

MARIA KARNOWSKA

Instytut Filologii Klasycznej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza
ul. Fredry 10, 61–701 Poznań
Polska – Poland

MAG ZNACZY FILOZOF, CZYLI MAGIA GIORDANA BRUNA W ŚWIETLE JEGO TRAKTATU *O MAGII*

ABSTRACT. Karnowska Maria, *Mag znaczy filozof*, czyli magia Giordana Bruna w świetle jego traktatu *O magii* (*Magician means philosopher*, magic of Giordano Bruno according to his treatise *On magic*).

Giordano Bruno przedstawia w traktacie *O magii* swoje poglądy na temat tego, czym jest magia i jak można ją wykorzystywać, lecz za jego słowami o demonach i nakładaniu więzów na ducha można dostrzec wskazany kierunek samodoskonalenia nie mający wiele wspólnego z naukami tajemnymi, a będący raczej formą filozofii.

Keywords: magic, Giordano Bruno, Renaissance, demonology.

W 2003 roku, podczas inauguracji międzynarodowego kongresu naukowego poświęconego magii w Europie, jeden z organizatorów i przewodniczący Istituto Nazionale di studi sul Rinascimento, Michele Ciliberto rzucił hasło: „riprendiamoci la magia” – „odzyskajmy magię”. Nieistotne jest, czy rzeczywiście chodzi o odzyskanie, czy może o wznowienie zainteresowania tym tematem, bo włoskie słowo *riprendere* można tłumaczyć na dwa sposoby. Ważne jest przesłanie tego hasła – oto, pomimo wielu lat badań, duża część tego historycznego fenomenu, jakim była magia, jest zaniedbywana lub nieznaną¹.

Zagadnienie magii i hermetyzmu w renesansie ma już prawie stuletnią tradycję krytyki naukowej, za której symboliczny początek można uznać monumentalne, ośmiotomowe dzieło Lynna Thorndike’a *History of Magic and Experimental Science*, powstałe w latach 1923–1958. Niemniej jednak temat magii jako elementu historii, w tym również historii filozofii, jest ciągle jeszcze odległy od głównego nurtu nauki i ogólnie słabo znany².

¹P. Zambelli, *White Magic, Black Magic in the European Renaissance. From Ficino, Pico, Della Porta to Trithemius, Agrippa, Bruno*, Leiden 2007, s. 5.

²Doskonale ilustruje to fakt, że chociaż w prestiżowym podręczniku filozofii *Cambridge History of Renaissance Philosophy* znalazł się rozdział poświęcony magii i astronomii, to jednak jego autor m.in. myli magię z goetią, dając dowód niezajomości tematu. Uwagę na to zwróciła P. Zambelli, *Mit hermetyzmu i aktualna debata historiograficzna*, tłum. P. Bravo, Warszawa 1994, s. 10.

Traktaty „magiczne” Giordana Bruna są najbardziej zaniedbaną częścią jego spuścizny. Do korpusu dzieł magicznych zalicza się zwykle cztery traktaty: *De magia*, *De magia mathematica*, *Theses de magia* i *De vinculis in genere*³, powstałe pod koniec działalności Bruna i opublikowane dopiero pod koniec XIX wieku w edycji Tocco i Vitellego. Frances Yates, autorka *Giordano Bruno and the Hermetic tradition*, książki, która zrewolucjonizowała podejście badaczy do tego renesansowego filozofa, traktuje jego dzieła magiczne po macoszemu⁴, koncentrując się na hermetycznej interpretacji bruniańskiej sztuki pamięci i dialogów włoskich. Wydaje się, że takim podejściem „zarażona” została większość badaczy myśli Bruna, którzy magii szukają wszędzie, ale poza utworami z magią w tytule. Bezpośrednie nawiązania do traktatów magicznych oraz próby ich częściowej interpretacji odnaleźć można jedynie u Couliana, oraz we wstępie do wydania angielskiego przekładu *De magia* i *De vinculis in genere*⁵. W innych, skądinąd kompleksowych, opracowaniach myśli bruniańskiej traktaty magiczne doczekały się jedynie drobnych wzmianek.

Możliwe, że winne temu są trudny język oraz nie zawsze jasno sformułowane myśli autora. Jako przykład można tu podać *Theses de magia*, stanowiące zbiór pięćdziesięciu sześciu tez, często powiązanych ze sobą bardzo luźno lub wręcz wcale i opierających się całościowej interpretacji. Taki stan rzeczy może wyjaśniać hipoteza P. Zambelli, według której *Theses*, same w sobie, nie stanowiły osobnego dzieła i były jedynie sporządzonym według scholastycznego zwyczaju spisem tez do dyskusji. Za słusznością tej hipotezy przemawia fakt, że część tez została później przez Bruna włączona do traktatu *De magia*⁶.

Traktat *O magii* można podzielić na trzy części, w których Bruno rozważa trzy osobne zagadnienia. W części pierwszej, poprzedzonej wstępem, w którym dokonany został przegląd ogólnie znanej wiedzy magicznej i opinii o niej, Bruno opisuje właściwości rzeczy i ich działanie, czyli to, co potocznie nazywane jest magią naturalną. Przyjrzyjmy się dokładniej tej części traktatu.

O magii rozpoczyna się od wywodu, wyszczególniającego różne rodzaje magii, praktykowane przez różne ludy, oraz ówczesne rozumienia tego terminu, prowadzące w konkluzji do zdefiniowania tego pojęcia w takiej formie, w jakiej będzie dalej używane. Istnieje więc wiele rodzajów magii. Najprostszą, bazującą na sprzyjających okolicznościach, takich jak np. zjawiska atmosferyczne,

³M. Cilierto w *Opere Magiche* obok wyżej wymienionych traktatów publikuje jeszcze: *De rerum principiis et elementis et causis*, *Medicina Lulliana partim ex physicis principiis educta*, oraz *Lampas triginta statuarum*, pomimo iż utwory te nie są powiązane tematycznie z wcześniejszymi.

⁴Zwraca na to uwagę również H. Gatti w *The Natural Philosophy of Giordano Bruno*, „Midwest Studies in Philosophy” XXVI, 2002, s. 117.

⁵G. Bruno, *Cause, Principle and Unity*, trans. R. De Luca, *And the essays on Magic*, trans. R.J. Blackwell, intr. A. Ingegno, Cambridge 2003.

⁶Zambelli wspomina o tym, krytykując brak zachowania w nowym wydaniu *Opere magiche* tego podziału czy choćby wzmianki o nim. P. Zambelli, *Whime Magic, Black Magic*, s. 240.

określa Bruno mianem szarlatanerii (*praestigatoria*) i nie rozwodzi się nad nią, przechodząc do opisu magii naturalnej, która wykorzystuje siły aktywne i pasywne (*applicatio activorum et passivorum*) w przedmiotach, jak ma to miejsce w medycynie czy chemii. Jednakże właściwą magią naturalną (*haec proprie vocatur magia naturalis*) nazywa Bruno te działania, które są zależne tylko od ducha bądź duszy (*ad spiritum seu animam*) istniejącego w rzeczach, nie zaś od ich właściwości aktywnych i pasywnych. Magia naturalna, uzupełniona o figury, pieczęcie itp. to właśnie magia matematyków, czyli filozofia okultystyczna, zaś rodzaj magii, zakładający wzywianie i oddawanie czci demonom, Nolańczyk określa mianem teurgii i potępia, nazywając magią zrozpaczonych (*magia desperatorum*). Potępiane jest też wzywianie bogów bądź demonów w celu sprowadzenia duszy zmarłych, czyli nekromancja, oraz inne sposoby wieszczenia przyszłości⁷. Jednak najgorzej potępia Bruno czarnoksiężników (*malefici*), którzy, aby zaszkodzić danej osobie, używają przedmiotów, które poprzez kontakt fizyczny nabrały pewnych właściwości, łączących je z posiadaczem. To, oraz obcowanie i zawieranie paktu z demonami, stało się powodem negatywnego obioru magii i w konsekwencji jej prześladowania. Bruno zwraca jednak uwagę, że w kręgach filozofów miano „mag” oznacza człowieka mądrego i szlachetnego i postuluje stosowanie go w tym „najwyższym i najszlachetniejszym znaczeniu” (*pro potissimo et nobilissimo significato est capiendum*).

Zdefiniowawszy, kim jest mag, Bruno przechodzi do podziału magii na jej trzy podstawowe rodzaje: magię boską, fizyczną i matematyczną (*divina, physica et mathematica*). Podział ten został zaczerpnięty z dzieła *De occulta philosophia* Agryppy, gdzie magia fizyczna, związana ze światem elementarnym, została opisana w pierwszej księdze, traktującej ogólnie o magii naturalnej, magia astralna, czyli matematyczna⁸ – w księdze drugiej, w trzeciej zaś zawarta została magia ceremonialna⁹, czyli magia religijna, boska. Magia boska i magia fizyczna, czyli naturalna, są z natury swej dobre, jednak rodzaj pośredni, a raczej, co podkreśla Bruno, rodzaj trzeci, który nie jest pomiędzy, a poza powyższymi – magia matematyczna – nie jest ani dobry, ani zły sam z siebie, lecz zależy od tego, przez kogo i w jakim celu zostanie użyty. Oprócz trzech rodzajów magii Bruno wyróżnia też trzy światy: archetypiczny (*archetypus*), fizyczny (*physicus*) i racjonalny (*rationalis*).

⁷Zambelli sugeruje, że na oficjalne potępienie wróżbiarstwa mogła mieć wpływ bulla papieska *Coeli et terrae*, wydana w 1586 r. przez Sykstusa V, zakazująca takich praktyk: P. Zambelli, *White Magic, Black Magic*, s. 247. Wydaje mi się to jednak mało prawdopodobne z uwagi na fakt, że Bruno rzadko kiedy, o ile w ogóle, okazywał szacunek dla odgórnie narzuconych form.

⁸Yates błędnie identyfikuje bruniańską magię matematyczną z magią ceremonialną Agryppy. F.A. Yates, *Giordano Bruno*, s. 147.

⁹Szerzej o *De occulta philosophia* w: F.A. Yates, *Giordano Bruno*, s. 146 – 160, oraz P. Zambelli, *White Magic, Black Magic*, s. 115 – 191.

Następnie, jak pisze Bruno, przechodząc do szczegółów (*ad particularia deveniamus*), następuje opis drabiny bytów (*scala naturae*), na której na najwyższym szczeblu znajduje się Bóg – światłość i aktywna siła (*purus actus et activa potentia, lux purissima*), u podnóża zaś jest ciemność, materia i energia pasywna (*materia, tenebrae, pura potentia passiva*). Pomędzy tymi dwoma przeciwieństwami są rozciągnięte wszystkie pozostałe byty, usytuowane w zależności od przypisanego im miejsca¹⁰ i oddziałujące na siebie. W dół od Boga spływa światło, wywierając wpływ (*influere*) na bogów, dalej na ciała niebieskie, na zamieszkujące je demony, na żywioły, na pierwiastki, na zmysły, na duszę, dusza wreszcie na wszelkie stworzenie.

Ważną rolę odgrywa dwojaka siła sprawcza (*efficiens*), czyli natura i wola (*natura et voluntas*), oraz uniwersalna przyczyna (*causa universalis*), która może zostać wyodrębniona właśnie dzięki efektom działania siły sprawczej, która zawsze jest jedna i niezmienna, zaś różne efekty, jakie wywołuje, są zależne od różnorodności materii. Tą pierwszą i uniwersalną przyczyną jest dusza (*anima*), która (jak Bruno powtarza za Anaksagorasem¹¹) jest cała w całości i cała w każdej części, jednak nie wszędzie działa w taki sam sposób, a efekty jej działania uzależnione są od potencjału, czyli idei (*idea, principium ideale*). Każdy mag musi zrozumieć zasadę działania idei, jeżeli pragnie uzyskać wpływ na otaczającą go rzeczywistość. Dzięki jednej duszy, obecnej w całym wszechświecie, można zobaczyć to, co odległe, a nawet wpływać na to. W taki też sposób porozumiewają się z ludźmi byty wyższe, choć z powodu braku wspólnego języka, ich przekazy są zwykle zagadkowe (tu zaleca się stosowanie pewnych znaków i pieczęci, mających ułatwić porozumiewanie).

Rozdział *O jedności rzeczy* w dalszym ciągu traktuje o wszechobecnej duszy uniwersalnej oraz o tym, że dusza nie może istnieć poza ciałem. Wynikiem tego jest stwierdzenie, że skoro dusza uniwersalna jest wszędzie i wszędzie jest związana z ciałem, to próżnia nie istnieje (chyba że próżnią chcemy nazwać przestrzeń, w której nie ma widocznego ciała). Istnieje natomiast metempsychoza, ponieważ dusza jest nieśmiertelna, materia zaś podlega ciągłym przemianom, dlatego dusza przenosi się z jednego ciała w inne. Materię tworzą cztery podstawowe elementy: woda, nazywana też otchłanią lub Styksem; ziemia, sucha i twarda, która jako jedyna nie może się przeistoczyć w inne elementy; duch, czyli powietrze bądź dusza; oraz światło.

Rozdział poświęcony ruchowi rzeczy i przyciąganiu rozpoczyna klasyfikacja ruchu pod względem zasady (*principium*), od której pochodzi, czyli podział

¹⁰Zgodnie z filozofią hermetyczną, o czym pisze też Agrypa, jedynie człowiek ma zdolność przemieszczania się po drabinie bytów w górę lub w dół w zależności od tego, czy będzie dążył do światła, czy w stronę ciemności, oraz od wysiłku, jaki w to włoży. Por.: F.A. Yates, *Giordano Bruno*, passim.

¹¹Na obecne u Bruna elementy filozofii Anaksagorasa zwróciło uwagę wielu badaczy, między innymi A. Nowicki, *Centralne Kategorie Filozofii Giordana Bruna*, Warszawa 1962, s. 50 – 52.

na ruch naturalny, pochodzący od zasady wewnętrznej (*a principio intrinseco*), oraz ponadnaturalny, pochodzący od zasady zewnętrznej (*a principio extrinseco*). Bruno koncentruje się na ruchu naturalnym, który również może być dwójakiego rodzaju: okrężny (*circularis*), właściwy rzeczom, znajdującym się na właściwym miejscu; oraz prosty (*rectus*), właściwy dla rzeczy nie przebywających w swoim naturalnym miejscu. Do dwóch rodzajów ruchów naturalnych dodany jest także trzeci, ruch sferyczny (*sphericus*), przebiegający po nieskończonej liczbie linii i przepływający przez wszystkie ciała naturalne i wszystkie ich części, powodowany nieustannym wydalaniem i wchłanianiem (*influxus et effluxus*) cząsteczek przez wszystkie ciała we wszechświecie. W rzeczach, poza różnymi ruchami, istnieją też różne rodzaje miłości i nienawiści (*amores et odia*), czyli przyciągania i odpychania. Przyciąganie jest dwójakie: wynikające ze zgodności (*ex consensu*), kiedy to podobne przyciąga podobne; oraz pozbawione zgodności (*sine consensu*), jak gdy przyciągają się dwie przeciwności, z których słabsza ulega silniejszej. Przyciąganie może manifestować się w sposób widoczny (*per rationes sensibiles*), może też być niewidoczne (*species insensibilis*) i bazować na sympatii pomiędzy atomami różnych ciał. Przyciąganie nie zależy jednak od właściwości aktywnych i pasywnych, należy je więc przypisać substancji duchowej (*substantia spiritualis*).

Pierwsza część traktatu stanowi zatem logiczny wywód, całkiem racjonalny, biorąc pod uwagę ówczesny stan wiedzy o fizyce. Wszechświat Bruna nie jest martwym zbiorem atomów, lecz ma duszę (*anima mundi, spiritus universalis*), która go ożywia i jest pierwszą i naczelną przyczyną wszelkich zachodzących w nim działań. Istnieje także Bóg, najwyższe światło i czysta siła twórcza. Człowiek, znajdujący się nisko na drabinie bytów, lecz obdarzony zdolnością doskonalenia się, a więc przemieszczania w górę, w stronę światła, musi być uważnym obserwatorem i starać się zrozumieć naturę otaczających go rzeczy. Do zrozumienia wiedzy właśnie magia, czyli filozofia w bruniańskim rozumieniu tego słowa. Gdy uczony, czyli mag, posiada już wiedzę o otaczającej go rzeczywistości zmysłowej, wtedy może zająć się poznaniem tego, co umyka zmysłom, czyli duchów i demonów. O tym właśnie traktuje druga część *Magii*.

Istnieją różne rodzaje duchów i demonów¹², a każda grupa ma swoich władców oraz liczne późniejsze rangi, które zamieszkują różne rodzaje materii. Żaden duch nie ma siedziby przeznaczony sobie na wieczność, lecz przemieszcza się z jednej materii w drugą w nieskończonym łańcuchu przemian (*complexionum et actuum mutatio continua*). Najsilniejsze i najlepsze demony, zwane bogami, mają ciała z czystej substancji ognistej (*igneae substantia*), zaś w ciałach pozostałych rodzajów demonów ogień miesza się z cięższymi pierwiastkami

¹² Jako źródło wiedzy o demonach Bruno wskazuje m.in. Porfiriusza, Plotyna, Orygenesę i Psellusa.

(*elementi crassiores*), czyli powietrzem, ziemią i wodą, w różnych proporcjach. Duchy i demony znacznie się od siebie różnią, dlatego też istnieje wiele różnych sposobów na ich zniewolenie (*multiplex spirituum vinculum*), w których zawiera się cała wiedza magiczna (*omnis magiae doctrina continetur*). Tu Bruno umieszcza listę dwudziestu sposobów na spętanie demonicznego ducha, zaś jako ich źródło podaje Alberta Wielkiego.

Opis duchów i demonów został tu mocno skrócony, gdyż skoncentrowałam się na wyodrębnieniu najistotniejszych elementów, pomijając długie opisy ich działania, ilustrowane licznymi przykładami oraz cytatami. Istotne jest, że w świetle tego rozdziału Bruno jawi się jako adept demonologii, co w większości opracowań jest skrupulatnie pomijane. Pomimo obserwowanego od pewnego czasu nasilonego zainteresowania naukowców tematem magii, demonologia pozostaje ciągle poza nawiasem ich zainteresowań.

Opisany powyżej rozdział nosi tytuł „O niewoleniu duchów” („*De vinculis spirituum*”) i rzeczywiście zawiera wskazówki, w jaki sposób można zniewolić poszczególne duchy i demony. Jednakże tytuł ten powtarza się też przed częścią trzecią¹³, lecz należy go tu rozumieć inaczej (choć identycznie brzmiący tytuł łaciński nie daje do tego podstaw), mianowicie jako rozdział poświęcony pętaniu ducha w człowieku. Inne bowiem są metody niewolenia duchów demonicznych (*intelligentiae*), opisane w części drugiej traktatu, a inaczej tworzy się więzy pętające ducha (*spiritus*) – nie dusze¹⁴ – w taki sposób, aby wpływał on na wrażenia zmysłowe.

Najsilniejsze więzy (*vincula*) łączą duszę z ciałem, lecz są też inne rodzaje więzów, które mag może narzucić duchowi. Więzy takie można tworzyć na wiele sposobów, z których Bruno wymienia tu tylko cztery najważniejsze, posiadające moc wpływania na ciało¹⁵. Zanim jednak zacznie się pętać ducha w taki sposób, aby zmienić zamieszkiwaną przez niego materię, należy sprawdzić, czy zostały spełnione trzy warunki, konieczne dla powodzenia działania: moc aktywna w sprawcy (*potentia activa in agente*); moc potencjalna materii (*potentia materiae*) oraz należne zastosowanie (*applicatio*). Spełnienie powyższych warunków jest niezwykle ważne, gdyż bez tego działania nie przyniosą żadnego skutku. Dlatego też magowie muszą być uważnymi obserwatorami natury, ponieważ umiejętność rozpoznawania różnic we właściwościach organizmów

¹³ Powtórzony tytuł rozdziału pominęłam w przekładzie, ograniczając się do zachowania podtytułów, co w żaden sposób nie wpływa na czytelność całości.

¹⁴ Różnica pomiędzy *spiritus* a *anima*, czyli pomiędzy duchem i duszą, jest niezwykle ważna w filozofii Bruna. *Spiritus* to pierwiastek życiowy, element wyraźnie przyrodniczy, który nie ma zdolności intelektualnych, nie jest więc i nie może być rozumny. Rozumna jest jedynie *anima*, dynamiczna, myśląca i twórcza, obdarzona mocą świadomego kształtowania. L. Juśkiewicz, *Giordano Bruno. Zmagania z nieskończonością*, Warszawa 2003, s. 127.

¹⁵ O mocach duszy, które nie przenikają do ciała i go nie zmieniają, traktuje *De vinculis in genere*.

jest w magii, tak jak w medycynie, niezwykle ważna. Pierwszy rodzaj to więzy tworzone głosem i śpiewem (*ex voce et cantu*), wytrzymałe, ponieważ uzyskują dostęp do ducha, usidlając go poprzez zmysł słuchu. Do tego rodzaju więzów zalicza się też prośby i błagania oraz techniki stosowane przez mówców, pragnących zdobyć poklask publiczności. Drugi rodzaj więzów tworzy się wzrokiem (*ex visu*), ponieważ to z oczu pochodzi i przez oczy wnika przyciąganie aktywne i pasywne. Do tego typu więzów należy na przykład piękny widok, który wzbudza w oglądającym zachwyt i miłość. Na trzecim miejscu wymieniane są więzy tworzone wyobraźnią (*ex phantasia*), gdyż to wyobraźnia właśnie odbiera impulsy, pochodzące od zmysłów, porządkuje je i przechowuje¹⁶. Działanie wyobraźni może wynikać albo z własnej oceny i wyboru, albo może być wywoływane zewnątrz, pośrednio, gdy inny człowiek wywołuje złudzenia i omamy, lub bezpośrednio, gdy duchy lub demony oddziałują bezpośrednio na wyobraźnię, wywołując w niej fałszywe obrazy. Więzy wyobraźni są same w sobie słabe i wymagają utrwalenia wiarą. Ostatni wreszcie, czwarty rodzaj więzów tworzony jest myślą (*ex cogitativa*) i odnosi się przede wszystkim do wiary w moc działania. Wiara musi pochodzić z obu stron, od pętającego i od pętanego, gdyż ten rodzaj więzów jest najpotężniejszy, gdy współdziała z wyobraźnią. *O magii* kończy wskazanie na traktat *De vinculis in genere* jako na dzieło kontynuujące tematykę nakładania więzów na ducha.

Tak więc opisany powyżej rodzaj więzów magicznych to w znacznej części coś, co w naszych czasach określa się mianem psychomanipulacji. Zwraca na to uwagę Couliano¹⁷, który w swoich rozważaniach koncentruje się jednak na traktacie *De vinculis in genere*, do którego *Magia* stanowi preludeum.

Rozważając temat więzów nakładanych duchowi, należy zastanowić się nad ich wymiarem moralnym. Mag, panujący już nad światem przyrody i nad demonami, wraz z umiejętnością nakładania więzów na wewnętrznego ducha zdobywa władzę nad innymi ludźmi. Otwiera to drogę do wielkiej potęgi i jej nadużyć, zwłaszcza że, jak pisze Bruno, więzy nie są w swej naturze ani dobre, ani złe, a ich efekty zależą od intencji operatora. Jednakże Bruno stosuje swoiste zabezpieczenie przed wyrządzeniem zła. Oto człowiek, pragnący zgłębić sekrety magii, wstępuje na ścieżkę poznania. Na początku, zanim rozpocznie obserwacje otaczającej go rzeczywistości, musi, choć Bruno nie mówi tego *explicite*, poznać samego siebie – jest to warunek konieczny podczas zdobywania wszelkiej wiedzy, niezależnie od kręgu kulturowego. Poznając samego siebie, a następnie poznając otaczającą rzeczywistość, mag-filozof doskonali się i wspina coraz wyżej na drabinie bytów. Każdy szczebel drabiny oddala go od ciemności,

¹⁶Arystoteles twierdził, że cały proces rozumienia i zapamiętywania jest możliwy tylko dzięki wyobraźni. Por. F.A. Yates, *Sztuka pamięci*, tłum. W. Radwański, Warszawa 1977, s. 45.

¹⁷I.P. Couliano, *Eros and Magic in the Renaissance*, foreword by M. Eliade, trans. M. Cook, Chicago 1984, s. 87 – 106.

przybliży zaś do światła, które jest dobrem, dzięki czemu w momencie, gdy zdobywa mądrość tak dużą, aby być w stanie nakładać więzy duchowi, jest już zbyt blisko światłości, aby stosować je w złych celach.

W ten sposób magia, czyli filozoficznie doskonała sztuka panowania nad otaczającym światem, lecz w pierwszej kolejności nad samym sobą, wskazuje ścieżkę niemal religijnej transcendencji. Wśród badaczy myśli bruniańskiej częsta jest opinia, że właśnie do tego, czyli do stworzenia nowej filozoficznej (bądź hermetycznej) religii dążył Nolańczyk.

Podczas intensywnie prowadzonych w XX wieku badań nad życiem Giordana Bruna odnaleziono wiele dokumentów rzucających światło na jego tajemnicze i często niezrozumiałe zachowania. Na podstawie tych dokumentów, zebranych i opublikowanych przez Vincenzo Spampanatiego pod tytułem *Vita di Giordano Bruno, con documenti editi e inediti* (pierwsze wydanie w 1921 r.) Giovanni Aquilecchia, znakomity brunolog oraz wydawca jego *Dialoghi Italiani* określił Bruna, jako autora di una nuova setta sotto nome di nuova philosophia¹⁸. Od tego czasu termin „nowa filozofia” zaczął być powszechnie stosowany jako określenie bardziej wywrotowych koncepcji filozoficzno-hermetyczno-magiczno-astrologiczno-kabalistycznego systemu Bruna¹⁹.

Koncepcja „nowej filozofii” została przez F.A. Yates wpleciona w interpretację hermetyczną i zaowocowała pomysłem odnowionej egipskiej religii, na której czele miał stanąć Bruno. W świetle tej idei większość utworów Nolańczyka i jego wieloletnie peregrynacje po Europie nie służyły niczemu innemu, jak właśnie zebraniu wyznawców i przygotowaniu gruntu pod wielkie hermetyczne przebudzenie.

Nieco inaczej jawi się bruniańska „nowa filozofia” z perspektywy Gosselina i Lerner, tłumaczy *Cena de le Ceneri*, którzy widzą w niej przede wszystkim środek do planowanego przez Bruna zjednoczenia skłóconych i zwalczających się nawzajem katolików i protestantów.

Michele Ciliberto, pisząc o „nowej filozofii muzy nolańskiej”, wskazuje na przekonanie Bruna, że jest zesłanym przez bogów Merkurem, aniołem światłości, który przybył, aby oświecić ludzi po wiekach mroku i „odnowić” dawną prawdę²⁰. Z kolei Paola Zambelli wyraża przekonanie, że określenie „sektę giordanistów [...] może się odnosić jedynie do grupy ludzi związanych ze sobą potajemnym praktykowaniem ceremonii magicznych”²¹. Do tej grupy badaczka zalicza na pierwszym miejscu Hieronima Beslera, sekretarza Bruna i jego wieloletniego współpracownika, a dalej także Michaela Forgacha, Daniela Rindtflëischa, Raphaela Egli i Valensa Acidaliusa²², jednakże nie rozwija tematu.

¹⁸ Cyt. za: P. Zambelli, *White Magic, Black Magic*, s. 202.

¹⁹ Być może, aby ułatwić mówienie o nim.

²⁰ M. Ciliberto, *Wstęp do Bruna*, tłum. P. Bravo, Warszawa 2000, s. 52 – 54.

²¹ P. Zambelli, *White Magic, Black Magic*, s. 202.

²² Ibidem, s. 203.

W świetle traktatu *O magii* oraz zaprezentowanej powyżej jego wstępnej interpretacji, koncepcja bruniańskiej „nowej filozofii” jawi się następująco. Oto mag-filozof-artysta stara się wskazać innym ścieżkę samodoskonalenia, którą on już przebył, jednakże wie, że nie każdy jest zdolny na nią wstąpić, a tylko nieliczni będą nią wytrwale podążać (być może na tym opiera się przekonanie niektórych, że Bruno adresował swoje pisma tylko dla wąskiego grona wtajemniczonych). Jest to tylko hipoteza interpretacyjna, która jako kluczem posługuje się dziełem powstałym prawie dekadę po dialogach londyńskich, w których, jak się powszechnie uważa, Bruno najpełniej wyłożył zasady „nowej filozofii” i nie można jej traktować na równi z teoriami badaczy, którzy poświęcili wiele lat na studia nad pismami Bruna. Pragnęłam jedynie pokazać, jak łatwo filozofia Nolańczyka poddaje się interpretacjom.

Z mnogości powyżej przedstawionych opinii widać, jak różnie mogą zostać odebrane te same słowa, które przecież od ponad czterystu lat pozostają niezmiennie. Język Bruna jest bogaty i metaforyczny, a wszelka metaforyzacja daje pole dla rozbieżności interpretacyjnych. Najbardziej zastanawiająca jest jedna rzecz. Otóż po lekturze wielu opracowań dotyczących Giordano Bruna i opisujących jego twórczość takimi przymiotnikami, jak: hermetyczny, materialistyczny, kabalistyczny, naturalny czy magiczny, nie mogę oprzeć się wrażeniu, że większość tych dzieł nie utraciłaby sensu, gdyby te przymiotniki powymieniać. Czyżby zatem język był aż tak niedoskonałym narzędziem? Czy może to, że tak wielu znakomitych badaczy, pisząc o różnych rzeczach, pisze to samo, wynika z faktu, że Brunowi powiodło się stworzenie filozofii uniwersalnej, która zawiera się cała w każdej swojej części i cała w całości.

MAGICIAN MEANS PHILOSOPHER, MAGIC OF GIORDANO BRUNO
ACCORDING TO HIS TREATISE *ON MAGIC*.

S u m m a r y

Magic, though dismissed by modern science, has throughout ages been more influential than we tend to admit. Only recently some attempts have been made to return magic to its rightful place in the history of philosophy.

Giordano Bruno, commonly known as natural philosopher burnt at stake for his Copernican beliefs, apart from his cosmological writings is also an author of a number of treatises about magic. The article is intended as introduction to the subject of Brunian magic. It provides the summary of the treatise *On magic*, including descriptions of different kinds of magic, the way in which Bruno understands magic and what are bonds and how to create them. The article is followed by a fragment of the first polish translation of the treatise *On magic*.