

Джордано Бруно

ЗА ПРИЧИНАТА, ПРИНЦИПА И ЕДНОТО

Giordano Bruno

DE LA CAUSA, PRINCIPIO ET UNO

София, 2020

Преводът е направен по изданието
Edizione critica delle *Opere Italiane*
di Giordano Bruno
a cura di Giovanni Aquilecchia

Италиански творби на Джордано Бруно
Поредица, ръководена от
Владимир Градев и Нучо Ордине

Opere Italiane di Giordano Bruno
Collana diretta da
Vladimir Gradev e Nuccio Ordine

Всички права запазени. Нито една част от тази книга не може да бъде размножавана или предавана по какъвто и да било начин без изричното съгласие на „Изток-Запад“.

© Богдана Паскалева, превод, предговор, бележки, показалци, 2020
© Издателство „Изток-Запад“, 2020

ISBN 978-619-01-0629-6

**Giordano
Bruno**

**Джордано
Бруно**

**DE LA CAUSA,
PRINCIPIO
ET UNO**

**ЗА ПРИЧИНАТА,
ПРИНЦИПА
И ЕДНОТО**

Traduzione dall'italiano
Bogdana Paskaleva

Превод от италиански
Богдана Паскалева



Con il patrocinio
dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
e del Centro Internazionale
di Studi Telesiani Bruniani e Campanelliani
„A. Segonds e G. Aquilecchia“

Con il contributo
dell'Istituto Italiano di Cultura



Със съдействието
на Италианския културен институт

СЪДЪРЖАНИЕ

Диалогът „За причината, принципа и едното“ в хоризонта на западноевропейската мисъл (*Богдана Паскалева*)7

ЗА ПРИЧИНАТА, ПРИНЦИПА И ЕДНОТО

Встъпително писмо	43
Първи диалог	77
Втори диалог.....	135
Трети диалог.....	189
Четвърти диалог	253
Пети диалог	311

Библиография на използваните български преводи	357
Обща библиография.....	359
Показалци	
Предметен показалец на български	365
Именен показалец на български.....	368
Предметен показалец на италиански	370
Именен показалец на италиански	373

ДИАЛОГЪТ „ЗА ПРИЧИНАТА, ПРИНЦИПА И ЕДНОТО“ В ХОРИЗОНТА НА ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАТА МИСЪЛ

Богдана Паскалева

Читателят държи в ръцете си четвъртата книга, представяща философското и литературно наследство на Джордано Бруно на български език. След публикацията на ранната философска комедия „Свещник“ в превод на Сава Славчев (издателство „Изток-Запад“, 2019) настоящият том ни връща към зрелото творчество на Бруно, а именно поредицата от пет философски диалога, създадени на италиански език в началото на 80-те години на XVI в. и издадени в Лондон през 1584 г.

В началото на тази поредица стои полемичният диалог „Пепеляната вечеря“ (прев. Владимир Градев, издателство „Изток-Запад“, 2016). Това е първото съчинение от Лондонския период на Джордано Бруно, който започва през април 1583 и завършва през 1585 г.¹ „Пепеляната вечеря“ представя картината на една нееднозначна интелектуална ситуация. Бихме могли да я наречем реплика към състоянието на интелектуалния живот в Европа от края на шестнайсетото столетие. Пристигнал в Лондон, Бруно е радушно приет от близки до двора на кралица Елизабет I аристо-

¹ Голяма част от коментарния апарат на настоящото издание се опира на работата на Томас Лайнкауф, преводач и коментатор на използваното тук издание Giordano Bruno, Werke, Band 3: *De la causa, principio et uno*, übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Thomas Leinkauf, Felix Meiner, Hamburg, 2007. Тук – Leinkauf, Einleitung, LXIII.

крати, както и от блестящите умове на епохата, каквито са поетът Филип Сидни, филологът Джон Флорио, ученият Александър Диксън, благородникът сър Фулк Гревил. От друга страна обаче, съпротивата на академичната общност в Оксфорд е забележителна. Ноланската философия (както Бруно определя собственото си учение) се оказва съвършено неприемлива за една схоластическа традиция, която вече е загубила своята жизненост и се е превърнала от схоластика в средновековния, автентичния смисъл на думата в схоластика в съвременното ѝ значение – безсъдържателно и безкритично повторение на чужди философски постижения. Колкото „по-схоластична“ става схоластиката, толкова по-агресивно я защитават нейните пропоненти, толкова по-голяма е и нетърпимостта към чужди и нови аргументи. В „Пепеляната вечеря“ този процес по „схоластизация“, „закостеняване“ на един някога бляскав интелектуален живот, е разобличен с помощта на сатирата едновременно и реторически, и философски. Ето защо „Пепеляната вечеря“ е и най-концептуалният, най-стратегическият от диалозите – тук „старото“ (старата философия, старата наука, старият начин на мислене) е превърнато в пепел, за да даде място за изложението на новото учение. Петнайсет години по-късно, през 1600 г., враговете на Бруно няма да пропуснат възможността да отмъстят за нанесената обида, като в изблик на зловеща ирония превърнат тялото на самия философ в пепел.

Останалите четири италиански диалога на Бруно са посветени на изложението на ноланската философия в различните ѝ аспекти. Дотук българският читател се е запознал с третия поред диалог „За безкрайното, вселената и световите“ (Изток-Запад, 2018), посветен предимно на въпроси от областта на космологията и донякъде от тази на физиката. „Пепеляната вечеря“ обаче е непосредствено свързана с аргумента на втория диалог „За причината, принципа и едното“, предложен за пръв път на българския читател в настоящото издание.

I

Диалогът „За причината, принципа и едното“ представлява съчинение по метафизика в собствения, научния смисъл на понятието

„метафизика“. От една страна, първият раздел („Първи диалог“) директно подхваща аргумента от предходното произведение, като предлага една апология на „Пепеляната вечеря“. По всичко изглежда, че първият диалог е бил добавен накрая – съставът на участниците в него е различен, а и за останалите четири диалога се говори като за вече написани. Ето защо се смята за вероятно диалозите от втори до пети да са били създадени в периода, преди Бруно да изпита на гърба си последствията от публикуването на „Вечерята“. Сетне се е наложило да добави и апологетичния първи диалог, който завършва с похвално слово за кралица Елизабет I.

И тъй, диалозите от втори до пети разгръщат постановките на метафизическото учение на Бруно. Тази част от философията си Бруно очевидно приема за нещо като пролегомени, като необходим увод към същината на „истинното съзерцание“. Това може да се заключи от начина, по който обобщава съдържанието на произведението си в уводното писмо: „Ето [...] откъде трябва да излезем, преди да навлезем в собственото познание за самите неща. Тук също като в семе се съдържат в зародиш множеството заключения на натурфилософията. Оттук се разгръщат тъканта, разпределението и порядъкът на спекулативните науки. Без това въведение напразно някой би се опитвал да навлезе в тях, да постави някакво смислено начало“ (с. 69).

От това твърдение можем да изведем заключения относно епистемологията на Бруно: учението за причините и принципите, както и своеобразното, силно питагоро-платонически обогрено понятие за „едно“, трябва да се разбира като необходим увод към самото познание. То представлява необходимата „основа“ на една все още бъдеща „сграда“ „на цялото естествено и божествено познание“. Ако метафизиката не е същината на самото истинно познание – място, отредено ѝ от традицията на аристотелистката епистемология, – то тогава коя е онази философия, която е философия в собствения смисъл на думата? Отговорът, който Бруно дава на този въпрос, ще ни даде представа за това каква стойност приписва Ноланецът на философското занимание изобщо. В режима на едно предварително скициране на този отговор ще кажем, че „истинното съзерцание“, същината на философското според Бруно, се крие в мистиката на себетрансформацията.

В четирите основни диалога (от втори до пети) тематиката е разпределена по следния начин:

- разсъждение за понятията „причина“ и „принцип“, както и за всеобщата и единна форма (Втори диалог);
- разсъждение за материята изобщо, както и за материята в смисъла на възможност (Трети диалог);
- разсъждение за материята в смисъла на подлежащо и за единството на материята (Четвърти диалог);
- разсъждение за едното (Пети диалог).

Вторият диалог навлиза в собствено метафизическата проблематика чрез въвеждането на едно специфична понятийна констелация, непозната дотогава.² Става въпрос за предефинирането на смислите на понятията *причина* и *принцип*. Тези две понятия са въведени от Аристотел като различни термини (*αἰτία* и *ἀρχή*, по-късно латинизирани като *causa* и *principium*) и са употребявани в корпуса от Аристотелови текстове с различна стойност и функции. Самият Аристотел определя различните им значения в първите две глави от книга Делта на „Метафизика“³ – едно изложение, което сравнително ясно показва, че двете понятия имат различни валентности. Все пак, след като изброява шест различни смисъла на понятието „начало“, но преди да премине към смислите на „причина“, Аристотел също така заявява, че „всички причини са начала“ (*Metaph.*, V, 1013a16). Оттук нататък той не се връща към въпроса по какъв начин причините са начала, а и в хода на използването им никога не ги синонимизира.

Изобщо, в дългата си история на ключови философски понятия причината и принципът/началото не се схващат като понятия от един и същи порядък. Можем да откروим разликата между „начало“ и „причина“ на базата на пример от най-представителния за средновековната философска и теологична мисъл автор, Тома от

² За подробности относно дефинирането на понятията за причина и принцип и взаимоотношението между тях, както исторически, така и в други съчинения на Бруно – вж. Leen Spruit, *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno*, Napoli, Bibliopolis, 1988, 164–165.

³ Arist., *Metaph.*, V, 1012b32–1014a25.

Аквино. В контекста на разискване на триадологичната доктрина във въпрос 33 от първата част на „Сума на теологията“ Тома прави едно последователно разграничение в дефинициите на двете понятия. Неясното твърдение от „Метафизика“, че „всички причини са начала“, бива обяснено от Тома като разлика в употребата на наименованията на гръцки и на латински⁴, като основното послание тук се състои в това, че ако и на гръцки двете да могат да се използват като взаимнозаменяеми (нещо, което впрочем не се наблюдава в гръцката традиция), то на латински това е невъзможно, понеже „начало“ е по-общо от „причина“ (S.th., I^a q. 33 a. 1 ad 1). Началото на свой ред се дефинира като „това, от което едно нещо води своя произход, тъй като всичко, от което едно нещо води своя произход по какъвто и да било начин, назоваваме начало, и обратното“ (S.th., I^a q. 33 a. 1 co.).

Това е точката, в която Бруно въвежда своето терминологично нововъведение. На първо място, той повтаря установената от Тома дефиниция, като заявява, че понятието за принцип/начало

⁴ „Според Философа [т.е. Аристотел] причина и принцип са едно и също [...]. Но по този пункт трябва да се каже, че по отношение за божественото елините използват както името „причина“, така и името „начало“, без да правят разлика, докато латинските учени употребяват само името „начало“, но не и името „причина“. Основанието за това е, че „начало“ е по-общо от „причина“, както „причина“ е по-общо от „елемент“; тъй като на първо място стои границата, ще рече че първата част на един предмет се нарича начало, а не причина. Ала колкото по-общо е едно име, толкова повече му приляга да се употребява за божествено, както вече беше посочено, тъй като колкото по-ограничени видово са определени имена, толкова повече определят начина на говорене, подходящ за тварното. Ето защо въпросното име „причина“, изглежда, въвежда разлика в субстанцията, а също и зависимост на едно от друго – нещо, което не се съдържа в смисъла на понятието за начало. Защото във всички родове причини винаги се открива някакво отстояние между причината и онова, на което е причина, с оглед на някакво съвършенство или способност. А пък името „начало“ използваме включително в случаите, в които такова отстояние не е налице, ала само отстояние с оглед на определен ред, както например казваме, че точката е начало на линията, или пък че първата част на линията е начало на линията“ (S.th., I-a, q. 33, a. 1, ad 1).

е по-широко от това за причина („принцип“ е по-общо понятие от „причина“ – Втори диалог, с. 145), но добавя едно второ разширение към тази дефиниция, а именно, че ако всички причини са начала, то не всички принципи/начала са причини.⁵ Така Бруно едновременно заема формулировката на Тома, но я тълкува в различен смисъл, преобръща я и в крайна сметка я отрича, доколкото свежда понятията за принцип и за причина към един и същи порядък – точно обратното на модела, който Тома изгражда, описвайки взаимоотношенията между двете, а именно твърдението, че понятието за начало, в качеството си на по-общо (*communius*), е по-подходящо за описание на божествените неща, докато по-ограниченото (*magis specialia*) понятие за причина подобава на тварното. Тъкмо напротив – Бруно схваща включването на частното в общото в логически, а не в теологически смисъл и отнася и двете понятия към една обща онтологично хомогенна област – природата.⁶

По този начин „принципът“ се оказва това от двете споменати понятия, което в епохата на Ранната модерност, включително благодарение на работата на Бруно, преживява специфична терминологична трансформация, отвеждаща го от антично-средновековния му (предмодерен) смисъл до настоящата му употреба във философията и точните науки. В своята предмодерната употреба, зададена още от досократическата философия, но развита през Средните векове, *ἀρχή/principium* следва да се превежда на български като „начало“. То означава точката на един абсолютен, квазимитичен произход, както видяхме, че го дефинира Тома (*id a quo aliquid procedit*). Докато в употребата на Бруно наблюда-

⁵ Както посочва Леен Спръот, Бруно подчертава отношението между принцип и причина като съответно на отношението на общо към частно в своето съчинение „Сума на метафизическите понятия“ (*Summa terminorum metaphysicorum*, Marpurgi, 1609, p. 5–6, IV–V): „Причината се различава от принципа, тъй като всяка причина е принцип, но не всеки принцип е причина.“ (*Causa differt a principio, quia omnis causa est principium, non autem omne principium est causa.*)

⁶ По този въпрос – вж. Miguel A. Granada, *Giordano Bruno: universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, Herder, 2002.

ваме един процес по семантично изместване, който ще доведе до превръщането на думата „принцип“ в съвременното понятие за принцип. За Бруно най-значимата характеристика на принципа не е в това, че от него нещо произхожда, а в това, че той остава в произведеното и продължава да го управлява отвътре дори след приключване на процеса по произхождане. Така „началото“ се превръща в „принцип“. Благодарение на тази употреба понятието за принцип постепенно се сближава по значение с модерното понятие за закон в смисъла на „природен закон“, „начин, по който процесите протичат“, или „базова постановка в хода на едно размишление“. В предмодерната употреба *ἀρχή*/principium съвсем не означава „начинът, по който процесите протичат“, или „базовата постановка, правилото на едно разсъждение“.⁷ Това е понятие, запазено за назоваване на трансцендентния произход, още повече че дори представата за произход не включва процеса на произхождане, а единствено „извора“, първоначалната точка, от която се задвижва произхождането.

За да си дадем сметка за ролята, която Джордано Бруно изиграва за конституирането на мисленето на Модерността, е нужно да подчертаем, че преосмислянето на понятието за принцип е едно от основните методологически достижения в неговата философия. От една страна, принципът, схващан като първоначало, се поставя в един ред с понятието за причина – доколкото и двете се тълкуват като принадлежащи към областта на теорията на каузалността. Така принципът е сведен до порядъка на причините. От друга страна обаче той, бива положен като по-общото понятие, към което „причина“ се отнася като вид към род. Разликата между двете се прокарва по линията по линията общо-частно, но и вътрешно-външно. Причината е външна, тя може да действа ня-

⁷ Наистина, когато дефинира понятието за начало в областта на логиката и гносеологията, Аристотел заявява, че начала се наричат онези елементи, изхождайки от които предметите се познават най-напред, и дава за пример предпоставките на доказателствата (Arist., *Metaph.*, V, 1013a14–15). Но и тук „начало“ означава по-скоро изходна точка на разсъждението, отколкото самото правило за провеждането на това разсъждение.

какъв процес, но остава във от крайния му продукт (предмодерното *ἀρχή*), докато принципът е иманентен и на процеса, и на производното. Ето как се прави първата крачка към ресемантизацията на понятието „принцип“: ако остава в продукта, принципът се оказва вътрешно присъщ закон на този продукт (бил той вещь, или единица знание, т.е. някакъв гносеологически или логически продукт). Разбира се, подробната история на трансформациите в смисъла на понятието „принцип“ тепърва предстои да бъде написана.

*

Нека преминем към понятието за причина: тук Бруно отново се обръща към традиционния аристотелистки терминологичен език, който говори за четири типа причини: действаща, целева, формална и материална.⁸ Намесата на реформираното понятие за принцип обаче необходимо налага трансформация на очертаванията и на това учение. Така формалната и материалната причина, твърди Бруно, в много по-голяма степен трябва да се разглеждат като принципи, отколкото като причини. Действащата и целевата, напротив, следва да се схващат единствено като причини, защото те са функционални в рамките на процеса по възникването на съответния причинен продукт, но без да остават в него. Т.е. тяхната функционалност е ограничена, докато материалната и формалната причина остават в субстанцията. По-нататък ще стане ясно, че принцип в най-собствен смисъл на думата е именно материята дори в по-голяма степен от формата, тъй като формата остава обвързана с действащата причина, която на свой ред се схваща като външен деятел (и той остава повече или по-малко външен дори когато е определен като „универсалния интелект“).

Особено важно с оглед на една история на понятията е именно тази трансформация в разпределението на силите вътре в самото учение за четирите причини – тук става дума не само за ново разпределение на смисъла на понятията за причина и принцип, но и за градирането на значимостта на всяка от четирите причини.

⁸ Основните източници за тази доктрина на следните: Arist., *Metaph.*, V, 1013a24sq.; *Phys.*, 194b16sq.

На първо място, това, което се забелязва най-експлицитно, е почти пълният отказ от телеологизъм в Бруновата версия на учението за причините. Вместо традиционният акцент върху целта като „осъществяване на разумното основание на всяка отделна субстанция“, т.е. върху представата, че целеполагането трябва да стои в центъра на доктрината за каузалността (както е при Аристотел), у Бруно откриваме една идея за разгръщане на причиняването изотвътре на материалното. Целта е дефинирана съвсем накратко и съвсем абстрактно: „Целта, която като финална причина си поставя действащото, е съвършенството на вселената. Въпросното съвършенство се състои в това в различните части на материята всички форми да имат актуално съществуване“ (Втори диалог, с. 155). Целта е дефинирана като пълното разгръщане, пълната действителност на всичко някъде и някога.⁹ Това ще рече, че на целта се гледа съвсем обобщено, откъм мярката на цялата на вселена, а не с оглед на отделната вещ. Отделната съставна субстанция няма друга цел освен ролята на момент от цялостното разгръщане на една потенция. Ето защо се оказва, че целеположеността и интенционалността в действието на действащата причина не се нуждаят от отделна дискусия или от подробно обяснение. От много по-голямо значение е действащата причина като задаване на формата, заложенa в материята, т.е. важно е началото на процеса, а не проектът за неговото завършване. Телеологичният аспект на учението за причините в Бруновата версия се оказва по-скоро

⁹ Според Ханс Блауменберг тъкмо това изискване предполага изчерпаемостта на възможните форми във видимия свят (Hans Blumenberg, *Aspekte der Epchenschwelle: Cusaner und Nolaner*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976). Критически към тази позиция се отнася Паул Рихард Блум, според когото следва да се постанови една „абсолютна иманентност на битийния принцип“, която да предотврати възможността за объркване между принципа и породения от него сетивно възприемаем свят (вж. Paul Richard Blum, *Aristoteles bei Giordano Bruno. Studien zur philosophischen Rezeption*, München, Wilhelm Fink, 1980, 89–92, 152–153).

някакво обстоятелство, отколкото фундамент на самото учение, както е в по-ранни версии.¹⁰

*

Действащата причина е отъждествена с универсалния интелект, който задава формата на съставните същности. Така действащата причина се оказва значима само доколкото задава основата на учението за *формата*: „[...] ако духът, душата, животът присъстват във всички неща и според една или друга степен изпълват цялата материя, тогава без съмнение трябва да приемем, че тъкмо това е истинната действителност и истинната форма на всички неща. Прочее, световната душа представлява конститутивният формален принцип на вселената и на всичко, съдържащо се в нея“ (Втори диалог, с. 173). Бруно заявява, че има само една форма¹¹ – форма на формите, осигуряваща това нещо да има форма изобщо. Тази идеята за единството на формата принадлежи към основните постановки от философията на Николай Кузански, към когото Бруно многократно препраща в текстовете си. В същото време Бруно – за разлика от Николай – синонимизира тази „форма на формите“ с представата за „световна душа“ и по този начин извършва съчетание между философията на Кузанеца и традицията на Платиновия платонизъм. Концепцията на Плотин за световната душа като универсално присъстващата и довеждаща до действителност вселенското тяло е възприета от Марсилио Фичино, чиито съчинения съставляват част от безспорните източници на Бруно.¹² Освен това тъкмо на Фичино принадлежи първият пълен латински превод (след античния на Марий Викторин) на Платиновите „Енеади“ – това е преводът, през който Бруно се

¹⁰ Както впрочем ще бъде и в по-късни идеалистически философски постановки.

¹¹ Става въпрос за субстанциална форма. Акцидентални форми съществуват множество, но те се разглеждат като незначителни заради своята преходност.

¹² По време на дебата в Оксфорд Бруно дори бива обвинен в плагиатство заради начина, по който употребява Фичиновите „Три книги за живота“ (срв. Leinkauf, Einleitung, 2007, LXV–LXVI).

запознава с Плотин, както става ясно от начина, по който го цитира.¹³ И така можем обобщено да кажем, че учението за формата и формалната причина в „За причината“ възхожда, от една страна, към платонизма на Фичино, а от друга – към платонизма на Николай Кузански.

И тъй субстанциалната форма е една-единствена, тя съвпада със световната душа, т.е. оказва се, че принципът на действително съществуване на нещата съвпада с това, което е принцип на живота (световната душа). Ето защо всичко без изключение трябва да се окаже оживотворено, доколкото е в някаква степен оформено: „Колкото и дребно и незначително да е едно нещо, то притежава в себе си някаква частица духовна субстанция“ (Втори диалог, с. 167). Този възглед е определян като хилозоизъм¹⁴, т.е. като схващането, че цялата материя е по някакъв начин жива или принцип на живота. Дотук обаче все още не е станало дума за принципа на материята. Вместо за хилозоизъм в случая може би е по-адекватно да говорим за едно своеобразно предугаждане на учението за монадите, както то ще се развие по-късно от Лайбниц. За Лайбниц монадите представляват единиците на субстанцията, които са без изключение, макар и в различна степен, оживотворени и одухотворени.¹⁵ Тъкмо тяхното присъствие в материята осигурява оживотвореността на цялото съществуващо.¹⁶

На следващо място, Бруно описва формата като нещо, което се разгръща от и сгръща обратно към своето начало (в четвъртия диалог ще се окаже, че формата собствено съвпада с положената

¹³ Навсякъде цитатите от Плотин се опират на Фичиновия превод.

¹⁴ Такова е мнението на ключовия издател на италианския текст на диалозите Джовани Акуилея, както и на философа Джовани Джентиле – срв. Giordano Bruno, *Dialoghi italiani. Dialoghi metafisici e dialoghi morali*, con note da Giovanni Gentile, a c. di Giovanni Aquilecchia, Firenze, Sansoni, 1958.

¹⁵ Срв. Готфрид Лайбниц, *Монадология*, прев. Л. Денкова, С., Изток-Запад, 2015; Готфрид Лайбниц, *Монадологията*. Четириезично издание, прев. Л. Кондова, С., Изток-Запад, 2016.

¹⁶ По въпроса за формите на оживотвореност на материята, вж. изследването на Лидия Кондова, *Лайбниц и проблемът за органичното тяло*, С., УИ, 2019.

в материята възможност за тази форма, а в петия – че тъкмо сгърнатото ѝ състояние представлява битийното Едно). Понятията за разгръщане и сгръщане Бруно заема отново от философията на Николай Кузански. Идеята на Николай за дефиниране на светопораждането през понятията за разгръщане и сгръщане на битието от едната единна първопричина на свой ред възхожда – от една страна – към теологията на Прокъл, а от друга – към Шартърския платонизъм от XII в. и по-точно към трудовете на Тиери от Шартър. Учението на Тиери Шартър, от което водят началото си въпросните понятия за сгръщане и разгръщане, е т.нар. модална теория за битието. В случая става въпрос не за модалности, а за онтологични модуси, т.е. за начини на съществуване на битието, за специфична модална онтология.¹⁷ Тъкмо като модуси на битието трябва да схващаме сгърнатото и разгрънатото състояние на всеобщата форма както у Николай Кузански, така и тук, у Бруно.

Все пак е необходимо да подчертаем, че и Николай Кузански, и Джордано Бруно адаптират тази модална онтология по своеобразен начин в своите философски проекти. В една далечна перспектива можем да разглеждаме техните предложения като моменти от една история на „философията на онтологичната разлика“ или „философията на гънката“.¹⁸ В проекта за подобна история своето място – след Аристотел, Боеций, Тиери от Шартър, Николай Кузански и Джордано Бруно – трябва да заемат още Спиноза, Лайбниц, Мартин Хайдегер и Жил Делюз. Разнообразните философски проекти на тези автори ще бъдат обединени от един повсеместен стремеж към иманентистко тълкувание на метафизиката. Това ще рече желание първите принципи на битието да бъдат положени като вършено присъщи на самото битие и по възможност – на материята.

¹⁷ За тази връзка – вж. изследването на David Albertson, *Mathematical Theologies. Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres*, Oxford UP, 2014.

¹⁸ Скицирането на основите на такава философия откриваме в ключовото съчинение на Пиер Обанк „Проблемът за битието при Аристотел“ (Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris, 1966).

*

За да преценим оригиналността на Бруновото включване в модалната онтология на сгръщането и разгръщането, трябва да се отнесем най-вече към неговото понятие за *материя*. Разглеждането на понятието за материя обхваща третия и четвъртия диалог на „За причината“. В третия диалог материята е дефинирана като тоталната пасивна възможност, която може да приеме абсолютно всяка форма и от която съответно може да произлезе всяка същина. Материята на Бруно е принцип, а не просто причина, тъй като едновременно и участва в произхода на вещта, и остава в нейния състав. В същото време е подчертано, че материята трябва да се схваща възможно най-абстрактно и абсолютно, като всеобщо и единно подлежащо на всички природни същини, което ще рече, че материята трябва да бъде съвършено лишена от каквато и да било форма, в това число и от формата на тялото, т.е. необходимо е битието на материята да се разграничи от това на тялото. Щом като дефинираме материята като нещо различно от тялото обаче, оттук напълно естествено следва, че материята съвсем не се ограничава до телесните същини и значи тя трябва да бъде схващана като единна и обща материя както на телесното, така и на нетелесното. В този пункт Бруно се присъединява към една традиция на мислене на материята, предполагаща съществуването на нетелесна материя, материя на умопостигаемото. Представител на тази традиция е еврейският философ Авицеброн (Соломон ибн Габриол, XI в., автор на съчинението „Извор на живота“), цитиран експлицитно в третия диалог. Тук попада и спорното и осъдено като еретично учение на Давид от Динант, философ от XII в., когото Бруно споменава в уводното писмо. Учението на Давид от Динант не ни е познато непосредствено, а единствено през критиката към него от страна на Алберт Велики.¹⁹ Давид утвърждава единството на материята и формата като субстанции, но в крайна сметка и тяхното съвпадение, и най-сетне го отъждествява с Бог,

¹⁹ Albertus Magnus, *Summa de creaturis*, II, q. 5, a. 2.

т.е. тук е налице действителен пантеизъм, според който Бог се равнява на видимия свят.²⁰

И тъй, формата е една, материята също. При сравнението с източниците, които Бруно използва обаче, все пак е необходимо да подчертаем най-вече трансформациите, които той извършва с понятието за материя и с това за пасивна възможност. На първо място, Бруно утвърждава свързването между понятията за материя и за пасивна възможност – свързване, което принадлежи към традиционното разбиране както на перипатетическата, така и на неоплатоническата линия в западното философстване. Обичайно е материята да се схваща като натурфилософското съответствие на метафизическата представа за пасивна възможност. Това, в което Бруно се отличава от своите предшественици, е остойността на тези понятия. По традиция материята се определя като квазинесъществуваща.²¹ Тази постановка е налице още от епохата на античния неоплатонизъм. Като много известен пример в това отношение можем да посочим Плотин, за когото материята най-общо образува последното стъпало на битието, неговата граница с небитието.²² Доколкото е лишена от форми – вече преведено в перипатетически термини, – материята е лишена от действителност, а лишеното от действителност, строго погледнато, не съществува. Затова пасивната възможност и материята се разбират като битийно ущърбни. Тъкмо на тази негативна оценка за материята се противопоставя Бруно – в това се състои едно от основните му философски достижения. От негова гледна точка лишеността от форми е битийно преимущество, доколкото именно тази лишеност е свойството, което отваря пред материята неограничени възможности за ставане. Материята може да стане всичко и поради това следва да бъде определена като принцип на битието в абсолютен смисъл. Както видяхме, доколкото надхвър-

²⁰ Срв. Thomas Leinkauf, *Einleitung zu Giordano Bruno, De la causa, principio et uno*, Felix Meiner, Hamburg, LXXV–LXXVI.

²¹ Към св. Августин се отнася много разпространено в Средните векове определение за материята като „почти несъществуваща“, *prope nihil* (Augustinus, *Confessiones*, XII, 6, 6).

²² Срв. Plot., *Enn.*, II, 4 [12] et passim.

ля обхвата на телесното, тя е в състояние да става включително и нетелесни същности. С други думи – материята се оказва универсално духовна и всеобща възможност. Единството на материята можем да разчетем в твърдението, според което „цялото различие между двете [материи – телесната и нетелесната] произхожда от ограничаването ѝ до това да бъде телесна или до това да не бъде телесна“ (Четвърти диалог, с. 283).

Достоинството на единната материя е подсилено от доказателствата за тоталната ѝ съвместимост с абсолютната активна възможност, тъй като (както се посочва многократно и в „За причината“, и още повече в „За безкрайното, вселената и световите“) една абсолютна активна възможност (ще рече – в схоластически термини – абсолютна действителност, каквато е само Бог) не би била абсолютна, ако не може в действителност да произведе същностите, които има възможност да произведе. Така материята се оказва равнопоставена на божествената действителност: „в нетелесните същности материята съвпада с действителността“ (Четвърти диалог, с. 283).²³

Последното твърдение е една от основните причини Бруно да бъде обвиняван от Инквизицията в богохулство и ерес. Подобна постановка се равнява на това да се каже, че материята е Бог и обратното, т.е. на отрицание на безграничната несъпоставимост между Бог и творение, както и отхвърляне на Божията трансцендентност спрямо света, ще рече – на ключови моменти от християнската догматика. Така от богословска гледна точка философското, метафизическото учение на Бруно подлежи на осъждане като пантеистично. От гледна точка на съвременното развитие на философията обаче такава постановка се приближава до идеите за изработване на динамична онтология, т.е. онтология, която да

²³ В някакъв смисъл съпадението на действителност и възможност във висшето божествено единство вече е било постановено от Николай Кузански, срв. диалога *De possessi*, но Бруно радикализира формулировките на Николай, като извежда и формулира открито заключения, които у Кузанеца са оставени по-скоро като имплицитни.

е иманентистка²⁴ и в същото време да дава преимущество на ставането пред съществуването и на възможността пред действителността.²⁵

Още една особеност на Бруновото понятие за материя го приближава до динамизма на ХХ в. – това е идеята за иманентността на формите в материята. Оказва се, че като безгранична възможност за ставане, напълно и изцяло съответстваща на абсолютната активна възможност, на материята трябва да се припише изобщо и самото конципиране на формите: „Защото материята не приема измеренията никак си отвън, но ги произвежда и изважда сякаш из собственото си лоно“ (Четвърти диалог, с. 289); „всяка действителност на измеренията и всички форми произлизат от възможността на материята“ (Четвърти диалог, с. 289). За да си схождат активна и пасивна възможност по свършен и безпределен начин, нужно е тяхното свързване да не се извършва външно, вторично и акцидентално, а да се предпостави като *вече възможно* за материята. Това ще означава, че на самата материя се приписва неограничената *възможност*, а тя на свой ред вече се схваща общо, като възможност *въобще*, без да се разподобява на активна и пасивна. Тази възможност – за да бъде възможност из-

²⁴ По въпроса за иманентността на единната битиепораждаща субстанция спрямо сетивно възприемаемия свят съществува полемика, която Томас Лайнкауф описва във въведението към превода си на „За причината“: срв. Leinkauf, Einleitung, 2007, LXXIV–LXXV. Интерпретацията на самия Лайнкауф клони към тезата за трансцендентността на първата ипостаса на това единство. Той разграничава у Бруно три единства: абсолютното едно, световната душа и вселената, като смята, че Бруно еднозначно полага първото като трансцендентно спрямо вторите две или най-малкото спрямо третото (Ibid.).

²⁵ Достатъчно е да споменем например имена като тези на Ницше, Бергсон, Хусерл, Хайдегер, Делюз. Автори много разнообразни в схващанията си, но във всеки случай допринесли за осъществяването на проекта за динамична онтология през втората половина на ХХ в. Може би следва да подчертаем, че най-влиятелният и най-експлицитният в това отношение е именно проектът на Делюз. В български контекст следва да посочим автори като философите Димитър Вацов и Боян Манчев или теоретикът на литературната възможност Дарин Тенев.

общо – трябва *вече* да притежава всички форми в себе си, откъдето да ги изважда, изтласква, произвежда. Възможността материя се оказва вече не битийно ущърбното „почти нищо“, а самата мощ на ставането, самият действен принцип на битието, схващан като абсолютна и безгранична възможност. Ето как цялата схоластическа традиция на остойносттаване на формалното, действителното и целевото в учението за причините се преобръща, така че акцентът изцяло пада върху материята като причина, принцип, възможност и подлежащо на всичко съществуващо. Необходимо е да отбележим, че това е забележителна трансформация в историята на западноевропейската мисъл.

Бруно преобръща смисъла и на още едно традиционно за западната философия сравнение, което може да бъде открито както у Платон, така и у Аристотел, а именно на сравнението на материята с женското. В началото на четвъртия диалог (с. 255) иронично е разкритикуван застъпникът на това твърдение, педанта Полихимнио, според когото жената трябва да бъде определена като също толкова презряна и долна, колкото и материята, и обратното. Елементи от една систематична апология на жената са налични и в първия диалог (с. 131) във връзка с възхвалата към кралица Елизабет, но същинската защита на жената е извършена в четвъртия – не само в комичните начални сцени, но и индиректно чрез апологията на материята. Така в крайна сметка „ущърбността“ на материята жена се оказва най-голямото ѝ преимущество, като акцентът се поставя върху продуктивната ѝ сила. Материята ще бъде въобразена като раждаща жена и като самата земя, но в категорично положителен ключ: „Определям я като лишена от форми, без форми, не в смисъла, в който ледът е без топлина и бездната е лишена от светлина, ала в смисъла, в който бременната е без своята рожба, която предстои да произведе от себе си, или пък както в нашето полукълбо земята нощем е без светлина, която обаче чрез своето движение е в състояние отново да придобие“ (Четвърти диалог, с. 291).

*

Още едно значимо понятийно-методологично постижение на Бруно е трансформацията, която се извършва тук със смисъла на

понятието за *субстанция*. Това понятие е ключово цялата западна метафизическа традиция от Аристотел, перипатетическите му последователи и неоплатониците, през схоластическата традиция до късния ренесансов неоплатонизъм на Николай Кузански и Фичино. За Бруно очевидно понятието *субстанция* е от ключово значение, макар че за него няма отделна дискусия. Вместо това разсъжденията върху субстанцията са въведени в рамките на обсъждането на понятията *форма* и *материя* (от втори до четвърти диалог), като акцентът е поставен върху погрешното (според Бруно) разбиране на Аристотел и неговите следовници за това ключово понятие. От гледна точка на Бруно ключовото в смисъла на понятието *субстанция* за една стриктно философска употреба е възможността да се говори именно за непреходното и вечното. Затова той отхвърля Аристотеловото схващане на субстанцията като действителност на една единична конкретна вещ и въвежда две други понятия, които следва да се разбират като основните философски характеристики на понятието *субстанция*. Това са двете производни понятия за *субсистенция* и *персистенция*²⁶, които можем да преведем като „самосъществуване“ и „устояване“. Субстанция можем да наречем в този тесен смисъл на думата само онази същина, която суб-систира (т.е. съществува от самата себе си)²⁷ и пер-систира (т.е. устоява на всевъзможни трансформации). Всичко останало не може с основание да се причисли към рода на субстанциите, то трябва да се отнесе към акциденциите. Ето защо трябва да се говори само за две субстанции – субстанциалната форма и субстанциалната материя, като материята, по всичко изглежда, с много по-голямо основание трябва да се нарича субстанция, отколкото формата. От това разпределяне на терминологичните употреби в няколко наслагващи се една върху

²⁶ Понятието за персистенцията като устояване беше отново въведено във философски контекст от Боян Манчев, вж. *Облаци. Философия на свободното тяло*, С., Метеор, 2017 и *Новият Атанор. Начала на философската фантастика*, С., Метеор, 2019.

²⁷ В по-традиционната схоластическа употреба на понятието за субсистенция тя се приписва на Бог като единственото битие, което съществува независимо и само от себе си.

друга терминологични мрежи трябва да заключим, че смисълът на понятието за субстанция се приближава до този на понятието за принцип, а от друга страна – действащата причина, която беше определена като универсалния интелект, се доближава до идеята за субстанциалната форма. Трябва обаче да имаме предвид, първо, че и формата, и материята тук се схващат крайно абстрактно – не като една конкретна форма, нито като една конкретна материя, и второ – че материята по някакъв странен начин се оказва „нематериална“ или по-точно нематериалистична, тъй като е посочена като елемент включително на нетелесните същности. Така субстанцията е едновременно материална и нетелесна – общият принцип на субсистирание и персистирание на всичкото.

*

Все пак на пръв поглед картината, която Бруно чертае, създава впечатление както за пантеизъм и философски деизъм, така и за някакъв своеобразен дуализъм.²⁸ Макар че материята по-скоро трябва да се отнесе към принципите, а формата – към причините, изглежда, че Бруно все пак се застъпва за една метафизика на двата принципа: субстанциалната материя и субстанциалната форма. Този проблем е донякъде обясним откъм наследството на платонизма, към който Бруно се присъединява. Пред същия проблем се изправят всички платонически мислители – от Платон (като автор на т.нар. *неписано учение*²⁹) до Николай Кузански и Фичино. Различните автори предлагат и различни

²⁸ Срв. Нучо Ордине, „Космология и философия на природата при Джордано Бруно (*Пепеляната вечеря, За причината и За безкрайното*)“: – В: Джордано Бруно, *За безкрайното, вселената и световите*, прев. Б. Паскалева, С., Изток-Запад, 2018, 7–37; научната дискусия за смисъла на този дуализъм е възпроизведена също от Лайнкауф, срв. Leinkauf, *Einleitung*, 2007, LXXX–LXXXI.

²⁹ Въз основа на редица документи от елинистическия неоплатонизъм учените реконструират една доктрина, която се приписва на Платон, но не може да се открие непосредствено в диалозите му – според това учение принципи на съществуващото са едното и неопределената диада. Срв. Цочо Бояджиев, „*Неписаното учение*“ на Платон. – В: *Историко-философски съчинения*, т. I, Античност, С., Изток-Запад, 2017.

решения и в този смисъл значимото е да отбележим начина, по който Бруно ще се отнесе към въпроса за *едното*. Работата върху понятието за едно обхваща последния, пети диалог, в който Бруно в най-голяма степен се доближава до идиома на платоническата философия. Тъкмо тази част от текста ще се окаже от особено значение през епохата на немския идеализъм, по-специално за творчеството на Фридрих Шелинг, който разработва своята версия на диалектически метод, вдъхновен именно от постиженията на Бруно.³⁰ И тъй, въпросът в петия диалог от „За причината“ е по какъв начин двата принципа да се възведат до един. Част от аргументацията вече е била имплицитно въведена в четвъртия диалог във връзка с дефинирането на материята като квазиидеална същина, както и с полагането на действащата причина за разгръщането на отделните форми именно във вътрешността на тази идеална материя. В тази насока се движи още въведеното във втория диалог терминологично съчетание сгръщане–разгръщане. Всички тези пояснителни елементи осигуряват възможността да се говори за едно по-висше битийно равнище, в което умозрително да можем да достигнем до преддивергентното състояние на принципите в тяхното свръхсубстанциално единство, което Бруно назовава с традиционното за платонизма понятие за *едното*.

На *едното* се приписват всяко съвършенство, безпределност и абсолютност – но за разлика например от Платиновия или Фичиновия платонизъм, Бруно не поставя *едното* отвъд и свръх битието. За Бруно *едното* не е *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* (според известното определение на благо от „Държавата“, 509b9), а е самото съществуващо, самата вселена. Това е едно от съществените нововъведения на Бруно в рамките на платоническата традиция – идентификацията на *едното* с наличната вселена.³¹ Този момент

³⁰ Friedrich Schelling, *Bruno, oder Über das göttliche und natürliche Princip der Dinge*, in: *Werke*, Bd. II, Schriften 1802, hrsg. v. M. Durner u. I. Radrizzani, Stuttgart, 2017, 259–451.

³¹ На различно мнение по този въпрос е Томас Лайнкауф, който разграничава три единства, абсолютното едно, световната душа и вселената, както посочихме по-горе. В режима на критика срещу твърдението за

ще се развие в следващото италианоезично съчинение на Бруно, „За безкрайното, вселената и световете“, диалог, посветен на въпросите на космологията, в който обаче на първо място следва да се аргументира (в противовес на Аристотеловото твърдение от „Физика“), че безкрайността трябва да се мисли като винаги актуална, а не потенциална, и като същински налична във вселената. Това ще рече – един много радикален смисъл на понятието за безкрайност, какъвто трудно можем да намерим дори в съвременните точни науки за космоса. Така вселенската безкрайност е космическата реализация на метафизическото понятие за едното.

Тъй като е необходимо за него да може да се изкаже всичко, едното – доколкото е безкрайно и абсолютно – прави изключение от логическия принцип на непротиворечието и допуска за него да бъдат изказвани противоположни твърдения: „То е по такъв начин граница, че не е граница, по такъв начин е форма, че не е форма, по такъв начин е материя, че не е материя, по такъв начин е душа, че не е душа, тъй като е всичко по неразличим начин и поради това е едно. Вселената е едно“ (Пети диалог, с. 313). Тази специфична логика на съвпадението на противоположностите вече е била въведена като собствено присъщия дискурс за едното (абсолютното, Бог, безкрайното) от Николай Кузански в първото му философско съчинение „За ученото незнание“ (1438), който обаче много систематично настоява на разликата между абсолютното безкрайно на Бога и привативното безкрайно на вселената. При Бруно обаче едното, в което всичко съвпада, е вселената, която няма разумното основание на принцип, нито на производно, но има разумното основание на

запазената трансцендентност и битийното му степенуване отвъд другите две единства ще посочим тезата на Мигел Анхел Гранада, според когото цялостната философия на Бруно е ръководена от тенденцията за „хомогенизация на битието“ (срв. Miguel A. Granada, *Giordano Bruno: universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, Herder, 2002, 73–92). Това означава, че както физичното, така и метафизичното обяснение на света предполага едноплановост на битието и еднакви характеристики на съществуващото във всичките му части.

субстанция. И тъй, в крайна сметка се оказва, че субстанцията е само една и нейната функция е не да конструира всяка отделна същина като съставна от форма и материя, а да „[довежда] всяка отделна същина до съзвучно единство и самосъщост“ (Пети диалог, с. 321). Така битието запазва своето актуално единство, а многообразието се обяснява откъм различните начини (модуси) на съществуване на отделните съществуващи според правилата на наследената от шартърския платонизъм онтология на разгръщането.

И тъй, за Бруно многообразието „не е нищо повече освен просто едно друго лице на същата субстанция. Това е нетрайното, подвижно, разруσιμο лице на едно неподвижно, устояващо и вечно битие“ (Пети диалог, с. 327). Субстанцията е само една и най-важното – тя не е трансцендентна, а всеприсъстваща във видимата вселена. Разподобяването на това единство се схваща в духа на модалната теория като „начини“ (модуси) в рамките на иманентната и единна субстанция.

II

Движението на истинната философия, на истинното съзерцание, разбира се, ще бъде тогава движение на възшествие на философски настроения ум (mente) към едното. Това движение се основава на изложените философски принципи, но отива отвъд тях – то е движение в областта на свръхприродното и съответно вече не може да се нарече философско познание. Границата на философското е била неусетно премината – в посока към богословското и мистическото. Това е експлицитно посочено в края на четвъртия диалог: „*ДИКСОНО*. Значи вие твърдите, че макар погледнато откъм спускането надолу по стълбицата на природата да съществува двойна субстанция – едната духовна, а другата телесна, – в крайна сметка и едната, и другата се възвеждат към едно битие и един общ корен? *ТЕОФИЛО*. Ако смятате, че онези, които не могат да проникнат по-дълбоко, биха го понесли. *ДИКСОНО*. Разбира се, стига да не се издигаме свръх областта на природното. *ТЕОФИЛО*. Ала ние вече го сторихме“ (Трети диалог, с. 251).

Ето как Ноланската философия неусетно е прекрачила рамките на натурфилософското разсъждение. Това е впрочем моментът, в който трябва да се върнем към поставения в началото на настоящия текст въпрос: ако метафизиката е само въведение към философията, в какво се състои същинската философия? Можем да отговорим, че за Бруно същинската философия представлява практиката на себенадмогването и трансформацията в устояването на субстанцията. Изложението по този въпрос ще бъде направено в публикувания през 1585 г. в Лондон диалог „За героичните изстъпления“, но още тук можем да забележим онези елементи, които очертават основата на философската практика на себетрансформацията.

На първо място това е въвеждането на идея за безсмъртието. Метафизическата постановка за единството на субстанцията, която субсистира и персистира в многообразието на формите предполага, че макар навсякъде да срещаме перманентна трансформация, непрестанно възникване и загиване на формите, това всъщност е просто другото лице на едно съвършено безсмъртно съществуване, от което самият човек е част. Неговата работа като интелектуално същество е да познае безсмъртното под сянката на трансформиращото се и смъртното и по този начин да се отърси от необосновения страх пред смъртта. Това ще рече, че постигането на безсмъртието не е въпрос на някакво поведение, а въпрос на осъзнаване на вече наличното безсмъртие на едната субстанция. Тази своеобразна диалектика между метаморфоза и устояване стои в основата на Бруновата етика. За илюстрация на този момент от ноланската философия Бруно избира цитат от „Метаморфози“ на Овидий, който аргументира твърдението, че „цялата природа вопие срещу подобно безумие, уверявайки ни, че нито телата ни, нито душата следва да се боят от смъртта, тъй като както материята, така и формата представляват неизменни принципи“ (Втори диалог, с. 175). Цитатът е част от речта на Питагор³² от XV книга на „Метаморфози“, пасаж, интерпрети-

³² Трябва да се има предвид, че в философската основа в речта на Овидиевия Питагор много по-скоро възхожда към идеите на доскоркати-ка Хераклит, отколкото към тези на историческото питагорейство.

ран като един от интерпретативните ключове към четенето на цялата поема. В своя дълъг монолог „мъдрецът от Самос“ излага схващането си за безсмъртието в трансформацията: „Да, не умират душите, те вечно напускат местата / и се поселват в нов дом и приети, го те обитават. [...] Всичко вида си мени, не мре нищо.“ (Ovid., *Met.*, XV, 158–165).³³ Тук Питагор/Овидий излага теорията си за безсмъртието и преселението на душите, което обаче е схванато не в неговия платонически вариант (в който душата е подчертано непричастна и лесно отделима от телесното), а като модус на трансформативността на самата материя. Телата са това, което се преобразява – и заедно с тях и душата. Формата е свързана с материалното дотам неделимо, щото в първия стих на поемата си Овидий заявява като свое поетическо намерение, че ще пее за това „как в нови тела се превръщат / формите“ (Ovid., *Met.*, I, 1–2). Забележителното в този стих е това, че не телата придобиват нови форми в метаморфозата, а формите – нови тела. Тъкмо по този начин е тълкувана формата и от Бруно – тя е вече тяло, разполага с тяло, доколкото и самата форма се схваща като модус на разгръщане на една потенция, вътрешна за материята. Така телата се менят заедно с акциденталните форми, но единната им формо-материална субстанция устоява.

Затова висшата цел на философията трябва да се разбира като постигане на безсмъртието. Философът извършва това чрез съзерцанието на истинното, но и чрез практиката на преминаване през метаморфозата. Философът, както ще стане ясно в „За героичните изстъпления“, ще поеме ролята на Овидиевия Актеон – персонажът, който преживява трансформацията, сполетяла го вследствие от съзерцанието на божествената красота (голата истина на божественото тяло – тялото на къпещата се богиня Диана).³⁴

³³ Използван е българският превод на Георги Батаклиев: Овидий, *Метаморфози*, С., Изток-Запад, 2015.

³⁴ За смисъла на метаморфозата у Бруно, вж. Alfonso Ingegno, „Observations sur le concept de fureur et sur celui de métamorphose“, in: *Fureurs, héroïsme et métamorphoses*, éd. Pierre Magnard, Louvain, Paris, 2007, 7–21; Saverio Ansaldi, Giordano Bruno. *Une philosophie de la métamorphose*, Paris, Garnier, 2010.

Философът е също толкова многолик, колкото природата, която е опознал. Той не може да бъде само едно, неговото безсмъртие се разкрива в множествеността на лицата му. В този смисъл става обяснима и Бруновата стратегия на диалогично писане. Гласът на философа не е само един и дискурсивната реализация на тази постановка изисква напускане на традиционния за Високото средновековие жанр на философския трактат. На негово място в прозата на Бруно нахлува това, което можем да наречем литературно-то. То се изразява в полемичния диалог, разноречието на участниците, смесването на жанровете, включването на лирически и драматургични елементи, работата на иронията и комичното, което внезапно пресича философската аргументация с неочакваната си водевианост. Диалогичната форма, която Бруно въвежда във философското говорене, не представлява завръщане към сократическия диалог на хармонията и съгласението между участниците, както е случаят с неговите предшественици платониците на XV и XVI в. Напротив, това е диалог, завладян от разноречието и хетерогенността на стила и жанра. Интерпретацията му в чисто съдържателно отношение, по подобие на интерпретацията на един философски хомогенен трактат, би била недостатъчна за разгръщането на полемичния му смисъл.³⁵

Бруно заявява това още в първия диалог от „За причината“. Тук Армесо се обръща към Филотео по повод обвиненията към „Пепеляната вечеря“ със следния въпрос: „[...] бих искал да узная дали се лъжат онези, които твърдят, че ти въпльщаваш най-общо гласа на побесняло куче, от време на време – на маймуна, на вълк, на сврака, на папагал, ще рече – ту на едно животно, ту на друго, като при това смесваш всевъзможни теми – тежки и сериозни, морални с натурфилософски, достойни с недостойни, философски с комични“ (Първи диалог, с. 87). Филотео-Бруно не може да отрече това твърдение и разбира се, в режима на комичното говорене се съгласява с него. Но зад тази обикновена шега стои

³⁵ Фактът, че героят рупор на идеите на автора е винаги ясно маркиран (той се явява под името Теофило или Филотео, т.е. „този, който обича божественото“), ни най-малко не редуцира хетерономния произход на жанровите и стилистичните елементи в текста.

една сериозна предпоставка, която засяга философския дискурс на Бруно и отново има отношение към въпроса за метаморфозата на философията. Същинската философия се състои в преобразяването, в способността за заемане различни позиции, за употреба на различни гласове. Така ноланската философия предполага, че нейният пропонент може да говори ту с един, ту с друг глас, да бъде и бясно куче, и сврака, и папагал, и вълк... Разбира се, зад имената на тези животни стои определен етос на поведение, определено отношение към философския противник, но и към себе си. Това разноречие не е реторически орнамент, то е комичният модус на философията на метаморфозата.

*

Следователно, въпреки, а може би и поради своята многозначност и разнопосочност, тематично и жанрово многообразие, философията на Джордано Бруно допуска да бъде определена и обобщена като *философия на трансформацията*. Опитът да бъде концептуализирана трансформацията преминава като червена нишка през целия текстови корпус на ноланската философия. В едно строго метафизическо съчинение, каквото представлява диалогът „За причината, принципа и едното“, тя присъства под формата на систематичното изграждане на една метафизическа основа на метаморфозата.

Какво обаче засяга трансформацията? Какво се трансформира, кой се трансформира? От една страна, разбира се, трансформира се традиционният начин на философстване – схоластическата традиция на Високото средновековие, новият академичен перипатетизъм, неоплатонизмът на хуманистичните кръгове... Амбициозният проект за нова философия на Бруно атакува всички тези познати философски позиции наведнъж, като конструира учение, което полага основите не просто на определена форма на разсъждение, а на цял светоглед, едно ново отношение към света, който е радикално материален, безкраен, иманентен. В тези черти на ноланската философия трябва да разпознаем чертите на светогледа на западната Модерност. Тъкмо в този режим се е изградил и популярният образ на Джордано Бруно – мъченик в името на науката, жертва на „средновековното религиозно мра-