

Zbigniew LIANA

## GIORDANO BRUNO

## 1. WPROWADZENIE

W 2000 roku minęło czterysta lat od momentu tragicznej śmierci Giordana Bruna na stosie na Campo dei Fiori w Rzymie. Pomimo upływu czasu jego poglądy i śmierć ciągle stanowią przedmiot licznych kontrowersji w sporach o relację Kościoła do nauki. Warto zatem przyjrzeć się, jaki jest stan współczesnych dyskusji nad sprawą Giordana Bruna<sup>1</sup>. Bruno jest niewątpliwie pierwszym jawnym zwo-

---

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

<sup>1</sup>Na temat Bruna w języku polskim istnieje kilka opracowań. Najnowsze to tłumaczenie z języka włoskiego M. Ciliberto, *Wstęp do Bruna*, tłum. P. Bravo, PAN IFiZ, Warszawa 2000 (dalej będę używał skrótu MC na oznaczenie tej pozycji), które przedstawia zwięźle ewolucję poglądów filozoficzno-religijnych Bruna na tle jego życia i procesu; obszerne, niemniej pisane z pozycji marksistowskiej, jest opracowanie A. Nowickiego, *Giordano Bruno*, „Myśli i Ludzie”, Wiedza Powszechna, Warszawa 1979, pozycja ta zawiera wiele dalszych wskazówek bibliograficznych. Na temat filozofii Bruna pisze E. Garin w *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, tłum. K. Żaboklicki, PWN, Warszawa 1969, 268-289; koncepcje kosmologiczne Bruna przedstawia i dyskutuje A. Koyré w: *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, tłum. O. i W. Kubińscy, wyd. słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1998, 49-65 (oryginał *From the Closed World to the Infinite Universe*, został wydany przez The John Hopkins Press, Baltimore 1957), dalej w tekście jako skrót AK; o jego procesie i egzekucji pisze m.in. E. Namer, *Sprawa Galileusza*, tłum. A. Galica, Czytelnik, Warszawa 1985, 5-20. Jeśli chodzi o tłumaczenia dzieł Bruna to istnieją w tłumaczeniu m.in. *La cena delle ceneri* oraz *De la causa, principio e uno* w: *Giordano Bruno, Pisma filozoficzne*, tłum. W. Zawadzki, Warszawa 1956. Tłumaczenia fragmentów można znaleźć w A. Nowicki, j.w., oraz w innych pozycjach tegoż autora, zob. tamże, 140. Obszerne fragmenty akt procesowych Bruna w tłumaczeniu W. Zawadzkiego można znaleźć w: *Inkwizycja*, red. T. Rośca, Thesaurus Press, Wrocław 1993, 91-161.

lennikiem teorii Kopernika o ruchu Ziemi skazanym przez rzymskich inkwizytorów. Fakt ten przyczynił się do tego, że począwszy od XIX wieku zaczęto jego sprawę ściśle wiązać ze sprawą Galileusza i wliczać go w poczet „męczenników nauki” prześladowanych przez Kościoły chrześcijańskie, zwłaszcza katolicki. Określenia tego typu do dzisiaj można spotkać nie tylko w popularnych opracowaniach czy w internetowych witrynach<sup>2</sup>. Tymczasem historycy nauki niemal jednogłośnie odrzucają taką interpretację tragicznej śmierci Bruna, wiążąc ją raczej z jego radykalnymi poglądami teologicznymi i konfliktowym charakterem niż z jego poglądami naukowymi. Lynn Thorndyke, autor fundamentalnej pracy na temat historii magii, pisał w latach czterdziestych: „Poza faktem, iż 24 marca 1597 roku [Bruno] został wezwany do odwołania próżnych idei dotyczących wielości światów i ich nieskończoności, tym co zaszkodziło mu bardziej niż cokolwiek innego, było porzucenie swego Zakonu, długie przebywanie wśród hereetyków oraz wątpliwa postawa względem nauki o Wcieleniu i Trójcy Świętej”<sup>3</sup>. O wiele bardziej poważne w swej wymowie jest stwierdzenie francuskiego historyka Emila Namera, że potępienie nauki Bruna, w tym potępienie po raz pierwszy doktryny kopernikańskiej, stanowi decydujący moment w historii stosunków między Kościołem rzymskim a myślą naukową. Namer widzi ściśły związek potępienia Gali-

---

<sup>2</sup>Takie wypowiedzi można np. znaleźć w księgarni internetowej Amazon.com jako komentarze do książki M.L. Yanowa *The Nolan: Prisoner of the Inquisition* z roku 1998. Na temat tego określenia zob. także W.P.D. Wightman, *Science in a Renaissance Society*, Hutchinson Univ. Library, London 1972, 127 oraz J.H. Brooke, *Science and Religion. Some Historical Perspectives*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1991, 39.

<sup>3</sup>L. Thorndyke, *History of Magic and Experimental Science up to the Seventeenth Century*, New York, 1929-1958, vol. VI, 427; cyt. za A. Crombie, *Da S. Agostino a Galileo. Storia della scienza dal V al XVII secolo*, Feltrinelli, Milano 1982<sup>2</sup>, 393 (wyd. polskie: *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, Pax, Warszawa 1960). Zob. także np.: H. Butterfield, *Rodowód współczesnej nauki 1300-1800*, PWN, Warszawa 1963, 57; J.L.E. Dreyer, *Storia dell'astronomia da Talete a Keplero*, Feltrinelli, Milano 1980<sup>3</sup>, 383 (Wydanie oryginalne: *History of the Planetary Systems from Thales to Kepler*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1906); J.H. Brooke, dz.cyt., 39-40; W.P.D. Wightman, dz.cyt., 128.

leusza z potępieniem Bruna i to tylko w osobie grającego główną rolę w tych wydarzeniach jezuickiego kardynała Bellarmina<sup>4</sup>. Wydane w 1942 *Summarium* procesu Bruna wydaje się potwierdzać tezę Namera. Wydaje się więc, że nie można ocenić sprawy Bruna i jego poglądów jednoznacznie nie ukazując choćby pokrótce jego skomplikowanego życiorysu i bogatej twórczości<sup>5</sup>.

## 2. ŻYCIE I DZIEŁO

Urodzony w 1548 roku w Noli Giordano Bruno zdobywał swoje wykształcenie w Neapolu. Od samego początku zainteresowania jego szły w kierunku filozofii o zabarwieniu religijnym. Prawdopodobnie żywe pragnienie zdobywania wiedzy skłoniło go w wieku lat osiemnastu do wstąpienia do zakonu dominikanów, co uchodziło wówczas za późne powołanie. Zdaniem Ciliberto, Bruno wstępując do Zakonu już był odległy od tradycyjnej katolickiej ortodoksji. Podobno miał się później „chęplić — tak donosił inkwizytorom niejaki Francesco Graziano — że od dziecka począł być wrogiem katolickiej wiary, że nie mógł patrzeć na obrazy świętych, że przychylnym okiem patrzył na obraz Chrystusa, a potem jął się odwracać także i od niego”<sup>6</sup>. Bruno sam potwierdza fakt, że zaraz po wstąpieniu do klasztoru wyrzucił ze swej celi obrazy świętych i odwodził nowicjuszy od czytania żywotów świętych i pietystycznych ksiązek o Maryi. Sporządzono wówczas wobec niego w zakonie pierwszy akt oskarżenia, ale ostatecznie skończyło się na jego potarganiu i przebaczeniu. Ukończył studia teologiczne, został wyświęcony na kapłana, w 1574 roku uzyskał doktorat z teologii.

---

<sup>4</sup>Zob. E. Namer, dz.cyt., 19. 27.

<sup>5</sup>A. Mercati, *Il sommario del processo di Giordano Bruno, con appendice di documenti sull'eresia e sull'inquisizione a Modena nel secolo XVI*, Città del Vaticano 1942. Poniższa prezentacja stanowi jedynie próbę przedstawienia stanu aktualnej wiedzy na temat Bruna oraz różnych interpretacji jego śmierci i myśli. Z tego też względu oraz ze względu na trudność dostępu do źródeł i ogrom spuścizny literackiej Bruna ograniczyłem się do wykorzystania opracowań na temat Bruna z pominięciem analizy tekstów źródłowych. Główne źródło wiedzy o Brunie stanowi dla mnie pozycja Michele Ciliberto — zob. przypis 1.

<sup>6</sup>*Il sommario...*, 60, cyt. za MC 12.

W roku następnym wszedł w kolejny konflikt z przełożonymi, tym razem znacznie poważniejszy. W publicznej dyspacie o herezji Ariusza ujawnił swoje wątpliwości co do dogmatu o Trójcy Świętej, a konkretnie w odniesieniu do pojęcia Osób boskich, odwołując się przy tym do nauki św. Augustyna. Podobnie jak Ariusz Bruno negował sensowność przypisywania miana Osoby Synowi i Duchowi Świętemu. Wytoczono mu proces o herezję, uciekł więc do Rzymu, skąd z kolei w 1577r., gdy dowiedział się, że w Neapolu odkryto, iż potajemnie czytał i wykorzystywał zakazane przez kapitułę zakonu dzieła Erazma z Rotterdamu, udał się na tułaczkę po Włoszech. Poglądy antytrynitarne zachował, wedle jego własnych zeznań przed trybunałem, do samego końca. W opinii Ciliberto jest to całkiem zrozumiałe, gdyż antytrynitaryzm tkwi u samych podstaw jego filozofii Boga i człowieka. Antytrynitaryzm Bruna wiąże się z kolei ściśle z antyinkarnacjonizmem czyli z odrzuceniem fundamentalnej dla chrześcijan prawdy o Wcieleniu Osoby Słowa. W późniejszym swym dziele *Spaccio della bestia trionfante*, napisanym podczas pobytu w Londynie w 1584 r., wprost szydzi z dogmatu Wcielenia porównując Chrystusa do centaury Chirona, pół człowieka, pół zwierzęcia. U podstaw takiej postawy wobec podstawowych dogmatów chrześcijańskich zdaje się leżeć od samego początku swoiste rozumienie Boga jako nieskończoności: pomiędzy nieskończonością boską a skończonością nie może być żadnej relacji, a tym samym nie może być żadnej relacji między Bogiem a człowiekiem<sup>7</sup>. Pojęcie nieskończoności, obarczone zresztą wieloznacznością, znajdzie się w samym centrum filozofii i kosmologii Bruna, pojęcie nieskończoności nie matematycznej, lecz magiczno-hermetycznej: nieskończoności życia-materii. Nieskończoność przestrzenna wszech-

---

<sup>7</sup>Zeznawał: „Sądziłem, że boskość Słowa towarzyszy człowieczeństwu Chrystusa indywidualnie; nie mogłem tego pojąć na wzór jedności duszy i ciała, lecz jako towarzyszenie, dzięki któremu prawdziwie można stwierdzić o tym człowieku, że jest Bogiem i o tym bóstwie, że jest człowiekiem. A powód był taki: między nieskończoną boską substancją a skończoną substancją ludzką nie ma żadnej współzależności, takiej jak między duszą i ciałem lub jakimi bądź innymi dwiema rzeczami, które mogą utworzyć substancję w sobie”, G. Bruno, *Un'autobiografia*, oprac. i wstęp M. Ciliberto, Napoli 1994, 65n., cyt. za MC 17n.

świata będzie tylko konsekwencją filozoficzną owej nieskończoności pierwotnej<sup>8</sup>.

W Neapolu ukształtowały się jednak nie tylko poglądy Bruna na teologię i dogmaty. Tutaj, w klasztorze, ukształtował się również jego osąd na temat ludzi Kościoła i na zakonników, który bynajmniej nie zjednywał mu przyjaciół. W późniejszym czasie w swych pismach i wypowiedziach będzie wyśmiewał swoich zakonnych współbraci, że „wszyscy byli osłami, nieukami [...] Kościół był rządzony przez nieuków i osłów”<sup>9</sup>. Krytyka Kościoła zamieniła się wkrótce w ostrą krytykę religii chrześcijańskiej jako takiej. Dla Bruna chrześcijaństwo było tylko zdegenerowaną formą religii doskonałej, będącej w posiadaniu starożytnych Egipcjan. Jego zdaniem nadszedł kres panowania chrześcijaństwa i przyszedł czas na całkowitą *renovatio* religii: „ten świat nie mógł tak dalek trwać, gdyż nie było na nim nic ponad tylko niewiedzę i brak dobrej religii”<sup>10</sup>.

W 1579 roku Bruno dotarł, po krótkich pobytach w Noli, Turynie, Wenecji, Padwie, Brescii, Bergamo, Mediolanie, Chambéry do kalwińskiej Genewy. Tutaj przyjął kalwinizm. Zanim jednak to nastąpiło, wpraw go aresztowano i ekskomunikowano za zniesławienie filozofa genewskiego Anthoyné'a de la Faye, któremu wytknął dwadzieścia błędów w jednym z jego wykładów. Ekskomunikę zdjęto, gdy publicznie przyznał się do pomyłki i przeprosił. Ciliberto domyśla się, że Bruno liczył na to, że przez krytykę filozofa genewskiego uda mu się wykazać własną wyższość i przejąć katedrę filozofii, co pozostało jego marzeniem do końca życia. Twierdzi również, że postępowanie Bruna, łącznie z przyjęciem kalwinizmu, było czysto oportunistyczne. Już wtedy jego stosunek do chrześcijaństwa był bardzo krytyczny, a poglądy Kalwina i protestantów, „pedagogów i pedantów”, jak ich określał, w ogóle uważał za gorsze od katolickich, gdyż negowały one wartość indywidualnych zasług i uczynków, bez których ludzka wspólnota nie może przetrwać. Jedynym celem Bruna

---

<sup>8</sup>Zob. MC 58nn.

<sup>9</sup>*Il sommario...*, 60n., cyt. za MC 20.

<sup>10</sup>*Un'autobiografia...*, 42, cyt. za MC 21.

miało być zdobycie możliwości swobodnego nauczania i przekonywania innych do swoich poglądów. Miał on poczucie bycia odnowicielem „tajemnej”, „inicjacyjnej” wiedzy. Swoje dzieło traktował jak prorok i misjonarz<sup>11</sup>.

W tym samym roku Bruno wyjechał z Genewy do Tuluzy, gdzie bez przeszkód przez blisko dwa lata prowadził regularne wykłady z Arystotelesa, a następnie do Paryża, gdzie jednak jako heretyk nie mógł otrzymać katedry, a jedynie stanowisko lektora królewskiego. W Paryżu wydał kilka dzieł, m.in. kontrowersyjną, bluźnierczą komedię *Candelaio*, w której przedstawił „społeczność bez cnót, sprawiedliwości, wstydu i miłości, w której niepodobna zaprowadzić zasadę ładu, zrozumienia i harmonii [...] świat, w którym zasłona oddzielająca dozwolone od niedozwolonego, sprawiedliwe od niesprawiedliwego, komedię od tragedii jest cienka, niemal znika”<sup>12</sup>. To kolejny wyraz jego krytyki zepsutego współczesnego mu świata i Kościoła, domagających się radykalnej reformy. W Paryżu powstało również *Cantus circeus*, dzieło niezwykle zawile i wieloznaczne choć podobne w swej wymowie do *Candelaio*: to dzieło o kryzysie i upadku moralnym świata. O ile przywrócenie ładu i porządku w pierwszym dziele (*Candelaio*) dokonuje się dzięki fortunie, która przez nieustanną przemianę losów sprawia, że wyrównany zostaje rachunek zysków i strat, stając się zasadą sprawiedliwości, o tyle w drugim dziele sprawiedliwość pojawia się dzięki pracy maga-filozofa, który wykorzystując „klucz fizjonomiczny” sprawia, że dusze zwierzęce wracają do zwierząt, a ludzkie pozostają w ludzkich ciałach<sup>13</sup>. Jeden tekst z *Cantus* stał się podstawą do oskarżeń Bruna: „na początku poszukajmy śladów wieprzy, które pouciekały w stronę domu; z pewnością mogłeś dostrzec ich obecność pod ludzką skorupą o wiele łatwiej niż innych zwierząt”. Wspomniany przez nas Giovanni Mocenigo oskarżył póź-

---

<sup>11</sup>Zob. na ten temat MC 25-27, 54nn.

<sup>12</sup>MC 21; zob. też MC 28.

<sup>13</sup>Słynna w okresie renesansu fizjonomia, mająca wiele wspólnego z magią naturalną, próbowała klasyfikować charaktery ludzkie w oparciu o wygląd twarzy i ich podobieństwo do zwierząt. Na ten temat zob. np. J.A. Dobrowolski, *Droga przez labirynty magii*, PWN, Warszawa 1990, 27nn., 98nn., oraz rysunki na końcu książki.

niej Bruna przed inkwizycją wenecką, że pod postacią wieprza miał on na myśli papieża<sup>14</sup>. Bruno oczywiście zaprzeczał takiej interpretacji. W Paryżu ukazała się także książka *De umbris idearum*, gdzie można dostrzec zasadnicze wątki filozofii Bruna. Pojęcie „cienia”, drogie neoplatonizmowi renesansowemu począwszy od Ficina, posiada u Bruna charakter zarówno ontologiczny, jak i epistemologiczny. To inny sposób na wyrażenie dysproporcji i przepaści dzielących zarówno skończonego człowieka jak i nieskończony wszechświat od nieskończonego Boga. Trzeba przyznać, że takie poglądy raczej uniemożliwiają określenie Bruna jako panteisty, choć późniejsze teksty będą mniej wyraźne<sup>15</sup>.

Po Paryżu przyszła kolej na Londyn, gdzie Bruno udał się w 1583r. W Anglii pozostał do roku 1585. To okres o podstawowym znaczeniu w twórczości Bruna. Wtedy powstały najważniejsze jego dzieła przedstawiające „nową filozofię”. Tutaj też powstało jego główne dzieło kosmologiczne *De l'infinito universo e mondi* (O nieskończonym wszechświecie i światach)<sup>16</sup>. Pobył w Anglii to okres bardzo gorzkich doświadczeń Bruna. Z Paryża podążyła za nim opinia człowieka o niebezpiecznych poglądach religijnych. Ambasador angielski pisał do pierwszego sekretarza królewskiego w Londynie: „Pan doktor Iordano Bruno Nolano, profesor filozofii zamierza udać się do Anglii; nie mogę pochwalić jego poglądów religijnych”<sup>17</sup>. Od samego początku towarzyszyły Brunowi „nieufność, niechęć i środki zaradcze”. Wprawdzie udało mu się rozpocząć wykłady w Oksfordzie, ale bardzo szybko zmuszono go do ich przerwania pod zarzutem plagiatu Ficina. Próbował tam wykładać i bronić teorii Kopernika o ruchu Ziemi, co zostało bardzo nieprzychylnie przyjęte m.in. przez George'a Abbota, arcybi-

---

<sup>14</sup>*Il sommario...*, 104, cyt za MC 28n.; zob też MC 36-42.

<sup>15</sup>Na temat koncepcji „cienia” zob. MC 28-36. Na temat panteizmu zob. niżej s. 4.

<sup>16</sup>W różnych publikacjach można spotkać różną pisownię tytułu tego dzieła np. z przecinkiem po *De l'infinito*, co zmienia znaczenie tytułu: O nieskończoności, wszechświecie i światach, oraz z różnymi pisowniami rodzajnika, lub bez niego.

<sup>17</sup>F. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Bari 1969, 227 (oryginał: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago Univ. Press, Chicago 1964), cyt. za MC 47.

skupa Canterbury. Pisał on później w swych wspomnieniach bardzo ironicznie o postępowaniu Bruna:

Kiedy ów włoski człowieczek, mieniący się *Philoteus Iordanus Brunus Nolanus, magis elaborata Theologia doctor etc.* [...] o imieniu z pewnością dłuższym od swego ciała, nawiedził nasz uniwersytet w orszaku polskiego księcia Łaskiego, wychodził ze skóry, by spełnić jakieś pamiętne przedsięwzięcie, by zyskać sławę w tym słynnym ateneum. Powróciwszy niewiele później, z większym sprytem niż mądrością zajął najwyższe miejsce w naszej najlepszej i najslynniejszej szkole, zakasał rękawy jak żongler i wygadując o *chentrum & chirculus & circumferenchia* (taka jest bowiem wymowa w jego ojczyźnie), podjął próbę, pośród wielu innych rzeczy, podtrzymania poglądu Kopernika, wedle którego Ziemia obraca się, a niebiosa pozostają nieruchome; po prawdzie to już raczej jego głowa się kręciła, a jego mózg nie stał w miejscu<sup>18</sup>.

Na swoją obronę, która jednak niezbyt przekonała Anglików, napisał *La Cena delle ceneri*, w której przedstawił swoje poglądy na temat języka i metody filozofii oraz ich relacji do języka i metody religijnej, w szczególności w tekstach biblijnych. Zdaniem Bruna, Pismo św. nie porusza zagadnień prawdy o świecie naturalnym, co najwyżej nie wprost i w sposób nie zamierzony przez głównego jej Autora, Boga. Celem Pisma było przedstawienie jedynie praw moralnych kierujących ludzkim działaniem: „w boskich księgach na usługach naszego intelektu nie traktuje się dowodów i spekulacji na temat rzeczy naturalnych, jakby to była filozofia, lecz przez odwołanie do naszego umysłu i uczucia porządkuje się w prawach praktykę działań moralnych. [...] celem praw jest nie tyle szukanie prawdy, lecz dobre obyczaje, pożytek płynący z kultury, współzycie narodów i działanie na korzyść dobrych stosunków między ludźmi, utrzymywanie pokoju i pomyślności państw”<sup>19</sup>. W tym też celu Bóg przemawiał językiem „pospółstwa”, aby być przez wszystkich zrozumianym. Niemal identyczne argumenty będzie później wykorzystywał Galileusz. Swoje rozważania na temat

---

<sup>18</sup>F. Yates, dz.cyt., 231, cyt. za MC 48.

<sup>19</sup>*La cena delle ceneri*, ed. G. Aquilecchia, Torino 1955, 182-183, cyt. za MC 49.



relacji filozofii i religii kontynuuje Bruno w *De l'infinito*. Jego podejście do religii tradycyjnej, niefilozoficznej jest czysto pragmatyczne: „nie mniej uczeni niż pobożni teologowie nigdy nie czyhali na wolność filozofów; a prawdziwi, przyzwoici i obyczajni filozofowie zawsze sprzyjali religiom; jedni i drudzy wiedzą bowiem, że wiara jest wymagana do wychowania nieokrzesanych ludów, którymi trzeba rządzić, a dowodzenie jest dla ludzi kontemplatywnych, którzy umieją rządzić sobą i innymi”<sup>20</sup>. Mamy tutaj do czynienia z czysto platońskim motywem rządów filozofów. Bruno oczywiście jest filozofem i to wyjątkowym filozofem. On proponuje „nową filozofię”, która dokona przemiany całego świata na lepsze.

Wyróżnia się dwa etapy rozwoju myśli Bruna na temat „nowej filozofii” podczas pobytu w Anglii. Pierwszy etap wiąże się z tzw. trzema dialogami kosmologicznymi, które zainteresowane są wyłącznie problemem kryzysu w dziedzinie filozofii i nauki naturalnej: zalicza się do nich oprócz wspomnianych *Cena* i *De l'infinito* także najważniejsze dzieło „nowej filozofii” — *De la causa, principio e uno* napisane w stylu *Candelaio* jako literacka satyra o głębokich, metafizycznych podtekstach. W dialogach tych Bruno poddaje radykalnej krytyce humanistów (mając na myśli osoby z Oksfordu), którzy zwracają uwagę wyłącznie na poprawność językową, a gubią całkowicie wymiar filozoficzno-ontologiczny. Pisze: „Ja jednak bardziej cenię metafizykę tych dawnych (tzn. sprzed okresu humanistów — przyp. Z.L.) co pchnęli dalej swego księcia Arystotelesa [...] niż to, co mogą dać z siebie ci z obecnych czasów z całą ich cyceroniańską wymową i sztuką deklamacji”<sup>21</sup>. Rola Bruna sprowadza się tutaj do odnowienia zagubionej prawdy. Gdy próba przekonania do własnych poglądów zawodzi, Bruno pisze pełne „urazy, goryczy i gniewu” dwa dialogi moralne, radykalnie antychrześcijańskie: *Spaccio della bestia trionfante* oraz *Cabala del cavallo pegaseo con l'aggiunta dell'asino cillenico*. Te dwa ostatnie dialogi rozszerzają problematykę kryzysu z filozofii

---

<sup>20</sup>G. Bruno, *Dialoghi italiani*, nuova edizione di G. Aquilecchia, Firenze 1958<sup>3</sup>, 387, cyt. za MC 51.

<sup>21</sup>*De la causa...*, w: *Dialoghi italiani...*, 210, cyt. za MC 53.

na religię i obyczaje. Odnowa filozofii staje się jednocześnie reformą religii. Wyraźnie pod wpływem pism hermetycznych Bruno przedstawia siebie jako „anioła światłości” zesłanego przez bogów, aby przywrócić dawną mądrość”, aby „przywrócić ’młodość światu, wiążąc w jeden węzeł ’prawo’, ’prawdę’, religię, politykę i filozofię, tak jak było ’w dawnych czasach’, ’kiedy filozofowie byli tacy, że awansowali ze swego stanu na prawodawców, radców i królów; tacy byli radcy i królowie, że ze swego stanu wznosili się ku byciu kapłanami”<sup>22</sup>. Krytykuje on chrześcijan za beczynność, pedanterię i osielstwo, za brak aktywności intelektualnej w poznawaniu dobra i zła, a jedynie bierne słuchanie innych: „zespalając i podporządkowując sobie władzę wegetatywną, zmysłową i intelektualną zakuli oni pięć palców w jeden paznokieć, aby nie mogli tak jak Adam wyciągnąć ręki i sięgnąć po zakazany owoc z drzewa wiadomości, co by ich pozbawiło drzewa życia albo tak jak Prometeusz (który jest metaforą tej samej sprawy) wyciągnąć rękę po ogień Jowisza, aby rozpalic światło rozumu”<sup>23</sup>. Pojawia się potrzeba nowej *religio*, która by na wzór Egipcjan poprzez poznawanie natury i magii doprowadziła do ustanowienia zerwanej harmonii między człowiekiem a człowiekiem, człowiekiem a naturą, człowiekiem a bóstwem<sup>24</sup>.

Ontologia Bruna wypracowana w dialogach kosmologicznych jest swoistą ontologią neoplatońską, w której elementy zaczerpnięte od Mikołaja z Kuzy i innych neoplatoników przeplatają się z oryginalnymi pomysłami samego Bruna. Efekt jest bez wątpienia odległy od chrześcijańskich źródeł. Bruno przyjmuje istnienie absolutnie nieskończonego Boga jako podstawę swych rozważań. Ta nieskończoność jest w rozumieniu Bruna tak absolutna i wyjątkowa, że po wprowadzeniu tego pojęcia w przesłanki swych rozumowań na mocy niemal logicznej konieczności zmuszony jest odrzucić możliwość jakiegokolwiek realnej relacji między Bogiem a wszechświatem materialnym<sup>25</sup>. Problem jed-

---

<sup>22</sup>*Dialoghi...*, 203, cyt. za MC 53-56; zob. też MC 51.

<sup>23</sup>*Spaccio...*, w: *Dialoghi...*, (brak strony), cyt. za MC 85n.

<sup>24</sup>Zob. MC 86, 92nn.

<sup>25</sup>Zob. wyżej s. 76n.

nak pozostaje, jaka to jest relacja. Odpowiedź Bruna wikła się w rozmaite problemy interpretacyjne. Niektóre jego wypowiedzi sugerują wprost przepaść bytową między Bogiem a światem, jak chociażby określenie, że Bóg jest zarazem „cały nieskończony” i „całkowicie nieskończony”, podczas gdy świat jest jedynie „cały nieskończony”<sup>26</sup>. Inne z kolei sugerują pewną formę panteizmu, gdy wyraźnie popiera on poglądy Dawida z Dinant przypisujące materii boskość<sup>27</sup>. Wydaje się jednak, że taki panteizm *tout court* jest jedynie pewną formą językową ukazującą trudności w adekwatnym opisanu relacji Bóg-swiat. Ostatecznie Bruno mówi o świecie jako „cieniu”, czy „lustrzanym odbiciu” Boga, a także wykorzystuje kategorie *complicatio* i *explicatio*: świat jest przejawem Boga, to co w Bogu jest zwinięte, w świecie jawi się rozwinięte na osi czasu, zdarzeń i konkretnych form<sup>28</sup>.

Centralną kategorią ontologii Bruna wydaje się być nowe pojęcie materii, zwanej przez Ciliberto „nieskończonym Życiem-materią”<sup>29</sup>. Bruno posługuje się dwojakim pojęciem materii: materii cielesnej, istniejącej konkretnie w naszym aktualnym świecie oraz materii uniwersalnej, bezcielesnej, która może stać się wszystkim. Tylko z pozoru pojęcie materii uniwersalnej przypomina arystotelesowskie pojęcie materii pierwszej. Bruno zdecydowanie odrzuca ideę materii pier-

---

<sup>26</sup>*De l'infinito...*, 380-383, MC 74.

<sup>27</sup>„A więc czymś boskim jest materia, tak jak za coś boskiego uważana jest forma”; Bruno dochodzi też do wniosku, „że nie jest głupi pogląd Davida z Dinant i Avicbrona w dziele *Źródło życia*: wzięt go od Arabów, którzy nie wahali się przypisać także materii przydomka 'Bóg'”. Teksty te pochodzą z nieco późniejszego dzieła o charakterze magicznym *De vinculis* w: G. Bruno, *De Magia. De vinculis in genere*, ed. A. Biondi, Pordenone 1986, 197-201, cyt. za MC 58n. Na temat rozbieżnych interpretacji zob. J. Palusiński, E. Zieliński, *Bruno, Giordano*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. II, TN KUL, Lublin 1985, 1108. Za panteizmem Bruna opowiada się np. Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, PWN, Warszawa 1989, 114nn.; S. Wolfgast, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550-1650*, Akademie-Verlag, Berlin 1988, 112; J. Marias, *History of Philosophy*, Dover Publications, New York, 1967, 201. W. Tatarkiewicz przyznaje uczciwie, że możliwe są dwojaki interpretacje Boga w myśli Bruna: panteistyczna lub transcendentna, *Historia Filozofii*, t. II, PWN, Warszawa 1959<sup>5</sup>, 29.

<sup>28</sup>Zob. MC 31n., 35, 74.

<sup>29</sup>Na temat tego pojęcia zob. MC 58-94, *passim*.

wotnej jako bezpostaciowego, pozbawionego wszelkich form zbiornika na formy. Jego zdaniem żadna materia, ani cielesna ani bezcielesna, nigdy nie istnieje bez formy: „nigdy ani ta, ani tamta materia nie jest bez formy, choć każda inaczej; tamta w chwili wieczności, ta w chwilach czasu; tamta jednocześnie, ta w następstwie; tamta w sposób rozwinięty, ta w złożony; tamta jako wielość, ta jako jedno; tamta jako każda poszczególna rzecz, ta jako całość i wszelka rzecz”. Trudno oprzeć się wrażeniu, że Bruno niemal dosłownie cytuje neoplatońskie określenia Boskiego Logosu, podobnie jak w innym fragmencie: „owa materia, aby być aktualnie wszystkim tym, czym może być, ma wszelkiego rodzaju postaci i wymiary, a ponieważ *ma je wszystkie, nie ma żadnego*, bowiem *to, co jest wieloma różnymi rzeczami*, nie może w sposób konieczny być *żadną z nich...*”<sup>30</sup>. Materia uniwersalna przyjmuje dynamiczny charakter dawniej przypisywany wyłącznie Bogu, a z czasem także naturze: „ta [...] co rozwija to, co ma w sobie zwinięte, musi być nazwana rzeczą boską i najlepszą rodzicielką, matką rzeczy naturalnych, wręcz całą naturą w swej substancji”<sup>31</sup>. Jesteśmy u źródeł nowożytnego pojęcia materii, z którego później tak chętnie skorzystają materialści<sup>32</sup>. Tak rozumiana materia uniwersalna jak również materia cielesna są nieskończone, a zatem i wszechświat jest nieskończony przestrzennie i cieleśnie oraz musi istnieć nieskończenie wiele światów podobnych do naszego. Uzasadnienie tej tezy wypływa ze swoiście rozumianej przez Bruna zasady racji dostatecz-

---

<sup>30</sup>*De l'infinito...*, 304, 307, cyt. za MC 63, pokreślenia są moje — Z.L.. Są to określenia przypisywane wyłącznie Bogu jako *universitas rerum complicata* przez Teodoryka z Chartres. Zob. Z. Liana, *Koncepcja Logosu i natury w Szkole w Chartres*, OBI PAT, Kraków 1995, rozdz. II.

<sup>31</sup>*De la causa...*, 312, czt. za MC 62. Alan z Lille na przełomie XII i XIII wieku nazywał naturę *genitrix rerum*. Nie miał on jednak na myśli przyrody w sensie materialnym, lecz, podobnie jak cała Szkoła w Chartres, jako swoisty łańcuch formalno-przyczynowy, będący rozwinięciem „skomplikowanych” form rzeczy w Bogu. Zob. Z. Liana, dz.cyt., 230 oraz cały rozdz. III na temat natury.

<sup>32</sup>Niejaki John Toland pod koniec XVII wieku, zainspirowany animizmem Bruna zreinterpretuje w duchu tegoż animizmu koncepcję Newtona, w której „aktywne zasady” nie przynależały do materii. Zob. J.H. Brooke, dz.cyt., 167n.

nej. Skoro Bóg mógł „stworzyć”<sup>33</sup> nieskończony świat i nieskończoną ilość światów, to je „stworzył”, gdyż nie można wskazać żadnej sensownej racji, dla której miałby tego nie czynić, albo dla której miałby stwarzać świat w tym a nie w innym miejscu nieskończonej przestrzeni<sup>34</sup>. W *De l'infinito* wyraźnie stwierdza: „Przyjmuję nieskończoność wszechświata jako wynik nieskończonej potęgi Boga, ponieważ uważałbym za niegodne jego dobroci i potęgi stworzenie świata skończonego, skoro jest w stanie stworzyć poza tym światem świat inny, oraz inne jeszcze nieskończone światy”<sup>35</sup>, oraz: „Dlaczego nieskończona pełnia miałaby być ograniczona, możliwość nieskończoności światów zaś roztrwoniona? Dlaczego miałaby doznać uszczerbku doskonałość bożego wizerunku, który winien raczej jaśnieć w nieograniczonym lustrze, nieskończonym, ogromnym, stosownie do prawa swego bytu? [...] Dlaczego chcielibyście, aby Bóg w swej potędze, działaniu i skutkach (które w nim są tożsame) był określony jako granica wypukłości sfery, miast być, jak moglibyśmy powiedzieć, nieokreśloną granicą bezgraniczności?”<sup>36</sup> Tutaj przeprowadza również sylogistyczne dowody na konieczność „stworzenia” przez Boga nieskończonego wszechświata, wykazując, że negacja nieskończonego skutku jest negacją nieskończoności przyczyny<sup>37</sup>. Taki nieskończony wszechświat

---

<sup>33</sup>Słowo „stworzył” nie jest właściwe w przypadku Bruna, choć sam go używa. Nie przyjmuje on jednak judeo-chrześcijańskiej koncepcji stworzenia. Materia jest dla niego nie tylko nieskończona, ale i wieczna. Zob. MC 66. Zdaniem E. Garina, Bruno mówi nie o stworzeniu świata przez Boga, lecz o koniecznym objawianiu się Boga: dz.cyt., 276.

<sup>34</sup>Zob. AK 59.

<sup>35</sup>*De l'infinito...*, cyt. za E. Garin, dz.cyt., 277 (Garin cytuje Bruna z wydania Gentilego, G. Bruno, *Opere italiane*, t. I, Bari 1925-27, 300nn.).

<sup>36</sup>*De l'infinito...*, cyt. za AK 63n. (On również odwołuje się do wydania Gentilego, 289).

<sup>37</sup>Zob. AK 63; zob. także MC 73nn. Problem nieskończoności wszechświata był tradycyjnie rozpatrywany przez scholastyków, którzy powtarzali najczęściej argumenty Arystotelesa przeciwko tej idei. Były też argumenty teologiczne. Sporo zamieszania wprowadziło potępienie z 1277 roku, w którym uznano za hereetyckie stwierdzenie, iż Bóg nie może poruszyć świata wzdłuż linii prostej. Niemniej dla autorów średniowiecznych możliwość nie oznaczała bynajmniej faktyczności. Zresztą Burydan argumentował: „nie jest konieczne wierzyć, że Bóg mógł stworzyć nieskończoność

z natury swojej, nie może posiadać żadnego wyróżnionego centrum. Ziemia jest centrum wszechświata wyłącznie dla mieszkańców Ziemi, podobnie jak Księżyc i inne planety dla mieszkańców tychże planet<sup>38</sup>.

Nieskończona materia uniwersalna, obdarzona dynamiczną mocą twórczą, staje się zasadą nieskończonego aktualnego wszechświata. Nieskończone bogactwo form i sił potencjalnie obecnych w materii uniwersalnej ujawnia się z konieczności w aktualnych światach. Rządzi tym procesem nieustanna przemiana losu. Jakkolwiek sama materia uniwersalna co do substancji (np. atomy) jest wieczna i niezniszczalna, to rzeczy aktualnie istniejące podlegają wiecznej przemianie i transmutacji jednych w drugie. Stąd też element stoicki w poglądach Bruna: „Oto przyczyna następstwa przemian wszystkiego; z powodu której nie ma złej rzeczy, z której nie można by wyjść, nie ma dobrej, która by nas nie spotkała, podczas gdy cała substancja trwa ta sama i jedna w nieskończonej przestrzeni, w ustawicznej przemianie”<sup>39</sup>. Pomimo iż Bruno twierdził, że te jego rozważania miały charakter czysto filozoficzny, niemniej było w nich zawartych wiele implikacji teologicznych, nierzadko sprzecznych z doktryną chrześcijańską, które później stanęły się przedmiotem oskarżenia. By wymienić tylko niektóre:

---

aktualną, ponieważ gdyby została ona rzeczywiście stworzona, wówczas nie mógłby On stworzyć niczego, co byłoby większe, jako że odpychającym [absurdalnym] jest pogląd, jakoby istniało coś większego od nieskończoności aktualnej”. Widzimy tutaj argument wprost przeciwny do argumentu Bruna: stworzenie nieskończonego wszechświata ograniczyłoby Bożą wszechmoc! „Et tamen inconveniens est quod Deus possit facere creaturam potentie sue proportionatam sic quod non possit maiorem et perfectionem facere” Zob. E. Grant, *Planets, Stars, Orbs. The Medieval Cosmos 1200~1687*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1996, 111 (oraz szerzej, tamże: „On the finitude of the world” 106-113). Zob. także niżej s. 97n. na temat Johna Majora i innych.

<sup>38</sup>Zob. AK 51nn.

<sup>39</sup>*De l'infinito...*, 359, cyt. za MC 70. Na temat zob. E. Garin, dz.cyt., 279n. Zob. także na temat *vicissitudo* A. Nowicki, dz.cyt., 77nn. Brunowi całkowicie obca jednak jest koncepcja wiecznego powrotu, sprzeczna z zasadą zmienności i nowości rzeczy: zob. MC 69. Stoicki mędrzec, wzorem byli Egipcjanie, nie jest jednak ostatnim słowem Bruna w sprawie ideału człowieka. Tym, który potrafi wznieść się ponad wszystkie ograniczenia intelektu, jest jedynie szaleniec. Tylko on potrafi zbliżyć się najdoskonalej do bóstwa, choć i tak nie pokona bariery nieskończoności Boga. Na ten temat zob. MC 87-91.

Bruno przyjmował powstawanie w pewnych wypadkach istot żywych, w tym człowieka, bez aktu płciowego, mocą samej natury, co przyczyniło się do oskarżenia go o głoszenie tezy, że dusze ludzkie są złożone z błota. Wierzył ponadto w metempsychozę, także w odniesieniu do człowieka, twierdził, że dusza ludzka nie różni się niczym od duszy osła i innych zwierząt, odrzucał pojęcie kary za grzech i istnienie piekła<sup>40</sup>.

Kolejne lata 1585-1591 Bruna będą obfitywały zarówno w ciągłą tułaczkę z miasta do miasta (Paryż, Moguncja, Wiesbaden, Marburg, Wittenberga, Praga, Tybinga, Helmstedt, Frankfurt, Zurych), jak i w liczne dzieła. Nie zmieniają one jednak zasadniczych rysów filozofii Bruna okresu londyńskiego. Jego zainteresowanie przesunie się jedynie nieco bardziej w kierunku magii i w sposób bardziej zasadniczy włączy do swych koncepcji teorię atomistyczną: „jakakolwiek rzecz pojawia się przed naszymi oczami, składa się z tych samych elementów i poddana jest tym samym regułom wiecznej zmienności i przemian kolei losu; z wyjątkiem atomów (które pozostają identyczne w swej substancji) wiemy, iż wszystkie złożenia, a zwłaszcza te fizyczne, nie pozostają identyczne ani przez chwilę; każde z nich z powodu wzajemnej wymiany niezliczonych atomów, ulega przemianom we wszystkich swych częściach”<sup>41</sup>. W 1591 roku Bruno powrócił do Wenecji na zaproszenie Givanniego Mocenigo, który był pod wrażeniem jego książki *De triplici numero et mensura*. Bruno mu zaufał i zamieszkał u niego. Prowadzili ze sobą liczne dysputy, w czasie których Bruno nie krył swoich kontrowersyjnych poglądów, co miał potem przypłacić życiem. Zdaje się, że ostrożność nie była jego cechą charakterystyczną, gdyż już będąc w więzieniu dalej prowadził dysputy ze współwięźniami, którzy potem oskarżyli go przed trybunałem inkwizycyjnym. 23 maja 1592 roku Mocenigo złożył donos na Bruna przed inkwizycją wenecką. Tego samego dnia Bruno został aresztowany i osadzony w więzieniu. Wśród licznych oskarżeń ba-

---

<sup>40</sup>Zob. MC 75n., 78, 80, 82n.

<sup>41</sup>Cyt. za MC 94. Tekst pochodzi z *De triplici minimo et mensura* z roku 1591: G. Bruno, *Opere latine*, ed. C. Monti, Torino 1980, 152.

zujących głównie na tym, co Mocenigo słyszał w czasie rozmów<sup>42</sup>, były następujące: „o poglądy sprzeczne ze świętą wiarą i wygłaszanie mów skierowanych przeciwko niej i jej sługom”, „o fałszywe poglądy na temat Trójcy, boskości Chrystusa i Wcielenia”, „o fałszywe poglądy na temat transsubstancjacji i mszy świętej”, „o podtrzymywanie twierdzenia o istnieniu licznych światów i ich wieczności”, „o wiarę w wędrówkę duszy ludzkiej i jej wcielanie się w zwierzęta”, „o praktyki wróżbiarskie i magiczne”, „o niewiarę w Dziewictwo Maryi”<sup>43</sup>. Wprawdzie odwołał błędy i wykazał skruchę, niemniej pod wyraźnym naciskiem papieża Klemensa VIII został deportowany z Wenecji do Rzymu, jako bowiem eks-mnich z Neapolu oskarżony już wcześniej o herezję podlegał jurysdykcji rzymskiej<sup>44</sup>. Rozpoczął się długotrwały proces, prawdopodobnie także z użyciem tortur. W 1597 roku sformułowano listę ośmiu heretyckich twierdzeń zawartych w jego pismach, tzw. „cenzur”: 1/ nieskończonej przyczynie odpowiada nieskończony skutek, 2/ nic nie powstaje i nic nie ginie wedle substancji, 3/ Ziemia się porusza, 4/ ciała niebieskie to anioły, 5/ ziemia posiada zmysłową i rozumną duszę, 6/ dusza nie jest formą ciała, 7/ indywidualna dusza ludzka nie jest nieśmiertelna, jest tylko przejściowym wyrazem duszy świata, 8/ dusza świata i materia pierwsza są wieczne i odwieczne<sup>45</sup>. Bruno potwierdził pierwsze sześć z tych twierdzeń, dwa ostatnie był

---

<sup>42</sup>Większość dzieł wydanych w Londynie, Paryżu czy innych miastach była niedostępna i nieznaną do końca nawet inkwizytorom.

<sup>43</sup>L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, Roma 1993, 16, cyt. za MC 112. Inne zarzuty podane zostały powyżej w trakcie omawiania poglądów Bruna. Jego współwięźniowie oskarżyli go dodatkowo o dwanaście innych herezji i błędów: „iż twierdził, że Chrystus grzeszył”, „iż żywił błędne poglądy na piekło”, „iż żywił błędne poglądy o Kainie i Ablu”, „że niepochlebnie wyrażał się o Mojżeszu”, „że niepochlebnie wyrażał się o prorokach”, „że podważał wiarygodność dogmatów Kościoła”, że „potępiał kult świętych”, „że wyrażał się z lekceważeniem o brewiarzu”, „że bluźnił”, „że miał niegodziwe intencje, na wypadek gdyby został zmuszony do powrotu do zakonu”, „o pogardzanie relikwiami” i inne, L. Firpo, dz.cyt., 48, cyt. za MC 114. Szerzej na ten temat zob. A. Nowicki, dz.cyt., 100nn.

<sup>44</sup>Zob. *Inkwizycja*, red. T. Rośca..., Dokument XXIII i XXIV, 139-141.

<sup>45</sup>*Il sommario...*, 113-119, cyt. za MC 115n.; E. Namer, dz.cyt., 14-16. Te zarzuty nie są nigdzie wyraźnie sformułowane. Historycy dotarli do nich przez analizę porównawczą tekstów procesowych.



gotów zmienić. W roku 1599 postawiono mu osiem zarzutów o herezję, prawdopodobnie identycznych z powyższymi cenzurami. Bruno początkowo skłonny do kompromisu ostatecznie odmówił wyrzeczenia się swych poglądów i wybrał śmierć na stosie. Zginął 17 lutego 1600 roku.

### 3. SPÓR O BRUNA

Musimy teraz powrócić do naszego pytania o rolę Bruna i jego śmierci w historii nauki. Trudno nie zgodzić się z twierdzeniem Dreyera, że w życiu Bruna i w jego twórczości ówczesny sąd inkwizycyjny mógł znaleźć wystarczającą liczbę powodów do skazania nie jednego, lecz dziesiątków heretyków. Stwierzenie to wydaje się brzmieć okrutnie, ale bynajmniej nie jest naszym celem pomniejszanie tragedii Bruna, czy też obrona instytucji inkwizycji, lecz ukazanie obiektywnych przyczyn jego śmierci. Nie można tego dokonać jednak nie uwzględniając realiów tamtej epoki. Inny historyk myśli renesansowej Wightman pisze: „wprawdzie jego 'nauka' była wysoce nieortodoksyjna, niemniej powodem, dla którego został on stracony, były jego podstawowe teologiczne przekonania; biorąc pod uwagę charakter tamtych czasów, trudno sobie wyobrazić, co innego jego przełożeni mogli uczynić, jakkolwiek zdrada i niepotrzebne okrucieństwo czynią to wydarzenie jednym z najmniej budujących w historii Kościoła Rzymskiego”<sup>46</sup>. Nie ulega wątpliwości, że Bruno był męczennikiem swoich poglądów, męczennikiem wolności słowa i myślenia, choć trudno nam oceniać jednoznacznie intencje autorów tego tragicznego wydarzenia. Byli „niewolnikami” ówczesnego światopoglądu i struktur społeczno-kulturowych. Można ubolewać, że nie potrafili odnaleźć w Ewangeliacji racji i siły do wzniesienia się ponad ograniczenia kulturowe i społeczne. Niemniej pozostaje zasadnicze dla nas pytanie, czy można Giordana Bruna uważać za „męczennika nauki”?

Nawet jeśli historycy nauki skłonni są zgodzić się z historykami filozofii renesansowej w podkreślaniu faktu, że Bruno był jednym z naj-

---

<sup>46</sup>Zob. J.L.E. Dreyer, dz.cyt., 383n.; W.P.D. Wightman, dz.cyt., 128.

wybitniejszych myślicieli renesansu, to z całą ostrością sądów twierdzą, że był bardzo kiepskim naukowcem, a właściwie to naukowcem w ogóle nie był. Bardzo negatywnie o jego naukowej twórczości wypowiedział się Leonardo Olschki, znawca renesansu<sup>47</sup>, nie szczędził mu krytyki Alexandre Koyré zarzucając mu brak profesjonalizmu w nauce: „I chociaż [...] jego krytyka tradycyjnych zastrzeżeń wobec ruchu Ziemi jest znakomita, najlepsza przed Galileuszem, to przecież pozostaje on miernym uczonym, nie pojmuje matematyki, a na temat ruchu ciał niebieskich ma dosyć kuriozalne poglądy”<sup>48</sup>. Bruno rzeczywiście odrzucał wartość matematyki w poznaniu świata, dla niego liczyły się tylko wyjaśnienia filozoficzne, toteż jego poparcie dla teorii Kopernika było bardzo ograniczone. Miał za złe Kopernikowi, że był on bardziej matematykiem niż badaczem natury i z tego powodu był niezdolny wyjść wystarczająco daleko poza Ptolemeusza, Hipparchusa

---

<sup>47</sup>A. Nowicki, dz.cyt., 35.

<sup>48</sup>AK 64; zob. też jego *L'apport scientifique de la Renaissance*, w: tenże, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, [b.m.] 1973, 57: „Bruno assurément n'est pas un savant; c'est un mathématicien exécration — lorsqu'il fait un calcul on peut être sûr qu'il sera faux”. Koyré wyraża się również źle o jego filozofii, zarzucając Brunowi np. niezrozumienie Arystotelesowskiej koncepcji przestrzeni, jak też niewłaściwe zrozumienie pojęcia *infinitas complicata* zaczerpniętego od Mikołaja z Kuzy, ss. 52, 57. Zob. także E.J. Dijksterhuis, *Il meccanicismo e l'immagine del mondo. Dai presocratici a Newton*, Feltrinelli, Milano 1980<sup>3</sup>, 307 (tłum. z jęz. angielskiego; oryginał w języku holenderskim w 1950r.). Jeszcze bardziej negatywnie ocenia Bruna Stanley Jaki określając jego koncepcje mianem „wątpliwej jakości racjonalizmem”. Píše: „instead of being a champion of reason and a voice of reputable progress, Bruno was the helpless captive of Hermetic and cabbalistic tradition”, *Science and Creation. From Eternal Cycles to an Oscillating Universe*, Scottish Academic Press, Edinburgh 1974, 262. Powołuje się on tutaj na podstawową, aczkolwiek kontrowersyjną pracę F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Univ. of Chicago Press, Chicago 1964. Na temat pozytywnej oceny dorobku Bruna zob. np. E. Garin, dz.cyt., 268; J. Marias, dz.cyt., 200. Filozofowie z kręgu marksistowskiego ukazują Bruna jako bohatera, genialnego filozofa przyrody, jako „przedstawiciela najbardziej postępowego nurtu swojej epoki”. Zob. np. A. Nowicki, dz.cyt., 8; S. Wollgast, dz.cyt., 115, 125; Z. Kuderowicz nie ma żadnych wątpliwości, że był on „najwybitniejszym i najbardziej oryginalnym myślicielem epoki odrodzenia”, dz.cyt., 114.

i Eudoksosa<sup>49</sup>. Prawdopodobnie krytykował Kopernika za utrzymywanie w swej teorii sfer niebieskich i mówienie o centrum świata. Jego koncepcja natury posiada charakter czysto jakościowy, co bierze się z przekonania, że doskonale byty geometrii mogą istnieć jedynie w umysłach matematyków<sup>50</sup>. Stąd też niezwykle sarkastyczna wypowiedź L. Olschkiego, że poglądy Bruna bynajmniej nie zostały zniszczone przez płomień stosu na Campo dei Fiori, lecz przez wytrwałą pracę tych, którzy przez liczbę, miarę i wagę starali się odszyfrować tajemnice natury<sup>51</sup>.

Co z teorią Kopernika? Wielu badaczy renesansu rozpatrujących źródła filozofii Bruna dopatruje się ich przede wszystkim nie wśród rozmaitych filozofii tej epoki, lecz w nauce, a zwłaszcza w teorii Kopernika<sup>52</sup>. Według Namera „system Kopernika nie jest jedną z wielu teorii, które znał, ale stanowi ośrodek, wokół którego organizuje się cała wiedza Bruna [...] jest to centrum, które jednoczy całość poglądów Bruna”<sup>53</sup>. Stwierdzenie to wydaje się być jednak na wyrost. Wedle Ciliberto to raczej metafizyka Bruna skłoniła go do przyjęcia teorii Kopernika, ta bowiem zdawała się wyjątkowo dobrze pasować do koncepcji Nolańczyka, a nie odwrotnie. Nawet jednak, gdyby przyjąć tezę o podstawowej inspiracji kopernikańskiej to i tak trzeba zauważyć, że Bruno potraktował Kopernikańską teorię o ruchu Ziemi w sposób całkowicie instrumentalny i podporządkował ją bez skrupułów (a może w wyniku ignorancji matematyki i astronomii) swej metafizyce. Za przyjęciem tej teorii nie przemawiają u niego wyliczenia oparte na obserwacjach, lecz przyczyny czysto metafizyczne, jak

---

<sup>49</sup>Takie zdania wyraża on w *La cena delle ceneri...*, 90, 92. Zob. S. Jaki, dz.cyt., 262n.; zob. też J.L.E. Dreyer, dz.cyt., 321n.

<sup>50</sup>Zob. MC 94.

<sup>51</sup>„Es war nicht der Scheiterhaufen auf dem Campo dei Fiori, der Brunos Werk zerstörte, sondern die zähe Arbeit derer, die die Geheimnisse der Natur durch Messen, Zählen und Wägen zu enträtseln versuchten” w: *Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur*, t. III: „Galilei und seine Zeit”, Halle 1927, 67, cyt. za S. Wollgast, dz.cyt., 125.

<sup>52</sup>A. Nowicki podaje wiele nazwisk i bibliografię: dz.cyt., 46.

<sup>53</sup>*La nature chez Giordano Bruno*, „Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia”, t. 12, Firenze 1961, 345, cyt. za A. Nowicki, dz.cyt., 46.

choćby wspomiana przez nas teoria nieustannej przemiany rzeczy. Zdaniem Ciliberto, wedle filozofii Bruna „gdyby nie było ruchu [Ziemi], nie byłoby przemian wszystkich rzeczy, a bez nich ustałoby 'wytwarzanie się' nieskończonego Życia-materii, a to jest niemożliwe, wbrew naturze”<sup>54</sup>. Sam Bruno pisał: „Racją dla takiego ruchu jest odnowa i odrodzenie tego ciała, które nie może być wieczne ze swej natury; podobnie jak byty, które nie mogą być wieczne jako indywidualia [...] uwieczniają się jako gatunki [...] Ponieważ więc śmierć i rozpad nie są właściwe całej tej masie, z której składa się ów glob, owa gwiazda [Ziemia], i ponieważ anihilacja również nie jest właściwa całej jej naturze, od czasu do czasu, w określonym porządku, odnawia się przez transformację, zmianę i przekształcenie wszystkich swych części” i w innym miejscu: „jest możliwe, stosowne, prawdziwe i konieczne, że Ziemia obraca się wokół swojego środka, *aby* udzielać światła i mroku, dnia i nocy, ciepła i zimna. Obraca się zaś wokół Słońca, *aby* rozdzielać wiosnę, lato, jesień, zimę. Obraca się wokół tak zwanych biegunów i przeciwległych punktów na półkulach, *aby* następowały po sobie wieki i *aby* odmienić swe oblicze; *aby* tam, gdzie było morze nastąpiła ziemia, gdzie było gorąco, nastąpił mróz, gdzie był zwrotnik, znalazł się teraz równik, *aby* odbywała się przemienność wszystkich rzeczy”<sup>55</sup>. Celowo dokonałem podkreśleń, by pokazać całkowicie teleologiczny sposób myślenia Bruna, jakże odległy od stylu myślenia nowożytnej nauki, w tym od stylu Kopernika, który motywował swoje wybory wyłącznie obserwacjami i rachunkami<sup>56</sup>.

Myliłby się jednak ten, kto by sądził, że Bruno gardząc matematyką docenia bardziej zmysły. Nic podobnego. Bruno jest bardzo krytyczny w odniesieniu do zmysłów. Owszem, mogą być one pomocne, mogą pobudzać rozum, ale nie mogą dać żadnej wiedzy, zwłaszcza

---

<sup>54</sup>MC 68n.

<sup>55</sup>*La cena delle ceneri...*, 216-217, 192, pierwszy cytat za S. Jaki, dz.cyt., 263, drugi za MC 67.

<sup>56</sup>Zob. M. Kopernik, *O obrotach. Księga pierwsza*, tłum. M. Brożek, Ossolineum, Wrocław 1987, 14: „do powzięcia myśli o innej zasadzie obliczania ruchów sfer świata nie skłoniło mnie nic innego, jak tylko spostrzeżenie, że matematycy w swoich badaniach nad nimi są sami ze sobą w sprzeczności”; zob. także 30-33.

o tym, co nieskończone<sup>57</sup>. Warto przytoczyć dłuższy fragment z *De l'infinito*:

Philoteo: Żaden cielesny zmysł nie potrafi postrzec nieskończoności ... nieskończoność bowiem nie może być przedmiotem percepcji zmysłowej; dlatego ten, kto spodziewa się otrzymać tę wiedzę drogą poznania zmysłowego, przypomina kogoś, kto chciałby ujrzeć na własne oczy zarówno substancję, jak i istotę [...] Sprawą rozumu jest określenie odpowiedniej wagi, jaką należy nadać czynnikom nieobecnym lub oddzielonym od siebie dystansem czasu i przestrzeni. I w tej kwestii nasze postrzeganie zmysłowe zupełnie wystarcza, dając nam odpowiednie świadectwo, gdyż nie potrafi nam zaprzeczyć; ponadto przyznaje się ono do własnych słabości i niedostatków, ilekroć dostarcza nam wrażenia, że horyzont jest skończony, wrażenia, które prócz tego podlega ciągłej zmianie. Ponieważ wówczas doświadczamy niezbitcie tego, że postrzeganie zmysłowe wprowadza nas w błąd co do powierzchni owego globu, na którym żyjemy, tym bardziej nie powinniśmy dowierzać wrażeniu, które podsuwają nam zmysły, że sfera gwiazd jest skończona. Elpino: Powiedz mi więc, jakiż jest pożytek z naszych zmysłów? Philoteo: jedynie taki, by pobudzały nasz rozum, aby oskarżały, aby wskazywały, aby dawały częściowe świadectwo [...] prawdę w niewielkiej tylko mierze czerpiemy ze świadectwa zmysłów, które są niepewnym źródłem, w żadnym zatem wypadku nie mieszka ona w zmysłach. Elpino: Gdzież więc? Philoteo: W zmysłowo postrzegalnych przedmiotach, niczym w zwierciadle; w rozumie, poprzez proces argumentacji i dyskusji. W intelekcie, czy to z przyrodzenia, czy w konkluzji<sup>58</sup>.

Pogląd Bruna o jest o wiele bliższy Arystotelesowi, czy Platonowi niż współczesnemu empiryzmowi. Taka postawa będzie bardzo bliska racjonalistom Leibnizowi. Nawet jeśli zgodzić się z Brunem krytyką zmysłów, to jego pojmowanie rozumu jest zgoła odległe od współczesnej metody naukowej. Najważniejszym narzędziem poznania jest bowiem dla Bruna intelekt spekulatywny, intelekt metafizyczny, ten

---

<sup>57</sup>Zob. MC 71nn.

<sup>58</sup>*De l'infinito*..., 280, cyt. za AK 56n.

przy pomocy którego poznajemy substancje i istoty rzeczy bądź przez wrodzone idee bądź w konkluzjach sylogizmów opartych na pierwotnych przesłankach. Rola obserwacji jest stanowczo zbyt ograniczona, chociaż można zauważyć u Bruna elementy bardzo współczesnych poglądów takich jak koncepcja falsyfikowania tez rozumowych. Pseudonaukowa filozofia Bruna stała się przedmiotem oskarżeń kierowanych pod jego adresem przez Keplera: „istnieje grupa filozofów, którzy [...] nie wyprowadzają swej argumentacji od postrzeżeń zmysłowych ani nie dostosowują przyczyn danych rzeczy do doświadczenia: zamiast tego, jak gdyby zainspirowani czyimś entuzjazmem, wymyślają i rozwijają pewną opinię na temat stanu świata; kiedy zaś ją już przyjmą, z uporem przy niej trwają”<sup>59</sup>.

Kolejny „naukowy” element filozofii Bruna, który zdaniem niektórych historyków filozofii odegrał istotną rolę w rozwoju nauki, to nieskończoność wszechświata i wielość światów, zamieszkałych przez inne żywe, inteligentne istoty. Zagadnienie nieskończoności nie było jednak nowe w czasach Bruna, nowy jedynie był sposób jego rozumienia i prezentacji. Faktem jest, że w średniowieczu możliwość istnienia nieskończoności aktualnej różnej od Boga była szeroko dyskutowana, niemniej nikt nie myślał nawet, by przypisywać aktualnemu światu nieskończoność przestrzenną. Była to jedynie logiczna możliwość tkwiąca w Bogu, choć niektórzy, jak np. Burydan twierdzili nawet, że pojęcie nieskończonego świata stoi w sprzeczności z boską wszechmocą<sup>60</sup>. Nie przypisywał światu nieskończoności Mikołaj z Kuzy, na którego Bruno tak chętnie się powoływał. Mówił on jedynie, że światu nie można przypisać żadnych granic, i w związku z tym nie można mu przypisywać żadnego centrum. Można przypuszczać, że w średniowieczu pojęcie nieskończoności rozumiano nie przestrzennie, lecz metafizycznie.

---

<sup>59</sup>*De stella nova in pede Serpentarii*, w: *Opera omnia*, ed. Frisch, t. II, Frankfurtum et Erlangae 1859, 687 (wydana przez Keplera w 1606r.), cyt. za AK 70n. Warto przy tym pamiętać, że Kepler sam poświęcał wiele czasu i atramentu sprawom astrologii i filozofii neoplatonickiej.

<sup>60</sup>Zob. wyżej, przypis nr. Zob. także E. Grant, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages. Their Religious, Institutional and Intellectual Contexts*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1996, 122-126.

zycznie, dlatego przysługiwało ono wyłącznie Bogu. Podobnie Kartezjusz, już po Brunie, będzie rezerwował cechę nieskończoności tylko dla Boga, natomiast o świecie będzie mówił, że jest nieograniczony<sup>61</sup>. Nie jest jednak prawdą, że to Brunowi przysługuje pierwszeństwo we wprowadzeniu do kosmologii aktualnie nieskończonego wszechświata, nawet jeśli potraktujemy poglądy Thomasa Diggesa z 1576 roku na nieskończoność sfery gwiazd stałych za bardziej teologiczne niż kosmologiczne<sup>62</sup>. Grant podaje, że w szesnastym stuleciu, jeszcze przed narodzeniem Bruna istniał jeden zwolennik zarówno aktualnie nieskończonego wszechświata, jak i wielości światów. Był nim John Major (1467/68-1550), szkocki logik, teolog i filozof przyrody, który komentował Arystotelesa na uniwersytecie w Paryżu. W swym dziele *Propositum de infinito*, wydanym po raz pierwszy w 1506r., a następnie wielokrotnie zmienianym i wznawianym, „zapropozował nieskończoną ilość światów jako jeden z argumentów za istnieniem aktualnie nieskończonego świata”, natomiast w komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda, wydanych w 1519r. pisał, że Bóg mógł stworzyć nieskończony świat, lecz negował, by taki świat był równy w doskonałości Bogu: Bóg mógłby go bez przeszkód w jednej chwili zniszczyć lub okaleczyć<sup>63</sup>. Istnieje wielka zbieżność poglądów Majora i Bruna w rozumieniu nieskończoności wszechświata, jakkolwiek sam wszechświat jest pojmowany przez Majora całkiem odmiennie: to zbiór koncentrycznych lub ekscentrycznych sfer, gdy tymczasem dla Bruna żadne sfery nie istnieją. Prawdą jest jednak, że poglądy Majora nigdy nie zyskały takiego rozgłosu jak poglądy Bruna, i to prawdopodobnie z przyczyn czysto pozaracyjnych.

Wątpliwe jest również powoływanie się Bruna w kwestii nieskończoności świata na Kopernika, którego teoria miałaby jakoby prowadzić do rozbicia skończonego świata Arystotelesa. Arystotelesowski zamknięcie świata w olbrzymiej, niemniej skończonej sferze gwiazd

---

<sup>61</sup>Zob. AK 51, 113.

<sup>62</sup>Tak czyni np. A. Koyré, dz.cyt., 46-49.

<sup>63</sup>”Ad primum, concedo quod Deus potest facere infinitum, sed nego quod illud esset infinite perfectius vel infinite resistentius respectu Dei; potest enim a Deo subito vel successive corrumpi”, E. Grant, dz.cyt., 166 i 112.

stałych wydawało się czymś tak oczywistym, że niemal nikt nie próbował podważać tej koncepcji. Także Kopernik zachował tę sferę w jej skończoności, jakkolwiek w stosunku do rozmiarów wszechświata średniowiecznego jego wszechświat jest ponad dwa tysiące razy większy i w odróżnieniu od kosmologii Arystotelesa sfera gwiazd stałych jest nieruchoma. Być może Bruno zasugerował się tekstem Kopernika: „Ziemia według oceny naszych zmysłów, ma się do wielkości nieba, jak punkt do bryły, jak skończoność do nieskończoności”, tyle że nieco dalej Kopernik pisze „bo tamten dowód nie stwierdza niczego więcej, jak tylko niezmierną wielkość nieba w porównaniu z wielkością Ziemi; lecz wcale nie wiemy, jak daleko sięga ta niewspółmierność”<sup>64</sup>. Wypowiedź Kopernika o nieskończoności nieba jest jedynie pewną literacką hiperbolą. Skończone są również światy Galileusza i Keplera, choć ich rozmiary systematycznie rosną<sup>65</sup>. Ponadto Kepler niezwykle ostro krytykuje pojęcie nieskończonego świata, jako pozbawione jakiegokolwiek związku z prawdziwą astronomią. To wymysł czystych spekulacji metafizycznych. Oskarża on Bruna i współczesnego mu Gilberta o niezrozumienie Kopernika i samej astronomii: „Ponieważ jednak szkoła ta błędnie posługuje się nie tylko myślą Kopernika, ale nawet astronomią w ogóle, jako że dowodzą one — a czyni to zwłaszcza nauka Kopernika — iż gwiazdy stałe znajdują się na niewiarygodnej wysokości: poszukamy wobec tego ratunku w samej astronomii [...]

---

<sup>64</sup>M. Kopernik, dz.cyt., 36, 37.

<sup>65</sup>O ile w średniowieczu odległość sfery gwiazd stałych była szacowana średnio na nieco ponad siedemdziesiąt milionów mil, to wg Riccioli Kopernik przyjmował w swych obliczeniach około 150 miliardów mil (47,439,800 ziemskich promieni), Galileusz nieznacznie więcej (49,832,416 promieni), a sam Kepler niemal trzykrotnie więcej (142,746,428 promieni). Rzecz ciekawa, jeden średniowieczny autor, Levi ben Gerson przyjmował odległość sfery gwiazd stałych rzędu 159,651,513,380,940 promieni ziemskich, czyli niewyobrażalnie więcej niż Kopernik, czy Kepler. Jeden promień ziemski liczył w średniowieczu i renesansie zazwyczaj 3,245 i 5/11 mili. Zob. E. Grant, *Planets, Stars...*, 433-443. Koyré twierdzi, że Galileusz nie opowiada się ani za skończonością ani za nieskończonością świata, natomiast odrzuca, przeciwnie do Kopernika i Keplera, sferę gwiazd stałych oraz centrum wszechświata, zob. AK 103-105.



Nie jest dobrze, gdy wędrowiec nazbyt długo przebywa w nieskończoności”<sup>66</sup>.

Dorobek naukowy Bruna przedstawia się zatem w relacji historyków nauki nadwyczyj skromnie. Sprowadza się on do bardzo dobrej filozoficznej obrony teorii ruchu Ziemi oraz do kilku myśli-wizji, które same w sobie do nauki w owym czasie nie należały: nieskończoność świata, wielość zamieszkałych światów, atomistyczna wizja przyrody. Na dodatek nie są to jego oryginalne pomysły. Co najwyżej można zgodzić się z Lovejoyem, że „choćby poszczególne elementy nowej kosmografii znalazły wówczas wyraz w dziełach różnych autorów, to właśnie Giordano Bruno należy uważać za głównego przedstawiciela doktryny świata zdecentralizowanego, nieskończonego i zasiedlonego przez nieograniczoną liczbę mieszkańców; nie tylko bowiem głosił ją w całej Europie Zachodniej z gorliwością ewangelisty, lecz również jako pierwszy wyczerpująco scharakteryzował argumenty, na których podstawie miała ona zyskać akceptację opinii publicznej”<sup>67</sup>. Sam Koyré, jakkolwiek bardzo krytyczny w stosunku do Bruna, przyznaje mu dużo odwagi w myśleniu, które urzekało w następnych stuleciach swą śmiałością i poetyckością<sup>68</sup>. Podobnie jak Lovejoy twierdzi, że to Brunowi przypada stworzenie koncepcji wszechświata, która będzie później powszechnie obowiązywała: nieskończona przestrzeń wypełniona nieskończoną liczbą gwiazd-Słońc. Podobną koncepcję będą przyjmowali Kartezjusz, H. More, I. Newton czy R. Bentley<sup>69</sup>. Pomimo tego, Koyré przyznaje, że wpływ Bruna na współczesnych był niewielki. Galileusz w ogóle o nim nie wspominał, choć motywy tego mogły być różne, Kepler krytykował, a Mersenne, jeden z głównych twórców wymiany naukowej w pierwszej połowie siedemnastego wieku wykreślił go ze swej listy naukowców. Niemniej pewne jego poglądy znalazły się także wśród poglądów głoszonych przez Keplera

---

<sup>66</sup>*De stella nova...*, 688, cyt. za AK 72.

<sup>67</sup>A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge 1936, 116, cyt. za AK 50 (polskie tłum.: *Wielki łańcuch bytu*, tłum. S. Przybysławski, Wyd. KR, Warszawa 1999).

<sup>68</sup>Zob. AK 64.

<sup>69</sup>Zob. AK 188, 113, 126.

i Galileusza. Kepler przyjmował możliwość istnienia mieszkańców na innych planetach oraz wypełnienie przestrzeni wszechświata eterem, Galileusz natomiast negował istnienie centrum wszechświata<sup>70</sup>. Grant podaje, że koncepcja Bruna, iż gwiazdy są podobne do naszego Słońca, była podtrzymywana przez Galileusza, Kartezjusza, Henry'ego More'a, Christiana Huygensa, Richarda Bentleya, Williama Derhama, Kanta<sup>71</sup>. Z kolei pojęcie świata nieskończonego u nowożytnych pisarzy: Otto von Guericke'a, Henry'ego More'a, Samuela Clarke'a, Izaaka Newtona, tenże sam Grant wiąże ze średniowiecznymi problemami scholastyki nie wspominając nic o Brunie. U nich nieskończona przestrzeń świata staje się ciałem wszechobecnego Boga, czego Bruno nigdy nie mówi<sup>72</sup>. Trudno powiedzieć, czy koncepcje Bruna miały jakikolwiek wpływ na nich, choć zapewne znali jego poglądy. Należałoby dokładniej przebadać to zagadnienie. Wiemy na pewno o jego późniejszych wpływach filozoficznych na Spinozę, Leibniza, Schellinga czy Hegla. Ci jednakże, poza Leibnizem, niewiele mieli wspólnego z nauką, wiemy też, że nie cenili go zbyt wysoko francuscy encyklopedyści<sup>73</sup>.

Wszystko wskazuje na to, że wzmożona popularność Bruna to zasadniczo dzieło wieku dziewiętnastego. Edward Peters mówi, iż to właśnie wtedy stworzono „mit” męczenników nauki: Galileusza,

---

<sup>70</sup>Zob. AK 84, 179, 105. Na temat relacji Galileusz-Bruno Koyré snuje jedynie domysły, czy jego milczenie było spowodowane obawą przed inkwizycją, czy też brakiem zainteresowania tematyką poruszaną przez Bruna, tamże 107.

<sup>71</sup>Zob. E. Grant, dz.cyt., 449. Nie jest wykluczone, że także ta idea pochodziła od Mikołaja z Kuzy, tamże, 416.

<sup>72</sup>Zob. E. Grant, *The Foundations...*, 125n.

<sup>73</sup>Zob. A. Nowicki, dz.cyt., 126nn. O Leibnizu wspomina A. Koyré, dz.cyt., 54. Jeśli chodzi o Mersenne'a, to był on głównym łącznikiem pomiędzy naukowcami w ówczesnej Europie stymulując wymianę myśli w czasach, gdy nie było jeszcze czasopism. Wykreślenie z listy niewątpliwie przyczyniło się do zaniku popularności Bruna. Zob. E. Peters, *Inquisition*, The Free Press, London 1988, 249. Na temat Mersenne'a zob. np. J.H. Brooke, dz.cyt., 125; D. Lindberg, R. Numbers, *God and Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, Univ. of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1986, 138n. O Spinozie zob. np. A. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination. From the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton Univ. Press, Princeton NJ 1986, 83.

Bruna, Keplera i innych. Mit ten powstał jako wyraz silnych antykle rykalnych nastrojów, także tych związanych z niepodległościowymi aspiracjami Włochów<sup>74</sup>. Do dzisiaj osoba Bruna często wzbudza odmienne nastroje i opinie w zależności od tego, w jakim kontekście kulturowym znajduje się badacz jego sprawy. Także debata na temat naukowcy jego dorobku daleka jest od zamknięcia. Ostatnio ukazała się pozycja Hilary Gatti, *Giordano Bruno and Renaissance Science*, w której autorka stara się odwrócić niekorzystne dla Bruna oceny w literaturze anglojęzycznej i ukazać jego oryginalny wkład w rewolucję naukową. Prawdopodobnie dalszy spór będzie się toczył o definicję nauki, charakter źródeł rewolucji naukowej i nowej nauki, o status myśli magiczno-neoplatońskiej w procesie powstawania nauki nowożytnej<sup>75</sup>. Nawet jednak, gdy zgodzimy się ze współczesnymi tendencjami o istotnym wpływie idei metafizycznych, religijnych i magicznych na rewolucję naukową, to trudno jednak będzie, w świetle dotychczasowych analiz historyków nauki, uznać wkład Bruna do historii nauki za wybitny, oryginalny i oczywisty. Z drugiej strony nie można negować jego przemożnego wpływu na współczesne jemu i nam potoczne myślenie o wszechświecie, jakkolwiek, paradoksalnie i niejako na przekór tego, co pisał Olschki, wpływ ten został zwielokrotniony przez mocno podsycony ideologicznym podmuchem dziewiętnastego wieku płomień stosu z Campo dei Fiori.

---

<sup>74</sup>Zob. E. Peters, dz. cyt., 243.250nn., oraz ogólniej cały podrozdział „Bruno and Galileo, or The Martyrology of Science”, 242-254.

<sup>75</sup>Cornell Univ. Press, 1999. Wydawca pisze na jej temat w internecie (Barnes&Noble.com, lub Amazon.com): „Gatti reevaluates Bruno’s contribution to the scientific revolution, in the process challenging the view that now dominates Bruno criticism among English-language scholars. Gatti reinstates Bruno as a scientific thinker and occasional investigator of considerable significance and power whose work participates in the excitement aroused by the new science and its methods at the end of the sixteenth century. Her original research emphasizes the importance of Bruno’s reading and extension of Copernicus’s work on the motions of the earth; the importance of Bruno’s mathematics; and his work on the art of memory seen as a picture logic, which she examines in the light of the crisis of visualisation in present-day science. She concludes by emphasizing Bruno’s ethics of scientific discovery”.

Jeśli chodzi o samo potępienie Giordana Bruna, to jedynie dwa z ośmiu oskarżeń były związane z poglądami ściśle kosmologicznymi: o ruchu ziemi i nieskończoności wszechświata, a i tak, jak widzieliśmy, były one przez Bruna bardzo swoiście rozumiane. Pozostałe zarzuty były ściśle teologiczne lub filozoficzne. Trudno zgodzić się zatem z twierdzeniem, że Bruno został skazany głównie za poglądy kosmologiczne, a tym samym mówić o męczeństwie za naukę. Co jednak z poglądem Namera, że potępienie Bruna było zwrotnym momentem w historii stosunków między Kościołem rzymskim a myślą naukową? Trudno powiedzieć, na ile współcześni Brunowi katoliccy uczeni: Galileusz, Kartezjusz i inni mieli świadomość, za co konkretnie Bruno został skazany, że jednym z zarzutów była kopernikańska teoria o ruchu Ziemi, i czy to wpłynęło na ich stosunek do tej teorii i wolności myślenia w sprawach naukowych. Zagadnienie to wymagałoby dalszego zbadania. Nie ulega natomiast wątpliwości, że już wtedy w kręgach rzymskiej inkwizycji zagadnienie ruchu Ziemi zaczęło utożsamiać z herezją, co w końcu pośrednio doprowadziło do potępienia Galileusza i teorii Kopernika w 1616 roku. Potępienie tych samych poglądów u Bruna ma niewątpliwie swoją symboliczną, choć ograniczoną wymowę.