

# Metafizične predpostavke infinitizacije vesolja pri Giordanu Brunu

MARKO ROGAČ<sup>x</sup>

"Se non è vero, ma è ben trovato."  
(Giordano Bruno)

## I. TIPOLOGIJA RENESANSE

### I.1. UVOD

Renesansa je doba vračanja h grško-rimskim izvorom, (filološke) rekonstrukcije, revalorizacije in reaktualizacije preteklosti. Ta naravnost se je iz "studie humanitatis" razširila na vsa področja in temeljito modificirala optiko (samo)razumevanja renesančnega človeka. Če prezremo retorično površnost in romantično zanesenost, lahko skupaj z Burckhardtom strnemo takratno dogajanje v izrek o "ponovnem odkritju sveta in človeka". Renesančna zavest o lastni modernosti, in s tem historičnosti, je črpala svojo legitimnost iz prepričanja o tem, da je neka doba, srednji vek, nepreklicno zaključena in nepovratna. Pasivnemu ponavljanju v dogme presušenih resnic in servilnemu falsificiranju tendenciozno skrpanih kompendijev, sum in priporočnikov<sup>1</sup> se pridružijo dela antičnih avtorjev, ki so predstavljala sam sukus miselnega naprežanja na vseh tedaj uveljavljenih registrih. Na prizorišče vkorakajo dotedaj komaj kdaj omenjeni, če sploh, Evklid, Arhimed, Apolonij, Papos, Strabon, Ptolomej, Aristarh, Diogen Laertski, Lukrec, Hermes Trismegistos, če naj navedem le nekatere. Tudi stare "auctoritates" ne govorijo več tako enoznačno in pregledno, ko se pojavijo prepisi, natisi in ponatisi grških izvornikov ali njihovi latinski prevodi, posledica širjenja "graeca eruditio".

Renesančno vračanje k začetkom pa se prepleta z vse jasnejšo zavestjo o lastnem napredovanju in razlikah, tako da dialog z antiko vodi v primerjave, te v tekmovanje, ki se v skrajni konsekvenci preoblikuje v opozicijo med pasivnim podleganjem antičnim vzorom (gramatiki, pedanti, doktorji) in neko dinamično vzgojo v njihovi šoli, ki služi sicer kot nujen referencialni okvir, a nič več<sup>2</sup>. Petrarkin topos o čebeli, ki z letanjem s

<sup>1</sup> To je seveda zelo splošna opredelitev, ki prezre vse napore pri izdelavi in razdelavi srednjeveške metafizike. Gre mi za propedeutično kontrastiranje, ki nikakor noče prezreti srednjeveških mislecev.

<sup>2</sup> Eudenio Garen (Eugenio Garin), *Kultura renesance*, Biblioteka Istorja, Nolit, Beograd 1982, str. 46 (odslej: KR).

cveta na cvet nabira pelod, da bi iz njega naredila med, na prispodeben način ujame novo zavest: ne Avtor, temveč čimveč avtorjev, ne posnemanje, pač pa težnja po izražanju lastne individualnosti. Antika postane instrument osvobajanja duha, sredstvo, ki naj omogoči afirmacijo avtonomne ustvarjalne moči. Znanje grščine še ne vodi do modrosti, saj Aristotelov duh ni jetnik grške abecede<sup>3</sup>.

Sklenjena sholastična enciklopedija urejenih področij vedenja in verovanja je pričela pokati po šivih in poglavjih. Kohezivnost in gotovost, ki jo je iskala in dobila v svetih knjigah, ni več zavezovala renesančnega razumnika, še več, celo sveti teksti postanejo predmet filološke kritike. Novi človek, "magnus miraculum", potrebuje in zahteva sebi primeren in sebe vreden okvir, kar pa gotovo ni srednjeveško pojmovana narava, mesto padca in mesenosti, vir greha in zla, predverje pekla<sup>4</sup>. Vrnitev Platona (oziroma platonizma) na filozofsko prizorišče vpelje nov način razumevanja filozofske problematike, vnaša nov jezik, okus, celo modo, ki prodre v literaturo, umetnost, znanost in običaje. Posledica tega je tudi spremenjen status narave, ki postane animirana in divinizirana, nekaj, kar je vredno s pomočjo vseh sredstev in pristopov proučevati in upodabljati. Vprašanja, ki jih je nanjo naslavljal renesansa, da bi jo razumela "iuxta propria principia", so bila izpisana v najrazličnejših jezikih: pesniška in magijska inspiracija sta nagovarjali filozofsko in naravoslovno strogost, vnašali intuicijo vsesplošne povezanosti, vesoljne lepote in harmonije (harmonia mundi), ki je svojo slepoto za specifičnost spoznavnih predmetov skušala nadomestiti z eklekticizmom pristopov. Podobe namesto dokazov ali v njih podkrepitev prihajajo z vseh področij človeške ustvarjalnosti, so vsem razumljive, vsiljujejo se s svojo familiarnostjo in se pogostoma tudi same razvijajo v sklopu zapeljivih analogij brez sleherne znanstvene vrednosti. Potrebno je bilo tudi preveriti, če se na novo odkrite antične trditve o naravi in človeku z njima še vedno ujemajo, ali pa jih je umestno na novo komentirati, analizirati in poglobiti, kar generira nadaljno radovednost in nove zastavitve problemov. Iskanje posredovanj med razumom in izkustvom revalorizira mehanične, manualne veščine in obrtništvo ter porodi težnjo h konvergenci med umetnikom in znanstvenikom. Pretok misli med tehniki, umetniki in znanstveniki je živahen in ploden, kar priča o naporu, ki ga zahteva živeta realnost, ko se izmika starim shemam.<sup>5</sup>

A prebujena zavest si ne umije zaspanca in tako specifičnost različnosti segmentov znanosti zastavi v prid pestrosti intuicij o korespondiranju makro in mikrokozmosa. Pa vendar ta zavest nosi težaven, toda anarhičen proces osvobajanja izpod nanosov tradicije, nosi proces laicizacije, rigorizacije in racionalizacije raziskovalnega instrumentarija in spoznavnega predmeta: ločevanje znanosti od magije in alkemije, astronomije od astrologije, matematike od številčne mistike in kabale. Progressivni redukcionizem metafor, podob in simbolov kot nadomestkov konceptualizacije

<sup>3</sup> Opravičevanje lastnih razmišljanj z inserti antičnih referenc je v renesansi splošna navada, vendar postane sčasoma citatologija sredstvo, s katerim duh citatologa prevlada nad citatom tako, da s spretno izbiro in montažo citatov proizvede docela nov smisel. Manipulatorična spretnost citatologa se subtilizira celo do mere, ko je izvirnost lastne teze podkrepljena s citatom, ki nosi povsem nasproten pomen. Arabesknost srednjeveške metafizične spekulacije je v renesansi povsem dostojno reprezentirana.

<sup>4</sup> V XV. in XVI. stoletju premišljevat o človeku pomeni razmišljati o njegovem odnosu do Boga in narave.

<sup>5</sup> KR, str. 135. Naj pripomnim, da si glede tega pretoka proučevalci renesanse niso enotni. Vedrinova, npr., vidi prav v zarezki med znanstveniki in obrtniki (mojstri) eno od ovir napredovanja znanosti.

O tem: Hélène Védrine, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1967, str. 96 (odslej:LC).

določenega gnoseološkega polja (torej neka znanstvena purifikacija konceptov) že najavlja kasnejši epistemološki prelom. A vendarle gre za nek napor, saj je tribut antični kulturi in njenim rešitvam sorazmeren skladnosti izkustvene prakse renesančnega znanstvenika z antično, obe pa se artikulirata znotraj zdravorazumarskih evidenc. Koncepti se sicer napihujejo, vendar na račun prodornosti, saj se v njihov katalog vpiše tudi vrsta novih, "renesančnih" evidenc, ki ne zahtevajo analitičnega premisleka. Kot priložne substitute jih najdemo povsod tam, kjer se spekulacija zateka k neposredni nazornosti, da bi se izognila nemočnemu jecljanju. Vêdrinova<sup>6</sup> jih označi za predkoncepte, katerih operacionalnost leži prav v konsenzu. Naj gre za dediče tradicije, intuicije "zdrave pameti" ali za rezultat zelo splošne skušnje, tvorijo podlago za, grosso modo, tipologijo duha renesanse, za arhaično osnovo, na katero navezujejo tako gospodinje kot univerzitetni profesorji. V tem smislu so onstran artikulacij razuma. To renesansi skupno doktrino, ki jo na splošno kvalificiramo za animizem, bi lahko razčlenili v:

a) Med "čudežnim" in naravnim ni natančne ločnice. Zdrs domišljjskega k realnemu je odvisen od (osebne) izkušnje, ki je hkrati že dokaz, prav tako so tudi priče(vanja) zadosten pogoj realitete dogodkov, ki bi jih danes vpisali med lahkovernost, privide, izrodke bolne domišljije, vraževerstva, v najboljšem primeru kot parapsihološke pojave. Razum in verovanje odlično sodelujeta: prvi opravičuje izkušnje, ki jih drugo priključo očem.<sup>7</sup> Instanca znanstvene verifikacije je še daleč za obzorjem in to omogoča koeksistenco različnih tipov verovanj (vera v demone, v delovanje na daljavo, nekromancija, vera v animiranost kamenin). Nova odkritja (Amerika, nove rase itd.) ter krhanje aristotelovske sinteze so omogočili nek "interregnum" brez jasnih kriterijev, ki bi zakoličili pojem verjetnega. Na renesančni priponki naj piše: "Vse je mogoče!", predlaga Koyrè.<sup>8</sup>

b) Koncept življenja je tako neposredno evidenten, da ne zahteva analize. Nedvomno je narava mati vseh stvari, kakor je samoumevno tudi to, da materija v sebi nosi forme kot samica plod. Vitalistične in biologistične sheme služijo pri utemeljevanju in razlagi drugih konceptov.

c) Nič ni inertnega, mrtvega. Vsaka stvar v naravi ima svojo dušo, je na nek način oživljena.

č) Sistemizacija in generalizacija določenih bioloških shem ne oporeka zahtevam tedanje "kvantitativne" fizike (tako sta na primer sonce in zemlja v enakem odnosu kot moški in ženska).

Prav iz stičišča tega temeljnega animizma in metodičnih zahtev filozofske refleksije se porajajo za nas, kasnejše interprete, vzgojene v Descartovem duhu, številna protislovja in neskladnosti znotraj posameznih filozofemov. Ugrajevanje (biologističnih) predkonceptov (analogij) v filozofski diskurz povzroči, da njihov intuitivno-emocionalni naboj v njem sicer ostane kot ponazorilo dinamičnega razvoja, notranje kohezije delov ali stalnega generiranja bitnosti, vendar pa bolj razdelani filozofski koncepti (npr. neskončnost, substanca, materija itd.) s svojo logično strogostjo vsadijo mejo njihove uporabnosti na gredico pragmatičnosti in didaktične evidentnosti, kjer

<sup>6</sup> LC, str. 115.

<sup>7</sup> Opise nekaterih "običajev" renesanse prinaša Jacob Burckhardt, *Renesančna kultura v Italiji*, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1956, str. 419-434.

<sup>8</sup> Aleksander Koare (Alexandre Koyrè), *Naučna revolucija*, Biblioteka Sazvežda, Nolit, Beograd, 1981, str. 45.

vegetirajo in od koder se nenehoma vračajo. "To je primer vseh izumiteljskih metod, lastnih predznanstveni misli: ideja ostaja nabita s svojo emotivno vsebino, izgubi pa svoje specifične determinacije."<sup>9</sup>

Animizem renesanse je pomemben še zaradi nečesa: ambigen značaj koncepta življenja omogoča neboleče prenašanje poudarkov v okviru dveh modelov interpretacije. Od imanentizma (življenje kot stalno porajanje neskončnih oblik, kot ponotranjena aktivnost negibnega veselja - totalitete) do dualizma (opozicija moškega in ženskega principa, aktivnosti in pasivnosti) je prehod reverzibilen in brez tveganja za koherentnost misli. Tako vesoljni animizem zabriše ostro razliko med dušo in telesom, izvedenec (mag) lahko brez težav (pod pogojem, da ravna v skladu z določenimi predpisanimi tehnikami) prehaja od "physisa" k "spiritusu" in obratno, kajti materija ni nikdar brez duše oziroma "spiritusa".

Navedeni tipologiji renesanse gotovo ne moremo odreči racionalizma, kolikor ga razumemo ne le kot povsem znanstveno vizijo, ampak predvsem kot koherenten (psevdo)logičen sistem, ki temelji na vrsti med seboj povezanih izpeljav iz danih premis. Če se vanje stekajo domišljija, vraževernost, neposrednost zdrave pameti, tradicija itd., to ne pomeni nič drugega, kot da gre za bistveni del renesančne senzibilitete. Temeljni manko renesanse ni v racionalizmu ali v podcenjevanju izkustva, ampak v znanstveni kontroli upoštevanih premis. Nekonceptibilnost animizma, oziroma odsotnost vsakršnega aksiomatsko-deduktivnega izpeljevanja z njemu implicitno strogostjo pri mislecih renesanse je bržkone prej naš problem kot pa je /to/ bil njihov. Upravičeno pripominja Koyrè, da je bila to ena s kritičnim duhom najmanj obdarjenih epoh in da njen navdih ni bil znanstven.<sup>10</sup> Skratka, vprašanja, ki jih je renesansa postavljala naravi, še niso bila formulirana v Galilejevem jeziku, jeziku matematike z geometrijskimi liki kot znaki, ki s svojo specifičnostjo in strogostjo enoznačno prevajajo vsakodnevno izkustveno opazovanje v metodično povzročen in preverljiv znanstveni eksperiment.

## 1.2. RENESANČNI HERMETIZEM

Sklop "humanizem in renesansa" smo se navadili izgovoriti v enem samem dahu, kot da bi šlo za dvoje neločljivo povezanih, v temeljnih potezah enakih obdobij. Časovno sosledje naj bi jamčilo, da renesansa organsko nadaljuje in povzame nastavke, ki jih je pripravil humanizem. Čeprav je v nekem smislu težko potegniti razmejitveno črto med obema dobama<sup>11</sup>, pa sta njuni duhovni nastrojenosti zelo različni, mestoma celo nasprotujoči si. Koncizno bi razliko dokaj natančno prerasali v razliko med triviumom in quadriviumom, med rimskim in grškim duhom, na podlagi specifičnega razumevanja in podoživljanja antike in srednjega veka ter v docela različnem spektru preokupacij, ki določajo obe obdobji. Prav razmerje med starim in novim fundira ideologiji humanizma in renesanse.<sup>12</sup> Obe dobi si naslavljata vprašanja o lastnih koreninah, o samem pomenu izvora. Premisliti in ovrednotiti skušata preteklost,

<sup>9</sup> I.C., str. 117.

<sup>10</sup> Aleksander Koare, o.c., str. 44.

<sup>11</sup> KR, str. 53-57.

<sup>12</sup> Francois Châtelet, *Les idéologies*, tome II, Marabout université, Verviers (Belgique), 1981, str. 224-227.

vzpostaviti neko historično kontinuiteto in s tem perspektivo, ki bo vzdrževala živeto aktualnost z izkušnjami predhodnikov, ter jih tako reaktualizirala. Preteklost konstituira eno od dimenzij sedanosti, določa njeno modernost, kot to razumemo še danes.

Humanist ve datum dobe, h kateri se vrača. To je zlata doba rimske retorike, Cicero s svojimi literarnimi in zgodovinskimi deli, s stilom življenja in z družbo, ki ji pripada, jo opisuje in slavi. Zgodovinski realizem humanista dobi svoje potrdilo v filoloških proučevanjih, zbiranju antičnih tekstov (izvirnikov), povelečevanju nekdanjih vrednot in življenja, ki te vrednote poraja. V projekt "studie humanitatis" investira iluzijo o skorajšnji vrnitvi zlate dobe. Njegov interes leži skratka v literaturi in zgodovini, v retoriki in stilu. Mračno gotsko črko in pobožnjakarski izraz nadomesti elegantna, jasna in razumljiva "littera antiqua".<sup>13</sup> Ponovna pridobitev človekovega dostojanstva zahteva zavračanje mračnjakega srednjeveškega monastičnega načina življenja, ki postane sinonim tistega barbarstva, ki je izrodilo klasični latinski jezik in plemeniti občutek "romanitas". Humanistovo poslanstvo je v obnovi in razširjanju latinskega jezika in kulture, kar naj samo po sebi povrne tudi "romanitas". Sam izraz "umanista" je v tedanjem univerzitetnem slengu pomenil učitelja klasične literature.

Interes renesanse ima drugo lokacijo, umeščen je v filozofiji, teologiji in znanosti (magiji), ki določajo tudi optiko prebiranja in selekcioniranja antičnih tekstov. Pedantni gramatik je pravo nasprotje renesančnega filozofa (maga), ki svojo "pio philosophio" naveže na "prisco theologio" in zasleduje njena pojavljanja skozi zgodovino, da bi tudi v "humanistovem" barbarskem srednjem veku izsledil pri nekaterih posameznikih pomembna pričevanja o kontinuiteti prenašanja modrosti oziroma Resnice.<sup>14</sup> Podmena te obsesije je vera v eno(tnost) resnico(e). Za humanistova prizadevanja navezava na religijo ni bistvena, religiozno čustvo je zanj privatna zadeva, zato ni presenetljivo, da lahko preberemo najradikalnejše odlomke "poganstva" prav pri poznih humanistih (Poggio, Valla).<sup>15</sup> V renesansi je, nasprotno, dostojanstvo človeka reflektirano skozi osebni odnos do Boga, Izvora, Enega, kot posledica neke zelo široko pojmovane duhovnosti, ki povzroči, da čas izgine v večnost, prostorske determinante pa v povsodnost.

Na podlagi teh razmejitev bo mogoče razumljivejše dejstvo, da je ena bistvenih sestavin "zeitgeist" renesanse (sc. hermetizem) svojo utemeljenost črpala iz napačne datacije zbirke tekstov, ki je s svojo vsebino sodelovala pri določanju strukture renesančne misli in celo politike.<sup>16</sup>

Nekaj je očitno: Hermes Trismegistos je bil za razumnika renesanse realna oseba, ki je živela v daljni preteklosti. Doživel naj bi vrsto sanj, razodetij in videnj, ki jih je zapisal in so jih kasneje zbrali (skupaj s še nekaterimi drugimi teksti) v "Corpus hermeticum".

Odlomki grških filozofov ali aluzije nanje, ki jih je moč izslediti v teh spisih, so pričali o resnično prastari modrosti, na katero so navezovali kasnejši pomembni grški

<sup>13</sup> KR, str. 59-60.

<sup>14</sup> Tako najde Pico della Mirandola same pohvalne besede za srednjeveške mislece, za Bruna pa humanizem ni nov nauk, temveč uničevalce filozofske tradicije: "Toda jaz bolj cenim metafiziko tistih (sc. Rimljanov in Grkov), v kateri so povzdigovali svojega vladarja Aristotela (pa naj bo še tako nečista in zapacana z določenimi praznimi zaključki in teoremi, ki filozofski ne teološki, ampak so plod prevaranih in slabo uporabljenih razumov), kot vse tisto, kar lahko prinesejo tile iz našega časa z vso svojo ciceronsko gobezdavostjo in deklamatorsko umetelnostjo" (G. Bruno, De la causa, principio e uno, str. 163).

<sup>15</sup> KR, str. 107.

<sup>16</sup> Tu v grobem povzemamo vsebino knjige Frances A. Yates, Giordano Bruno and the hermetic tradition, The University of Chicago Press, Chicago, 1979<sup>2</sup> (Midway reprint), (odslej: HD).

filozofi, oziroma celo dobesedno prepisovali cele odlomke. Napačna datacija je tako rodila legendo, kajti teksti "Corpus hermeticuma" (odslej Corpus) so nastajali med 1. in 3. stoletjem n. št. Kdaj so bili zbrani, ni točno znano, zagotovo pa je bila zbirka pod tem naslovom poznana vsaj že v 11. st.. Peresa številnih neznanih avtorjev, poganskih Grkov, živečih v dobi "Pax romane", v času zgodnjega krščanstva, verskega sinkretizma in do gnusa prignanega dolgčasa<sup>17</sup>, so vanje zapisala popularno grško filozofijo, nekakšno mešanico platonizma, stoicizma, židovskih in perzijskih vplivov.

Čas prvih stoletij našega štetja je podvomil v grško filozofijo, ki s svojim racionalizmom ni bila več sposobna odgovarjati na nova vprašanja, še zlasti ne na tista o človekovi sreči. Zatorej so odgovore iskali in skušali najti na drugačne, intuitivne in mistične načine. K(j)er naj bi razum odpovedal, so se obračali k nous-u (mens-u), intuitivni sposobnosti človeka. Filozofija postane tako pot intuitivnega spoznavanja božanstva in pomenov sveta, pot, ki pelje preko asketske discipline in religiozno-magijskega načina življenja. Kontemplacija sveta/vesolja, ki(kot) se hkrati zrcali v človekovem nousu, vodi do iluminacije o vsesplošni povezanosti in enotnosti, končni cilj pa najde v ekstazi, ko se očiščeni vsega odvečnega zopet povrnemo v prvobitno enotnost, ko postanemo zopet eno v Bogu. Ta religija sveta, ki podtalno spremlja tudi platonizem in stoicizem, postane prav s hermetičnimi teksti duhovna religija brez templjev in liturgije, neke vrste religiozna filozofija, oziroma filozofija religije z gnozo. Kaj je, "in breve", vsebina Corpora? Egipčanskega boga Totha, učitelja bogov in boga usode, so Grki poistovetili s svojim Hermesom in mu včasih dodali tudi vzdevek Trismegistos (Trikratvelik), torej vrhovni svečenik (izdelovalec talismanov, idolov), vrhovni filozof (mag) in kralj (zakonodajalec). To identifikacijo so za Grki povzeli Rimljani in latinizirali ime v Hermes Mercurius Triplex. Pod tem imenom je nastajala obširna literatura o astrologiji, okultnih znanostih, skrivnostnih močeh rastlin, kamenin in zvezd ter o simpatetični magiji. Ta je temeljila na poznavanju in manipuliranju teh skrivnostnih moči, na izdelovanju talismanov, s katerimi so te skrite moči privlačevali itd. Sočasno s temi praktičnimi napotki pa se je prenašala tudi filozofsko-religiozna tematika. Corpus naj bi bil po splošnem prepričanju zapis stare egipčanske religije in njenih magijskih ritualov.

V patristiki Lactanius in Avguštín sprejmeta legendo o Hermesu kot resnico. Lactanius ga navede kot dokaz v prid svoji tezi o poganski modrosti kot napovedi, opori in predhodniku krščanstva. Hermesa seveda loči od idolatrije in demonologije ter ga ima za častljivo pogansko razsvetljeno avtoriteto. Zato pa Avguštín v svoji Božji državi strogo obsodi egipčansko magijsko religijo, animizem in demonologijo.

Okrog leta 1460 je prišel iz Makedonije v Firence grški rokopis Corpora.<sup>18</sup> Marsilius Ficinus ga je po naročilu Cosima de Medici prevedel in poslej sta usoda in vpliv tega dela v renesansi vezana na Ficinov prevod in njegovo neoplatonistično interpretacijo, ki obravnava Hermesa kot "fons et origo" neprekinjene tradicije modrosti. Izmed številnih del, ki jih je Hermes napisal, pravi Ficín, sta dve še posebno pomembni.

<sup>17</sup> Kari Vorländer, *Zgodovina filozofije I*, Slovenska matica, Ljubljana, 1977, str. 171.

<sup>18</sup> KR, str. 104.

Prvo je Asclepius, ki ga je Apulej Platonik že davno prevedel v latinščino<sup>19</sup>, drugo pa sestavlja 14 razprav Corpusa, ki jih je Ficin poimenoval kar z naslovom prve od teh, Pimander. Spisi Corpusa učijo, kako se lahko povzpne preko čutne prevare in skozi oblake domišljije ter usmerimo duh proti božanstvu. Kontemplacija vsebine Corpusa je tako hkrati kontemplacija reda vseh stvari, kakor eksistirajo v Bogu.

Corpus se vzpostavi skozi Ficinovo interpretacijo kot "prisca theologia" in doseže ogromno popularnost.<sup>20</sup> Zelo raznovrstnim tekstom (v bistvu zapisom individualnih duš, ki iščejo razodetje, intuicijo božanskosti, spoznanja, a brez pomoči osebnega Boga) prav značaj pričevanj religioznih skušenj podeljuje neko enotnost. V njih lahko določimo dvoje tipov gnoze:<sup>21</sup>

a) Pesimistična (dualistična) gnoza: materialni svet je prepojen z usodnim vplivom zvezd in je po sebi zal. Iz njega je potrebno pobegniti z askezo, ki naj v največji možni meri prepreči stik z materijo, dokler se razsvetljena duša ne povzpne preko sfer planetov do svojega prvotnega bivališča, do nematerialnega božanskega sveta.

b) Optimistična (monistična) gnoza: materija je prepojena z božanskostjo, zemlja živi, se giblje in je del božanskega življenja. Zvezde so oživiljene božanske živali, sonce gori z božanskim ognjem, skratka, ni ga dela narave, ki bi ne bil dober, saj so vsi del Boga, Stvarnika, Enega. Če v mislih zaobjamemo vse stvari naenkrat (čase, mesta, substance, kvalitete, kvantitete), bomo lahko razumeli Boga, ki (kot) se izkazuje skozi vse bitnosti. Kot postane intelekt viden skozi akt mišljenja, tako se nam Bog kaže skozi večni akt stvarjenja. Pesimistična gnoza si prizadeva po odrešitvi, teži v neko etično držo, medtem ko se optimistična gnoza artikulira v panteističnem jeziku, smrt je le transformacija, prerazporeditev delcev, kajti vse, kar je na svetu, je v gibanju in kar je v gibanju, je tudi v življenju. Človek s svojim intelektom participira na božanskem intelektu, torej tudi na tistem, ki je vtisnjen v živi svet divinizirane narave.

Sicer pa se hermetična literatura deli na dve zvrsti:<sup>22</sup>

a) na filozofsko-religiozne razprave,

b) na astrološke, alkemijske in magijske tekste.

Vendar jih ne smemo obravnavati ločeno, kajti če pesimistični gnostik potrebuje vednost o magijskih ključih, šifrah in znakih, s katerimi se lahko osvobodi zlih moči zvezd in materije, pa optimistični gnostik preko simpatetične magije, invokacij in talismanov priteguje moči vesolja, ki zanje verjame, da so dobre.

Simpatetična magija predpostavlja kontinuiran pretok, hlapenje vplivov in moči, ki strujajo z zvezd na zemljo. S poznavanjem teh vplivov in pretokov moči jih je mogoče kanalizirati v določene grupacije objektov (talismanov) ali podob ter z njimi manipulirati. Vsak objekt na zemlji je namreč poln okultnih "simpatij", ki nanj dežujejo iz supralunarnega sveta, zvezd ali ozvezdij. Tako svet sestavlja množica korespondenc, razvrščenih v grupacije naravnih substanc, ki tvorijo strukturiran sistem znotraj širše celote, Kozmosa. Mag ni nič drugega kot človek, ki ve, kako vstopiti v ta sistem

<sup>19</sup> Gre seveda za Apuleja iz Madaure, znanega zlasti po romanu Zlati osel ali metamorfoze, katerega tematika in razpoloženje sta zelo blizu hermetičnim spisom (etična problematika, živalska oblika kot kazen za transgresijo, ekstatična iniciacija, egipčovski kolorit). Čeprav Apulej ni prevedel Asclepiusa, mu je bil prevod brez večjih težav pripisan. Gre torej za psevdo-Apuleja.

<sup>20</sup> Od prvega natisa leta 1471 do konca 16. st. doživi kar 16 natisov, pri čemer niso všteti tisti, ko izide skupaj z drugimi deli ali kot povzetek. Kmalu sledijo tudi prevodi v italijanščino, španščino, francoščino in holandsščino.

<sup>21</sup> HT, str. 22.

<sup>22</sup> Ibid., str. 44.

korespondenc in ga uporabljati bodisi v materialno-praktične bodisi v religiozno-mistične namene. Manipuliranje z okultnimi močmi narave (tkim. *magia naturalis*) predpostavlja troje:

a) Magovo poznavanje lastnosti narave in skrivnih korespondenc, kar vodi do proučevanja narave in študija magijskih priročnikov.

b) Magovo aktivno držo. Ta vnaša nek dejaven element v subjekt, ki je bil v obliki srednjeveškega grešnika zgolj opazovalec in častilec Stvarnika in stvarstva.

c) Erotičen odnos do narave, ki je temeljnega pomena za simpatetično magijo. Kolikor "simpatije" vežejo zemljo z nebom, toliko predpostavljajo adekvaten odnos pri magu, ki želi z njimi manipulirati.<sup>23</sup> Ta emocionalen odnos je tudi eden glavnih izvorov njegove moči in zato lahko Pico della Mirandola zapiše: "Magicam operari non est aliud quam maritare mundum."<sup>24</sup> Vzpostavljena mora biti kontinuiteta med operativno ljubeznijo maga in božansko ljubeznijo, ki kroži okrog nebeških hierarhij. Tema univerzalne harmonije, harmoničnega odnosa med človekom (mikrokozmos) in višjim svetom, vesoljem (makrokozmos) je implicitna vsej hermetični tradiciji.

S Ficinom dobi magija mesto v krščanskem neoplatonizmu. Ficinova magija temelji na teoriji "spiritusa", ki je kanal, po katerem se razširja zvezdni vpliv in osnova magijskih operacij. Med dušo sveta (*anima mundi*) in njenim telesom (zemljo) je mesto "spiritusa mundi", ki je razpršen vsepovsod po vesolju, je iz fine in subtilne substance in po njem se zvezdni vplivi prenašajo do človeka, ki jih absorbira z duhom, kakor tudi na celoten "corpus mundi". Ficin zavrne demonsko magijo in sprejme le naravno (*magia naturalis*), ki je koristna in potrebna. Prav tako skuša magijo preko vrste analogij spraviti v soglasje z lastnim razumevanjem krščanstva, s svojo "pio philosophio".<sup>25</sup>

Ficinov sodnik Pico della Mirandola poveže magijo s kabalo. Če je Ficinova "magia naturalis" omogočala operirati z naravnimi močmi, pa je naloga praktične kabale oziroma kabalske magije, da skuša preseči naravo in priti v stik z duhovnimi (angelskimi) močmi (ne le s *spiritusom*), ki se nahajajo onstran nje. Kabalska magija evocira angele, arhangele, sefirote, celo samega Boga, na podlagi skrivnostnih moči, ki naj bi ležale v svetem hebrejskem jeziku. S tem skuša operacionalizirati angelske predele, ki so bili Ficinu nedosegljivi.<sup>26</sup> Zveza med magijo, kabalo in krščanstvom,

<sup>23</sup> Zato tudi ni presenetljivo dejstvo, da je prav Agrippa, eden najrazvpitejših magov renesanse, med prvimi uporabil Platonov Simpozij kot univerzitetni učbenik. O tem C.B. Schmitt, *L'introduction de la philosophie platonicienne dans l'enseignement des Universités à la Renaissance*, Paris, 1976, str. 93-105.

<sup>24</sup> *HT*, str. 88. Tako se recimo Ficin sprašuje v svojem komentarju k Simpoziju: "Zakaj Ljubezni pravimo mag? Ker vsa moč maga sestoji iz Ljubezni". *Ibid.*, str. 127.

<sup>25</sup> Pri tem vzpostavlja vrsto ekvivalenc: neoplatonistična triada je povezana s Sveto trojico. Hermes je paralela Mojzesu in je avtor navdahnjena poganske Geneze.

Naj tu na kratko, zgolj v ilustracijo, podam še vsebino Picatrixa, zelo razširjenega magijskega priročnika o simpatetični magiji, arabsko knjigo helenistične magije iz 12. st.: znanje je najboljšo darilo Boga človeku. Prva resnica ni telo (konkretno množstvo) ampak Eno, Ena resnica. Vse stvari iz nje izhajajo in skozijo dobivajo lastno resnico in enotnost v stalnem gibanju rojevanja in umiranja. Obstaja neka hierarhija sveta. Človek je mikrokozmos in zreali makrokozmos. S svojim intelektom lahko mag popelje sebe na sedmo sfero. Red narave sestoji iz Boga, (*prima materia*), ki je brez oblike. Iz brezobličnega, netelesnega izvira serija: *Intellectus* ali *mens*, *spiritus*, *materia* ali materialna narava, *elementi* (*elementata*). *Spiritus* prihaja od zgoraj in ostane tam, kjer je ulovljen. Vsa umetnost magije je v zajetju (ulovitvi) *spiritusa* v talismane, podobne, se pravi v vodenju toka *spiritusa* v materijo. Ta postopek zahteva globoko znanje astronomije, matematike, glasbe, metafizike, praktično vsega. Prvi, ki je to uspešno uporabljal in izvajal, je bil Hermes Trismegistos.

<sup>26</sup> Hermetizem in kabala sta sodelovala že pri vprašanju skrivnostne kreacije iz Besede. Skrivnosti *Corpusa* so namreč skrivnosti Besede ali Logosa. V *Pimandru* se preko svetleče Besede Božjega sina, izvirajoče iz *Nousa*, izvrši akt stvarjenja. Ravno tako tudi v Genezi Bog govori, da bi izoblikoval svoje delo, in ker govori v hebrejščini, je to za kabalista zadosten razlog, da mu hebrejske črke in besede služijo kot gradivo za mistične meditacije. Kabalist praktik pa iz tega izpelje vero v njihovo praktično, magijsko moč.



oziroma težnja po poenotenju v skupnem temelju, je pri Picu (ne pozabimo, da ni zaman slovel kot "princeps concordiae") dosegla celo točko, na kateri sta prvi dve dokazovali božanskost Kristusa: "Nulla est scientia, que nos magis certificet de devinitate Christi, quam Magia et Cabala."<sup>27</sup>

Še nekoga je potrebno omeniti, če že govorim o renesančni sinkretično-hermetični sintezi. Gre za psevdo-Dionizija<sup>28</sup> in njegovo negativno teologijo: ni besed za Boga v njegovem aktualnem bistvu, ni imen, ki bi ga poimenovala v njegovi identiteti, zato ga je najbolje opredeliti "per negationem". Bog je nad "Bonitas", "Essentia", "Vita", "Veritas", skratka, nad vsemi imeni in v tem smislu nima imena. In obratno, ker je "Bonitas", "Essentia" itd., ima vsa imena. Ficin na podlagi tega lahko zapiše: "Ti Dionizijevi izreki so potrjeni tudi pri Hermesu Termaximusu, ki pravi, da je Bog nič, pa vendar je vse. Da Bog nima imena, pa vendar ima vsako ime."<sup>29</sup>

Če sta Ficin in Pico vzpostavljala stičišča in usklajevala hermetizem, kabalo in psevdo-Dionizijevo razlago krščanstva, ju je opravičevala skupna poteza vseh treh teozofskih shem, in sicer religija sveta s svojim zaprtim, na sfere razdeljenim vesoljem. Hermetična dihotomija pesimistične in optimistične gnoze se je v renesansi zbrisala. Odločnost najti Kristusovo resnico povsod je popolnoma izključevala manihejske interpretacije. Vzporedno s popularizacijo hermetizma se je spreminjal tudi status maga. Ta v renesansi ni več zaprašen odurnež ali črni princ, ki v temni čumnati vari hudičeve zvarke in napoje ter občuje z demoni in silami zla. Mag je tisti, ki proučuje skrivnosti narave, da bi preko njih deloval, ki uporablja tako magijo kot kabalo kot operativna momenta znanosti o naravi. Tako definiran mag je najvrednejši predstavnik človeške vrste, v polnem pomenu besed "magnum miraculum" je njun najadekvatnejši reprezentat.

Razvoj renesančne magije sklene Agrippa von Netteshaim, ki v svojem sicer ne preveč izvirnem, zato pa toliko bolj vplivnem delu "De occulta philosophia"(1533) sistematizira in povzame celotno polje renesančne magije. Agrippa razdeli vesolje na svet elementov, nebesni in intelektualni svet. Vplivi potekajo hierarhično od zgoraj navzdol, tako da Stvarnikova učinkovitost/moč slabi preko angelov v intelektualni svet, od tod do zvezd v nebesnem svetu in končno do elementov in iz njih sestavljenih stvari v elementarnem svetu. Mag je prepričan, da je možno po obratni poti krepiti svojo moč in zato skuša odkriti okultne sile najprej v elementarnem svetu (medicina, naravna filozofija), nato v nebesnem (astrologija, matematika), proučevanje obredov in religij pa naj bi mu privedlo v posest moči intelektualnega sveta. Tem trem stopnjam ustrezajo naravna, nebesna in ceremonialna magija. Z Agrippo postane magija dokončno povezana z religioznimi obredi, celo s samo religijo.

Nedvomno je renesančno odkritje Corpora bistveno vplivalo na njenega duha. Če je antika opredelila najvišji smoter človeka v racionalni filozofski spekulaciji in je srednji vek povečeval trpno meditacijo, potem v renesansi delovanje ni več nekaj človeka nevednega, ampak je za modreca zlasti važno, da deluje. Emotivni izbor te spremenjene pozicije izvira iz religioznega vznemirjenja magijsko-kabalskih operacionalizacij izkustva v vse možno izkustvo.

<sup>27</sup> HT, str. 105.

<sup>28</sup> V renesansi seveda izgubi epitet psevdo in velja za Svetega Dionizija Areopagito, sodobnika Svetega Pavla.

<sup>29</sup> HT, str. 125.

Skoraj ni bilo pomembnejšega renesančnega misleca imunega za moči, ki jih je ponujala magija. Tudi Brunova bibliografija to ugotovitev le potrjuje. Vendar zelo nekatere razlage, ki bi Bruna hotele intronirati na prestol magijske družčine, čeprav zelo dražljive, postanejo v svoji totalizirajoči intenci skrajno neoprijemljive in skoraj mučne, ko jih soočimo z Brunovim opusom. Najobsežnejša in najprodornejša takih interpretacij je prav gotovo knjiga F.A. Yates "Giordano Bruno and the hermetic tradition", ki sem jo že omenil. Prav pri t.i. Brunovih italijanskih dialogih<sup>30</sup>, ki so za moje razpravljanje bistveni, se nezadostnost, celo samovoljnost takih posploševanj razjasni ob podrobnejšem branju in analizi. Naj na kratko podam opome točke, na katerih slonijo teze F.A. Yates.

Avtorica ne prikriva, da skuša Bruna umestiti kot vrhunec in zaključek razvoja renesančnega hermetizma in magije. Bruno je tako bil prepričan religiozni hermetist, vernik magijske religije Egipčanov. Koperniku njegovo utemeljevanje heliocentrizma z matematičnimi izračuni prepreči vpogled v globlje religiozne in magijske zapomene, ki so v heliocentrizmu tleli. Toda Bruno se v Oxfordu predstavi kot ficinjanski mag z magijsko-religioznim poslanstvom, kar mu tudi nakoplje težave s tamkajšnjimi univerzitetnimi aristoteliki.<sup>31</sup> V Ceni je zato Brunovo sporočilo prevedeno v termine Kopernikove teorije, ki tako postane le nek religiozno-magijski simbol.<sup>32</sup> Bruno najprej oznani, da je njegova filozofija prava "prisca magia" in v ta namen poda genealogijo svoje modrosti.<sup>33</sup> Njegov neposredni predhodnik, Kopernik, je bil "bolj proučevalec matematike kot narave" (piu studioso de la matematica che de la natura)<sup>34</sup>, tako da mu je bil globlji pomen lastnega odkritja prikrit. Bil pa je "zarja, ki je morala predhoditi vzidu sonca te resnične antične filozofije, toliko stoletij pokopane v temačnih vodlinah slepe, zlobne, predrzne in zavistne nevednosti".<sup>35</sup> Ta antična resnica, ki prihaja z Brunom kot prerokom, seveda ne more biti heliocentrizem v astronomskem smislu ali v pomenu matematične hipoteze, temveč je to nek nov hermetični vpogled v božanskost vesolja, saj se že Koperniku zareče, ko označi sonce kot vidnega Boga.<sup>36</sup> Kot intelekt ne preneha s svojim razsvetljevanjem razuma, tako tudi sonce (torej vidni Bog) žarči na nebu, pa naj smo mi na to pozorni ali ne.<sup>37</sup> Resnica, ki torej prihaja na dan, je s krščanstvom potlačena, stara egipčanska resnica. Prav odlomek, v katerem Bruno sebe opiše kot tistega, ki je "prekoračil prostranstva, predril nebo, pretekkel zvezde, prestopil obrobje sveta, izničil fantastična obzidja prvih, osmih, devetih sfer in vseh nadaljnih, ki bi jih tem lahko dodali izračuni nečimrnih matematikov in slepa dokazovanja vulgarnih

<sup>30</sup> Gre za šest dialogov v italijanskem jeziku, napisanih v Angliji v letih 1584 in 1585, kjer so tudi izšli. Ker bo o njih govor pozneje, naj jih sedaj le navedem po vrstnem redu izhajanja: *Cena de le ceneri* (Večerja na pepelnico, odslej: *Cena*), *De la causa, principio e uno* (O vzroku, principu in enem, odslej: *Causa*), *De l'infinito, universo e mondi* (O neskončnem, vesolju in svetovih, odslej: *De l'infinito*), *Spaccio della bestia trionfante* (Izgon triumfirajoče zvezi, odslej: *Spaccio*) - izidejo leta 1584. *Cabala del cavallo pegaseo con l'aggiunta dell'Asino cillenico* (Kabala pegaškega konja z dodatkom silenskega osla, odslej: *Cabala*), *De gli eroici furori* (O herojskih zanosih, odslej: *Furori*) - izideta leta 1585.

<sup>31</sup> *Id.*, str. 168.

<sup>32</sup> *Ibid.*, str. 211.

<sup>33</sup> G. Bruno, *Cena*, str. 31-33.

<sup>34</sup> *Ibid.*, str. 22.

<sup>35</sup> *Ibid.*, str. 23.

<sup>36</sup> Eugeniusz Rybka, Nikolaj Kopernik, DZS, Ljubljana, 1974, str. 14.

<sup>37</sup> To temo razdela tudi Nikolaj Kuzanski v delu "Visio Dei" (1453).

filozofov"<sup>38</sup>, naj bi pričal o tem, da je že doživel mistično izkustvo spiritualne elevacije preko zvezdnih sfer, kar je nujno potrebna kvalifikacija za preroka (maga). Kopernikova heliocentrična shema je za Bruna hermetično znamenje (hieroglif). Njena bistvena zasluga je, da rehabilitira teorijo o gibanju zemlje, ki pa jo sam razume v magijskem, animističnem pomenu. Že Agrippa je ugotavljal nesmiselnost odrekanja duše in življenja zvezdam in zemlji, kolikor same vse oživljajo in animirajo: "... Vse, kar je na svetu, se giblje ali s pomnoževanjem ali s pomanjševanjem. In ker je vse, kar se giblje, živo, je tudi zemlja s svojim porajanjem in spreminjanjem živa."<sup>39</sup> Bruno to prevede v: "... po notranjem principu se gibajo k stvarem in po prostorih, ki so jim primerni (convenienti) ... Zemlja in druge zvezde se torej gibljejo z ozirom na njihove lokalne razlike po notranjem principu, ki je njihova lastna duša."<sup>40</sup> Teorija o gibanju zemlje s svojimi matematičnimi izračuni zgolj potrjuje magijsko načelo univerzalnega animizma. Ne le zemlja, temveč tudi neskončni svetovi neskončnega vesolja se skozi prostor gibajo kot velike, z božanskim življenjem animirane živali. V *Corpusu* seveda ni sledu o neskončnem vesolju, toda Bruno je v njem našel duha (!, op.M.R.), ki omogoča formuliranje trditve o neskončnosti vesolja. V *Asclepiusu* na primer piše: "Tako kot mora biti, po mnenju, prostor izven sveta, če eksistira (v kar pa ne verjamem) poln intelegibilnih bitij..."<sup>41</sup> Da bi postuliral svoje trditve, mora Bruno le dodati, da je izven sveta resnično nek neskončen prostor in da je resnično poln božanskih bitij, mora torej le ekstrapolirati svojo hermetično gnozo na neskončnost prostora in neštavnost svetov. Tako le posploši človeško božansko sposobnost, s katero le-ta spoznava svet, v zmožnost spoznavanja neskončnega Boga in neskončnega vesolja. Izvor te Brunove nove vizije je Lukrec, ki ga seveda Bruno animistično razume. Pomemben dokaz Brunove kozmologije je tudi trditev Kuzanskega, da je Bog sfera, katere središče je povsod, obod pa nikjer, ki jo Kuzanski aplicira na vesolje kot refleks Boga. Po izvoru je ta trditev hermetična, saj jo je mogoče prebrati v neki psevdo-hermetični kompilaciji iz 12. stoletja.<sup>42</sup>

Brunova kozmologija je torej rezultat hermetične (magijske) interpretacije Lukreca, Kuzanskega in Kopernika. Za osnovo ima temeljno postavko hermetizma o enotnosti vsega v Enem, kar je tudi Brunova stalna tema. Ta enotnost je "... najtrdnjše temelj resnic in skrivnosti narave. Najprej torej, hočem, da si zapomnite, da je ena in ista lestev, po kateri narava sestopa k produkciji stvari in po kateri se intelekt vzpenja pri njihovem spoznavanju; tako prva kot drugi napredujeta od enotnosti k enotnosti, prehajajoč preko množice posrednikov."<sup>43</sup>

Ker pa Brunova misel ni le magija, ampak tudi religija, je to seveda starodavna religija Egipčanov, o katerih pravi da "... z magijskimi in božanskimi obredi so se dvigovali kvišku k božanstvu po isti lestvi narave, po kateri božanstvo sestopa do najmanjših stvari in tako razodeva samo sebe."<sup>44</sup>

<sup>38</sup> G. Bruno, *Cena*, str. 26. To izkustvo je tudi po mnenju Agrippe predpogoj za pridobitev magijskih moči. Opisana sta si zelo podobna. Glej: HT, str. 240.

<sup>39</sup> HT, str. 243.

<sup>40</sup> G. Bruno, *Cena*, str. 83. Yatesov prevod je vprašljiv (HT, str. 243).

<sup>41</sup> HT, str. 245.

<sup>42</sup> HT, str. 247. O tem tudi A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, 1973 (Collection idées), str. 30.

<sup>43</sup> G. Bruno, *Causa*, str. 240.

<sup>44</sup> G. Bruno, *Spaccio*, str. 187. Strani 186-198 so hvalnica egipčanske religije (natura est Deus in rebus) in z njo povezane magije.

Tako sta Brunova filozofija in religija eno in isto, obe sta hermetični. Neskončnost vesolja in neštevnost svetov sta zanj novi razodetji, obliki "intenzivnih poudarkov njegovega nezadržnega občutka za božanstvo"<sup>45</sup> kot načina upodabljanja neupodobljivega, razumevanja neskončne božanske realnosti znotraj "mens-a" in hkrati pripomočka v procesu spoznavanja te realnosti. Krščanske interpretacije Corpora so pri njem povsem odsotne, kajti noče presegati narave (magia naturalis) in razmišlja kot naravni filozof. Bruno s tem razume hermetične spise v njihovem izvornem pomenu kot ekspresije gnostične religije sveta in misli, da se vrača k egipčanski religiji in filozofiji.

V Ceni se razkriva tudi Brunova religiozna toleranca, ki je prav tako sestavina religioznega hermetizma 16. stoletja.<sup>46</sup> V tem delu Bruno med drugim opisuje religiozno situacijo svojega časa, napetosti med katoliki in protestanti ter zelo pronicljivo locira vzroke te napetosti v vzgojo: "Dobro vidim, da se vsi rodimo nevedni, tudi lahko verjamemo, da smo nevedni; rastemo in smo vzgajani po redu in navadah naše hiše, in nič manj mi ne slišimo grajati zakonov, obredov, verovanj in običajev naših nasprotnikov in nam tujih (alieni) ljudi, kot to slišijo oni o nas in naših zadevah."<sup>47</sup> Odkloni nasilne spreobrnitve, prekrščevanja z mečem in se zavzame za to, čemur danes pravimo argumentiran dialog: "Da jim (sc. nasprotniku) z nekim načinom argumentiranja odstranimo tisto (sc. napačno) čislanje učenosti in jih z bistrumnimi prepričevanji odrešimo, kolikor je pač mogoče, tega neumnega mnenja, dokler ne postanejo poslušalci."<sup>48</sup>

Poleg tega, pravi Yatesova, je imel Bruno v Angliji tudi diplomatsko nalogo. Angležem (protestantom) je ponujal prijateljstvo katoliškega francoskega kralja Henrika III. (ki je bil tudi blizu hermetizmu), ker se je ta odrekel ambicijam Španije in katoliške Lige ter zavrnil vse agresivne projekte. Bruno je tako v svoji diplomatski misiji pozival k stari duhovni združitvi Evrope.<sup>49</sup>

Nedvomno je delo F.A. Yatesove pomembno, bogato dokumentirano in vse pozornosti vredno, zlasti za razumevanje razvoja in vpliva renesančnega hermetizma. Vendar pa je njena razlaga Brunove kozmologije (s tem seveda njegove fizike, metafizike) kot simbola njegove zavezanosti hermetizmu zelo vprašljiva, če že ne nasilna, kar bom skušal utemeljiti v naslednjih poglavjih. Najprej bi kazalo pogledati, kako Bruno razume vlogo in pomen magije oziroma religioznega prepričanja.

#### 1.4. GIORDANO BRUNO IN MAGIJA

Nobenega dvoma ni, da po Ficinovih, Picovih in Agrippinih naporih pri purifikaciji magije in njihovim poskusom, da bi jo vključili v kontekst krščanskega neoplatonizma renesanse, vsi kultivirani ljudje prištevajo magijo med potrebna vedenja. Kot večina

<sup>45</sup> HT, str. 249.

<sup>46</sup> Ibid., str. 253.

<sup>47</sup> G. Bruno, *Cena*, str. 36.

<sup>48</sup> Ibid., str. 35.

<sup>49</sup> HT, str. 229. Da bi imel Henrik III. take namere je zelo vprašljivo. G. Aquilecchia ob tem opozarja na majhno finančno pomoč, ki jo je takrat prejemal francoski ambasador in tudi pozost, ki jo je bil deležen, ni presegla ustaljenih okvirov. G. Aquilecchia, *Introduzione*, str. 48, op.2, v: G. Bruno, *La cena de la cenere*, a cura di G. Aquilecchia, Einaudi, Torino, 1955. Opozoriti velja na izvrsten uvod.

njegovih sodobnikov tudi Bruno živi v nekem magijskem svetu/vesolju, v katerem so "mirabilia" del vsakdanjega izkustva in si brez težav najdejo mesto v okviru "magijske ontologije".<sup>50</sup> Knjige o demonih ali priročniki o magiji so prave uspešnice dobe, Cardan in Agrippa pa najkomercialnejša in povsod brana avtorja. Razširjenost in vplivnost magije se materializira tudi v svoji "kontrafiguri": leta 1376 dominikanec Nicolau Eymerich iz Katalonije uredi "Directorium Inquisitorum", najvplivnejšo in zelo razširjeno sumo "contra haereticos", ki jo prvič natisnejo leta 1503, med leti 1578 in 1607 pa doživi kar pet izpopolnjenih ponatisov, da o razširjenosti prepisov sploh ne izgubljam besed.<sup>51</sup>

Kako pa se Bruno sam umesti v magijsko izročilo? Na zaslišanju pred inkvizicijskimi zasliševalci v Rimu pravi: " ... magija (...) ni nič drugega kot neko poznavanje (cognitione) skrivnosti narave z zmožnostjo posnemanja narave v njenem delovanju (nell'opere sue) in proizvajanje začudujočih stvari pred očmi nevednežev (volgo)."<sup>52</sup> Bruno torej razume magijo kot neko obliko racionalne aktivnosti, neko tehniko, ki kot vednost o naravi s svojo aplikacijo lahko preseneti le nevedneže. Uspeh maga je odvisen od sistematične rabe pravilno spoznanih principov narave. Za Bruna ni transnaravne akcije (čudeža), ki bi je ne bilo mogoče racionalno razložiti, s tem pa je magija integrirana v splošni koncept znanosti kot neko racionalno proučevanje interakcij. Po drugi plati pa izjava priča o zagovarjanju razcepa med tistim, ki ve, in nevedneži, med elito in čredo. Magija tako ni le sredstvo razumevanja, temveč tudi dominacije s pomočjo spoznanja. Če torej magija maga oddaljuje od ljudi, pa ga približuje stvarem in njihovim močem oziroma principom, ki jih utemeljujejo in se prek njih razkrivajo. Prehod od želje po znanju do skušnjave po izrednem učinkovanju je vsebovan in prikrit (sublimiran) znotraj tiste (magijske) prakse, ki to prehajanje tudi opravičuje.

Kolikor Bruno privzema splošne značilnosti renesanse, v kateri magija fungira kot sestavni del polja racionalizma, kot eden izvorov vedenja in akcije, številnost njegovih del o magiji ne preseneča. Prav tako ne preseneča številnost tem, ki so po izvoru hermetične: vloga maga (njegova specifičnost kot raziskovalca in modreca), primat spoznanja, učinkovanje na daljavo, vloga spiritusa<sup>53</sup> in svetovne duše, naturalizacija čudežev, privilegiranje izvenčasovnih in izvenprostorskih odnosov itd. Magija se izkaže kot hvaležen pripomoček pri reševanju zagat, ki so posledica aplikacije konfuznega principa vsesplošne povezanosti, kjer ekstenzija kavzalnosti in korespondenčnih relacij (v animiranem vesolju namreč ni nobenega logičnega razloga, ki bi omejeval odnose med bitnostmi) privede do izgube kriterijev morebitnih uspehov oziroma neuspehov.

Pa vendar sta argumenta, ki pričata proti tezi o Brunu kot magu zelo tehtna:

a) Povsem verjetno je, da Bruno ni prakticiral magije: "Nikoli nisem imel namena razširjati tovrstne znanosti (...), ker mi ni bila njena praksa (practica) nikoli všeč, razen kolikor ni šlo za delež, ki pripada medicini ..."<sup>54</sup> O njegovem ukvarjanju z magijo pričata

<sup>50</sup> Aleksander Koare, o.c., str. 45.

<sup>51</sup> L. Sala-Molins, Utilisation d'Aristote en droit inquisitorial, v: Platon et Aristote à la Renaissance, Paris, 1979, str. 191-201.

<sup>52</sup> Navajam po LC, str. 34, op. 71.

<sup>53</sup> Vse magijske tehnike postulirajo eksistenco spiritusa kot vezi (posrednika, vincula) med dušo in telesom. Po njem se prenaša po organih energija duše, ki jih giblje, ne da bi duša pri tem postala razdeljena. Spiritus tako ni ne duša ne materija, je pol materialen pol spiritualen.

<sup>54</sup> Navajam po LC, str. 35, op. 74.

le dve izjavi, ki sta zelo problematični glede verodostojnosti.<sup>55</sup> Učinkovitost magijske prakse, čeprav postulirana, ni pri Brunu nikdar konkretno analizirana in tako preide v drugi plan. Bruno insistira na njenih racionalnih temeljih, zlasti na analizi glavnih vezi (vincula) in principov (anima mundi, spiritus). Tako v "De magia" poda le teoretični prikaz principov in metod magije, ni pa sledu o praktičnih napotkih in opisih uspešnih vraž.<sup>56</sup> Magija je za Bruna prej vrsta spoznanja kot delovanje. Opusti tudi vrsto idej, ki so za maga praksa bistvenega pomena (demiurg, planetarne sfere, hierarhija). V svojih mnemotehničnih delih reducira pomen simbolov (astroloških podob) na njihovo zgolj instrumentalno vlogo. Tako jih razreši vsake skrivnostnosti ter poudari njihovo zunanjo figurativnost in utilitarnost v okviru mnemotehnike (asociativne tehnike). Podoba je pri Brunu neučinkovita "sine cogitationis actu".

Bruno odstrani magijsko prakso, ki je pravzaprav edini cilj in opravičilo magijske teorije. Teoretizacija magije, za katero gre Brunu, pa je iluzorno početje v toliko, kolikor ne more koncipirati kriterijev lastnih rezultatov, to pa zato, ker je nesposobna diferencirati lastno spoznavno področje, ki jo zato vsrka in perpetuirajo skozi postulat o vsesplošni povezanosti. S tem je seveda onemogočena tudi dosledna artikulacija konceptualnega aparata, ki ga magijska teorija uporablja.

Poleg tega je v magijsko prakso investirana še vrsta dejavnikov, ki so že a priori nekonceptibilni: intimno izkustvo maga (njegova kvalificiranost, čistost), verovanje in konsenz kolektiva, na katerega skuša delovati.

V brklariji spoznanj, ki jih Bruno prevzame iz hermetične tradicije in ki imajo instrumentalno vrednost za maga praksa, ne prepozna končne podobe vesolja (biti), kvečjemu jih včasih uporabi kot evidence, ki ne potrebujejo nadaljnjih pojasnjevanj, da bi z njimi razrešil lastne aporije. Zato tudi reference, kjer jih uporabi, niso nikdar razumete kot recept, v njihovi dokončni, ritualno nespremenljivi obliki, temveč jih je potrebno še dodatno razdelati, to pa je naloga filozofske refleksije.

b) Drugi argument pa so Brunovi italijanski dialogi, v katerih vidi Yatesova dokaz, da je bil Bruno "strasten religiozni hermetist, verovalec v magijsko religijo Egipčanov (...), ki je razumel Kopernikovo sonce kot nebesno znamenje njene skorajšnje vrnitve."<sup>57</sup>

Cena de la ceneri naj bi bila "takoiimenovani filozofski dialog, v katerem je sporočilo prevedeno v termine Kopernikove filozofije".<sup>58</sup> Svoje izpeljave privede Yatesova tako daleč, da vidi v Brunu celo enega od začetnikov framasonstva v Angliji.<sup>59</sup>

Svoje nestrinjanje z njenimi tezami bom skušal utemeljiti v naslednjih poglavjih, sedaj le sledeče: ves kontekst diskusije v Ceni (če sploh ne vzamemo v obzir Causo in De l'infinito) kaže, da hoče Bruno predvsem utemeljiti svojo kozmologijo. Infinitizaciji vesolja pa prav gotovo niso vzrok magijsko-religiozne skrbi, ampak predvsem razdelava konceptov, ki jih Bruno ne regrutira iz hermetične tradicije, ampak so filozofski par

<sup>55</sup> Ena je izjava Moceniga, beneškega mogotca, ki je Bruna najprej povabil k sebi, da bi ga poučeval v mnemoniki, nato pa prijavil Inkviziciji kot maga (zakaj, ni točno ugotovljeno, verjetno pa je šlo za osebno obračunavanje). Druga izjava je iz ust Brunovega sojetnika v rimskih ječah. Da je bila Inkvizicija "strokovnjak" za izdelovanje takih skonstruiranih obtožb, ni potrebno posebej poudariti.

<sup>56</sup> I.C., str. 37.

<sup>57</sup> HT, str. 155.

<sup>58</sup> Ibid., str. 211.

<sup>59</sup> "Kje je še taka kombinacija religiozne tolerance, emocionalne navezanosti na srednjeveško preteklost, poudarjanje dobrih del za druge in umišljene navezave na religijo in simboliko Egipčanov? Edini odgovor na to vrašanje, ki si ga lahko domisljam, je - v Protoprotozidarstvu z njegovo mitično povezanostjo s srednjeveškimi zidarji, njegovo toleranco, človekoljubjem in njegovim egipčanskim simbolizmom." Ibid., str. 274.

excellence. Brunova kozmologija implicira logično konstrukcijo, koherentno in ne zgolj simbolično teorijo. Hermetična interpretacija Brunovih del je tudi malo združljiva z njegovo zavestjo o pomembnosti preloma s tradicijo, ki jo razglaša z vso svojo bitjo. Brunu gre za sistematično rušenje aristotelске (tradicionalne) fizike in kozmologije v celoti in prav tako za sistematično utemeljevanje neskončnega vesolja. Torej ne razodetje, pač pa racionalna analiza in konstrukcija.

"Last but not least", čeprav obsegajo Brunovi teksti o magiji, mnemoniki in lulizmu več kot polovico njegovega opusa, jih gotovo ne gre postavljati na isto raven z njegovimi filozofskimi deli, kjer je govor o strukturi biti in neskončnosti vesolja, v katerih je aristotelizem sistematično in dosledno diskreditiran. Prvi so namenjeni široki publiki, sledijo trendu dobe, so komercialne narave in glede na Brunovo vagantsko življenje pomenijo tudi vir preživeljanja, drugi pa se mu leta 1600 pridružijo na gmadi na Campo dei fiori, so bistven del njegovega pepela in mu zagotavljajo važno mesto v zgodovini človeškega duha.

Preden preidem na analizo Brunovih del, naj kot povzetek in zaključek doslej povedanega pojasnim razliko med dvema načinoma (pristopoma) branja "knjige narave", med hermetičnim razumevanjem narave in preobratom, ki ga povzroči Galilej. Seveda bo problematika le skicirana, omogoči pa naj, da se v luči te razlike razjasni Brunovo razmerje do obeh polov.

## 1.5. KNJIGA NARAVE IN NJENI BRALCI

Če je na religioznem področju hermetizem propagiral svetovni (verski) mir in slogo, je na filozofsko-znanstvenem napajal zamisel o solidarnosti med človekom in svetom, o mikro in makro kozmosu, o možnosti adekvatnega odnosa med vzroki stvari in človeškim razumom. Intelekt postane privilegirano mesto srečanja principov narave in človekove želje po znanju (in dominaciji). Svet, ki leži pred nami, ni nekaj mrtvega in zapuščenega, ampak verodostojni, živi izraz (*ars vivens*) Stvarnika, je hkrati "bonum, pulchrum, verum". Skozenj nam je omogočen dostop do Resnice, v njem leži ključ Božje volje. Živa narava se kot "liber experientiae" zoperstavi mrtvim človeškim knjižnicam, polnih knjig "humana more", nesposobnih, da bi pravilno prikazale skozi naravo svetlikajočo se enotnost. Potrebno je zaupati čutom, pravilno gledati in razbirati znake, v katerih je knjiga narave napisana.<sup>60</sup>

Hermetist vidi v naravi indic mistične skrivnosti, narava je zanj uvodno poglavje v "invisibilia Dei". Hermetistu narava ne razkriva, ampak prikriva Resnico, ki jo skuša spoznati s pomočjo različnih tehnik in postopkov. Korespondence med stvarmi, besedami in znaki aludirajo na enotni temelj, ki kot zastavek transcendirajočo razločevanje in razvrščanje ter meri na prvotno enotnost. Najrazličnejše figuracije in formulacije so principiarno nezadosten reprezentant iskanega, saj intencionalnost zavesti vzpostavljajo zgolj aluzije korelata in ne korelat sam, tako da o Resnici lahko le ugibamo.

Hermetistova knjiga narave je napisana v hieroglifih, magijskih znakih in astroloških podobah. Znaki so simboli božanstva in kot taki tudi sami pobožanstveni,

<sup>60</sup> O tem glej izvrsten esej E. Garina, *La nuova scienza e il simbolo del "libro"*, v: Eugenio Garin, *La cultura filosofica del rinascimento italiano*, Sansoni Editore, Firenze, 1979<sup>2</sup>, str. 451-466.

torej na nek način realni. S tem pa presegajo svojo označevalno funkcijo, postanejo operativni po sebi in kot vzroki usmerjajo gibanje duha proti notranjemu, skrivnostnemu, duhovnemu izvoru. Pot duha vodi od zunanjega k notranjemu, od jasnosti k skrivnosti, od izrekljivega k neizrekljivemu. Napor interpretira ne tendira k na jasnih razložbah utemeljenemu racionalnemu redu, ampak leži v potrebi po iskanju primarne nerazločene (nerazločljive) eno(tno)sti. Strukturiranost realnosti na vsaki točki dopušča intervencijo čudeža, saj je ta vpisan v samo realnost. Kjer racionalni diskurz oziroma konceptualizacija (členitev) spoznavnega področja vključi v igro hermetične označevalce, se njegova struktura sprevrže v niz dogodkov (čudežnih izkušenj), katerih povezave privzamejo sheme (animistične), ki lebdiijo v konsenzu kulture renesanse. Njihova koherentnost temelji na analogijah, imaginaciji, na nepreverjenih (nepreverljivih) korespondencah, ki slučaj povzdignejo na raven nujnosti. Delovanje postane zapeljevanje, prepričevanje, bojazen, navdušenje, priklicevanje, zarotitev. Skrb za evidentnost preraste v hrepenenje po iluminaciji.

Skratka, knjiga narave je raznovrstno okinčana tančica, ki ovija skrivnostno in neskončno "fons vitae". Ta se nam skozi kaže v isti meri kot nam jo le-ta prikriva. Narava ni instanca racionalnosti, ampak indic nedosegljive skrivnosti.

Za kontrast se spomnimo na Galilejevo uporabo metafore o knjigi narave. Galilejeva knjiga je napisana v jeziku matematike, katerega znaki so medsebojno prevedljivi, izrekljivi, jasni in brez vsakršnega skrivnostnega naboja. Izražajo enoznačne kvantificirane odnose med stvarmi in omogočajo njihovo razumevanje, transformacijo in dominacijo nad njimi. Branje ni domena posvečenih ali izbranih, temveč je omogočeno vsakemu, ki razmišlja in razume njen jezik. Narava svojih skrivnosti ne prikriva, njeno sporočilo se ne izmika, ampak ga razglaša. Znanstvenik postopoma zasleduje in odkriva verigo vzrokov in ne hrepeni po spoju s skrivnostno in nespoznatno enotnostjo. S pomočjo logičnih terminov skuša urediti določeno čutno danost in jo prevesti v operacionalno, kvantificirano obliko. Narava je izhodišče diskurza, ki postaja vedno bolj jasn, evidenten in dostopen, njegova racionalnost pa izključuje emocije, iluzije in videnja.

## II. ITALIJANSKI DIALOGI

### II.1. UVOD

Z nazivom "italijanski dialogi" je v navadi označiti šest del, ki jih Bruno napiše med svojim bivanjem v Londonu (april 1583 - oktober 1585), kjer tudi izidejo. Po vrstnem redu izhajanja gre za "La cena de le ceneri", "De la causa, principio e uno", "De l'infinito, universo e mondi" in "Spaccio della bestia trionfante", ki izidejo leta 1584 in "La cabala del cavallo pegaseo con l'aggiunta dell'Asino cillenico" ter "De gli eroici furori", ki izideta leta 1585. Tvorijo neke vrste celoto v njegovem obsežnem opusu in z



njimi se začena "nolana filozofia". G.Gentile<sup>61</sup> jih glede na tematiko razdeli na metafizične (prvi trije) in moralne (drugi trije). Kakorkoli se zdi ta razdelitev arbitrarna in ne povsem ustrezna, jo bom tudi sam uporabljal, vendar le v njenem razvrstitvenem pomenu. Tako moja problematika zadeva vsebino prvih treh del, se pravi metafizičnih dialogov.

Italijanski dialogi so edina ohranjena Brunova dela (če ne upoštevamo kratke komedije "Candelaio"), napisana v materinem jeziku (lingua volgare), kar je glede na spekulativnost vsebine svojevrsten precedens. Zakaj jih sredi elizabetinske Anglije Bruno napiše in objavi v italijanščini? Ponujata se dva razloga:<sup>62</sup>

a) Nova misel, miselni prelom zahteva tudi nov jezikovni izraz, ki naj že s svojo nekonvencionalnostjo opozori na izjemnost izraženege (generični razlog).

b) Očitno je bil italijanski jezik dovolj razširjen in razumljiv v Londonu koncem XVI. stoletja, oziroma vsaj med tistimi, pri katerih so Brunova dela iskala odziv (specifični razlog).

Študij italijanščine je v elizabetinski Angliji predstavljal enega elementov kultiviranosti dvorske aristokracije in mondenege nastopaštva gentelmanov.<sup>63</sup> Ti dvorski krogi so rade volje prevzemali pokroviteljstvo nad skupinami intelektualcev, ki jih sholastični konformizem ni uspel integrirati znotraj svojih kateder in so razmišljali mimo ustaljenih univerzitetnih itinerarijev. Še posebej pomembno je, da je v teh okoljih mogoče registrirati prvi interes za Kopernikov heliocentrizem, interes, ki je bil v Angliji večji kot na celini, tako da tudi privržencev ni manjkalo.<sup>64</sup> Robert Record v svojem delu "Castle of knowledge" (1556) že priznava zemeljsko rotacijo, pa tudi heliocentrizem se mu zdi zelo verjeten. Thomas Digges Kopernikov sistem že sprejme kot edino veljaven in v angleščino tudi prevede prvo knjigo "De revolutionibus orbium coelestium".<sup>65</sup> Tako se Brunova misel zavestno vključuje v najnaprednejše tokove, v katerih odkriva reference in išče somišljenike.

Kopernik je bil torej zelo znano ime v tedanjim diskusijah. Tudi v Brunovih metafizičnih dialogih je kozmološka problematika v osrčju razmišljanj. Zato bo potrebno izpostaviti Brunovo recepcijo Kopernikovega heliocentrizma, da bi se izrisale Brunove specifičnosti. Ta konfrontacija pa se začena in v nekem smislu tudi že razreši v prvem Brunovih metafizičnih dialogov, v La cena de le ceneri.

## II.2. LA CENA DE LE CENERI (VEČERJA NA PEPELNICI)

Splošno mnenje je, da je to delo meditacija o Kopernikovih argumentih v prid rotaciji zemlje in središčnem položaju sonca v sončnem sistemu. V okviru mojega razmišljanja je pomembnih dvoje vprašanj:

a) Brunovo razumevanje Kopernika, njegove vloge pri raziskovanju narave.

<sup>61</sup> Že v prvi izdaji leta 1907-1908, Bari.

<sup>62</sup> G. Aquilecchia, o.c., str. 44-45.

<sup>63</sup> "... ker tisti, ki so spoštovani in plemeniti in s katerimi se (sc. Bruno) rad pogovarja, vsi znajo latinsko ali francosko ali špansko ali italijansko..." G. Bruno, Cena, str. 65.

<sup>64</sup> O tem E. Rybka, o.c., str. 80. Glej tudi A. Koyre, Du monde ..., str. 54-60; ter G. Aquilecchia, o.c., str. 42.

<sup>65</sup> A. Koyré, o.c., str. 56-60.

b) Brunova specifična razdelava Kopernikovih tez, njihova radikalizacija kot posledica te specifičnosti.

### II.2.1. BRUNO IN KOPERNIK

Zagate, v katerih se je znašla astronomija renesanse, so koreninile v nezadostnosti dveh tedanjih teorij:<sup>66</sup>

a) Zagovorniki epiciklov, ekscentričnih sfer so lahko s svojo teoretsko konstrukcijo reševali pojave, niso pa mogli zadovoljivo pojasniti gibanja sfer.

b) Zagovorniki homocentričnih sfer so sicer rešili uniformnost gibanja, a so jim zato nebesni pojavi venomer uhajali.

Problem, ki ga je hotel Kopernik rešiti, je bil, kako ohraniti uniformnost gibanja in hkrati pojasniti vidne kombinacije nebesnih teles, da bi se ujemale z izračunavanji. Svojo heliocentrično teorijo je oprl na dve apriorni postavki, in sicer na popolnost enakomernega krožnega gibanja kot naravnega gibanja in na geometrijsko popolnost krogle. Na podlagi številnih opazovanj, meritev in izračunavanj je nato utemeljil svoj svet, torej ne sončni sistem, ampak zaprt sferičen kozmos, "se ipsam et omnia continens". Toda astronomija je za Kopernika matematična znanost, "saj se prav ta znanost (sc. astronomija) ... naslanja na skoraj vse zvrsti matematike ..." <sup>67</sup> Svoje delo je pospremil z "mathemata mathematicis scribuntur", diskusijo o vprašanju, ali je svet končen ali neskončen, pa je prepustil filozofom narave.

Bruno je, po lastnih besedah, Kopernika bral že v mladih letih. Kdaj je težko ugotoviti, vsekakor pa postane Kopernik ena od referenc od Cene naprej. Kopernikovo delo "De revolutionibus orbium coelestium" (1543) je vzbudilo določen interes med strokovnjaki (druga izdaja leta 1566), torej med astronomi in filozofi, ki so tudi pristojni za kozmološka vprašanja. O njem so se vodile diskusije, vendar niso presegle dometa zgolj kulturnega dejstva, ker so ga obravnavali kot hipotezo na podlagi Osiandrovega predgovora. <sup>68</sup> Če so Koperniku priznavali zasluge na področju matematike (sferične geometrije) in astronomskih izračunavanj, to niti ni bilo tako spotikljivo, saj je v tehničnem pomenu besede Kopernik še vedno ptolomejevec. <sup>69</sup> Ne sledijo pa mu v bistvenem, rotaciji zemlje in heliocentrizmu. Teža tradicije in avtoriteta dobesednega razumevanja Svetega pisma sta to preprečevali.

Kaj pa Bruno? Brunu se Kopernikove teze zdijo neizpodbitne, kolikor nasprotujejo Aristotelovemu in Ptolomejevemu zaprtemu kozmosu. Poudari Kopernikove zasluge pri osvobajanju duha izpod okov Aristotelove filozofije <sup>70</sup>, ki so dvojne:

a) reaktualizira antične mislece, njihove teorije, zlasti tiste, ki niso bile v skladu s tedanjo ortodoksijo,

b) zatrjuje in dokazuje gibanja zemlje in središčni položaj sonca.

<sup>66</sup> E. Rybka, o.c.

<sup>67</sup> Ibid., str. 50. Dobesedno Kopernikova teorija ni heliocentrična: center njegovega sveta je središče zemeljske orbite, ki je sicer res blizu sonca, a šele Kepler postavi središče v sonce.

<sup>68</sup> Ibid., str. 50.

<sup>69</sup> A. Koyre, o.c., str. 45.

<sup>70</sup> Tu velja pripomniti, da je Aristotel Brunu tudi (predvsem) sinonim za sholastično dogmatski pedantizem. Bruno Aristotelu prizna določene zasluge, njegova aroganca meri predvsem na "Aristoteles (Ipse) dixit".

S temi odkritji je Kopernik zarja, ki napoveduje neko resničnejšo in globljo filozofijo. Toda občudovanje ne sme odvezovati duha kritike in svobodne presoje. Bruno prizna, da glede opazovanj (osservazioni) nebesnih pojavov mnogo dolguje Koperniku in ostalim matematikom, ki so skozi stoletja opazovali in izračunavali njihova gibanja ter tako napredovali v natančnosti merjenj in računov. Na ta "bolj matematičen kot naravosloven diskurz (natural discorso)" so vprašanje kozmologije poenostavili in ga naredili preglednejšega glede "teoretske razlage in preračunavanj". Prav matematično-geometričen pristop k proučevanju vesolja (narave) Kopernika ne oddalji bistveno od "običajne in vulgarne filozofije". "Bolj proučevalec matematike kot narave" ni zmožl ovreči neuporabnih in praznih principov, težav in brezplodnih raziskovanj, ter se osredotočiti na "stalne in gotove stvari".<sup>71</sup> Bruno se zaveda, da Kopernik svojega dela ni napisal kot le eno od hipotez, sprejema njegove "misure e teorie". Toda njegov "namen zadeva naravo in verifikacijo subjekta teh gibanj".<sup>72</sup> Pri tem se ni moč sklicevati na avtoritete ("Io curo poco il Copernico..."), ki v takšno spekulacijo ne prinašajo nič bistvenega ("...poco si aggionge...").<sup>73</sup> Opreti se bo treba na "druge lastne in trdnejše principe", na "živ občutek in razum".

Stržen Brunove zamere Koperniku tiči v izjavi o razliki med "igranjem z geometrijo" in "preverjanjem z naravo".<sup>74</sup> Lastno razumevanje optike, geometrije in matematike mu dokazuje njihovo nezanesljivost, ko jih apliciramo na naravo in jo z njihovo pomočjo skušamo proučevati. O specifičnosti Brunovega razumevanja matematike v okviru tega razmišljanja ne morem preobširno razpravljati, zato o tem le nekaj nujnih pripomb.<sup>75</sup>

Epistemološka ovira je realističnega tipa: kako uskladiti realizem narave s problemom deljivosti kontinuuma? "...ker pri fizični delitvi nekega končnega telesa je nor, kdor verjame, da lahko nadaljuje v neskončnost, pa naj jo razume v aktu ali v potenci..."<sup>76</sup> Bruno ne prizna specifičnosti matematičnih operacij, ki bi razločevale fizični red realitet od matematičnega reda, fundiranega na aksiomati in dedukciji iz aksiomov. Matematika izgubi avtonomijo: razmišljanje mora biti logično in urejeno, vendar se mora vedno nanašati na realnost. Tako se racionalni red preriše na realni red, ga reflektira na nek bolj ali manj adekvaten način. Brunova kritika matematike je pravzaprav kritika aristotelizma, kolikor Aristotel utemelji matematične operacije prav z ločitvijo akta in možnosti; s tem Aristotel reši zahteve operativnega intelekta in svoje fizike.<sup>77</sup>

Prav tako je Brunova optika, kakor jo razvija v Ceni, milo rečeno, čudna. Njeno nezanesljivost izpelje iz dokaza, da "...iz pojavnne količine svetlečega telesa ne moremo sklepati na njegovo resnično velikost niti na njegovo resnično oddaljenost".<sup>78</sup> Torej bodo zelo oddaljeni planeti nevidni ter tako nedostopni za naše observacije. Zato na njihovi

<sup>71</sup> G. Bruno, *Cena*, str. 22-23.

<sup>72</sup> *Ibid.*, str. 98.

<sup>73</sup> *Ibid.*, str. 69.

<sup>74</sup> *Ibid.*, str. 111-112.

<sup>75</sup> *LC*, str. 177-196. Isti avtor, *L'obstacle réaliste en mathématiques chez deux philosophes du XVI<sup>e</sup> siècle: Bruno et Patrizi*, v: *Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris, 1976, str. 249-261.

<sup>76</sup> G. Bruno, *Cena*, str. 75.

<sup>77</sup> Aristotel, *Metafizika M*

<sup>78</sup> G. Bruno, *Cena*, str. 69.

podlagi ne smemo utemeljevati principov in vzrokov narave ali vesolja, ker so geometrično-optične metode le pogojno zanesljive.

Bruno je sicer dobro obveščen o poglavitnih astronomskih vprašanih svoje dobe, vendar ni znanstvenik. Lahko le pritrdim Vêdrinovi, ko zapiše, da Bruna sama kozmološka orientacija lastne misli prisili v to, da razmišlja o znanosti svojega časa.<sup>79</sup>

## II.2.2. BIKOZMOLOGIJA

S Ceno de le ceneri se začenja Brunovo rušenje aristotelovske sinteze in izgrajevanje nove kozmologije. Neskončnost vesolja, neskončno naseljenih svetov in sonc, homogenost prostora in strukturna identičnost nebesnih teles so trditve, ki zaradi svoje radikalnosti in daljnosežnosti, predvsem pa zaradi sistematičnosti, s katero so utemeljene, gotovo ne morejo biti plod srečnega naključja ali mistične iluminacije. Prav izpostavitve osnovnih principov, ki so tovrstne trditve omogočili, in zasledovanje členitvenih korakov, kakor jih izpeljuje Bruno, nam bo izrisalo ves njegov napor racionalnega izgrajevanja nove kozmologije, hkrati pa bo ekspliciralo tudi njegove meje: tako tiste, ki jih je v misel zarisal horizont same renesanse in ki sem jih skušal pokazati v prvem delu (I.), kot tudi tiste, ki so imanentne Brunovi artikulacijski logiki, ki so vpisane v samo Brunovo misel.

Ceno sestavlja pet dialogov, v katerih se spontanost dialoško-dramatičnega tona alternira z monotonostjo (monološkostjo) traktatnega razlaganja. V njej kozmografsko poročilo, se pravi neka deskripcija vesolja, skuša najti svojo utemeljitev v porajajoči se Brunovi kozmologiji, v kateri odnos med implicitno intuicijo in eksplicitno artikulacijo temeljnih konceptov opredeljuje permisivnost, ki leži v nezadostni razdelanosti/domišljenosti temeljnih izhodišč. Vendar so bistveni nastavki "in nuce" že prisotni, toda v neki navrženi obliki, v obliki diskusijskih predlogov (lui proponeva), ki pa se ne uspejo vpeti v metodično progresijo.

Bruno najprej ovrže Aristotelova argumenta proti gibanju zemlje (glede smeri gibanja oblakov in centrifugalne sile) tako, da pokaže na relativnost gibanja glede na opazovalca in referenčni sistem ter da opozori na participacijo delov sistema pri gibanju slednjega. Na podlagi podmene o neskončnosti vesolja razbije Aristotelov (Kopernikov) zaprti kozmos, fiksne zvezde osme sfere pa raztroši po "istovetnem (neizmernem) eterskem (eterca) prostranstvu".<sup>(109)</sup><sup>80</sup> Vesolje je neskončno, homogeno, brez telesa, ki bi bilo v središču (78-79), brez naravnih mest. Po tem prostoru se gibajo neštevna (innumerabili) nebesna telesa (astri, grandi animali, si dense e gran machine), ki so istorodna, a dveh vrst:

- a) Sonca, ki so topla in emanirajo, podeljujejo življensko zmožnost (la virtu vitale) (123),
- b) Zemlje, ki so hladne, se gibljejo okrog svojih sonc in jih s svojo hladnostjo hladijo.

Sonca in zemlje so "poglavitni udje vesolja" (82-83) in imajo princip gibanja "znotraj lastne narave, lastne duše, lastne razumnosti" (111), ki "po sebi pelje stvar

<sup>79</sup> LC, str. 215.

<sup>80</sup> Številke v oklepaju za citatom se nanašajo na strani v že navedeni izdaji Brunovih del in označujejo odlomke iz Cene.

kamor je primerno" (113). Ta duša ni le senzibilna, ampak tudi intelegibilna, in to mogoče celo bolj kot človeška (83). Torej gibanje ni povzročeno od nekega zunanega gibalca, "contra o extra la propria natura". Nebesna telesa so tako vedno v svojih naravnih okoljih (constituzione naturale), v njim primernem mestu (loco), ker se le v njem lahko ohranijo in zatorej le po njem tudi težijo. Mesto ohranitve (loco della conservazione) je povsem v skladu z naravo telesa in je ne pogojuje. Ker je vsako naravno mesto in gibanje "najprimernejše" (convenientissimo), je jasno, da telesa v svojih mestih niso ne lahka ne težka, saj "ne zemlja ne katero drugo telo je absolutno težko ali lahko" (114). Telesa, ki se gibajo v skladu s svojim notranjim principom gibanja (dušo), se gibajo naravno in ne nasilno. Tako da "stvari, ki se po naravi ne gibajo, vztrajajo (persisteno) nepremične (fisse) v svojih mestih z isto lahkoto, s katero druge stvari, ki se po naravi gibajo, korakajo po svojih prostorih. In kot bi se tiste gibale nasilno in proti svoji naravi, prav tako nasilno in protinaravno bi bile te nepremične." (115)<sup>81</sup> Če bi se zemlji splačalo po naravi mirovati, bi bilo njeno gibanje vsiljeno, nasilno, proti naravno in težavno (115). "Kdo pa je to dokazal?" se sprašuje Bruno.

Z Brunovega stališča je negibnost zemlje nesmisel zaradi:

a) Za Bruna je geocentrizem nujno povezan z negibnostjo zemlje. Ko je ta enkrat odpravljen (Kopernik), je drugo nesmisel.

b) Zaradi Brunove animistično-biologistične koncepcije vesolja: nebesna telesa so namreč velike živali z lastno dušo kot principom gibanja. V antiki (in to je za Bruna že eden argumentov) so jih imenovali "ethera" - tekači ali sli (corrieri, corridori).<sup>82</sup> Gibajo se zato, "da občujejo drug z drugim in drug drugemu dodeljujejo (partecipar l'un da l'altro) življenski princip". (99) Tako da se zemlje in sonca "skladajo (concordano), ker čeprav so si nasprotna, vendarle eden živi, se hrani in raste za drugega".(94)<sup>83</sup>

Vzrok gibanja zemlje je "prenova in preporod tega telesa" (117), tako da se "vse nahaja (ritrove) na vseh mestih" ter ima na ta način "vse razporeditve (disposizioni) in forme". (119) Tako imajo sukcesivno vsi zemeljski deli vse lege napram soncu: "... da bi vsak del bil deležen vsakršnega življenja, vsakršnega porajanja, vsakršnega veselja". (125) Zemlji (masa intiera, materia) ne pristoji (non essendo conveniente 118) smrt in razkroj, saj je vso naravo "nemogoče uničiti" (118).

Zemlja ima štiri gibanja (125-128):

a) Rotacija okrog osi v 24-tih urah zaradi potreb življenja (lastnega in svojih delov). To gibanje je podobno respiratornemu ritmu, izmenjavi toplega in hladnega, tako da je vsak del zemlje vsakodnevno izpostavljen soncu - izvoru vitalne moči.

b) Letna revolucija okrog sonca zaradi regeneracije stvari, ki na zemlji živijo. Tako štirje letni časi ustrezajo štirim življenjskim obdobjem.

c) Zamenjava zgornje in spodnje poloble zaradi renoviranja stoletij. Dovrši se v 49000 letih in ustreza navideznemu gibanju osme sfere ter povzroči spremembo zemeljskega naličja (geografskega atlasa).

č) Zamenjava severnega in južnega pola zaradi spreminjanja zemeljskih oblik in sestavov. V bistvu dovrši tretje gibanje.

<sup>81</sup> Čeprav Bruno ni utemeljitelj klasične fizike, pa bi rad opozoril, da gre pri tem navedku za svojevrstno animistično obliko zakona inercije.

<sup>82</sup> Gre za napačno etimologijo, ki jo formulira Platon v Kratilu (410 B) in ponovi Aristotel v O nebu (A 3, 270 b). O tem: V. Kalan, Dialektika in metafizika pri Aristotelu, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1981, str. 218, op. 13.

<sup>83</sup> Naj opozorim, da je v osnovi te teze sovpadanje nasprotij, ki bo postalo še kako pomembna metoda v Causi.

Ta štiri gibanja so med seboj organsko povezana in se stekajo v eno sestavljeno gibanje. Imenujemo jih krožna, a to niso in zato tudi nimajo fiksnega središča.<sup>84</sup> Čeprav so se matematiki in astronomi trudili, da bi našli pravilo (regola) teh gibanj, so to počeli zaman, kajti nobeno teh "nikakor ni pravilno in pripravno za geometrijsko merjenje". (127) Imajo le "nekakšen red, s katerim se pravilnosti bolj ali manj približujejo in oddaljujejo" (128).

Prav pri konceptu gibanja se pokaže bistvena razlika med Brunom in Kopernikom. Bruno namreč izhaja iz animističnega pojmovanja, ki obravnava gibanje glede na njegov kvalitativni vidik, skuša ga razložiti tako po obliki kot glede na njegovo notranjo finalnost. Ker so nebesna telesa velike živali, imajo vsaka svojo specifično dušo kot princip gibanja in zato je razumljivo, da njihovo gibanje ne bo uniformno. Ustrezati mora potrebam življenja, se pravi konservacije, generacije, regeneracije, biološkega ravnotežja, ne pa zahtevam geometrije in mere. Individuum se ne podreja geometrijskim zakonom, ampak sledi lastni naravi, torej svoji duši, ki je, kot pravi Ficin in za njim vsa renesansa, "essentia et vita".

Aristotelova objektivna konceptu duše kot gibanja je bila, da gibalec ne more povzročiti gibanja s tem, ko se hkrati tudi sam giblje. Aristotel pojmuje gibanje kot funkcijo oziroma ekspresijo narave gibanega, kot prehod med dvema mestoma, katerih narava je determinirana z njuno pozicijo v hierarhično strukturiranem zaprtem kozmosu. Koncept mesta prevzame v Aristotelovi fiziki dvojno vlogo: je hkrati odpor in gibalec (pri nasilnem gibanju). Pogoj gibanja pa je prav stik med gibalcem in gibanim.

Animizem pa pripravi nastavke za novo kozmologijo in prav tu se pokaže Brunova pronicljivost. Ko enkrat trdimo, da se duša kot princip gibanja giblje s telesom, odpravimo tako problematiko stika, torej sfer, kot tudi gibalno vlogo mesta: "... ne od mesta, od koder izhaja, ne od mesta, kamor je namenjeno, ne od sredine, po kateri se giblje, temveč zaradi učinkovitosti prvotno vtisnjene moči (da l'efficacia de la vertu primieramente impressa) ima zmožnost (virtu) premočrtnega gibanja ..." (90) Ker so telesa avtonomna, je gibanje določeno z njihovimi individualnimi potrebami in težnjami. Enotnost gibanja je pojasnjena z njihovo naravo. Rezultat takih razmišljanj je ideja o participaciji teles določenega gibajočega se sistema pri njegovem gibanju.<sup>85</sup> Animistično pojmovanje gibanja se zgosti v konceptu impetusa (virtu impressa, virtu innata, principio intrinseco impulsivo), ki se je razvil v okviru problematike nenaravnega, vsiljenega gibanja. Pomeni bistven napad na Aristotelovo dinamiko, na svojo bojno zastavo pa si napiše vprašanje: "A quo moveantur projecta?"<sup>86</sup>

Prav pri zavračanju objektivnih konceptov proti gibanju zemlje Bruno razvija argumente, ki jih je navedel že Kopernik, a jih zahvaljujoč konceptu impetusa radikalizira do skrajnih konsekvenc.<sup>87</sup> Impetus kot sila-vzrok animira gibano in producira gibanje. Omogoča na nek koherenten način razložiti vsiljeno gibanje, odpraviti koncept naravnih mest in koncept nebesnih sfer kot trdnih bitnosti in pogoj gibanja zvezd. Impetus pomeni Brunu

<sup>84</sup> Vsekakor gre za vpliv Kuzanskega. O tem: A. Koyré, o.c., str. 25.

<sup>85</sup> A. Koyré, *Etudes galiléennes*, Hermann, Paris, 1980<sup>2</sup>, str. 164.

<sup>86</sup> *Ibid.*, str. 22. Bruno to formulira takole: "...kamen, ki zapusti roko nekoga, ki ga nosi ladja, in se zato giba z njenim gibanjem, ima to moč vtisnjeno (virtu impressa), ki pa je drugi (sc. kamen), ki zapusti roko tistega, ki je izven nje (sc. ladje), nima... Iz tega razločka ne moremo sklepati drugega, kot da se stvari, ki so pritrjene ali na podoben način pripadajo ladji (sc. gibajočemu se sistemu) z njo gibajo; in en kamen nosi s seboj moč gibalca (motore), ki se giba z ladjo, drugi pa moč tistega, ki nima tovrstnega deleža (partecipazione)". G. Bruno, *Cena*, str. 90.

<sup>87</sup> A. Koyré, *Etudes galiléennes*, str. 171-182.

gibalno silo v njenem dinamičnem vidiku. Je lahko prirojen, vtisnjen od zunanjega gibalca ali pa preprosto ustreza določitvi telesa znotraj urejenosti sistema. Vendar pa je potrebno ločiti med eksperimentalnimi in znanstvenimi raziskovanji, ki jih vzpodbudi teorija impetusa (Tartaglia, Benedetti, Vinci), in Brunovimi aplikacijami (tendencioznimi) tega koncepta kot člena pri konstrukciji nove infinitistične kozmologije. Zanj je impetus faktor biološkega ravnotežja in ne fizikalni termin: "...notranji poganjajoči princip (il principio in trinseco impulsivo) ne izhaja iz odnosa, ki ga imajo (sc. telesa) do dodeljenega mesta, določene točke in lastne sfere, ampak iz naravne težnje, da iščejo, kje bi se bolje in pripravnejše obdržala in ohranila v sedanjem stanju (nell'esser presente), ki ga, tudi če je še tako nizkotno, vse stvari naravno želijo".<sup>88</sup>

Kozmologija si je že od Aristotela naprej prizadevala opisati in razložiti strukturo vesolja. S tem ko Bruno postulira neskončno in homogeno vesolje, si poenostavi nadaljno analizo, ki bo zadevala strukturo biti: ker je vesolje neskončno, ga lahko proučujemo le na nekem omejenem prostoru, toda ker je hkrati tudi homogeno, ker nima determiniranih mest in ker je struktura teles v njem identična (vsa so iz štirih elementov), lahko rezultate omejene analize posplošimo na celoto.

Kopernik mu sicer ne omogoči postulacije neskončnega vesolja, pač pa mu daje znanstveno jamstvo o tem, da zemlja ni središče sveta. Teorija impetusa mu omogoči, da v celoti ovrže Aristotelovo pojmovanje gibanja in s tem neko podobo stvarnosti. Vendar je Brunu jasno, da zgolj konvergenca med lastno interpretacijo Kopernikove teorije (biokozmologija) in deklariranim neskončnim vesoljem ne zadosti strogosti, ki jo od filozofa zahteva misel sama. Enotnost vesolja implicira ontološko enotnost njegove vsebine (nebesnih teles), ta pa zahteva analizo principov biti, določitev tistih "drugih lastnih in trdnejših principov" (73), ki naj vzvratno z lastno nujnostjo vzpostavijo nujnost neskončnega vesolja. Če je res, da "nikoli ne bo mogoče najti tudi napol verjeten razlog, zaradi katerega bi obstajala meja tega telesnega vesolja in da bi, posledično, tudi število zvezd, ki jih njegov prostor obsega, bilo končno" (79), saj je vesolje "učinek in je izvedeno iz neskončnega vzroka in neskončnega principa" (79), potem je seveda nujno matematično astronomijo nadomestiti z nekakšno astrofiziko, saj namen Bruna ni reševanje aparenc, ampak razlaga vzrokov in principov vesolja. Tako se astronomija razširi v fiziko, ta pa je utemeljena z metafiziko, torej z iskanjem prvih vzrokov in principov biti. Tega se Bruno loti v *De la Causa, principio e uno*. Ker je to delo bistveno za razumevanje Brunove misli, ga bo potrebno obravnavati "in extenso" in mu zatorej posvetiti posebno poglavje.

### III. OD DUALIZMA DO MONIZMA SUBSTANCE

V Ceni smo bili priče napovedi nove kozmologije: z odpravo geocentrizma so odstranjeni vsi privilegiji zemlje, zahteva po neskončnem vesolju reducira sončni sistem na le enega od naštevanih skupkov nebesnih teles v neskončnem prostoru, opredelitve teles in smeri gibanj postanejo relativne glede na mesto opazovanja ali sistem referenc. Antični koncepti še opozarjajo s svojo prisotnostjo na pomembno vlogo vsakodnevnega

<sup>88</sup> G. Bruno, *De l'infinito*, str. 378.

izkustva zdravega razuma, le da so reinvestirani v drugičen kontekst, ki ga opredeljuje pojem neskončnosti, do sedaj iz ozadja določujoč Brunovo razmišljanje, a še ne izrecno poudarjen, kakor da bi se Bruno zavedal teže tega pojma in polagoma pripravljaj svoje bralce na neizbežnost njegove vpotegnitve kot temelja celotne konstrukcije. Vprašanje, ki si ga zastavi Bruno potem, ko se izkaže, da je biokozmologija Cene preohlapna, da bi lahko zadovoljivo pojasnila zastavek neskončnega vesolja, je sledeče: "Kako rekonstruirati novo ontologijo, ki bo ustrezala zahtevam neskončnega vesolja, potem ko se je aristotelska izkazala za neustrezno?"

Zato pravzaprav ni čudno, da Causa sledi Ceni, čeprav bi po logiki verjetno morala priti pred njo.

### III.1. DE LA CAUSA, PRINCIPIO E UNO (O VZROKU, PRINCIPIU IN ENEM)

Tudi to delo, ki izide nekaj mesecev po Ceni, sestavlja pet dialogov. Prvi je dodan in ne spada k tematiki Cause. Je poskus pomiritve žolčnih sporov, ki jih je povzročil Brunov anti-aristotelizem v diskusijah z univerzitetnimi aristoteliki.

Bruno začne svojo analizo strukture biti v II. dialogu z definiranjem razlike med principom in vzrokom. V Bogu sta princip in vzrok "ista stvar z različnimi razlogi (raggioni)" (177)<sup>89</sup>, v naravi pa sta različni stvari z različnimi razlogi. Bog je princip, kolikor so vse stvari za njim po nekem redu, naravi, trajanju ali dostojanstvu, vzrok pa, ker so vse stvari od njega razločene (kot npr. produkt od producenta). Kontemplacija Boga, ki je "najvišji in najboljši princip" (240) presega naravo in je tistemu, ki ne veruje, nedosegljiva, nemogoča in nična, kajti omogoča jo "nadnaravna in ne naravna luč". (240) Razlika med pravim filozofom (vero filosofo) in zvestim teologom (fedele teologo) je v tem, da prvi ne išče "božanstva izven neskončnega sveta in neskončnih stvari, ampak znotraj tega in v teh" (240).

V naravi je princip splošnejši termin od vzroka. Princip je tisto, kar "od znotraj sodeluje (concorre) pri konstituciji stvari in ostane v učinku, kot pravijo za materijo in formo, ki ostaneta v sestavi (composto)" (178), vzrok pa "sodeluje pri produkciji stvari od zunaj in ima bit izven sestava" (178). Univerzalni formalni vzrok vesolja je svetovna duša. Njena notranja, najrealnejša in najintimnejša zmožnost (facolta) je univerzalni intelekt, ki je tako univerzalni fizični (naravni) dejavnik (eficiens).<sup>90</sup> Univerzalni intelekt vse napolnjuje, razsvetljuje vesolje in usmerja naravo, da smotno in pravilno proizvaja svoje vrste in individue. Je "notranji rokodelec (artefice)", ker "od znotraj oblikuje in upodablja materijo" in ni "nalepljen le na en del materije, ampak stalno deluje ves v vsem" (180), je na nek način sama narava. (138) Intelektualno delovanje predpostavlja razumevanje tistega, kar je proizvesti, se pravi forme stvari. Zato je potrebno, da univerzalni intelekt v sebi poseduje (preabia) idealne pojme (raggion ideale) kot paradigme, ki pred procesom materialnega proizvajanja kot formalni pojmi (raggion formale) služijo kot vodilo in vzorec same te produkcije. Tako univerzalni intelekt vzpostavi kot dejavni vzrok šele idealni (formalni) pojmi, katerih izvor je svetovna duša, saj brez njih sam ne bi bil sposoben pristopiti k produkciji.

<sup>89</sup> Številke v oklepaju za citatom se nanašajo na strani Cause v že omenjeni izdaji, razen kjer je drugače navedeno.

<sup>90</sup> S to asimilacijo se zabriše stopenjska razlika med svetovno dušo in univerzalnim intelektom, ki je npr. pri Plotinu bistvena.



Univerzalni intelekt (dejavni vzrok) je kot del svetovne duše naravi oziroma naravnim stvarjem zunaj, ker pa deluje znotraj materije, je hkrati tudi notranji dejavnik, ima lastnost vzroka in principa. Podobna dvojnost velja tudi za formo: forma kot vzrok (paradigma), na podlagi katere univerzalni intelekt deluje (idea ante rem), in forma kot princip, ki jo efficiens izzove/povroči iz materije, ki konstituira predmet in mu je zato v celoti imanentna (idea in re). Cilj in smotrni vzrok, ki si ga zada efficiens, je (po)polnost vesolja, to pa je aktualna eksistenca vseh form v različnih delih materije. Ambignost velja seveda tudi za svetovno dušo: kolikor oživlja in oblikuje (anima e informa), je notranji in formalni princip vesolja, kolikor usmerja in vlada (drizza e governa), pa ima lastnost vzroka. To ji omogoča, da je vedno znotraj vesolja, a vendar od njega razločena, ker ne prejema njegovih nepopolnosti. Tako sta v svetovni duši princip in vzrok le dva aspekta njene omniprezenze in omnipotence.

Svet je simulaker prvega principa in kot tak animiran, še več, ker so vse naravne stvari proizvod svetovne duše, so vse tudi animirane. O tem pričajo vegetativna, senzitivna in intelegibilna duša, ostale stvari, ki nimajo duše, pa so animirane glede na princip in prvi akt "oživljenosti in življenja" (188), se pravi, kolikor kot zmes materije in forme participirajo na duhovni substanci, "... zakaj tisti duh se nahaja v vseh stvareh, katere, če niso živa bitja (animali), so pa oživljene (animate)".(188) Ker je svetovna duša substancialno v vseh stvareh in različno, glede na določene stopnje napolnjuje vso materijo, je formalni konstitutivni princip vesolja in vsega, kar je v njem. Predseduje materiji in gospoduje zmesem, je ena v vseh stvareh in glede na različne materialne dispozicije diferencira materijo v različne vrste, individue. Čeprav proizvajajo zunanje, minljive, akcidentalne forme, sama ostaja večna, "obstojna, tvori popolno vrsto, je v lastnem rodu in ni del vrste kot tista peripatetična".(193) Je ena, v sebi nespremenljiva, nerazločena, pa vendar je vzrok množstva, spremenljivosti, različnosti, to pa zato, ker ima več pomenov kot: po sebi (da per sè), kot akt in popolnost določenega predmeta (entelehija), kot individualna forma. Ni pomešana z materijo in od nje neločljiva, ampak v njej eksistira, ji je pridružena, ji asistira.<sup>91</sup> Torej "duhovna substanca ni manj obstojna od materialne" (190), saj sta tako materija kot forma "najstanovitnejša principa" (principii constantissimi). (190) Obstoj forme ni odvisen od materije in čeprav še ni jasno, "če vso formo spremlja materija", pa je gotovo, da ni dela materije, ki bi bil brez nje (destituita da guella, 192).

Lahko rečemo, da se na nek način forma in materija vzajemno določata in omejujeta: četudi forma z lahkoto oblikuje nešteto vrst, se v materiji skrči, sežme (contrae) in oblikuje "uno individuo"; ravno tako se nedoločena potencia materije, ki lahko sprejme katerokoli formo, aktualizira (upredmeti) v eno predmetnost. Simultanost vseh form znotraj svetovne duše in potencialnost vseh oblik znotraj materije se sublimira v temporalno sukcesivnost individuov v trenutku, ko stopita v medsebojno razmerje, ko konstituirata naravo.

A vendar, kjer je svetovna duša, je na določen način vse, tako duh, življenje, intelekt, kot tudi materija. Zakaj? Zato ker, če že duša form ne povzroča iz materije, "pa jih zagotovo ne prosjači izven nje; kajti ta duh napolnjuje celoto (il tutto)" (194). Seveda ne korporalno ali dimenzionalno, ampak spiritualno.

<sup>91</sup> "...inesistente, associata, assistente". Asistere pomeni: prisostvovati, pomagati, podpirati, toda tudi nazdirati.

V III. dialogu Bruno analizira odnos med materijo in formo v okviru delovanja narave in njej pripadajoče materije. Že II. dialog je nakazal, da je v naravi potrebno poznati dvoje rodov substance (doi geni di sustanza), formo in materijo. V prvi je aktivna potenca vsega, v drugi pa njej enakovredna pasivna potenca, "potestà di esser fato". Prav analiza tega odnosa bo predmet III. dialoga.

Soodvisnost aktivne in pasivne potence je nujna, kajti "kako naj bo svetovna duša (mislim vsaka forma), ki je nedeljiva oblikovalka brez substrata (soggetto)<sup>92</sup> dimenzij ali količin, ki je materija" (204)?

Jasno je, da vsak agens potrebuje za svoje delovanje nek substrat.<sup>93</sup> Tudi narava, v kolikor hoče delovati, potrebuje neko materijo po sebi (da per sè), da bi jo lahko izoblikovala v različne naravne materije (kamen, les itd.). Ta prva materija je "neke vrste substrat, od katerega, s katerim in v katerem narava izvršuje svoje učinkovanje (operazione), svoje delo" (206). Torej "stvari, ki jih oblikuje narava so materija rokodelcev, ena sama neoblikovana (informe) stvar pa je materija narave" (206), ki deluje iz središča svojega substrata ali materije. Čeprav se na tej materiji izmenjuje množstvo form, obstaja sama vedno "ena in ista materija". Po sebi, absolutno, nima nobene naravne forme, lahko jih pa vse sprejme. Ne more biti neko telo ali določena kvaliteta, da bi lahko bila vsako telo in vsaka kvaliteta. Zato "je lahko očitvidna le z intelektom" (209).<sup>94</sup>

Materija in forma katerekoli naravne stvari, ki je duša, sta nerazdružljivi (indissolubili) in neuničljivi (adnihilabili). Take pa prav gotovo niso substancialne forme peripatetikov, "ki temeljijo zgolj v določeni sestavljenosti (complessione) in urejenosti (ordine) accidenc" (210). Kot princip določenih konkretnosti (di questo o di quello) ne morejo biti nekaj substancialnega in absolutnega, temveč le relativnega tistemu, "kar je izvedeno iz principa". So zgolj princip individuacije in partikularnosti, saj se materija "da sežeti v neko posamičnost le po določeni formi" (211). Na koncu peripatetiki imajo "neko substancialno formo, seveda, toda ne naravno, ampak logično; tako jo, na koncu, kot logični termin (intenzione) postavijo za princip naravnih stvari" (211-212).

V primerjavi s prehodnimi, peripatetičnimi substancialnimi formami, ki izginjajo v materiji, se zdi ta stabilna in večna, vredna oznake edine substance in principa. Vendar tudi to ne ustreza resnici kajti: "...je en intelekt, ki daje bit vsaki stvari (datore de le forme), ki je vdahnjen (indito) v stvari; je ena duša in formalni princip, ki se naredi (si fa) in oblikuje (informa) vsako stvar (fonte de le forme), ki vse oživlja; je ena materija, iz katere se naredi in oblikuje vsaka stvar (ricetto de le forme), ki je substrat (soggetto)" (212). Zato je zares nujno, da "kot lahko postavimo nek stalen in večni materialni princip, prav tako lahko postavimo podoben formalni princip" (212), saj nič ne deluje absolutno v samem sebi, vedno je neka razlika med agensom in substratom, zato je dobro "v telesu narave razločiti materijo od duše in v tej razločiti vzrok (raggione) vrst (sc. univerzalni intelekt)" (213). Kaj pa materija kot princip? Materijo kot princip lahko razumemo na dva načina: kot substrat (soggetto) ali kot možnost (potenza). O materiji-substratu bo Bruno razmišljal v IV. dialogu. Materija kot potenca ali možnost (potenza over possibilità) je na nek način in glede na lastne razloge (in certo modo e secondo la

<sup>92</sup> "Soggetto" pomeni pri Brunu subjekt, predmet ali substrat.

<sup>93</sup> Aristotel, Fizika II, 1 - 193 a.

<sup>94</sup> Za razliko od Platona, Aristotela in Plotina materija za Bruna ni predmet inferiomega in nepravlega spoznanja, ampak racionalne spoznavne.

propria ragione) v vseh stvareh, je tako v intelgebilnem (višjem) kot v senzibilnem svetu.

Potenca se loči na aktivno, po kateri subjekt (soggetto di quella) lahko deluje, in na pasivno, po kateri subjekt lahko je, lahko sprejme, lahko ima ali lahko je na nek način substrat dejavnika-agensa ("...per la quelle o può ricevere, o può essere soggetto di efficiente in qualche maniera") (218). Pasivno možnost lahko razumemo relativno ali absolutno. Absolutno pojmovana pasivna možnost materije pomeni, da "ni stvari, o kateri lahko rečemo, da biva (l'essere), ne da bi o njej rekli, da lahko biva (il poter essere). In ta se na tak način ujema z aktivno potenco, da na noben način ni ene brez druge; torej če je vedno bila možnost (potenza) delovanja, proizvajanja, ustvarjanja, je tudi vedno bila možnost narejenega (di essere fatto), proizvedenega in ustvarjenega, ker ena potencia implicira drugo; hočem reči, da druga drugo nujno predpostavljata (con essere posta, lei pone necessariamente l'altra" (218). Sovpadanje aktivne in pasivne potence so tako teologi kot filozofi pripisovali "prvemu nadnaravnemu principu". Tako Bog, ki je absolutno vse,<sup>95</sup> kar lahko je, ne bi bil vse, če ne bi mogel biti vse. V njem sta akt in potencia istovetna.

Absolutna pasivna potencia materije je torej enaka absolutni aktivni potenci, absolutnemu aktu: vse, kar lahko je, istočasno že tudi je in to "najenostavneje, brez razlik in razločkov".

Relativno gledano pa pasivna potencia lahko je, kar lahko je, ni pa vse, kar lahko je. Torej, stvari so, kar pa so, niso pa vse, kar bi lahko bile. V tem primeru ni enaka aktu, je po obsegu širša in z aktom omejena, v času in prostoru na en akt, ima vedno le eno specifično in omejeno bit. Sukcesivno lahko sicer postane vse, kar lahko je, ima pa lahko le eno formo naenkrat.

Iz tega sledi, "da torej vsaka potencia in akt, ki sta v principu zavita (complicato), združena in eno, sta v drugih stvareh razvita (esplicato), razpršena in razmnožena". (219) Kot totalna identiteta potence in akta, je Bog lahko vsaka eksplicirana stvar, ne da bi bil samo ta stvar. Kar je drugje protislovno (contrario) in nasprotno (opposito), je v njem eno in isto (uno e medesimo), v njem nasprotja sovpadajo, "...je največja, najmanjša, neskončna, nedeljiva in vseh mer velikosti (...). To, kar pravim o velikosti, moraš razumeti o vsem, o čemer lahko govorimo..."(220) To je moč intelektualno dojeti le "na zanikovalen način (per modo di negazione): ne more, pravim, biti razumeto ne kolikor lahko je vse, ne kolikor je vse" (220).

Skratka, tudi potencialnost kot bistvo materije, če jo razumemo v njenem polnem pomenu, je neka vzvišena lastnost ("l'eccellenza della potenza, la quale, se vi piace chiamarla ragione di materia..." (222). Še več, je nujno potrebna tudi samemu prvemu principu, če hoče ustvarjati. Pred napadi teologov, ki bi mu očitali brezbožnost, češ da materializira Boga, Bruno precizira, da je potencia, ki jo on pripisuje Bogu, materija pojmovana kot princip, ki ni nikoli ločena od absolutnega akta, ni substrat telesnega vesolja. Bruno utemelji "sovpadanje potence in akta" tako, da razume "absolutno en in drugi termin" (223).

V vesolju kot simulakru prvega principa je v specifičnem aktu vse, kar je v specifični možnosti, se pravi, da je tudi vesolje na specifičen način vse, kar lahko je z ozirom na konstantnost vrst in svojih delov, z ozirom na to, da vsebuje vso materijo in

<sup>95</sup> Kuzanski to lepo sintetizira v termin possess, ki je sinteza med "posse" (moči) in "esse" (biti).

vse forme. Vendar ni na absoluten način vse, kar lahko je, ravno zaradi svoje diferenciranosti, eksplicitiranosti, torej zaradi svoje že aktualizirane možnosti. Vesolje je vse, kar lahko je, na način "razvitja, razpršenosti, razločenosti". Tako je tudi v njem "ena potencia, ki ni ločena od akta, ena duša, ki ni ločena od oživiljenega (animato)". (223) Ima nek prvi princip, ki je sam sebi enak, ni več ločen na materialnega in formalnega. Zato ni težko sprejeti zaključka, da je v vesolju " ...celota (il tutto), glede na substanco, eno" (223).

V IV. dialogu obravnava Bruno materijo kot substrat. Zmote platonikov in aristotelikov koreninijo v nepravilnem razumevanju materije kot principa. Tudi če so materijo razdelili na telesno in netelesno, niso dojeli, da gre pri tej delitvi le za možnost istega rodu (potenza di medesimo geno), iste substance. Saj so tudi forme dveh vrst: rodu transcendentne (principi), ki ne ustvarjajo razlik (kot npr. ente, unita, uno, cosa, qualche cosa), in rodu imanentne, ki razločujejo in konstituirajo množstvo. Tako prva vrsta form materije ne razločuje, zaobjame telesno in netelesno substanco in se nanaša na "tisto najsplošnejšo, najbolj skupno in eno tako enih in drugih" (232).

Naslednji argument v prid eni materiji je povezanost vsega bivajočega, ki implicira nujnost enega principa bivanja, "...za vse bivajoče stvari (cose sussistenti) je eden princip bivanja (subsistenza)" (232). "Vsaka čutnost (sensibile)" predpostavlja "subjekt čutnosti" (soggetto della sensibilità) in "vsaka intelegibilnost" (intelligibile) nek "subjekt intelegibilnosti" (soggetto della intelligibilità) (232). Ta nerazločena stvar (cosa indistinta) je skupno bistvo (raggione comune) senzibilnim in intelegibilnim stvarjem, tej se pridevajo (si aggiunge) razlike in razločujoče forme, kolikor je vsako bistvo (essenzia) fundirano na neki biti (qualche essere), razen prvega bivanja, ki je istovetno samo s seboj. Torej materija ni zgolj neka telesnost, ampak po svoji naravi (kot možnost) celo predhaja telesno bit, zato je nič ne odtuja (aliena) od t.i. netelesnih substanc.

Red bivajočega zahteva, da se nižje stvari prilagodijo višjim tako, da red prvih zavisi od reda drugih. Zato je primerno (conviene), da se z istim razlogom, kot se v telesnih substancah nahaja nekaj formalnega in božanskega, v božanskih nahaja nekaj (un che) materialnega, da bi tudi v višjem svetu obstajalo množstvo intelegibilnih vrst.<sup>96</sup> Materija je torej nedeljiva bit izven dimenzij, v njej se združujejo različne forme. Je ena (prva) materija, zaradi katere vse, kar je, je v aktu.

Glede na specifične razloge seveda lahko ločimo med materijo telesnih in netelesnih stvari. Če se potencia materije (kot najvišjega roda, kot substance) aktualizira preko "dimenzij in razsežnosti predmeta (soggetto) in tistih kvalit, ki imajo bistvo v količini", potem gre za telesno substanco in "predpostavlja telesno materijo" (235), kolikor je brez teh atributov, pa gre za netelesno substanco in "predpostavlja podobnoimensko materijo" (235). Aktualizirani potenci (un essere) (ne)telesnih stvari vedno ustreza (corrisponde) pasivna potencia (un poter essere) (ne)telesnih stvari, saj imata obe vrsti substance "bit zaradi možnosti biti" (l'esser per lo poter essere).

V večini stvari je materija vedno pod enim in istim aktom, ima enkrat za vselej in skupaj vse, kar lahko ima, in je vse, kar lahko je, "ker je dejansko vse, kar lahko je, ima vse mere, vse vrste oblik in razsežnosti; in ker jih ima vse, nima nobene, ker tisto, ki je toliko različnih stvari, ne sme biti nobena od teh posameznosti. Primerno (conviene) tistemu, ki je vse, je, da izključuje vsako posamično bit".(237) Ta "materia prima" je

<sup>96</sup> Tu Bruno aplicira renesansi tako drag princip simetrije in klasično določitev materije kot principa množstva.

nedeljiva, ker se vse njene možnosti realizirajo simultano. V spremenljivih stvareh pa ima zdaj ta zdaj oni akt, ki si sledijo v časovnem zaporedju, sukcesivno, je kvantificirana in nosilec "kvalitet, ki imajo bistvo v dimenzijah". Na kratko rečeno, razlika med obema vrstama materije fungira v "...skrčitvi (contrazione) na telesnost in netelesnost" (236).

Torej ni res, da materija kot potencia lahko sprejme vse forme, ker nima nobene dimenzije, ampak v sebi vsebuje (includa) vse forme in dimenzije in jih ne sprejema od zunaj, temveč jih pošilja in izganja iz svojega okrilja ("...per mandarle e cacciarle come dal seno") (238). Tako telesna kot netelesna materija vsebujeta različnost, le da na drugačen način. Netelesna (inteligibilna) materija "v trenutku večnosti", "skupaj", "zavito" (complicatamente), "kot eno", "kot vse in vsaka stvar"; telesna (senzibilna) materija pa "v časovnih trenutkih", "sosledično", "razvito" (esplicitamente), "kot mnogi", "glede na vsakega in po vsaki stvari" (239). Očitno materija ni nek "propre nihil", gola možnost, brez akta, vrline, dostojanstva in popolnosti. Nasprotno, saj "izrečenost, zaznavnost in razvitost niso bistveni vzroki (raggione) dejanskosti, ampak so njene posledice in učinki" (242).<sup>97</sup> "Izvedene stvari" (cose principiate), ki se pojavljajo in izginjajo, imajo "manjši razlog dejanskosti" (minor ragione di attualita) kot materija, ki vsebuje in vključuje (contiene e includa) vse naravne forme. Ker eksplicira to, kar je v njej implicirano (z ločevanjem, rojevanjem, izlivanjem), jo moramo imenovati "božanska stvar in najboljša sorodnica, plodilka in mati naravnih stvari, pravzaprav v bistvu vsa narava" (la natura tutta in sostanza) (234). Čeprav sprejema in pošilja iz sebe številne forme, ostaja sama glede na svoje bistvo in substanco "istovetna in nespremenljiva", "ne prejema večje in manjše dejanskosti (attualita), je "od akta nerazločena potencia" (245), zato je večna, popolna, "je neko božansko bitje v stvareh". Kot taka si minljivih form ne želi, ravno obratno, "prav forma mora želeti materijo, da bi se razplajala" (246).<sup>98</sup>

Na koncu IV. dialoga pa Bruno postavi vprašanje, kaj bi se zgodilo, če bi "ta spodnja potencia (sc. materija) končno postala eno s tisto zgoraj (sc. dušo)" (240). Oziroma, kot je že prej zaključil III. dialog: "Torej hočete da, čeprav sestopajoč po tej lestvi narave, bodi dvojna substanca, ena duhovna (spirituale), druga telesna (corporale), da se končno tako ena kot druga zvedeta na eno bit in en koren" (244).

### III.2. NA POTI K SUBSTANCI

Predno preidem k zaključku Cause, na obravnavo V. dialoga, je potrebno dosedanje analizo nekoliko pojasniti. Bruno skuša analizirati strukturo biti opirajoč se na tradicionalne koncepte materije, forme, možnosti, dejanskosti, pasivnih in aktivnih principov. Racionalna progresija vodi misel od razmišljanja o vzrokih in principih narave do transcendiranja izkustvenih evidenc, ki zahteva nujnost racionalnega dojetja in

<sup>97</sup> Akt, realiteta je za Aristotela v neki bitnosti, za Bruna pa v izvoru, iz katerega ta bitnost izhaja. Tako je realnost funkcija možnosti.

<sup>98</sup> Sledita lahko dve možnosti:

a) Forma je le akcidenca materije, ni nič na sebi, je le v odnosu na materijo.

b) Forma je neka permanentna realiteta in se tako izenači z materijo kot izvorom determinacij (l'eccellenza della materia, la quale così coincide con la forma come la potenza coincide con l'atto) (141).

končno nas Bruno postavi pred sam prag monističnega zaključka, pred vprašanje o eni substanci kot zadnji realiteti vseh stvari.

V II. dialogu Bruno sledi ustaljenim analizam, ki projecirajo vsako aktivnost v svetovno dušo oziroma v univerzalni intelekt. Koncept svetovne duše (univerzalne forme) se veže na dualistično vizijo vesolja, v katerem se materija zdi nebitvena, pasivna, od zunaj oblikovana od dejavnega vzroka. Toda Bruno nekoliko modificira ta tradicionalno nepremostljivi dualizem, ko izpelje dvojno vlogo svetovne duše, kot vzrok (zunanja) in princip (notranja), ki to distinkcijo poistoveti in s tem razveljavi, zvede ju na isto raven. Prav ta dvojnost svetovne duše zahteva komplementarnost med materijo in formo, vsaj po obsegu, če že ne na ontološko-aksiološki ravni.

III. in IV. dialog sta najbolj inovativna in bistvena na Brunovo refleksijo. Renesansa še vedno ostaja zvesta neposrednim evidencam vsakdanjega izkustva, h katerim se je zatekala tudi antična refleksija. Te implicirajo sprego med materijo in formo kot edini pristop pri proučevanju narave. Toda v renesansi, kot že rečeno v I. delu tega sestavka, se pojavi globoka kriza tradicionalnih razlag, ki črpa svoj zagon med drugim tudi iz heterodoksije srednjeveških razmišljanj, zlasti tistih, ki skušajo drugače investirati pojem materije. David iz Dinanta<sup>99</sup> in Avicbron sta najeklatantnejša primera. Tako so Brunove opombe o Plotinu, Avicbronu in Davidu iz Dinanta odmev lastnih razmišljanj in ustrezajo miselnemu toku, ki je že od davno skušal z drugačnim pojmovanjem materije odpreti vrata nekemu monističnemu pogledu na svet.<sup>100</sup>

Že antični materializem je sistematiziral intuicijo razsrediščenega vesolja, klonil pa je pred zadovoljivo utemeljitvijo konceptov življenja, gibanja, enotnosti, kontinuuma. A vendarle, kasneje tako florentinci kot padovanci priznavajo obstoj nekega substrata, prve materije kot nosilke množstva form. Problem individuuma, tako važen za Aristotela, se umakne v drugi plan. Bruno privede do skrajnosti kritiko peripatetičnih substancialnih form prav zaradi svojega iskanja substrata, ki jo lahko strnemo v sledeče ugotovitve:

- a) Razlikovanje med materijo in formo je čisto logičnega značaja.
- b) Skotistične rešitve, ki naj pojasnijo participacijo posamičnega na splošnem (npr. oslovstvo, sokratstvo itd.) so absurdne.
- c) Prehodne individualne (substancialne) forme so irelevantne glede na bogastvo, nespremenljivost in večnost substrata.

S tem Bruno razvrednoti individuum, problematiko rodov in vrst pa nadomesti svobodno vznikanje oblik (življenja), ki se ne ozira na stabilnost in urejenost "arbor Porphyriana". V zameno racionalna analiza izlušči resnico onstran percepcije v stabilni prvi materiji, ki nespremenjena vztraja skozi večno spreminjanje in ga s tem tudi omogoča. Težave nastopijo, ko je treba pojasniti delovanje narave, se pravi porajanje

<sup>99</sup> Njegov nauk je bil obsojen leta 1210 in je ohranjen le fragmentarno, kolikor njegove teze obsojata Albert Veliki in Tomaž Akvinski. Učel je popolno enotnost treh realitet: materije, intelekta (nous) in Boga. Bog in materija sta po naravi enostavna, nedeljiva; nedeljivost Boga je trizem, nedeljivost materije sledi iz njene definicije, da je ireduktibilni element sestavljenosti. Že Aristotel je trdil, da je pri spoznanju nesestavljenih stvari (ki niso zmes materije in forme) spoznavajoči identičen s spoznanim. Iz tega sledi, da mora biti intelekt, ki odkrije Boga in materijo, z njima identičen. Ker razlike porajajo različne forme, ki se pridevajo substratu, to pomeni, da različnost ni enostavna, ampak sestavljena. Bog, materija in Intelekt pa so enostavni, torej so identični. O tem: E. Bréhier, *La philosophie du Moyen Age*, Editions Albin Michel, Paris, 1971, str. 184-185.

"Tako pri Davidu dobimo paralelizem materialnega in duhovnega principa. Gre torej za pomemben obrat v pojmu materije, ki pa se je v srednjem veku lahko začel le kot 'materializacija' boga". V. Kalan, *Kozmična tehnika in vprašanje materije v Platonovem Timaju*, *Anthropos*, 1976, št. III-IV, str. 140.

<sup>100</sup> LC, str. 278.

različnosti, gibanje. Kako se racionalno postulirani substrat prelevi v nam dostopno in empirično preverljivo množstvo bitnosti?

V ta namen Bruno vpelje neoplatonistično distinkcijo dveh materij. Opozicija dveh materij je v zasnovi že v njegovem konceptu substrata, saj je večin in enoten. Ker je telesnost le ena možnih determinacij substrata, njegove vsebine še zdaleč ne izčrpa. Torej substrat ne moremo zreducirati le na vsoto množstva telesnih bitnosti, ki imajo povrhu vsega še status minljivosti. Pred telesno materijo si je treba zamisliti neko netelesno "hyle noetike", dostopno zgolj racionalnemu uvidu. Na to Plotinovo netelesno, inteligibilno materijo so stavili vsi, ki so hoteli rehabilitirati materijo in revalorizirati njen ontološki status. Pripomniti velja, da ima pri Plotinu le inteligibilna materija status substance, medtem ko je telesna materija najnižja stopnja emanacije, neke vrste nič. <sup>101</sup> Plotinove dokaze o tem, <sup>102</sup> da je materiji nemogoče pripisati kakršnokoli določitev zaradi njenega bežečega in mnogoličnega značaja (kar jo dela za "lažnivko") Bruno pervertira v čisto nasprotje: odsotnost determinacij ni dokaz revnosti in nevrednosti materije, ampak indic neskončnega bogastva. Upoštevajoč obrazec negativne teologije: "Determinatio est negatio", pomeni Brunu vsaka omejitev neskončne možnosti materije njeno devalvacijo, nek zdrs iz substancialne na akcidentalno raven.

Porok veljavnosti teh izpeljav je teza o prvi materiji kot aktu, oziroma o sovpadanju absolutne možnosti in akta v prvi materiji. Materija kot absolutna pasivna možnost je identična absolutnemu aktu; ker je lahko vse, je jasno, da ne more biti nič konkretnega. Konkretnost je domena telesne materije, torej materije kot relativne možnosti. Tako kot ima svetovna duša v sebi vse forme in jih kot univerzalni intelekt sukcesivno povzroča iz materije, enako lahko za prvo materijo trdimo, da vsebuje vse oblike v sebi in jih iz sebe poraja.

Identiteta možnosti in dejanskosti pa ni nič drugega kot tisto, čemur A.O. Lovejoy pravi princip polnosti (principle of plenitude). <sup>103</sup>

### III.2.1. PRINCIP POLNOSTI

Uvodoma je potrebno povedati, da Bruno sistematično in dosledno uporablja ta princip v *De l'infinito* in z njim dokazuje nujno neskončnost vesolja, vendar o tem kasneje. V *Causi* pa mu služi za diviniziranje materije, za njeno rehabilitacijo oziroma za vzpostavitev ravnotežja, komplementarnosti med njo in formo.

Princip polnosti je teorem o polnosti realizacij konceptualnih možnosti v dejanskost. Iz njega sledi: <sup>104</sup>

a) Da je vesolje "plenum formarum": vse pojmljive in možne oblike bitnosti so v njem izčrpane, udejanjene.

b) Razsežnost in možnost kreacije sta v sorazmerju z možnostjo eksistiranja in sta soizmerljivi s produktivno sposobnostjo izvora. Če ima izvor absolutno (neskončno) možnost, potem bo tudi njegova kreacija (posledica) absolutna (neskončna).

<sup>101</sup> Plotin, *Enneade* II, 4.

<sup>102</sup> Plotin, *Enn.* III, 6, 7.

<sup>103</sup> Arthur O. Lovejoy, *The great chain of being*, Harvard University Press, 1974 <sup>12</sup>.

<sup>104</sup> *Ibid.*, str. 52.

c) Svet je tem boljši, čim več stvari vsebuje: teza implicira nek optimizem.

V osnovni principa polnosti leži tisto, kar bo Leibniz imenoval "principium rationis sufficientii": vsaka stvar ima za svoj obstoj zadosten razlog, kajti če ga ne bi imela, je pač ne bi bilo.

Bruno postulira substancialnost tako materije kot forme, razume ju kot dva konstantna principa biti, ki sta komplementarna, soodvisna znotraj narave. Kolikor premislimo prve štiri dialoge Cause z vidika komplementarnosti materije in forme, se izkaže, da sta bila formalni konstitutivni princip in materialni konstitutivni princip razločena zaradi potreb analize, ki ji seveda ni nič preprečevalo, da bi vsakega od njiju definirala znotraj njune opozitornosti. Namen analize je bil prav v tem, da pokaže na nesmiselnost, neupravičenost in samovoljnost njunega zoperstavljanja v obliki podrejanja bodisi materije formi bodisi forme materiji. Brunova intenca je utemeljiti enotnost, v katero se ta dva komplementarna aspekta stekata, oziroma skozi katera se enotnost prikazuje analitičnemu racionalnemu raziskovanju narave (biti). Brunovo koncipiranje enotnega temelja realnosti (biti), ene substance narave in vesolja še zdaleč ni intuitivno, temveč temelji na metodi, ki jo Bruno prevzame od Kuzanskega, a jo prilagodi svojemu namenu: vzpostavitvi infinitistične kozmologije.

### III.2.2. COINCIDENTIA OPPOSITORUM (SOVPADANJE NASPROTIJ)

Vpliv Nikolaja Kuzanskega na Bruna je izven dvoma. Kakorkoli že razumemo drznost Kuzančeve misli, gotovo je, da je bila zanj refleksija o naravi in vesolju drugotnega pomena. Kuzanski noče kritizirati uveljavljene kozmologije svojega časa, čeprav je moč pri njem prebrati za srednjeveškega cerkvenega dostojanstvenika naravnost pretresljive anticipacije o razsrediščnem, naseljenem vesolju, njegovi neomejenosti (interminatum), o identičnosti ontološke strukture zvezd, ki zemljo razbremenijo manjvrednega statusa itd. Toda vesolje je zanj predvsem neadekvatno in nepopolno razvite (explicatio) Boga, saj se v njem kot množstvo in minljivost razvije to, kar je v Bogu, prisotno kot enotnost in večnost, kot neko zavetje (complicatio). V svetu porajanja in minevanja vlada Aristotelovo načelo o neprotislovnosti, tako da se človeškemu razumu stvari prikazujejo kot množstvo različnosti, niz med seboj primerljivih nasprotnosti, ki jih merimo in primerjamo (comparatio) med seboj. Enotnost v Bogu ne zajame le različnosti, ampak tudi nasprotja, ki v njem sovpadajo (coincidentia oppositorum), ta prvobitna enotnost jih absorbira in preseže. Intelektualni akt, ki omogoča v obliki približka dojeti to sovpadanje nasprotij v Bogu, transcendira diskurzivno nonkontradiktorno misel in si pomaga z analogijami, katerih paradigmo predstavljajo matematični paradoksi, ki so implicirani v procesu infinitizacije določenih razmerij končnih objektov.<sup>105</sup> Tako npr. pri neskončno velikem krogu (krivo) obseg sovpadajo s tangento (ravno), pri neskončno majhnem pa s premerom. V obeh primerih središče izgubi svojo določujočo vlogo, sovpadajo z obsegom, je povsod in nikjer. Nasprotja ravno/krivo, veliko/majhno veljajo le v domeni količinske končnosti, soizmerljivosti predmetov, torej tam, kjer ni zares velikih ali zares malih objektov, kjer

<sup>105</sup> A. Koyré, *Du monde clos...*, str. 21.



so le bolj ali manj (proporcionalno) veliki oziroma mali. V primerjavi z Božjo neskončnostjo ni ničesar, kar bi bilo večje ali manjše od karkoli drugega, saj končno in neskončno nista soizmerljiva (proporcionalna). Absolutni maksimum in absolutni minimum sta onstran serije kvantitativnih razmerij in zato sovpadeta. Podobno velja tudi za gibanje in mirovanje: z neskončno hitrostjo po krožnici gibajoče se telo bi v vsakem trenutku bilo v začetnem položaju in hkrati vedno drugod. Gibanje je torej relativen koncept, ki v svoji absolutni obliki zaobseže nasprotje gibanje/mirovanje: absolutni maksimum hitrosti (neskončna hitrost) in njemu nasproten absolutni minimum (mirovanje) sta izven serije građuiranih hitrosti in zato sovpadeta.

Kot metoda sovpadanje nasprotij omogoča razumeti, kako se v nekem neskončnem procesu nasprotno določitve končnih entitet zabrišejo, izginejo v neki enotnosti, ki jih zaobseže in preseže. Težava se pojavi, ko skušamo prenesti ta tip mentalne operacije in jo integrirati v metafizično refleksijo o neskončnosti v aktu, o Bogu. Resnica o njem presega vsakršno človeško razumsko zmožnost, zato to sovpadanje nasprotij v Bogu ostaja "a fortiori" nerazumljivo. Uporaba pojma neskončnosti v umu ima dve tendenci: da nasprotja končnega dojamemo kot protislovja neskončnega ter da ta nasprotja tudi utemeljimo iz neskončnosti.<sup>106</sup> Matematika je le nek pripomoček, ki pa ne preseže vrednosti analogij, s katerimi utemeljujemo slutnjo možnosti te Resnice. Matematično hipotetično neskončnost loči od realne teološke neskončnosti zev, ki zahteva intervencijo vere, vendar vere, ki išče svojo upravičenost v intelektu lastni dialektiki.<sup>107</sup> Brez analoškega transfera matematičnih primerov bi ostalo sovpadanje nasprotij v Bogu logična absurdnost in ne "nerazumljivo razumljiva" resnica, in obratno, razmišljanja o hipotetični neskončnosti bi izgubila vsak smisel, če ne bi napolnila razuma k absolutnemu temelju vsega, seveda v okviru "symbolice investigare". Oba aspekta metode sta si komplementarna in zahtevata sodelovanje intelekta, intuicije in vere. Vera postane "asimptota intelekta",<sup>108</sup> kolikor si le-ta prizadeva razumeti nerazumljiv proces prehoda "complicatio" v "explicatio", enote v množstvo. Neskončnost (Bog) tako ni le transcendens biti, ampak tudi v stvareh samih. Vesolje temelji na "coniunctio" med "unitas" in "multitudo", enotnosti se približamo "in mente mediante alteritate" prav tako kot se množtvu "mediante unitate".<sup>109</sup>

Kuzanski ohranja in brani dogmo o Božji transcendenci, saj nedojemljivost Božje neskončnosti (complicatio) le poudari skrivnost vere. S tem se uvršča v dionizijevo tradicijo negativne teologije, le da pri Kuzanskem teološko približevanje Bogu "per negationem" postane prav s "coincidentio oppositorum" metodičnost misli.

Kuzanski je na renesanso vplival predvsem s svojo versko dejavnostjo, Bruno pa poudari ravno zamolčano stran, tisto, ki jo je tudi sam Kuzanski smatral za svoje največje odkritje: metodo sovpadanja nasprotij. Brunova montaža njegovih tez je tendenciozna, saj poudari metodo in kozmološke anticipacije, in ne njihovo vlogo znotraj krščanske apologetike.

<sup>106</sup> K. Vorländer, o.c., str. 275.

<sup>107</sup> I.C., str. 72.

<sup>108</sup> Ibid., str. 73. Sovpadanje nasprotij implicira, da je Maksimum brez nasprotja, da je identičen in istočasno maksimum in minimum, zato je prav prehod iz "complicatio" v "explicatio" nemogoče razumeti.

<sup>109</sup> Maurice de Gandillac, *Platonisme et aristotélisme chez Nicolas de Cues v: Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris, 1976, str. 16.

Sovpadanje nasprotij je za Bruna predvsem metoda, s katero je moč pojasniti odnos med enim in množtvom, gibanjem in mirovanjem, temporalnostjo in večnostjo in tako vzpostaviti enotnost neskončnega vesolja. Bistvena razlika, ki oba misleca nespravljivo razločuje, je v določitvi tiste "točke zedinjenja" (punto d'unione) (264), ki sovpadanje nasprotij pogojuje. Pri Kuzanskem je imanenca neskončnosti (Boga) v končnem (ustvarjenem) posledica koincidence med maksimumom in minimumom, pri čemer absolutni Maksimum, pogoj te koincidence, lahko dojamemo zgolj "per negationem", s čimer je njegova transcendenca zagotovljena.

Pri Brunu pa: "Mar ni ena potencia skupna dvema nasprotnima predmetoma? Odkod misliš, da je temu tako, če ne zaradi tega, ker je princip biti eden, kot je eden princip dojemanja (concepire) enega in drugega predmeta..." (264) Mesto sovpadanja je bit, substanca, materija, le Bog je odsoten, neomenjen. Tako monizem substance prevzame vlogo nedojemljivega Boga.

Sovpadanje nasprotij služi Brunu pri utemeljevanju enotnosti narave, ki jo zahteva njegova vitalistična vizija. Ko enkrat pristane na tezo o prisotnosti vsega v vsem (hermetizem), o vesoljnem korespondiranju (magija) in se ne more več zateči k hierarhiji materije in forme (vsaj po Ceni to ni več možno), potem je sovpadanje nasprotij edini način, s katerim lahko utemelji prisotnost neskončnega v končnem in definira vsako bit kot tisto, ki zrcali vse vesolje, a ostaja od njega razločena. Kohezija vesolja, interna enotnost zahteva korespondenco individuov, bitnosti. Metoda sovpadanja nasprotij omogoča razumeti tako enotnost vesolja (življenja), kot tudi vlogo nasprotij (aktivno-pasivno, forma-materija, moško-žensko). Z njo Bruno zadosti zahtevam razuma (matematični primeri) in intuitivnim evidencam predkonceptualne narave (nujnost dveh principov za življenje). V njej najde logično strukturo poenotenja nasprotnih konceptov, z njo racionalizira iracionalne "evidence", jim priredi matrico, s katero se izmakne dogmatskemu dremežu in mističnim skušnjavam.

Prav na podlagi principa polnosti, ki zagotavlja homolognost vzroka in učinka, in metode sovpadanja nasprotij, ki jamči za enotnost vesolja, substance, je tudi razumljivo, zakaj Bruno tako odločno začne V. dialog Cause.

### III.3. BRUNOV MONIZEM

Z gotovostjo jasnovidca Bruno začne: "Vesolje je torej eno, neskončno, negibno. Ena, pravim, je absolutna možnost, en akt, ena forma ali duša, ena materija ali telo, ena stvar, ena bit, eno največje in najboljšo, a ga ni mogoče razumeti" (247). Nato izpeljuje vrsto lastnosti enega in neskončnosti, ki so bile že dolgo znane, temeljijo pa na dveh premisah:

a) Da "neskončnost nima sorazmernih delov", ker so vse stvari, "ki imajo posebno obstojnost v neskončnem nerazločene" (249).

b) Da so "v njegovi biti vsa nasprotja v enotnosti in skladju...v njem je vsaka stvar zedinjena (concorde)... Je meja, a tako, da ni meja, je tako forma, da ni forma, je tako materija, da ni materija, je tako duša, da ni duša; ker je nerazlikovana celota, in zatorej je eno, vesolje je eno" (248).

Zato ni nemogoče, ampak nujno (necessario), da "najboljše, največje, nedoumljivo" je vse, povsod in v vsem, ker je kot enostavno in nedeljivo lahko vse, povsod in v vsem.

Zatorej vsaka stvar v vesolju vsebuje na svoj način "vso dušo sveta", čeprav ne popolnoma (totalmente). Svetovna duša "je v celoti hkrati v vsem in v kateremkoli delu". Neštevnim svetovom (mondi innumerabili) je "vzdrževalka, ohranjevalka, gibalka, na njih deluje" (253). Ker je v neskončnosti "akt ves v vsem in ves v vsakem delu", moramo reči del v neskončnosti in ne del neskončnosti (parte nello infinito, non parte dello infinito) (255), ne smemo reči del substance, ampak substanca dela, še boljše substanca v delu (sustanza nella parte).

Tudi bit (lo ente, lo ente divino), substanca in bistveno (l'essenzia) so eno in ker se vsaka stvar steka (concorrendo) v "enotnost in identičnost, hočem reči v isto bit", imajo absoluten pomen (raggione assoluta e non rispettiva). Vse tisto, kar ustvarja različnost rodov, vrst, oblik in lastnosti, vse, kar temelji na porajanju, propadanju in premeni, ni bit, ni bistvo, temveč stanje (condizione), okoliščina (circostanza), ali akcidenca biti in bistva, ki se kaže "na mnogo načinov, ima mnogo form in mnogo podob (multimodo e multiforme e multfigurato) (251), torej glede na različne "načine, razloge in forme" (255).

Zakaj pa se stvari spreminjajo, zakaj materija teži za novimi oblikami in različnimi lastnostmi? Te premene ne iščejo druge biti, ampak "drug način biti", "različno naličje iste substance; nestanovitno, gibljivo, propadajoče naličje..." (254) Tako se vzpostavi razlika med vesoljem in stvarmi v vesolju, med totaliteto in partikularnostjo, med substanco in akcidenco: vesolje "vsebuje vso bit in vse načine biti popolnoma", stvari v vesolju pa imajo "vso bit, ne pa vseh načinov biti" (251). Vesolje je nerazločeno, stvari so v njem kot "sprijete" (agglomerati), ki se nato razločijo skozi proces "izoblikovanja" (sglomeramento). Vse je v vsem, vendar ne "popolnoma in na vse načine v vsakem", vsaka stvar je sicer ena, ampak ne "na en način" (unimodamente). "Vsako proizvajanje, katerekoli vrste že, je neko spreminjanje, pri čemer ostaja substanca vedno ista; ker je le ena, ena božanska bit, nesmrtna" (251). Zato ne smemo verjeti, da je v svetu množstvo substance tistega, kar je resnično bit ("che sia pluralita di sustanza e di quello che veramente è ente" (253)).

Ta eno(tno)st je "edina in stalna in vedno ostaja, to eno je večno: vsako obličje, vsak obraz, vsaka druga stvar je ničevost, je kot nič, pravzaprav je nič vse, kar je izven tega enega" (252). "Complicatamente" je vse, kar lahko je, "esplicatamente" pa je v čutnih telesih (quel che appare, che si rapresenta al senso (256)).<sup>110</sup>

Ta zelo važna znanost, najtrdnjši temelj resnic in skrivnosti narave dobiva svojo razvidnost v našem intelektu zahvaljujoč naslednjemu:

a) Ker je "lestev, po kateri narava sestopa k produkciji stvari in po kateri se intelekt vzpenja pri spoznavanju le-teh ena in ista; in da tako prva kot drugi napredujeta od enotnosti k enotnosti, prehajajoč preko množice posrednikov" (256).

b) Intelekt se pri osvobajanju domišljije, ki mu prikazuje množstvo, zateka (riccore) k matematiki in domišljijским figuram (mnemotehničnim podobam). Z njimi ali na podlagi njihove podobnosti (la similitudine di quelle) razumeva bit in substanco stvari, ter tako zvede množstvo in različnost vrst na en in isti koren do nedeljivega principa. Kadar skuša intelekt razumeti bistvo stvari", poenostavlja (va simplificando) kolikor more" (258), iz sestavov in množstva odmišlja (se ritira) akcidence, dimenzije, like itd.,

<sup>110</sup> Prav tu je napaka Aristotela, ker se ni poglobljal v "cognizione di questa unità e indifferenza de la costante natura ed essere" (252).

dokler ne odkrije podstati (quello che sottogiace a queste cose). Tako intelekt priča s svojim principom delovanja, da je substanca stvari v eno(tno)sti, spoznavanje substance je funkcija spoznavanja nedeljivosti. Gre za neko "napredovanje proti nedeljivosti": "perfetta cognizione" pogojuje "complicando la moltitudine", "produzione delle cose" pa se prevede kot "esplicando la unita".

c) Da tudi nasprotja sovpadajo v enem, da so tudi protislovja v bistvu eno, nam dokazujejo primeri iz matematike (Kuzanski) in potrditve iz raznih moralnih in spekulativnih ved (nasprotja kot gibalo življenja, strup kot zdravilo itd.).

č) Matematika pa ne sme postati cilj (kot pri Koperniku), ampak le sredstvo razumevanja te edine substance. Ta je namreč neodvisna od kvantitete, torej od števila in mere, ki sta njeni akcideni. Substanca je ena in nedeljiva tudi v stvareh, ki temeljijo na številu. "To, kar vam aritmetično ponazarjam, moraš bolj vzvišeno in enostavneje razumeti v vseh stvareh".(265)

Kdor želi spoznati (sapere) največje skrivnosti narave, naj opazuje in razmišlja "o najmanjšem in največjem v protislovljih in nasprotjih. Globoka magija je znati izvleči nasprotje, potem ko smo našli točko zedinjenja (unione)" (264).<sup>111</sup>

Tako se torej zaključí Brunova analiza strukture biti. Z raziskovanjem vzrokov narave, "absolutno, po vsem obsegu njihove biti" (205), v okviru filozofske analize, ki ji je pragmatičnost spoznanja tuja, si prizadeva izpostaviti izgubljeno enotnost narave,<sup>112</sup> substance, ki so jo večinoma obravnavali kot prizorišče interakcije možnosti in dejavnosti, materije in forme, gibanja in mirovanja, pasivnih in aktivnih principov. Bruno odkloni Aristotelovo poudarjanje vloge individua, prevzame pa njegov abstrakten pristop k proučevanju narave.

V. dialog uvede v Causo vsaj dvoje vprašanj:

a) Kakšno je razmerje med negibnim enim (vesoljem, neskončnim) in gibanjem množstva v njem?

Negibnost vesolja očitno ne izključuje gibanja znotraj njega, saj je odvisna le od atributa neskončnosti (ne more se gibati v krogu, ker nima središča, prav tako ne premočrtno, saj vsebuje samo sebe), med neskončnim in končnim pa ni mogoč noben odnos. Negibnost pripada po definiciji totaliteti kot taki in ne nasprotuje gibanju delov v njej, ne nasprotuje aktiviteti narave. Vesolja kot totaliteto ne smemo poenotiti z različnimi bitnostmi, ki jih vsebuje. Zato je lahko delovanje narave diskontinuirano in mnogovrstno.

b) Kako se množstvo poraja iz enega, kako se posamezne forme eksplicirajo, kako torej narava ustvarja?

Ta problem je zastavljen na dveh ravneh: na eni strani ustreza narava delovanju dveh nasprotnih, a komplementarnih sil, principov, ki znotraj vesolja povzročata gibanje različnosti (življenje); po drugi plati pa so te ustvarjene poedinke, čeprav tranzitorne in akcidentalne, vsakokratna animirana vsebnost totalitete, neskončnega vesolja.

Monizem, ki se vzpostavi s V. dialogom, le ne more popolnoma izbrisati sledov dualizma. Ne le, da še vedno ostaja opozicija dveh principov, ampak ta tudi konstituira eno od notranjih določitev strukture enega, substance. S stališča gibanja je substanca skupaj aktivnost in pasivnost, s stališča večnosti, torej tam, kjer zaobseže vsa

<sup>111</sup> Primerjaj z že povedanim o Brunovem razumevanju magije, L4.

<sup>112</sup> Narava je pri Brunu sinonim za bit, pogosteje pa je rabljena v pomenu aktivite znotraj materije.

posredovanja in razlike, pa se izmakne vsakršnim določitvam. Čeprav relativen, je dualizem nujen pri proučevanju vsebine in razvoja narave. Zato je za pragmatično spoznanje (npr. za zdravnika, kemika itd.) celo bistven. Preveč preprosto bi bilo, če bi razumeli Brunov monizem kot enostaven materializem, zlasti če pomislimo, da Bruno podredi telesnost netelesnosti, saj si le v tej obliki lahko zamisli neko aktiviteto. Da bi vzpostavil primat ene substance, je Bruno prisiljen zavreči antitetičnost materije in forme, opozicija natura-naturalia postane nasprotje med bistvom in videzom, enim in množtvom kot tranzitornim in "kontraktiranim" pojavom prve materije.

Čeprav Bruno povečuje univerzalno formo (univerzalni intelekt) in minimizira vlogo posamičnih form, je individuum vendarle rezultat logično-biološke rešitve, združitve materije in forme. Toda venomer je podrejen bodisi univerzalni formi bodisi univerzalni materiji, torej substanci, ki ga utemeljuje. Individui so si bolj ali manj podobni, kolikor participirajo na isti substanci, razlikujejo pa se, ker so različne realizacije te substance.

Zakaj Bruno pripiše materiji tako pomembno vlogo, saj v IV. dialogu postane celo izvor aktivitete? To je le logična posledica dejstva, da so posamične forme brez ontološke dignitete, da so zgolj modusi prve materije. V svoji večni združitvi (sovpadanju) par Materija-Forma omogoča dojeti substancno, medtem ko posamične forme participirajo na enotnost le kolikor je "vse v vsem". Življenje je le nek prehod, neka (pre)razporeditev delcev, njegova stabilnost je navidezna in nepomembna. Partikularne forme se realizirajo le zato, ker stalnost substance prepoveduje vsako zev med možnostjo in dejem. Substanca (vesolje) je v vsakem trenutku vse, kar lahko je. Zato je finalnost v vesolju le oblika nujnosti: "Cilj in smotrni vzrok (causa finale), ki si ga zada efficiens (l'efficiente, dejavni vzrok), je dovršenost (perfezione) vesolja, ki je v tem, da imajo v različnih delih materije vse forme dejansko eksistenco" (182) Torej je različnost množstva le moment refleksije o totaliteti, o neskončnem vesolju.

#### *IV. NESKONČNOST VESOLJA: DE L'INFINITO, UNIVERSO E MONDI (O NESKONČNEM, VESOLJU IN SVETOVIH)*

Nedvomno je osišče Brunovih metafizičnih dialogov prav koncept neskočnosti. Razlika med čudenjem o neizmernosti zvezdnatega neba in dokazovanjem nujnosti njegove neskončnosti dobi svoj odsev v nasprotju med občutkom poetične intuicije in sistematičnim naporom racionalne artikulacije spoznavnega področja. V svoje podjetje Bruno vpreže najrazličnejše akterje: antične teorije, hermetizem, Kopernikovo eksaktnost in Božje dostojanstvo. Koncept neskončnosti je tako za Brunov pogled hkrati Bog, Dobro, Resnično, Eno, Materija, Duša in vesolje, z njim utemeljuje etiko herojskega zanosa, teorijo biti in kozmologijo. Svoje trditve o neskončnem vesolju, katerih ogrodje sem skušal identificirati v prvih dveh od trojice metafizičnih dialogov, Bruno sistematizira v poslednjem, v *De l'infinito, universo e mondi*.

Grški izvorniki v spregi z arabskimi sholioni povzročijo krščanskemu zahodu kup nevšečnosti. Izredno težko je namreč uskladiti trditve o večnem Kozmosu z dogmo o stvarjenju, ravno tako tudi neskončno Božjo možnost s strogo končnostjo in zaprtostjo vesolja. Bruno preseže formalne "questiones disputatae" in matematično-logične

spekulacije o dveh neskončnostih (v možnosti in v aktu). Svoje argumente oblikuje na dveh nivojih:

a) Konsekventno uporabljajoč princip polnosti dokazuje, da zagrešimo teološki škandal, če trdimo, da lahko Bog omeji lastno neskončno možnost in je ne udejanji v celoti.

b) Opirajoč se na teorijo impetusa in na Kopernikova astronomska dognanja izpostavi absurdnosti Aristotelove fizike in kozmologije, tako da se infinitizacija vesolja vsili z lastno nujnostjo. Tako dokazuje:

b 1.) Da je ideja neskončnega vesolja sprejemljiva v enaki meri kot ideja končnega sveta.

b 2.) Opozori na kontradikcije stare kozmologije, zlasti še na tiste o mestu zadnje sfere.

b 3.) Zagovarja tezo o neskončnem vesolju, v katerem je neskončno svetov. Teza ni predstavljena kot fizično dokazana resnica, temveč se na podlagi principa polnosti moralno vsili, ker ustreza boljšemu in Božjemu dostojanstvu primernejšemu vesolju.

#### IV.1. BOG KOT ARGUMENT NESKONČNEGA VESOLJA

"Principia communia" o neskončnosti Božjega bistva implicira, da v Bogu "modus possendi" ustreza "modusu essendi" in ta "modusu operandi". Iz tega sledi, da neskončna možnost, "potentia infinita", ne more eksistirati, "če ni mogoče neskončno" (nisi sit possibile infinitum). Torej, "zakaj hočemo, oziroma kako lahko mislimo, da bi bila božanska učinkovitost (efficacia) (dobrota) pomanjkljiva? (...)zakaj mora biti onemogočena neskončna sposobnost, odvezta možnost neskončnih možnih svetov (...)?" (297)<sup>113</sup> Kako hočeš, da bi Bog, tako glede potence kot glede delovanja in učinka (ki so v njem ista stvar), bil določljiv (determinato)?" (298) V Bogu mora vsaki možnosti produkcije ustrezati enaka možnost realizacije in zato neskončna možnost ne more ostati zgolj hipostazirana možnost brez udejanjenja. Če je Bog neskončen, si v njem ne moremo zamisliti zareze med njegovo možnostjo in aktom, protislovno je v njem ločevati svobodo in nujnost. Bruno sicer eksplicite ne zanika Božje svobodne volje, toda trdi, da svoboda v Bogu sovпада z naravno nujnostjo, kar pomeni, da je stvarjenje v bistvu nujno razvitje Božjega bistva. Kaj preprečuje, da se v njem implicirana neskončnost ne eksplicira v nekem neskončnem simulakru (vesolju), ki lahko vsebuje neskončno svetov: "In ni mi jasno, kako nekateri razumejo tisto, kar govorijo o neskončni aktivni potenci, kateri ne ustreza neskončna pasivna potenca, in da Bog dela enega in končnega, če jih lahko naredi nešteto v neskončnem in neizmernem, saj je njegovo delovanje nujno, ker izhaja iz take volje, ki je kot najnespremenljivejša, celo nespremenljivost sama, sama hkrati tudi nujnost; zato so svoboda, volja in nujnost v resnici ista stvar, prav tako je isto delovanje s hotenjem, možnostjo in bivanjem" (300). Tako je determinizem neizbežen: "Ker je nespremenljiv, nima slučajnosti v delovanju niti v učinkovitosti, ampak iz določene in gotove učinkovitosti sledi določen in gotov nespremenljiv učinek; zato ne more biti (moči, hoteti, delati) drugo od tega, kar je (more,

<sup>113</sup> Številke v oklepaju za citatom se nanašajo na strani De l'infinito v že omenjeni izdaji, razen kjer je drugače navedeno.

hoče, dela)" (299-300). Zastavek o Božji svobodi ali o njegovi notranji nujnosti je tako velik, da je previdnost prej stvar zdravega razuma kot strahopetnosti, zato Bruno precizira: "Pravim, da je vesolje povsem (tutto) neskončno, ker nima robov, meja niti površine; pravim, da vesolje ni popolnoma (totalmente) neskončno, ker je vsak njegov del, ki ga lahko spoznamo, končen in od neštevnih svetov, ki jih vsebuje, je vsak končen. Pravim, da je Bog povsem neskončen, ker iz sebe izključuje vsako omejitev in je vsak njegov atribut eden in neskončen; in pravim, da je Bog popolnoma neskončen, ker je on vse v vsem (tutto) svetu in v kateremkoli njegovih delov na neskončen in popoln način (infinitamente e totalmente)" (298). Bog je popolnoma neskončen, saj je "complicamente" to, kar je vesolje v času in (neskončnem) prostoru.

Tukaj pa nastopijo težave. Če je namreč Bog absolutno neskončna popolna bit in vesolje participira na njegovi neskončnosti le kot "explicatio", potem je razlika med "tutto infinito" in "totalmente infinito" povsem legitimna. Toda, ali je koncept vesolja enakovreden konceptu narave, ali ekstenzivna neskončnost pokrije tudi ostale oblike neskončnosti, torej dušo, materijo, sovpadanje nasprotij?<sup>114</sup>

Vesolje kot neskončna razsežnost, kot ekstenzija seveda ni identično z Bogom, toda kot manifestacija vseh možnosti v njem, kot duh, ki vse oživlja, kot celota nasprotujočih si sovpadanj, pa je vesoljna ekstenzija v vsakem trenutku posredovana in v skladu z metodo sovpadanja nasprotij tudi presežena, "kot je zares eno nedeljivo najenostavnejše neskončno (uno individuo infinito simplicissimo), tako je eno najboljše dimenzijsko neskončno (uno amplissimo dimensionale infinito), ki je v prvem in v katerem je prvo na način, po katerem je ono v vsem (nel tutto), celota (il tutto) pa v njem". (308) Distinkcija med Bogom in vesoljem je tako zgolj formalna, kajti nemogoče je koncipirati Boga, ne da bi hkrati z njim koncipirali vesolja, ne moremo si zamisliti popolne enotnosti, ki se ne bi razvijala v času in prostoru, oziroma razpršenih bitnosti, ki se ne bi poenotila v neki enotnosti.

Čeprav Brunov imanentizem ne zahteva identitete med Bogom in vesoljem, implicira njuno komplementarnost, nemožnost, da bi ju izolirali. Vesolje je inferiorno nasproti Bogu, saj je vsak njegovih delov podvržen ekstenziji in končnosti, pa vendar je Bog nezamisljiv izven lastnega kozmičnega razvoja. Kolikor skušamo ločiti vzrok od učinka, ostajamo na pozicijah aristotelizma, ki pa "ni našel enega, ni našel biti in ni našel resnice, ker ni pripoznal bit kot eno".<sup>115</sup>

## IV.2. ARISTOTELOVA FIZIKA IN NESKONČNOST VESOLJA

Uvodoma je treba reči, da skoraj ni bilo dela Aristotelove fizike, ki ne bi bil na tak ali drugačen način že problematiziran ali celo kritiziran, zato Bruno na tem področju ne prispeva veliko novega. Pač pa je njegova zasluga v tem, da njegova kritika ne meri na detajl, na to ali ono Aristotelovo trditev, ampak leti na bistveno: na koncept gibanja, na strukturo biti. Ker bi bilo podrobno razpravljanje o tej kritiki preobširno, naj v zvezi s konceptom neskončnosti opozorim le na dvoje:

<sup>114</sup> LC, str. 154.

<sup>115</sup> G. Bruno, *Causa*, str. 252.

a) Čeprav Aristotel prizna, da so vsi, ki so zagovarjali neskončnost vesolja, postulirali tudi njegovo negibnost, pa vendar zavrača njihove teze tako, da neskončnosti pripiše gibanje. Torej bi se moralo neskončno vesolje gibati z neskončno hitrostjo. Bruno elegantno pokaže, da je nesmiselno pripisovati kakršenkoli atribut konceptu neskončnosti, torej: Aristotel trdi, da se neskončno situira ontran determinacij, kritizira pa ga tako, da mu jih pripisuje (gibanje, teža, spreminjanje). Brunu prav distinkcija med dvema vrstama neskončnosti omogoča koncipirati gibanje, množstvo, čas itd., ne da bi pri tem kompromitiral neskončno kot totaliteto, saj "v nobenem delu neskončno ne deluje z vso svojo močjo (virtu), ampak razširjevalno (ekstenzivno) od dela do dela, preudarno in posamič" (332). Ti dve vrsti neskončnosti pa si ne oponirata kot protislovji, saj kolikor ju razumemo v skladu z metodo sovpadanja nasprotij, se končno (ekstenzivno, eksplicitno) neskončno zvede na neskončno (intenzivno, komplicitno) neskončno.

b) Aristotelov argument proti neskončnosti vesolja je tudi problem mesta zadnje sfere, ki je pri njemu nujno povezana s končnostjo sveta. Bruno pa ne opira svoja razmišljanja na zdravorazumarsko nazornost vsakdanjega izkustva, na evidentnost težkega in lahkega. Čutna percepcija je nezadostna pri elaboraciji spoznavanja neskončnosti, ker je napačna in zmedena: "Noben čut ne zazna neskončnega, od nobenega čuta se ne da zahtevati takega zaključka, ker neskončno ne more biti predmet čuta; kdor pa le-to hoče spoznati potom čuta, je podoben tistemu, ki bi hotel z očmi spoznati substanco in bistvo..." (288) Tako je refleksija o neskončnem domena intelekta, neskončno vesolje pa je logično (razumsko) prav tako sprejemljivo kot končno.

## V. NESKONČNO VESOLJE KOT FILOZOFSKA KATEGORIJA

Ideja statične neskončnosti kot realizirane totalitete vodi v monizem, ki odreka gibanju in konkretnosti vsak pomen. Značilnost konkretnega objekta ni njegova singularnost, ampak njegova ontološka insuficienca, gibanje pa ni več ontološko prehajanje iz potence v akt, ampak površinsko akcidentalno valovanje, ki nikakor ne prizadeva substance. Toda končno je lahko stalno presegano in tako v določeni meri participira na neskončnosti, konkretnost pa na substanci.

Enotnost se izkaže kot rezultat gibanja duha, ki v neskončnost podaljša dvoje nasprotnih ali heterogenih procesov do točke, na kateri sovpadeta in postaneta eno.<sup>116</sup> To preseganje nasprotij je v bistvu povratek k prvotni nediferencirani enotnosti na istem kvalitativnem nivoju, ki predpostavlja kontinuiteto med stvarmi, katerih nasprotna določila so le navidezna. Ali je s to mentalno operacijo mogoče utemeljiti fizično realnost? Ali res omogoči dojeti aktualno neskončnost ali je sama sebi namen? Znotraj Brunove misli, kakor se kaže skozi metafizične dialoge, samo ta metoda omogoča pripisati nek pomen končnosti in pojasniti njeno posredovanost v neskončnost.

Prav zato te metode ne smemo reducirati na zgolj mentalno operacijo. Čeprav je prehod k limiti nevarno aproksimativen, pa je nujnost, brez katere bi Brunov koncept enotnosti izključil vsako gibanje in bi tako postal rigidna Parmenidova bit. Sovpadanje

<sup>116</sup> Seveda ne gre za sintezo heglovskega tipa, saj enotnost ne rezultira iz dialektične operacije, nasprotji pa nista teza in antiteza, ker druga ne pomeni zanikanje prve in nima vloge gibalca.



nasprotij je ravno toliko metafizična zahteva, kot sredstvo pri odkrivanju "globokih skrivnosti narave". Popolnemu spoznanju ustreza sovpadanje, omejenemu pa izolacija vsakega od nasprotij.<sup>117</sup> Končno množstvo je res neko valovanje na površju biti, vendar v meri, v kateri eksplicira, kar je v njej implicirano, predstavlja vsakokratno vsebnost totalitete. Čeprav napolnjuje neskončnost z neko pozitivno vsebino, je metoda nevarna in nepopolna: nevarna, ker se nazadnje izteče v puhlo retoriko, nesposobno natančnih opredelitev ("Ljubezen je sovraštvo, sovraštvo je ljubezen."); nepopolna pa zato, ker sicer pojasni sovpadanje dveh nasprotij, ne more pa pojasniti prehoda enega para nasprotij k drugemu: če je razumljivo, kako ravno postane krivo, pa ni povsem jasno, kako ravno postane hladno. Brunova razmišljanja so na nek način sholastična: kar je logično dokazano, ne more biti neresnično. Notranja logika sistema je že zadosten garant resnice. Neskončnost veselja tako ni več le neka hipoteza, ampak zahvaljujoč razumu, evidentna resnica. Za razum ni nobene ovire pri koncipiranju neštevnih sistemov referenc, neštevnih svetov. Naloga filozofa, ki presega doneske matematikov in astronomov je, da njihove izsledke vgradi v celoto, da "si prizadeva uresničevati dovršenost (perfezione) spekulativne znanosti in spoznavanja naravnih stvari"<sup>118</sup>, kajti "vsak temelj je dober, če ga odobrava zgradba".<sup>119</sup>

Narava, veselje sta božanska, kolikor sta kot simulaker za nas edini možni podobi Boga. Z diviniziranjem narave Bruno naturalizira Boga. Tako sta teološka in fizična neskončnost združeni v isti naravi, ki se svobodno razvija.

Vendar je unifikacija obeh neskončnosti, Boga in ekstenzivnega veselja skrajno problematična: neskončna neskončnost očitno ni le seštevek vseh končnih neskončnosti, je torej nekaj drugega, toda če jo ločimo od njene vsebnosti, pristanemo na opoziciji med "posser fare" in "posser esser fato". Totalna neskončnost (Bog) ni nič brez veselja; fizični koncept neskončnosti podeljuje neko določitev teološkemu, istočasno pa je teološka neskončnost tista, ki prvo posreduje in zaobseže. Renesանčna divinizacija narave doseže pri Brunu svoj vrh in limito. Narava je božanska, saj jo lahko ločimo od Boga le v abstrakciji. Ko enkrat odpravimo distinkcije diskretnih bitnosti, je narava logično in ontološko zvezana z Bogom.

Samo od sebe se ponuja vprašanje, kako Bruno razume Boga in kakšno funkcijo mu pripisuje?

Materija je nesposobna, da bi utemeljila porajanja množstva in ga celo ontološko negira, medtem ko se zdi duša, nerazdvojljiva v svojem delovanju od materije, finalizator slednje. Bolj kot kreacija Bruna zanima enotnost, ki je stalno povezana z neskončnostjo. Ko Bruno razmišlja o naravi kot eksplikaciji množstva v neskončni ekstenziji znotraj prostora in časa, potem je koncept Boga tisti, ki naj vzpostavi enotnost razpršenega množstva in ki v to razpršenost preko sovpadanja nasprotij umesti ontološko popolno enotnost. Tako npr. Bruno v *Causi* pokaže, kako naj si zamislimo Boga kot sonce.<sup>120</sup> Toda Bog ni lahko le sonce, je "potenca vseh potenc, akt vseh aktov, življenje vseh življenj, duša vseh duš, bit vse biti".<sup>121</sup> Bog je absolutna enotnost in bogastvo,

<sup>117</sup> LC, str. 169.

<sup>118</sup> G. Bruno, *Causa*, str. 214.

<sup>119</sup> *Ibid.*, str. 217.

<sup>120</sup> *Ibid.*, str. 220-222.

<sup>121</sup> *Ibid.*, str. 222.

situira se na nivoju totalitete in izriše razliko med celoto in deli. O Božji transcendenca tukaj ne gre dvomiti.

Toda v *De l'infinito* se Bruno zapiše: "Kajti prvi princip je najenostavnejši, in vendar, če bi po enem atributu bil končen, bi bil končen po vseh atributih; ali, če bi bil zaradi določenega notranjega razloga končen, zaradi drugega pa neskončen, bi bilo nujno razumeti v njem sestavljenost (*composizione*)".<sup>122</sup> Očitno torej Božja moč ne slabi, saj je neskončna v vseh svojih manifestacijah. Zaradi nujnega sovpadanja možnosti in akta veselje tudi ni rezultat svobodnega stvarjenja. Tako Bruno iz neke definicije Boga izpelje neskončnost veselja in svetov, iz abstraktne esence izvede realno eksistenco. Teologija se iz refleksije o Bogu sprevrže v hipotezo o naravi in o veselju kot vsebini Boga. Bog ne more ne ustvariti neskončnega veselja, torej mora postopati v skladu s principom polnosti. Božja transcendenca se prevesi v ozadje, Bog postane veselju imanentna moč.

Če naj zaključim: ko skuša Bruno v neki sintetični obliki dojeti totaliteto možnih refleksij o veselju, locira Boga onstran veselja, loči ga od njegovih efektov; ko pa izhaja iz narave, ko proučuje njen notranji dinamizem življenja, je njegova perspektiva imanentistična. Tako je Bog nek regulativ, ki sintetizira zahteve misli in ki precepu med izkustvenim in abstraktnim jamči nek enovit racionalen pristop. Hkrati pa njegova neupodobljivost in neizrekljivost onemogoča, da bi ga zajezili v diskurzivnost misli.

Kako skuša Bruno vzpostaviti enotnost treh realitet substance: aktivnega principa narave, ki uhaja ustreznemu konceptualiziranju, materije, osvobodene kompleksa pasivnosti in svetovne duše, ki je brez pomena, v kolikor jo ločimo od materije? Preostane mu le, da pokaže vzajemne implikacije vseh teh komplementarnih realitet znotraj edine substance, ki ji lahko rečemo Bog, seveda ne osebni Bog, Bog stvarnik, Bog odrešenik, temveč agitator materije, veliki princip življenja, "skrivnostna enotnost vseh enot."<sup>123</sup> Potreben Bog, kajti red veselja predpostavlja življenju in materiji imanentno inteligenco kot regulativ, kot garant intelegibilnosti neskončnega veselja.

Ta enotnost, čeprav konstituirala red veselja, je lahko dojeta le v asimptotični in nujno nepopolni obliki teženja k limiti, kar je sicer poteza negativne teologije, vendar pri Brunu ne pomeni poziva k misteriju, ampak napor, da bi nerazumljivo postalo razumljivo skozi akt razumevanja, v katerem izgine naša racionalna impotenca, ne da bi bilo za to potrebno plačati tribut intuiciji ali ekstatični zanesenosti. Razum je sam sebi norma in omejitev, zaveda se nezadostnosti in neustreznosti analogij, h katerim se zateka. Ko se meri z Bogom, totaliteto, se ne more izogniti občutku bolehnega nedoraslosti, ko pa razmišlja o veličastni igri razvijanja in zavijanja (*explicatio, complicatio*), odkrije svojo povezanost z vsem, svojo vpetost v tok dogajanja. Skozi alterniranje teh dveh perspektiv se mu izbrišejo lastne limite in odkrije enotnost med onstran (*transcendenco*) in tostran (*imanenco*). Transcendenčna enotnost služi kot konceptualni temelj, na katerem sloni teorija neskončnosti (princip polnosti). Enotnost substance (imanentnost) pa utemeljuje sovpadanje nasprotij. Princip polnosti in metoda sovpadanja nasprotij sta le dva aspekta delovanja Boga, sta sam (metodični) Bog.

<sup>122</sup> G. Bruno, *De l'infinito*, str. 307.

<sup>123</sup> *LC*, str. 341.

## VI. ZAKLJUČEK

S tem sprehodom po Brunovih metafizičnih dialogih sem skušal pokazati, da je Brunova infinitizacija vesolja posledica uporabe dveh metafizičnih aparatov, principa polnosti in metode sovpadanja nasprotij. Če bi biokozmologija v Ceni še ustrezala "intuiciji neskončnega vesolja", pa analiza strukture biti v Causi odkrije komplementarnost materije in forme, metodično vzpostavi njuno sovpadanje v edini substanci, ki se zaradi principa polnosti izkaže za neskončno. Ta komplementarnost materije in forme se v De l'infinito preslika na komplementarnost med Bogom in neskončnim vesoljem. Bog sicer ni poistoveten z neskončnim vesoljem, toda ker je le-to zanikano v svoji specifičnosti (tako čas kot prostor sta vedno posredovana skozi sovpadanje gibanja in mirovanja v višjo enotnost), je lahko razlika med njima le logična. Lahko rečemo, da je racionalni monizem tisti, ki jamči za koherentnost Brunove misli v metafizičnih dialogih.

Bruno seveda ni bil znanstvenik, tudi fizik in matematik ne. Sam nasede na isto čer kot že pred njim Aristotel: matematizacija narave ni mogoča, ker bi to pomenilo matematizirati kvaliteto in izpeljati gibanje iz matematizirane narave.<sup>124</sup> V številu pa seveda ni in ne more biti gibanja, še zlasti, če ga razumemo kot notranji princip (dušo) tistega, ki se giblje, kot prirojeno zmožnost, ki skrbi za biološko ravnotežje in samoohranitev bitij. V nasprotju s tem je nova, znanstvena vizija vesolja (sveta) zahtevala dvoje: destrukcijo zaprtega in urejenega sveta, v katerem je prostorska hierarhija že implicirala lestvico vrednosti in dovršenosti entitet ter infinitizacijo in homogenizacijo prostora, ki tako postane strukturno identičen z realnim (Evklidovim) prostorom vesolja.<sup>125</sup>

Prav gotovo je Bruno v okviru svoje epistemologije zadostil obema zahtevama. Problem pa je seveda v epistemologiji.

## VIRI

Uporabljal sem drugo izdajo Brunovih italijanskih dialogov, ki jo je izdal in uredil Giovanni Gentile: Gioradno Bruno, *Opere italiane*, I. Dialoghi metafisici, II. Dialoghi morali, con note di Giovanni Gentile, seconda edizione riveduta e accresciuta, Bari, 1925-27.

Nanjo se nanašajo tudi vsi navedki in paginacija za njimi. Poleg te izdaje sem uporabljal še:

1. G. Bruno, *La cena de le ceneri*, a cura di Giovanni Aquilecchia, Einaudi, Torino, 1955. Izvrsten uvod in kritični aparat.
2. G. Bruno, *Cause, principe et unité*, Traduction accompagnée de notes et d'analyses et précédées d'une étude de la philosophie de Bruno par Emile Namer, Paris, 1930. (Idealistična interpretacija in prevod.)
3. D. Bruno, *Dve filozofske rasprave* (Večera na pepelnico, O beskrajnosti, svemiru isvetovima), IRO Veselin Masleša, Sarajevo, 1979.
4. G. Bruno, *Optimizem slobodnog mišljenja*, Izbor iz djela (O uzroku, počelu i jednom, O herojskim zanosima), Naprijed, Zagreb, 1985.

<sup>124</sup> Koyré, *Etudes galiléennes*, str. 288-291.

<sup>125</sup> Koyré, *Du monde...*, str. 11.

1. Bréhier, Émile, *La philosophie du Moyen Age*, Editions Albin Michel, Paris, 1971.
2. Burckhardt, Jacob, *Renesančna kultura v Italiji*, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1956.
3. Châtelet, François, *Les idéologies, II. de l'Eglise à l'Etat*, Marabout universite, Verviers (Belgique), 1981.
4. Garen, Eudenio (Garin, Eugenio), *Kultura renesanse*, Biglioteka istoria, Nolit, Beograd, 1982.
5. Garin, Eugenio, *La cultura filosofica del rinascimento italiano*, Sansoni Editore, Firenze, 1979<sup>2</sup>.
6. Gentile, Giovanni, *G. Bruno e il pensiero del rinascimento*, Vallecchi editore, Firenze, 1920. (Heglovska interpretacija Brunove filozofije kot "necessaria conseguenza del progresso dello spirito umano, che Bruno impersonò al cadere del Cinquecento"), (str.46).
7. Kalan, Valentin, *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1981.
8. Kalan, dr. Valentin, *Kozmična tehnika in vprašanje materije v Platonovem Timaju*, *Anthropos*, 1976, št. III-IV.
9. Koare, Aleksandar (Koyré, Alexandre), *Naučna revolucija*, Biblioteka Sazvežda, Nolit, Beograd, 1981.
10. Koyré, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*. Gallimard, 1973 (collection idées).
11. Koyré, Alexandre, *Etudes galiléennes*, Hermann, Paris, 1980<sup>2</sup>.
12. Lovejoy, Arthur O., *The great chain of being*, Harvard University Press, 1974<sup>12</sup>.
13. Michel, Paul-Henri, *L'atomisme de G. Bruno, v: La science au XVI<sup>e</sup> siècles*, Colloque international de Royaumont, Paris, 1960.
14. Michel, Paul-Henri, *G. Bruno et le système de Copernic d'après la Cène des cendres, v: Pensée humaniste et tradition chrétienne au XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1950.
15. Michel, Paul-Henri, *Le soleil, le temps et l'espace: intuitions cosmologiques et images poétiques de G. Bruno, v: Congrès de Bruxelles 1963*, Paris, 1965.
16. Mondolfo, Rudolfo, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, "La nuova Italia" Editrice, Firenze, 1976<sup>e</sup>.
17. *Platon et Aristote à la Renaissance, XV<sup>e</sup> colloque international de Tours*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1976.
18. Plotin, Eneade I-IV, Kristali, Književne novine, Beograd, 1984.
19. Rybka, Eugenius, *Nikolaj Kopernik*, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1974.
20. Védrine, Hélène, *La conception de la nature chez G. Bruno*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1967. (Nedvomno temeljno delo in nepogrešljivo za spoznavanje Brunove filozofije.)
21. Vorländer, Karl, *Zgodovina filozofije I, II*, Slovenska matica, Ljubljana, 1977<sup>2</sup>, 1970.
22. Yates, Frances A., *G. Bruno and the hermetic tradition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1979<sup>2</sup> (midway reprint).