladą, czyli Minerwą. Na trzecim — tytułuje się ją ogólnie imieniem Sofii. W pierwszym wypadku nie jest ona ani wysyłana, ani udzielana, ani odbierana, ani pojmowana, ponieważ w ogóle nie jest związana z rzeczami. Posłuchaj Hioba: „Ale mądrość, gdzież może być znaleziona? A kędy jest miejsce roztropności? Nie wie człowiek śmiertelny ceny jej ani bywa znaleziona w ziemi żyjących. Przepaść

---

[3] Terminy kabalistyczne, których poprawna pisownia jest Sephiroth (emanacja) i Achamot (mądrość).

mówi: Nie masz jej we mnie; i morze też powiada: Nie masz jej u mnie. Gdyż zakryta jest od oczu wszystkich żyjących i przed ptactwem niebieskim zatajona jest", tj. przed bóstwami, tymi gwiazdami, tymi bogami ognistymi i dokładnie wymierzonymi kręgami, które zapełniają cały firmament i poprzez eteryczną przestrzeń regularnie jakby latając i najszybciej krążąc właściwe sobie koła zataczają. „Zginienie i śmierć rzekły: Uszyma swymi słyszeliśmy sławę jej. Bóg sam rozumie drogę jej, a on wie miejsce jej"[4]. Na drugi sposób jest mądrość czymś najbardziej rzucającym się w oczy na powierzchni i w ciele wszelkiego stworzenia, wszędzie bowiem rozbrzmiewa i wszędzie słychać jej głos. Czymże bowiem są wszystkie oglądane gwiazdy, zwierzęta, ciała i cały ich wystrój, jak nie głosami i śladami mądrości, jak nie dziełami boskości, które wskazują na najwyższą opatrzność i w których jako w najjaśniejszej księdze wyczytać można historię boskiej potęgi, mądrości i dobroci? Niewidzialne bowiem rzeczy Boga dają się zrozumieć za pośrednictwem tego, co zostało uczynione. Masz więc pismo. Chcesz lepiej słyszeć słowa kaznodziejów? „Niebiosa opowiadają chwałę Bożą, a dzieło rąk jego rozpostarcie oznajmuje. Nie masz języka ani mowy, gdzieby głosu ich słychać nie było"[5]. Do wszystkich uszu dociera, na całą ziemię rozchodzi się ich dźwięk. Na trzeci sposób jest mądrość czymś zaszczepionym naszemu duchowi, siedzi na rufie naszej duszy kierując sterem tego okrętu miotanego przez rozszalałe morze naszych czasów, a także jest latarnią ducha, który w innym przypadku musiałby błądzić w ciemnościach. Przeto boska mądrość ma trzy domy, pierwszy — nie budowany, wieczny, bo sam będący siedzibą wieczności; drugi — pierworodny, którym jest ten widzialny świat; trzeci — w drugiej kolejności zrodzony, którym jest dusza człowieka. O pierwszym mówi Hiob: Pan zna jej miejsce. O drugim Salomon: Ja, mądrość, mieszkam na wysoko-

---

[4] *Księga Hioba*, XXVIII, 12—14, 21—23.
[5] *Psalm* XIX, 2, 4.

ściach, tj. w gwiazdach, na wiecznym firmamencie. O trzecim napomyka: „mieszkam z roztropnością, przy mnie jest rada i prawdziwa mądrość, a rozkoszy moje, mieszkać z synami ludzkimi." Tu więc, na koniec, pośród ludzi „mądrość zbudowała dom swój" — rozumowy i myślowy. Jest on późniejszy od świata i tak jak w świecie myśl nasza ogląda cień poprzedzającego go pierwszego domu będącego idealnym archetypem, tak ten z kolei stanowi odbicie domu zmysłowego i naturalnego, jakim jest świat.

„I wyciosała siedem słupów swoich"[6], mianowicie siedem sztuk, gramatykę, retorykę z poezją, logikę, matematykę, fizykę, etykę, metafizykę. Pierwszą — aby za jej pośrednictwem zaprowadzić ład w piśmie i w mowie artykułowanej w celu podniesienia kultury ludzkiego współżycia. Drugą — aby przy pomocy nakłaniania i odradzania, chwalenia i ganienia, oskarżania i bronienia poskramiać i miarkować ludzkie umysły i uczucia. Trzecią — aby ukierunkować i prowadzić do celu owe trzy operacje ludzkiego intelektu, jakimi są pojmowanie, wypowiadanie twierdzeń i argumentowanie. Czwartą — aby dać podwaliny teoretyczne i praktyczne wskazówki odnośnie do badania, sprawdzania i wykonywania kombinacji i porównań tam, gdzie w grę wchodzą liczby, rozmiary, ciężary i parametry czasowe rzeczy, tak że jej działami są arytmetyka, muzyka, geometria, malarstwo, perspektywa, fizjonomika, astrologia, astronomia i liczne odmiany wieszczbiarstwa. Piątą — aby dociec natury substancji cielesnych, odwołując się do przyczyn, pierwiastków i elementów, by w konsekwencji każdy dostrzegał w świecie samego siebie, a z kolei w samym sobie świat. Na takiej podstawie powstaje agronomia, medycyna, chemia i magia we wszelkich swych postaciach. Szóstą — aby stosować zasady absolutnej, wyważonej, stanowionej, proporcjonalnej, ekwiwalentnej sprawiedliwości do prawa, w ogólności w odniesieniu do siebie samego; do prawa ekonomicznego, w odniesieniu do domowników; do pra-

---

[6] *Przypowieści Salomonowe*, VIII, 14, 31; IX, 1.

wa politycznego w odniesieniu do współobywateli; do prawa cywilnego w odniesieniu do własnego księstwa czy też cesarstwa; do prawa kościelnego w odniedo wspólnoty religijnej, do prawa ludzkiego w odniesieniu do wszystkich ludzi; do prawa naturalnego w odniesieniu do wszystkiego, co jest w nas i wokół nas, do prawa boskiego w odniesieniu do ostatecznego celu i pierwszej przyczyny sprawczej, która jest ponad nami. Siódmą — by uchwyciła racje, zasady i przyczyny wspólne dla całej istniejącej rzeczywistości zarówno dla wszystkich rzeczy, jak i dla wszelkiej myśli dotyczącej idei, konkretnych substancji i tego, co absolutne. Na tych oto siedmiu kolumnach zbudowała sobie mądrość dom swój wśród ludzi.

Dom ten, jeśli polegać mamy na ludzkiej pamięci, najpierw pojawił się w Egipcie i w Asyrii wśród Chaldejczyków. Po drugie, w Persji wśród magów za czasów Zaratustry. Po trzecie, w Indiach wśród jogów. Po czwarte, w Tracji oraz Libii za czasów Orfeusza i Atlasa. Po piąte, w Grecji w czasach Talesa i pozostałych mędrców. Po szóste, w Italii w czasach Archytasa, Gorgiasza, Archimedesa, Empedoklesa, Lukrecjusza. Po siódme, w Niemczech w naszych czasach. Tak że zaiste wygląda na to, że wraz z Jowiszem i Cesarstwem, będącym odbiciem niebiańskiego dworu, również Minerwa, czyli owa Sofia, przenosiła się kolejno zgodnie z pewnym kołowrotowym porządkiem z kraju do kraju i zmieniała swe siedziby.

Lecz byście nie pomyśleli sobie, najuczeńsi słuchacze, że wam obłudnie pochlebiam, zechcijcie tylko, a macie przecież lepsze od innych oczy, przypatrzyć się uważniej swemu narodowemu dorobkowi. Od tego bowiem czasu, gdy waszym rodakom przypadło cesarstwo, najwięcej sztuk i talentów ujrzało światło dzienne właśnie u was i nie sposób stwierdzić u innych narodów niczego, co by się dawało z tym porównać. Bo kogo spośród mu współczesnych da się zestawić z Albertem Wielkim Szwabem? Czyż nie wzniósł się on o wiele stopni wyżej niż sam książę filozofów Arystoteles, do którego jednak przypisano go stosownie do panujących wówczas obyczajów,

zwłaszcza że nosił habit? A gdzież, dobry Boże, szukać kogoś, kto mógłby być porównany do sławnego Kuzańczyka, który na szczytach swej wielkości staje się dostępny tylko dla bardzo nielicznych? I przyznam, że gdyby klesza sutanna nie przeszkadzała swobodnie rozwijać się jego genialności, to przyszłoby mi ją uznać już nawet nie za równą, lecz za znacznie wyższą od genialności Pitagorasa. A jaka jest waszym zdaniem ranga Kopernika, i to nie tylko jako matematyka, lecz mimochodem, co jest rzeczą zdumiewającą, również jako fizyka? Okazuje się, że więcej zdołał on przeniknąć w dwóch rozdziałach niż Arystoteles i wszyscy perypatetycy razem wzięci w całości swych przyrodniczych dociekań. A czy nie uważacie, że Palingenio [7] demonstruje nam w owym swym pełzającym po ziemi poemacie geniusz wysokiego, zaiste, lotu? Jakże zdumiewające i wbrew opinii pospólstwa najprawdziwsze rzeczy wyjawił on tam na temat wymiaru wszechświata, substancji gwiazd, natury światła, zamieszkiwania kręgów niebieskich i duszy sfer! Czyż jego pięciuset wierszy [8], chociaż są jakby pełnym pleśni winem, nie należy postawić wyżej od całego attyckiego czy łacińskiego stylu tych wszystkich, którzy wojowali pod sztandarem perypatetycznym za pomocą bardziej eleganckiego mówienia, lecz najgłupszego myślenia? A któż po Hipokratesie może się równać z Paracelsem, lekarzem dokonującym prawie cudów? Któż zdołał po pijanemu tyle zobaczyć, ile on, jak sądzę, widział na trzeźwo? Po-

---

[7] Marcello Palingenio Stellato to pseudonim, pod którym poeta i filozof włoski Pier Angelo Manzolli (ok. 1500—1543) napisał poemat *Zodiacus vitae (Zodiak życia)*. W poemacie *O nieskończonym wszechświecie i niezliczonych światach* Bruno polemizował z niektórymi poglądami Palingenia, wykorzystując jednocześnie kilka pięknych sformułowań do ozdobienia nimi swojego tekstu. Podobnie jak w przypadku Kopernika Bruno pomylił się, sądząc, że Palingenio jest Niemcem.

[8] Poemat Palingenia składa się z 12 ksiąg liczących łącznie 9980 łacińskich heksametrów. Nie wiadomo więc, dlaczego Bruno pisze o 500 wierszach.

mijam licznych, którzy nader udatnie naśladowali attyckie i rzymskie muzy, a wśród nich i tego jednego Maiora[9], aż nadto dobrze wam znanego, o którym można mówić jako o równorzędnym konkurencie i czymś więcej niż tylko naśladowcy. Pomijam również to, że i Niemcy mają swoich Totów, wynalazców nowych sposobach pisania, Salmonejów, którzy rywalizowali z piorunami Jowisza, nowych Wulkanów, Prometeuszy, Dedalów, Eskulapów, Endymionów, do których nikogo choćby trochę podobnego w innych narodach nie znajdziecie. W zupełności to wystarczy, abyście mogli uznać, że w tych oto czasach, w naszej epoce, tu właśnie mądrość zbudowała sobie swój dom. I niech królowie królom nie zazdroszczą, bo wyjaśnienie tych spraw znajduje się w owej wiedzy o gwiazdach, będącej wedle słów poety Maniliusza patrzącym wysoko książęcym okiem, które wzniosło się ku niebu już dzięki tym dawniejszym naczyniom boskiej mądrości, jakie były w posiadaniu pierwszych ludzi:

Najpierw spraw tych doniosłość dotarła do królewskich umysłów zwróconych
Ku w niebiosa same sięgającym szczytom rzeczy i to właśnie oni
Magicznego ich uroku zaznawszy pierwsi mogli dzięki sztuce zbadać
Dziwne losów koleje zawarte w błędnych gwiazd rozmaitych układach.

O ile Egipcjanie mieli budzących strach swą władzą, budzących cześć swą świętością i budzących podziw swą mądrością owych Trzykroćwielkich, owych Hermesów, owych Merkurych, którzy w osobach Erychtoniusza, Oriona i Ofiucha byli uważani z tego powodu za zespolonych z gwiazdami, o ile, analogicznie, Grecy mieli swego Perseusza syna Jowisza, Chirona i Herkulesa, Persowie Zaratustrę króla Baktrianów, Medowie Gigesa i Sabora, Libijczycy tak jak

---

[9] Johann Maior (1533—1600), poeta, profesor uniwersytetu w Wittenberdze. Bruno pisze o nim w Liście dedykacyjnym do dzieła *O lampie kombinatorycznej Lullusa* (Wittenberga 1587), *Opera*, t. II—2, s. 238.

niegdyś Atlasa, tak również i w niedawnych czasach Gamaliela i Alulida króla Damaszku, o ile Aleksandryjczycy mieli Ptolemeusza, Hiszpanie króla Alfonsa, a Italczycy Numę, dyktatora Cezara, Augusta, Antoniusza, Hadriana, papieża Pawła III, o tyle u Niemców nie tylko znajdujemy władców zajmujących się ową ogólnie akceptowaną astronomią (jakimi, jak słyszę, byli cesarze Karol V i Maksymilian II, a i żyjący cesarz Rudolf II nie jest pod tym względem wyjątkiem) i nie tylko opiekunów, odnowicieli i inspiratorów nieznanej sztuki (w osobach Chrystiana II i Fryderyka II, królów Danii i Norwegii), ale również i takich, którzy odgrzebują prawdę zawartą w owej znacznie dawniej utraconej i pogrzebanej umiejętności, która kwitła u Chaldejczyków i pitagorejczyków. Takim, jak wiemy, stał się w Niemczech wielki landgraf Hesji Wilhelm, który bardziej polegając na oczach własnej niż cudzej spostrzegawczości i inteligencji nie tylko nie znajduje zrozumienia dla astronomii, która ciągnie za sobą, jak to jest u zwolenników Ptolemeusza, zbyteczny ogon filozofii perypatetycznej, ale opowiada się za tą, która nie uznaje fizycznej realności deferensów i tego, jakoby gwiazdy były przytwierdzone czy też wyryte na sferach[10], a kometom przyznaje dokładnie taką samą substancję jak pozostałym gwiazdom, uważając mianowicie, że są one wieczne, mając swe miejsce w eterycznym regionie, i przemieszczają się przez eter i powietrze oscylując to w górę, to w dół, od ziemi i ku ziemi, co świadczy o tym, że istnieje jedno ciągłe niebo, którym jest bądź powietrze, bądź przestwór eteryczny, jeżeli mianowicie jest rzeczą dowiedzioną, że gwiazdy, obserwowane zarówno obecnie, jak i w czasach starożytnych, wkraczają do obcych sfer, przenikają i przechodzą przez nie. A skoro tak, to któż mógłby

---

[10] Wilhelm IV (1532—1592) był pierwszym, który zauważył i opisał kometę z 1558 r. Jakiś czas pracował sam, później wspólnie z astronomem Krzysztofem Rothmannem. Był zwolennikiem teorii Kopernika.

przyznać jakąś rację bytu chimerze owej nieprzenikliwej, niepodzielnej oraz niezmiennej piątej esencji i natury, bądź rzekomemu środkowi stanowiącemu centrum świata, albo urojeniu ciągłego i regularnego, idealnie kołowego w sensie geometrycznym ruchu ciał naturalnych, czy wreszcie owym przedstawianym bez sensu i pojęcia stosunkom ilościowym i porządkom panującym pomiędzy tymi ciałami wraz ze wszystkimi nader licznymi konsekwencjami takiego systemu, które chyba byłoby już zbyteczne wyliczać, abyśmy przestali wreszcie dostrzegać różnicę pomiędzy stałymi słońcami a błąkającymi się wokół nich na większą ilość sposobów ziemiami, które wskutek popychającej je siły tkwiącej w ich własnej duszy przemieszczają się przez bezmiar powietrzny, a także abyśmy oduczyli się wzdragać przed pojmowaniem naszej Ziemi matki jako jednego z ciał niebieskich, w niczym nie gorszego od wielkiej liczby innych, porozsiewanych wokół i abyśmy przyjęli to wszystko, co znamy jako prawdy fizyczne dzięki tysiącom niepodważalnych argumentów oraz dzięki obserwacjom poczynionym przez owego najsłynniejszego księcia, które powtarzane przez innych szeroko się rozpowszechniają i z każdym dniem coraz bardziej potwierdzane nader mocno się trzymają. Tu więc mądrość zbudowała sobie swój dom. Pozwól Jowiszu, aby poznali oni własne siły i nabrali śmiałości, pozwól, aby skierowali oni swą gorliwość ku większym rzeczom, a nie będą ludźmi, lecz bogami. Boski, bardzo zaiste boski jest geniusz tego narodu, ponieważ nie celuje on w tych tylko dziedzinach, w których nie znajduje upodobania.

Ale zaiste jest jeszcze ktoś[11], kogo nie mogę pominąć milczeniem. Otóż gdy ów mocarz — uzbrojony w klucze i miecz, oszustwa i siłę, podstępy i porywczość, obłudę i dzikość, lis i lew, namiestnik piekielnego tyrana — pod szyldem boskiej mądrości i miłej Bogu prostoty kaził wszystko zabobonnym

---

[11] Tym zdaniem rozpoczyna Bruno pochwałę Marcina Lutra.

kultem i bardziej niż zwierzęcą ignorancją i nie było nikogo, kto by ośmielił się zwrócić przeciw niemu i dać mu odpór, jakaż inna część Europy czy świata zdołała — w celu doprowadzenia tego haniebnego i najbardziej beznadziejnego stulecia do lepszego i szczęśliwszego kształtu i stanu — objawić nam owego Alcydesa, tym bardziej górującego nad prawdziwym Herkulesem, że posługując się narzędziem wymagającym o wiele mniejszego trudu znacznie większych dokonał rzeczy — bo dlaczego nie miałbym powiedzieć, że dokonał, również i o tym, kto tak dziarsko i skutecznie zapoczątkował tak chwalebne działanie? A widząc oto przed sobą uśmierconego potwora o wiele większego i niebezpieczniejszego od wszystkich, których tyle pojawiało się przed wiekami na ziemi.

Nie pytaj o maczugę, bo było nią pióro.

A skąd on jest? No, skąd? Z Niemiec, znad brzegów samej Łaby, z zasobności jej źródła. Tu widzieliście tego wydobytego z mrocznego królestwa cieni i naznaczonego potrójną tiarą trójgłowego Cerbera, a on ujrzał słońce. Tu ów styksowy pies zmuszony został wypluć swą truciznę. Tu wasz rodzimy Herkules odniósł triumf nad stalowymi bramami piekła, nad owym miastem otoczonym potrójnym murem i dziewięciokrotnie opływanym przez Styks. Ujrzałeś, Lutrze, światło, ujrzałeś światło, rozejrzałeś się, wysłuchałeś zagrzewającego do czynu boskiego ducha, byłeś posłuszny jego rozkazom, stawiłeś bezbronny czoła straszliwemu wrogowi, przed którym drżeli książęta i królowie i słowem tylko atakowałeś, broniłeś się, zastawiałeś pułapki, wywijałeś się z opresji, aż zwyciężyłeś, a łupy i trofeum zdobyte na najpyszniejszym wrogu zaniosłeś niebianom.

Tu więc mądrość zbudowała sobie swój dom, tu wyciosała siedem kolumn, tu zaczęła przyrządzać lepsze wino mszalne, tu przeprowadziła reformę przyjmowania sakramentów. Stąd zapraszała swych wybrańców, by przybywali a przybywali. Przybyli więc oni ze wszystkich plemion, ludów i narodów cywilizowanej Europy: Włosi, Francuzi, Hiszpanie, Portu-

galczycy, Anglicy, Szkoci, mieszkańcy wysp polarnych, a dalej Sarmaci, Hunowie, Ilirowie, Scyci — ze wschodu, południa, zachodu i północy.

Wśród innych przybyłem i ja, ogarnięty pragnieniem odwiedzenia tego domu mądrości, płonąc namiętnością obejrzenia tego Palladium, dla którego nie wstydzę się, że cierpiałem ubóstwo, że znosiłem zawiść i nienawiść rodaków, wyklęcia i niewdzięczność tych, którym chciałem pomóc i pomogłem, że doznałem skutków skrajnego barbarzyństwa i najpospolitszego skąpstwa i że ze strony tych, którzy winni mi byli miłość, posłuszeństwo i cześć — przyszło mi wysłuchiwać złorzeczeń, oszczerstw, niesprawiedliwości i zniesławień. I nie wstydzę się, że doświadczyłem na sobie śmiechów i wzgardy prostaków, głupców, a także pewnych takich, którzy, choć zgoła niczym nie różnią się od zwierząt, chełpią się z bezczelną arogancją swą kulturą i losem, jakby w istocie były one jakimś obrazem i podobieństwem człowieczeństwa. I nie żałuję, że z tego powodu przypadły mi w udziale trudy, cierpienia i wygnanie, ponieważ trudząc się poczyniłem postępy, cierpiąc nabrałem doświadczenia, a będąc na wygnaniu wielu rzeczy się nauczyłem, tak że w krótkiej pracy znalazłem długi odpoczynek, w lekkim cierpieniu niezmierną radość, a w ciasnym miejscu swego wygnania najszerszą ojczyznę.

Ruszajcie teraz, starożytni filozofowie, podróżujcie po prowincjach, przybywajcie do nowych narodów, przebywajcie morza. Ruszaj teraz, Pitagorasie, do memfickich wieszczów, Archytasie — na wybrzeża Italii, Platonie — na Sycylię. Idź teraz, Tianeosie, między Persów, przekrocz Kaukaz, przedostań się do Scytów, Masagetów, do najzasobniejszych królestw Indii, a ty, Fizonie, przeprawiwszy się przez najszerszą rzekę podążaj do braminów, obejdź Elamitów, Babilończyków, Chaldejczyków, Medów, Asyryjczyków, Partów, Syryjczyków, Fenicjan, Arabów, Palestyńczyków, Aleksandrię i idź dalej, do Etiopii, by zobaczyć gimnosofistów i najsławniejszy żwirowy stół ofiarny słońca. Bo wszystkie te rzeczy, i większe od nich, i od tych większe jeszcze, których szukaliście w tylu,

i to tak wielkich rejonach całego świata, ja znalazłem w jednym zakątku Niemiec.

Nadto, odkrywszy, iż Niemcy są tak bardzo wyrobieni w nauce, stwierdziłem również, że i pod względem obyczajów są najmniej ze wszystkich barbarzyńscy i nieokrzesani, a mianowicie wtedy, gdy przybyłem tu do was w celu zwiedzenia waszych domowych pieleszy, ja, obcokrajowiec, wygnaniec, zbieg, igraszka losu, człowiek niepozornej postury, szczupłego majątku, odsunięty od łask, napiętnowany nienawiścią tłumu i dlatego zasługujący na wzgardę w oczach głupców i owych największych prostaków, którzy tam tylko uznają szlachectwo, gdzie błyszczy złoto, brzęczy srebro, a względami się cieszą i poklask zyskują tacy właśnie, jak oni. Wy najuczeńsi, najpoważniejsi i najuczynniejsi członkowie senatu nie okazaliście mi wzgardy, a moich poglądów i zainteresowań, nie całkiem przecież odbiegających od tych, które spotyka się u was, nie potępialiście do tego stopnia, by dopuścić do naruszenia filozoficznej wolności i splamienia nieskazitelnego blasku waszego przykładnego człowieczeństwa, ale mnie, głupiego i zaślepionego miłością do waszej Minerwy, owej dziewicy, powiadam, która jest wam matką i głową rodziny, przyjęliście do siebie i wśród swych domowych pieleszy w przeciągu dwóch prawie lat grzaliście, z olimpijskim spokojem znosiliście, a nie chcieliście wcale nadstawiać swych dobrotliwych uszu moim wrogom, tak że doprawdy niczym innym nie mogłem dla was być, jak tylko okazją, materią i podłożem do roztoczenia całego bogactwa waszych przykładnych cnót ludzkiej przyzwoitości, uprzejmości i pobłażliwości i dania im świadectwa wobec świata.

Nadto, gdy myśląc już o odejściu miałem wygłaszać dla spłacenia choć części swego długu i powinności tę oto mowę pożegnalną, to okazaliście mi na koniec swą życzliwość do tego stopnia pełną obecnością, że nie dość, iż stawili się ci wszyscy utalentowani młodzi ludzie, ta nad podziw wykształcona młodzież, ale przybyliście nawet i wy, najpoważniejsi członkowie senatu, najuczeńsi profesorowie, naj-

sławniejsi doktorzy, latarnie świata, eteryczne gwiazdy, jakby jeszcze mało było tych licznych i wielkich zaszczytów oraz względów, którymi tak hojnie mnie przez cały czas obsypywaliście, że doprawdy miałem wrażenie, jakby runęła na mnie cała lawina łask. Wysoki Jowiszu, jakże mam dziękować? Skądże mam wziąć ten umysł, tę miarę, ten język, aby stosownie do tego celu uporządkować i trafnie połączyć ze sobą moje luźne pomysły, tak bym swym mówieniem w niczym nie uchybił samej rzeczy? Gdybym tylko potrafił, to bym to zrobił. Ale lepiej już, mój Boże, że przynajmniej widzą oni, iż pragnąłem szczerze spłacić swój dług wdzięczności, choćby za cenę tego, że zmuszam ich do słuchania kogoś, kto mówi w tak niezadowalający, niedorzeczny i bezładny sposób, kogoś, kto jest tak kompletnie pozbawiony retorycznego ducha.

Teraz zaś, a sądzę, że nie ma w tym nic złego, będę zaklinać bóstwa żywiołów, niebios i wszystkich gwiazd. Nimfy, Driady, Hamadriady — mieszkanki tych lasów, pod których drzew listowiem tylekroć przesiadywałem — błagam was, aby, skoro przebywają w waszym pobliżu Numowie, Cezarowie, wielcy wodzowie, Maronowie i Tuliusze[12], to również wychodziły na wierzch z łona waszej matki wawrzyny, mirty, bluszcze, winorośle, oliwki, palmy. A was bożkowie, was Fauny, Satyry i Sylwany, proszę, byście uprawiali rolę, roztaczali opiekę nad polami, chronili trzody i stada, aby w tej samej mierze, w jakiej ziemia ta jest najurodzajniejsza w boskie geniusze, nie miała ona również czego zazdrościć polom żyznej Kampanii, niwom Arabii szczęśliwej i hesperyjskim ogrodom. Również i wy, Nimfy tych źródeł i Nereidy owej rzeki, nad której brzegami mogłem chwytać w piersi powietrze, bądźcie w pogotowiu. Niech piasek wasz obróci się w srebro, a wasz żwir w bryłki złota, byście mogły święcić triumf nad Nilem, Eufratem, Tygrysem, Tagiem, Rodanem, Padem i Ty-

---

[12] Mowa o Wergiliuszu (Maronie) i Cyceronie (Tuliuszu).

brem. A ty, słońce, oko światła i latarnio powszechna, ty, które ustępujesz zgodnie z nieustannym kołowrotem przed ciemnościami, odchodząc na jakiś czas ze swym światłem, a następnie znowu z nim powracając, przynoś tej ojczyźnie wciąż tylko coraz bardziej szczęśliwe dni, miesiące, lata i wieki. A ty, kierujący gwiaździstym wozem, Wolarzu, który stojąc wiecznie na straży nigdy nie odwracasz swych czujnych oczu od tej ziemi, odpędzaj stąd wałęsające się nocą wilki, okrutne niedźwiedzie, siejące spustoszenie lwy i pozostałe wrogie człowiekowi dzikie bestie leśne. Zaś ów Ojciec wszechmocny, Bóg Bogów, w którego władzy są wszelkie przypadki i losy, niech sprawi, aby ziściły się, i to raz na zawsze, nasze życzenia, życzenia, które są zarówno moimi, jak i waszymi, najsławniejsi słuchacze.

Skończyłem.

Przełożył Światosław Florian Nowicki

O BADANIU FORM I LAMPIE KOMBINATORYCZNEJ RAMONA LULLUSA, WSZECHWIEDZĄCEGO I NIEMAL BOSKIEGO DOKTORA PUSTELNIKA

Praga, wydrukował Jerzy Nigryn [Czerny], 1588

Najznakomitszemu i najświetniejszemu Panu Don Guillenowi [De Haro] a San Clemente[1], rycerzowi Zakonu św. Jakuba De Espata, posłowi najjaśniejszego katolickiego króla Hiszpanii do Jego Cesarskiej Wysokości, cesarza Rudolfa II, przesyła pozdrowienia Jordan Bruno Nolańczyk.

Tak jak niemych zwierząt, chociaż są zrodzone ze sławnych rodziców, nikt nie uzna za szlachetne, jeśli same nie są silne, tak też nie jest rzeczą słuszną nazywać ludzi szlachetnymi, jeśli sami swą własną dzielnością nie wystawili sobie świadectwa szlachectwa. Dlatego Platon wyliczywszy najpierw trzy gatunki należące do tego rodzaju szlachectwa, które przechodzi na potomków, mianowicie pierwszy, wywodzący się od mędrców, ludzi prawych i sprawiedliwych, drugi od bohaterów i władców, trzeci zaś od tych, którzy albo odznaczyli się podczas wojen, albo zdobywali wieńce na turniejach, ostatecznie za najświetniejszy uważa ten gatunek szlachectwa, dzięki któremu ktoś, sam przez się, góruje nad tłumem wielkością swego ducha. A gdyby kiedyś chciał szczycić się swymi przodkami ktoś nie mający w sobie nic z ich cnót, to jak najsłuszniejsze będzie wbicie mu przez uszy do głowy tych oto słów Persjusza [Juwenalisa]:

[1] Don Guillen De Haro a San Clemente (zm. w 1608 r.) był przez 27 lat (1581—1608) posłem hiszpańskim w Pradze.

Ów młodzieniec walcząc orężem po sam Eufrat, aż idzie
I podbitego Batawa straż orlą. Ty, Kekropidzie,
Niczym ponadto nie jesteś, podobny łudząco z ciała
Do Hermy, nad którą twoja taka przewaga jest ciała,
Że głowa jej marmurowa, twój wizerunek zaś żyje [1].

Ty zaś, najszlachetniej urodzony i uszlachcony w najwyższym stopniu wielkością ducha, zawsze najuważniej baczyłeś, Panie, aby jaśnieć nie tylko blaskiem odziedziczonym po przodkach, ale w nie mniejszej mierze swą własną, z Ciebie samego zrodzoną, przez Ciebie samego osiągniętą wszelkiego rodzaju jasnością. A pod tyloma względami taką ilością cnót się odznaczasz, że daruję sobie ich wyliczanie, już to dlatego, że są one dla wszystkich oczywiste, już to dlatego, że nie można i nie wypada potraktować ich zgodnie z charakterem tego miejsca w sposób skrótowy i utrzymany w stylu retorycznym. Z tego więc powodu, gdy szukałem — dla owego mającego tu palmę pierwszeństwa Lullusowego geniuszu oraz własnych poświęconych mu studiów — patrona, który odznaczałby się zarówno przenikliwością sądu, jak też odpowiednim autorytetem, ujrzałem w twej osobie świetność aż tak znakomitą i godną tego, by spośród wszystkich innych ją właśnie wybrać, że mogłem śmiało oddać jej patronat nad tą wzniosłą sztuką bez obawy, że wydam się kimś, kto opowiada bajkę głuchemu, pokazuje zwierciadło ślepemu lub oręż wodza Achillesa ofiaruje Tersytesowi. Uciekając się więc tu do twojego książęcego ducha i usposobienia, jestem święcie przekonany, że Twój rodak i przodek Lullus [3] spotka się z takim przyjęciem, że będzie wstępował w wasze progi w pogodniejszym nawet nastroju niż wtedy, gdy zdarzało mu się przybywać do własnych domowych pieleszy. A widzę, że nie mniej znanym faktem jest u was i to, że ją sam wiele pra-

---

[2] *Juwenalis* VIII, 51 i nast. W tekście Bruna błędnie: Persjusz.
[3] San Clemente szczycił się posiadaniem filozofa katalońskiego, Romana Lullusa (zm. ok. 1315) w swoim drzewie genealogicznym.

cowałem nad udoskonaleniem wynalazku tego człowieka, którego boską inteligencję najwyżsi książęta filozofii zarówno kiedyś mieli zwyczaj, jak i w przyszłości niezmiennie będą musieli podziwiać, omawiać i naśladować. Co bardziej boskie i głębokie talenty, i o tyle właśnie mniej znane i dla bardziej nielicznych niedostępne, przyznają, że dzięki niemu mogły czerpać ze źródeł tajemnic, jakie kryją się w potoku wielorakiej nauki. A napiwszy się dosyć z tych źródeł bardzo liczni starali się spożytkować to dla okrycia chwałą własnego imienia, tak że w swych komentarzach dotyczących tych spraw nie tyle mieli na względzie ukazanie samego Lullusa, co raczej to, by za pośrednictwem choćby tylko powołania się na Lullusowe imię opromienić blaskiem swoje własne. A jeżeli już chodzi o to, czego ja sam w tej dziedzinie dokonałem, to zostawiam to do osądzenia wam i tym wszystkim, którzy nie są pozbawieni światła inteligencji. Otóż w tych dwóch dziełach noszących tytuły *Lampy* i *Badania* zawiera się zaiste wystarczająco wiele, by każdy, choćby jako tako zorientowany w znaczeniach terminów potocznej filozofii, mógł łatwo znaleźć to, co niezbędne do zapoznania się ze wszystkimi sztukami Lullusa, zrozumienia ich i podsumowania w oparciu o własny sąd. Bo wydaje się, że ujęliśmy tu w sposób syntetyczny to wszystko, co najznakomitszy ów autor zawarł w licznych sztukach, w których jeden i ten sam pomysł stara się ukazać, jak sam mówi, to jedną drogą, to znów inną. Sądzimy, że udało nam się, naturalnie w sposób skrótowy, ująć tu wszystko, co w celu uzupełnienia tej boskiej sztuki kombinatorycznej powtarza on wielokrotnie, mianowicie w *Sztukach* krótkiej, wielkiej, heurystycznej, dowodowej, w sztuce mieszania zasad, w sztuce *Wykładu kabalistycznego*, w sztuce *Drzewa poznania* i innych, ile ich tylko w tym samym przedmiocie istnieje (a z pewnością muszą takie istnieć). Należałoby dołączyć tu jeszcze coś o przeogromnym znaczeniu, co boski ów mąż ukrył i zapieczętował pod wymienionymi już wyżej tytułami *Wykładu kabalistycznego* i *Siedmiodrzewa*. Opublikuję to, jeśli Bóg da, w naj-

bliższych dniach pod tytułem *Lampy kabalistycznej* jako dodatek (ze względu na pokrewieństwo tych sztuk), aby pod tą samą obroną i życzliwym patronatem waszej najznakomitszej świetności mogło znaleźć najbezpieczniejsze schronienie. A tymczasem przyjmij ode mnie to, co mam, jako zadatek mający przypominać o mojej dobrej woli i szacunku względem Twojej osoby. Boga wszechmocnego zaś proszę, aby Twe życie i działalność z dnia na dzień coraz bardziej błogosławieństwem swym przedłużał tak dla swej własnej chwały, jak i dla dobra Rzeczypospolitej. Praga, 10 czerwca 1588 r.

O LULLUSOWYM BADANIU FORM

Temu, kto głębiej wniknie w te sprawy, wiadomo, że wszelka sztuka i wszelka nauka, ze względu na to, że albo naśladuje ona naturę, albo ją jako wadliwą poprawia, bądź występuje przeciw niej jako nieprzyjaznej, po pierwsze przejmuje od niej pewne pierwiastki i elementy, po drugie, wiąże je w prostsze kombinacje, wreszcie, bardziej skomplikowane i zróżnicowane złożenia wywodzi z prostszych, z których właśnie powstają różnice gatunkowe rzeczy zestawianych z tego rodzaju składników.

Przełożył Światosław Florian Nowicki

PRZECIWKO MATEMATYKOM

DO BOSKIEGO RUDOLFA II CESARZA RZYMSKIEGO

List dedykacyjny do dzieła *Przeciwko matematykom* (Praga 1588)

Gdyby zdolność rozróżniania między światłem a ciemnością była nam [...] wrodzona, to ów niezmiernie stary konflikt między poglądami nie rozpowszechniłby się wśród śmiertelnych aż do tego stopnia [...] Wszyscy z głębi serca dziękują Najwyższemu, że zwrócony jest tylko do nich, jako łagodny ojciec i rozdawca życia wiecznego, natomiast od wszystkich innych, potępionych na wieki odwraca się jako pełen grozy, surowy i okrutny sędzia i mściciel. Otóż z tych tak różnych i posiadających tak rozmaite poglądy sekt, których jest znacznie więcej, niż było w świecie pokoleń, podobnie jak nie było ani nie ma ani jednej bez jakiegoś własnego kultu i doktryny, tak samo nie ma ani jednej, która by — mając pozostałe w pogardzie — nie uważała siebie za najlepszą i nie sądziła, że zbrodnią i największą hańbą jest mieć cokolwiek wspólnego z pozostałymi. Ze źródła takiego rodzaju pobożności płynie to, że — wbrew wszelkiemu rozumowi, stanowi i przyrodzie, a także prawu narodów, a więc w konsekwencji wbrew porządkowi nadanemu rzeczom przez najlepszego Boga — zerwane zostały więzy natury i za poduszczeniem wrogich ludziom duchów i za sprawą piekielnych Erynii — które podawały się za zesłanych z nieba Merkurych, posługując się szalbierstwem i wielorakim oszustwem — doszło aż do tego, że człowiek bardziej się

teraz różni od człowieka niż od pozostałych istot, i człowiek jest człowiekowi wrogiem gorszym od innych zwierząt, a owa religia miłości (*lex amoris*), dawno i szeroko ogłoszona, leży nigdy nie przestrzegana, ona, która pochodzi nie od jakiegoś złego ducha jednego tylko narodu, ale z pewnością od Boga ojca wszystkich, jako że — w zgodzie z powszechną naturą — uczy powszechnej miłości dla ludzi (*generalem edicit philanthropiam*), według której powinniśmy nawet miłować nieprzyjaciół, aby nie być podobnymi do bydląt i barbarzyńców, ale żebyśmy się przekształcili na podobieństwo tego, który słońcu swemu każe wschodzić nad dobrymi i nad złymi i zsyła deszcz łask na sprawiedliwych i niesprawiedliwych. To jest właśnie ta religia, która nie rodzi sporów i żadnych kontrowersji, i którą, zarówno z przekonania jak na podstawie ojczystego i narodowego zwyczaju, praktykuję.

Co zaś dotyczy wolnych nauk, to tak daleki jest ode mnie zwyczaj wierzenia (*credendi consuetudo*) i przyjmowania na wiarę tego, czego uczyli mnie nauczyciele i rodzice, a także ów powszechny zdrowy rozsądek, który — jak sam zresztą to stwierdza — wielokrotnie i w wieloraki sposób nas oszukuje i wiedzie na manowce — że w dziedzinie filozofii nigdy niczego nie twierdzę zuchwale i bez należytej racji, ale jednakowo wątpię w to, co uważane jest za niewiarygodne i niedorzeczne, jak w to, co uważane jest za najpewniejsze i najoczywistsze, gdziekolwiek i kiedykolwiek powstaje taka kontrowersja. Albowiem w tej dziedzinie jest rzeczą przesądną i szkodliwą wypowiadać się stanowczo o tym co niepewne, rzeczą nikczemną jest uznawać coś z szacunku dla kogokolwiek, czymś niewolniczym, lokajskim i sprzecznym z godnością wolności ludzkiej jest uleganie i poddawanie się, czymś najgłupszym jest wierzenie zgodne ze zwyczajem, czymś nierozumnym jest zważanie na wielką liczbą zwolenników danego poglądu, jak gdyby liczba mędrców musiała koniecznie przewyższać liczbę albo dorównywać nieskończonej liczbie głupców i jak gdyby — choćby pod wodzą Arystotelesa

czy innego przewodnika w tym rodzaju cały świat był ślepy — tak wielka masa ludzi błądząca po omacku w ciemnościach znaczyła więcej i widziała lepiej albo przynajmniej tyle, co ów jeden, którego sobie obrała i wyznaczyła na przewodnika.

Ja — albo ktokolwiek inny, kto w akcie odbitego światła potrafi siebie rozpoznać — będąc obdarzony przez Boga, największego szczodrego rozdawcę, oczami zmysłów i inteligencji, a wobec tego, konsekwentnie, ustanowiony sędzią i cenzorem spraw, okazałbym się najniewdzięczniejszym i szalonym, a także niegodnym otrzymanego światła, gdybym przeznaczył siebie do roli aktora i pięściarza kogoś innego, patrząc, czując i sądząc przy pomocy światła cudzego rozumu. [...]

Chcemy, aby panowała surowość jedynie takiego prawa, które wymaga, żeby przedstawiać zarówno prawdziwe, jak konieczne uzasadnienia (tego, co się głosi) i żeby żaden autorytet nawet najbardziej wybitnego i sławnego męża nie służył za argument. I żeby potępiać i piętnować mianem haniebnych wszelkie zdania o rzeczach ujmowanych i możliwych do ujęcia wzrokiem, jeżeli zdania te zaczerpnięto skądinąd niż z naocznego doświadczenia. [...]

W dziedzinie filozofii, przed której wolne ołtarze — przeszedłszy tak wiele burz — schroniłem się, z całą pewnością słuchać będę jedynie tych uczonych, którzy nie namawiają do zamykania oczu, ale przeciwnie nakazują je szeroko otwierać. [...]

Wznieśmy głowę ku najcudniejszemu blaskowi światła, słuchajmy głosu wołającej przyrody, idźmy w prostocie ducha za mądrością, przenosząc ją ponad wszystkie rzeczy i miłując ją szczerym afektem serca, bo nie jest wcale prawdą, że ucieka ona przed nami ani nawet, że czeka, aż się do niej zbliżymy, przeciwnie, to ona właśnie wybiega nam naprzeciw, otwiera nam oczy i jak pisklęta orle przyzwyczaja nas do spoglądania w słońce i wdraża nas do coraz bardziej skupionej i wytrwałej kontemplacji. [...]

Od samego początku było dla mnie jasne, że napróżno żąda się zamykania i wyrzekania się tych oczu, które sam Bóg nakazał mieć otwarte i zwrócone prosto w górę. A więc widząc, nie udawajmy, że nie widzimy i nie lękajmy się otwarcie tego wyznawać, a skoro panuje nieustanna wojna między światłem a ciemnościami, wiedzą a ignorancją, więc i wszędzie doświadczałem na własnej skórze nienawiści, oszczerstw, potwarzy i obelg — nie bez niebezpieczeństwa dla życia — ze strony tępego i głupiego motłochu, podburzanego przez senat utytułowanych ojców ignorancji, wyszedłem z tego cało prowadzony jakby za rękę przez prawdę i bardziej boskie światło. [...]

PRZECIWKO MATEMATYKOM

Są metody wspólne wszystkim naukom i takie, które odnoszą się tylko do jednego rodzaju nauk. [...]

Wszechświat jest tym, co największe. Całość jest tym, co większe i doskonałe. Część jest tym, co mniejsze i niedoskonałe [...] Niedziałka (*individuum*, tzn. atom) jest tym, co najmniejsze, ani doskonałe, ani niedoskonałe [...]

W dzieleniu — rozkładaniu na części — chociaż jest ono nieograniczone, ani przyroda, ani sztuka nie idą w nieskończoność, lecz muszą się koniecznie zatrzymać na pewnej granicy. [...]

Przeciw pospolitym tezom i hipotezom geometrów i astronomów, za prawdą. [...]

Po pierwsze, za miarę należy uważać samą pierwszą myśl; wszelka bowiem miara (*mensura*) od myśli (*mens*) bierze swoją nazwę. [...]

W jednym ze znaczeń miarą jest ten, który mie-

rzy [...] toteż trafnie miarą rzeczy nazwał człowieka Protagoras. [...]

Inna jest miara człowieka, a inna konia. [...]

Nam — dalekim od tłumu gramatyków — gdzie poznanie istoty nie jest ani zdobywane, ani zakłócane — nie przystoi troszczyć się o słowa. [...]

W jednym ze znaczeń miarą jest istota rzeczy wskazywana przez definicję. [...]

Substancja, czyli istota. [...]

Ignorowanie minimum uczyniło z geometrów naszego stulecia geametrów, a filozofów przekształciło w filazofów [1]. [...]

Substancja wszechświata jest jednocześnie sprzeczna i harmonijna, ponieważ wiecznie kryje w sprzecznościach zgodę, a w zgodzie sprzeczności, w złączeniu różnice, w różnicach złączenie, w jedności wielość, w wielości jedność. [...]

Podobnie jak jedność jest substancją liczby i istotą wszystkiego, tak samo i minimum ilości zarówno geometrycznej, jak fizycznej. Mamy w tym kontekście na myśli dwojakie minimum: jedno na płaszczyźnie, czyli punkt, i drugie w bryle, czyli atom. [...]

Błądzi rozum, kiedy w dzieleniu schodzi w nieskończoność. Z pewnością nie idzie w tym za przyrodą, więc niech nie sądzi, że w ten sposób dzieląc zbliża się do przyrody, dorównuje jej czy przewyższa ją, lecz — jeśli nie chce być w błędzie — niech wie, że poza przyrodą fantastycznie błąka się i majaczy. [...]

---

[1] Neologizmy Bruna: *geametra* — nie mający pojęcia o geometrii, *filazof* miłośnik głupoty (w przeciwieństwie do filozofa — miłośnik mądrości).

To, że minimum ujmowane zmysłami składa się z wielu minimów fizycznych, dobrze zostało powiedziane przez Demokryta i epikurejczyków. [...]

Siła wszystkich przedmiotów widzialnych tkwi w tym co niewidzialne. Minimum pod względem ilości jest tym, co największe (*maximum*) pod względem mocy, podobnie jak potęga całego ognia tkwi w mocy małej iskierki. A więc w tym, co najmniejsze (*in minimo*) i co jest skryte przed oczami wszystkich, nawet mędrców i być może Bogów, tkwi siła wszystkiego; toteż minimum jest zarazem maximum wszystkich rzeczy. [...]

Eksplikacja minimum (rozwinięcie tego, co najmniejsze), czyli ekspansja centrum ku obwodowi to rodzenie, natomiast ściągnięcie (*contractio*) obwodu w centrum to — mówiąc fizycznie — śmierć. [...]

Mówiąc prawidłowo (*orthodoxe*), punktów, linii i powierzchni, czyli granic, nigdy nie nazwiesz minimami. Nazywać bowiem najmniejszą wielkością to właśnie, co nie jest żadną częścią, chociaż w słowach nie wydawałoby się sprzecznością, pod względem sensu jest wypowiadaniem sprzeczności. W tym co najmniejsze (*in minimo*), które jest granicą, zachodzi koincydencja sprzeczności (*contradictoria coincidunt*) i subiektywnie są one tożsame. [...]

Prawda jest początkiem i końcem, wprowadzeniem i wypełnieniem, alfą i omegą, a raczej alfaomegą. [...]

Najmniejszy łuk i najmniejsza cięciwa nie różnią się, podobnie jak największy łuk jest tożsamy z największą cięciwą. [...]

Mądrość jest dlatego ze wszystkiego najruchliwsza, ponieważ jest nieruchoma i dlatego jest nieruchoma, że jest najbardziej ruchliwa, przez proroków opisywana jest zarówno w jeden, jak w drugi sposób. [...]

Przełożył Andrzej Nowicki

MOWA POCIESZAJĄCA WYGŁOSZONA PRZEZ DOKTORA Z ITALII JORDANA BRUNA NOLAŃCZYKA

w znakomitej i najsławniejszej Akademii Juliuszowej na zakończenie najuroczyściej święconych ceremonii pogrzebowych z okazji zgonu najznakomitszego i najpotężniejszego księcia Juliusza[1], władcy Brunszwiku i Lüneburga etc. Pierwszego lipca, roku 1589, w Helmstedt.

Mowa

Najwspanialszy, najszanowniejszy i najświetniejszy Panie Prorektorze; Najdostojniejszy Senacie doktorów i magistrów reprezentujących wszelkiego rodzaju nauki i odznaczających się całą gamą możliwych przymiotów; szlachetna, wielce utalentowana i kształcona braci studencka! Na początku chciałbym wyznać coś, co leży mi kamieniem na sercu, napawając największym niepokojem i przejmując dręczącą troską, to mianowicie, że bardzo się obawiam, iżby ktoś nie bardzo świadom niezależności i prostolinijności mego usposobienia, rzucając lekką ręką na szalę swej rozwagi sam nagi fakt, nie interpretował od najgorszej strony tego, że ja, nieznany cudzoziemiec, przebywający pośród was z tego w szczególności powodu, aby się ukryć, tak sobie jakoby pozwalam, nie wiadomo właściwie przez kogo przyprowadzony czy zaproszo-

---

[1] Juliusz (1528—1589), książę brunszwicki, założyciel uniwersytetu w Helmstedt w 1576 r. (Academia Julia).

ny, bez pytania przyłączyć się do waszej żałoby i zasiąść, jak najdalszy od jakiejkolwiek rozpaczy, do, jakby nie było, tragicznej biesiady. Następnie, abyście nie doszukiwali się oznaki i skutku zaślepionej pewności siebie w tym, że po aż tak bardzo elokwentnych i odznaczających się wybitną umiejętnością przemawiania mówcach[2], po wysłuchaniu, powiadam, najprzyjemniejszej i najsłodszej, pomimo swego żałobnego charakteru, harmonii pcham się nieomal na siłę w celu dopisania zakończenia tym swoim surowym i bezładnym sposobem mówienia mogącym doprawdy przyprawić o mdłości słuchaczy o delikatniejszych uszach i smaku. Bo po zakosztowaniu już niemieckich i łacińskich potoków wymowy, mających swe źródło w genialnym natchnieniu tryskającym najobficiej, jak sami słyszeliście, złotymi zaiste strumieniami i wywierających na mnie nieodparte wrażenie dochodzącego z piersi rozkosznego gwaru biesiadujących tam Charyt, wypadałoby chyba, aby z Italii zmartwychwstał jakiś znakomity Tuliusz (Cycero), by przybyć w charakterze mówcy (jakby to nie miało wypaść) specjalnie na te, tak wspaniałe, uroczystości pogrzebowe. A tymczasem, jak widzicie, do grona klasyków elokwencji, jacy niegdyś działali na terenie Italii, Grecji i Egiptu, a dotrwawszy do naszych czasów żyją teraz tu, na tej Akademii, przybyłem ja, człowiek nie mający najmniejszego powołania do szlifowania gładkości wymowy i bełkoczący coś tym swoim chropawym, nieprzyjemnym, suchym i niezgrabnym stylem. Zdajecie się mnie pytać, z jakiego tytułu zabieram głos, co mogę nowego zaoferować, w jakiej roli chcę wystąpić? Jeśli pragniecie usłyszeć, co mam w związku z tym na swoje usprawiedliwienie, dlaczego, na jakiej podstawie i w jakim celu to robię, to proszę o uwagę.

---

[2] Przed Brunem mowy żałobne wygłosili inni profesorowie uniwersytetu w Helmstedt, m.in. Johann Boeckel, Alexander Hake, Johann Heidenreich, Daniel Hoffman, Heinrich Meibom, Reiner Reineccius i Basilius Sattler.

By przystąpić od razu do meritum sprawy, szanowni słuchacze, powiem, iż uważam, że stało się to bynajmniej nie przez przypadek, ale jakimś zrządzeniem opatrzności, iż bliżej nie znane wiatry czy burze zapędziły mnie w tę krainę akurat w samą porę, bym mógł zdążyć wziąć udział w pogrzebie Jego Wysokości, najjaśniejszego, najpotężniejszego i najsławniejszego waszego księcia. Zobaczyłem wszystkie warstwy społeczeństwa ludzkiego — udzielnych książąt, hrabiów, baronów, arystokrację, szlachtę, dygnitarzy, mieszczan, lud — dźwigające brzemię ciężkiej tragedii, czego wyrazem były żałobne stroje, zasmucone oblicza, powolny chód, widoczne oznaki duchowego przygaszenia i załamania. W szczególności więc wszystkie sztuki i nauki, najświetniejsze talenty i cnoty, religię, prawa boskie, teologię, prawa cywilne, medycynę, poezję, sztukę wymowy i inne dziedziny, o których można mniemać, że przyczyniają się do rozwijania talentu i doskonalenia kultury współżycia, które wszystkie na raz i każdą z osobna ich najznakomitszy inicjator, żywiciel, protektor i obrońca, czyli właśnie ów książę Juliusz będący bez przerwy na ustach całej Europy, najbardziej, jak wiadomo, cywilizowanej części świata, zostawił osierocone, gdy powołany został do nieba i zabrakło tak bardzo słodkiej i pożądanej jego obecności. W tym, co tu mogłem zobaczyć i usłyszeć, nie było niczego, co by sprzeciwiało się podejściu, jakiego w ogóle można w tej sytuacji oczekiwać po ludziach. Więcej nawet, dostrzegłem aż tak rzucającą się w oczy wierność względem własnego księcia i pana, takie okazywanie mu czci, szacunku i ciepłych uczuć, że aż dziwne się to wydaje w naszym pokoleniu i przewyższa wyraźnie to, co zazwyczaj się spotyka w innych stronach. Ale z ust najuczeńszych teologów i historyków usłyszałem najbardziej ważkie racje na poparcie takiej formy oddawania honoru, gdyż, po pierwsze, nawiązuje ona do dawnego zwyczaju spotykanego wśród najbardziej cywilizowanych narodów i w epokach największego rozkwitu kultury, a po drugie, aprobatę i sankcję daje jej to, że na podstawie Starego i Nowego Testamen-

tu da się udowodnić analogiczny zwyczaj kultywowany przez dawną religię. Aż dziw brał, powiadam, gdy wszyscy nader udatnie, każdy stosownie do tego, na co go było stać, starali się możliwie najskrupulatniej wypełnić swą powinność. I wtedy nie wiem, czy to rzekłem ja sam do siebie pod wpływem własnych myśli, czy też słowa te naszeptał mi od wewnątrz do ucha jakiś błąkający się duch: O przybyszu z Italii, czy widzisz, jak wszyscy, którym najlepszy książę wyświadczył takie czy inne dobrodziejstwa, resztkę sił z siebie dobywają i wyciskają, by też mieć jakiś udział w uroczystości przez okazanie największego możliwego uszanowania, stosownie do tego, co mu zawdzięczają? A ty, czemu śpisz? Czemu nic nie robisz? Czemu stoisz jak sparaliżowany? Czemu zwlekasz z rozważeniem własnej sytuacji i z zreflektowaniem się, że właściwie tobie w nie mniejszym stopniu niż komukolwiek innemu wypada podjąć ten obowiązek, a nawet, że są po temu wszelkie racje, iż należysz do grona tych, od których w pierwszym rzędzie można by tego wymagać, a mianowicie, byś okazał to wszystko, co, jak widzisz, przez innych jest okazywane? Powiadasz, że jesteś bawiącym tylko przejazdem cudzoziemcem. Cóż z tego, Nolańczyku? Toż właśnie ze względu na to, że jako cudzoziemiec jesteś tu przejazdem i nie jesteś człowiekiem przypisanym do określonego stanu, są wszelkie podstawy, aby wymagać od ciebie podjęcia tego działania. Czyżbyś nie wiedział, że, obok innych cnót, najznakomitszego księcia Juliusza zdobił, i to w stopniu znacznie przekraczającym zwykłą ludzką miarę, ów najszlachetniejszy rodzaj człowieczeństwa, którego wyrazem było, że postanowił wprowadzić w życie i uświęcić zasadę, aby ci wszyscy, z którymi możliwe jest przykładne współżycie, których profesja czy zainteresowania wiążą się ze służbą Muzom i uprawianiem różnych szlachetnych sztuk, nie tylko nie byli na terenie Akademii jego imienia traktowani jako ludzie obcy, jako cudzoziemcy, ale po prostu nie byli tam nimi. Czyż nie troszczył się usilnie o to, aby każda szlachetna sztuka, która mogłaby przynieść jakiś pożytek ludz-

kości i przyczynić się do głębszego poznania Boga i do oddawania mu lepszego kultu albo przynajmniej nie stała z nimi w sprzeczności, mogła się czuć w tym miejscu rodowitą obywatelką i domowniczką, kategorycznie sobie nie życząc, aby za obce i pozbawione prawa obywatelstwa uchodziło tu cokolwiek innego poza wstrętną ignorancją, dzikim barbarzyństwem i ową cyklopową niegościnnością, które z kolei pragnął jak najdalej stąd oglądać skazując na wieczne wygnanie? Oby Bóg sprawił, aby jak najpełniej ziściło mu się to wszystko, o co się nieustannie modlił, to mianowicie, by nigdy miejsca powagi nie zajęła owa getyjska ponurość, a pewien szczególny rodzaj ospałej ignorancji nie był sprzedawany pod szyldem nauki. Weź więc sobie teraz, Italczyku, pod swą rozwagę sytuację kogoś, kto został wygnany z własnej ojczyzny z powodu tych samych szlachetnych poglądów i upartego dążenia do prawdy, dla których tutaj ma prawo obywatelstwa, kogoś, kogo tam się rzuca na pożarcie żarłocznemu wilkowi rzymskiemu, a tu jest człowiekiem wolnym, kogo tam krępuje najbardziej zabobonny i obłędny kult, a tu oferuje mu się udział w obrzędach zreformowanych, kogoś, kto tam skazany jest na śmierć z ręki porywczych tyranów, a tu dzięki sprawiedliwości i łaskawości najlepszego księcia może nie tylko żyć, ale stosownie do posiadanych zdolności i wykazywania się nimi lub jeśli przynajmniej zadeklaruje dobre chęci, piastować odpowiedzialne stanowiska i gromadzić zaszczyty. Nie darmo więc zgodnie z samą naturą rzeczy, na mocy prawa międzynarodowego i praw cywilnych przyznaje się Muzom wolność, bo chociaż w Italii i Hiszpanii deptane są one stopami nędznych klechów, we Francji grozi im skrajne niebezpieczeństwo z powodu wojny domowej, w Belgii niepokojone są ciągłymi przewrotami, a w pewnych okolicach Niemiec popadają w jakieś żałosne odrętwienie, to jednak tutaj krzepną, rozwijają skrzydła i mogąc zgodnie z wolą księcia wieść pospołu z tymi, którzy się im z zapałem oddają, najspokojniejszy żywot, dochodzą do pełnego rozkwitu. Jemu więc powinieneś jako swemu prawdziwemu

księciu, gospodarzowi i dobrodziejowi okazywać wdzięczność, że pod jego władzą nie jak wygnaniec, nie jak więzień, nie jak potępieniec straszony zmorą piekła i poddawany torturom, ale jak wolny i beztroski obywatel sobie żyjesz. Bierz się więc ochoczo do dzieła i czyń z większą nawet niż możesz starannością i z maksymalnym, na ile się da, efektem to, co nakazuje ci obowiązek, bowiem, pod groźbą piętna najcięższej i najwstrętniejszej niesławy z racji niewdzięczności, w wypadku gdybyś miał tego nie dopełnić, zlecają to tobie, cudzoziemcowi, cudzoziemskie Muzy, abyś w imieniu wszystkich będących tu w podobnej do ciebie sytuacji, przynajmniej za pośrednictwem żałobnego hołdu względem najdroższego księcia spłacił swój dług wdzięczności wobec niego i nich, jeżeli już nawet nie w całości, zważywszy ogrom tego, coś winien, to przynajmniej na tyle, na ile jesteś w stanie. Chcą bowiem one, abyś sam się mógł z całą pewnością o tym przekonać, że bez względu na to jak wypadną te twoje wyrazy uszanowania i płynących z głębi serca najlepszych uczuć, to zostaną one przyjęte przez nieśmiertelnego i boskiego ducha wielkodusznego księcia jako coś najmilszego, ponieważ zobaczy w tym jak na dłoni, iż jego obietnica, wykwit jego osobowości, to, za czym niezmiennie się opowiadał, spotyka się z tak wdzięcznym oddźwiękiem ze strony cudzoziemców, że w pełni odpowiada to największej łaskawości Jego Wysokości, której wyrazem było właśnie zaproponowanie im i wszystkim innym czegoś takiego i udzielenie na to swego zezwolenia. Po tym, co powiedziałem, możecie już mieć, najuczeńsi słuchacze, jakieś jaśniejsze wyobrażenie odnośnie tego, co mnie, cudzoziemca, skłoniło, ba, pchnęło i zmusiło do tego, bym ze swej strony dołożył na koniec siebie samego, nie tyle, powiadam, jako część, co raczej jako pewien zewnętrzny dodatek.

Druga w kolejności rzecz, która zaiste nie daje mi spokoju i o której nie na próżno napomykam, dotyczy mojego całkiem gminnego i niewyrobionego sposobu mówienia i proszę was w związku z tym, słuchacze, byście się nie obrażali na mnie zbyt ciężko

o to i nie przypisywali tego zaślepieniu, arogancji i jakiejś bucie, że poprzedzony przez aż tak bardzo elokwentnych retorów i mówców sam z siebie się tu wam narzucam, chociaż nie mam za grosz polotu, uczoność moja jest wątlutka, a język najordynarniejszy. Gdyż nie popadłem jeszcze w tak wielką głupotę, bym sam nie zdawał sobie sprawy z faktycznego stanu rzeczy, z tego mianowicie, że nie jestem zdolny do zaprezentowania już nawet nie czegoś lepszego czy równego, ale choćby czegoś podobnego, dającego się porównać z waszymi najjaśniejszymi i najświetlistszymi Muzami i dlatego nie ośmieliłem się mieszać niejako swych niedorzeczności z ich wytwornością i świetnością, czy też umieszczać ich w ich towarzystwie. Bo też bez trudu możecie w tym dojrzeć coś takiego, jakby teraz do grobowca boskiego Dafnisa, podobnie jak niegdyś do tego, o którym wspomina mantuański poeta[3], przybyli tępi poganiacze wołów. A więc, gdy już odprawiły całą swą procedurę, obrzędy, ceremonie, gdy dopełniły aktów miłości i oddały ostatnią przysługę zaprzęgi Jowisza, natchnienia Junony, pochodnie Feba, muzy Pallady, krasomówcy Merkurego, najrozkoszniejsze Charyty, niebiańskie zaiste bóstwa, proszę was, pozwólcie, aby na koniec otwarty był dostęp i dla osobno nadciągających z gór, lasów i opuszczonych pól dzikich, kudłatych i kosmatych Faunów, Sylwanów i Satyrów z ich byle jakim językiem, całą swoistą odrębnością i z bezpretensjonalnym, ze szczerego serca okazywanym uszanowaniem, świadczącym o tym, że nie wyobrażają sobie bynajmniej, iżby ich tu obecność mogła mieć jakieś znaczenie dla świetności i rangi samej uroczystości, ale że hołd ten nakazuje im złożyć ich własne poczucie obowiązku i wdzięczności i że w związku z tym ma to znaczenie przede wszystkim dla nich, bo nie tylko niebu, ale i ziemi, która wszystko rodzi, nie tylko wielkim bogom olimpijskim, ale również wszelkiego rodzaju lokalnym dobrym duszkom i półbogom, nie tylko ziomkom, obywatelom i wytwornym światow-

[3] Wergiliusz.

com, ale też cudzoziemcom, nietutejszym i prostakom dane było oglądać ten tak wielki blask bijący od najznakomitszego księcia Juliusza. Będąc bez reszty oddany Muzom mogłem poświęcić, porzucić dla nich, utracić ojczyznę, dom, majątek, zaszczyty i wszystko, co jeszcze poza nimi godne jest kochania, zabiegania i pożądania, ale nie można by teraz zgodnie z prawdą i czystym sumieniem powiedzieć o mnie (a to samo dotyczy każdego innego) tego, że je kocham, gdybym nie złożył swego hołdu najznakomitszemu księciu, gdybym z gnuśności odstąpił i powstrzymał się od tego ostatniego, jaki nakazuje zwyczaj i obowiązek, aktu wobec doczesnej powłoki człowieka, który był tak wielkim i wspaniałym ich patronem, protektorem i obrońcą. Skoro więc muzy wywiązały się już ze swego zadania podczas wypełniania powinności przez ziomków, to niech nie skąpią również swej pomocy cudzoziemcowi. Skoro były obecne udzielając swego natchnienia przy oddawaniu niebiańskich i gwiezdnych hołdów, to niech zaszczycą też swą obecnością, niech nawiedzą również te oto polne i wiejskie. Bowiem i to, co wielkie, i to, co małe, jest dziełem Boga, który ze wszystkich rzeczy, zgodnie z tym, do czego są one zdolne, jakie są ich możliwości, ściąga dla siebie pierwociny i dziesięciny czci i poszanowania. Jesteśmy tu więc i my, Satyry, Fauny i Sylwany, przybywszy pod osłoną nocy, o nadzwyczajnej niejako porze, chociaż nie słychać wcale, byśmy lali łzy i podnosili żałobny lament nad grobem najszlachetniejszego zmarłego. Bo jeśli, o najlepszy z książąt, domagasz się łez nad swoją mogiłą, jeśli najświętsze twoje popioły spragnione są skropienia nimi, toż przecież lały się już tak obficie, że na brak się w tym względzie uskarżać nie możesz, a przy tym nie były one wcale udawane, teatralne, obłudne, bo takimi ociekają również ciała tyranów, lecz wycisnął je z oczu żar najświętszej miłości, tak twemu pierworodnemu oraz następcy, najznakomitszemu księciu Henrykowi Juliuszowi, jak i innym najznakomitszym dzieciom, i księżnej małżonce, i krewnym, i książętom

spowinowaconym z tobą, i rodzimej arystokracji, i całemu najszlachetniejszemu dworowi, i funkcjonariuszom państwowym, i ludowi, i w końcu samemu niebu, które od tego czasu, jak oddałeś swą duszę górnym rejonom i zasiliłeś grono wielkich i nieśmiertelnych herosów, aż do samego końca pogrzebowych hołdów, a zresztą nie wydaje się wcale, by chciało na tym poprzestać, dołącza swe łzy do łez twojego ludu. Za cóż bowiem, na Boga nieśmiertelnego, mielibyśmy uważać te nie spotykane o tej porze, nadzwyczajne jakieś deszcze, wiatry i grzmoty, jak nie za łzy, westchnienia i skargi, które począwszy akurat od owego dnia przynosiły ze sobą nieprzerwaną koleją wszystkie co do jednego dni, na które przypadły uroczystości związane z twym pogrzebem? Tak więc nasza tu obecność, gdyby w ogóle cokolwiek mogła osiągnąć, miałaby raczej na celu położenie wreszcie kresu waszym płaczom i dlatego już bez łez w oczach, jako przedstawiciele bóstw wiejskich, całą wysokość tej mogiły owiewamy przyniesionymi ze sobą oparami sabejskich aromatów i obsypujemy kwieciem, różami, fiołkami, listowiem, owymi wonnymi darami matki natury, tak przecież lubianymi przez grobowce i zwykle na nich spotykanymi, które w największej obfitości na znak swej miłości, czci i uszanowania przekazały w nasze ręce różne polne i górskie, Nimfami zwane, boginki, a więc Najady, Driady, Hamadriady i Napee, każąc je złożyć tu tymczasem w swym imieniu, zanim nie nadejdzie ich tajemna pora i, nie musząc już lękać się zgromadzonego tak licznie tłumu, ośmielą się przystąpić, zbiegając się tu zewsząd, by do tych oto darów dołączyć jeszcze w celu uwieńczenia grobowca splecione ich własnymi rękami, bynajmniej nie jakieś niepozorne wianuszki ze smutnego cisu czy cyprysu, uważając, że mniej by one pasowały do tak wielkiego, nieśmiertelnego herosa, co do którego powinniście wszak wierzyć, że nie zniknął całkowicie, lecz opuścił was tylko[4], ale zaiste całe wieńce i diademy z rozmarynu, mirtu, bluszczu, winorośli,

---

[4] Gra słów: *quem non obiisse, sed a vobis abiisse.*

palmy, oliwki i wawrzynu, czyli owych kwitnących symboli roztropności, mądrości, wiary, cierpliwości, zwycięstwa, pokoju i triumfu.

Chcemy więc, aby to z kolei firmowały wam już niebawem swymi imionami właśnie one, choć tak samo nie mogą zganić nikogo za te łzy, których przelewanie było z waszej strony wynikiem i aktem miłości, tym bardziej że samo niebo mieliście w tym nie tylko za poplecznika, ale wręcz za wspólnika i towarzysza. Bo chodzi im tylko o to, aby łzy nie dawały przystępu jakiemuś nadto beznadziejnemu i wszechogarniającemu smutkowi, by nie trzeba było oglądać, jak leją się ponad miarę wyciskając na rozsądnych skądinąd obliczach i oczach znamiona ponad wszelką normę wykraczającego zmartwienia i dlatego pragnę zwrócić uwagę wszystkich raczej ku temu, byśmy po wypełnieniu tych oto obowiązków związanych z uroczystością pogrzebową spędzali odtąd czas w spokoju ducha żywiąc tkliwe i błogie wspomnienie po najznakomitszym władcy Juliuszu. Bo siłą rzeczy zatrzaśnięte już zostaną wrota przed nieukojoną rozpaczą, gdy wzrok inteligencji skieruje się ku temu, że, gdy mianowicie tak się składa, iż, niezależnie od tego, że dopełniliśmy już zwyczajowych aktów żałobnych, musimy zostawić jeszcze wolne pole dla narzekań, to wiąże się to w ogólności z jedną z trzech przyczyn, jako że mamy na względzie albo osobę samego najznakomitszego księcia Juliusza, albo utratę tak wspaniałego jego przywództwa, albo w końcu uszczerbek, jaki poniosłaś ty, Akademio Juliuszowa.

Ale, jeśli chodzi o ten pierwszy powód, to cóż to może być, o najuczeńsi i najmędrsi słuchacze, za miejsce, w które umknął z rąk Fortunie i Parkom, gdy do końca doprzędły już nić jego żywota, wasz najlepszy książę cieszący się od początku do końca dni swoich najwyższym błogosławieństwem i szczególną przychylnością nieba? Czyż mianowicie nie odleciał z tej doliny łez na ową górę szczęśliwości, z tego piekielnego Egiptu do owej niebiańskiej Jeruzalem, ze ślepej otchłani ciemności w pełnię blasku niedosięgłej światłości, ze strumienia niedoli do rzek nie-

zmierzonej pociechy, z więzienia czasu na najprzestronniejsze łono wieczności, od zmiennej niczym kołowrót i jakby chwilowej władzy do owego pozyskanego na wieczne czasy królestwa, którego dziedzicem ustanowił go Najlepszy Najświętszy Bóg? Gdy więc z powodu pustki, jaką po sobie zostawił, wylaliście należne łzy, bo są one dopuszczone i przewidziane na mocy pewnego naturalnego i ludzkiego prawa krwi, to niech już więcej smutek przystępu do was nie znajduje po tym, jak postawicie sobie przed oczami jego obecny najszczęśliwszy stan. Któż bowiem miałby powód do płaczu nad ojcem, przyjacielem czy dobroczynnym panem wówczas, gdy ten po zakończeniu najbardziej uciążliwej żeglugi, jaką jest życie, zawinął wreszcie do zbawiennego i spokojnego portu wraz z zapłatą, nagrodą i wieńcem za wszystkie swe trudy?

Że zaś, co się tyczy drugiej sprawy, nie ma najmniejszego powodu do ubolewania nad losem wszystkich ludów, które najszczęśliwiej żyły pod jego władzą i rządami, to już wkrótce, jak mniemam, będziemy się mogli o tym przekonać i dlatego zostawiam to wam i im do późniejszego rozważenia. W każdym bądź razie najznakomitszy, najbardziej dalekowzroczny władca już na długo naprzód zatroszczył się o to, aby jego najukochańsi poddani nie musieli po jego śmierci uskarżać się na pogorszenie swej doli. Bo gdy z całą oczywistością rzuca się w oczy, jak potęga i przychylność niebios roztaczały nad nim nadzwyczajną opiekę i aż do końca go nie opuszczały, co ujawniło się już dawno temu w tym, jak go ustrzegły tysiące razy przed konsekwencjami zawistnych knowań, złośliwych ataków i dopustów losu, jak też i w tym, że go tak wysoko wyniosły i szczęśliwie dość długo na górze utrzymały, to czyż nie miałyby dokonać również tego, by będąc u kresu swego życia i szykując się już do opuszczenia tego padołu mógł pozostawić tym ludom swego pierworodnego i następcę, Jego Wysokość najznakomitszego księcia Henryka Juliusza, odznaczającego się tak wielką znakomitością charakteru, tak wielką roztropnością, energią, uczo-

nością i wielkodusznością, że najbardziej zasługuje na to, by zająć po nim miejsce ojca ojczyzny? Skoro zaś najjaśniejszy blask jego cnoty mogliśmy poznać już wtedy, gdy jako młodzieniec, za życia najznakomitszego waszego księcia, a swego ojca, w sposób najbardziej dla siebie chwalebny i zarazem wszystkich zadowalający sprawował rządy biskupstwa Halberstadt, rektorat tej znakomitej Akademii i wiele jeszcze innych funkcji, to obecnie, gdy wiek jego zdołał okrzepnąć, a pole działania rozszerzyło się, zakres władzy się zwiększył, z pewnością o wiele jeszcze bardziej, coraz szerzej i dalej będzie się rozchodził, jaśniał i świecił. A że stało się to, co z pewnością sami mieliście możność zauważyć, dzięki najroztropniejszym zabiegom najznakomitszego władcy Juliusza, to od chwili tego pogrzebu z pokolenia na pokolenie jego pośmiertna obecność wśród was będzie się stawała coraz bardziej widoczna.

Nie będę wyliczał, z jak wielką starannością zadbał o edukację swoich najznakomitszych dzieci mając na względzie dobro i pożytek swych ludów, kierowany życzliwością i łaskawością wobec nich. Lecz choćby nie wiem jak przytępiła mi się na starość pamięć, to nie zdoła mi to z niej wymazać czegoś, co sam mogłem zobaczyć na własne oczy i usłyszeć na własne uszy, jak to mianowicie dwaj chłopcy, książęcy synowie, oddani pod waszą opiekę na edukację i co jakiś czas poddawani najsurowszemu egzaminowi, stronili od wesołego towarzystwa, rozpasania, hulanek nie czując nawet w tym kierunku żadnego pociągu, podobnie też nigdy przez nikogo nie dali się przyłapać na tym, by dając upust jakimś dzikim instynktom z zapamiętaniem oddawali się mordowaniu płochliwych zajęcy i jeleni, ale jedynie na szkolnych i kościelnych zajęciach, na które najpilniej uczęszczali, zawsze się ich widziało. A już szczególnie godny pamięci pokoleń (nie mogę się powstrzymać, by tego nie powiedzieć) był pewien fakt wszystkim nam tu znany, jak to obaj wspaniale, rezolutnie i nawet, owszem, uczenie, zważywszy ich wiek, w czasie dyspu-

ty prowadzonej przez wielkiego prawnika Borcholta[5] oponowali przedstawianym tam tezom, wysuwając najbardziej ważkie argumenty. O dobry Boże, jakże wtedy drgała mi pierś pod wpływem natłoku uczuć! Jak osobliwie pragnąłem, by byli tam dla wzięcia przykładu wszyscy książęta z całej Europy i ich synowie! Jak z pewnością większość z nich musiałaby się wstydzić za siebie i za swoją głupotę, za to, że choć są starsi milczą, podczas gdy zamiast nich ruszają głową, mówią i z uwagą są wysłuchiwani młodziutcy chłopcy! Jak mogliby się sami przekonać, że nie zawsze tak być musi i nawet w tej naszej, najbardziej ze wszystkich nieszczęsnej, epoce nie wszędzie jest to prawdą, że nieodłączną cechą książąt jest czerpanie mądrości z cudzego rozumu, zdawanie się na cudzy sąd i mówienie cudzymi słowami!

Bez trudu da się to spostrzec i sława tego najszersze już kręgi zatacza, że pierworodny syn Zmarłego, Jego Wysokość najznakomitszy książę Henryk Juliusz, osiągnąwszy dojrzałość sądu na długo przed wkroczeniem we właściwy po temu wiek, mógł w miarę, jak dorastał, kształcony pod najtroskliwszą, najstaranniejszą opieką, tak rozwinąć swoje wrodzone talenty, że rychło posiadł wszystkie języki, nauki i cnoty w stopniu najwyższym, jaki potrzebny jest do tego, by być najlepszym, najlepiej sprawującym swe rządy księciem. Jakim więc niby sposobem mielibyście ujrzeć, gdybyście tak skierowali w dal oczy umysłu, iżby z powodu, o którym mowa, coś mogło przyprawić o smutek serca ludów? Bo cóż zobaczyć może z nieba umieszczony pośród herosów najszczęśliwszy duch Zmarłego, gdy zwróci swe oczy ku ziemi? Otóż z jednej strony, patrząc na swego syna, najznakomitszego władcę Henryka Juliusza, widzi w nim zarówno to, jak szczególne znamię miłości i wdzięczności nosi na sobie cały jego udział w odprawianiu tych uroczystości pogrzebowych, już to również wszystkie owe niezmierne, najbardziej przez masy pożądane u władców

---

[5] Johannes Borcholten (1535—1593), profesor prawa na uniwersytecie w Helmstedt.

cnoty charakteru, umysłu i ciała, tak przydatne przy sprawowaniu rządów nad ludami, a z drugiej strony, patrząc na swe państwo, widzi, że dzięki łasce niebios i czuwającej nad nim boskiej przychylności, wszystko pod rządami tak wielkiego i wspaniałego księcia zachowało się w takim, w jakim to pozostawił, szczęśliwym, spokojnym, nienaruszonym stanie, którego filarami są zreformowana religia, sprawiedliwość, dobra wola i wdzięczność, będące bodaj najmocniejszymi więzami utrzymującymi ludy w posłuszeństwie.

Wreszcie zaś, czy doprawdy konieczne jest, najdostojniejsza Akademio, byś miała ubolewać nad samą sobą, z własnego niejako powodu, i jaki właściwie powinien być twój stosunek i nastawienie względem twego najznakomitszego założyciela, postaram się to rozstrzygnąć nie swoimi, ale jego słowami lub, jeszcze lepiej, czynami. Postaw sobie zatem przed oczami Jego Wysokość, błogosławionego księcia, tak jakby tu był obecny we własnej osobie, spróbuj wyobrazić sobie jego głos, oblicze, nastrój, tak jak to zwykle było, gdy przemawiał do ciebie, poruszając do głębi twe serce i umysł, i wsłuchaj się uważnie w to, co mówi:

„Ów Juliusz Cezar, słynny z tego, że wzniósł się na same szczyty Fortuny, których ja osiągnąć w pełni nie zdołałem, ponieważ nigdy nie posunąłbym się do zadawania gwałtu łonu ojczyzny i narzucaniu jej tak okrutnej tyranii, ów, który jednak był mi wzorem dla siły swego charakteru i znakomitych cnót, i usilnie starałem mu się pod tym względem dorównać, a, gdyby ojczyste obyczaje dawały ku temu sposobność, nawet go przewyższyć, ów, któremu byłem równy w tym sensie, że nosiłem to samo imię i że opromienione było ono blaskiem królewskiego pochodzenia, lecz z którym pragnąłem być zestawiany również z racji tego, co sam sobie zawdzięczam i czego sam dokonałem, choćbyśmy nawet uważali, że wszystko to, tak jak i wszystko w ogóle, doszło do skutku za sprawą niebios: Bo niczego nie zaniedbał ten tylko, kto tak wiele, jak był w stanie, dokonał; ów to więc, gdy nie bez zadziwiającej przychylności boskiej wy-

mykał się z rąk tyrana Fariusa, zdany całkowicie na własne siły i pomysłowość, w sytuacji, gdy życie jego wisiało na włosku, gdy wszelka troska o nie wydawała się już prawie daremna, ba, w gruncie rzeczy kompletnie beznadziejna, nie bardziej myślał o sobie niż o swoich Muzach, swoich książeczkach:

Gdy na ciasnego kadłubu przestrzeni zewsząd tłum zbrojny
Otoczył wodza rzymskiego, to cała go zgroza wojny
Owiała nagle. Tu gęsto stojącą wzdłuż brzegów flotę
Widzi, a tam, za plecami, osaczającą piechotę.
Nie ma ratunku. Gdzież uciec? Na cóż tu cały hart ducha?
Zaledwie na śmierć chwalebną nadzieja zostaje krucha.
Tak zdany na łaskę miejsca bezradnie rozgląda się, przy czym
Waha się wciąż, czy ma śmierci się bać, czy też sobie jej życzyć.
Ale że losów wyrokiem nieprzewidziane to wcale,
Drogę ratunku wskazuje mu samej Fortuny palec.
Rzuca się z rufy w toń morza prując ją prawą swą dłonią,
A w lewej trzyma książeczki przed zamoczeniem je chroniąc.
I w końcu bez szwanku z wody wychodzi na rękach tłumu
A braw, radosnych wiwatów pod niebo się niesie tumult[6].

Tak i ja, twój Juliusz, którego imię, Akademio, nosisz, w całym szeregu najbardziej krytycznych momentów, których dane mi było niemało w swym życiu doświadczyć, z myślą o własnym swym ocaleniu łączyłem troskę o ocalenie ciebie, a to z tej racji, że zawsze, tak jak tylko mogłem, otaczałem czcią Muzy. Wiedz, że obmyślałem cię sobie i w sercu jako coś najdroższego nosiłem już od najwcześniejszej młodości i przez cały ten czas, gdy zewsząd waliły się na mnie spienione i kipiące fale naszych niespokojnych niczym niezmierne morze czasów, gdy od każdej strony dopadały mnie, miotały mną i targały huragany terroru rozpętanego przez ową najnikczemniejszą religię i tyranię szalejącej bestii znad Tybru[7],

---

[6] Fragment odpowiadający pierwszym ośmiu wierszom przekładu zaczerpnięty został z końca księgi *Farsalii* Lukana, reszta jest uzupełnieniem Sulpicjusza.
[7] Mianem *nequissima religio* określa Bruno katolicyzm, bestią znad Tybru — nazywa papieża.

tak że oderwany od matczynego łona, pozbawiony ojcowskich ramion, z dala od miłości i ciepła rodzinnego domu i wydany na pastwę nienawiści, zajadłości i złorzeczeniom syczących węży, zaszczuty przez ujadającą sforę psów, prześladowany okropnymi grymasami zapienionych dzików, przerażony rykiem, zębami i pazurami drapieżnych lwów miałem wrażenie jakby jakiś złośliwy los specjalnie się na mnie uwziął i najciężej, jak tylko może, doświadcza. W tej więc sytuacji, gdy, jak powiadam, coraz bardziej zacieśniała się wokół mnie obława owych napastliwych bestii, gdy byłem w skrajnej opresji widząc zagrożenie od każdej strony, otoczony zewsząd wałem zwiastującym śmierć, stojąc z nią prawie już oko w oko i gdy wyrok próżniaczych klechów[8] zaledwie dawał nikłą nadzieję na chwalebną śmierć, gdy, powiadam, ważyła się jeszcze tylko sprawa mojego honoru i jedyną szansą na jego uratowanie było to, że los padnie na śmierć w nieszczęśliwym wypadku, ciebie właśnie niby połowę swej duszy niosąc pod sztandarem religii, pobożności i nauki, która stosownie do światła, jakim oświecało mnie niebo, wydawała mi się najlepsza, tą oto ręką najmocniej jak mogłem podtrzymywałem, by nie zatopiły cię fale szalejącej niegodziwości, ba, by nie zdołały cię choćby zachlapać swą brudną pianą. Sobie zaś pozostawiłem tylko prawicę, do tej pory również poświęcającą się bez reszty owemu dobru i pomyślności, aby wzięła na siebie wszystkie pozostałe czynności konieczne dla uniknięcia rozbicia się o skały i utrzymania się na powierzchni fal, aby w ten sposób móc doprowadzić do bezpiecznego portu nasze wspólnym rytmem bijące serca. Czyli z dwóch rąk jedna w całości służyła ocaleniu twego życia, a druga częściowo twojego, a częściowo mojego. Tak więc puszczony na burzliwe morze naszych czasów i musząc zmagać się niczym zapaśnik z aż nadto

---

[8] Młody książę Juliusz był przez wiele lat szykanowany i prześladowany jako zwolennik herezji Lutra — przez swego ojca, księcia Henryka i otaczających go księży katolickich.

dotkliwymi i długotrwałymi przeciwnościami losu, przyjąłem je na siebie, pochwyciłem, odepchnąłem, a następnie zaatakowałem, złamałem opór, rozgniotłem na miazgę i całkowicie zwyciężyłem tą oto prawicą, i nareszcie widzę, jak wychodzę już z tej burzy wśród upragnionych owacji powitalnych niebiańskiego dworu, a ciebie pozostawiam umieszczoną w najspokojniejszym porcie. Ale czy doprawdy pozostawiam? Toż mam przecież!

Pamiętaj więc o swym Juliuszu, Akademio Juliuszowa. Popatruję teraz z niebios na ciebie jako na jedno ze swoich dzieci. Nadałem ci swoje imię, użyczyłem ci go, by ślad mej miłości pozostał na zawsze w twym sercu. Wyryłem cię w duszach swych dzieci i, aby ich miłość ku tobie nigdy się nie zatarła, powierzyłem ci je na edukację, by z mlekiem religii, pobożności i nauki wyssanym z twych piersi przyswoiły sobie jako cząstkę własnego ja umiłowanie ciebie, aby cię w konsekwencji kochały tak jak siebie samych i w dojrzałym wieku odpłacały ci wzajemnością żywiąc cię, moja Juliuszowa Akademio, przewodząc ci, patronując i udzielając obrony. Nazywam cię Juliuszową, bo zanim objawiłaś się w widzialnej postaci, w stroju z kamieni, fundamentów, ścian, kolumn i dachu, to rodziłaś się z mojego żywota, karmiłaś się mym mlekiem, dorastałaś jednocześnie ze mną, a gdy przyszło mi uciekać, to uciekaliśmy wspólnie i wraz z moim ocaleniem i ty ocalona zostałaś. O ile jednak moje urodzenie było także twoimi urodzinami, a życie twoje zależało do tej pory od mego życia, to nie chciałem przecież, abyś razem ze mną miała zejść z tego świata i najlepiej jak tylko mogłem zatroszczyłem się o to, byś po mojej śmierci żyła nadal. Bo też i masz Juliusza, który żyje, i to żyje dla ciebie, a jest nim pierworodny mój syn, ciało z ciała mego, krew z krwi mojej, w której i poprzez którą żyję wciąż jeszcze z tobą i dalej żyć będę, mianowicie Henryk Juliusz, obdarzony w nie mniejszym ode mnie stopniu naturą książęcą i darami bożymi, który jeszcze za mego życia był dla ciebie wymarzonym, jakby przez samo niebo zesłanym rektorem,

a teraz tym większą łaskę ci okaże i tym pełniejszą opieką otoczy przejmując cię, Akademio, tak mnie jak i jemu najdroższą, już w całości z mych rąk. I stosownie do tego, że nosisz moje imię, będzie on w tobie rozpoznawał moje oblicze i uznawał je, będzie czuł obecność mego ducha i respektował ją, także dołoży wszelkich starań, byś miała coraz lepsze warunki, byś coraz bardziej się rozrastała, byś dysponowała coraz większymi środkami, byś osiągała coraz wyższą rangę, byś była coraz bezpieczniejsza. Żegnaj więc, moja Akademio Juliuszowa, trzymaj się, bądź wiecznie zdrowa! I, o ile mogę ci coś takiego zalecać, o ile mogę cię o to prosić, to miałbym jedno życzenie: KOCHAJ MNIE. A jeśli odwzajemniasz mi tę miłość, którą cię zawsze darzyłem, to kochaj również i tych, których ja kochałem, otwieraj swe podwoje przed tymi, przed którymi ja bym je otworzył, uhonoruj należycie tych, których ja bym uhonorował, i popieraj tych, których ja bym popierał."

O najbardziej błogosławiony bohaterze, najmędrszy z książąt, najsławniejszy z władców, oto gdzie było twe serce, twój duch, twa myśl, oto na czym skupiłeś całe swe zainteresowanie, całą swą tak wielką energię. Nie postawiłeś zwyczajem starożytnych świątyni bałwanom, nie poświęciłeś ołtarzy nieczystym demonom i wrogim człowiekowi mocom, nie zbudowałeś też owego bagna czyli klasztoru[9], tej sypialni, by nie rzec legowiska leniwych jak susły mnichów, nie trwoniłeś zbytnio swych funduszy na wznoszenie wszędzie, wzdłuż i wszerz, potężnych warownych twierdz, aby przy ich pomocy nałożyć najtwardsze wędzidło ludowym buntom. Bowiem jako najmądrzejszy z władców zdałeś sobie sprawę, że gromadzenie tego rodzaju sił nie zawsze wychodzi księciu na dobre, a obraca się za to często przeciwko niemu, bo naszykowawszy je przyszłoby drżeć tyranowi już nie tyle z obawy o swe ludy, co w znacznie większym stopniu z obawy przed nimi, z obawy o samego siebie. Uznałeś jak najsłuszniej, że najlepiej można powstrzymać ludy przed

---

[9] Gra słów: *coenum seu coenobium.*

buntem i przez nieograniczony czas utrzymywać je pod jedną władzą środkami pokojowymi, roztropnością, wyrozumiałością, dobrocią i sprawiedliwością. Oto przy pomocy jakich dybów, kajdan, jarzm, murów, wałów, szańców i baszt panowałeś, rządziłeś i dotąd rządzisz i panujesz. Tak więc wrogów swych odstraszyłeś samą potęgą roztropności swego umysłu i niezłomności ducha. Uznałeś, że mądrość i znajomość rzeczy góruje znacznie nad wszelkimi obronnymi obwarowaniami i orężem zaczepnym. I dlatego widząc, że zarówno szczęście ludów, jak i wielkość i potęga książąt, wszystkie zatem dobra, zależą w gruncie rzeczy od czegoś jednego, mianowicie od służenia Muzom, poświęciłeś im tę swą Juliuszową Akademię, użyczyłeś im swego imienia, skierowałeś ku nim swe uczucie.

Lecz cóżeś ty otrzymał od Muz w zamian za tak wielki dar? Własnymi rękami wzniosły ci one w świątyni wieczności złoty pomnik. Astrea podała ci i włożyła w prawicę miecz z szalami. W lewą dłoń Minerwa wetknęła otwartą księgę mądrości i prawa. Pallada założyła ci na piersi puklerz energii i wielkoduszności. Na głowę włożono ci wieniec roztropności i rozwagi upleciony przez samego wielkiego Apolla. U stóp zaś ujrzeć można wyobrażenia rozmaitych niezliczonych potworów: Zawiści, Oszustwa, Gniewu, Obżarstwa, Bezbożności, Przesądu, Niewiedzy, Próżniactwa, Zbytku, Obmowy, Skąpstwa, Tyranii, Porywczości i tysięcy innych. Wokół twojego pomnika poszczególne Muzy poustawiały swoje własne posągi wykute z najbielszego litego srebra. Klio, przywodząca przed oczy współczesnemu pokoleniu dawne wydarzenia i zachowująca ich pamięć na wieczne czasy, głosi chwałę twych czynów. Nacechowana powagą Muza tragedii, Melpomena przedstawia najbardziej podniosłe i pompatyczne uroczystości pogrzebowe, którymi tak okazale uczczony został szczęśliwy finał całego twojego życia przez połączonych w jednym żałobnym kondukcie ludzi i bogów, przez niebiosa i żywioł wszelki. Muza komedii, Talia, rozweselająca dowcipnymi, pełnymi wdzięku żartami, tym wszystkim, którzy kiedyś

bez żadnej sensownej racji, z góry byli przeciwni wszelkim twoim pełnym rozmachu planom i posunięciom, a teraz powodowani iście chorobliwą zawiścią usiłują, ile się da, uszczknąć z twego najświetniejszego laurowego wieńca, bez ogródek urąga tym oto wyrytym na spiżowej tabliczce dwuwierszem:

Jego, nad gwiazdy wyższego, nie dotkną te puste drwiny,
A sam pośmiewiskiem się stajesz, cały z zawiści aż siny.

Kaliope z kolei twoje i twych przodków królewskich czyny sławi epickimi wierszami, podczas gdy:

Dźwięk strun Terpsychory lutni uczuciem targa, Erato
Ze swą nieodłączną lirą to tańcem, to pieśnią na to,
To twarzy grą odpowiada, a Polihymnia ogółem
Gestami rąk tylko znaki wymowne dając kieruje.

Urania zaś wskazuje swym palcem w stronę, gdzie na wysokim sklepieniu świątyni świata zawierającym wystawione na powszechny widok wszystkie gwiezdne obrazy obojga półkul niebieskich wymalowane żywą i nie blaknącą barwą litego złota hiacyntu wycyzelowane jest w pobliżu promienistego kłosa Erygony twoje najznakomitsze imię [10].

Zwracając oczy ku północnej stronie sklepienia niebieskiego będziemy mogli zobaczyć tam gwiazdozbiory: Helikę [11], Cynosurę [12], Smoka, Wolarza, Koronę Ariadny [13], Herkulesa, Eskulapa czyli Wężownika, Lutnię, Łabędzia, Orła, Strzałę, Delfina, a poszczególne z nich odpowiadają poszczególnym twym cnotom i w pewien symboliczny sposób je wyrażają. Delfin oznacza życzliwość dla ludzi i człowieczeństwa. Tesal-

---

[10] Kłos Erygony — alfa gwiazdozbioru Panny. Podobnie w *Wypędzeniu triumfującej bestii* (1585) Bruno umieścił na niebie Koronę króla francuskiego Henryka III.

[11] Helika — arkadyjska nimfa Kallisto przemieniona przez Junonę w niedźwiedzicę, a następnie w gwiazdozbiór Wielkiej Niedźwiedzicy.

[12] Cynosura (psi ogon) oznacza tu Gwiazdę Polarną.

[13] Gwiazdozbiór zwany obecnie Koroną Północną.

ska strzała — cenny dar szybkiego wprowadzania w życie wszystkiego, co już w myśli dojrzało. Orzeł — majestat rozległego panowania. Łabędź — czystość. Lutnia — urok osobisty. Wężownik — roztropność. Herkules — energię. Korona — dostojeństwo. Wolarz — opiekuńczość i czujność. Cynosura — wysoki wzrost i siłę. Helika — nie zachodzący najpromienniejszy blask twego najznakomitszego rodu.

Po drugie, roztaczają przed nami swój widok konfiguracje rozmieszczone już bardziej w okolicy pomiędzy zwrotnikiem północnym a równikiem, mianowicie Sierp stalowy, czyli zakrzywiony miecz[14], Algol, tzn. Głowa Meduzy[15], Koza z koziołkami[16], Warkocz Bereniki, Deltoton, czyli Trójkąt, Woźnica, czyli Erychtoniusz, Perseusz, Andromeda, Kasjopeja, Cefeusz, Źrebię, Pegaz, czyli koń Bellerofonta. Skrzydlaty Pegaz bujający wzdłuż i wszerz przez przestwór powietrzny oznacza tu twoją rozchodzącą się na cały świat sławę. Źrebię — wolność, Cefeusz (jako że zwany jest również Cheikus, tzn. zapalony) — płomienny kult okazywany Muzom i żarliwą sprawiedliwość, Kasjopeja — twoje przykładne małżeństwo z najznakomitszą księżną; związana kajdanami i łańcuchami Andromeda — bogobojność i pobożność, którym na tyle podporządkowane były wszystkie twe uczucia i przedsięwzięcia, że nie próbowałeś nawet brać się do czegoś, co rozmijałoby się z boską, naturalną czy moralną sprawiedliwością, uważając, że ci tego nie wolno. Zwycięski Perseusz ukazuje i poświadcza twą pełną impetu i pasji pracowitość, niestrudzoną cnotę. Warkocz Bereniki wyraża uprzejmość i ogładę. Woźnica Erychtoniusz, o którym mówią, że pieśnią dęby przyciągał — wrodzoną elokwencję i wdzięk, wobec których najbardziej harde ludy miękły i stawały się uległe. Trójkąt — zespolenie w jedną całość trzech

---

[14] Chodzi tu zapewne o gwiazdozbiór zwany Żyrafą, który można interpretować jako wzniesiony w górę miecz Perseusza.
[15] Algol — beta Perseusza.
[16] Koza — alfa Woźnicy.

cnót, roztropności, z jaką przystępowałeś do wszelkiego działania, energii, z jaką je przeprowadzałeś, oraz męstwa, z jakim broniłeś tego, co już zostało dokonane. Koza z koziołkami (z mocy gwiazd) — niepokój i troskę o warte tego rzeczy. Odcięta Głowa Gorgony, z której wyrastają niby warkocze najjadowitsze węże, symbolizuje tego potwora na wskroś zwyrodniałej tyranii papieskiej, zdominowanej przez skupiające się wokół niej w liczbie przewyższającej liczbę włosów na głowie wszelkie bluźniące przeciw Bogu, naturze i ludziom języki, zatruwające świat najgorszą trucizną ignorancji i nikczemności, potwora, którego odrąbany dzięki twemu męstwu łeb został, jak mamy możność stwierdzić, precz z tych okolic odrzucony. Miecz stalowy, czerwieniejący krwią ściętego potwora, to konsekwencja twego niepokonanego umysłu, dzięki której uśmierciłeś ową najstraszliwszą bestię.

Po trzecie, roztaczają swój widok gwiazdy leżące w pobliżu ukośnego koła ekliptyki, czyli owe Ryby Dionejskie, frygijski efeb Ganimed, zwany Wodnikiem, kosmata postać Egocerota, czyli Koziorożca, centaur Chiron [17], Skorpion [18], Waga, Panna Astrea [19], Lew, Rak, wizerunki Bliźniąt Kastora i Polluksa, Byk i Baran. Gdzie połyskujący złocistą wełną Baran oznacza złoty, spokojny i dostatni wiek, jaki dzięki tobie nastał w tym księstwie po żelaznym i niespokojnym i na dobre zapanował. Byk dźwigający Europę — stateczność, powagę i dojrzałość. Kastor i Polluks — niewzruszone prawo miłości i odpowiadania miłością na miłość, na którego straży stoi sam prawdziwy Eros i jego brat Anteros [20], sprawiedliwie i łaskawie przestrzegający tego, by uczucie, którym kogoś obdarzamy, wracało na powrót do nas

---

[17] Chiron — obecnie gwiazdozbiór Strzelca.
[18] Skorpion — w polskiej terminologii Niedźwiadek.
[19] Astrea — córka Jowisza i Temidy, nazwa gwiazdozbioru Wagi lub (jak w tekście Bruna) Panny.
[20] Anteros — brat Erosa, bóg wzajemnej miłości i pomsty za miłość odtrąconą.

w postaci wzajemnego uczucia. Skwierczący, płonący i przypieczony Rak — zdumiewającą odporność na trudy. Lew, którego serce niczym rozpalone słońce skrzy się na wszystkie strony promieniami, to budząca nieodparty respekt, porażająca swą siłą nieustraszoność ducha, dzięki której stłumiłeś w zarodku wszelkie zamieszki i wojny, byś nie musiał ich zwalczać dopiero, gdy się już zdążyły rozpętać. Astrea jest symbolem naturalnej wstrzemięźliwości i czystości. Waga zaś tego, jak sprawiedliwie i w wielkim stylu zarządzałeś wszystkim czy to osobiście, czy to za cudzym pośrednictwem. Siejący postrach swym zwiniętym ogonem, wykrzywiający swe rozłożyste odnóża Skorpion oznacza ukróconą przez ciebie bezczelność i zuchwałość podstępnych oszustów. Chiron będący człowiekiem tylko w górnej swej części przedstawia niektórych twych poddanych, których podniosłeś ze stanu barbarzyństwa i dzikości do prawdziwej postaci człowieczeństwa, zaszczepiając im zamiłowanie do pobożności, sztuk i Muz. Koziorożec będący punktem zwrotnym, w którym Słońce zaczyna się wznosić od dolnych części nieba ku górze, oznacza nieograniczoną kontynuację władzy z tendencją do jeszcze większego umocnienia się jej w przyszłości. Nalewający ci nektar frygijski chłopiec z grona podczaszych Jowisza ukazuje wzgląd, dla którego słusznie zrobiły Muzy wznosząc ci tę kaplicę w świątyni sławy, jako że zaliczony jesteś w poczet najszczęśliwszych bóstw popijających wino wiecznej rozkoszy. Ryby umieszczone w górnych rejonach nieba w nagrodę za to, że uwolniły Wenus i jej syna od szału giganta Tyfona, przywodzą na myśl analogiczną rację, dla której przypadło ci w udziale zamieszkiwanie w niebie, bowiem owo ewangeliczne przykazanie miłości bliźniego przyjąłeś niczym zbiega w swe własne ognisko domowe, by nie musiało znosić haniebnego losu z rąk najwścieklejszego i najdzikszego tyrana.

Na koniec wreszcie, po tej stronie nieba, która zakrzywiając się w dół znajduje się pod tobą, roztaczają swe cudowne obrazy Orion, psy Prokrinis i Sy-

riusz[21], Zając, Okręt Argo, Wąż Wodny, Kruk, Fuchar, Centaur, Wilk, Ołtarz, Ryba Południowa, Wieloryb, Rzeka Erydan i Korona Południowa. Korona, którą zwą Baldachimem, oznacza tu pychę, czczą ambicję i tyranię. Szeroko rozlana rzeka Erydan — trwonienie i szastanie na lewo i na prawo lekką ręką, czyli rozrzutność. Wieloryb — niezmiarkowane pragnienie. Ryby — niemą ignorancję. Ołtarz — zabobonny kult i bałwochwalstwo. Wilk — drapieżność i wściekłość. Centaur — dwulicowość sumienia i uczucia. Puchar — pijaństwo, rozpustność i nietrzeźwość. Kruk — gadatliwość i błazenadę. Wąż Morski — kąśliwość i złośliwość języka. Okręt Argo — skąpstwo i podstępne przywłaszczanie. Zając — małoduszność i zbytek. Dwa psy — ziemie trawione niezmiernymi pożarami, gniew i nienawiść. Burzliwy i złowieszczy Orion — okrucieństwo i dzikość. Tymi właśnie symbolami oznaczone są wady, które dzięki nie mniejszej ilości przeciwstawnych im cnót podeptałeś, okiełznałeś i ujarzmiłeś. Tak więc dzikości i okrucieństwu przeciwstawiłeś cudowną łagodność, gniewowi i nienawiści — cierpliwość i wyrozumiałość, obmowie — odpowiedzialność i powagę wypowiadanych słów, gadatliwości — rozważność mowy, pijaństwu i nietrzeźwości — abstynencję i trzeźwość, dwulicowości sumienia — prawdę i szczerość, drapieżności i wściekłości — najprzyjaźniejsze i najdobrotliwsze usposobienie, zabobonowi i bałwochwalstwu — religię i pobożność, niemej ignorancji — mądrość i uczoność, nieumiarkowanym pragnieniom — powściągliwy umiar w uczuciach, marnotrawstwu — oszczędność i gospodarność, nadmiernej ambicji i tyranii — ojcowski stosunek do ojczyzny.

O szczęśliwa wobec tego, a po trzykroć i czterokroć uszczęśliwiona osobą tak znakomitego jak Juliusz założyciela Akademio Juliuszowa! Żyj, wypływaj na szerokie wody, idź naprzód, nie ustawaj w marszu, trzymaj się mocno i zajmij miejsce najsłynniejszej

---

[21] Syriusz — alfa Wielkiego Psa. Prokrinis — być może Procjon — alfa Małego Psa.

pośród wszystkich akademii świata! Najszacowniejsza, najznakomitsza, najdostojniejsza księżniczko, księcia córko, książąt siostro, której naszykowano już ogromną księgę honorową czekającą na zapełnienie długim szeregiem najznakomitszych potomków! O jakże szlachetnie jesteś urodzona, jakże wspaniale wykształcona, jakże obiecująco dorastasz! Żyj i dla wynagrodzenia sobie owego stroju żałobnego, który trzeba ci było sprawić na tę okoliczność, abyś się odpowiednio do niej mogła zaprezentować, dla wynagrodzenia sobie owych łez, które jako córka miałaś prawo i obowiązek wylać, ciesz się zarazem, czerp satysfakcję, powiadam, odczuwaj dumę z samego faktu takiej żałoby, z tego, że żadna akademia nie wylała i nigdy nie będzie mogła wylać z podobnego i aż tak wielkiego powodu łez, które bardziej by były na miejscu. Twój założyciel, twój książę pan, twój ojciec jest w niebie, z nieba na ciebie spogląda i w ten sposób zawsze będzie razem z tobą. Gdy wyjawi tam swe życzenia Najlepszemu Największemu Bogu, to, będąc kimś najbardziej mu miłym przeforsuje z pewnością wszystko, czego dla ciebie zapragnie, a jest mało prawdopodobne, aby miał być gorzej względem ciebie usposobiony, gdy sam się znalazł w lepszym położeniu.

Skończyłem.

Przełożył Światosław Florian Nowicki

LIST DO DANIELA HOFFMANA[1]
[1589]

Najdostojniejszy i Przewielebny Panie Prorektorze.

Jordan Bruno Nolańczyk, ekskomunikowany na publicznych kazaniach wobec wszystkich obecnych przez naczelnego pastora i superintendenta kościoła w Helmstedt [Heinricha Boethiusa], który sam się ustanowił sędzią i wykonawcą wyroku w zaocznym procesie z własnego oskarżenia, ubiega się o wysłuchanie przez publiczny konsystorz, odwołując się pokornie do majestatu Jego Magnificencji i Przewielebności oraz do powagi całego najdostojniejszego senatu od publicznego wykonania tego najniesprawiedliwszego i prywatnego jego orzeczenia, przynajmniej zanim nie przekona się, że stało się to słusznie, o ile faktycznie miało miejsce coś, co prawomocnie może być uznane za uwłaczające jego stanowisku i dobremu imieniu. Bo wszak zdaniem Seneki

Kto nie wysłuchał drugiej strony, nim zamknął sprawę
Ten sprawiedliwy nie był, choćby miał rację nawet.

Dlatego prosi on, by najdostojniejsza Jego Ekscelencja nakazała swą władzą stawić się również samemu Przewielebnemu Pastorowi, by, jeśli taka jest wola Boga, stało się rzeczą wyjaśnioną także to, że grom

---

[1] Daniel Hoffman (1538—1611), profesor teologii na uniwersytecie w Helmstedt.

ten rzucony został nie z żądzy prywatnej zemsty, ale z troski dobrego pasterza o zbawienie swych owiec.

Datowane w Helmstedt, 6 października 1589 r. Napisane własnoręcznie przez Jordana Bruna.

Przełożył Światosław Florian Nowicki

O POCZĄTKACH, ELEMENTACH I PRZYCZYNACH RZECZY
[1590]

Sprawczymi i poruszającymi przyczynami rzeczy są intelekt i dusza, ponad którymi jest jedna zasada absolutna, myśl, czyli prawda, których istota (esencja) i potencja jest nieskończona w głąb (intensywnie) i wszerz (ekstensywnie): wszerz, ponieważ są w całej nieskończoności, czyli wszędzie, w głąb, ponieważ są całe we wszystkim i całe wszędzie. Lecz myśl jest ponad nimi, w taki bowiem sposób jest cała we wszystkim, że jednocześnie jest cała poza wszystkim i ponad wszystkim, jako że jest bytem absolutnym, samoistnym i wystarczającym sobie. Natomiast intelekt i dusza nie istnieją poza wszystkim, chyba że pomieszasz znaczenia myśli i intelektu, przypisując myśli i intelektowi ten sens (biorąc je w tym samym znaczeniu), a przecież intelekt jest w intelligibiliach i z intelligibiliami, dusza jest z żyjącymi i w żyjących cała we wszystkim i cała w każdym z osobna, i intelekt cały we wszystkich i cały w każdym z osobna, gdy tymczasem myśl jest sama w sobie bądź nimi samymi, bądź sobą samą.

Pod nimi jest jedna nieskończona przestrzeń, zdolna do objęcia nieskończonej substancji, przestrzeń, w której może każda rzecz być. Podobnie bowiem jak te przedmioty widzialne, które dochodzą do naszych zmysłów, wypełniają tę przestrzeń, która dorównuje ich wielkości, tak samo istnieją inne przedmioty, które mogą wypełniać bądź rzeczywiście wypełniają również pozostałą przestrzeń, poza tą i w nieskończoność, bo przecież ta pozostała przestrzeń nie

ma mniejszej potencji receptywnej, niż ta, czego nikt — poza tymi, którzy nie są przy zdrowych zmysłach — nie będzie podawać w wątpliwość. A że podobnie jak z jej potencją, ma się również sprawa z jej aktem (rzeczywistością), tego też nikt kwestionować nie będzie, chyba jakiś filozof o inteligencji imbecyla, ta bowiem potencja, która utworzyła tę wypełnioną przestrzeń, ta sama i podobnej potencji przestrzeń dalej i dalej mogła wypełnić, bo jeżeli potencja bierna jest wszędzie ta sama, to również i aktywna. I tego wieloma argumentami dowodzimy w dialogach *O nieskończonym wszechświecie i światach.*

Następnie w przestrzeni są dwa (elementy) materialne, to znaczy ziemia i woda. Ziemię nazywamy czasem lądem (*arida*), czasem atomami, woda niekiedy jest parą, niekiedy rozrzedzona jest powietrzem.

Dwoma elementami niematerialnymi są pospolicie nazywane duch i dusza.

Na tych dwóch zasadach materialnych, to znaczy wodzie i ziemi, polegają ciemności i uzurpują sobie miano ciemności, zwłaszcza woda, która jest nazywana czasem Przepaścią, a czasem Styksem i uważana jest za rodzicielkę wszystkich rzeczy, jak sądził Tales i Mojżesz, który wprowadził ducha Bożego siedzącego na wodach, dając im jak gdyby zdolność rodzenia, podobnie jak kura, kiedy siedzi na jajkach, a ponieważ wszystkie nasiona rzeczy są wilgotne, więc nasienie wszystkich rzeczy nazywa wodą, skąd dzieląc świat na niższy i wyższy używa takiego sposobu mówienia (*modus loquendi*), według którego gatunki niższe nazywane są wodami pod firmamentem, a wyższe — wodami nad firmamentem. Stąd wszyscy boscy filozofowie i magowie i poeci uważając Styks za macicę wód, uważają ją za matkę Bogów, czyli gatunków, i to znaczenie podkreślają Orfeusz, Linus, Hezjod i wszyscy poeci, kiedy mówią, że przysięga na Styks jest przysięgą, której bogowie nie mogą złamać. Dowodem zaś, że to ona jest właśnie materią wszystkich rzeczy, jest to, że suchy ląd, czyli

atomy nie mają żadnego fundamentu ani spoistości (konsystencji) bez wody, która je skleja, spaja i podtrzymuje, toteż dobrze powiedział Tales, że woda jest fundamentem ziemi, nie w tym znaczeniu, jak to rozumieją nasi, ale w tym znaczeniu, jak to rozumie autor psalmów, mówiąc, że Bóg ufundował ziemię nad wodami. [...]

W dwóch zasadach niematerialnych, to znaczy w duchu i w duszy — niematerialnych, mówię, ponieważ nie są materią, chociaż są w materii, ponieważ duch i dusza nie przyjmują wody i ziemi, lecz są przez nie przyjmowane — jest światło, ponieważ jest ono z pewnością tak zakorzenione we wszystkich rzeczach, jak duch i dusza, i niekiedy pod słowem światło rozumieją duszę i ducha. Ze światła z wodą, czyli z naturą wilgotną, pochodzi ogień. [...]

I, jak powiedziane jest, takiego ognia od wód nie odróżnia Mojżesz, nazywając gwiazdy wodami ponad niebiosami, czyli firmamentem, ponieważ, jak już zostało zauważone, ogień jest substancjalnie wodą, gdzie nie ma czegoś wilgotnego, tam nie ma ognia. [...]

Światło jest (1) substancją duchową, (2) samo przez się nie da się ująć zmysłami, ale (3) może być ujęte zmysłami dzięki substancji wilgotnej, (4) całe się udziela i rozprzestrzenia, (5) w naturze suchej jest ukryte, (6) w tym, co wilgotne może być rozwinięte i ujęte zmysłami, (7) jest ono nosicielem wyglądów, czyli obrazów (*specierum seu imaginum*), a także aktywnych jakości, w których jest zasadą zmian i przekształceń. [...]

Nasiona światłości są wszędzie, nawet w ciemnościach światłość (*lux*) jest — nasiennie wprawdzie, nie zaś aktualnie, tym aktem, w wyniku którego by świeciła i stąd denominatywnie nazwana by została światłem (*lumen*), i taka jest różnica między światłością a światłem (*inter lucem et lumen*), jak między substancją prostą przez się a złożoną. [...]

Podobnie jak Bóg nie bez wielkiej ukrytej tajemnicy — o której mówi Mojżesz — stworzył światłość, a po światłości wszystko co jest potem, a więc ducha i wodę bądź przepaść i niebo, tak samo każdy, kto w przyrodzie chce dokonywać cudownych rzeczy, będzie uważać własności światła za wzór i będzie je kontemplować i obserwować, i tak samo tworzyć swoje dzieła na widoku publicznym. [...]

Innego gatunku jest ciepło cebuli i czosnku, innego ciepło nasturcji i goździków, to są w ogóle różne gatunki ciepła. [...]

O POWIETRZU, CZYLI O DUCHU

Duch jest pewną substancją, ruchliwą z własnej natury (*per se*), stąd pochodzą następnie wszelkie lokalne ruchy ciał złożonych i ujmowanych zmysłami.

A więc [przyczyny ruchów] należy szukać koniecznie w tej naturze, którą Platon nazywa duszą [świata], i nie możemy podać ani wymyślić żadnej innej przyczyny ruchu morza i powietrza, chyba że zwyczajem sofistów pragniemy wypowiadać słowa bez żadnego sensu. Na przykład: krew i inne ciecze krążą w nas wkoło nieustannie i bardzo szybko, napływając i odpływając, biegnąc ze środka do najodleglejszych części ciała i z najodleglejszych z powrotem do środka, i nigdy nie ustaje ten ruch po wszystkich rozmaitych zakątkach ciała, lecz wraz z ciągłością życia ciągle trwa, — otóż, kiedy perypatetycy powiadają, że to dzieje się z natury, to podają rację bardzo odległą i mętną, podobnie jak ci, którzy chcą we wszystkich sprawach zabierać głos i podawać racje wszystkich rzeczy, dochodzą do tego, że odpowiadają: taki jest instynkt natury, konieczność losu, opatrzność Boża, natura istot żywych, kondycja duszy. Jaka więc jest przyczyna, że krew jest w ciągłym ruchu? Odpowiada: — To sprawia dusza,

to jest dlatego, że żyją, to jest dlatego, że nie są martwi. Ale to jest sposób filozofowania bardziej niż dziecinny [...] i w rezultacie tej aroganckiej zarozumiałości oraz bezwstydnego rodzaju ignorancji i złośliwości nastąpił upadek nauk. [...]

Ale odchodząc od tego, co jednostkowe, przejdźmy do kontemplacji większego świata (*mundus maior*), to jest (do zagadnienia), które sprawia, że morze przypływa i odpływa, że wytryskują źródła, że z wnętrzności ziemi wypływają rzeki i z powrotem w nich się chowają. [...]

Powiesz, być może, że poruszane powietrzem. Zapytam: A co porusza Powietrze, czyli ducha (*aërem seu spiritum*), i tak dalej, aż wreszcie dojdziesz do pierwszego motoru i poruszacza, którego jedni nazywają duchem, który poruszając samego siebie porusza wszystko inne, natomiast Platon nazywa go duszą (świata), którą określa jako liczbę poruszającą siebie samą po kole. [...]

I to jest pierwsze i główne znaczenie słowa „duch" (*spiritus*), w którym nie wydaje on się czymś różnym od duszy. Ale jest jeszcze inne — bardziej pospolite i pospolicie przyjęte przez filozofów naszego stulecia — znaczenie ducha, w tym drugim znaczeniu duch brany jest za pewne subtelne ciało, tak więc płomień nazywany jest duchem ognistym, dym — duchem wodnym, a pewne subtelne i niewidzialne ciała, ulatniające się (*segregata*) przy rozrzedzeniu ciał gęstych nazywane są duchami [tchnieniami] przez lekarzy i chemików.

O WODZIE

A więc początkiem [zasadą], środkiem i skutkiem wszelkiej różnicy i liczby w rzeczach złożonych jest woda, według różnych rodzajów i liczb jej kompleksji. Powinien na nie baczyć ten, kto pragnie wewnętrzne

tajemnice przyrody badać, naśladować i w praktyce odtwarzać, przez nią bowiem zarówno ciała z ciałami są sklejane, spajane i łączone, jak duchy z duchami i duchy z ciałami, a nawet sama dusza przy pomocy tej zasady aglutynatywnej buduje, wytwarza i kształtuje sobie z niewielu atomów tak cudownie zbudowane i tajemne więzienie; przez nią ciała z ciałami całkowicie się splatają, mieszają, schodzą, łączą, spajają i sczepiają, i w jej nasionach tkwi taka moc, że jedno ciało przytula się do drugiego, a więc stale mężczyzna do kobiety, a kobieta do mężczyzny. [...]

O ZIEMI

Ziemia to element najmasywniejszy, najprostszy, stąd — jak się powszechnie sądzi — ciała mają masywność.

Nie bierzemy tu słowa „ziemia" w znaczeniu tego ożywionego globu, który nas obdarzył życiem, pożywieniem i ciałem, i który uważamy za jedną z gwiazd i za planetę składającą się z części proporcjonalnych do części wszystkich istot żywych. Uczestnictwem w niej i jednością z nią wszystko żyje i w jej cząstki wszystko się rozkłada, stąd słusznie nazywana jest matką rzeczy i nie w mniejszy sposób ona żyje, jak inne rzeczy żyją dzięki i w niej, toteż najmędrsza starożytność czciła ją i nazywała matką bogów, Cybelą, Cererą, Izydą i wieloma innymi imionami, pospolicie i właściwym imieniem nazywana jest Ziemią (*tellus*). Tu jednak nie o niej rozprawiamy, lecz o tym (elemencie), który właściwie jest nazywany ziemią (*terra*). [...]

Jeżeli przemyśleć to do głębi, to okaże się jasne, że ziemia, czyli suchy ląd (*terra seu arida*) sam przez się to nic innego, jak tylko atomy, czyli owe nie dające się ciąć ciała, których nie można podzielić ani naturalną mocą, ani żadną inną. [...]

Otóż jeżeli tego rodzaju pierwsze ciała zejdą się i razem mocno połączą, to przecież nie dzięki sobie, lecz dzięki wodzie i dlatego nie wystarcza nam przyjmowanie samych atomów — niepodzielnych zasad materialnych — ale do złożenia, czyli splotu dodajemy wodę, do ożywienia, uporządkowania i kierowania dodajemy ducha, do czucia, poruszania się, ozdoby, układu, miłości i sporu dodajemy światłość, czyli pierwszy element ogień.

Nie oznacza to jednak wcale, że potępiamy sposób zapatrywania się na elementy innych [myślicieli], którzy, aby uczynić jeden element, również ducha i wodę i światłość sprowadzają do atomów; według tego sposobu należałoby rozróżniać między atomami a ziemią. Pozostawiamy jednak ten drugi sposób filozofowania (*philosophandi modus*) jako bardziej kontemplatywny i mało praktyczny, to bowiem rozwiązanie, chociaż bardziej zgodne z rozumem, uważamy jednak za mniej dostosowane do natury i praktyki i dalekie także od zmysłów. [...]

[Arystoteles] powiedział wprawdzie dobrze, ale nie w takim samym stopniu dobrze zrozumiał. [...]

Ci, dla których atomy są substancją wszystkich rzeczy, tak że nawet sam duch i sama światłość składają się z najmniejszych cząstek o rozmiarach jak najbardziej odległych od tych, które można ująć zmysłami — każdą siłę sprowadzają do atomów.

Wychodząc z tego założenia, zajmują, jak już zostało powiedziane, postawę nazbyt daleką od praktyki natury i sztuki, lecz czynią to nie bez racji, skoro ich kontemplacja nie jest nastawiona na służenie działaniu, lecz istnieje sama dla siebie [spoczywa sama w sobie]. [...]

Dla dopełnienia tych rozważań największą i główną sprawą oraz, jak się wydaje, formą każdej rzeczy jest jej uwarunkowanie czasowe (*ratio temporis*), zarówno bowiem naturalne, jak dowolne czynności zachodzą w jakimś określonym porządku i kołowrocie — jak to jest oczywiste dla zmysłów w czterech porach roku, które są pod panowaniem czterech jakości pospolicie zauważanych, czyli czterech temperamentów. [...]

Otóż według naszych rozważań nad pierwszym rokiem wydaje się, że powoduje on kołowrót pór i losów, według którego to, co jest niżej — nie według rocznych, ale według kołowrotów trwających stulecia — jest przekształcane i porządkowane; drugi rok, który pospolicie nazywany jest „rokiem", powoduje ogólne przekształcenia elementów i kołowroty, które zachodzą w tym, co się rodzi i ulega zniszczeniu w kołowrocie ziemi; trzeci rok, który pospolicie nazywany jest dniem, powoduje proporcjonalny kołowrót, przejawiający się w kolejnym następstwie poszczególnych nocy i świateł (dziennych), czyli okresów ciemności i okresów światła, zimna i ciepła, które w taki sposób zmieniają się w ciągu doby, jak w ciągu roku. [...]

[Na marginesie] Jakościami ukrytymi (*occultas qualitates*) nazywamy te, które odnoszą się nie do ciała, lecz do duszy, czyli do przypadków i obrotów (*revolutiones*) serii losu duszy, w ten sposób prowadzą do losów przemian zachodzących w ciałach, jak śmierć, życie, krótkość życia i długowieczność itd, ponieważ te same dusze, nie zmieniając się, zmieniają ciała, podobnie jak i przeciwnie, te same ciała nie zmieniając się, zmieniają dusze. [...]

Inni dwudziestu czterem godzinom doby przypisują różnych patronów (*praesides*), których imiona znajdują się w pierwszej części magii, — to jednak należy

raczej do jakichś spraw zabobonnych niż fizycznych, a więc tych, które my badamy i o które się troszczymy. [...]

Co się zaś tyczy teorii i rozważań nad planetami i nad ich pozycjami w ich sferach z rozmaitymi różnicami ich aspektów i faz, wydaje się — i tak jest rzeczywiście — że są one rozważaniami całkowicie bezużytecznymi, same bowiem gwiazdy, jeśli chodzi o jednostki, ani nie są przyczyną niczego, ani niczego nie zapowiadają, i te planety, o których teraz rozprawiamy, z tamtymi nie mają nic wspólnego prócz nazw; otóż ta wspólność nazw była zapewne przyczyną upadku nauki i dojścia do owych urojeń, tak że to, co przez starożytnych było mówione i rozumiane w odniesieniu do lat, dni i periodów, być może — dla zamącenia i ukrycia prawdy i dla pomnożenia bezużytecznych i próżnych studiów — zostało odniesione przez jakiegoś oszusta do porządków owych planet, to jest gwiazd; a skoro tylko raz takie przekonanie się przyjęło, łatwo już ignorancja mogła dojść aż dotąd, dokąd doszła. Być może zresztą, że [było inaczej i że] nauce tej przytrafiło się to, co i nam także może się zdarzyć, ponieważ uważamy za rzecz niegodną, aby ta wiedza i filozofia stały się powszechną własnością, jako że powinny one znajdować się tylko u mądrych i uczciwych. Tymczasem jednak pozostawmy tych, którzy błądzą jak gdyby po omacku w ciemnościach ze swymi teoriami planetarnymi i niedorzecznymi prognostykami. [...]

I tak pomijam te rzeczy, które jednocześnie wyrażają naturę wielu planet, jak na przykład obraz Heraklesa — naturę Jowisza ze względu na panowanie, zwycięstwo i triumf, naturę Marsa ze względu na siłę, gwałt, impet i niszczenie; głowa Gorgony — ze względu na gwałt, śmierć, przelewanie krwi — naturę Marsa; ze względu na siłę trucizny, burzenia, oskarżenia, zazdrości — naturę Saturna; Cytra — naturę Wenery i Merkurego; Kruk — naturę Merkurego i Słońca, — co łatwo zebrać ze zbiorów mitów czy historii, w któ-

rych czyny niektórych ludzi szlachetnych i bohaterów wraz z ich imionami odniesione zostały do pokrewnych gwiazd, stąd o Jowiszu, śmiertelnym królu Krety, powiadano, że został przeniesiony do nieba, ponieważ ze względu na jego czyny zostało dane imię jego owej gwieździe [...]

[...] ale nie tu jest miejsce, żeby dokładniej o tym mówić i rozważać to; tu mamy dać jedynie najogólniejszą charakterystykę problemu, przy pomocy której ktokolwiek nawet średnich zdolności już sam bardzo łatwo będzie mógł sobie zebrać, wypróbować, poprawić i uzupełnić te fragmenty prawdy, które są rozsiane pomiędzy tak wielką ilością marności, jakiej pełne są dzieła astrologiczne i wieszczbiarskie.

Tu pokazaliśmy tylko tę drogę, którą poznaliśmy dzięki przychylności wyższej inteligencji słońca; nie możemy sobie pozwolić na wdawanie się w szczegóły oraz na ich wypróbowywanie i doświadczanie, z powodu bardziej naglących zajęć i licznych innych przeszkadzających zobowiązań. [...]

Do tej doktryny należy rozważanie, w jaki sposób wszędzie w świecie cielesnym i w tym, co jest około ciał, to, co dobre, jest zmieszane z tym, co złe, a to, co złe, z tym, co dobre, jako że w przyrodzie nie ma nigdy materii bez formy ani formy bez materii, aktu bez potencji, potencji bez aktu, światła bez ciemności, a ciemności bez światła. Jedno bowiem jest tylko dobro absolutne ponad wszystkim, oddzielone od wszystkiego, i tak nie ma zła bez dobra ani dobra bez zła, i w planetach, i w znakach i we wszystkich gatunkach. W najstraszniejszych truciznach są najlepsze lekarstwa, w tym co najbardziej śmiercionośne są niezwykłe nasiona życia, po prostu wydaje się, że jest zasada jedności przeciwieństw (*contrariorum principium unum*), jeden korzeń, jak tego dowodzimy w dialogach *O przyczynie, początku i jedności*. Początkiem wznoszenia się jest depresja materii, a jej ostatnim stopniem poniżenia jest początek wznoszenia się. Otóż, skoro nic nie jest stałe, ale wszystko jest nie-

pewne i znajduje się w kołowrocie albo krąży po torze zbliżonym do koła, jak to gdzie indziej stwierdziliśmy, nie istnieje największe zło ani największe dobro, któreby polegało na jakimś znacznym trwaniu; stąd to [powiedzenie], że „od śmierci gorszy jest lęk przed śmiercią". [...]

Ambicja, próżna chwała, tyrania prowadzą do niedostatku, niedostatek pobudza do pilnej pracy, praca rodzi sztuki (rzemiosła), sztuki rodzą bogactwo, bogactwo — zaszczyty i sławę, zaszczyty i sława — pychę i tyranię, ta — wojny, wojny — spustoszenia, nędzę, nędza znów pobudza do pilnej pracy. I tak zewsząd prowadzi droga do wszystkiego i te same rzeczy pod jednym względem są dobre, a pod drugim złe, będąc początkiem tego, co dobre i tego, co złe oraz końcem tego, co dobre i tego, co złe; taki kołowrót jest w porządku planet, taki też jest w kołowrocie i zmiennych losach królestw. Pomijam koło pitagorejskie i platońskie o Bogach i herosach zstępujących aż do głębokości mroków, a stamtąd znów kołem czasu i wieczności wznoszących się ku temu, co najwyższe. [...]

Księżyc kołowrotem i stopniami swego zmniejszania się, zwiększania, pełni i zaniku, obwieszcza, że fortuna kołem się toczy. [...]

Porządek kolejnego następowania po sobie dobra i zła dostatecznie szczegółowo jest rozważany przez astrologów i wyraźnie widoczny w sposobie życia bóstw — jak na to wskazują mity (*fabulae*) o mezaliansach Jowisza i Apollina, o przemianach Wenery w różne postaci i o jej różnych losach, o jej miłosnym stosunku z Marsem i małżeństwie z pokracznym Wulkanem i tym podobne. Wszystkie [te mity] pełne są znaczenia i jakiejś głębokiej filozofii przyrody. [...]

Podobnie jak ojciec bez [udziału] matki nie płodzi, tak i niebo bez przygotowanej materii niczego nie wytwarza w świecie niższym. [...]

Co kraj, to różne obyczaje ludzi. Albowiem duchami ludzkimi rządzą całkowicie ich kraje i ich nieba, jak to widać z tego, że gdzie niebo nie jest łagodne, tam i ludzie nie są łagodni, i chociaż to bywa miarkowane okolicznościowym i zewnętrznym wychowaniem, dobrocią książąt, praw, instytucji i religii, to przecież zawsze ów korzeń natury tkwi bardzo głęboko. [...]

[Na marginesie] należy także zauważyć, że w czynnościach magicznych, a nawet i w świętych, bardzo przestrzega się tego, aby się zwracać w określonym, tym lub innym kierunku i uwzględniać miejsce. Świątynie dawnych chrześcijan, chociaż dziś już się na to nie zważa (ponieważ w obecnych czasach nie posiada się owych racji magicznych bądź boskich), wszystkie miały ołtarz zwrócony na wschód, niektóre — ale to już te późniejsze — na południe, natomiast żadne nie miały ołtarzy zwróconych na zachód ani na północ. A podczas mszy także zważa się na to, co ma być wykonane pośrodku ołtarza, co z prawego rogu, a co z lewego, co ma czynić kapłan zwrócony w stronę ludu, a co — odwrócony do niego plecami. Przepisów tego rodzaju pełna jest obrzędowa religia Mojżesza (*tota lex Moisis ceremonialis*). [...]

Od ojczyzny pochodzą zarówno gatunek, jak i poszczególne odmiany. [...]

Również i budowa ciał ludzkich w różnych krajach jest różna. [...]

A także umysły są różne, ponieważ to jest następstwem różnicy w budowie ciał. [...]

Bardziej może się zmieniać umysł ludzki niż zwykły porządek przyrody. [...]

Nie można znaleźć człowieka, który byłby całkowicie podobny do drugiego człowieka. [...]

Od monady droga w dół (zstępowanie, *descensus*) do nieskończonej wielości przez to, co skończone i nieokreślone, a z powrotem jest droga w górę (wstępowanie, *ascensus*) owych nieskończonych ku monadzie, przez zbieranie wielu w jedno; i tak: jeden jest wszechświat, nieskończona przestrzeń, w której [są] niezliczone gwiazdy, czyli światy, a w poszczególnych światach [są] niezliczone zasady (*principes*), jeżeli uwzględnić niezliczone poszczególne miejsca, które są zarówno na powierzchni każdego globu — tak jak na tej ziemi — jak również głęboko w jego wnętrzu. Kto tego nie wie, ten w ogóle niczego nie może zrozumieć, a kto tych zasad nie stosuje w praktyce, ten niczego nie dokona, chyba przypadkiem.

O MOCY GESTÓW

I zaprawdę, nie istnieje żaden przypadek w znaczeniu absolutnym, lecz fortuna i przypadek są nazwami niepewnych wydarzeń, które są przypadkowe tylko w odniesieniu do naszego poznania, natomiast w odniesieniu do tego, który zna wszystkie szczegóły i wie, jak są one podporządkowane ogólnym przyczynom, istnieje dokładna racja tego, co szczególne i jednostkowe. I dla nas również, w zakresie tego, co jest konieczne dla naszego bytu, jeżeli badamy, szukamy obserwujemy, poznanie to nie jest trudne, chyba tylko dla umysłu tępego, leniwego i oddanego próżnym [pustym] naukom.

Nie ma bowiem takiego dobra, które byłoby niemożliwe [do zdobycia], chyba że nikt nie dążyłby do niego przy pomocy rozwagi, światła, sztuki i zdolności, czyli, jak powiadają, nie [nazbyt jest] chętna Minerwa, lecz czeka aż jakaś podnieta i radość i naturalna

skłonność lub jakiś nowy popęd albo zapał pobudzi do tego i zachęci. [...]

Niektórzy wyliczają różne rodzaje mancji, czyli wróżenia, według nas są one niezliczone, jako że nie ma żadnego zjawiska, z którego nie można by było wysunąć przewidywań co do przyszłych zdarzeń. [...]

Przełożył Andrzej Nowicki

O NIEZMIERZONYM WSZECHŚWIECIE I NIEZLICZONYCH ŚWIATACH
[1591]

Najjaśniejszemu i najwielebniejszemu księciu Henrykowi Juliuszowi[1], władcy Brunszwiku i Lüneburga, biskupowi Halberstadt etc.

LIST DEDYKACYJNY I KLUCZ DO DZIEŁA

Najjaśniejszego i najwielebniejszego księcia Henryka Juliusza, władcę Brunszwiku i Lüneburga, biskupa Halberstadt pozdrawia Nolańczyk Jordan Bruno.

Najpierw u Egipcjan, zaś z biegiem czasu również u Persów i Rzymian rozpowszechniła się, mój najlepszy książę, praktyka, że mędrcy zostawali królami a królowie kapłanami i dlatego, jako odznaczających się wiedzą, władzą i autorytetem, jak najbardziej słusznie zwano ich Trzykroćwielkimi. Chodziło o to, by ubogi filozof nie musiał ze strachu przed możniejszymi małodusznie gasić światła rozumu i sprzeniewierzać się zmysłowemu obrazowi przyrody lub dla zyskania poklasku wśród świętoszków niczym hipokryta fałszować niegodnie prawdy; by król na głos jakiegoś plugawego typa zajmującego się skandalicznym donosicielstwem nie stawał się w nadziei na niebo i ze

[1] Henryk Juliusz (1564—1613), książę brunszwicki, najstarszy syn i następca księcia Juliusza, założyciela uniwersytetu w Helmstadt.

strachu przed piekłem marionetką, ramieniem i narzędziem na służbie niskich namiętności, głupoty i złośliwości dopuszczając w ten sposób do ogólnego zamętu w sprawach państwowych, wewnętrznego rozbicia królestwa i ściągając przy okazji hańbę na samego siebie; by prawa, religie i obyczaje, które służą utrzymaniu, rozwojowi i obronie rzeczypospolitych i które zostały wymyślone, odkryte lub objawione stosownie do specyficznych potrzeb danego narodu dla jego wygody i bezpieczeństwa, nie stawały się w krótkim czasie za sprawą różnego rodzaju oszustów kryjących się za ich parawanem pożywką dla malwersacji, zarzewiem nadużyć i szalejącym żywiołem ogólnej nieprawidłowości. W ten sposób znajomość rzeczy, władza działania i ogólna racja wydawanych zarządzeń splatały się jakby w jeden warkocz i mogły wznieść się na szczyty, osiągnąć pełną potęgę i rozbłysnąć najjaśniejszym światłem na chwałę księciu, na pożytek rzeczypospolitej i na przykład dla całej epoki. W taki sposób, powiadam, ten, który nad innymi górował mądrością ciesząc się pełnią dóbr na tyle, by mógł je sobie lekceważyć, nie dawał się z chciwości nakłaniać przekupstwem do kłamstwa, wielebny kapłan powodowany niezdrową ambicją nie nadużywał swego autorytetu do oszustw, a tak samo i ów król rozświetlony światłem prawdy, rozpłomieniony żarem świętości, uszlachetniony znakomitością pochodzenia, pod żadnym względem nikomu nie ustępując, przedstawiał sobą na tle ogółu śmiertelników prawdziwy obraz boskości, od którego mądrość i dobroć promieniała na wszystkie strony, by w konsekwencji krzewić się bujnie w ludzkich sercach. A w jakiż sposób lepiej można przedstawić ramię władzy skojarzone z głową ignoranta i sercem będącym niejako kryjówką, z której dochodzą wciąż różne przewrotne podszepty, niż pod postacią jakiegoś jednego głupiego osiłka wywijającego na oślep, jak popadnie, obosiecznym, zakrwawionym mieczem, pośród uległej, trzęsącej się ze strachu i bezbronnej tłuszczy? Od najwcześniejszej bowiem młodości wychylali wraz z nim puchary za jego zdrowie wychowawcy rodem z najgorszego

motłochu, doktrynerzy z owej skandalicznej akademii sofistów i gramatyków, mistycy z sennej, przyprawiającej o omamy groty melancholii i skromni emisariusze największego gromowładcy, aż popadł w stan najkompletniejszego upojenia się chamstwem, ignorancją i bezbożnością. Ale, wracając do tematu, przyznam się, że mam usposobienie zbyt prostolinijne, bym chciał się kusić zwyczajem retorów o wyrażenie słowami wszystkich Najjaśniejszej Waszej Wysokości cnót, łask i blasków, w których nie mniejszy od jakiegokolwiek innego czynnika udział miało wrodzone szlachectwo i wyraźne znamię wewnętrznego geniuszu, dzięki któremu mogły spokojnie okrzepnąć owe właśnie przymioty, przymioty, którym najlepsze w każdym calu świadectwo wystawia nieustannie swym wyjątkowym blaskiem ten tak znakomity, sprawnie zorganizowany, o najdonioślejszym znaczeniu, gromadzący najlepiej urodzonych, najroztropniejszych i wszelkiego rodzaju świetnością odznaczających się ludzi dwór, który jak dzisiaj, tak i zawsze wokół twojej osoby się skupiał. Bo też w Najjaśniejszej Waszej Wysokości zbiegły się urodzenie, usposobienie i fortuna, tak że jak najsłuszniej jesteś z racji fortunnego urodzenia księciem ludu, z racji sposobnej fortuny księciem Kościoła, a z racji wrodzonego usposobienia księciem akademii (co w naszej epoce dostępne jest jedynie dla najlepszego) i, będąc w ten sposób zgodnie z jakimś boskim planem postawionym na czele trzech odrębnych porządków, możesz to wszystko, co sobie mądrze przemyślawszy postanowiłeś, energicznie sprawowaną władzę wykonawczą wprowadzić w życie i nienagannie broniąc zachować. A że mnie, miotanego przez ową szalejącą burzę, przygnało do Niemiec, jako jakiegoś jeszcze względnie spokojnego zakątka Europy, tak że mogłem nie tylko ze słyszenia, ale na własne oczy poznać i stwierdzić ponad wszelką wątpliwość, jak niespotykanym blaskiem jaśniejesz w roli takiego jedynego w swoim rodzaju władcy, więc musiałbym się chyba wydać kimś, kto zachowuje się niczym barbarzyńca, profan i świętokradca, gdybym owego obrazu i podobieństwa

boskości w wystarczająco dobitny sposób jakąś formą kultu nie otoczył, nie uszanował i nie uczcił. Ofiarowuję więc ci, mój po trzykroć największy książę, trzy podarunki zaczerpnięte ze skrzyni moich skromnych możliwości. Pierwszy, przeznaczony dla człowieka wykształconego i mędrca, drugi, mający na względzie biskupa i kapłana świętości, trzeci zaś stosowny dla księcia i pasterza ludów.

Są to więc, po pierwsze, księgi *O Minimum, wielkości i mierze*, w których treść, będąca jako przedmiot nauczania jedynie zbiorem wiadomości, otrzymuje pojęciowe wyjaśnienie dzięki wyprowadzeniu jej z pierwszych zasad. Po drugie, księga *O Monadzie, liczbie i figurze*, w której odsłania się pewne podstawy czy też znamiona objawienia, wiary i daru proroczego zawarte w wyobrażeniach, domniemaniach i doświadczeniach. Po trzecie, księgi *o Niezmierzonym, niezliczone światy zawierającym i nie dającym się wyobrazić wszechświecie*, w których podane są jasne, wystarczająco pewne i najsilniejsze dowody na to, jak urządzone są rzeczypospolite światów, jak jedno, nie mające końca królestwo podlega nieskończonemu władcy, a porządek natury przejawia się w sposób częściowo zrozumiały, a częściowo niezrozumiały. W pierwszym tomie pałamy gorliwą żądzą wiedzy, w drugim na oślep szukamy, w trzecim z całą jasnością znajdujemy. W pierwszym większe znaczenie ma uczucie, w drugim słowa, w trzecim rzecz sama. Pierwszy dotyczy tego, co jest nam wrodzone, drugi tego, co zasłyszane, trzeci tego, co zostało odkryte. Pierwszy cechuje pewność dzięki metodzie matematycznej, metoda drugiego (o ile w ogóle można tu mówić o jakiejś metodzie) wynika ze specyfiki spraw boskich, trzeci mając na względzie prawdę posługuje się metodą właściwą przyrodoznawstwu.

Pierwszy ma za przedmiot rzeczy proste, drugi oderwane, trzeci złożone. W pierwszym mamy do czynienia z zewnętrznym ciałem mądrości, w drugim z jej cieniem, w trzecim zaś z duszą. W pierwszym — elementami są granica, minimum, wielkość, podstawowymi formami — linia, kąt i trójkąt, a tym, co

najbardziej pouczające, świątynią Apollina, Minerwy i Wenery, konstrukcje z kół, ale takich, które są wpisane w siebie, zachodzą na siebie, są ze sobą styczne. W oparciu o treść definicji, aksjomatów i twierdzeń wywodzi się tam, bada i wyjaśnia wszystkie figury, liczby i wymiary. W drugim monada jest traktowana jako substancja rzeczy, liczba jako jej wewnętrzna jakość, czyli różnica gatunkowa, figura zaś jako zewnętrzny akcydens i znak. Wyobrażeniem jedności jest koło, wyobrażeniem liczby potrójna triada pozostałych elementarnych momentów, wyobrażeniem figury może być w sposób prowizoryczny po prostu jakaś pojedyncza figura, natomiast w sposób pełny dopiero wszystkie one razem. Monada jest momentem wspólnym dla wszystkich rzeczy, liczba stanowi o tym, że w sposób specyficzny różnią się one od siebie, z powodu figury zaś przeciwstawiają się sobie w największym stopniu. Monada jest bowiem niepodzielną substancją rzeczy, liczbą — pewnym rozwinięciem substancji, figura zaś uzewnętrznieniem porządku, jaki się ustalił w rezultacie rozwijania zasad. Monadę musi stanowić wszystko, co absolutnie prawdziwe, od liczby zależy właściwa postać, na której polega dobro, w figurze o określonym wewnętrznym stosunku zawarte jest piękno. Albowiem w zależności od miejsca prawda przedstawia się różnie, co innego jest dobrem dla jednych, co innego dla drugich, co innego tu, co innego tam, jedni widzą piękno w tym, inni w czymś innym, coś co tu jest pięknem, gdzie indziej nim nie jest, lub raz nim jest, a innym razem nie. W oparciu o zasadę monady to, co jest w dobrym stanie, uznajemy za tożsame pod względem miejsca, a to, co jest w złym stanie, jawi nam się jako przestrzennie nieustabilizowane i analogicznie w oparciu o zasadę liczby podciągamy coś, w zależności od stanu, pod jedną lub więcej nazw, a w oparciu o zasadę figury coś ma dla nas określony wygląd, lub też nie tworzy pod tym względem żadnej sensownej całości.

W trzecim tomie przechodzimy stopniowo od ciemności poprzez barwy do światła. Poczynione tam

zostaje, po pierwsze, rozróżnienie pomiędzy końcem, tym, co skończone, a tym, co nieskończone, po drugie, pomiędzy przyczyną działającą, żywiołem a skutkiem, i w końcu, pomiędzy ruchem, spoczynkiem i bezruchem. Pokazane zostaje, jak we wszechświecie wyróżnionymi żywiołami są woda, światło i powietrze, a wyróżnionymi, względnie autonomicznymi bytami (podległymi jedynemu absolutnie istniejącemu władcy, który wszystkiemu narzuca swój porządek, a sam od wszelkiego porządku jest wolny) są słońce, ziemia i niebo, i jakim ograniczeniem dla przyrodoznawstwa, jak szczególnie istotną podstawą jego indolencji poznawczej jest to, że nie dostrzega ono w rzeczach formalnej jedności substancji, ruchów i sił. Doskonałość wszechświata z racji jego jedności, prawdziwości i dobroci ma swoje źródło w skuteczności czynnej potencji, rozmieszczeniu potencji biernej i okazałości skutków. Ale prawdziwa doskonałość możliwa jest tylko w niezliczonym mnóstwie, w niezmierzonej wielkości i w cieszącej oko harmonijnie ze sobą zestrojonej różnorodności zewnętrznego wystroju. W ten sposób wszystkie rzeczy niby w jakiejś encyklopedii są poddane ewidencji, uporządkowane i naszykowane do wykorzystania. Porozdzielane są przy tym pomiędzy trzy porządki splatające się w jeden łańcuch, którego ogniwa stanowią kolejne stopnie jednej ogólnej skali, tak by ze zwięzłością szła w parze przejrzystość, z przejrzystością prawda, a z prawdą pewność. A także, by widać było przy rozważaniu rzeczy jej rangę, w rozmaitości przedmiotów porządek, zaś w małej ilości środków to, że jest ich akurat tyle, ile trzeba. W ten to sposób natura wszędzie na wszystkim wyciska piętno, rozum wszystko rozważa, a bóg wszystkim się zajmuje. Z wieloma rzeczami jest tak, że widziane z daleka uważane są za pokraczne i niedorzeczne, następnie, gdy spojrzymy na nie z bliższej odległości, okazują się kształtne i prawdziwe, a gdy w końcu pozna się je z zupełnej bliskości, to przyjdzie je uznać nie tylko za najpiękniejsze, ale w równej mierze za najpewniejsze. Wobec ich blasku pierzchają zaiste owe ciemne wymysły, w których praw-

dziwość i piękność wierzy się siłą zwyczaju, podczas gdy przy pierwszym, najlżejszym nawet muśnięciu miarą rozumu okazują się wątpliwe i odpychające, a w końcu, gdy w wyniku naszych doświadczeń i dowodów sama natura zajaśnieje pełnym blaskiem, to, choćby nie wiem jak daleko zdołały umknąć pierzchając przed nim, niezawodnie zostaną rozpoznane jako najszkaradniejsze i niemożliwe. A czy sprawy te akurat tak się mają, zapytuję właśnie Najjaśniejszą Waszą Wysokość, byś jako pierwszorzędny mędrzec kompetentnie to zbadał, jako biskup uczciwie osądził, a jako książę skutecznie obronił przed wzgardą, oszczerstwami i napaścią ze strony ignorantów, złośliwców i prostaków mających mi za to, że w pojedynkę miałem odwagę głosem i piórem samą twierdzę ciemności zaatakować, pokonać i zniszczyć korzystając z pomocy lampy samego rozumu, kierując się światłem samej natury i nie obywając się w tym zapewne bez daru łaski udzielonej mi mocą jakiegoś uprzedniego wyroku przez najlepszego Boga, którego w takim razie proszę, aby coraz bardziej myśl naszą oświecał ku prawdzie, serce samo z siebie zapalał do dobra, a ramieniu Najjaśniejszej Waszej Wysokości przydawał coraz większego zasięgu.

Bądź zdrów.

KSIĘGA I

Rozdział I

To myśl w jednej chwili potrafi pierś natchnąć ożywczym [uczuciem,
To ona skrzydeł pióropusz łopatkom przyprawia, gdy zechce,
I szlakiem podniebnym porywa me serce unosząc w ów azyl,
Skąd można już losu zrządzenia i śmierć lekceważyć nawet.
Ale choć wrota tajemne otwarte, niewielu je przeszło,
Choć rozerwane łańcuchy, nieliczni ich nie dźwigają.
Stulecia, lata, miesiące, dni, niezliczone to całe
Czasu potomstwo i młoty, które i spiż, i stal skruszą,
Nam jednak się dają uchronić przed sianym przez ciebie [zniszczeniem.

I oto nieustraszony podnoszę się, by skrzydłami
Przecinać niezmierną przestrzeń, lecz nie z pogoni za sławą
Szturmuję kręgi zaklęte ustanowione przez przesąd,
Który ma moc rzeczywistą, choć się na fałszu zasadza,
Przez co się sami trzymamy w swym urojonym więzieniu,
Jakby stalowy mur jakiś wszystko naprawdę otaczał.
Myśl moja bardziej szlachetna, bo owe mgły rozpędziła,
Przegnała na cztery wiatry Olimp, co innych tak ścieśnia,
Wzlatując wysoko, skąd nikną w oddali jego zarysy,
Gdzie wokół jedynie łatwo dające się przeszyć powietrze.
I gdy bezpiecznie przebywam tak drogę, wzniósłszy się [zgodnie
Z swoim wrodzonym dążeniem na odpowiednią wysokość,
Osiągam ten stan szczęśliwy, że staję się sobie Wodzem,
Prawem i Światłem, i Wieszczem, Ojcem i Twórcą, i Drogą.
Znad tego świata wzlatuję ku innym świetlistym światom
I przestwór powietrzny obiegam to z tej, to z innej znów [strony,
Coraz za swymi plecami dalej pozostawiając
Tłum gapiów zastygły w podziwie nad takim niezwykłym [cudem.

Jest nader rozpowszechnionym banałem, iż wszystkie rzeczy tego świata na mocy właściwości swej istoty skłaniają się ku temu celowi, zgodnie z którym zostały sporządzone, zaś każda rzecz tym świetniej i skuteczniej znajduje drogę do dóbr, im doskonalsza natura przypadła jej w udziale. Znaczy to mniej więcej tyle, że na przykład, co proste, dążyć będzie z natury do rzeczy prostych jako swych celów, to, co cielesne — do cielesnych, a to, co boskie — do boskich. Lecz pośród rzeczy tego świata mamy i człowieka, który rozdzierany jest jednoczesnym pragnieniem dwóch przeciwstawnych dóbr, będąc — stosownie do tego, że składa się i z ciała, i z ducha — bardzo dobrze wyposażony zarówno w siły fizyczne, jak i w zdolność pojmowania, tak że jest dla niego koniecznością, choć również przyjemnością, praktyczne korzystanie z tego wszystkiego, czym wypełniony jest wokół cały ten wielki świat, ale z drugiej strony stosownie do tego, co uzupełnia i uszlachetnia jego naturę, przejawia teoretyczne zainteresowanie budową, rozmieszczeniem i działaniem wszystkiego, będąc właśnie usytuowanym na styku wieczności i czasu, pomiędzy idealnym pierwowzorem a jego niedoskona-

łym odwzorowaniem, pomiędzy światem intelligibilnym a zmysłowym, partycypując w substancjach obojga natur, wypełniając poniekąd dystans pomiędzy skrajnościami, stanowiąc ten punkt, w którym przyroda dochodzi już do swego kresu. Z tych dwóch zaś natur o tyle większą troską otacza ducha niż ciało, że wewnętrzną substancję rzeczy stanowi właśnie duch, podczas gdy ciało jest tylko czymś dodanym mu z zewnątrz. Duch jest wieczny i jedynie on trwa w niezmiennej tożsamości z samym sobą, natomiast ciało pod wpływem najprzeróżniejszych czynników wciąż zmienia swą konfigurację i przybiera coraz to inne ukształtowania. Duch istnieje sam przez się, gdy tymczasem ciało związane jest w swym istnieniu z pewnym środowiskiem. Duch, przynajmniej w ujęciu platoników, jest czymś niepodzielnym, niepodległym zewnętrznym determinacjom, czymś, co samo przez się wprawia się w ruch, czymś, co mocno się trzyma w swym substancjalnym bycie, czymś pozostającym w styczności z tym, co boskie, panującym nad materią, a od niej niezależnym, czymś niezłożonym, czymś, co samo przez się żyje, czymś, co wszędzie znajduje się w całości, czymś, czego moc jest nieskończona, czymś stanowiącym siedlisko wiecznej prawdy, czymś, co jest przenikane od wewnątrz przez boski element myślenia i w nim ma kształtującą go i nadającą mu jedność formę, wreszcie czymś na wszystko oddziałującym i wszystko przewyższającym. Ciało zaś znajduje się poniżej wszystkiego, wpływowi wszystkiego ulega, jego jedność ma charakter zewnętrzny i jest pochodna w stosunku do zmysłowych ukształtowań, jakie przybiera, zależne jest od przypadkowego mniemania, ma moc pod każdym względem skończoną, nigdzie nie znajduje się w całości, chyba że w całym miejscu, które zajmuje, zależne jest od życia stanowiąc jego narzędzie, nadto jest czymś złożonym, czymś oddanym we władanie materii i służebnym wobec formy, czymś trzymanym z dala od tego, co boskie, czymś chwiejnym w swym substancjalnym bycie, czymś wprawianym w ruch przez coś innego, czymś podległym zewnętrznym determinacjom

i podzielnym. Następnie, niezależnie od tego, do jakiego z dóbr tego czy tamtego rodzaju dążyłby człowiek wskutek swych skłonności, to, jeśli nie chce w tym zdawać się na ślepy traf, lecz pragnie kierować się rozumem, wówczas powinien zrobić użytek ze swej lepszej od tępych bydląt sytuacji, wytężając bystrość oczu i kierując całą siłę koncentracji zmysłu wewnętrznego ku okalającemu nas niebu i rozsianym tam światom (tak bowiem nazywamy gwiazdy). Ukaże mu się wtedy malowidło, księga i zwierciadło. Patrząc na malowidło dostrzeże na nim ślady, z których wyłania się ogólny zarys najwyższego dobra, wczytując się w księgę pozna prawo i uchwyci jego wewnętrzną logikę, a spoglądając w zwierciadło ujrzy obraz będący jego własnym odbiciem. Będzie mógł stąd zaczerpnąć wiedzę o intelligibilnych postaciach rzeczy i doznać wrażenia jakiejś najwyższej harmonii, tak prawie, jakby ją słyszał w zmysłowy sposób, tak prawie, jakby ją odbierał uszami, a wspinając się następnie niby po drabinie poprzez kolejne szczeble w hierarchii istot, wzniesie się w końcu do oglądu innego, rozciągającego się wysoko w górze świata. W ten sposób przepatrzy rozumem to wszystko, co mogłoby wzbudzić jego zainteresowanie i czym mógłby się zająć, jako leżącym przed nim w przestrzeni.

W rezultacie, niezależnie od tego, o co się troszczy, i we wszystkim, co robi, będzie człowiek pamiętał, że ważne jest przede wszystkim, aby myśl znalazła zaspokojenie w tym, co jest najpierwszą prawdą, a wola zatrzymała się przy tym, co jest najpierwszym dobrem. Bo ponieważ ludzki intelekt i uczucie nigdy nie ustają w dążeniu do doskonałości i w gromadzeniu dóbr, to stąd jasny wniosek, że najwidoczniej człowiek nie jest powołany do gonitwy za poszczególnymi dobrami i prawdami — gdyż musiałby w ten sposób zawsze dążyć dalej, wciąż kierować się ku czemu innemu, wciąż czegoś innego pożądać — ale powinien obrać sobie za cel dobro w ogóle i prawdę w ogóle, tak by na zewnątrz poza nimi nie mogło się już znaleźć nic prawdziwego ani dobrego. Ileż to bo-

wiem razy już, już wydawało się, że do poznania została jeszcze tylko jakaś jedna jedyna rzecz, a zaraz potem braliśmy się od początku za coś nowego, lub też chodziło nam o pozyskanie jeszcze tylko jakiegoś jednego dobra, a gdy już mieliśmy je, z miejsca zaczynaliśmy sięgać po inne. Zatem celem i kresem badania i praktycznego dążenia nie może być żadna skończona prawda ani ograniczone dobro, bo wrodzonym popędem wszystkich rzeczy, jakie tylko powstają, oraz każdej z nich z osobna jest dążyć do tego, by zawsze być tym czymś, czym się już raz zostało, wszędzie oglądać coś, co raz gdzieś się już widziało, w sposób ogólny posiąść to, co ma się tylko w sposób jednostkowy, zażywać całości, gdy się już skosztowało części, być panem wszystkiego, czego jeszcze tylko można, dążyć do tego również, co stanowi podłoże wszystkiego, i nie być zadowolonym z tego, co się już osiągnęło, gdy gdzieś dalej pozostało coś jeszcze do osiągnięcia. I tak, szczegółowa materia niezależnie od tego, czy jest cielesna czy bezcielesna, nigdy się nie nasyca i nie zadowala tymi szczegółowymi formami, do których zdążyła już dojść do tej pory, mimo że miała na to całą wieczność, bo pożąda coraz to nowych szczegółowych form, które jeszcze pozostały jej do osiągnięcia przez całą dalszą wieczność. Podobnie zmysł wzroku nie kładzie samemu sobie żadnego kresu, ponieważ zawsze i wszędzie widzi, iż znajduje się w centrum koła wyznaczonego przez horyzont, choćby dowolnie zmieniał pole swojego widzenia przemierzając całą powierzchnię ziemi lub nawet nieprzerwanie ciągnący się przestwór wszechświata i mijane po drodze inne światy. Wyobraźnia i intelekt zawsze wyjdą poza ustaloną liczbę, wielkość i przestrzeń, zarówno w odniesieniu do przedmiotu matematycznego jak i fizycznego. Są one mianowicie zrodzone z tego, co nieskończone, i, podobnie jak nieskończona jest rozciągająca się wokół przestrzeń, tak samo też ich możliwość, pojemność, receptywność, plastyczność, materia. Jeżeli więc natura powszechna jest wystarczająco znakomita, by móc sprostać popędowi tak każdej szczegółowej natu-

ry, stosownie do jej przyrodzonych możliwości, jak i natury powszechnej (przy całej jej niezmierzoności), to w sposób jak najbardziej oczywisty widzimy, że byłoby w ogóle niepodobieństwem, by ktoś mógł uważać, iżby skłonność i uczucie wrodzone i wszczepione poszczególnym rzeczom z osobna i wszystkim im razem, nieodłączne od nich, złączone z nimi po prostu w jedno, było czymś niejako bezskutecznym i daremnym — jako odnoszące się do pewnego nierzeczywistego, niemożliwego do osiągnięcia celu. Ale z drugiej strony ewentualność, by natura i ów (niezależnie od tego, jak go nazwiemy) powszechnie działający w niej czynnik sprawczy miały się zadowalać pewną skończoną prawdą i dobrem, oznaczałaby bezprawne ograniczenie nieskończonych dążeń poszczególnych rzeczy i sprawianie im zawodu takim ścieśnianiem w raz na zawsze ustalonych granicach. Miałoby to ponadto taką konsekwencję, że alternatywą dla skończonych dóbr, prawd i zasad bytu byłoby tylko nieskończone zło, fałsz i nicość. Skorośmy więc pochwycili w tym pewien promyk owego światła, to niech nas nie porusza już tak bardzo fakt, że zawodu doznaje również nasze pragnienie utrzymania się przy obecnym życiu (jako że takie pragnienie nieprzerwanego trwania w swojej obecnej formie dotyczy wszystkich szczegółowych bytów). Taki porządek rzeczy pojawia się w następstwie tego, że szczegółowa materia nie może ogarnąć jednocześnie wszystkich aktów, do jakich jest zdolna, i dlatego chwyta je po kolei przechodząc od jednej do drugiej skończonej dla siebie formy, a — stawszy się już jedną z nich — tyle tylko poznaje i pragnie, ile tego wymaga jej obecna postać. W tym więc, że chciałaby istnieć zawsze, posłuszna jest głosowi natury, natomiast w tym, że chciałaby zawsze być tym, czym jest, przemawia przez nią ta specyficzna nieświadomość, która pojawia się wówczas, gdy forma zostaje przykuta do określonej materii, lub też, co na jedno wychodzi, gdy materia zostaje ujęta w karby przez określoną formę. Nie ma bowiem najmniejszego pojęcia o tym czymś innym, skąd przyszła, ani o tym, dokąd pójdzie. Bo

gdyby dusza wyposażona w narządy ciała końskiego wiedziała z góry, że już czekają na nią, w kolejce lub nawet w jakimś bezładnym porządku, narządy ciała ludzkiego i wszystkich pozostałych ciał zwierzęcych, a martwota jej obecnych narządów nie rozciągnie się w żaden sposób na to kolejne (z niezliczonej galerii) ciało, w którym przyjdzie jej żyć, to chyba nie miałaby powodu się smucić. Mądra dusza nie lęka się śmierci, ba, czasem sama z siebie do niej dąży, sama z siebie wychodzi jej na przeciw. Każdą substancję czeka więc, co do trwania — wieczność, co do miejsca — niezmierzoność, co do aktu — wszechpostaciowość.

Kontemplacja, o którą nam chodzi, nie ma przeto być jakąś igraszką pozbawioną większego znaczenia, ale przeciwnie, stanowi zadanie przeogromnej wagi i w niej przede wszystkim bylibyśmy skłonni upatrywać najgodniejszy ideał człowieczeństwa. Tak więc, w odróżnieniu od całego pokolenia porażonych na umyśle, nie próbujemy doszukiwać się, koncypować sobie czy też roić czegoś takiego, iżby boskość i natura lśniły najjaśniejszym blaskiem, najpełniej się przejawiały, udzielały nam najcenniejszego daru w tym wszystkim, co znalazło swój wyraz w egipskim, syryjskim, greckim czy rzymskim modelu człowieka, a już tym bardziej nie w jedzeniu, piciu i innych podlejszej materii rzeczach. My bowiem kontemplujemy boskość w świętym przybytku wszechmocnego, w niezmierzonej eterycznej przestrzeni, w nieskończonej potędze dwoistej natury, która wszystkim się staje i wszystko sprawia, przez co właśnie możemy oglądać tak wielkie mnóstwo gwiazd — czyli, jak ja to mówię, światów — tak wielkie mnóstwo żyjących stworzeń i bóstw śpiewających i tańczących wokół jedynego najwyższego, tak wielkie, powiadam, że żadna liczba tego nie ujmie, że żadnego końca się w tym nie znajdzie, a mimo to wszystko tu się trzyma właściwych sobie granic i właściwego sobie miejsca w ogólnym porządku. W ten sposób z wiecznego, niezmierzonego urządzenia niezliczonych rzeczy widzialnych prze-

świeca pojęcie owego wiekuistego, niezmierzonego w swej doskonałości majestatu, któremu, stosownego do jego godności, blasku dodaje asysta przedstawiającego się, w całkiem dosłownym sensie, naszym oczom orszaku niezliczonych bogów, czyli inaczej mówiąc światów, śpiewających na jego cześć i głoszących jego chwałę. Żadna skończonych rozmiarów siedziba czy świątynia być dla niego stosowną nie może, ani też nie starczyłoby żadnego złożonego z przeliczalnej liczby sług orszaku, aby jego majestat w pełni dał się odczuć i należycie był uhonorowany. Ale w takim razie zwróćmy wszyscy czym prędzej swe oczy na to, co jest wszechpostaciowym obrazem wszechpostaciowego boga i podziwiajmy jego wspaniałą żywą podobiznę. Otóż dusza przedstawia się niczym statek, na którego dziobie pełni przednią straż latarnia wzroku, na rufie usadowił się trzymający ster rozum, a stanowisko obserwacyjne na szczycie masztu zajęło światło inteligencji, co pozwala mieć jak najszersze pola widzenia i rozważać zachowane w pamięci rzeczy przeszłe, śledzić z uwagą sprawy aktualne i przewidywać przyszłe zdarzenia. Dlatego Trzykroćwielki nazwie człowieka jednym wielkim cudem, jako że człowiek przez to tylko, że może przemieniać się w boga, prawie jakby już nim był rzeczywiście. Tak więc, o ile bóg jest wszystkim, o tyle on ma odwagę wszystkim się stawać, o ile bóg jest nieskończony, niezmierzony, wszędzie cały, o tyle on bez końca dąży do czegoś, co ma przed sobą (choć za każdym razem ma na względzie tylko pewien określony, skończony cel).

KSIĘGA III

Rozdział I

Jak zapatrywania perypatetyków i innych filozofujących na ich modłę opierają się zupełnie na tych samych zasadach co u dzieci i jak podejmujemy

się pouczyć ich wszystkich zgodnie z tym samym tokiem, w jakim udziela nam nauk najlepsza matka przyroda.

Ach, słodka góro Cykado, pamiętam cię z czasów, kiedy
Twe łono nad małym dziecięciem czuwało jak duch [opiekuńczy,
Pamiętam, jak miłe mi były twe święte i światłe nauki,
Jak byłaś bluszczem zwieńczona i gałęziami oliwki,
Derenia, lauru i mirtu, i rozmarynu, a wokół
Opasana kasztanem, dębem, topolą, wiązem
Szczęśliwa z małżeństwa z pełną gron winoroślą;
I jak dziecinnej rączce dłoń szorstka podała grono
I rzekłaś do mnie, wskazując palcem: spójrz na południe,
Jak z tego miejsca wygląda rodzony mój brat Wezuwiusz.
Mój brat też dobrze ci życzy. Doprawdy, możesz mi wierzyć.
A gdybym cię tam posłała, czy pójdziesz? — odpowiedz [teraz —
Potem i z nim zostać zechcesz. Więc szklane oczy kierując
Spozieram raz, potem drugi, na kształt pokraczny jakiegoś
W całości ciemnego masywu i mówię: czy to ten niby,
Co grzbietem swoim wygiętym, zębato powykrzywianym,
Połupał niebo nad sobą? To inny świat jest, o całą
Przepaść odległy od tego. Wstrętny go dym przesłania,
Nie oferuje dóbr żadnych — owoców, gron ni fig słodkich —
Bo drzew i ogrodów na nim brak całkiem. Ciemny, ponury,
Smutny, złowrogi, dziadyga i sknera. Lecz ty z uśmiechem
Mi na to: a jednak dla mnie jest kochającym on bratem
I tobie też jest przychylny. Więc się dokładnie mu przyjrzyj
I nie gardź jego wdziękami. Na pewno ci on nic złego
Nie zrobi, a gdy pozostać nie zechcesz, to sobie pójdziesz.
Więc gdy już było mi dane znaleźć się tam i się przyjrzeć
Z bliska Wezuwiuszowi, co w dar Bachusa zasobny
I pyszni się gęstym gajem, winogronami obficie
Zwisającymi z gałęzi i owocami wszelkimi,
Różnego kształtu i barwy, jakie budzi do życia swym [tchnieniem
Pod łagodnym niebem ojczyzny żywiąca matka przyroda,
I gdy — ze znanych mi rzeczy — widzę, że nie brak tu [żadnej,
A jest ich ze sto lub więcej, to zrazu tą niespodzianką
Zdumiony kłamliwe oczy obwiniam i stoję bezradnie
Niepewny, czy aby przypadkiem nie zwodzi mnie pozór [jakiś,
Tak brat twój stał miły się teraz. Więc ja, w osłupieniu [gdy stoję,
Ten właśnie — którego zwie droga mu nasza Kampania [swym ojcem,
Gdyż ciałem ogromnym jak tarczą kwitnącą tę chroni [krainę

Przed tak nienawistnym jej ziąbu podmuchem, któremu już [każe
O wiele być bardziej łagodnym, gdy wpełza z południa [w ten region,
Wpierw furie stłumiwszy przez Scyllę i czarną Charybdę [wzbudzone —
Pamiętam, jak w swoich ramionach mnie grzejąc i zdobiąc [przeróżnym
Listowiem i tyle wpychając owoców mi różnych nieznanych,
Ile ich tylko pomiędzy dłońmi a łonem zdołałem
Utrzymać, śmiał się z głuptasa, a jednocześnie zachciankom
Chciwej natury chłopca wyświadczał grzeczności wszelkie.
Trapiący problem więc dłużej już nie zaprząta frędzelka
Krótkiej koszulki chłopięcej i gołych pod nią bioderek.
Szczerze się drzew bogactwem ciesząc, z otwartą buzią
Chłonąłem w uszy, jak starszy ustami dobrotliwymi
Mówił: tu więc pozostań, a opiekuńczych swych duszków
Z góry Cykady nie żałuj, wszak widzisz, jakim zasobny,
Jak śmieję się rolą uprawną, jak cały róg obfitości
Radośnie się tu rozsypał. A teraz odwróć ode mnie
Swe oczy i spójrz na mą siostrę Cykadę na horyzoncie,
Jak nieba dotyka głową czarniawą, jak czarne ma członki
W suknię koloru smoły spowite i skromna, uboga
Osłania swe ciało nieszczęsne ciemnoniebieskim mrokiem.
Ja na to: i ty taki byłeś, nim na twe niwy przybyłem,
A ona podobna do ciebie się stanie widziana z bliska,
Gdy przyjmie mnie na swe łono. I w ten sam sposób obłoki
I niebo się stąd oddalą, a środek świata na nowo
Powróci tam, gdy ja wrócę, jak zawsze mi towarzyszył,
Gdy szedłem, i razem ze mną przystawał, gdy ja stawałem.

Tak najpierw chłopca wątpienia nauczyły strony rodzinne.
I jak postać rzeczy — choć one pozostają takimi, jak [były —
Zmienia bardzo się wraz z odległością, jak majestat [żywiącej przyrody
Wszędzie zgodny we wszystkim jest z sobą, jak przestałem [już sądzić pochopnie,
Iżby rzeczy z owego powodu, że są w większej od nas [odległości,
Jakieś lepsze być miały lub gorsze, niźli wtedy, gdy są [całkiem blisko,
Tak też w końcu i na to mi wyszło, że my sami także [niebem jesteśmy,
Mianowicie jesteśmy nim dla tych, którzy dla nas z kolei [są niebem.
A że, w jakim bym ziemi zakątku nie był, zawsze zobaczę, [że Zachód
Oraz Wschód w odległości ode mnie leżą równej, że więc [stale przede mną

Taki sam się roztacza horyzont, tu czy tam, bez
[najmniejszej różnicy.
Już przezornie do sprawy podchodzę i zaczynam pojmować
[właściwość
Swego wzroku, która na tym polega, że on sam w taki
[sposób kształtuje
Postać świata tym, że wokół rozsyła wszędzie równe
[promienie, rozlany
Równomiernie we wszystkich kierunkach, z równą siłą się
[ku nim zwracając.
Mianowicie to on sobie przestrzeń ogranicza, a nie
[przestrzeń jego,
I w ten sposób sam przez się bez końca, dokądkolwiek się
[zwróci, ją chwyta.
Wzrok nie myli w tym względzie nas przeto, bo równymi,
[jak tylko potrafi,
Promieniami swój zasięg wyznacza i tej samej wciąż
[miary się trzyma,
Choćbym nie wiem gdzie poszedł. Zaś rzeczy parametrów
[ocenianie wszelkich
Po tym tylko, jak nam one się jawią, trzeba uznać za
[słabość rozumu,
Jak w przypadku wielu, którzy wierzą, że te oto spośród
[gwiazd są największe,
Które blisko są nas, i że gwiazdy dużo większe niż na oko
[wcale nie są.
Tak też wielu wierzyło, że Ziemia wszystkich rzeczy jest
[środkiem, gdy wszakże
Środek znajdę zarówno w całości, jak i w każdej części
[z osobna,
A z kolei tak samo część każda do ogółu się części odnosi.

Więc określoną krawędzią żadną nie kończy się niebo,
Ale ten region powietrzny i gwiazdy swobodnie się ciągną
Przez ogrom przestrzeni bezkresnej i stąd, że się zmysłom
[przykrótkim
Nie nastręcza to wszystko, co leży poza gwiezdnym
[sklepieniem być może,
Nie należy bynajmniej wnioskować, iżby tego po prostu
[nie było.
A choć Arystoteles każe uznać ten świat za ścieśniony
Krańcami stanowiącymi podłoże dla czasu w ogóle,
Tak dość jest podważających taką teorię dowodów,
Więc razem z tym, jak w posadach zaczyna się podejrzanie
Trząść owo czasu podłoże, osuwa się pod nogami
Grunt zgrai, u której odzew znajdują wciąż jego
[mniemania.
Otóż doktor żywiący nas musi pierwszego coś mieć, co się
[rusza,
Dodaje się zatem dziewiątą i jeszcze dziesiątą sferę,

Nie skrzące się blaskiem gwiazd żadnych, lecz ruchu
[dostarczające.
Ostatnio dodana na pomoc została i jedenasta,
Lecz przez to do miłej harmonii też w gronie uczonych nie
[doszło,
Bo widać już, już, jak podnosi swą głowę dwunasta sfera.
A tu jeszcze szalony lekarz leje w ogień oliwę dodając
Coraz nowe współśrodkowe kręgi, że już stoją przed oczami
[niezliczone.
Ma się rozumieć, powstało stąd wielkie zamieszanie,
Bo zgodnie się owej sferze, która nad wszystkim się ciągnie,
To przypisuje, że właśnie ona stanowi przyczynę
Owego wiru kosmosu, który widzimy, i który
Podstawą jest tego, że mierzy się czas ogólny dni miarą.
Nie widzi się przy tym czegoś, co prawie pod nosem leży,
Tak jak nieszczęsny Narcyz schylony nad wody lustrem
Odbicie sili się objąć i to, co najbliżej ma siebie.
Daremnie na zewnątrz chce znaleźć, bo kiedy ramiona
[wyciąga
Usilnie i coraz pospieszniej, to tylko niezmiennie spostrzega,
Jak mu się ono wymyka, co tylko się zbliżyć spróbuje.
Lecz przy tym zawsze, gdy spojrzy, na przeciw siebie je
[widzi,
Jak mu na uśmiech uśmiechem odśmiecha się, jak gdy
[składa
Usta do pocałunków, wzajemnie śle mu całusy
I nic ich nie różni prócz tego, że po lustra przeciwnych
[są stronach,
Więc chcąc chwycić swą miłość w objęcie wodę burzy
[i mąci odbicie,
A wraz z tym się rozwiewa nadzieja, tak że w końcu
[dociera do niego
Owa prawda, że majaki kazały trud daremny mężowi
[podjąć,
Bo uwagi nie zwracając na to, co najbliższe, i samego
[siebie
Oraz swoje własności chcąc znaleźć gdzieś na zewnątrz poza
[swoim obrębem
Na tym dalszym od siebie wygnaniu pozostaje nieszczęśnik
[zbłąkany,
Im jest bardziej przekonany o tym, że do nieba świątyń
[przestronnych
Dotarł i stoi przed bramą cudownego pałacu bogów.

Tak jak filozof nie powinien wierzyć w rzeczy, których nie można w sposób wystarczająco oczywisty dowieść, tak również nie należy na oślep odrzucać tego, czego jakimś niezbitym argumentem nie da się obalić. Niech wątpliwość dotyczy (dla mnie wpraw-

dzie nie może być co do tego najmniejszej wątpliwości) kwestii, czy powinniśmy przyjmować, iż wszechświat jest ograniczony, czy też przeciwnie. Skoro mianowicie wiadomo, że każdy poszczególny świat jest skończony, to można by mniemać, iż należy uznać, że i wszechświat nie może być niezmierzony, ale jest to sposób rozumowania zupełnie taki sam, jak wtedy, gdy z faktu, że poszczególni ludzie rodzą się i umierają, wyprowadza się wniosek, że w takim razie również gatunek ludzki powstał i przestanie istnieć, co przecież jest arcyniedorzeczne także według zasad perypatetycznych. Zasadą, która posłużyła nam w tym ostatnim przypadku za przesłankę, jest to, że taki typ argumentowania jest niedopuszczalny, jeśli chce się w ten sposób przejść od indywiduum do gatunku. Zaiste wszystkie te rozumowania Arystotelesa nie mogą mieć dla nikogo najmniejszej wartości, chyba że dla kogoś, kto ma zbyt tępą głowę i przyćmioną bystrość na to, by mógł pochwycić rdzeń i żelazną logikę naszej doktryny, i w najlepszym wypadku mogą one dowodzić czegoś tylko odnośnie do jednostkowych i szczegółowych światów, podczas gdy kwestia dotyczy świata w ogóle i wszechświata. Wszystkie oczywiście argumenty zaczerpnięte z ruchu, z różnicy między kierunkiem w górę i kierunkiem z góry, między tym, co najzewnętrzniejsze, a tym, co najbliżej środka, między centrum a tym, co je okala, między działaniem a doznawaniem, ciepłem a zimnem, rzadkim a gęstym, ciężkim a lekkim, dotyczą zjawisk skończonych i nie tyle dowodzą skończoności, co zakładają ją jako przesłankę, kierują się na nią i z góry ją uznają. Tym więc, którzy rozważą argumenty Arystotelesa stwierdzając ich notorycznie pokrętny charakter, ogólną płytkość i czczość, samo przez się, już nawet bez przytaczania kontrargumentów strony przeciwnej, rzuci się w oczy to, jak bardzo przegraną sprawę wziął on pod swój patronat.

Jeśli zwolennika nieskończonego wszechświata zapytają, gdzie jest wszechświat, odpowiem w jego imieniu: w nieskończonej przestrzeni. A gdzie jest

nieskończona przestrzeń? Bynajmniej nie w jakimś miejscu, które miałoby granicę, ale wszędzie, bez żadnej granicy. I nie ma powodu, byś miał szukać jakiejś granicy, która obejmowałaby tę tak wielką przestrzeń, albo jakiejś innej przestrzeni, w której byłaby ona umieszczona i która obejmowałaby ją sobą. Skoro zaś nazwiesz wszechświat ograniczonym, to widać nie nauczyłeś się oddzielać przestrzeni od ciała i nie rozumiesz, co to jest miejsce, czyli ów wycinek przestrzeni, który ciało zajmuje, ani co mamy na myśli mówiąc o nim, że jest nie zajęty, rozciągając się poza zewnętrznym sklepieniem ciała. Co bowiem odpowiadasz na pytanie, gdzie jest wszechświat? W sobie samym. A gdzie jest on sam? W swoich częściach. A gdzie są jego części? W całości. A gdzie jest całość? Znowu mówisz, że w swoich częściach, w samym sobie, czyli w gruncie rzeczy nigdzie. Dlaczego? Ponieważ poza wszechświatem nie ma miejsca ani przestrzeni, ani próżni, ani ciała. Chciałbym, abyś wyjaśnił bliżej to ostatnie, co właśnie powiedziałeś, a wtedy zobaczymy, który z nas dwóch lepszą rację na poparcie tego przytoczy. Dlaczego poza wszechświatem nie ma ani miejsca, ani przestrzeni, ani próżni, ani ciała, ani ruchu, ani czasu? Powiedzmy, że odpowiesz: ponieważ wszystko to są zjawiska związane z ciałem — albo są częściami ciała, albo otoczeniami ciała, albo samymi ciałami i dlatego tam, gdzie nie ma w ogóle ciała, tam i ich w żaden sposób być nie może. Całe zaś ciało, czy to proste, czy to złożone, zamknięte jest powierzchnią ostatniego nieba. A dlaczego jest zamknięte? Ponieważ cała cielesna materia znajduje się wewnątrz powierzchni ostatniego nieba. Ale, mój ty koryfeuszu wszystkich filozofów i logików, czy nie wydaje ci się przypadkiem, iż te aprobowane przez ciebie twierdzenia, które służą ci za przesłanki, które, powtarzam, przyjmujesz jako zasadę, nie są w niczym silniejsze od owego twierdzenia, które uznajesz pośrednio jako konkluzję? Konkluzja winna być wyciągnięta taka: więc wszechświat jest skończony. A z pewnością równie silne jako ona są i te twierdzenia: istnieje ostatnie

sklepienie wszechświata; wszechświat jest kulisty; jego centrum zajmuje ziemia; wszechświat porusza się ruchem kołowym; koniec wszechświata jest nośnikiem ruchu dziennego i miernikiem czasu; cała materia rzeczy jest skończona; cała przestrzeń jest skończona; poza tym miejscem nie ma żadnego innego miejsca; poza tym miernikiem czasu nie ma żadnego innego miernika. Przez to wciąż nie możesz się zdecydować, co właściwie powinieneś przyjąć za zasadę i w konsekwencji bierzesz sobie do pomocy twierdzenia, których prawdziwość zależy od prawdziwości konkluzji, tak że wraz z nią powinny pozostawać w zawieszeniu, które, krótko mówiąc, są dokładnie tym samym co konkluzja, tym samym, powtarzam, jako że niczym poza brzmieniem nie różnią się one od niej dla tych, którym oprócz zmysłu słuchu przypadła w udziale również jakaś inteligencja.

A teraz, jeśli łaska, zapytaj o to samo mnie, mianowicie, gdzie jest miejsce, przestrzeń, próżnia, czas, ciało? We wszechświecie. A gdzie jest wszechświat? W każdym miejscu, przestrzeni, czasie, ciele. Czy poza wszechświatem coś jest? Bynajmniej. Dlaczego? Ponieważ nie ma tam ani miejsca, ani przestrzeni, ani ruchu, ani ciała. Dlaczego nie ma ani przestrzeni, ani ciała? Ponieważ wszystko to znajduje się we wszechświecie. A dlaczegóż by nie i poza wszechświatem? Ponieważ poza nim nie ma niczego. A to niby dlaczego? Ponieważ jest nieskończony. A dlaczego jest nieskończony? Ponieważ nie istnieje koniec, ot taki po prostu, który mógłbyś pokazać, zgodnie z tym, że nasze zmysły i logika utwierdzają nas w przekonaniu, że wszystko kończy się zawsze na czymś innym, i zgodnie z tym, że z konieczności trzeba uznać za niewątpliwe to, iż potencjalność czynna i bierna, potencjalność pragnienia czegoś i zadośćuczynienia czemuś nie mają żadnej granicy. Ale ty bezpodstawnie uznajesz, że Bóg, którego moc jest nieskończona, jest skończony jako chcący i sprawiający, bo jest w stanie czynić to, czego nigdy nie będzie ani czynił, ani chciał, a co za tym idzie, jest w stanie robić to, czego nie chce, mając możność, która jest względem

woli nie tylko różna, ale poniekąd nawet przeciwstawna, a tym samym i wolę przeciwstawną możności. My natomiast przyjmujemy bierną potencjalność jako korelatywną względem czynnej i określamy ją w tym sensie, że nie ma żadnej możliwości, o ile nie odsyła ona do czegoś równie możliwego. Nic tu nie stoi na przeszkodzie, aby z jednej nieskończonej zasady (dla której nie jest czymś bardziej trudnym uczynić dwie skończone rzeczy niźli jedną, a nawet nie ma w tym względzie większej różnicy pomiędzy dwiema a niezliczoną ich ilością) powstawało nieskończenie wiele poprzez nieskończone mnożenie skończonych dla siebie bytów jakiegoś jednego rodzaju. Skoro zaś wymaga się, aby z tego, co jest czymś jednym, powstawało właśnie tylko coś jednego, to niby dlaczego nie miałoby być czymś jednym coś, co cechuje tak wielka jedność? Dlaczego przy przekazywaniu przez przyczynę siły swemu skutkowi, miałby on zadawać jej kłam? Zaiste może On (rzecze kapłan) utworzyć nieskończenie wiele światów, ale natura nie jest do tego zdolna, materii nie jest wystarczająco wiele, nieskończone światy powstać więc nie mogą, gdyż tu właśnie, w tym świecie, skupia się cała materia. Ale, mój Przewielebny, dlaczegóż nie miałoby leżeć w zasięgu tej samej możności stworzenie również odpowiednio wielkiej ilości materii i odpowiednio wielkiej przestrzeni? Bo czy w ten sposób i ja nie mógłbym domniemywać w sobie nieskończonej możności? Ja, oczywiście, mogę spłodzić nieskończenie wiele ludzi, tyle tylko, że oni nie mogą być przeze mnie spłodzeni, ponieważ skończona jest materia mojego nasienia, ponieważ skończony jest czas mojego życia, ponieważ skończona jest liczba kobiet, których można by mi dostarczyć w charakterze rodzicielek. Czy nie masz mnie aby za błazna? A dlaczego w takim razie i ja nie miałbym ciebie mieć za niego? Bo zakładasz wszak w Bogu czynną potencjalność odnośnie do tego, co jest przedmiotem naszych rozważań, ale dodajesz zarazem, że nie odpowiada jej żadna potencjalność bierna. Powiesz, że różni się boska możność od mojej? Prawda, lecz odpowiem ci na to, że nijak

nie daje się stwierdzić analogicznej różnicy pomiędzy moimi a twoimi błazeństwami. A skoro tak, to zgódźmy się tymczasem obaj (a będę ci zobowiązany)[2] na odróżnienie w sferze rzeczy ruchomych czynnika naturalnego, który całą swą siłą przechodzi w skutek, od czynnika dobrowolnego, który swe działanie reguluje. A w ślad za tym uwierzmy w ów czynnik dobrowolny, który jest boski i niezmienny, i w którym wola nie przeciwstawia się sile, a siła jest wystarczająca w stosunku do woli, ba, sama jest wolą, i dlatego tak, jak nie może chcieć niczego innego niż to, czego chce, i nie może sprzeniewierzać się swojej niewzruszoności, jedności i prostocie, tak samo nie może czynić niczego innego niż właśnie to, czego chce. I nie wprowadzajmy rozróżnienia potencji na absolutną i określoną, czyli zwykłą, skoro nie prowadzi to do potwierdzenia wolności, ale do jawnej sprzeczności. W naszym przypadku okoliczność, że możemy robić wiele rzeczy, których nie robimy, jest pewną doskonałością (jeśli tak to można nazwać). Natomiast byłoby bluźnierstwem czynić Boga innym od niego samego, przez to, że przypisuje mu się dwie różne wole, jedną, która się zbiega z możnością, i drugą, która się jej sprzeciwia, kierując się ku lepszej bądź ku gorszej z dwóch sprzecznych ewentualności.

Przełożył Światosław Florian Nowicki

---

[2] W oryginale mamy grę słów: „[...] *ambo* (*amabo*)" oddaną częściowo w przekładzie (Ś.F.N.).

LAMPA TRZYDZIESTU POSĄGÓW
[1591]

SCHODY PRZYRODY

Jest dla nas jasne, że według filozofii starożytnej i prawdziwie fizycznej, najbardziej odpowiadającej naturze wszystkich rzeczy, schody przyrody mają trzydzieści stopni; otóż idąc od najniższego ku najwyższemu najpierw mamy cztery najniższe i proste stopnie, mianowicie: próżnia, czyli zbiornik ciał; cień, czyli potencja, dająca się kształtować i rozświetlać; materia, to jest podłoże będące pierwszym substratem (*susceptivum*); atom, to jest substancja fizycznie niepodzielna, na której zatrzymuje się materialny i rzeczywisty rozkład ciał w czasie praktycznego geometrycznego dzielenia.

O PIĘCIU RODZAJACH ZWIERZĄT

Wśród tych istot, u których siła pojmowania działa za pośrednictwem zmysłów:

1) są zoofity, to jest istoty, które ujawniają jedynie zmysł dotyku, ponieważ pod wpływem dotknięcia tego, co przykre lub pożyteczne, kurczą się lub rozszerzają,

---

[1] W roku 1963 opublikowane zostały w przekładzie polskim fragmenty pierwszej części tego dzieła, wybrane z tekstu znajdującego się na s. 1—185 tomu 3 łacińskiego wydania dzieł Bruna. Tu publikujemy fragmenty drugiej części, wybrane z tekstu znajdującego się na s. 178—258.

2) są zwierzęta, które wydają się być obdarzone kilkoma lub wszystkimi zmysłami,

3) są istoty posiadające wyobraźnię, czyli te, które oprócz zmysłów zewnętrznych wydają się posiadać zmysły wewnętrzne, czyli myślenia lub oceniania i pamięci.

4) istnieje substancja racjonalna, która przez rozum jest czymś pośrednim między zmysłami a intelektem i w swoich aktach jest poniżej inteligencji, a ponad wyobraźnią,

5) istnieje natura, substancja heroiczna, przypisywana tym, którzy nie dają się łudzić i pętać pieszczotom zmysłów, ale żyją bardziej intelektualnie czystszym życiem duchowym. Otóż jakkolwiek uważa się, że ta natura jest właściwa rodzajowi ludzkiemu, to przecież mędrcy sądzą, że to miano „człowieka" jest dwuznaczne, ponieważ odnosi się zarówno do bohaterów i odznaczających się doskonałością w naukach spekulatywnych, jak i do pozostałych ludzi dalekich od doskonałości, podobnie jak człowiekiem nazywa się zarówno martwego, jak żywego. A chyba przecież większa jest różnica między nimi niż pomiędzy prostakami (*idiotas homines*) a koniem czy słoniem.

O NIEDOSKONALE ZŁOŻONYCH BLISKICH ŚWIATŁU I PEŁNI

Istotami niedoskonale złożonymi, bliskimi światłu i pełni są boskie zwierzęta, czyli te, które składają się z duchowego ciała — to znaczy z prostego elementu materii — i z myśli, czyli duszy. Jedne z nich są zwierzętami ziemskimi, jak Satyry, Fauny, Syleny itd., inne są zwierzętami wodnymi, jak Nimfy, Trytony i Nereidy; inne są istotami powietrznymi, nazywanymi dziećmi Junony; Żydzi nazywają je ptakami niebieskimi i chmurami; inne są eteryczne, nazywane dziatwą Apollina, Żydzi nazywają je Tronami, duchami ognistymi i Cherubinami i ognistymi sługami Boga.

O DOSKONALE ZŁOŻONYCH BLISKICH ŚWIATŁU

Natomiast doskonale złożonymi, czyli substancjami intelektualnymi i boskimi, posiadającymi trwalsze ciało z czworakiego żywiołu, są gwiazdy w ogóle; z nich jedne, te, w których przeważa woda, czyli te, które świecą cudzym światłem, to są ziemie, nazywane pospolicie planetami, których światło nie migoce i z których widzialne są tylko te, które są blisko nas, dalsze natomiast z powodu mniejszych rozmiarów ciała i słabości światła są mniej widziane i dlatego tylko nieliczne z nich są ujmowane zmysłami; drugie, te w których przeważa ogień, są większymi ciałami i świecą same przez się i te wszystkie migocą. I te ciała nazywane są imionami Bogów, i to są główne człony świata, z których te ogniste nazywane są Bogami, a te wodniste — Boginiami. A więc tak jak dwojaki jest ich rodzaj, dwojaki jest również rodzaj ich ogólnych nazw.

O TYCH, KTÓRE SĄ PRAWIE PROSTE (NIEZŁOŻONE)

Prawie proste (niezłożone) są dwojakiego rodzaju. Istnieje bowiem prawie prosty duch powszechny, który jest powietrzem wypełniającym powszechną próżnię; uważają go za Amfitrytę wszystkich dusz jednostkowych; stąd też nazywany jest duszą, od której odpadają dusze jednostkowe i w którą się wlewają bądź rozpływają [...] Drugim (bytem prostym) jest ujmowany zmysłami jako powszechne światło i ogień, pierwszy żywioł, wszystko oświetlający, obdarzający barwami, kształtujący i ogrzewający.

O SUBSTANCJI PROSTEJ

Substancja najprostsza, która ani nie jest złożona, ani nie może stać się częścią złożonego bytu i ani

sama przez się, ani akcydentalnie nie może odchylić się od prostoty; jest trojaka: działająca, czyli aktywna — i tą jest duch, czyli miłość, nazywana duszą wszechświata, która nie wchodzi w skład złożonych bytów jednostkowych w większym stopniu niż światło, które w taki sposób znajduje się w powietrzu, że ani się z powietrzem nie składa, ani nie może stać się jego częścią, i tym samym różni się od ducha, który jest powietrzem, czyli Amfitrytą dusz; posiada bowiem wyłącznie charakter czynnika działającego i aktywnego, a w żadnym przypadku nie ma charakteru części czy składnika. Następnie jest substancja względnie pierwsza, to znaczy zwrócona w kierunku zasad rzeczy, które mają być utworzone, i ta jest pierwszym intelektem i źródłem idei, czyli światem idealnym, który nazywają Synem, a inni Słowem, które w sobie wszystko zawiera. A ponad wszystkim jest Myśl, to co absolutnie pierwsze, sama pełnia, czyli ojciec. [...]

Chcąc określić Ojca, czyli Myśl, mówimy, że jest on substancją doskonale prostą, negatywnie niezłożoną, pierwszą absolutną, chcąc określić materię, mówimy, że jest ona substancją doskonale prostą, prywatywnie niezłożoną, pierwszą receptywną.

O ORZECZENIACH ABSOLUTNYCH

Tym samym jest więc natura co esencja (istota jakiejś rzeczy) [...]

O ORZECZENIACH CZĘŚCIOWO ABSOLUTNYCH, CZĘŚCIOWO WZGLĘDNYCH

Boskość jest koniecznością bezwzględną sama w sobie i względną ze względu na (wszystko) inne. [...]

O POSĄGACH RÓŻNIC

Materia, absolutnie biorąc, i forma, absolutnie biorąc, są jednym i nieskończonym, natomiast biorąc konkretnie (*contracte*) są wielością i (bytami) skończonymi; materia bowiem jest ograniczona przez formę, a forma przez materię. [...]

(Istnieje różnica pomiędzy tym, co jest) według rzeczy i (tym, co jest) według sposobu: ponieważ jest różnica pomiędzy rzeczą a sposobem (istnienia) rzeczy, tak jak pomiędzy substancją a akcydensem. [...]

Istnieje różnica pomiędzy tym, co jest według prawdy, a tym, co jest według podobieństwa, jak pomiędzy tym, co jest naprawdę dobre, a tym, co jest dobre w przenośni.

O HIPOSTAZIE GIGANTA ALCYONEUSA

Jest rzeczą jasną, że można coś poznać w sposób doskonały, w sposób niedoskonały i w sposób sofistyczny (czyli wcale nie poznając danej rzeczy). [...]

Istnieje trojakie poznanie: według konieczności, według prawdy i według pozoru. [...]

Jasna jest różnica pomiędzy rzeczą, obrazem rzeczy a znakiem rzeczy. [...]

Rozróżnia się także trzy rodzaje spekulacji (metafizyczną, czyli) nadnaturalną, (fizyczną czyli) przyrodniczą i logiczną. [...]

Oddzielone (*separatum*) jest to, co istnieje w sobie całkowicie poza materią; oderwane (*abstractum*), jest to, co naturalnie tkwiąc w materii, jest ujmowane

przez rozum i pojęcie jako bytujące samo (*seorsum*); konkretne jest to, co składa się z materii i jest ujmowane jako takie (tzn. materialne).

O OSOBIE WIELONOGA (O HIPOSTAZIE GIGANTA POLIPA)

Jeżeli zaś chodzi o różnice w sposobach wypowiadania się, to są one w osobie Wielonoga uporządkowane następująco:

Po jego prawej stronie:	pośrodku:	i po lewej stronie:
1. Ogólnie	Zamiennie	Szczegółowo
2. Pojedynczo	Podwójnie	Wielorako
3. (Nieskomplikowanie)	W pierwszym stopniu skomplikowania	W drugim stopniu skomplikowania
4. Jednoznacznie	Analogicznie	Wieloznacznie
5. Prawdziwie	Przez podobieństwo	Metaforycznie
6. Rzeczownikowo	Przymiotnikowo	Sposobowo (modalnie)
7. Konkretnie	Konkretywnie	Abstrakcyjnie
8. Właściwie	Pospołu	Niewłaściwie
9. W szerszym znaczeniu	Właściwie	W węższym znaczeniu
10. Najwłaściwiej	Właściwiej	Właściwie
11. W sposób dotyczący substratu	Intencjonalnie	Słownie
12. W sposób dotyczący istoty	W sposób właściwy dotyczący akcydensu	Pospołu
13. Jak wyżej	Jak zamiennie	Jak niżej
14. W znaczeniu naturalnym	W znaczeniu ustanowionym	W znaczeniu przypadkowym
15. Od znaczenia	W znaczeniu	Dla oznaczenia [...]

Pomiędzy treścią, którą wielu odbiera w jednakowy sposób, a odbiorem rozmaitych treści znajduje się odbieranie tej samej treści, ale w sposób nierówny. [...]

Jedno znaczenie jest właściwe, drugie jest według podobieństwa, trzecie jest rozumiane jako metaforyczne, czyli uniwersalne [...] jak to widać w bajkach, w przypowieściach moralnych i w tym, co nazywane jest znaczeniem mistycznym i anagogicznym, jak na przykład wówczas, kiedy to, co jest powiedziane o zwierzętach, odnosi się do człowieka, a znaczenie mistyczne jest na przykład w religii (*in lege*). [...]

Należy się wystrzegać tego, żeby wyciągać jakieś wnioski i dowody co do (poglądów) filozofów i teologów kontemplatywnych w oparciu o właściwości samego słowa lub jego etymologię, bo skoro słowa dotyczą wielu rzeczy, więc nie są brane w swoim pierwotnym znaczeniu, ale (w zależności od potrzeby) zgodnie z koniecznością wynikającą z samych rzeczy przeznaczane są do tego, żeby oznaczały co innego. [...]

Słowa bowiem brane są (przez filozofów) nie tak jak znaczą, ale tak jak są — aby oznaczały, czyli wyrażały to, co chcemy.

O ZASTOSOWANIU SZTUKI ODKRYWCZEJ I WYNALAZCZEJ, WYŁOŻONEJ W KSIĘDZE TRZYDZIESTU POSĄGÓW

Należy zwrócić uwagę na sens tytułu; dzieło nazwane jest *Lampą*, ponieważ jest światłem, za pośrednictwem którego zdobywamy i doskonalimy jednocześnie wgląd w prawdę i zdolność do oceny wszystkich przedmiotów, jak gdyby wszystkich barw.

Następnie mowa jest w tytule o trzydziestu posągach [...] ponieważ wszystko da się wygodnie przedstawić przy pomocy posągów, jako że poprzez pewne postaci, ich elementy i towarzyszące im obrazy można wyjaśnić w sposób uporządkowany poszczególne aspekty wszystkich rzeczy.

O ZASADZIE, WEDŁUG KTÓREJ UPORZĄDKOWANE ZOSTAŁY POSĄGI SPOSOBÓW

Wielorakie sposoby obcowania materii z formą wprowadzają wielość i różnorodność rzeczy.

UWAGI O DRZEWIE

Spośród potencji jedne są czynne (a spośród nich jedne są boskie, inne są naturalne, inne wreszcie są dodane, czyli nabyte), inne zaś bierne. Przy pomocy pierwszych można coś robić, wykonywać, kształtować, doskonalić, dzięki drugim coś może być zrobione, wykonane, ukształtowane i udoskonalone (wykończone).

Jedne przedmioty są ujmowane przez zmysł (ten zaś jest dwojaki: zewnętrzny ujmuje na przykład barwy, smaki, wszystko, co widzialne, a wewnętrzny na przykład fantazmaty i twory wyobraźni), inne przez intelekt, i te ogólnie nazywa się intelligibiliami. [...]

Spośród sztuk i czynności jedne są cielesne, na przykład chodzenie; inne dotyczą ciała, na przykład ubieranie się i przyodziewanie, inne dotyczą kultury duchowej i te są nazywane sztukami wyzwolonymi, inne wreszcie odnoszą się do konieczności życiowych, a więc do tego, co złożone (z ciała i duszy), jak — mówiąc ogólnie — rolnictwo i medycyna doskonałości. I wreszcie, jedne są trwałe, a inne przemijające; a z tych jedne dotyczą tego, co wyższe, jak kontemplacja tego, co Boże; inne tego, co równe, jak sprawiedliwość i podział, inne tego, co niższe, jak popieraranie, pomoc, rządzenie. [...]

Skutki dzielą się tak samo jak działania: jedne z nich są boskie, drugie naturalne, inne sztuczne;

a z tych ostatnich jedne intencjonalne, inne praktyczne. [...]

Spośród atrybutów jedne są względne, inne są absolutne. [...]

Spośród znaków jedne są boskie, drugie naturalne, inne techniczne itd. Te dzielą się następnie tak, jak skutki. [...]

Rzeźbienie to formowanie obrazu z kamienia. [...]

Spośród narzędzi jedne są boskie, drugie naturalne, inne sztuczne, następnie naturalne dzielą się według rodzajów natury, a sztuczne według rodzajów sztuki.

O PRZYPADKACH DEFINICJI

Określa się bądź formalnie, to jest według tej samej figury mówienia, bądź ekwiwalentnie, to jest według tego samego sposobu znaczenia. [...]

PRZYKŁADY NIEKTÓRYCH OKREŚLEŃ

„Co to jest ostrze?"

Odpowiedź: „Ostrze to najcieńsza część narzędzia zdatnego i przystosowanego do rozcinania lub przenikania."

W podobny sposób określisz ostrość umysłu jako umysł, który tak samo przenika w głąb tego, co trudne, jak stal najlepszego miecza przenika w głąb tego, co twarde.

[...] I tak samo będą określane wszystkie inne wyrażenia metaforyczne i używane przez podobieństwo.

O SPOSOBACH ODKRYWANIA RÓŻNIC I ODMIAN

Chociaż wszystkie sposoby odnoszenia się orzeczeń do podmiotów bądź metafizycznych, bądź fizycznych, bądź sztucznie wytworzonych zostały wyłożone w dwóch pierwszych Gigantach, to jednak, aby każdy z nich był rozważany podwójnie (raz jako sposób istnienia, a drugi raz jako sposób pojmowania, za którym idzie jako trzeci — sposób oznaczania), więc trzeci Gigant wskazuje wszystkie orzeczenia według pierwszego sposobu, czwarty — według drugiego, a ostatni — według trzeciego.

A zatem wszystkie byty są przez trzeciego Giganta ujmowane bądź jako istniejące przed rzeczami, czyli w swoim efektywnym początku, bądź jako istniejące w rzeczach, czyli w skutku i aktualnie, bądź wreszcie po rzeczach, a to dwojako: w pojęciu, czyli intencji, i w znaku, czyli słowie. [...]

Należy rozróżnić przede wszystkim, czy dana rzecz jest w ogóle poznawalna, czy też żadnym sposobem poznać jej nie można, czy też można ją poznać w jakiś sposób; w tym ostatnim przypadku należy ustalić pod jakim względem ją się poznaje, a pod jakim względem jest ona ukryta. Następnie, według drugiej dystynkcji, ustalić, czy jest to poznanie we właściwym znaczeniu tego słowa, mieszanym czy też niewłaściwym. Po trzecie, czy w wyniku tego poznania otrzymujemy naukę nie tylko prawdziwą, ale i pewną, czy też tylko prawdziwą, czy wreszcie — pozorną, czyli sofistyczną.

O OSTATNIEJ I TRZECIEJ PRAKTYCE (CZYLI PRAKTYCZNYM ZASTOSOWANIU POSĄGÓW)

Człowiek jest substancją złożoną z tego, co intelektualne i z tego, co materialne i czymś pośrednim między naturą wyższą a naturą niższą i węzłem obu;

więc nie jest mu właściwa taka jedność, jaką jest to, co absolutnie proste, ale jest jednością tego, co konkretne (ściągnięte) i złożone, skoordynowane, będące połączeniem różnych części, i tak dalej. Otóż w taki sposób jak jest jednością, tak samo jest czymś wielkim, potężnym i poznającym, jako że posiada wielkość dającą się ująć umysłem i wielkość dającą się ująć zmysłami; posiada moc niematerialną, poznanie zmysłowe i umysłowe. I tak samo jest z innymi orzeczeniami, a więc ze sprzecznością, zgodą, różnicą itd. Stąd o człowieku możemy powiedzieć cokolwiek i będzie to prawdą, jak też cokolwiek innego, co również będzie odpowiadało prawdzie; lub też jeżeli — postępując sofistycznie — chcielibyśmy dowodzić fałszu, należałoby zmienić definicję człowieka, bądź nazywając człowiekiem tylko ową jego wewnętrzną naturę — jeśli chcemy uważać go za bardziej wspaniałą istotę, niż jest, bądź też nazywając człowiekiem tylko ową część zwierzęcą i nie przypisując mu niczego więcej ponad to, co jest właściwe zwierzętom, jeżeli chcemy o nim sądzić źle.

DUSZA NIE JEST AKCYDENSEM

Żaden akcydens nie odłącza się od podmiotu i nie istnieje realnie bez podmiotu, natomiast dusza człowieka oddziela się od ciała i realnie istnieje bez niego. [...]

Dusza zajmuje miejsce przy sterze i jest sternikiem złożonej całości, na jej skinienie wszystko się porusza, wibrują nerwy i posłuszne są muskuły. [...]

Dusza ma ojca, lecz nie ma matki, ponieważ jeśli ma przyczynę, to sprawczą, nie zaś materialną; nie ma ona bowiem żadnej materii jako substancja niepodzielna; natomiast każdy akcydens pochodzi z łona materii, czyli podłoża. [...]

[Argument] ze zwielokrotnienia. Dusza — odpowiednio do różnorodności materii — formuje wszelkie i różnorodne gatunki; a więc nie jest akcydensem, lecz substancją działającą, jako zasada wszelkiego jednostkowego istnienia i życia. Dusza bowiem jest właśnie samą naturą wszystkich bytów doskonale złożonych. [...]

Mniej pobłądziliśmy mówiąc, że ciało jest akcydensem duszy, niż odwrotnie. [...]

Dusza jest ostatnim i najwyższym gatunkiem tego, co znajduje się pomiędzy tym, co boskie, a tym, co naturalne; jej podporządkowane jest wszystko niższe, tak jak tego wymaga porządek schodów przyrody, a więc z konieczności ma naturę substancji. [...]

Żadna forma akcydentalna i entelechia ciała nie przekracza i przekroczyć nie może granic ciała; natomiast na znaczną odległość (lub: na długo) oddala się, pozostawiając za sobą materię, jako że — według substancji — nie ma z nią nic wspólnego, a więc jej wspólne przebywanie z ciałem jest dla niej czymś akcydentalnym i nie jest ona akcydensem ciała. [...]

[...] Dusza zaś jest czynnikiem kształtującym postać, formę i wygląd ciała (koń bowiem ma takie członki i kształt, ponieważ ma taką duszę, zasadę kształtującą) a więc nie jest akcydensem, lecz architektem akcydensów.

[Argument] z nagości. Wszelka forma akcydentalna jest jak gdyby suknią materii, a cielesna forma substancjalna jest z konieczności przyodziana w akcydensy: dusza natomiast nie jest ani suknią substancji cielesnej, ani — według swojej natury — nie jest przyodziana w akcydensy ciała, lecz jest jakąś nagą substancją i naturą. [...]

Argument z piątej esencji [kwintesencji]. Wszelka forma materialna przywiązana jest do materii, dusza

natomiast tak się ma do materii, jak budowniczy do domu, a żeglarz do okrętu. [...]

Teologowie powiadają, że dusza jest na obraz i podobieństwo Boga, a filozofowie, że jest obrazem boskości lub córką Myśli; jako taka nie powinna być akcydensem ani formą materialną. [...]

Dusza tęskni jakdyby do własnego rejonu i pierwszego światła, ponieważ kocha prawdę i żywi się prawdą i wszystkimi siłami rwie się ku temu, co boskie, a więc nie jest akcydensem ani formą ciała [...]

Ponieważ dusza dobrze uporządkowana i czystsza — według teologów i filozofów — pogardza ciałem i jednocześnie pragnie się od niego odłączyć, a więc istotną racją jej istnienia nie jest być entelechią ciała ani akcydensem, ani harmonią. [...]

Dusza nie jest środkiem ani drogą, przez którą ciało, lecz ciało jest środkiem i drogą, przez którą dusza wykonuje swoje funkcje, a więc nie ona jest aktem ciała, a dla siebie formą, lecz ciało jest jej organem i narzędziem. [...]

Wszystko — jakie jest, tak i działa, dusza działa bez ciała, a więc i jest. [...]

Dusza nie ma ciała ani materii w sposób naturalny, lecz to całe posiadanie ciała przydarza jej się jak gdyby przypadkiem — jak głoszą pitagorejczycy, platonicy, chaldejczycy i wszyscy mędrcy: a więc jest daleka od tego, żeby być w naturalny sposób formą ciała albo wynikającą z ciała harmonią, czy też, ściślej, jakąś doskonałością ciała. [...]

Chociaż więc dusza pewnych czynności nie wykonuje ani wykonywać nie może bez ciała, to jednak nie należy uważać, że z tego powodu jest przywiązana do ciała. Przecież i cytarzysta — chociaż przez grę na cytrze nie jest oddzielony od cytry — a jednak do je-

go głównych czynności, jako że jest on pewną naturą absolutną, cytra nic nie wnosi. [...]

Ponieważ to nie ciało przywłaszcza (przystosowuje do siebie) duszę, ale dusza ciało, ani nie jest tak, jak to sobie niektórzy niedorzecznie wyobrażają, że materia najpierw jest zorganizowana, a dopiero potem wprowadzana jest w nią dusza, która przychodzi już do uformowanego ciała [...] lecz to właśnie dusza jest tym, co buduje sobie ciało i organizuje je jakby nerwami, żyłami, arteriami i kośćmi i biorąc z otoczenia materię buduje sobie i ozdabia mieszkanie. [...]

Właściwym i głównym stosunkiem dusza odnosi się nie do ciała, lecz do Boga. [...]

Ponieważ dusza jest nazywana córką Boga, a człowiek — prawdziwym synem Bożym. Żaden bowiem czynnik nie nazywany jest ojcem akcydensów ani form akcydentalnych, lecz prawdziwie jest on ojcem jednoznacznego dzieła, które jest do niego jakoś podobne i zbliżone. [...]

Argument z abstrakcji. Dusza pojmując wyzwala się, wznoszona jest ponad ciała; poznając bowiem i w ogóle działając zgodnie ze swą własną naturą, nie poznaje ciał. [...]

Argument ze zmysłów. Ponieważ nie wierzy wiecznie zmysłom ani nie zaspokaja się relacjami zmysłów. [...]

Argument z myślenia. Ponieważ z tego, co postrzegalne zmysłami, postrzega (wnioskuje o tym) co niepostrzegalne, jak na przykład z zewnętrznego wyglądu węża lub lwa wynika postrzeżenie wrogości, śmierci i podobnych. [...]

[Argument] z odpowiedniości, czyli zgodności duszy z Bogami, od których wydaje się różnić

nie w żaden inny sposób, jak tylko tak, jak żeglarz na okręcie różni się od żeglarza poza okrętem, jeżeli uznamy poglądy bardziej dostojnych filozofów, skąd dzielne dusze nazywamy Herosami, a złe — Lemurami i Demonami. [...]

Ponieważ dusza tak się ma do materii, jak mężczyzna do kobiety; jeżeli więc materia ma charakter (naturę, *rationem*) substancji, to i dusza nie może mieć gorszej natury. [...]

Argument ze skłonności. Ponieważ dusza, jako rzecze Zaratustra, może ciało unosić i wznosić w górę, a więc nie jest pod jego panowaniem na wzór form, które ono jak gdyby zawiera. [...]

Argument z łatwości. Ponieważ dusza ma siły, którymi może wyzwolić się od materii, a więc nie jest do niej przywiązana. [...]

Argument z posłuszeństwa [ciała]. Ponieważ duch swoją dzielnością całkowicie zwycięża i podporządkowuje sobie ciało i gardzi nim i przezwycięża wszystkie namiętności cielesne, jak gdyby żyjąc życiem wiecznym, jak to widać było u wielu. [...]

[Argument] z postawy, czyli ze skłonności. Ponieważ dusza wszystkimi siłami rwie się do tego, żeby stać się Bogiem i przeobrazić się na podobieństwo Boże, a więc jest jakąś substancją. [...]

Ponieważ do niej Bóg przemawia, dotyka ją i pobudza, takie podleganie zaś jest właściwe dla istoty podstawionej, nie zaś dla jakiegoś akcydensu. [...]

Nazywana jest naczyniem i siedzibą, i świątynią bóstwa, więc jako taka powinna być substancją podobną do Boga a nie akcydensem, który nie jest zdolny do takiego podobieństwa. [...]

Argument z wolnej woli. Ponieważ przede wszystkim przez duszę swobodnie decydujemy, jeżeli to nie ona jest tym, co jedynie decyduje. [...]

Argument z miłości. Ponieważ to ona przede wszystkim kocha i przez nią kochamy i jesteśmy kochani. [...]

Wszelka forma akcydentalna rozkłada się w pewien sposób, rozpuszcza i zanika, ponieważ po odłączeniu zasad materialnych formy substancjalne pochodzące z ich zbiegnięcia się są niczym, a tym bardziej formy akcydentalne, dusza zaś, jako że jest substancją duchową, nie w mniejszym stopniu trwa w prawdzie swojej esencji niż materia elementarna i cielesna. Stąd też dobrze jest powiedziane również w świętych [księgach], że ciało rozkłada się na proch, to jest na atomy, natomiast duch powraca do swego źródła, a to nie jest los [kondycja] formy akcydentalnej, czyli zapadającej w nicość jak dźwięk, barwa lub jakakolwiek symetria. [...]

Argument z przemiany. Wszystko, co psuje się [ulega zniszczeniu] albo zanika — w tym znaczeniu mówi się, że akcydensy i formy materialne ulegają zniszczeniu — albo przechodzi w coś innego — w tym znaczeniu mówi się, że materia psuje się [przechodząc] w coś [innego]; natomiast dusza ani nie zanika, ani nie przechodzi w nic innego, ponieważ nie ma charakteru ani jednej, ani drugiej formy — ani nie przechodzi w nic innego, ponieważ jest substancją prostą i nagą; chyba że przechodzi, aby działać gdzie indziej, albo do czynności numerycznie innych, nie zaś w inny subiektywnie byt; podobnie jak żeglarz przechodzi z jednego okrętu na drugi, albo od sterowania okrętem do budowania domu. W ogóle więc należy ją umieścić w rodzaju substancji i czynników sprawczych w stosunku do ciał, nie zaś w rodzaju ciał lub tego, co złożone, lub form podlegających ciałom.

I tak rozprawiamy dowodząc, że dusza jest naturą subsystującą, a nie formą akcydentalną, ani entelechią, ani harmonią, ani czymś podobnym. [...]

ZAKOŃCZENIE

I tak, dziękując Bogu, ukończyliśmy Sztukę inwencji przez trzydzieści posągów. Pozostaje teraz tylko, żeby każdy, o ile wierzy, że ze światła tej metody może zdobyć dla siebie dobre, lepsze i najlepsze owoce, dobrze, lepiej lub najlepiej ją opanował. Wiele bowiem zależy od tego, żeby nie tylko otrzymać dobrą metodę i od dobrego bóstwa, ale to jest najważniejsze, żeby ktoś, co (ją) ma, wierzył, że (ją) ma i zgodnie z tą wiarą uprawiał pole i jak gdyby orząc pługiem rozmyślań rolę umysłu, sprawił, aby zasiane nasiona dojrzały, a następnie w swoim czasie zebrał plony i owoce. Natomiast ci, którzy niedowierzają i nie mają nadziei, których — jak twierdzą — nawet bóstwa nie mogą z tego wyleczyć, w próżniactwie, bezczynności i wrodzonym lenistwie, zakopują talent do ziemi i pozwalają, aby ziarno zostało zjedzone przez myszy.

Przełożył Andrzej Nowicki

SPIS TREŚCI

MIEJSCE BRUNA W DZIEJACH KULTURY . 7

ŻYCIE BRUNA. PROPOZYCJA PERIODYZACJI . . 11

Dzieciństwo i młodość spędzone we Włoszech (1548—1578) 11
Pobyt w Genewie (1578—1579) 12
Pobyt we Francji (1579—1583) 13
Pobyt w Anglii (1583—1585) 14
Ponowny pobyt we Francji (1585—1586) . . 16
Pobyt w Niemczech (1586—1591) z wyjazdami do Czech i Szwajcarii 16
Powrót do Włoch (1591—1600) 19

DZIEŁA GIORDANA BRUNA 22

NAJWAŻNIEJSZE SPORY O FILOZOFIĘ BRUNA . 33

Za czy przeciw? 33
Problem wielkości Bruna jako filozofa . . 35
Do jakiej epoki należy Bruno? 36
Spór o główne źródła filozofii Bruna . . 38

ROZWAŻANIA BRUNA O CELU UPRAWIANIA FILOZOFII I O METODZIE 48

Cel uprawiania filozofii 48
Pluralizm metodologiczny 50
Wielkość form wykładu filozofii . . . 54

ROZWAŻANIA BRUNA O JĘZYKU 58

„Sposoby mówienia" i „sposoby rozumienia" 58
Rozważania Bruna o językach różnych dyscyplin 61

FILOZOFIA PRZYRODY 65

Rozwinięcie teorii Kopernika w infinitystyczny policentryzm 65
Renesansowe pojęcie materii jako aktywnego podmiotu 68
Problem kołowrotu (*vicissitudo*) i postępu (*progressus*) 75
Stosunek Bruna do magii, astrologii i alchemii 83

AKSJOLOGIA I ETYKA BRUNA . 87

Problem naczelnych wartości 87
Etyka bohaterskiego entuzjazmu 88
Problem „prawdziwych ludzi" i „doskonałości własnego człowieczeństwa" . . . 89
Wzory osobowe Bruna . . 91
Poglądy społeczne 93

STOSUNEK BRUNA DO RELIGII 96

Renesansowy euhemeryzm i „prawo kołowrotu" 96
Krytyka postawy opartej na wierze i walka o wolność sumienia 104
Społeczna funkcja religii 107
Próba redukcji religii chrześcijańskiej do etyki 109

ROZWAŻANIA O SZTUCE I O PIĘKNIE 111

Istota piękna 111
Funkcje piękna 114
Pluralizm estetyczny i zasada wielości poetyk 116
Jedność poezji, muzyki, malarstwa i filozofii 120

POLICENTRYCZNA FILOZOFIA KULTURY 123

OBECNOŚĆ BRUNA W KULTURZE ŚWIATOWEJ XIX I XX WIEKU 126

BRUNO W POLSCE . 135

BIBLIOGRAFIA . 139

WYBÓR PISM

O PODRĘCZNIKOWEJ BUDOWIE I UZUPEŁNIENIU SZTUKI LULLUSA [1582] 145

[List dedykacyjny do Zuana Moro] . 145

OBJAŚNIENIE TRZYDZIESTU PIECZĘCI [1583] . . 147

[List dedykacyjny do Michela de Castelnau] 147
Do Pieczęci pieczęci [wiersz] . . 148

PIECZĘĆ PIECZĘCI [1583] 149

DIALOGI: TRIUMFUJĄCY PROSTAK [1586] . . 156

[List dedykacyjny do Pierre'a Dalbeniusa] 156
Triumfujący prostak, czyli dialog o Mordencjuszu, bogu pośród geometrów 158
Dialogu część druga, zawierająca usprawiedliwienie pewnych szaleństw 164
Dialog na temat Mordencjusza i dialog o cyrklu Mordencjusza 168
Sen 172

KAMBRACEŃSKI AKROTYZM, CZYLI UZASADNIENIA TWIERDZEŃ FIZYCZNYCH 174

[List dedykacyjny do filozofów paryskich] 174
[List dedykacyjny do króla Henryka III] . . 174
[List dedykacyjny do Rektora Jeana Filesaka] 175

O POSTĘPOWANIU WŁAŚCIWYM LOGIKOM I O LAMPIE ŁOWIECKIEJ [1587] 178

[List dedykacyjny do Georga Myliusa] . 178

UWAGI NA TEMAT LAMPY LULLUSA [1587] 181

Dowodzenie tezy o wieczności świata . 186

MOWA POŻEGNALNA [wygłoszona w Akademii Wittenberskiej. [1588] 190

O BADANIU FORM I LAMPIE KOMBINATORYCZNEJ RAMONA LULLUSA [1588] 212

[List dedykacyjny do Guillena de Haro a San Clemente] 212
O Lullusowym badaniu form [fragment] . . 215

PRZECIWKO MATEMATYKOM [1588] 216

List dedykacyjny do cesarza Rudolfa II; [fragmenty] 216
Przeciwko matematykom [fragmenty] . . 219

MOWA POCIESZAJĄCA [z okazji zgonu księcia Juliusza, 1589] 222

LIST DO DANIELA HOFFMANA [1589] . . 247

O POCZĄTKACH, ELEMENTACH i PRZYCZYNACH RZECZY [1590; fragmenty] 249

O powietrzu, czyli o duchu . 252
O wodzie 253
O ziemi 254
O czasie 256
O własnościach miejsca . . 260
O mocy gestów 261

O NIEZMIERZONYM WSZECHŚWIECIE I NIEZLICZONYCH ŚWIATACH [1591] 263

[List dedykacyjny do księcia Henryka Juliusza] 263
Księga I rozdział 1 [wiersz i komentarz] . . 269
Księga III rozdział 1 [wiersz i komentarz] 276

LAMPA TRZYDZIESTU POSĄGÓW [1591; fragmenty] 286

Schody przyrody 286
O pięciu rodzajach zwierząt 286
O niedoskonale złożonych bliskich światłu i pełni 287
O doskonale złożonych bliskich światłu . . 288
O tych, które są prawie proste (niezłożone) 288
O substancji prostej 288
O orzeczeniach absolutnych 289
O orzeczeniach częściowo absolutnych, częściowo względnych 289
O posągach różnic 290
O hipostazie Giganta Alcyoneusa . . . 290
O osobie Wielonoga (o hipostazie Giganta Polipa) 291

O zastosowaniu sztuki odkrywczej i wynalazczej, wyłożonej w księdze Trzydziestu posągów 292
O zasadzie, według której uporządkowane zostały posągi sposobów 293
Uwagi o drzewie 293
O przypadkach definicji 294
Przykłady niektórych określeń 294
O sposobach odkrywania różnic i odmian 295
O ostatniej i trzeciej praktyce (czyli praktycznym zastosowaniu posągów) 295
Dusza nie jest akcydensem 296
Zakończenie 302

ROSYJSKA FILOZOFIA I MYŚL SPOŁECZNA OD OŚWIECENIA DO MARKSIZMU

Andrzej Walicki

zł 55,—

Kim jesteśmy? Skąd i dokąd idziemy? Co przynosimy ludzkości? Co mamy czynić, aby spełnić wyznaczoną nam misję? Oto pytania, które zadawali sobie filozofowie rosyjscy w okresie od XVIII do początków XX wieku.

Mało znany jest fakt, że ta pogłębiona refleksja nad drogami rozwojowymi Rosji zaczęła się pojawiać za panowania Katarzyny II. Właśnie od tych czasów zaczyna Walicki omawianie filozoficznie doniosłych aspektów rosyjskiej myśli społecznej, jej przesłanek światopoglądowych i uzasadnień teoretycznych. Przedmiotem rozważań są nie tylko idee filozoficzne Bielińskiego, Czernyszewskiego, Dobrolubowa, Bakunina, Dostojewskiego, Tołstoja, Plechanowa oraz Lenina, ale także tych filozofów, którzy stali na uboczu głównych nurtów myśli rosyjskiej i nie wywarli na nią większego wpływu.

Praca Walickiego, wprowadzając w pasjonujący świat idei filozofii rosyjskiej, pozwala jednocześnie zrozumieć, dlaczego — jak pisze autor — „biografia duchowa narodu rosyjskiego była w XIX wieku ciekawsza, bardziej dramatyczna niż historia intelektualna wielu narodów o nierównie bogatszych tradycjach filozoficznych".

Marek J. Siemek
FRYDERYK SCHILLER
Jan Garewicz
SCHOPENHAUER
Barbara Skarga
CLAUDE BERNARD
Sław Krzemień-Ojak
VICO
Leon Joachimowicz
SCEPTYCYZM GRECKI
Ryszard Panasiuk
FEUERBACH
Hanna Buczyńska-Garewicz
JAMES
Stanisław Macheta
KOŁŁĄTAJ
Michał Hempoliński
BRYTYJSKA FILOZOFIA
ANALITYCZNA
Henryk Leszczyna
PETRAŻYCKI
Tadeusz Płużański
PASCAL
Stanisław Jedynak
HUME
Mieczysław Gordon
LEIBNIZ
Adam Sikora
GROMADY LUDU
POLSKIEGO
Roman Tokarczyk
WINSTANLEY
Adam Węgrzecki
SCHELER
Sław Krzemień-Ojak
LABRIOLA
Karol Toeplitz
KIERKEGAARD
Jan Dżiżyński
PROUDHON
Marek Waldenberg
KAUTSKY
Ija Lazari-Pawłowska
SCHWEITZER
Kazimierz Leśniak
ARYSTOTELES
Zbigniew Kuderowicz
NIETSCHE
Stanisław Jedynak
ETYKA POLSKA
W LATACH 1863—1918
Barbara Skarga
COMTE
Paweł Spiewak
GRAMSCI
Leon Joachimowicz
SENEKA
Irena Szumilewicz
POINCARE
Roman Rudziński
JASPERS
Marian Skrzypek
HOLBACH
Stefan Wołoszyn
KORCZAK

Cena zł 40,—

ISBN 83-214-0039-6