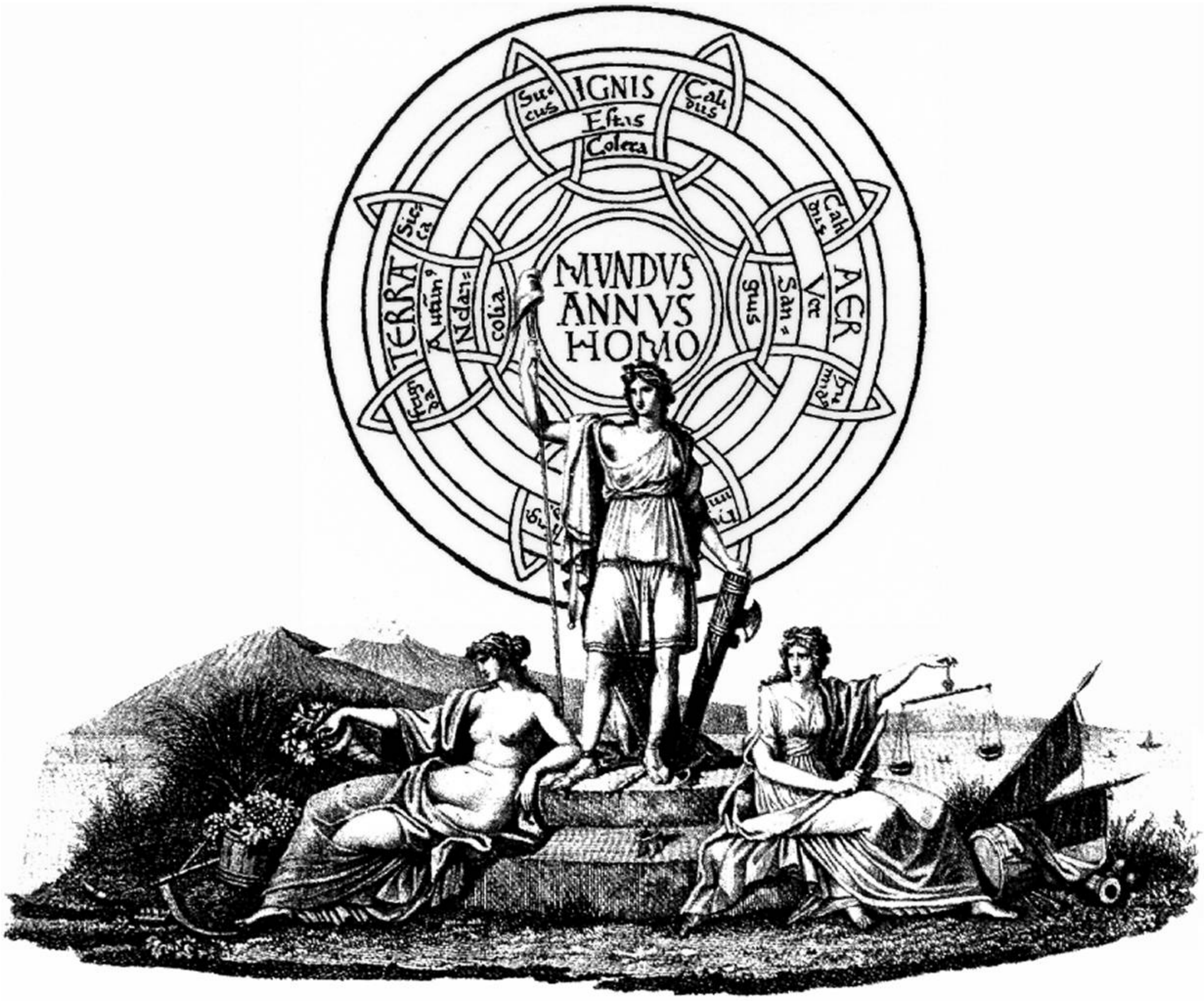

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici,
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)

BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

Free digital copy for study purpose only

http://warburg.sas.ac.uk/mnemosyne/Bruno/Bruniana.html
http://warburg.sas.ac.uk - http://www.giordanobruno.it

LE FONTI PIÙ RECENTI

DELLA FILOSOFIA DEL BRUNO

NOTA

DEL SOCIO

FELICE TOCCO

The Warburg Institute - Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)
BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA
Free digital copy for study purpose only

ROMA

TIPOGRAFIA DELLA R. ACCADEMIA DEI LINCEI

1892

Rendiconti della R. Accademia dei Lincei
Classe di scienze morali, storiche e filologiche
Estratto dal vol. I, fasc. 7-8. — Ferie accademiche. Luglio-Agosto 1892.

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)
BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA
Free digital copy for study purpose only

Mi fu osservato da varie parti di avere nell'enumerazione delle fonti della filosofia Bruniana tenuto conto delle greche, trascurando affatto le più recenti. Certamente io non intendevo di negare l'influsso dei filosofi medioevali e della Rinascenza sulla mente del Bruno, nè avrei potuto senza contraddirmi, perchè in molti luoghi io stesso avevo notata la rispondenza dei concetti Bruniani con quelli dell'Avicebronio, di Davide di Dinant, di Averroé, del Ficino, del Cusano ed altri parecchi, e nella mia conferenza sul Bruno avevo rilevato l'influsso del Lullo, del Cusano e di Copernico.

Quello che volevo dire mi era suggerito dal Bruno stesso, che cioè il suo filosofare risale agli antichi mal compresi e peggio confutati da Aristotele. Nelle singole teorie ha potuto attingere da questo o quel filosofo più recente, ma nel complesso delle sue dottrine agli antichi faceva ritorno, conformandosi all'indirizzo generale di quell'età, che s'è chiamata a ragione: risorgimento del mondo classico. E per antichi egli intendeva tutti i filosofi, all'infuori di Aristotele, tra i quali non sapeva scoprire differenze se non lievi, e tali che non alterassero il fondo comune delle dottrine. Questo concetto intendo dimostrare meglio nel presente lavoro, dove parlerò delle fonti più recenti della filosofia Bruniana. Non voglio fare uno studio completo e minuto su ciascuna di queste fonti, chè sarebbe come scrivere tutta la storia della filosofia del medio evo e del Risorgimento. Dirò solo quello che basti a provare il mio assunto.

I.

E cominciando dalla scolastica dirò che il Bruno, il quale non v'ha antico anche d'infimo ordine che non citi, non fa mai menzione dei più celebrati dottori del medioevo, ma tutti insieme li punge in questo luogo *De l'infinito*: « Volete far vane « tante fatiche, studii, sudori, di phisici auditi, de cieli et mondi, « ove s'han lambiccato il cervello tanti gran commentatori, pa- « raphrasti, glosatori, compendiarii, summisti, scholiatori, trasla- « tatori, questionarii, theoremisti? ove han poste le sue base et « gittati i suoi fondamenti i dottori profondi (Egidio di Colonna « doctor fundatissimus), suttili (Scoto), aurati, magni (Alberto), « inexpugnabili, irrefragabili (Alessandro di Hales), angelici « (s. Tommaso), seraphici (s. Bonaventura) cherubici, et divini? « Adde, gli frangipetri, sassifragi, gli cornupeti et calcipotenti. « Adde gli profundivedi, Palladii, Olimpici, firmamentici, celesti « empirici, altitonanti » (*Opp. it.*, ed. Lagarde, p. 361, 13). Nè diversamente scrive nella *Cabala del cavallo Pegaseo*, in quell'umoristica epistola dedicatoria al reverendissimo signor don Sapatino, dove parlando del mitico asino, incarnato in tanti filosofi e teologi esclama: « Se è dottor sottile, irrefragabile et illuminato » (*Doctor illuminatus* era chiamato lo scotista *Franciscus de Mayronis morto il 1325*) « con qual coscienza non vorrete che lo « stima et tegna per degno consegliero? » (p. 563, 33). Più chiaramente allude a Scoto, e ne combatte la teoria dell'individuazione per la forma in questo luogo de la *Causa*: « Laonde alchuni « cucullati suttili methaphisici tra quelli (Peripatetici), volendo « piu tosto iscusare che accusare la insufficienza del suo nume « Aristotele, hanno trovata la humanità, la bovinità, la olività « per forme sustanziali specifiche, questa humanità come socra- « teità, questa bovinità, questa cavallinità essere la sostanza nu- « merale (*haecceitas*), il che tutto han fatto per donarne una « forma sustanziale, la quale merite nome di sustanza coma la « materia ha nome et essere di substanza, ma però non han pro- « fittato giamai nulla; perchè se gli dimandate per ordine, in che « consiste l'essere sostanziale di Socrate? Risponderanno nella

« Socrateità. Se oltre dimandate: che intendete per Socrateità? « Risponderanno la propria forma sustantiale et la propria ma- « teria di Socrate. Hor lasciamo star questa sustanza che è la « materia, et ditemi che è la sustanza come forma? Rispondono « alcuni la sua anima. Dimandate che cosa è quest'anima? « Se diranno una entelechia et perfettione di corpo che può vivere, « considerate che questo è un accidente » (251, 34). Non diversamente nell'*Acrotismus* discorre con disprezzo degli Scotisti, che contro alle teoriche di Aristotele stesso sostengono potersi dare scienza dell'individuo. « Considerate an Aristoteles docuerit un- « quam dicere de Socrate, de Callia, de Platone esse scientiam... « an potius sint quorundam Scoticolarum voces, atque simillium « cucullatorum » (*Opera lat.*, ed. Fiorentino e successori, I, 1 p. 85).

Questo disprezzo per la filosofia di Scoto, benchè contrasti con quel che se ne dice nella prefazione alla Lampada combinatoria, e che discuteremo in seguito, non è difficile a spiegare, perchè alcune dottrine del Dottor sottile dovevano riuscire al Bruno più ostiche delle Tomistiche. Citerò la teoria degli attributi divini, la cui moltiplicità secondo Scoto non si dovrebbe intendere al modo Tomistico, come un portato della ragione umana, poichè anche nella realtà divina gli attributi lungi dal ridursi ad uno solo, restano pur sempre distinti se non *realiter* almeno *formaliter*; e l'altra teoria non meno importante della volontà divina, la quale non che essere determinata dall'intelligenza, invece la determina; onde l'opera della creazione è contingente non solo perchè Dio potea volere diversamente da quel che volle, e non creare punto, ma benanche perchè l'ordinamento dato alle creature poteva essere ben diverso da quello che è ora (1). A siffatte teorie che contrastavano più delle tomistiche al monismo dell'Essere e alla necessità ed eternità della Creazione, il Bruno dovea fieramente essere avverso.

Degli altri scolastici due volte sole nomina nelle opere italiane Alberto Magno, e tutte e due nella comedia del *Candelajo*, dove Cencio sfoggiando la sua erudizione alchimistica fa

(1) Vedi, *Essai sur la philosophie des Duns Scot* par E. Pluzanski. Paris 1887, p. 165, 171, 187, 201.

capo al principe Alberto, come dice lui, alludendo agli scritti alchimistici, che vanno sotto il nome del grande Scolastico. Nelle opere latine non occorre il nome di Alberto se non in un trattato inedito nel *De magia mathematica*, che attinge alcune dottrine magiche a due opuscoli *De virtute herbarum* e *De mirabilibus mundi* falsamente attribuiti a quel filosofo (*Opp.*, III, 505, 10) (1). Il nome di s. Tommaso non occorre mai nelle opere italiane; nelle latine è citato nel *De Immenso* per mostrare l'imbarazzo in cui si trovano i commentatori di Aristotele, quando si fanno a dimandare in qual modo si debba intendere che il cielo sia nello spazio, mentre Aristotele non ammette il vuoto. In questo luogo oltre ai commentatori greci come Simplicio e Temistio cita anche gli Arabi e i Medievali. Tratta con disprezzo Gilberto Porretano, il quale « vult « illud esse in loco per accidens, idest per superficiem proprii « corporis convexam, quem omnes ideo exsibilant Peripatetici, quia « superficiem illam oportet cum proprio subiecto corpore esse « mobilissimam, locum vero Aristoteles ubique vult esse immobi- « lem ». Non perdona per la stessa ragione ad Avempace che « cum Aristotele « ultimum coelum octavam sphaeram intelligens stel- « larum fixarum advectricem, dicit illud esse in loco per accidens, « idest per superficiem proprii corporis convexam.... sed istum.... « eadem ratione qua Gilbertum exsibilabunt ». Qualche riguardo usa verso Averroé secondo il quale « ultimum coelum est in loco « per accidens non per id quod est extra, sed per id quod est « intra.... coelum vero iuxta primum significationem (vale a dire « nel senso di universo) in loco immobili et constantissimo esse « intelligit in totius centro, ad quod secundum partes omnes re- « spicit et in quo habet fixionem ». Ma più di tutti stima s. Tommaso, che non accetta queste contorte esposizioni di Averroé, ed espone invece una interpretazione dal Bruno chiarita in questo

(1) Che il Bruno sappia sfruttare abilmente il nome di Alberto a giustificazione dei suoi studî magici, lo mostrano anche le dichiarazioni venete (Berti, *Vita*, 2ª ed., p. 422), dove dice di avere fatto trascrivere un libro de *Sigillis Hermetis et Ptolomei* per servirsene nello studio che intendeva di fare dell'astrologia giudiziaria, e « perchè Alberto Magno nel suo libro *De* « *Mineralibus* ne fa mentione et lo loda nel loco dove tratta *De imaginibus* « *lapidum* » (lib. II, cap. III).

modo: « Puto eum intelligere sic universum esse in loco, sicut « ego (seclusis universis) sum niholominus in loco per accidens, « quia meum caput est in collo, cerebrum in capite, nucha in « cerebro, idest cum cerebro, et undique et ubique pars parti hae- « ret » (*Opp. lat.*, I, I, 223-25). Per tal guisa s. Tommaso salverebbe la dottrina Aristotelica meglio di tutti gli altri commentatori, e il Bruno lo riconosce esplicitamente. « Horum universorum nullus « Aquinate melius loci immobilitatem excusavit.... ad Aquinatem « redeo, cui jam proprius locus non erit superficies corporis con- « tinentis neque contenti sed quod circa utramque vel circa quod « illa utraque est » (Ivi, p. 229, 14). Non minori elogi il Bruno avea già fatto dell'Aquinate nel *Sigillus sigillorum* in un luogo, dove presta fede alla leggenda, che si formò intorno al santo dottore, industriandosi di spiegarla in modo naturale: « Ad hoc « contractionis genus minime retulerim illud, quod in eminentis « contemplationis viro, Aquinate Thoma, completum credimus; « hic enim cum collectis animi viribus in imaginatum coelum ra- « pereretur, adeo in unum spiritus animalis sensitivus atque mo- « tivus est collectus, ut corpus a terra in aërem vacuum tolleretur; « quod tametsi minus eruditi ad miraculum referant et (*forse* « aut) arcana praesumptuosaque ignorantia freti non facile credant, « a naturali tamen animi potentia id provenire posse facile no- « vimus et multo ante Zoroaster » (*Opp.*, II, II, 190, 20). Finalmente nel trattato inedito *De Magia* (*Opp.*, III, 403, 18) e nel *De Monade* cap. 6 adduce l'autorità di s. Tommaso per giustificare la risurrezione della magia. « Ille omnis cuiuscumque « theologantium generis et Peripateticorum in specie philosophorum « honor atque lux, Thomas Aquinas, omnem tum generaliter cum « specialiter notitiam de genere bonorum esse declaravit », onde anche la scienza magica, che col trionfo della nuova religione fu quasi del tutto abolita, non s'ha da considerare come un male, e si può essere sicuri che alcune teoriche sull'efficacia dei numeri « Thomas non im probasset » (*Opp.*, I, II, 415, 14. 30). Ma non ostante l'alta estimazione, che il Bruno fa di s. Tommaso, pure in nessun punto dottrinale par che vada d'accordo con lui, e in nessuno lo cita. Ammira il fine commentatore di Aristotele, l'imparziale estimatore di tutte le scienze, comprese le occulte; ma non segue il sottile teologo nei mille accorgimenti, che adopera per conciliare

la dottrina cattolica con la filosofia di Aristotele. Con che io non voglio dire che il Nostro metta da parte tutta la tradizione scolastica; sarebbe stato come rinnegare tutta la sua educazione scientifica, il che non è possibile neanche ai più arditi novatori. Il linguaggio stesso che egli talvolta adopera è quello della scuola, come allor che discorre di « primae et secundae intentiones » (*Summa terminorum*, I, IV. 49, 8), di « anctoritas universalis et particularis » (Ivi, p. 70, 71), di « fides theologica et philosophica » (Ivi, p. 71, 72); e alcune teoriche, quali ad esempio quella della trinità divina e dell'unità degli attributi, sono tolte di peso dalla Teologia scolastica, come diremo meglio in seguito. Nè meno scolastica è quella dottrina del triplice universale « ante rem, in « re, post rem », che a cominciare da Avicenna e da Alberto Magno si è seguitata sempre fino al più tardo medio evo. Era una conciliazione tra il realismo e il nominalismo, nella quale s'adagiarono i principali dottori, e che il Bruno ripete in tutte le opere sue dalla prima all'ultima. « Itaque a mundo supremo, qui « est fons idearum, in quo dicitur esse Deus vel qui dicitur esse in « Deo, descensus est ad mundum ideatum, qui per illum et ab illo « dicitur esse factus, et ab isto ad ipsum, qui utriusque praecedentis « est contemplativus » (*Sigill. sigill.*, *Opp.*, II, II, 164, 27). Nè diversamente nella *Cabala del cavallo Pegaseo*, p. 579, 5: « Si che « è una sorta de verità la quale è causa delle cose et si trova « sopra tutte le cose; un'altra sorta che si trova nelle cose et è « delle cose, et è un'altra terza et ultima, la quale è dopo cose « et dalle cose ». E più chiaramente nel *De imaginum compositione* (II, III, 94, 19): « Ideae sunt causa rerum ante res, idearum « vestigia sunt ipsae res seu quae in rebus, idearum umbrae sunt « ab ipsis rebus seu post res ». Nel *De Monade* infine, cap. 4, p. 367, 5: « Triplex Bonum.... Primum est absolutum supra, « extra et ante res. Secundum adnexum rebus, in rebus, cum rebus. « Tertium post res, infra res, abstractum a rebus ». Se non che sotto gli identici concetti il Bruno intende una cosa ben diversa di quel che pensassero gli scolastici. Costoro che nel costruire una Teologia razionale credevano si dovesse col solo lume della ragione determinare il modo come pensi Dio, potevano e dovevano discutere se nel pensiero divino s'avessero da ammettere le idee. (*D. Thomae Summa th.*, I, qu. XV: « Post considerationem de

« scientia Dei, restat considerare de Ideis et circa hoc quae-
« runtur tria: primo an sint Ideae, secundo utrum sint plures vel una
« tantum, tertio utrum sint omnium quae cognoscuntur a Deo) ».
Ma per il Bruno questa teologia è impossibile. « Questo atto
« absolutissimo, che è medesimo che l'absolutissima potenza non
« può essere compreso da l'intelletto, se non per modo di ne-
« gatione, non può (dico) essere capito nè in quanto può essere
« tutto nè in quanto è tutto; perchè l'intelletto quando vuole
« intendere gli fia mestiero di formar la specie intelligibile, di
« assomigliarsi, conmesurarsi et ugualarsi a quello; ma questo
« è impossibile, perchè l'intelletto mai è tanto che non possa
« essere maggiore, et quello per essere immenso da tutti lati e
« modi non può essere più grande. Non è dunque occhio che ap-
« prossimar si possa o ch'abbia accesso a tanta altissima luce et si
« profondissimo abisso » (*Opp. it.*, p. 260, 10). E più sopra: « Ecco
« dunque che della divina sustanza sì per essere infinita, sì per
« essere lontanissima da quelli effetti, che sono l'ultimo termine del
« corso della nostra discorsiva facultade, non possiamo conoscere
« nulla se non per modo di vestigio, come dicono i Platonici,
« di remoto effetto come dicono i Peripatetici, d'indumenti come
« dicone i Cabalisti, di spalli o posteriori come dicono i Thal-
« mutisti, di specchio ombra et enigma come dicono gli Apoca-
« liptici.... Basta moralmente et theologalmente conoscere il primo
« principio in quanto che i superni numi hanno revelato et gli
« huomini divini dechiarato; oltre che non solo qualsivoglia legge
« et Theologia, ma anchora tutte riformate philosophie conchiu-
« deno esser cosa da profano et turbolento spirto il voler pre-
« cipitarsi a dimandar raggione et voler definire circa quelle cose
« che son sopra la sphera della nostra intelligenza » (p. 229).
Quando dunque il Bruno parla delle idee *ante res*, non dovrebbe
intendervi quello stesso che intendono Alberto Magno e s. Tom-
maso, vale a dire i pensieri di Dio, perchè « il summo et ottimo
« principio è escluso dalla nostra consideratione » (p. 272, 1). E
il più alto concetto, al quale noi possiamo arrivare è quello *del-
l'anima del mondo*, che costruisce gl'innumerevoli soli e i pianeti
disposti intorno a quelli secondo un certo disegno o certe idee.
« L'intelletto universale è l'intima più reale et propria fa-
« cultà et parte potentiale de l'anima del mondo. Questo è uno

« medesimo che empie il tutto, illumina l'universo et indirizza « la natura a produrre le sue specie come si conviene, et cossi ha « rispetto alla produttione di cose naturali, come il nostro intel- « letto alla congrua produttione di specie rationali.... Questo in- « telletto infondendo et porgendo qualche cosa del suo nella ma- « teria, mantenendosi lui quieto et immobile, produce il tutto. È « detto da maghi fecondissimo di semi o pur seminatore, perchè « lui è quello che impregna la materia di tutte formae » (p. 231, 24). Le idee dunque sarebbero le forme, che l'anima del mondo ha in sè per improntarle nella materia. Lo ripete più chiaramente il trattato inedito *Theses de magia* (III, 462, 12): « Idea tripliciter su- « mitur: ante rem, in re et post rem.... Idea ante rem est quae « est causa rei producendae et principium existens ante ipsam... « et haec forma est duplex: universalis, quae est in virtute na- « turae universalis producentis, qua simpliciter homo generat ho- « minem, et generaliter animal generat animal; et particularis, « quae est in virtute huius et illius subiecti naturalis, qua hic « homo hunc hominem generat... Idea in re est quae reperitur « in ipsis rebus productis et habetur pars compositi. Idea post « rem est quae reperitur in sensu vel intentione vel ratione vel « intellectu abstrahentibus species a rebus ». Non staremo ora a ricercare se così intesa l'*idea ante rem* non sia piuttosto *idea in re*. Il Bruno ci potrebbe rispondere: nessuno mi può togliere il diritto di distinguere la *res generans* dalla *res generata*, e di scernere quindi le idee che informano e guidano la prima da quelle che sono attuate e costituiscono la miglior parte della seconda. Il certo è che intese a tal modo le idee, ogni trascendenza è svanita, ed anche qui come in tutte le altre sue teoriche il Nostro è fido propugnatore dell'immanenza.

The Warburg Institute & the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
Centro Internazionale di Studi Bruniani "Giovanni Aquilecchia" (CISB)
BIBLIOTHECA BRUNIANA ELECTRONICA

II.

Fra tutti gli scrittori medioevali quello che il Bruno studiò con grande amore e tenne in maggior conto di quel che meritasse, fu il Lullo, che più di tutti si parte dalla tradizione scolastica, e con grande libertà cerca di penetrare nelle più fitte tenebre dei dommi. A giudizio del Bruno il Lullo esercitò un

salutare influsso sulle menti più speculative, a cominciare da quel Duns Scoto, o Scotigena come egli dice, che dal Lullo « theolo- « gicam metaphysicam, vel metaphysicam (quam scholasticam ap- « pellant) theologiam cum subtilibus aliis extraxisse constat » (1). Che Scoto abbia avuto qualche rapporto col Lullo, non si può negare. Raccontano i biografi dello Scoto, che il Lullo intervenuto a Parigi ad una delle lezioni del dottor sottile scuoteva il capo, come se non fosse molto persuaso di quel che ascoltava. Al che indignato il maestro rivolse all'importuno ascoltatore tal dimanda, quale non avrebbe fatto ad uno scolaretto di grammatica, dicendogli: « Dominus quae pars (orationis)? » Al che ripicchiò il Lullo: « Dominus non est pars sed totum ». Se anche non vero l'aneddoto, certo è che il Lullo e lo Scoto si trovarono a Parigi nel 1300, e non è supponibile che l'irrequieto eremita, il quale tanti rapporti aveva avuti coi francescani e in tanto pregio li teneva, non entrasse in relazioni col loro più celebrato maestro. Non è vero però che Duns Scoto fosse uno di quei due Scoto che firmarono un documento di approvazione della dottrina del Lullo, poichè se pure questo documento non è apocrifo, appartiene al 1309, quando Duns era già morto. Ed io dubito assai che il dottor sottile potesse approvare il metodo Lulliano di dimostrare con sillogismi la fede, poichè egli non faceva buon viso neanche al mitigato razionalismo di s. Tommaso. Ciò non pertanto il Bruno non ebbe tutti i torti di scoprire qualche analogia tra i due scrittori, poichè entrambi sono realisti spinti, entrambi combattono la teoria Aristotelica della pura potenzialità della materia destituita di forme, entrambi ammettono un caos dal quale sarebbero emerse le cose, entrambi infine per descrivere l'universo adoperano l'immagine dell'albero che trae la sua sostanza dalle radici, e spicca dal tronco suo e rami e foglie e frutti. E certo se il Lullo non ritorna esplicitamente all'Avicebronio come fa lo Scoto, pure è di poco discosto da lui.

(1) *Opp. lat.*, II, II, p. 234, 3. Nel mio libro *Opp. Lat. di G. B.*, p. 10, credetti che sotto il nome *Scotigena* il Bruno intendesse, come il Cusano, *Giovanni Scoto Erigena*. Ma è un errore. Il contesto stesso mette fuor di dubbio che qui si parla di Duns Scoto posteriore non anteriore al Lullo.

BIBLIOTECA BRUNIANA ELECTRONICA
Free digital copy for study purpose only

Un altro filosofo di grande levatura si sarebbe ispirato al Lullo secondo il Bruno, il cardinal di Cusa: « A quo (cioè dal « Lullo) admirandum illud vestratis Cusani quanto profundius « atque divinius, tanto paucioribus pervium minusque notum « ingenium, mysteriorum, quae in multiplici suae doctrinae tor- « rente delitescunt, fontes hausisse fatetur » (loc. cit.). In due luoghi soli per quanto mi sappia il Cusano fa menzione del Lullo, e si trovano entrambi nelle *Excitationes*. In uno di essi è accolta la teoria Lulliana dell'*affatus*. « Et quidam vir religiosus (in margine: « Remundus eremita) dicebat esse sensum sextum et ipsum nomi- « navit affatum; nam de omnibus quae concipimus, loquimur; sermo « est panis animae et semen vitae seu triticum in se habens pascendi « virtutem » (p. 507, ediz. Basilea 1465). Nell'altro luogo, dove è citato esplicitamente il Lullo, si attingono dalla tavola Lulliana i predicati della fede. « Remundus. Fides est habitus bonus per bonitatem « datam a Deo ut per fidem restaurentur illae veritates obiectivae, « quas intellectus attingere non potest. Fides est magna.... ideo « quanto maior tanto melior (p. 365 dal sermone: Fides autem « catholica haec est) ». In questo punto adunque e in questo solo convengono i due filosofi, nel tentare l'interpretazione razionalistica della fede. Ma benchè il dotto cardinale nella profondità dei concetti filosofici vada molto avanti al Lullo, pure è meno ardito di lui, che forse non avrebbe scritto: « altior tamen fides « est quam intelligere, quia plus quam ipsum intelligat. Intelligere « est cum labore et successione, non autem fides ». Questa sproporzione tra la ragione e la fede il Lullo non avrebbe ammessa; perchè tutto quello che la fede vera insegna, è vero, e tutto quello che è vero, può essere dimostrato. Comunque sia, i misteri che il Cusano attinge al Lullo sono ben poca cosa, ed è notevole che nei libri più speculativi del cardinale, tra tanti filosofi che cita, non una volta ricorre il nome del Lullo, benchè molto spesso incontri Ermete Trimegisto, Dionigi l'Areopagita, Scoto Erigena (o Giovanni Scotigena come scrive il Cusano), Algazel, Avicenna, Eccard, e quell'Avicebronio così caro al Bruno e a tutti i realisti.

Due altri filosofi mette il Bruno in relazione col Lullo, francesi entrambi *Jaques Léfebvre d'Etaples*, e *Charles de Bouvelles* (così correggi a p. 9 delle *Opp. lat. di G. B.*). Del primo

il Bruno pronunzia un giudizio severo: « mitto quantum Lullio « tribuat mille in propositis Stapulensis ille Faber, in cuius unica « philosophia iuxta Peripateticorum dogmata Gallia gloriatur » (l. c., p. 235, 9). Egli certo ha in mente le parafrasi ai libri logici e fisici di Aristotele, come pure le introduzioni all'Etica e al *De anima*, le quali opere ebbero tale riputazione da venire raccolti e ripubblicati dopo la morte dell'autore a Friburgo nel 1540-41. Ma oltre a queste opere Aristoteliche il Lefebvre pubblicò scolii a Dionigi l'Areopagita, e commentarii a Ermete Trimegisto, e più che tutto riunì molte opere del Cusano in un volume dato alla luce a Parigi nel 1513; e l'insegnamento suo dato nel collegio del cardinale Lemoine informò piuttosto alle idee novatrici del cardinale che alle tradizioni peripatetiche. Il Bruno lo mette in relazione col Lullo, poichè con molto amore ne raccolse e pubblicò alcuni scritti, come le lodi della Vergine, la Filosofia dell'amore, i Proverbi e le Contemplazioni (Parigi, 1515).

Maggiore stima par che faccia il Bruno dello scolare dello Stapulense, Charles de Bouvelles. « Mitto Carolum Bouillum « non tam (si Aristarchorum ferulae subiiciantur) orationis stilo « Fabro ipso humilior, quam (si e cathedra philosophiae exami- « nentur) ingenio illustrior iudicioque in multiplici disciplinarum « genere maturior et excultior, qui de Lullii vita scripsit, Lullianae « doctrinae edit ubique specimen et ubique pro summo habet honore, « ut Lullianus appareat ». Accenna il Bruno alla *Epistola in vitam Raemundi Lullii eremitae* pubblicata a Parigi nel 1514 e alle *Responsiones ad novem quaesita Nicolai Paxii majoricensis* pubblicata anche a Parigi nel 1521. Il De Bouvelles è seguace anche lui del Cusano, sulle cui orme scrisse parecchi opuscoli filosofici, come il *Liber De Sensibus ad Reverendum in Christo Patrem Carolum De Genlis praesulem Noviodunensem* dove sostiene che « orbis solis est verum mundi medium », l'*Ars oppositorum ad clarissimum virum Franciscum Melladunensem in Attrebatensem Pontificem delectum*, il *Liber de duodecim numeris ad inclitum virum Germanum Ganaiensem presulem Cadurcensem* ecc. (Tutti questi opuscoli formano parte di un volume pubblicato: *anno Christi Salvatoris omnium 1510 Primo Cal. Februarii Parisiis*). S'intendono bene le predilezioni che il Bruno ebbe per il De Bouvelles, non meno di lui caldo ammiratore del divo Cu-

sano, ma non s'intende perchè ad un altro studioso del Lullo, all'Agrippa, che avea fatto un commento dell' *Ars inventiva* non certo peggiore di quello del Bruno, rimproveri che « propriis « super haec commentariis non tam Lullium quam se ipsum « illustrare elaboravit » (loc. cit., p. 235, 8). Eppure Agrippa era un autore, al quale il Nostro doveva molto e non solo nelle opere inedite, ma in uno dei poemi suoi avea largamente attinto!

Più difficile ancora è a spiegare il giudizio sul Paracelso, « ille medicorum princeps », il quale è degno, egli solo, « cum « Hippocrate primus sedere », e ciò non per tanto nessun'originalità avrebbe mostrato nell'opera sua, ma solo « e seminibus, « quae Lullius sparsit et occuluit, ipse peracto quasi maturi- « tatis tempore solus fruges noverit emetere », con questo di peggio che non avrebbe citata mai la sua fonte, « nisi ubi exo- « ptatior illi detrahendi locus occurrit ». Seguitando di questo passo dopo le lodi più su prodigategli, il Bruno non gli risparmia le più atroci ingiurie, e lo chiama « usurpatorem furemque », che non fa altro se non mutare i termini per dar polvere negli occhi, e far passare come sua l'altrui dottrina. « Nec non terminis « quibusdam mutatis quasi alios ubique superinducere colores at- « tentat, ut ubi ille B appellat lucem, hic dicat ignem; ubi ille « C oleum, hic sulphur; ubi ille D fumum, hic Mercurium; « ubi ille E cinerem, hic salem et ita caeteris ». Il Bruno evidentemente si riferisce al e opere alchimistiche attribuite al Lullo, tra le quali il *Liber de Secretis naturae seu quintae essentiae*, che non è certo del Lullo, poichè vi si cita il « magister « Hortolanus » o Lortolan alchimista francese posteriore d'un mezzo secolo al Lullo stesso (*Hist. litt.*, XXXIX, p. 282), e inoltre le prime due distinzioni, le sole date nell'edizione del 1546, sono tolte a parole dall'*Opus consideratione quintae essentiae rerum omnium* Basil. 1561 di Johannes de Rupescissa (Jean de Roquetaillade, spirituale francescano, tenuto in prigione da Clemente VI e Innocenzo VI a cagione delle sue profezie). Ciò non pertanto nessuno nel secolo XVI riteneva apocrifa quest'opera, e non l'avrà tenuta tanto meno il Bruno, che ad altre opere chimiche medicali, falsamente attribuite al Lullo, avrà prestato fede, come al *Liber medicinae, magnae* che nell'edizione del 1572 è intitolata: *Libellus Raimundi Lullii Majoricani De medicinis*

secretissimis, (dove il falsario si scopre agevolmente rimandando all'apocrifo *libro nostro Quintae essentiae condito abbati s. Benedicti Parisiis*, e ad altri libri parimente apocrifi come il *De Intentione Alchimistarum*, *il Vade mecum ecc.*). E oltre al *liber medicinae magnae* avrà creduto autentico un altro opuscolo medico pubblicato nello stesso volume già citato del 1572, e che non trovo segnato nel catalogo dell'*Histoire litteraire*, intitolato: *Lignum vitae, Dialogus Raimundi Lulli Majoricani misteria in lucem producens ex italico in latino conversus* (1). Nell'indice è detto *Dialogus Demogorgon* dal nome di uno dei due interlocutori del dialogo, che sono appunto *Raimundus*, *Demogorgon*. Questa falsificazione di origine italiana è evidente, poichè a p. 467 cita *Johannes de Rupescissa*, e a p. 474 *Marsilius Ficinus*, ma il Bruno non vi avrà badato, ed avrà trovato anche in questo come nei libri precedenti il concetto fondamentale della medicina di Paracelso, che cioè « subtilis quaedam « substantia haec est, radicale humidum et intrinsecum, quinta « essentia dicta per partes elementales diffusa, simplex et omnino « incorruptibilis, et haec longo tempore conservat res in ipsorum « esse » (p. 461). Tutto questo spiega l'errore del Bruno (2), ma non lo giustifica del tutto; poichè egli, che ben conosceva le opere autentiche del Lullo, riguardanti la medicina, sapeva benissimo che la medicina Lulliana era affatto diversa da quella di Paracelso, poichè di quinta essenza e di solfo e di mercurio non vi si parlava affatto, ed era invece tutta fondata sull'antica dot-

(1) Una edizione più antica è quella intitolata: *De Alchemia dialogi duo*. « Quorum prior, genuinam librorum Gebri sententiam, de industria ab « autore celatam retegit et certis argumentis probat. Alter Raimundi Lulli « mysteria in lucem producit. Quibus praemittuntur propositiones centum « viginti novem idem argumentum compendiosa brevitate complectentes ex « Tuscanico idiomate traductae ». Lugduni G. et M. Beringi fratres 1548. In questa edizione più antica il dialogo *Lignum vitae* non è attribuito al Lullo, ma è detto che vi si espongono le dottrine Lulliane a quel modo che nel precedente dialogo si espongono le dottrine di Geber.

(2) Anche il Patrizi nelle sue *Discussiones peripat.*, tom. III, lib. 1, p. 295 (Basil. 1581) dice non diversamente dal Bruno: « Raymundus Lullus... « quem chymici omnes nostrates sunt secuti et in medica re Theophrastus « Paracelsus ».

trina dei quattro elementi e dei quattro umori precisamente come quello di Galeno. E tra le medicine fondate sulla tradizione Galeniana e quella di Paracelso avea nel dialogo *De la causa* saputo trovare la giusta distinzione.

Comunque sia, certo è che il Bruno mette il Lullo più alto di quel che si meriti, e lo considera come il promotore di dottrine filosofiche e mediche che non gli appartengono, e dei miracoli dell'*Ars inventiva* non dubita, talchè dopo averla esposta nel *De Architectura*, la commenta e modifica nel *De Lampade combinatoria*, e poscia riunisce insieme i due trattati dando al tutto un nuovo titolo: *De specierum scrutinio et lampade combinatoria*; nè di questo contento l'allarga ancor di nuovo e modifica nella *Lampas triginta statuarum*. Accanto a quest'opera di commentatore e rifacitore io mostrai nelle *Opp. latine di G. B.*, come nel *De Umbris*, nel *Cantus Circaeus*, nei *Sigilli*, e infine nel *De imaginum compositione* il Bruno trasformasse il congegno logico del Lullo in uno mnemonico, facendo e rifacendo anche lui un trattato di memoria artificiale, come tanti altri prima e dopo di lui (1). Ma pare che anche il Lullo abbia scritto un'*Ars memorativa* o mnemonica. Nel codice I, V, 47 dell'Università di Torino, studiato a mia preghiera dall'amico Novati, oltre al testo catalano dell'*Art memorativa* di Bernardo Gari finita a Valenza nell'anno

(1) Il trattato di memoria artificiale fu rifatto quattro volte dal Bruno. La prima nel *De Umbris*, la secondanel *Cantus circaeus*, la terza nell'*ars reminiscendi et Explicatio triginta sigillorum*, la quarta nel *De imaginum compositione*. Alle quali opere si deve aggiungere un'altra in più volumi intitolata, *Clavis magna*, che ora senza le esitazioni del mio precedente libro (*Opp. lat. di G. B.*, p. 9), affermo non essere mai stata pubblicata all'infuori di una parte sola detta *Sigillus sigillorum*. Leggansi queste parole messe in fine dell'*Explicatio*: « Quot, quibus qualibusque modis formae non sensibiles per eas quae sensibus patent figurandae, notandae atque retinendae sunt, non modo hic sed et aliis in locis amplius expressimus, copiosissime autem in uno de *Clavis magnae* voluminibus, quod *Sigillorum sigillus* intitulatur; ubi non solum docemur non sensibiles de sensibilibus, sed quascunque de quibuscumque, ad omnes animi operationes ex naturalibus, ex artificialibus et fortasse divinis quodammodo principiis formas elicere. Ipsum plurimis gravibusque causis praesenti pertractationi continuamus » (II, II, 160, 10).

1338, e segnalato dall'*Histoire littéraire* (XXIX, 618), bisogna aggiungere questi altri trattati: I. *Ars memorativa secundum Tulium*. II. Un'altra in volgare per lo reverent « frare Anthoni « Canals Maestre en Sancta Theologia de l'orde dels preycadors « natiu de la ciutat de Valencia » incompleta (fol. 266 r.). III. Il *Liber voluntatis* di R. Lullo (fol. 1, 16) « Finivit Raymundus « librum voluntatis. Ad laudem et honorem divinae voluntatis « in Montepesulano mense Januarii. Anno Dom̃i millesimo tre- « centesimo tercio ». Comincia: « Cum Deus sit in summo gradu « amabilis ». È lo stesso scritto, sconosciuto al Salzinger, che si trova nel n. 16116 della Nazionale Parigina (*Hist. litt.*, p. 297). IV. Il testo catalano dell'*Art amativa*, (fol. 172, 199). Finisce « anno Domini Millesimo ducentesimo nonagesimo in vigilia « Sancti Laurentii fuit ars ista inventa gratia Domini nostri Jesu Christi ». È lo stesso che si trova nel n. 84 dei manoscritti spagnuoli della Nazionale parigina (*Hist. Litt.*, p. 199-200). V. *Liber de memoria* (fol. 205): Comincia: « Per quan- « dam silvam quidam homo ibat considerando quid erat causa « quare scientia deficilis est ad acquirendum, facilis vero ad obli- « viscendum ». Finisce (fol. 225 v.): « Dictum est de memoria et « data est doctrina ad artefficandam memoriam ut artificialiter « attingat obiecta. Unde liber iste est utilis valde et associabilis « est cum libris intellectus et voluntatis in uno volumine, quoniam « ad invicem sunt se iuvantes ad attingendum secreta rerum. « Et si liber luminis (certamente sarà il *Liber de lumine* che ha anch'esso a quel che pare affinità colla memoria artificiale. Vedi il n. LXXXVII del catalogo dell'*Hist. litt.*, p. 259 che cita i codici 14713 Naz. Parigina, n. 79 del collegio Merton a Oxford, n. 10569 Monaco) esset in illo volumine valde in ipso « esset utilis. Ad gloriam et honorem Dei finivit Raymundus « librum memoriae, quem diu desideraverat ipsum fecisse. Et « est finitus in Montepessulano in mense Februarii anno Domini « millesimo trecentesimo tercio incarnacione Dñi nostri Jesu « Christi ». Questo trattato esiste anche nel 16116 della Nazionale Parigina (*Hist. litt.*, p. 298), e non so se sia identico a quello che nel cod. Vatic. Urbin. 852 è intitolato *Raymundi Lulli localis memoria*. Nessun dubbio è stato elevato sinora contro l'autenticità di questo trattato, e nessuno sembra potersi elevare; perchè

il *Liber memoriae* è citato nell'antico catalogo del 1311, e nel trattato è tutto il fare del Lullo e le sue solite distinzioni, come è agevole raccogliere da questo passo: « Arbor memoriae divi- « ditur in novem flores, ut in se patet. B Bonitas, differentia, « memoria receptiva. C Magnitudo, concordantia, memoria remis- « siva. D Duratio, contrarietas, memoria conservativa. E Pote- « stas, principium, memoria attractiva. F Sapientia, medium, « memoria multiplicativa. H Virtus, maioritas, memoria signi- ficativa. I Veritas, aequalitas, memoria terminativa. K Gloria, minoritas, memoria complexionativa ». Io adunque non dubito punto dell'autenticità del trattato, ma non voglio trascurare la seguente notizia di Bernardo Gari, chiamato in una nota marginale: « discipuli magistri Raymundi Lulli ». La notizia è nel prologo dell'*Art*: « E com maestre Ramon Lull hegues factes « les damunt dites dues artes entre moltes daltres que feu les « quals appell art inventiva per al entendement e art amativa « per ala volentat, hagues en proposit de fer art memorativa « pertingent a la memoria e per occupament d'oltres libres e « per defalliments de temps no la haie facte. Per tal yo Bernat « (in marg. della stessa mano scilicet Gari presbiter Valencie) « indigne que mon sobrenom hic sia scrit dexeble del dit maestre « seyons mon pobre saber alla aiuda e gracia de quell qu'es in- « finida e eternal memoria me vull esforzar de fer e compler la « dite art memorativa. Empero entenme aiudar ab los deebnyt « general comencaments e deu regles de la art general e totas « sciencias del dit maestre Ramon Lull el qual fo per do spi- « rital revelada e donada segons que ell mateix ne fa mencio « en seu disconort rimat ». (Su questa poesia che è « la maîtresse « pièce de l'oeuvre poetique da Ramon » dove « met son coeur à « nu et nous confie avec une sincerité touchante ses esperànces, « ses déboires et ses illusions malgré tout indéracinables », vedi *Hist. litt.*, p. 266). Io non saprei dire se Bernardo intenda che il Lullo non abbia fatto un trattato di memoria artificiale al modo di tutti gli altri, che seguono le orme della rettorica ad Erennio, ovvero se neghi affatto che abbia scritto un trattato mnemonico. In qualunque modo, benchè l'autorità di uno, che fu discepolo del Lullo, abbia non poco peso, non vale a parer mio a mettere in dubbio l'autenticità del trattato, che da valide prove è sostenuta. Un altro

trattato mnemonico molto breve intitolato *Liber ad memoriam confirmandam* è attribuito al Lullo e si trova oltrechè nel 17839 della Nazionale Parigina e nel 10593 di Monaco (*Hist. litt.*, p. 298), anche nel cod. Ambros. I, 153 inf. e nel Cod. Vatic. Lat. 5347 che a p. 68 finisce: « compositus fuit praesens tractatus in Civi- « tate Pisana in monasterio Sancti Dominici per Raimundum Lulium ». Ed anche di questo non c'è ragione per revocare in dubbio l'autenticità; ma è certo che il Bruno non conosceva nè l'uno nè l'altro di questi trattati, poichè nei suoi libri mnemonici quando ricorre al Lullo cita bene l'*Ars inventiva*, l'*Arbor scientiae* senza far motto nè del *Liber de memoria* nè del *Liber ad memoriam confirmandam*.

Dal Lullo attinge il Bruno oltre l'arte inventiva anche i principii di medicina. Esaminai già altrove il trattato inedito *De Medicina Lulliana* e le fonti onde è attinto. Debbo ora aggiungere soltanto che il *De Regionibus sanitatis et infirmitatis* si ha nel manoscritto di Monaco n. 10588, e in quello di Oxford, collegio Corpus Christi n. 247, e fu pubblicato nel 1752 a Majorca insieme con queste altre opere: *Ars compendiosa medicinae*, *Liber de levitate et ponderositate elementorum*, *Liber de Lumine* (*Hist. litt.*, p. 258, 260). Dalla collazione fatta dal prof. Stölzte della nostra edizione col codice monacense n. 10588 risulta indubbiamente, che non solo tutta la prima parte della *Medicina Lulliana* da p. 572 a p. 593 della nostra edizione è attinta al *De regionibus*, ma benanche tutto il resto, a cominciare dal capitolo *De pulsu tertianae* corrispondente al *De regionibus pulsuum* fol. 6 r^{a}, e seguitando per i capitoli: *De regionibus digestionum* = fol. 7 r^{a}; *De causis doloris* = fol. 7 ^{b}; *De appetito* = *De regionibus appetitus* fol. 7 r^{b}; *De curis infirmorum* = *De XVI electuariis* = fol. 4 r^{a-b}. Due soli capitoletti mancano nel *De regionibus* e sono quelli intitolati: *De humoribus* e *De gradibus infirmitatum*, che non so se siano attinti all'*Ars compendiosa medicinae*.

È molto strano che il Bruno, il quale non solo l'arte inventiva e la Mnemotecnica rielabora secondo le orme del Lullo, ma benanche la Medicina, non abbia posto nessuna cura all'Alchimia, che con le arti magiche e cabalistiche ha tanta affinità. Vero è che il Lullo nelle opere sue autentiche come nelle *Quae-*

stiones per artem demonstrativam seu inventivam solubiles (*Salzinger*, tom. III) e nel *De novo modo demonstrandi sive ars praedicativa magnitudinis* (*Salz.*, tom. IV) si pronunzia contro l'Alchimia, e si potrebbe supporre che il Nolano, conoscendo la vera opinione Lulliana, abbia ritenuto, come si fa oggi, apocrife tutte le opere alchimistiche attribuitegli (*Hist. litt.*, XXXIX, p. 271). Al che farebbe rincalzo l'osservazione che nella Commedia *il Candelajo*, l'alchimista Cencio cita Ermete Trimegisto e Geber, Avicenna, Alberto Magno e Gilgile, ma del Lullo non fa parola. Io però non saprei dire se il Bruno conoscesse i luoghi dove il Majoricano dà dell'impostore all'alchimista, ma se anche li conosceva, certo non gli saranno parsi bastevoli ad infirmare i libri alchimistici, perchè solo da questi libri poteva attingere la convinzione che Paracelso non facesse se non continuare l'opera del Lullo, e il Patrizi che conviene in questo giudizio, ricorda esplicitamente il Lullo come Alchimista. Nè il silenzio di Cencio fa intoppo; perchè quando aveva citate le fonti prime di una data opinione, non le faceva bisogno di aggiungere altro. Nè si potrebbe neanche dire che il Bruno stesso non facesse alcun conto dell'alchimia, che G. Bernardo deride nella stessa commedia dicendo giustamente a Cencio: « io penso ben che si tu sapessi far oro non « venderesti la ricetta di fare oro, ma con essa lo faresti » (*Opp. it.*, p. 28, 9); poichè, come già dissi altrove, il Bruno poteva ben pensare che gli Alchimisti non conseguissero l'intento loro, ma non per questo intendeva di condannare la loro scienza, che anzi in un luogo dell' *Explicatio Sigillorum* riconosce che gli Alchimisti cercando l'oro, trovano talvolta qualche cosa di più pregevole dell'oro stesso: « Ipsum sane frequentissime alchimicis accidere « experimentis non est quem lateat, quibus multoties auro per« quisito longe meliora vel ex aequo desiderabilia adinvenisse accidit » (II, II, p. 129, 8).

Ma sulle teorie alchimistiche sarà bene fermarsi alquanto; perchè sarebbe stato ben strano se il Bruno, il quale non disprezza le più assurde stravaganze della Magia matematica, solo verso l'Alchimia si fosse mostrato severo. Il vero è che egli discute sul serio, e nel *De Monade* accetta il fondamento teorico, per così dire, dell'Alchimia: « Est autem spiritus substantia media « quaedam, qua anima tum corpori adest, cum corpori propriam

« per se organizato vitam elargitur. Omnia per spiritum istum « vivunt atque generantur, qui idem quatruplex in omnibus per- « fecte compositis invenitur.... Lapides (aiunt quidam) et metalla « generare non videntur.... quia spiritus in eis crassiore materia « cohibetur. Sed nos spiritus quidem illius materiam occultam « esse dicimus, unde vulgus crassiore sensu prolificam illam effica- « ciam nequeat agnoscere. Sed illum hac facultate minime carere « perspectum est; rite enim si secernatur et adversetur tanquam « seminaria virtus, poterit sibi simile perfecte generare » (*De Monade*, cap. 5, I, II, p. 396). Nè si può credere che in questo, come in tanti altri luoghi del *De Monade*, l'autore riferisca più le opinioni altrui che le proprie; poichè tale concetto dello spirito o etere, come sostanza intermediaria tra l'anima e il corpo, si trova in tutte le opere italiane e nel *De Immenso*, nonchè in tutti i trattati inediti, nella *Lampas triginta statuarum*, nel *De Magia physica* e nel *De rerum principiis* (V. *Le Opp. ined. di G. B.*, p. 186 sgg.). Siffatto spirito lo chiama con gli Alchimisti *elixer*, e con loro riconosce che si può estrarre dai metalli, ma solo crede che a torto si è cercato di estrarlo da un metallo solo, mentre esso è comune a tutti e quattro i metalli fondamentali. « Anima metallorum spiritum terreum in cupro et « ferro maiori ex parte praedominantem habet, aqueum magis in « stanno atque plumbo, aereum in aere et in argento, aethereum « in unico auro. Natura ex uno stipite, tanquam ramos quatuor, « tam ex uno corpore quatuor haec generum corpora, tum ex uno « spiritu quatuor horum corporum spiritus educit. Ars, naturae « aemulatrix, spiritum illum unum, qui radix una, simplex atque « stips habetur, a quatuor corporibus vere exhauriet, quem Arabes « Astrologi perperam, et temerata illa prolificationis spe, ex auro « duntaxat extrahere tentant.... At nobis vero elixer quatuor hisce « subiectis communis est spiritus: ideoque sicut ab uno stipite in « quatuor ramos explicatur, ita et non nisi a quatuor ramis in « unum poterit atque debebit stipitem revocari; qualis cum artifi- « ciose collectus fuerit spiritus, qui nulli quatuor corporum sub- « stantiae proprius sed omnium quatuor corporum substantiae est « communis, qui unitus auro, convenientis alius materiae adiectione, « modicum verum aurum in similem multi veri auri speciem « facit adolescere, modicum verum argentum in multum non

« minus verum argentum. Vides ut non ex homine vel hominis « carne et formatione actuali fit homo, sed ex spiritu qui est in « semine hominis, si in matrice proprii fomenti et nutriminis « adiectione circumstantiis adiuvetur.... Ad generationem porro « istam frusta spiritum quaerimus, si spiritus quoque materiam « non habeamus illam communem: fieret sane si ex solo spiritu « esset generatio et augmentatio, tuncque ad aurum conficiendum « sufficeret elixer, qui separatur ab auro, in quo procul dubio « purior est atque digesta magis, quam in illo praecedente chaos « esse possit. Tu vero qui non spiritum absolute sed prolificum « spiritum aves, in quadrivialem illam profundes substantiam « oportet » (*De Monade*, p. 396-97). Si vede dunque da questa lunga citazione che il Bruno non condanna l'Alchimia, ma solo alla teoria più comune che da Geber in poi sostenevano la maggior parte degli Alchimisti ne oppone un'altra. La teoria più comune è esposta brevemente da Cencio nel *Candelajo* in un luogo testè citato (*Opp. ital.*, p. 27, 25): « Cossi bisogna guidar questa opra per la doctrina « di Hermete e di Geber (1). La materia di tutti metalli è Mer- « curio.... Nel grembo de la terra la materia di tutti i metalli « affferma esser questa insieme col solphro il dottissimo Avicenna « nell'epistola scritta ad Hazez, alla quale opinione postpongo « quella di Hermete, che vuole la materia di metalli esserno gli « elementi tutti, et insieme con Alberto Magno chiamo ridicula la « sentenza attribuita a Democrito dagli Alchimisti, che la cal- « cina et lisciva, per la quale intendono l'acqua forte, siino « materia di metalli tutti. Ne tampoco posso approvar la sentenza

(1) Cencio che più sotto fa dire ad Ermete « essere la materia dei « metalli gli elementi tutti », qui contraddicendosi gli attribuisce l'opinione opposta « essere la materia di tutti i metalli il mercurio ». Ma la contraddizione non è sua bensì degli scolii al *tractatus aureus Hermetis Trimegisti* che commentando il luogo in cui l'autore parla dei quattro elementi dicono (*Manget. Bibl. Chem.*, I, 407): « ne autem quis putet illum loqui de elementis, « prout ea vulgo in scholis Peripateticorum accipiantur... Utuntur philo- « sophi chemici semper hac licentia in docendo ut artis vocabula fingant « pro suo cuiusvis arbitrio.... Sed relicta nominum multitudine, quae pene « infinita existit, artis potius studiosi se convertunt ad indagandum nos- « cendumque istud subiectum, de quo Philosophus hoc versu: Est in Mer- « curio quicquid quaerunt sapientes ».

« di Gilgile sul suo libro *De secretis* dove vuole *metallorum* « *materiam esse cinerem infusum* perchè vedeva che *cinis li-* « *quatur in vitrum et congelatur frigido*, al quale errore va « ovviando el principe Alberto ». In questo brano Cencio attinge a due fonti diverse, nella prima parte (come già dicemmo) agli scolii al *Trattato aureo* di Ermeto Trimegisto, e nella seconda al *libro dei Minerali* di Alberto Magno (1). E non s'avvede della contraddizione delle due fonti, ma coll'eclettismo proprio e degli Alchimisti e del Bruno stesso crede, che i principali scrittori convengano nel concetto fondamentale: essere il mercurio e lo zolfo gli elementi primitivi di ogni metallo, sicchè basti sapere in qual modo si debbono contemperare perchè si produca o questo o quel metallo, specie i preziosi.

Contro siffatta teoria combatte il *De Monade* poichè ritiene che i metalli si dividono in quattro classi, ciascuna delle quali ha uno spirito suo proprio, sicchè il vapore poniamo del rame e del ferro, metalli più compatti e più affini alla terra, non ha nulla che fare con quello dello stagno e del piombo, metalli men solidi e più affini all'acqua, e così del resto. Dal che si dovrebbe inferire nessuna tramutazione essere possibile, perchè una specie non saprebbe mai convertirsi nell'altra; onde dai metalli più vili, che hanno uno spirito o vapor terreo, non si potrebbe mai derivare l'oro, che ha lo spirito più puro o etereo. Il Bruno però non arriva a queste conseguenze estreme; poichè egli ammette che lo spirito o etere, benchè assuma diverse forme nei varii metalli, pure,

(1) Alberto *De mineralibus*, lib. III, cap. 4 « Avicenna.... in alchimia « sua ea epistola quam scribit ad Hazem philosophum.... dicit.... argentum « vivum et sulphur esse omnium materiam metallorum. Hermes autem et « quidam aliorum dicere videntur metalla ex omnibus elementis constitui, « quod procul dubio negandum non est.... Prae omnibus mirabilis et desi- « derabilis est sententia, quam quidem in Alchimicis Democrito attribuunt « quod videlicet calx et lixivium sint materia metallorum.... Gilgil autem « quidam ex Arabia Espalensi, quae nunc Hispanis reddita est, in secretis « suis probare videtur cinerem infusum esse materiam metallorum persuadens « hoc ratione debili, quoniam nos videmus quod per assationem fortem ca- « lidi et sicci cinis liquatur in vitrum, qui congelatur frigido et liquatur « calido sicco. Haec autem inconvenienter et stulta dicta, quoniam ipse Gilgil « mechanicus et non philosophus fuit. »

in fondo è lo stesso in tutti, come è uno il principio vitale che informa i diversi organismi animali. Laonde se da tutti i metalli si potesse estrarre quello spirito, che a tutti è comune, si avrebbe alla mano la forza trasformatrice più efficace, il vero elixir. Vero è che questa sola forza non basta, come non basta l'anima del mondo a produrre ora questo ora quello animale, e che occorre altresì un seme specifico diverso secondo le diverse specie, talchè dal seme umano soli uomini derivano e dal seme cavallino cavalli; ma tuttavia a quel modo che poco seme diventa un grosso animale, assimilandosi il materiale nutritizio e concrescendo con esso o per esso, così l'elixir da poca quantità d'oro potrebbe produrne a mille doppi, servendosi come alimento di metalli più vili. Io non sono così addentro nella storia dell'Alchimia da poter dire onde il Bruno abbia attinta la sua teoria, nè le opere generali, come quella dell'Hoefer o del Kopp, mi aiutano. Forse vi avranno contribuito il Villanova, che Bruno cita nel *De Immenso*, Marsilio Ficino e Pietro Buono Ferrarese (1), ma più che tutti avrà avuto un preponderante influsso il principe dei chimisti, Paracelso, la cui teoria dello spirito, come mediatore tra l'anima e il corpo, e dell'elixer come quinta essenza di tutte le cose, già dicemmo come in questo stesso capitolo dal *De Monade* e nei libri magici sia scrupolosamente seguita. Nè gli è strano che

(1) Arnaldo di Villanova diceva nel suo *Thesaurus Thesaurorum*, cap. 9 (*Manget Bibl. chem.* I, 655) « species igitur argenti quae est argenteitas « non mutatur in speciem auri, quae est aureitas nec e converso, quia species « vere permutari non possunt, sed individua specierum bene permutantur « cum in primam suam materiam rediguntur » Marsilio Facino nel *Liber de Arte Chemica* (*Manget* II, p. 172) ricorda come metalli principali gli stessi del Bruno « aurum, argentum, cuprum, stannum, ferrum et plumbum » e dice che la vera essenza di tutti i metalli non stà nel mercurio e nel solfo, benchè anche a lui come ai più degli Alchimisti appaiono come gli elementi primi di tutti i metalli, ma ben piuttosto « id quod ex ipsis in « ventre terrae est plene decoctum et illud quidem purissimum, cuius simile « comperies in natura vegetali »; vale a dire l'elixir è come il germe organico. Pietro Buono di Ferrara nella sua *Margarita* cap. 25 (*Manget* II, 77) ritiene questa imagine del germe organico, ma ammette che il solfo è come lo sperma e il mercurio come il meustruo: « lapis Philosophorum est « ex sulphure sicut efficiente et argento vivo sicut ex materia ».

il Bruno senta il bisogno di dire la sua sull'alchimia, che era la scienza del giorno, ed anche quelli che non credevano alla scoperta della pietra filosofale ne accettavano il fondamento teorico. Poichè, come nota giustamente il Berthelot, prima che il Lavoisier avesse scoperto i corpi semplici, che andarono sempre più aumentando di numero, da tutti si ammetteva unica essere la materia, onde erano composte le cose, nè gli Aristotelici stessi potevano negarlo, essendo i loro corpi semplici affatto trasmutabili l'uno nell'altro, il che torna come ammettere un sostrato unico, che permane nel fluttuare delle tramutazioni. Da codesta materia unica si credeva derivassero le cose tutte; onde non era assurdo che l'arte cercasse di carpire alla natura il segreto di codesta derivazione (Berthelot, *Les origines de l'Alchimie*, p. 280; *Introduction à l'étude de la Chimie*, p. 73). Se in avvenire si dimostrasse che i corpi semplici d'oggi non sono se non tramutazione di un solo, come l'idrogeno, il problema dell'Alchimia rinascerebbe ben presto, e si tenterebbe di ricostruire artificialmente l'oro. Checchè ne sia, questo è certo che il Bruno sostituisce teoria a teoria, e quelle del preteso Lullo non differenti dalle comuni del Geber ed altri non accetta. Tuttavia non è strano, che non abbia mai pensato a scrivere un'Alchimia Lulliana, come scrisse una Lulliana Medicina; poichè quella è una disciplina più pratica che teorica, sulla quale non si potrebbe trovare, come nella Medicina, l'applicazione immediata dell'arte inventiva. E tutti i pseudo-Lulli delle opere alchimistiche, dopo avere accennato nelle prime pagine al congegno Lulliano, lo lasciano subito da parte, e dichiarano esplicitamente che coi sillogismi non si può arrivare a scoprire i secreti della natura. Lo stesso *Antiquum Testamentum* procede così, e chiama sofisti quelli che con la logica della scuola vogliono o sostenere o negare la possibilità della trasformazione dei metalli. Siffatta disciplina, fondata tutta sulla pratica del laboratorio, non era certamente nei gusti del Bruno, il quale benchè pretenda di farla da novatore anche in questa come in tutte le altre parti della scienza, non si affida però di escire dalla generalità, e tanto qui come in astronomia si guarda bene dall'entrare nei penetrali tecnici.

III.

Nessun altro filosofo medievale al Bruno è parso di meritare lo studio che consacra al Lullo. I nomi stessi di parecchi fra i rappresentanti dell'indirizzo realistico, che gli doveano riescire più simpatici, sono affatto taciuti, e indarno cerchi quello famoso di Giovanni Scoto Erigena, il traduttore di Dionigi Areopagita, lo scrittore del profondo libro *περὶ φύσεως*, che il Cusano meritamente cita ed apprezza. Non occorre neppure il nome di Rogero Bacone, che come oppositore dell'indirizzo de'suoi contemporanei, e come sfortunato cultore degli studi naturalistici avrebbe dovuto trovare presso il Nolano maggior grazia dello stesso Alberto Magno o dell'Aquinate. I soli filosofi, che egli cita accanto al Lullo sono gli Arabi, dei quali mostra di aver fatto diligente studio, a cominciare da quell' « Alchazale philo- « sopho, sommo pontefice et Theologo Mahumetano », il quale disse: « che il fine delle leggi non è tanto di cercar la verità delle « cose et speculationi, quanto la bontà de costumi, profitto della « civiltà, convitto di popoli et prattica per la commodità del- « l'humana conversatione, mantenimento di pace et aumento di « Repubbliche ». (*De la cena*, p. 170, 13). Quest'autorità oppone il Bruno a quelli che si servivano della Bibbia per combattere il sistema Copernicano, mentre « nelli divini libri in servitio del « nostro intelletto, non si trattano le demostrationi et specula- « tioni circa le cose naturali, come se fosse philosophia, ma « in gratia de la nostra mente et affetto per le leggi si ordina « la prattica circa le attioni morali ». (Ivi, p. 169, 27).

E alla stessa autorità ricorre in un altro luogo, dove tra i più gravi ostacoli che s'oppongono alla scoperta del vero pone quello « che proviene dalla consuetudine di credere a false opi- « nioni del volgo, il quale è molto rimosso dall'opinione de phi- « losophi, o pur deriva dal studio de philosophie volgari le quali son « dalla moltitudine tanto più stimate vere, quanto più si accostano « al senso commune. Et questa consuetudine è uno de grandissimi « et fortissimi inconvenienti che trovar si possano, perchè, (come « exemplificò Alkazele et Averroé) similmente accade a essi che

« come a color che da pueritia et gioventù sono consueti a mangiar « veneno, quai son devenuti a tale che se gli è convertito in soave « et proprio nutrimento et per il contrario abominano le cose vera- « mente buone et dolci secondo la comun natura » (*Heroici furori*, p. 742, 6) (1). Più precisa è la citazione che fa del *Liber destructionum* in un luogo del *De Immenso* (I, 9, p. 217), dove dice che i Cristiani da questo teologo maomettano appresero l'argomento contro quelli che sostengono l'eternità della creazione (contra aeternitarios) « quod oporteret infinitos duodecies plures « fuisse annos quam menses, trigesies circiter plures menses quam « dies, quatuor supra viginti vicibus plures dies quam horas. Unde « cadit simile argumentum contra immensitatem universi et mun- « dorum innumerabilatem, quia plures essent tellures quam Soles « et deinceps alia mille ». Il quale argomento chiama puerile Bruno, poichè è ab *extraneo inconvenienti*, e benchè indarno Averroé nel libro *Destructionis destructionum* si fosse ingegnato di risolverlo, pure era ben facile capire che nella durata infinita non ci sono nè mesi, nè anni, nè giorni, e però le obbiezioni cadono da sè, come nell'infinito spazio non c'è nè medio nè estremo. Le medesime cose il Bruno avea già dette nel *De Minimo*. « Sed nos « hanc stultitiam in iis quae De Minimi existentia et contempla- « tione dicta sunt fusius elusimus ». (Accenna al *De Minimo*, I, 6, p. 153 dove a sua volta rimanda al Dialogo italiano *De l'infinito*).

Più di tutti i filosofi arabi apprezza il Nostro e cita sovente Averroé. Di Avicenna non ci sono se non due citazioni, e insignificanti entrambe nelle opere italiane, e nessuna, se non erro, nelle latine; di Averroé invece abbondano e nelle une e nelle altre, talchè qualcuno ha dato al Bruno dell'Averroista. In un luogo notevole della Causa, loda il filosofo arabo perchè comprese meglio di tutti gli altri peripatetici, che le forme emergono dalla

(1) In un altro luogo, vale a dire nelle *Theses de Magia*, accennando allo stesso concetto lascia da parte Alchazel e cita solo Averroé. « Et in « proëmio libri Physicorum dicit Averrhoës consuetudinem esse maximam « causam, ut quae sunt venena non tantum vertantur in antidota, sed « etiam in nutrimentum ». (III, p. 475, 17. Cfr. *De Min.* II, 15 p. 232, 19: « ex virtute consuetudinis credendi falsis sensus etiam ipse pertur- « batur »).

materia stessa e non lo sono impresse dal di fuori (p. 271, 6). « Questo intende in parte Averroe il quale quantumque arabo et « ignorante di lingua greca, nella dottrina Peripatetica però in- « tese più che qualsivoglia greco che habbiamo letto, et harebbe « più inteso se non fusse stato così additto al suo nume Aristo- « tile. Dice lui che la materia ne l'essentia sua comprende le « dimensioni interminate, volendo accennare che quelle perve- « gnono a terminarsi hora con questa figura et dimensioni, hora « con quella et quell'altra, quelle et quell'altri secondo il can- « giar di forme naturali. Per il qual senso si vede che la ma- « teria la manda come da se et non le riceve come di fuora ».

Un altro luogo non meno importante è negli *Heroici furori* dove commentando il dipinto in un cimiero, una luna piena col motto *Talis mihi semper et astro*, scrive (p. 677, 15): « Mi par « che vogla dire che la sua intelligenza particulare all'intelli- « genza universale è sempre tale, cioè da quella viene eterna- « mente illuminata in tutto l'emisphero, benche alle potenze « inferiori et secondo gl'influssi de gl'atti suoi hor viene oscura, « hor più et meno lucida. O forse vuol significare che l'intel- « letto suo speculativo (il quale è sempre in atto invariabil- « mente) è sempre volto et affetto verso l'intelligenza umana « significata per la luna, perchè come questa è detta infima da « tutti gli astri et è più vicina a noi, cossi l'intelligenza illu- « minatrice di tutti noi (in questo stato) è l'ultima in ordine « dell'altra intelligenza come nota Averroe et altri più sottili « Peripatetici ». Non parrà strano che Bruno faccia sua la teoria dell'intelletto unico; perchè per lui il moto, la vita, il senso, l'intelletto tutto è opera dell'Anima del Mondo, che resta pur sempre una, sebbene i punti dove opera, sieno molteplici « cossi « dumque sopra tutti gli animali è un senso agente cioè quello « che fa sentire et per cui tutti sono sensitivi in atto, et uno « intelletto agente, cioè quello che fa intender tutti et per cui « tutti sono intellettivi in atto, et appresso son tanti sensi et « tanti particolari intelletti passivi o possibili quanti sono sug- « getti, et sono secondo tanti specifici et numerali gradi di com- « plessione, quante sono le specifiche et numerali figure et com- « plessioni di corpo ». (*Cabala*, p. 588, 13). Si vede dunque che benchè Bruno dia sulla voce ad Aristotele per avere inteso ed

insegnato « perversamente circa la Natura de li principii et su-
« stanza delle cose », e delirato « più che la stessa deliratione
« circa l'essenza dell'anima », pure ne accetta una delle capitali dottrine, interpretandola nel modo di quello stesso filosofo « arabo
« che ha detto la natura nella produttione *di Aristotele* aver
« fatto l'ultimo sforzo per manifestar quanto più terso, puro,
« alto et verace ingegno potesse stampare ». (*Cabala*, p. 590, 39; 591, 6). Questo filosofo arabo era appunto quello che « il gran
« commento feo » quell'Averroé che pone differenza « tra l'intel-
« letto inferiore, che chiamano intelletto di potenza o possibile
« o passibile, il quale è incerto moltivario et multiforme, et l'in-
« telletto superiore, forse quale è quel che da Peripatetici è detto
« infima de lintelligenze et che immediatamente influisce sopra
« tutti gl'individui dell'humana specie et dicesi intelletto agente
« et attuante. Questo intelletto unico specifico humano che ha
« influenza in tutti li individui, è come la luna, la quale non
« prende altra specie che quell'unica, la qual sempre se rinova
« per la conversion che fa al sole che è la prima et universale
« intelligenza; ma l'intelletto humano et individuale et numeroso
« viene come gli occhi a voltarsi ad immunerabili et diversissimi
« oggetti, onde secondo infiniti gradi, che son secondo tutte le
« forme naturali, viene informato » (p. 674, 16).

Non minore stima il Bruno fa di un altro filosofo, che al pari di tutti i suoi contemporanei credeva arabo, l'Avicebronio. E lo cita con lode in due luoghi della *Causa*. Nel primo sembra non del tutto d'accordo con lui, ed al monismo materialistico, che questi avrebbe professato insieme con Democrito e gli Epicurei, par che opponga un reciso dualismo di sostanze: « Democrito
« dumque et gli Epicurei, i quali quel che non è corpo dicono
« essere nulla, per conseguenza voglono la materia sola essere la
« sustanza delle cose, et anco quella essere la Natura divina, come
« disse un certo Arabo chiamato Avicebron, come mostra in un
« libro intitolato Fonte di vita. Questi medesimi insieme con Ciri-
« neaici, Cinici et Stoici voglono le forme non essere altro che
« certe accidentali dispositioni de la Materia; et io molto tempo
« son stato assai adherente a questo parere, solo per questo che
« ha fondamenti più rispondenti alla Natura che a quei d'Aristotele;
« ma dopo aver più maturamente considerato, havendo risguardo a

« più cose, troviamo che è necessario conoscere nella Natura doi « geni di sostanza l'uno che è forma et l'altro che è materia » (p. 246, 37).

Nell'altro luogo della *Causa* par che rincari sulle accuse contro l'Avicebronio, come quegli che ha sconosciuto tutta la ragione della forma (p. 253, 22): « Però si son trovati di quelli, « che havendo ben considerata la raggione delle forme naturali, « come ha possuto aversi da Aristotele et altri simili, hanno « conchiuso al fine, che quelle non son che accidenti et circo- « stanze della materia et però prerogativa di atto et di perfet- « tione doverse riferire alla materia, et non a cose de quali ve- « ramente possiamo dire che esse non sono sustanza nè Natura « ma cose della sostanza et della Natura, la quale dicono essere « la materia che appresso quelli è un principio necessario eterno « et divino, come a quel moro Avicebron che lo chiama Dio che « è in tutte le cose. A questo errore sono stati ammenati quelli « da non conoscere altra forma che l'accidentale, et questo Moro, « benchè dalla dottrina peripatetica, nella quale era nutrito, ha- « vesse accettata la forma sustanziale, tutta volta considerandola « come cosa corrottibile non solo mutabile circa la materia, et « come quella che è parturita et non parturisce, fondata et non « fonda, è rigettata et non rigetta, la dispreggiò et la tenne a « vile in comparatione della materia stabile, eterna, progenitrice, « madre. Et certo questo avviene a quelli che non conoscono « quel che conoscemo noi ».

Ma questa critica dell'Avicebronio non dev'essere intesa in un senso molto rigoroso, perchè nello stesso dialogo si loda Davide de Dinanto, il quale « non fu pazzo nel suo grado in prendere « la materia come cosa eccellentissima et divina » (p. 203, 34). E Teofilo, che è la stessa cosa del Nolano, non dubita anche lui di esaltare la materia, della quale convien dire che in sè « habbia tutte (le forme), quando si dice cacciarle tutte nel suo « seno » (p. 273, 4); e però anzi che sentenziare con Aristotele, che appetisce la forma, si deve invece affermare l'opposto, « perchè « ogni cosa ordinata appetisce quello dal che riceve perfettione. « Che può dare una cosa corrottibile ad una cosa eterna? Una « cosa imperfetta come è la forma de cose sensibili, la quale « sempre è in moto, ad un'altra tanto perfetta, che se ben si

« contempla è un essere divino nelle cose come forse volea dir « Davide de Dinanto, male inteso da alchuni che riportano la « sua opiniône? » (p. 276, 7).

Non diversamente in un'altra opera di molto posteriore alla *Causa*, e la migliore tra le inedite, nel *De vinculis in genere*, il Bruno riferendosi appunto a questi luoghi quassù citati, mette insieme l'Avicebronio e Davide de Dinanto, come professanti entrambi quel monismo, che anche egli risolutamente abbraccia. « Et « divinum ergo quoddam est materia, sicut et divinum quoddam « existimatur esse forma, quae aut nihil est aut materiae quiddam « est. Extra et sine materia nihil, sicut posse facere et posse fieri « tandem unum et idem sunt et individuo uno consistunt funda- « mento, quia simul datur et tollitur facere omnia; atque una « potentia absoluta atque sempliciter.... quemadmodum pluribus « in his quae De infinito et Universo diximus et in dialogis De prin- « cipio et uno exactius, non stultam concludentes Davidis de Di- « nantho et Avicebronis in libro Fontis vitae sententiam ab Ara- « bibus citatam, qui ausi sunt materiam etiam Deum appellare » (III, p. 695, 29).

IV.

La predilezione che il Nolano mostra per la Filosofia araba ha radice in questo, che fra tutte le interpretazioni dell'Aristotelismo è quella che più si raccosta al neoplatonismo, la prima fonte, come già dimostrai altrove, della speculazione Bruniana. Per la stessa ragione egli predilige tutti i filosofi più o meno platoneggianti a cominciare « da quel rapto profondo et con- « templativo Areopagita », il quale « scrivendo a Caio afferma « che la ignoranza è una perfettissima scienza » (*Cabala del cavallo Pegaseo*, p. 583, 8), e leva a cielo la mistica teologia da Dionigi professata, che gli sembra tutto l'opposto della scolastica; « onde gli più profondi et divini theologi dicono che più « si honora et ama Dio per silentio che per parola, come si vede « più per chiuder gl'occhi alla specie representate che per « aprirli, onde è tanto celebre la theologia negativa de Phyta-

« gora et Dionisio sopra quella demostrativa de Aristotele et « scolastici dottori » (*Heroici furori*, 745, 33).

E per questa stessa ragione attribuisce un grande valore a quella *Cabala degli Hebrei*, la cui sapienza « (qualumque la sia « in suo geno) è proceduta dagli Egittii, appresso de quali fu « instrutto Mose ». La cabala infatti al pari della mistica teologia « al primo principio attribuisce un nome ineffabile, « da cui secondariamente procedono quattro, che appresso si ri- « solveno in dodici, i quali migrano per retto in settantadoi et « per obliquo et per retto in cento quaranta quattro, et cossi « oltre per quaternarij et duodenarii esplicati in innumerabili, « secondo che innumerabili sono le specie. Et talmente secondo « ciascun nome (per quanto vien comodo al proprio idioma) no- « minano un Dio, un Angelo, una intelligenza, una potestà, la « quale è presidente ad una specie; onde al fine si trova che « tutta la deità si riduce ad un fonte, come tutta la luce al « primo et per se lucido, et le imagini che sono in diversi et « numerosi specchi, come in tanti suggetti particolari, ad un « principio formale et ideale fonte di quelle » (*Spaccio*, p. 533, 1). Ogni neoplatonico può far buon viso a questa dottrina, che nel neoplatonismo mette radici. E il Bruno in quello strano dialogo che fa seguito allo *Spaccio*, nella *Cabala del Cavallo pegaseo*, dove il serio è misto col faceto, ne fa una esposizione ancor più minnta. « Perchè non vi spantiate quando udite il nome « d'Asino . . . prima voglio proporvi avanti gl'occhi della conside- « ratione et rimenarvi a mente il luogo degl'illuminati Cabalisti, « che con altri lumi che di Linceo, con altri occhi che di Argo, « profondorno non dico sino al terzo cielo, ma nel profondo abisso « del sopramondano et ensophico universo, per la contemplatione di « quelle diece Sephiroth che chiamiamo in nostra lingua membri et « indumenti, penetrorno, veddero, concepirno quantum fas est homini « loqui. Ivi son le dimensioni Ceter, Hocma, Bina, Hesed, Geburah, « Tipheret, Nezah, Hod, Iesod, Malchuth, dei quali la prima da noi « è detta Corona, la seconda Sapienza, la terza Provvidenza, la « quarta Bontà, la quinta Fortezza, la sesta Bellezza, la settima « Vittoria, la ottava Lode, la nona Stabilimento, la decima Re- « gno. Dove dicono rispondere dieci ordini d'intelligenze... onde « nel modo sensibile derivano le dieci sphere . . . alle quali sono

« assistenti dieci motori, o insite dieci anime » (*Cabala*, p. 575, 6). L'intendimento della Cabala del cavallo Pegaseo è evidentemente satirico, e perciò vi si ride degli *ephettici* o Accademici che « per scampar la fatica di dar raggioni delle cose et per non « accusar la loro inertia et invidia che hanno all'industria altrui, « volendo parer migliori, et non bastandoli occultar la propria vil- « tade, non potendoli passare avanti nè correre al pari, nè haver « modo di far qualche cosa del suo... dissero che nulla si può de- « terminare, perchè nulla si conosce »; e più ancora vi si ride dei Pirronisti che « per parer essi archisapienti dissero che nè tampoco « questo si può intendere (il che si credeano intendere gl'Ephet- « tici) che cosa alchuna non possa esser determinata o conosciuta » (Ivi, p. 596, 22, 40). Ma certo anch'egli da buon neoplatonico crede che « quello che unisce l'intelletto nostro, il qual è nella « Sophia, alla verità la quale è l'oggetto intelligibile, è una specie « d'ignoranza secondo gli cabalisti et certi mistici theologi » (p. 580, 37). E nell'altro dialogo gli *Eroici furori*, che non ha punto intendimento satirico, non è detto altrimenti: « Questa verità « è cercata come cosa inaccessibile, come oggetto inobbiettabile non « sol che incomprensibile; però a nessun pare possibile de vedere « il sole, l'universale Apolline et luce absoluta per specie su- « prema et eccellentissima, ma si bene la sua ombra, la sua « Diana, il mondo, l'universo, la natura che è nelle cose, la luce « che è nell'opacità della materia, cioè quella in quanto splende « nelle tenebre » (723, 26).

Ispirato alle dottrine e ai libri cabalistici è il poema *De Monade*, dove a ciascuno dei numeri della prima decade attribuisce un valore misterioso. « Idem Cabalistis, Magis atque « Chaldaeis numerus divinitati in rerum natura praesidi visus « est conveniens, et inde quatuor dicebant esse mundos. Unum « primum semplicissimam Monadem, quam Bornum appellabant, « secundum Intellectum, tertium Amorem, quartum Pulchritu- « dinem.... Mundorum istorum (inquiunt Platonici) sic alius « profluit ab alio, sicut in aqua circulus a circulo dependet ». (*De Mon.*, cap. 5, I, II, 386). « Talmutistae ad numerum digito- « rum manus, quae instrumentum est operis, Legis numerum « esse explicatum dicerent. Cabalistae illic et legem omnis vitae « consistere hoc ipso in numero confirmabunt » (Ivi, cap. 6, p. 418).

« Magi, Cabalistae atque Platonici Christiani tres agnoscunt An-
« gelorum totitidemque cacodaemonum hierarchias, quarum in
« tres singulae distribuuntur ordines, quorum infimos tres Areo-
« pagita appellat Purgantium, medios tres Illuminantium, supre-
« mos tres Perficientium » (Ivi, cap. 10, p. 453).

Al pari della *Cabala* il Bruno studiò gli autori più recenti che ne trattarono, appartenenti quasi tutti a quella scuola platonica, che a preferenza della peripatetica egli favorì fino dai primordi dei suoi studî. Ho detto quasi tutti, perchè alcuni sono addetti alla scuola peripatetica, come quel Pietro d'Abano. i cui *Elementa magica* sono adoperati nella *Magia mathematica*. Il che non è strano non essendo una parte dei peripatetici, e principalmente gli Averroisti, in nessuna guisa lontani da quell'eclettismo che è il carattere proprio dei Neoplatonici; onde alla *Cabala* anch'essi potevano acconsentire, e popolavano i cieli di angeli o di spiriti, i quali in fondo non eran molto lontani da quei motori, che Aristotele aveva messi negli astri. Però è fuor di dubbio che nella scuola platonica la *Cabala* trovò favore, ed era ben giusto, dacchè al neoplatonismo medesimo doveva la sua origine. Parecchi di questi scrittori cabalisti della Rinascenza il Bruno conosce a cominciare da Pico Mirandolano, poichè se anche la nota marginale della Magia, dove sono citati i *Cabalistarum selectiora obscurioraque dogmata*, a lui non appartiene, certo in un luogo del *De Immenso* (I, II, p. 395) attinge a Pico la notizia del nuovo istrumento astronomico di Leone Ebreo. Fa meraviglia che il Bruno non citi mai il Reuchlin, neanche in quei luoghi dell'*Oratio valedictoria* e della Prefazione alla *Lampas combinatoria*, dove fa onorevole menzione dei più illustri scrittori tedeschi; ma è quasi sicuro che lo conosce, poichè nella Magia matematica chiama Giacobbe *cabalisticus* precisamente come fa il Reuchlin, che nella scala veduta da Giacobbe crede raffigurata la serie delle emanazioni ammesse dalla *Cabala*. Neanche il Tritemio è mai citato nelle opere Lulliane o mnemoniche, ma il Bruno lo conosce e nel *De Magia mathematica* lo cita e trascrive in buona parte. E al pari del Tritemio cita e copia nello stesso lavoro il *De occulta philosophia* di Agrippa, che è pure la fonte principale del poema latino *De Monade*.

V.

Oltre a questi scrittori cabalistici il Bruno fa gran conto di tutti i platonici e neoplatonici, e non solo dei maggiori come Plotino, Porfirio, Proclo, Giamblico, ma benanche dei minori, come ad esempio Secondo e Sinesio, del primo dei quali cita nella *Causa* un motto contro la femina che sarebbe « uno impedimento « di quiete, danno continuo, guerra cotidiana, priggione di vita, « tempesta di casa, naufragio de l'huomo » (p. 264, 7); dell'altro, che mette insieme con Eraclito, Epicuro e Proclo, ricorda la teoria degli effluvii, i quali sarebbero come un intermediario tra la materia, onde partono, e l'anima a cui arrivano (*Sigillus Sigillorum* II, II, p. 197, 20). Dei platonici più recenti il primo posto dà a Marsilio Ficino, che in un luogo del *De Monade* (II, 408) chiama, « unus e principibus Platonicis », nè conosce Plotino se non dalla traduzione Ficiniana, e talvolta scambia il commento del traduttore col testo originale. Ma nessuna traccia di quello che si può dire il carattere proprio del Ficino, si trova nel Nostro, che non fa nessun tentativo per conciliare la Religione Cristiana col Neoplatonismo a lei avverso, e non ricorda in nessun punto la dottrina Ficiniana delle *Formulae innatae*, che sono come l'abbozzo delle teorie innatistiche così spesso ripetute nella filosofia moderna. Dei Platonici precursori del Ficino non cita mai nè Gemisto Pletone, nè Gennadio, nè Bessarione, e par che non li conosca. Dei successori ricorda talvolta Francesco Patrizzi, ma per vilipenderlo sconciamente, chiamandolo « sterco di pedanti « italiano, che ha imbrattati tanti quinterni con le sue discus- « sioni Peripatetiche », e dicendo di lui che Aristolele non l'ha « inteso nè male nè bene, ma che l'ha letto et riletto, « cucito, scucito et conferito con mill'altri greci autori amici « et nemici di quello, et alfine fatta una grandissima fatica, non « solo senza profitto alchuno, ma etiam con grandissimo sprofitto, « di sorte che chi vuol vedere in quanta pazzia et presuntuosa « vanità può precipitar et profondare un habito pedantesco veda « quel sol libro, prima che se ne perda la somenza » (*De la causa* p. 246, 9. 19). A prima giunta sembra molto strano che il Bruno

irrompa così violento contro un suo connazionale, addetto a quella stessa scuola platonica, che egli abbraccia, ed avversario implacabile di quello stesso Aristotele che egli combatte. Aggiungi che prima dell'*Acrotismus* le *Discussiones peripateticae* aveano dimostrato come stando ai principî di Aristotele la materia dovrebbe dirsi ente con maggior dritto della forma; poichè questa subendo un più e un meno dovrebbe considerarsi piuttosto come qualità che come sostanza, e in ogni modo è la forma che ora va ora viene, mentre la materia secondo le stesse confessioni di Aristotele è eterna (*Discussiones peripateticae*, p. 384, 10). Con vigore di argomentazioni aveano combattuto il concetto della materia prima come impensabile, perchè la materia non può essere mai separata dalla forma, ed una materia informe sarebbe una finzione ancor peggiore delle idee platoniche dai Peripatetici derise (392, 50). Delle famose teorie dei quattro elementi sublunari aveano fatto strazio, sostenendo che nessun senso e nessuna ragione ci conforta a porre al di là dell'aria una sfera di fuoco, e che le altre sfere, se pur si possano ammettere, non si devono intendere al modo Aristotelico, perchè non è vero che l'aria vada in su, e che l'acqua come in suo luogo naturale al confine della terra riposi, mentre l'esperienza attesta che anche nelle viscere della terra e acqua e aria si accolgono in abbondanza (p. 454). Infine aveano revocato in dubbio la dottrina dell'immutabilità del cielo, facendo appello ad alcuni fatti di esperienza, che la contraddicevano; e alla teoria del motore immobile, posto al di fuori del mondo, aveano opposta l'insuperabile difficoltà, che se pure spieghi il moto diurno della sfera cosmica, non rende conto del moto annuale dei pianeti, non certo dipendente dal primo e in una direzione opposta ad esso; le quali critiche tendevano a sostituire al motore estramondano di Aristotele il motore intrinseco o anima del mondo dei Platonici. Ma non ostante tutti questi punti di contatto tra i pensieri del Patrizi e del Nolano, ben si capisce come questi non potesse essere contento di una critica, che non andava al fondo delle cose, e non sostituiva alla vecchia cosmografia ed astronomia Aristotelica la nuova e più razionale di Copernico. Allora solo la dottrina secolare dei quattro elementi e della quinta essenza sarebbero state messe da parte, quando si fosse stabilito che la Terra non è più grave del sole, e che

non sta in mezzo della sfera cosmica, ma gira intorno al sole come gli altri pianeti, e che vera differenza fra essa e Marte e Giove non esista, e che acqua e terra e fuoco si trovano da per tutto. A queste ardite teorie il Patrizi non avea saputo sollevarsi, e quindi agli occhi del Bruno la costui critica appariva infeconda, e meglio opera di erudizione che di scienza. E all'erudizione il Nostro, come tutti i novatori, era fieramente avverso; nè poteva perdonare al Patrizi che nella maggior parte del suo volume non avea fatto se non confrontare passi con passi, scrittori con scrittori per mostrare quanto il solo Aristotele discordi da tutti gli altri, benchè nei migliori pensieri suoi li rubi e copii sconciamente. Il Bruno non conosce del Patrizi se non le *Discussiones peripateticae*. La *Nova de universis philosophia* non fu pubblicata se non nel 1591, in quello stesso anno in cui il Nolano mandò alle sue stampe in Francoforte le ultime opere sue, la trilogia poematica e il *De immaginum compositione*; ma non dubito che se pure avesse conosciuta la *Panaugia* e la *Panpsichia* non l'avrebbe trattata coi riguardi che usa, poniamo, verso il Palingenio. Tra i filosofi di Nola e di Cherso doveva correre, non ostante alcuna affinità d'idee, profonda e irreconciliabile antipatia; poichè il Patrizi a malgrado i suoi attacchi contro la filosofia dominante, avea pure saputo conciliarsi gli animi degli ortodossi a tal segno, che dallo stesso Clemente VIII, il persecutore implacabile del Bruno, fu chiamato ad insegnare Filosofia platonica nella Sapienza. Così dal 1592 in poi entrambi i filosofi si trovarono in Roma, l'uno accarezzato dai potenti e insegnante la sua filosofia dall'alto di una cattedra pubblica, l'altro chiuso in una tetra carcere, onde non uscirà se non per lasciare la vita sul rogo.

Nel biasimo del Patrizi è coinvolto nello stesso luogo della Causa un altro avversario di Aristotele, Pierre de la Ramée (Ramus), al quale non valse nè l'avere sostenuta strenuamente una spietata guerra contro gli aristarchi delle scuole, nè l'essere caduto vittima dell'intolleranza religiosa nella notte di s. Bartolomeo. Il Bruno non gli nega l'eloquenza, e non dubita che se avesse inteso bene Aristotele, « harebbe forse havuto ingegno di fare hono- « rata guerra contro di lui », ma non rifugge dal condannarlo, chiamandolo « francese arcipedante che ha fatto le scole sopra l'arti « liberali » (p. 246, 16, 9). E rincarando la dose negli *Eroici furori*

718, 30 scrive: « Cossi a tempi nostri quel tanto di buono che « egli (Aristotele) apporta et singulare di raggione inventiva, iu- « dicativa et di metaphisica, per ministerio d'altri pedanti che « lavorano col medesimo *Sursum corda*, vegnono istituite nuove « dialettiche et modi di formar la raggione, tanto più vili di quello « d'Aristotele, quanto forse la philosophia d'Aristotele è incom- « parabilmente più vile di quella degli antichi; il che è pure avve- « nuto da quel che certi grammatisti dopo che sono invecchiati nelle « culine de fanciulli et notomie de phrasi et vocaboli han voluto de- « star la mente a far nuove logiche et metaphisiche giudicando et sen- « tentiando quelle che mai studiorno et hora non intendono. » Queste iraconde parole ci aprono tutto l'animo del Bruno. La parte migliore della Filosofia Aristotelica egli crede appunto quella Logica e quella Rettorica, che il Ramo voleva innovare, lasciando in piedi tutto il resto, che a preferenza di quelle valeva il pregio di distruggere. Altro che nuove logiche occorre; occorre una nuova fisica, una nuova astronomia, una nuova intuizione del mondo. E a petto a questa più radicale e più fruttuosa polemica contro Aristotele, tutte le altre non hanno valore, e meno che mai quelle degli Umanisti, che contro la scolastica insorgono in nome della purezza dei costrutti e l'eleganza del dettato, cose tutte a cui il Bruno tiene così poco da sferzare a sangue quelli che non sanno altro. E tutti li raffigura in Polinnio, quel goffo pedante che si crede un Demostene, o Tullio quando ti avrà « fatta una bella « construttione, prodotta una elegante epistolina, scroccata una « bella phrase de la popina Ciceroniana », e dopo i suoi belli trionfi si stima addirittura « un Giove che dall'alta specula remira, « et considera la vita degli altri huomini soggetta a tanti errori, « calamitadi, miserie fatiche inutili »; e giudica che « solo lui è « felice, lui solo vive vita celeste quando contempla la sua di- « vinità nel specchio d'un spicilegio, un dittionario, un calepino, « un lessico, un cornucopia, un Nizzolio » (*De la causa*, 223, 19).

Questa scarsa predilezione per gli Umanisti spiega come il Bruno ben pochi citi nelle opere italiane e nelle latine. Nè fa eccezione per Erasmo, il cui nome occorre soltanto nel Candelaio (Atto 4, sc. XI), dove Manfurio comincia il suo soliloquio in questo modo: « Negli adagiani Erasmi, dico negli Erasmi adagiani (io sono hallucinato) voglio dire negli Erasmiani adagii,

ve n'è uno tra gl'altri il qual dice: *A toga ad pallium*. Questo adempiendosi in me ipso, mi fa che questo giorno sii *nigro signandus lapillo* ». Eppure su Erasmo avea studiato molto, e ne possedeva di nascosto i libri, come dice nella confessione veneta. Il nome di Erasmo mi richiama alla mente quello del Folengo, che secondo lo Zumbini ebbe col rinomato Umanista maggiori punti di contatto di quel che si creda. Ma neanche il Folengo, che non fosse altro per le sue bizzarrie dovea riescire molto caro al Bruno, trova grazia appo lui, che non lo ricorda se non di sfuggita ed una volta sola. (*Opp. it.*, 138, 20).

VI.

Al di sopra di tutti gli altri Platonici il Bruno metteva il cardinale di Cusa, che avea saputo battere una via sua, divinando le nuove scoperte e le nuove teorie astronomiche. La prima teorica, in cui convengono i due filosofi è quella dell'incomprensibilità della Causa prima, che il Cusano stesso avea mutuato dai Neoplatonici, e che il Bruno formola in queste parole *De la causa* (p. 284, 14) « Però la arithmetrica similitudine et propor-
« tione è più accomodata che la geometrica per guidarne per mezzo
« de la moltitudine alla contemplatione et apprensione di quel prin-
« cipio indivisibile, che per essere unica et radical sustanza di tutte
« cose, non è possibile che habbia un certo et determinato nome,
« et tal dittione che significhe più tosto positiva che privativa-
« mente, et però è stato detto da altri punto, da altri unità, da
« altri infinito et secondo varie raggioni simili a queste. » Il Cusano non scrive diversamente, e dalle citazioni che adduce, fa manifesta la fonte della sua teoria « Nam manifestum est, cum
« maximum sit ipsum maximum simpliciter, cui nihil opponitur,
« nullum nomen ei proprie posse convenire; omnia enim nomina
« ex quadam singularitate rationis, per quam discretio fit unius
« ab alio, imposita sunt; ubi vero omnia sunt unum, nullum nomen
« proprium esse potest. Unde recte ait Hermes Trimegistus: quo-
« niam Deus est universitas rerum, tunc nullum nomen proprium
« est eius... Cum igitur Deo nihil tale particulare discretum habens

« oppositum, nisi diminutissime convenire possit, hinc affirmationes « sunt incompactae ut ait Dionysius » (*De docta ignorantia* I, 24), Se l'unità suprema non si può nè conoscere nè nominare, non resta se non rappresentarla con simboli, i più acconci dei quali sono i matematici, come quella del circolo infinito. « Haec autem « omnia », scrive il Cusano, « ostendit circulus infinitus sine prin- « cipio et fine, aeternus indivisibiliter, unissimus atque capacis- « simus... Est intantum ille circulus unissimus, quod diameter « est circumferentia; infinita vero diameter habet infinitum me- « dium, medium vero est centrum; patet ergo centrum, diame- « trum et circumferentiam idem esse » (op. cit., I, 21). E il Bruno: « Sicuramente possiamo affirmare che l'universo è tutto « centro, o che il centro de l'universo è per tutto, e che la cir- « conferenza non è in parte alchuna, per quanto è differente dal « centro, o pur che la circonferenza è per tutto, ma il centro « non si trova in quanto che è differente da quella » (*De la causa*, p. 279, 4). E nella *Lampas triginta statuarum*, p. 38, 19: « Est sphaera infinita undique aequalis, ubi non ideo dicitur « sphaera quia habeat extrema a medio aequidistantia, unde « sequeretur esse finitam, et docuit Aristoteles, sed intelligitur « secundum similitudinem; ex omni termino enim aequaliter di- « stat, quia infinite distat. Et propterea dicitur sphaera propter « aequidistantiam a medio; dicitur infinita sphaera, quia eius « non est unum medium simplex extra quod punctus acceptus « non sit medius, sed est sphaera, in qua quicunque punctus ca- « piatur, est medium, sicut in infinito spatio nullum vel possumus « dicere medium vel totum medium ». Seguitando nel simbolismo matematico Dio si può chiamare ed è stato chiamato l'Uno, la *Monade*, nel quale non è mescolanza di sorta, o come dice s. Tommaso « Deus nullo modo compositus est, sed est omnino simplex « (*Summa th.*, I, qu. 3, art. 7); est autem maxime indivisum... « unde manifestum est quod Deus est maxime unus » (qu. 11, art. 4). E da queste premesse il Cusano trae che quella teologia, la quale, a somiglianza degli Scolastici, discorre dall'uno all'altro attributo di Dio, si ravvolge in circolo. « Hoc tantum notandum « esse admoneo quomodo omnis Theologia circularis et in circulo « posita existit, adeo etiam quod vocabula attributorum de se « invicem verificentur circulariter, ut summa iustitia est summa

« necesse est, ut omnes tum theologi tum principes philoso-
« phantes intelligunt, sed illius actum quidam collocant in ipsa
« divinitate, ut infinitum patrem infinitum generare filium asserant,
« nempe infinitam mentem infinitum intellectum, et ex hac rela-
« tione patris et filii cognoscentis et cogniti . . . sequatur infinitus
« ille amor utriusque nexus, ita ut non sint tria numina sub-
« stantialiter distincta, sed unus Deus se ipso se ipsum cognoscens
« et amans » (*Opp. lat.*, I, IV, p. 79, 20). Nel qual luogo allude certamente ai teologi che sul fare di s. Tommaso sostengono « quod « in divinis non est processio nisi secundum actionem, quae non « tendit in alio quid extrinsecum, sed manet in ipso agente. « Hujusmodi autem actio in intellectuali natura est actio intel-
« tectus et actio voluntatis. Processio autem verbi attenditur « secundum actionem intelligibilem. Secundum autem operationem « voluntatis invenitur in nobis quaedam alia processio, scilicet « processio amoris » (*Summa th.*, I, qu. 27, art. 3). Parimente il Nostro nella *Lampas triginta statuarum* facendo appello agli antichi teologi dice: « Antiqui theologi centrum illud paternam « mentem intelligunt, quae, dum se ipsam contemplatur, circulum « quendam producit et primum generat intellectum, quem filium « appellant, qua conceptione perfecta in imagine essentiae suae « sibi complacens fulgorem emittit, quem amorem appellant, qui « a patre se ipsum contemplante in filio proficiscitur » (*Opp.*, III, 44, 14).

Un' altra costruzione della Trinità fa il Cusano nel *De possest*, e sembra che al Bruno non sia sfuggita e in parte l'adotti nel dialogo *De la causa*. « Possibilitas absoluta », scrive il Cusano « de qua loquimur, per quam ea quae actu sunt, actu esse « possunt, non praecedit actualitatem, neque etiam sequitur. Quo-
« modo enim actualitas esse posset, possibilitate non existente? « Coaeterna ergo sunt absoluta potentia et actus et utriusque « nexus... Quomodo dicis Deum id esse, quod esse potest? Videtur « enim hoc de Sole et Luna et Terra et alio quolibet pariformiter « dici posse... Loquor in absolutis et generalissimis terminis quasi « dicerem: cum potentia et actus sint idem in Deo, tunc Deus « omne id est actu, de quo posse esse potest verificari; nihil « enim esse potest quod Deus non sit. Hoc facile videt quisque « attendens absolutam potentiam coincidere cum actu secus de

« Sole; nam licet Sol sit actu id quod esse potest, aliter tamen « esse potest quam actu sit » (*Opp. Basil.* 1565, pag. 250). E il Bruno quasi traducendo afferma anch'egli: « La possibilità « assoluta, per la quale le cose che sono in atto possono essere, « non è prima che la attualità, nè tampoco poi che quella; oltre, « il possere essere è con l'essere in atto et non precede quello, « perchè se quel che può essere facesse se stesso, sarebbe prima « che fusse fatto. Hor contempla il primo et ottimo principio, il « quale è tutto quel che può, et lui medesimo non sarebe tutto « se non potesse essere tutto; in lui dunque l'atto et la potenza « sono la medesima cosa. Non è cossi nelle altre cose, le quali « quantumque sono quello che possono essere, potrebono però « non esser forse et certamente altro o altrimente che quel che « sono, perchè nessuna altra cosa è tutto quel che può essere. Lo « huomo è quel che può essere, ma non è tutto quel che può « essere. La pietra non è tutto quello che può essere, perchè « non è calci, non è vase, non è polve, non è herba » (p. 257, 30). Seguita il Cusano: « Volo dicere quod omnia illa complicite « in Deo sint Deus, sicut explicite in creatura mundi sunt « mundus. Igitur Deus est magnus . . . sed sic magnus, quod ma- « gnitudo quae est omne id quod esse potest. Nam non est magnus « magnitudine, quae maior esse potest, aut magnitudine quae « dividi et minui potest . . . tunc Deus est magnitudo maxima « pariter et minima . . . Si dico ex pulchritudine creaturarum « Deum pulchrum, et scio quod Deus est ita pulcher quod pul- « chritudo quae est omne id quod esse potest, scio nihil pulchri « totius mundi deficere Deo . . . Si dicitur Deum esse Solem, « utique si intelligitur id sane de Sole, qui est omne id actu « quod esse potest, tunc clare videtur hic Sol non esse aliquid « simile ad illum. Hic enim Sol sensibilis, dum est in oriente, « non est in qualibet parte coeli, ubi esse potest, neque est ma- « ximus pariter et minimus, ut non possit esse nec maior nec minor ». (Ivi, pp. 251. 252). E il Bruno: « ogni potenza et atto che nel prin- « cipio è come complicato unito et uno, nelle altre cose è esplicato « disperso et moltiplicato . . . Il primo principio assoluto è gran- « dezza, è magnitudine, et è tal magnitudine et grandezza che « è tutto quel che può essere. Non è grande di tal grandezza « che possa essere maggiore nè che possa essere minore, nè che

« possa dividersi, come ogni altra grandezza che non non è tutto « quel che può essere, però è grandezza massima, minima, infi- « nita, impartibile et d'ogni misura... Questo che dico della « grandezza intendi di tutto quel che si può dire; perchè è si- « milmente bontà che è ogni bontà che possa essere, è bellezza « che è tutto il bello che può essere; et non è altro bello che « sia tutto quello che può essere se non quest'uno. Uno è quello « che è tutto et può essere tutto assolutamente. Nelle cose na- « turali oltre non veggiamo cosa alchuna, che sia altro che quel « che è in atto, secondo il quale è quel che può essere per havere « una specie di attualità, tuttavia ne in quest'unico esser speci- « fico giamai è tutto quel che può essere qualsivogla particolare. « Ecco il sole, non è tutto quello che può essere il sole, non è per « tutto dove può essere il sole; perchè quando è oriente a la terra « non gli è occidente nè meridiano nè di altro aspetto. Hor se « voglamo mostrar il modo con il quale Dio è sole, diremo (perchè « è tutto quel che può essere) che è insieme oriente, occidente, « meridiano, merinottiale et di qualsivoglia di tutti punti de la « convessitudine della terra; onde se questo sole (o per sua revo- « lutione o per quella della terra) voglamo intendere che si « muova et muta loco... è siffattamente mobilissimo et velo- « cissimo che è anche stabilissimo et immobilissimo, però tra gli « divini discorsi troviamo che è detto stabile in eterno et velo- « cissimo che discorre da fine a fine » (p. 258, 12 e segg.). Anche su quest'ultimo punto il Cusano avea scritto: « Jam « intelligitis facilius quomodo concordabitis Theologos, quorum « alter dicit, sapientiam quae Deus est, omni mobili mobiliorem, « et verbum velociter currere et omnia penetrare atque a fine ad « finem pertingere atque ad omnia progredi; alius vero dicit « primum principium fixum, immobile, stare in quiete, licet det « omnia moveri » (*De possest*, p. 254).

Ma la teoria, dove più apparisce l'influsso del Cusano sul Bruno è quella della coincidenza dei contrarî, e degli esempi matematici che la chiariscono: « Ditemi che cosa è più dissimile « alla linea retta che il circolo? che cosa è più contrario al retto « che il curvo? pure nel principio et minimo concordano. Atteso che « (come divinamente notò il Cusano inventor dei più bei segreti di « geometria) qual differenza trovarai tu tra il minimo arco et la mi-

storia della filosofia appare la dottrina della coincidenza dei contrarî, essendo invece sì antica che risale fino ad Eraclito, ma nel Cusano è ridotta ad una povera cosa, a men che nulla. Dio sarebbe il punto dove convergono i contrarî, non perchè tale di sua natura, ma perchè la nostra mente non può immaginare nulla che sia maggiore o minore di lui essendo egli l'unico e vero essere. Siamo noi che concepiamo Dio così, non è egli stesso, che per necessità della sua natura sia massimo e minimo; poichè egli è quel che è, nè può essere nè più grande nè più piccolo di sè stesso; anzi queste determinazioni quantitative sono un fuor d'opera, quando si tratti dell'essere semplicissimo. La dottrina dunque della coincidenza dei contrarî apparisce una pura sottigliezza dialettica, e non è un regresso, come crede il Clemens, ma un progresso vero se il Bruno la corregge, ridandole l'antico valore e significato. « Dite che quel tutto che si vede di diffe-
« renza ne gli corpi quanto alle formationi, complessioni, figure,
« colori et altre proprietadi et communitadi, non è altro che
« un diverso volto di medesima sustanza, volto labile, mobile,
« corrottibile di uno immobile, perseverante et eterno essere, in
« cui son tutte forme, figure et membri, ma indistinti et come
« agglomerati, non altrimenti che nel seme, nel quale non è di-
« stinto il braccio da la mano, il busto dal capo, il nervo dal
« osso, la qual distinzione et sglomeramento non viene a produre
« altra et nuova sostanza, ma viene a ponere in atto et compi-
« mento certe qualitadi, differenze, accidenti et ordini circa quella
« sustanza » (*De la Causa*, p. 281, 25). Così è, la dottrina della coincidenza dei contrarî è propria ed esclusiva di quel modo di filosofare che da Eraclito ad Hegel considera il tutto come un essere in continua evoluzione o divenire, e che in ogni momento della sua vita è in potenza da più di quel che sia in realtà. « Per il che non vi sonarà mal ne l'orecchio la sentenza
« di Eraclito, che disse tutte le cose essere uno, il quale per la
« mutabilità ha in sè tutte le cose et perchè tutte le forme sono
« in esso; conseguentemente tutte le definizioni gli convegnono et
« per tanto le contradditorie enunciationi son vere » (p. 282, 34). Al Teismo, che considera Dio come separato dal mondo e quale Essere perfettissimo, che basta a sè medesimo, la dottrina della coincidenza dei contrarî è affatto estranea, mentre consona è invece

al Panteismo, che intrinsecando Dio col mondo, giustamente gli attribuisce l'unificazione del finito con l'infinito, dell'uno coi molti e così di seguito. « Se il punto non differisce dal corpo (perchè « il punto scorrendo dall'essere punto si fa linea, scorrendo dal- « l'essere linea si fa superficie, scorrendo da l'essere superficie « si fa corpo), il centro da la circonferenza, il finito da l'infinito, « il massimo dal minimo, sicuramente possiamo affermare che « l'universo è tutto centro, o che il centro dell'universo è per « tutto, et che la circonferenza non è in parte alchuna, per quanto « è differente dal centro, o pur che la circonferenza è per tutto, « ma il centro non si trova in quanto che è differente da quella. « Ecco come non è impossibile ma necessario che l'ottimo, mas- « simo, incomprehensibile, è tutto, è per tutto, è in tutto, perchè « come semplice et indivisibile può esser tutto, esser per tutto, « essere in tutto. Et cossi non è stato vanamente detto che Giove « empie tutte le cose » (p. 279, 2). Si comprende ora perchè il Bruno non sia contento pienamente del Cusano e che nell'*Oratio valedictoria* dica di lui: « Huius ingenium si presbyteralis « amictus non interturbasset, non Pythagorico par, sed Pythago- « rico longe superius agnoscerem, profiterer » (I, 1, p. 17).

Il Cusano s'è arrestato a metà, e non ha saputo trarre dalla sua teoria della coincidenza tutto il partito che doveva. E però anche le sue diverse interpretazioni del domma della Trinità non sono se non giuochi dialettici, dei quali l'Autore stesso non è contento, e li raffazzona e li muta di continuo sino agli ultimi anni della sua vita. Tuttavia fa meraviglia che il Bruno non ne tenga conto, e a petto di quelle, sien pure vuote e tautologiche, spiegazioni preferisca l'esegesi tradizionale. Se non che anche per questo capo non bisogna esagerare. Nei luoghi che abbiamo riferito più su il Nostro non parla mai per conto suo, ma riferisce le opinioni altrui: « quidam collocant . . . antiqui « theologi intelligunt ». L'opinione sua è ben diversa. La trinità secondo lui non è un processo interno di Dio, come lo intendono i Teologi, ma riguarda Dio come facitore del mondo. Nella confessione veneta, dove avrebbe avute tutte le ragioni di nascondere il suo pensiero, dice chiaramente: « Dappoi nella divinità intendo « tutti li attributi essere una medesima cosa insieme con theo- « logi et più grandi philosophi, capisco tre attributi, potentia,

« sapientia et bontà, overamente mente, intelletto et amore, col « quale le cose hanno prima l'essere, raggion della mente, dappoi « l'ordinato essere et distinto per ragione dell'intelletto, terzo la « concordia et simitria per raggione dell'amore questo intendo « essere in tutto et sopra tutto, come nessuna cosa è senza par- « tecipatione dell'essere et l'essere non è senza l'essentia, come « nessuna cosa è bella senza la beltà presente » (Berti, *Vita*[2], p. 400). Non è dunque Dio in sè medesimo, ma il principio del mondo, che si deve considerare quale potenza, sapienza e amore. Già della terza persona o dello Spirito Santo è detto esplicitamenta nella confessione veneta, che non è diverso dall'anima del mondo « Così quanto allo spirito divino per una terza persona non ho « possuto capire secondo il modo, che si deve credere, ma secondo « il modo Pittagorico conforme a quel modo che mostra Salomone; « ho inteso come anima dell'universo ovvero assistente all'Uni- « verso » (Ivi p. 401). E quel che è detto della terza persona deve dirsi anche delle altre due, perchè « quanto alla seconda « persona io dico che realmente ho tenuto essere in essentia una « con la prima, et cusì la terza, perchè essendo indistinte in « essentia non possono patire inegualità, perchè tutti li attributi « che convengono al Padre convengono anche al Figliuol et Spi- « rito Santo » (p. 403). Iddio come è in sè stesso è impenetrabile, inconoscibile, e non si può dire nè che sia trino, nè altrimenti. La Trinità è quale vien descritta nella *Lampas triginta statuarum*. Il padre « est unitas absolute, qua omnia, quae unum « sunt, unum sunt ... essentia essentiarum ... quidditas quiddita- « tum, magis intrinsecum rerum substantiae et intimius in omnibus « ac singulis. quam omnia ac singula esse possunt in se ipsis ». È l'uno Parmenideo, la sfera infinita, l'universo (*Opp.*, III, 40, 8. 19; 41, 1). Il figlio, o « primus intellectus » anch'esso è una « sphaera omnium mobilissima, quia procedit ad omnia et est « in omnibus... Hic autem est primus intellectus, qui cum eo quod « dat et disponit ordinem, distribuit esse atque vitam, estque « essentialiter vita ... Adest quidem omnibus non sicut pars « neque sicut potentia, sed sicut agens et formator magis praesto « rebus ipse quam ipsae sibi... Est forma, figura, formator et « figurator et actor omnis formationis » (Ivi p. 46, 5, 23; 48, 9; 49, 29). La terza persona o Spirito « anima mundi dicitur et spi-

« ritus universorum ... sicut pater est veluti centrum, intellectus « veluti circulus circa centrum idem, ita spiritus et anima mundi « est veluti triplex circulus, quorum primus dicitur a Platonicis « vitae, secundus sensus, tertius vegetationis universorum » (p. 54, 10, 18).

Dicemmo più sopra come l'ultima costruzione della Trinità fatta dal Cusano nel *Possest* non è ignota al Bruno, che nei Dialoghi *De la causa* e *De l'infinito* ne mutua i concetti. Ma salta agli occhi la differenza fra i due filosofi. Poichè anche qui il Bruno intende per *potentia* la forza formatrice del mondo, e l'intrinsichezza della potenza ed atto ammessa dal Cusano lo mena alle conseguenze panteistiche, che il Cusano voleva evitare. « Et « cossi non è cosa, di cui si può dir l'essere, della quale non si « dica il posser essere; et questa si fattamente risponde alla po- « tenza attiva, che l'una non è senza l'altra in modo alchuno, « onde se sempre è stata la potenza di fare, di produre, di creare « sempre è stata la potenza di esser fatto, produtto et creato, « perchè l'una potenza implica l'altra, voglio dir con esser posta, « lei pone necessariamente l'altra, la qual potenza, perchè non « dice imbecillità in quello, di cui si dice, ma piu tosto corfirma « la virtù et efficacia, anzi al fine si trova che è tutt'uno et a « fatto la medesima cosa con la potenza attiva, non è philosopho « nè Theologo che dubiti di attribuirla al primo principio so- « pranaturale » (257, 20). Nè dice diversamente nell' *Infinito universo et mondi*. « Et veramente se il primo efficiente non « può voler altro che quel che vuole, non può fare altro che « quel che fa, et non veggo come alchuni intendano quel che « dicono della potenza attiva infinita, a cui non corrisponda po- « tenza passiva infinita ... essendo l'attion sua necessaria, perchè « procede da tal volontà, quale per essere immutabilissima, anzi « l'immutabilità stessa, è anchora la istessa necessità, onde sono « afatto medesima cosa libertà, volontà, necessità, et oltre il « fare col volere, possere et essere » (p. 316, 22). La conseguenza di tutto questo è che la creazione è necessaria e *ab aeterno*. « Perchè è inmutabile, non ha contingentia nell'operatione, ne « nella efficacia, ma da determinata et certa efficacia depende « determinato et certo effetto inmutabilmente; onde non può « essere altro che quello che è, non può essere tale quale non è,

« non può posser altro che quel può, non può voler altro che « quel che vuole, et necessariamente non può far altro che « quel che fa, atteso che l'aver potenza distinta da l'atto con- « viene solamente a cose mutabili » (316, 14). E più sotto: « Pla- « tone et Aristotele con ponere la necessità et immutabitità in « Dio, non poneno meno la libertà morale et facultà della nostra « elettione; perchè sanno bene et possono capire come siano com- « possibili quella necessità et questa libertà » (317, 29). Più chiaramente nel *De Immenso*: « Necessitas et libertas sunt unum, « unde non est formidandum quod, cum agat necessitate naturae, « non libere agat, sed potius immo omnino non libere ageret. « aliter agendo quam necessitas et natura, imo necessitas naturae « requirit... Deus ut natura cum sit perfectissimus... quia non « coactus agit, libere agit et voluntas cum bonitate et bonitas cum « necessitate concurrit » (I, I, 243, 246). Le premesse di questo ragionamento sono tolte di peso dalla teologia scolastica. S. Tommaso stesso dice: « Bonitatem suam esse Deus ex necessitate vult, « sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem (*S. th.* « qu. 19, art. 3) Voluntas Dei est omnino immutabilis (Ivi, art. 7). « Non enim potest facere aliquid Deus, quod non sit con- « veniens sapientiae et bonitati ipsius » (qu. 21, art. 4). Ma ciò non per tanto S. Tommaso arriva ad una conseguenza opposta a quella di Bruno, perchè egli distingue la volontà di Dio dalla necessità della sua natura « voluntatem Dei esse causam rerum « et Deum agere per voluntatem non per necessitatem naturae » (qu. 19, art. 4), e rispetto alle cose finite « quae non ex neces- « sitate vult » (Ivi, art. 10) crede che « divina sapientia non « determinatur ad aliquem ordinem rerum, ut non possit alius « cursus rerum effluere, unde dicendum est simpliciter, quod Deus « potest alia facere quam quae facit » (qu. 25, art. 5). Proprio il rovescio di quel che conclude il Bruno, che rivolgendosi ai teologi esclama: « Caveat presbyter ille, qui divinam libertatem « aeque inter contingentia et possibilia collocat atque nostram, « neque imperfectioni naturae adscribat quo sit ad alteram partem « definita, ab ea aversa quam non absque maximo errore persequere- « tur » (*De Imm.*, I, XII, p. 247). Il Cusano certo non arriva a queste conseguenze, che toglievano di mezzo la contin genza e la temporaneità della creazione, ma ben si vede come egli pure am-

mettendo e l'una e l'altra, non sappia come accordarle con l'eternità e la necessità di Dio, e agli occhi suoi sia questo come un mistero impenetrabile. Da Dio la contingenza non potrebbe derivare, come la curva non è dalla retta, benchè la retta infinita sia la progenitrice di tutte le linee finite. « Quis igitur copulando simul in creatura necessitatem absolutam, a qua est, et contingentiam sine qua non est, potest intelligere esse eius? » (*De Doct. ign.*, II, 2). Così pure se in Dio s'identifica l'essere col fare, la creazione dovrebbe essere eterna, eppure le creature sono nel tempo, la quale contraddizione trascende l'intelletto umano non meno della precedente « Quoniam vero creatura per esse maximi creata est, in maximo vero idem est esse, facere et creare, tunc non aliud videtur esse creare, quam Deum omnia esse. Si igitur Deus est omnia, et hoc est creare, quomodo intelligi hoc poterit, quod creatura non est aeterna, cum Dei esse sit aeternum, imo ipsa aeternitas. In quantum enim ipsa creatura est esse Dei, nemo dubitat esse aeternitatem; in quantum igitur cadit sub tempore, non est a Deo, quia est aeternus. Quis igitur intelligit creaturam ab aeterno et cum hoc temporaliter esse? » (Ivi). Il Bruno è scevro affatto da queste ambagi ed incertezze, e andando anche più a fondo, dalla teoria dell'identità degli attributi deriva l'infinità della creazione. « Bisogna dir una dei due, o che l'efficiente, possendo dependere da lui l'effetto infinito, sia riconosciuto come causa et principio d'uno immenso universo, che contiene mondi innumerabili; et da questo non siegue inconveniente alchuno, anzi tutti convenienti et secondo la scienza et secondo le leggi et fede; o che dependendo da lui un finito universo, con questi mondi (che son gli astri) di numero determinato, sia conosciuto di potenza attiva finita et determinata, come l'atto è finito et determinato, perchè quale è l'atto, tale è la volontà, tale è la potenza » (p. 316, 32). E in un altro luogo: « Perchè voglamo dire che la divina bontà, la quale si può comunicare alle cose infinite et si può infinitamente diffondere, che voglia essere scarsa et astrengersi in niente, atteso che ogni cosa finita al riguardo de l'infinito è niente? Perchè volete che quel centro della divinità che può infinitamente in una sphera (se così si potesse dire) infinita amplificarse, come invidioso rimaner più tosto sterile che farsi comunicabile, padre,

« fecondo, ornato et bello? voler più tosto comunicarsi diminuta-
« mente et (per dir meglio) non comunicarsi, che secondo la raggione
« della gloriosa potenza et esser suo? Perchè dev'essere frustrata la
« capacità infinita, defraudata la possibilità de infiniti mondi che
« possono essere, pregiudicata la eccellenza della divina imma-
« gine, che deverebe più risplendente in uno specchio incontratto et
« secondo il suo modo di essere, infinito, immenso? » (p. 314, 38).

È proprio l'opposto di quel che la Teologia scolastica, ligia ad Aristotele, avea sostenuto. Perchè per il Bruno sarebbe una contraddizione nei termini ammettere una potenza infinita, che non si attui infinitamente, come se in Dio potenza ed atto non fossero la stessa cosa. « Potentia infinita non est, nisi sit possibile « infinitum; non est inquam, potens facere infinitum, nisi sit potens « fieri; quae enim impossibilis vel ad impossibile potest esse po- « tentia » (*De Imm.*, I, XI, p. 243). S. Tommaso invece crede che la potenza divina, in sè infinita, trovi un ostacolo nella creatura stessa, che nella sua essenza e in opposizione a Dio, è finita. « Sicut Deus, « licet habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid « non factum ... ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter » (qu. 7, art. 2). E però egli non solo l'infinità di natura nega alle cose create, ma ben anche quella di grandezza e di numero. « Impossibile est aliquod corpus naturale infinitum esse » (Ivi, art. 3); « impossibile est esse multitudinem infinitam actu sive « per se sive per accidens » (Ivi art. 4). E non pure un mondo unico ammette, ma crede addirittura che solo quelli che negano Dio, possono concepire infiniti mondi: « Et ideo illi potuerunt po- « nere plures mundos, qui causam mundi non posuerunt aliquam « sapientiam ordinantem sed casum, ut Democritus » (qu. 47, art. 3). Contro siffatte conclusioni prima del Bruno protesta implicitamente il Cusano, che dice l'Universo: « sine termino » (*De Docta ign.*, II, 1) « mundus sive universum est contractum maximum « atque unum ... infinitas contracta ut sit conctracte infinitus » (Ivi, cap. 4). « Propter quod aliquid machinam mundanam habere, « aut istam terram sensibilem, aut aerem vel ignem aliud quod- « cumque pro centro fixo et immobili, variis motibus orbium con- « sideratis, est impossibile; non devenitur enim in motu ad mi- « nimum simpliciter, puta fixum centrum, quia minimum cum « maximo coincidere necesse est, centrum igitur mundi coincideret

« cum circumferentia. Non habet igitur mundus circumferentiam, « nam si centrum haberet et circumferentiam, et sic intra se habe- « ret suum initium et finem et esset ad aliquid aliud ipse mundus « terminatus, et extra mundum esset aliud et locus, quae omnia « veritate carent. Cum igitur non sit possibile mundum claudi « intra centrum corporale et circumferentiam, non intelligitur mun- « dus, cuius centrum et circumferentia sunt Deus, et cum hic « non sit mundus infinitus, tamen non potest concipi finitus, cum « terminis careat, intra quos claudatur » (cap. 11). Non v'ha dunque alcun dubbio che S. Tommaso e il Cusano sono agli antipodi, e il tentativo fatto recentemente, di mostrare il loro accordo nella teoria dell'infinità, dovea necessariamente fallire. Senza dubbio il Cusano tiene a distinguere la infinità di Dio da quella del mondo, e servendosi della terminologia scolastica chiama il primo infinito negativo, e il secondo infinito privativo. « Solum igitur « absolute maximum est negative infinitum, quare solum illud « est id quod esse potest omni potentia. Universum vero cum « omnia complectatur quae Deus non sunt, non potest esse ne- « gative infinitum, licet sit sine termino et ita privative infinitum, « et hac consideratione nec finitum nec infinitum est ... Uni- « versum maius esse nequit et ita interminatum, cum actu maius « eo dabile non sit ad quod terminetur et sit privative infinitum » (II, 1). Di queste due infinità la negativa è ben la stessa, che la Teologia scolastica predica di Dio. Dio è infinito, perchè non c'è altri fuori di lui che lo possa limitare, egli nella semplicità sua è tutta la realtà possibile « Cum igitur esse divinum non sit « esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subistens, mani- « festum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus » (*Summa th.*, qu. 7 art. 1). Ma l'infinità privativa non è la stessa nel Cusano e in S. Tommaso. Imperocchè per S. Tommaso l'infinità privativa è quella che appartiene alla grandezza, che non può essere limitata da altra grandezza, alla materia destituita di forma, la quale solo ha virtù di compierla e finirla. « Materia autem perficitur per « formam, per quam finitur, et ideo infinitum secundum quod « attribuitur materiae, habet rationem imperfecti, est enim quasi « materiam non habens formam » (loc. cit.). Vale a dire per S. Tommaso l'infinità privativa non è nulla di reale, ma appartiene ad entità, come la grandezza o la materia informe, che sono

pure astrazioni. In realtà non si può dare la pura materia, come non si dà la possibilità assoluta senza atto di sorta. Anche il Cusano dice espressamente « Nos autem per doctam ignorantiam « reperimus, impossibile fore possibilitatem absolutam esse ». L'infinità privativa del Cusano è qualche cosa di meglio, ed è ben reale, come reale è l'universo, a cui appartiene. Non so donde l'Uebinger (*Die Gottslehre des Nikolaus Cusanus*, Münster, 1888) abbia cavato che l'Universo del Cusano non sia altro, se non un puro universale, un possibile, il quale dal mondo effettivo sarebbe così diverso come l'astratto dal concreto. In tal caso l'universo si confonderebbe colla materia informe, mentre secondo il Cusano anche nell'universo c'è la trinità, non assoluta e perfetta come in Dio, dove tutte e tre le persone sono la stessa cosa, ma relativa: « est nexus contrahentis et contrahi- « bilis, sive materiae et formae, aut possibilitatis et necessitatis « complexionis, qui actu perficitur quasi quodam spiritu amoris, « motu quodam illa unientis ». L'universo dunque è qualche cosa di reale, poichè è potenza ed atto, materia e forma, e si distingue da Dio solo in questo, che l'infinità sua è raccorciata o contratta, vale a dire non ogni parte dell'universo è del pari infinita, come ogni persona di Dio, ma solo l'universo nel complesso suo. « Quare « patet, quod cum universum sit quidditas contracta, quae aliter « est in Sole contracta et aliter in Luna, hinc identitas universi « est in diversitate, sicut unitas in pluralitate. Unde universum, « licet non sit Sol nec Luna, est tamen in Sole Sol et in Luna Luna, « sed id quod est Sol et Luna sine pluralitate et diversitate. Uni- « versum dicit universilitatem, hoc est unitatem plurium ». Questa universalità dunque non è astratta, ma concreta (*universalia non sunt solum entia rationis*); poichè « omnia entia quae sunt partes « universi, sine quibus universum cum sit contractum, unum, totum « et perfectum esse non possit, simul cum universo prodierunt, et « non prius intelligentia, deinde anima nobilis, deinde natura, ut « voluit Avicenna et alii philosophi » (Op. c., II, 4). Tale distinzione tra l'infinità assoluta e la contratta, la negativa e la privativa si trova anche nel Bruno (1), il quale dice anch'egli che l'infinità,

(1) Vedi *Summa*, I, IV, p. 25, 20. « Rursum infinitum sumitur duplici- « ter: negative, secundum quam rationem Deum dicimus infinitum, quia

di Dio è differente da quella dell'universo; « perchè lui è tutto « l'infinito complicatamente et totalmente, ma l'universo è tutto « in tutto (se pur in modo alchuno si può dir totalità, dove non « è parte nè fine), explicatamente et non totalmente, per il che « l'uno ha raggion di termine, l'altro ha raggion di terminato . . . « Io dico l'universo tutto infinito, perchè non ha margine, ter- « mine nè superficie; dico l'universo non essere totalmente infinito, « perchè ciascuna parte che di quello possiamo prendere è finita, « et de mondi innumerabili che contiene, ciascuno è finito. Io « dico Dio tutto infinito perchè da sè esclude ogni termine et « ogni suo attributo è uno et infinito, et dico Dio totalmente in- « finito, perchè tutto lui è in tutto il mondo et in ciascuna sua « parte infinitamente et totalmente, al contrario dell'infinità del- « l'universo, la quale è totalmente in tutto, et non in queste parti « (se pur referendosi all'infinito possono essere chiamate parti) « che noi possiamo comprendere in quello » (315, 18). E negli *Eroici furori*: « volete dir dumque due specie d'infinità, l'una pri- « vativa, la quale può essere verso qualche cosa che è potenza, « come infinite son le tenebre, il fine delle quali è posizione di « luce; l'altra perfettiva la quale è circa l'atto et perfettione, « come infinita è la luce il fine della quale sarebbe privatione et « tenebre (713, 27). Questo Dio che è tutto in tutto l'universo e in ciascuna sua parte non è altro se non « l'anima del mondo . . . che « è tutta in tutto, empie tutto, et è più intrinseca alle cose che « l'essentia propria di quelle, perchè è la esentia delle essentie, vita « de le vite, anima de le anime » (p. 320, 9) ed anche il Cusano ha un capitolo speciale su quest'*anima sive forma universi*. Ma il pio cardinale, per quanto sia disposto a seguire le tracce dei Platonici, « qui acute satis atque rationabiliter locuti sunt *et* forte « irrationabiliter per Aristotelem reprehensi sunt », pure non la intende se non come l'atto del Dio trascendente, o per meglio dire del suo verbo. « Anima mundi est consideranda ut quaedam forma « universalis in se complicans omnes formas, non tamen existens

« finit omnia et nihil finit ipsum, continet omnia et nihil continet ipsum, « et non est aptum finiri; alio pacto sumitur privative, sicut infinitum di- « citur quod requirit finem quem non habet ».

Free digital copy for study purpose only

« acta nisi contracte in rebus . . . Est igitur Deus causa efficiens « et finalis atque formalis omnium, qui efficit in verbo uno omnia « quantacumque diversa inter se » (II, 9). Il Bruno non ha questi scrupoli. L'anima del mondo è una faccia di quell'essere unico, che visto da un altro lato è materia. « È dumque l'universo « uno, infinito, inmobile; una, dico, è la possibilità assoluta, uno « l'atto, una la forma o anima, una la materia o corpo; una la « cosa, uno l'ente; uno il massimo et ottimo . . . Questo è ter- « mine di sorte che non è termine, è talmente forma che non è « forma, è talmente materia che non è materia, è talmente anima « che non è anima » (vale a dire non è questa forma, questa materia, quest'anima, ma tutte le forme, tutte le materie, tutte le anime); « perchè è il tutto indifferentemente, et però è uno, l'uni- « verso è uno » (*De la causa*, p. 277, l. 28). E altrove: « Laonde « è bene nel corpo nella natura distinguere la materia dall'anima... « onde diciamo in questo corpo tre cose, prima l'intelletto uni- « versale indito nelle cose, secondo l'anima vivificatrice del tutto, « terzo il soggetto » (Ivi, p. 254, 13). Il Cusano, benchè abbia una forte tendenza al panteismo, resta teista; il Bruno benchè abbia più che una reminiscenza teistica, è nel fondo del suo filosofare panteista. A queste conclusioni, che io trassi già nel mio lavoro sulle opere latine di G. B., qualche critico non sottoscrive, e seguita a fare le sue riserve sul teismo Bruniano. Ma riesaminata da capo la cosa, io non ho nulla da aggiungere, nè nulla da togliere. Una porta il Bruno la tien sempre aperta al Teismo, e nella confessione veneta stessa dice: « Di più in questo universo metto « una provvidenza universal, in virtù della quale ogni cosa vive, « vegeta et si move et sta nella sua perfettione, et la intendo in « due maniere, l'una nel modo con cui presente è l'anima nel corpo, « tutta in tutto et in qualsivoglia parte, et questo chiamo natura, « ombra, vestigia della divinità; l'altra nel modo ineffabile col « quale Iddio per essentia, presentia et potentia è in tutto et sopra « tutto, non come parte, non come anima, ma in modo inesplicabile » « (Berti op. c. p. 400). Questa distinzione, io già dissi, non è una scappatoja della confessione veneta. Anche nella *Causa* parla di simulacri, di ombre, e ripetendo le idee del Cusano, esclama: « Lo uni- « verso, che è il grande simulacro, la grande imagine et l'unigenita « natura, è anchor esso tutto quel che può essere per le medesime

« specie et membri speciali et continenza di tutta la materia, alla « quale non si aggionge et dalla quale non si mancha, di tutta et « unica forma, ma non è già tutto quel che può essere per le mede- « sime differenze, modi di proprietà et individui, però non è altro « che un'ombra del primo atto et prima potenza, et per tanto in « esso la potenza et l'atto non è assolutamente la medesima cosa, « perchè nessuna parte sua è tutto quello che può essere ». Al di là dunque dell'universo che è l'ombra, il vestigio, v'è il principio suo. « L'universo è tutto quel che può essere secondo un modo « esplicato, disperso, distinto; il principio suo è unitamente et « indifferentemente, perchè tutto è tutto et il medesimo sempli- « cissimamente, senza differenza et distintione » (p. 258, 14, 23). Questi e altri consimili luoghi non si possono intendere senza il presupposto teistico, che il primo principio non solo sia dentro, ma benanche fuori e al di sopra della natura. Ed il Bruno stesso lo chiama esplicitamente così in questo luogo della *Causa*: « la « qual potenza (di fare, di produrre, di creare) non è philo- « sopho nè Theologo, che dubiti di attribuirla al primo principio « sopranaturale » (p. 257, 26), ed in quest'altro del *De minimo* « Mens super omnia Deus est; Mens insita omnibus natura » (lib. I, cap. 1, p. 136, 21). Ma si deve pur riconoscere che questi luoghi mal s'accordano con tutti gli altri, che abbiamo citati, e che quando il Bruno parla da filosofo, come nella solenne esposizione del dialogo quinto della *Causa*, ogni vestigio di trascendenza elimina. Senonchè egli non vuol chiudere la porta alla fede, la quale può essere il complemento della filosofia, dove questa non arrivi. La filosofia stessa, quando sale alle ragioni supreme, si avviene nell'inconoscibile: « Questo atto absolutissimo, che è medesimo « che l'absoluta potenza, non può essere compreso da l'intelletto « se non per modo di negatione ... perchè l'intelletto quando « vuole intendere, gli fia mestiero di formar la specie intelligi- « bile, di assomiglarsi, commesurarsi et ugualarsi a quella, ma « questo è impossibile, perchè l'intelletto mai è tanto che non « possa essere maggiore ... non è dunque occhio che approssimar « si possa, o ch'habbia accesso a tanta altissima luce et sì pro- « fondissimo abisso » (p. 260, 10). E negli *Eroici furori*: « Questa « verità è cercata come cosa inacessibile, come oggetto inobiet- « tabile, non sol che incomprensibile, però a nessun pare possibile

« vedere il Sole, l'universale Apolline et luce absoluta per specie « suprema et eccellentissima, ma sì bene la sua ombra, la sua « Diana, il mondo, l'universo, la natura che è nelle cose, la luce « che è nell'opacità della materia, cioè quella in quanto splende « nelle tenebre (723, 26). Non è dunque meraviglia che dove s'incontra l'inconoscibile, la scienza taccia per far posto alla fede. E se qualcheduno avesse detto al Nolano di romperla con quelle trascendenze e con quei silenzi e quelle ombre neoplatoniche per essere più conseguente con sè medesimo e con quel monismo Eracliteo, che avea abbracciato, egli avrebbe potuto rispondere con quel detto di Goethe, che il Masci ricorda: « In religione sono teista, come in filosofia panteista ». La filosofia si arresta al concetto dell'anima del mondo, la religione va più in là, e considera quest'anima del mondo medesimo come uno specchio, un riverbero di una luce superiore ed invisibile. « Possete quindi montar al concetto, non « dico del summo et ottimo principio, escluso dalla nostra con- « sideratione, ma de l'anima del mondo, come è atto di tutto et « potenza di tutto, et è tutta in tutto; onde al fine (dato che siano « innumerabili individui) ogni cosa è uno, et il conoscere quest'unità « è il scopo et termine di tutte le philosophie et contemplationi « naturali, lasciando nei suoi termini la più alta contemplatione, « che ascende sopra la natura, la quale a chi non crede è im- « possibile et nulla » (p. 271, 40). E in un altro luogo dello stesso dialogo dice non meno esplicitamente: « Perchè della cognitione « di tutte cose dependenti non possiamo inferire altra notitia del « principio et causa, che per modo men efficace che di vestigio; « essendo che il tutto deriva dalla sua volontà o bontà, la quale « è principio della sua operatione, da cui procede l'universale « effetto . . . tanto che conoscere l'universo è come conoscer nulla « dello essere et sostanza del primo principio, perchè è come co- « noscere gli accidenti degli accidenti . . . accidenti remotissimi « della divina *soprannaturale* essenza . . . Sarà dunque bene d'aste- « nerci di parlar di sì alta materia . . . perchè basta moralmente « et theologalmente conoscere il primo principio in quanto che i « superni numi hanno revelato et gli huomini divini dechiarato; « oltre che non solo qualsivoglia legge et theologia, ma ancora « tutte riformate philosophie conchiudono esser cosa da profano « et turbulento spirto, il voler precipitarsi e dimandar ragione et

« voler definire circa quelle cose, che sono sopra la sphera della « nostra intelligenza », (p. 228, 17).

Connessa strettamente col concetto teistico è quello di creazione. Nella confessione veneta il Bruno parlando di questo argomento dice: « Ponendo poi il mondo causato et produtto intendeva « che secondo tutto l'essere è dependente dalla prima causa, di « sorta che non abbhorriva dal nome di creatione, la quale in- « tendo che anche Aristotele habbia espressa, dicendo Dio essere, « dal quale il mondo et tutta la natura depende, si che secondo « l'esplicatione de S. Thomaso o sia eterno o sia in tempo, se- « condo tutto l'essere suo è dependente dalla prima causa, et « niente è in esso indipendentemente ». (Berti, p. 401). Molto abilmente qui è citato S. Tommaso, perchè il Nolano aveva esplicitamente sostenuta l'eternità della creazione, in quel passo della *Causa*, in cui appunto non abhorre dall'usare questa parola. « La potenza passiva siffattamente risponde alla potenza attiva, « che l'una non è senza l'altra in modo alchuno, onde se sempre « è stata la potenza di fare, di produrre. di creare, sempre è « stata la potenza di essere fatto, produtto et creato, perchè « l'una potenza implica l'altra, voglio dir con esser posta lei, pone « necessariamente l'altra » (p. 257, 21). E in quanto all'eternità poteva appellarsi a S. Tommaso, che com'è noto sostenne « quod « mundum non semper fuisse sola fide tenetur et demonstrative « probari non potest » e fece sua l'opinione di quelli che affermavano: « si actio sit instantanea et non successiva, non est ne- « cessarium faciens esse prius facto duratione, sicut patet in illu- « minatione. Unde dicunt quod non sequitur ex necessitate, si « Deus est causa activa mundi, quod sit prior mundo duratione; « quia creatio, qua mundum produxit, non est mutatio successiva » (*S. th.*, I, qu. 46, art. 2). Ma se per questa parte poteva appellarsi a S. Tommaso, non poteva certo in quanto all'altra, vale a dire alla necessità, perchè S. Tommaso avea bene stabilito « voluntatem Dei esse causam rerum et Deum agere per voluntа- « tem non per necessitatem naturae » (qu. 19, art. 4). Onde « non « est necessarium Deum velle quod mundus fuerit semper, sed « eatenus mundus est, quatenus Deus vult illum esse » (qu. 46, art. 1). E per ciò appunto non si può dimostrare il cominciamento della creazione nel tempo, perchè « voluntas Dei investigari ratione

« non potest nisi circa ea quae absolute necesse est Deum velle. « Talia autem non sunt quae circa creaturas vult » (qu. 46, art. 2). Tutto all'opposto il Bruno crede che Dio, « perchè è inmutabile, « non ha contingentia nell'operazione nè nell'efficacia, ma da de- « terminata et certa efficacia depende determinato et certo effetto; « onde non può essere altro che quello che è, non può essere « tale quale non è, non può voler altro che quel che vuole, et ne- « cessariamente non può far altro che quel che fa, atteso che « l'haver potenza distinta da l'atto conviene solamente a cose « mutabili » (*De l'infinito*, 316, 14). Anche al Cusano si presentava come arduo a pensare che la creazione fosse contingente, mentre il Creatore non può far opera che non sia necessaria, e non sapeva persuadersi come l'effetto accadesse nel tempo, mentre la causa è eterna. Ma egli si contentava di confessare l'ignoranza sua, e si rifugiava nel mistero. Il Bruno non seguì per questa via il suo predecessore e trasformò il concetto della creazione *ex nihilo*, libera e temporanea, in quello di una produzione necessaria ed eterna. Della creazione a tal modo non restava altro che il nome, poichè sotto quell'antica parola si nascondeva un nuovo o per meglio dire ancora un più antico concetto, quello dell'evoluzione.

L'influsso del Cusano sulla parte della metafisica Bruniana, che finora abbiamo discusso, è notissimo, e il Bruno stesso vi accenna più volte. Egli non fece se non tirare le ultime conseguenze della dottrina della coincidenza dei contrarii, e tornare a quella filosofia Eraclitea che di quella dottrina fu la prima banditrice. Ma non è noto un altro punto, che cioè anche in quella trasformazione atomistica del suo sistema, vale a dire nel tentativo di conciliazione tra Eraclito e Democrito, ebbe pure il Cusano a predecessore. È merito del Lasswitz l'aver ribadito quello, che già il Clemens avea visto, che cioè anche per il Cusano il processo di divisione non può prolungarsi all'infinito, come pretendeva Aristotele, e che ad un *minimum* dobbiamo arrestarci, che si chiama l'unità se trattasi di numeri, punto se di linee, e in generale atomo se trattasi di ogni altro divisibile « Secundum « mentis considerationem, continuum dividitur in semper divisibile « et multitudo crescit in infinitum, sed actu dividendo ad partem « actu indivisibilem devenitur, quam atomum appello » (*De mente*

Idiotae, lib. III, cap. 9, p. 162). Certo questo accenno è molto scarso, e non si sa come il Cusano sarebbe riescito a costruire una teoria atomica, e come l'avrebbe messa in armonia colle sue dottrine metafisiche. Ma è innegabile che il Cusano pure ammettendo la comune dottrina dei quattro elementi, insiste su quest'osservazione, che più tardi farà il Bruno, che cioè a stretto rigore si debbono dire elementati, perchè ognuno di essi si risolve nell'altro, il che vuol dire che ognuno di essi contiene virtualmente i tre altri. E la conseguenza che il Cusano non tira, ma il Bruno si, è che il vero elemento, il sostrato comune che è in fondo a tutti e quattro potrebbero essere benissimo gli atomi di Leucippo e Democrito. « Ea enim quae sensus primo « iudicat elementa, ratio elementata convincit.... Quatuor autem « prima fingit ratio elementa ad invicem circulariter resolubilia.... « Quodlibet igitur elementorum tria in se alia, quasi conus tri- « gonae pyramidis, poterit complicare, ut unitas unius elemen- « torum aliorum sit actualitas, atque sic eius elementi proprium « exurgat elementatum. Quatuor igitur prima sunt elementata (*De coniecturis*, lib. II, cap. 4, p. 97, 98). Non sarebbe dunque fuor di proposito, che anche il Cusano, come più tardi il Bruno, risolvesse tutto l'elemento materiale in atomi, conservando però unico l'elemento formale, o l'anima del mondo, che voglia dirsi. In quest'ultimo punto che abbiamo trattato più sopra, non occorre spendere altre parole. Solo noto, che anche il Cusano come più tardi il Bruno, distingue l'anima del mondo dallo spirito, che ne è come il veicolo, ed è diffuso per tutto l'universo, rendendo per tal guisa contigue la parti più lontane. Il Cusano, come fecero più tardi tutti i filosofi del Risorgimento, si assimila questo vecchio concetto del Neoplatonismo di uno spirito come mediatore tra la materia e la forma, l'anima e il corpo, senza però decidere di che natura fosse. Posteriormente a lui, Agrippa, Paracelso, il Bruno ed altri molti, riproducendo più fedelmente le opinioni antiche, lo pensarono come un corpo più sottile del ponderabile, affine a quella materia, di che Aristotele credeva formato il cielo, l'etere. « Motum, per quem est connexio formae et « materiae, spiritum quemdam esse quasi inter formam et « materiam medium quidam opinati sunt.... unde dixerunt quod « ea quae in anima mundi quasi in glomo sunt complicata, per

« talem motum explicantur et extenduntur.... Est igitur hic spi-
« ritus per totum universum et singulas eius partes diffusus et
« contractus.... Et hic est motus amorosae connexionis omnium
« ad unitatem ut sit omnium unum universum » (*De docta ignor.*, lib. II, cap. 10, p. 36. 37). Come conseguenza di questo nesso che stringe tutte le cose, anche il Cusano come il Bruno, ammette la dottrina di Anassagora che tutto è in tutto, e come dirà più tardi il Leibnitz, che ogni cosa è specchio dell'universo. « Si acute iam dicta attendis, non erit tibi difficile videre veri-
« tatis illius Anaxogoricae (quodlibet esse in quolibet) funda-
« mentum, fortassis altius Anaxagora. Nam cum manifestum sit
« ex libro primo, Deum ita esse in omnibus quod omnia sunt
« in ipso, et nunc constet Deum quasi mediante universo esse
« in omnibus, hinc omnia in omnibus esse constat et quodlibet
« in quolibet » (*De doct. ignor.*, lib. II, cap. 5 p. 28). Il che non vuol dire che non ci siano differenze tra le cose, anzi il Cusano come più tardi il Bruno dirà: « nullum horum (delle
« cose dell'universo) sine alio absolute subsistere posse, ita quod
« necessario illa in omnibus sunt secundum diversissimos gradus,
« adeo differenter quod nulla duo in universo per omnia aequalia
« esse possunt simpliciter » (*De doct. ign.*, lib. II, cap. 11, p. 37. 38). « Quapropter universa ab invicem gradibus distin-
« guuntur, ut nullum cum alio coincidat » (*De doct. ign.*, lib. III, cap. 1, p. 43). Non diversamente il Bruno, che nel secondo libro del *De minimo* scrive: « Neque est possibile in specie ulla
« duo omnino concordantia vel aequalia individua comperire »
Opp., I, III p. 206, 18); perlochè occorrono da per tutto differenze, le quali però sono soltanto di grado o indiscernibili, come dirà più tardi il Leibnitz, dovendo agli occhi del Cusano, come a quelli del Bruno e di tutti gli animisti, l'universo formare un tutto continuo. « Ac inter species diversas talis combinationis ordo exi-
« stit, ut suprema species generis unius coincidat cum infima
« immediate superioris, ut sit unum, continuum, perfectum uni-
« versum ». (*De doct. ignor.*, Ivi, p. 44). Parimenti il Bruno: « Una lux illuminat omnia, una vita vivificat omnia certis gra-
« dibus a superioribus ad inferna descendens, et ab infernis ad
« suprema conscendens ». (*Sigillus Sigillorum*, *Opp.*, II, II, p. 179, 21). In quanto poi alle nuove intuizioni astronomiche il Bruno

stesso rivendica la priorità del Cusano, le cui opinioni sono tanto più notevoli, che precedettero di molti anni quelle più mature del Copernico. « Mirum o Copernice », esclama il Bruno, « ut... « ea quae suppressiore voce proxime praecedente aetate in libro « de Docta ignorantia Nicolaus Cusanus enunciarat, aliquanto « proferres audacius ». (*De Imm.*, I, 9, p. 381, 25). E nella *Cena delle Ceneri*. « Ma certamente poco se aggionge che il Co- « pernico, Niceta Siracusano Pythagorico, Philolao, Heraclide di « Ponto, Echfanto Pythagorico, Platone nel Timeo (benchè timida- « et incostantemente, perchè l'avea più per fede che per scienza) « et il divino Cusano nel secondo suo libro de la dotta ignoranza, « et altri in ogni modo rari soggetti, l'habbino, (il moto della « terra) detto, insegnato et confirmato prima, perchè lui lo tiene per « altri proprii et più saldi principii, per i quali non per autoritate, « ma per vivo senso et raggione ha così certo certo questo, come « ogni altra cosa che possa haver per certa » (p. 152, 32). Le vanterie del Bruno sono fuori di luogo, ma egli fa ragione al Cusano, che nella *Docta ignorantia*, lib. II, cap. 12 scriveva audacemente, quando tutti credevano alla stabilità della terra: « Iam nobis manifestum est terram istam in veritate moveri, « licet nobis hoc non appareat.... si enim quis ignoraret aquam « flueret et ripas non videret, existens navi in medio aquae, quo- « modo appraehenderet navem moveri? » Il Bruno ignorava che il Cusano era andato ancor più in là, ed aveva divinati i tre moti Copernicani, come appare da un autografo, pubblicato per la prima volta dal Clemens nella sua opera *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa*, p. 97, in nota. Quali lodi gli avrebbe tributato, se questo prezioso frammento gli fosse stato noto? E in un altro punto il Cusano precorre il Bruno, nell'avere cioè negata quella differenza che gli Aristotelici ponevano tra terra e cielo, imperocchè da una parte « est terra stella nobilis, quae « lumen et calorem et influentiam habet aliam et diversam ab « omnibus aliis stellis, sicut etiam quaelibet a qualibet lumine, « natura et influentia differt.... neque dici debet quod quia terra est « minor sole, et ab eo recipit influentiam, quod propterea sit vilior; « quoniam regio tota terrae, quae usque ad ignis circumferentiam « se extendit, magna est » ; dall'altra anche il sole visto da vi- cino non parrebbe quale pare ora, « nam in sole si quis esset,

« non appareret illa claritas quae nobis, considerato enim corpore « solis, tunc habet quandam quasi terram centraliorem et quandam « luciditatem quasi ignilem circumferentialem, et in medio quasi « aqueam nubem et aerem clariorem, quemadmodum terra ista « sua elementa. Unde si quis esset extra regionem ignis, terra ista « in circumferentia suae regionis per medium ignis lucida stella « appareret, sicut nobis, qui sumus circa circumferentiam regionis « solis, sol lucidissimus apparet » (*De doct. ign.*, lib. II, cap. 12, p. 39, 40). Il Bruno, benchè in fondo sia d'accordo col Cusano, e in mille guise svolge il concetto che, vista dalla luna, la terra apparirebbe come un astro non diverso dalla luna medesima, pure fa le sue riserve sopra alcune opinioni del suo predecessore, che non distingue bene tra soli e pianeti, e crede la terra « sia un « altro sole, et che tutti gli astri sieno medesimamente soli ». Nell'*Infinito universo* dopo aver riportate tradotte le parole quassù riferite del Cusano intorno al sole aggiunge: « Ha molto cono- « sciuto et visto questo galant'huomo, et è veramente uno de par- « ticularissimi ingegni ch'habbiano spirato sotto quest'aria, ma « quanto all'apprension de la verità ha fatto qual nuotatore da « tempestosi flutti hor messo alto, hor basso, perchè.... non avea « evacuati tutti gli falsi principii dei quali era imbibito della co- « mune dottrina » come a dire « che l'elemento del foco sia come « l'aria attrito dal moto, et che il foco sia un corpo sottilissimo » (p. 348, 15). Il Nostro, che combatteva la sfera aristotelica del fuoco, non poteva approvare la teoria del Cusano, che la sfera del fuoco formasse un tutto unico colla terra, sicchè questa non fosse in realtà differente in alcun modo dal sole. La qual critica ripete ancor più chiaramente nel *De Imm.*, lib. IV, cap. 8: « Nisi et « igneae speciei astrum velimus et Tellurem cum Cusano intel- « ligere, qui ignis sphaeram circa Tellurem in unum cum eadem « corpus venire intelligit, quod tamen ego (non ut impossibile, « neque absurdum, neque difficile) non credo; quia si essemus « in sole, lucem nostri orbis non nos sed exteri, non ex imo cor- « pore astri sed ex facie viderent. Atque de facto non est neque « esse potest, quandoquidem si Tellus esset eiusdem speciei cum « sole, et sic circumstante igne fulgeret, tempore oppositionis, « lumine solis per Telluris interpositionem privata, [Luna] ipsius « lumine Telluris, nihilominus fulgida videretur ». Il Bruno qui

avea ragione. La terra è un pianeta e non ha luce propria, e non si può quindi paragonare al sole, benchè il concetto del Cusano non sia del tutto assurdo, perchè se il creduto fuoco periferico non fa parte della terra, fa parte però l'aria e l'acqua come il Bruno stesso sostiene nella *Cena delle ceneri* per rispondere ad un argomento « Aristotelico contro il moto della terra » (*Lag.*, p. 165, 6; Cfr. *Op. di G. B.*, p. 313, nota 1). Ma non ostante queste critiche, resta pur fermo che il sole non s'ha a dire formato d'una natura speciale o d'una quinta essenza, e che in esso si debbono distinguere parti dissimilari. A questa magnifica divinazione della teorica delle macchie solari, che il Galileo molto più tardi scoprì, il Bruno applaude senza riserva. « Mi ricordo » dice Smitho nella *Cena delle ceneri*, « de haver visto il Cusano, « di cui il gioditio so che non riprovate, il quale vuole che anche « il sole habbia parti dissimulari come la luna et la terra, per « il che dice che se attentamente fissaremo l'occhio al corpo di « quello vedremo in mezzo di quel splendore più circonferentiale « che altrimente, haver notabilissima opacità ». E Teofilo aggiunge: « Da lui divinamente detto et inteso et da voi assai lodevolmente « applicato » (p. 159, 26). Con la qual teorica è connessa l'altra, anche dal Bruno accettata, che il sole come tutti gli altri astri è abitato al pari della terra. « Ab ipso (Deo) diversae nobili- « tatis naturae *procedunt* in qualibet regione habitantes, ne tot « loca coelorum et stellarum sint vacua ... suspicantes nullam « (regionem) inhabitatoribus carere, quasi tot sint partes parti- « culares mundiales unius universi, quot sunt stellae, quarum « non est numerus » (*De doct ignor.*, loc. cit., p. 40, 41). Non diversamente il Bruno, che esaminando « la sentenza del Cusano « circa la materia et abitabilità de mondi (p. 298, 32) scrive: « Et però come in questo corpo freddissimo et primo freddo et « opaco (la terra) sono animali che vivono per il caldo et lume « di sole, così in quello caldissimo et lucente son quei che ve- « getano per la refrigeratione de circostanti freddi » (p. 349, 15). Finalmente se il Cusano afferma che « corruptio rerum in terra, « quam experimur, non est efficax argumentum ignobilitatis; « nobis enim constare non poterit, postquam est mundus univer- « salis et proportiones influentiales omnium particularium stel- « larum ad invicem, quod sit corruptibile penitus, sed bene se-

« cundum alium essendi modum » (*De doct. ignor.*, loc. cit., p. 41). il Bruno e nei dialoghi italiani e nel corrispondente poema latino non si stanca dal ripetere, che quelle alterazioni che si notano sulla terra, si noterebbero anche negli altri corpi celesti: « Il lume che di questa terra si diffonde agli altri astri è nè « più nè meno perpetuo et inalterabile che quello di astri simili, « et cossi come il moto retto et alteratione di quelle particelle è « insensibile a noi, a loro è insensibile ogni altro moto et alteratione che si ritrovan sopra in questo corpo » (*De l'univ.*, p. 352, 7; cfr. *De Imm.*, III, IV 2; IV, III, 32; *Opp. lat. di G. B.*; p. 242, nota 1, 254, n. 1). Molto adunque tolse il Bruno dal Cusano e in metafisica e in cosmologia e in astronomia, per non dir nulla della matematica, nella quale gli fu più ligio di quel che doveva, e ne accettava perfino la dimostrazione, già combattuta dal Regiomontano, della quadratura del circolo. Ma in metafisica corresse e modificò la dottrina capitale della coincidenza dei contrarî, tornando al monismo dei presocratici, Parmenide ed Eraclito, che secondo lui formano tutt'uno; in cosmologia svolse con maggiore larghezza, combattendo punto per punto Aristotele, la dottrina dell'infinità dell'universo e dei mondi innumerevoli; in astronomia infine gran frutto trasse dallo studio delle opere di Copernico, benchè egli non fosse tanto addentro nelle matematiche, da poterle intendere appieno, e alle giuste costruzioni del sommo astronomo ne abbia sostituite altre senza fondamento alcuno.

VII.

Esaminiamo ora alcuni scrittori di scienze speciali, ai quali il Bruno attinge in qualche posto ora citandoli, ora no. E cominciamo dagli scrittori di cose astronomiche come quell'Albumasar, astronomo arabo, che visse dall'805 all'885. Il Bruno lo cita ad onore, poichè: « Abbumasar etiam inter peripateticos arabes « unus iudicavit cometem supra Venerem esse » (*De Imm.*, IV, 9, p. 52). Non menziona l'opera onde cava la notizia, e non saprei dire se fosse l'*Introductorius ad astronomiam* (Wolf, *Geschichte der Astronomie*, p. 205), o altra simile. Certo nell'opera principale di Albumasar *De magnis coniunctionibus*, Venetiis 1515,

che è l'unica che di lui ho potuto vedere, non c'è nulla di simile. Di quest'opera che menò tanto rumore, e che è fondamentale nell'astrologia, il Bruno non fa menzione, neanche in quei luoghi delle opere italiane (*Eroici furori*, p. 691, 14), dove ricorda la teoria insegnata dall'Albumasar, che cioè quando tutti i pianeti si trovino nel segno dell'Ariete debbano succedere grandi innovazioni sociali e religiose, come è accaduto all'avvento del Cristianesimo e del Maomettanismo. Ma non è a dire che per questo non lo conosca, poichè anche nello *Spaccio della bestia trionfante*, facendo l'applicazione di questa teoria astrologica dice che la rinnovatione è vicina, senza citare l'autore di questo pronostico, al quale pure evidentemente accenna nelle parole « come è stato pubblicato ». L'autore era un'astrologo a nome Leovicz Cipriano, il quale nell'opera *De coniunctionibus magnis insigniorum superiorum planetarum*, pubblicata il 1564, prevedeva che di li a venti anni, cioè nel 1584, l'anno proprio in cui il Bruno scriveva lo *Spaccio*, tutti i pianeti si sarebbero radunati nel segno dell'ariete, e la quarta monarchia o assetto del mondo si sarebbe mutato (Fiorentino, *Dialoghi morali di G. B.*, nel Giornale napoletano, nuova serie, fasc. 19, maggio 1882).

Di un altro astrologo, che insegnava le stesse teorie dell'Albumasar, il Bruno tace, ed è quel Pietro d'Abano, che nel suo *Conciliator differentiarum philosophorum*, Venetiis, 1521, sostiene anche lui l'influsso degli astri sui destini degli uomini, e prevede che la religione cristiana come è nata sotto una data congiunzione di pianeti, così sotto altra dovrà perire (Lea, *History of Inquisition*, III, 440). L'astrologo e filosofo Averroista fu per due volte sottoposto al giudizio dell'inquisizione e non scampò dal rogo, se non perchè durante il secondo processo nel 1316 venne a morte; ma non è certo per questi pericolosi precedenti che il Bruno trascura di nominarlo, poichè come già vedemmo, nelle opere inedite, e lo nomina e toglie a capello dall'Eptameron l'indicazione degli spiriti. E se tace di Pietro d'Albano, di un altro astrologo, che fu proprio bruciato vivo per le sue opinioni, fa esplicita menzione. Intendo parlare di Cecco d'Ascoli, del quale il Bruno ricorda l'infelice fato nel cap. XI del *De monade*. « Hinc Ciccus « Asculanus Principem spiritum, qui Floron dicitur et duplici « virtute distat ab Asmito, a quo tandem magus ille perditus

« fuit et deceptus: sed non deceptus, quia illius caput deberi ele-
« vare super populum romanum praedixerat in umbra ex speculo
« chalybeao, sed cum minime omnium id formidaret, fuit in pa-
« tibulum sublatus Romae in Campo Florae » (p. 467). Il Bruno sbaglia. Cecco fu bruciato non a Roma, ma a Firenze. La leggenda racconta che lo spirito Floron gli avea pronosticato sarebbe morto tra l'Africo e il Campo di Fiori, e che perciò anche quando lo menavano al supplizio, egli era sicuro di scampare, se non che per sua sventura seppe che ai piedi di Fiesole presso al Campo di Marte scorre l'Africo, e che perciò il luogo dove s'ergeva il rogo, si trovava appunto tra l'Africo e il campo o la città dei Fiori (Lea, opp. cit., p. 444). Naturalmente nell'opera di Cecco, a cui il Bruno attinge, che è il *Commentario alla sfera del Sacrobosco*, non c'e nulla di questa profezia, ma vi sono bene le altre che il Bruno riferisce dello spirito Floron, come, a dirne una, la predizione che avrebbe fatta a Re Manfredi della prossima disfatta. Nè soltanto queste fandonie attinge dall'Ascolano, ma le citazioni di alcuni libri magici, come a dire Apollonio, che avrebbe definito l'orizzonte per quel circolo in che la sfera degli spiriti superiori agisce su quella degli inferiori; Astafon nel libro *Minelium constellatorum* che dice gli spiriti trovarsi nell'intersezione dei circoli; finalmente Salomone nell'opera intitolata: *Liber Umbrarum*, dove avrebbe calcolata la distanza del tropico del cancro dal circolo artico. Tutte queste opere, nessuna delle quali è registrata nella *Biblioteca magica* del Graesse, il Bruno cita di seconda mano, con qualche variante nel titolo e nei passi, che l'Ascolano riporta dagli originali *ad literam*, come dice lui [1]. Degli

[1] Bruno cita Apollonio in *Libro de tribunalibus* (*De Mon.* 466), Cecco invece dice: « Apollonius in libro suo artis magicae ubi ad literam sic dicit: Orizon maior separatorum (intelligenze separate) influit in minorem ». Più appresso Cecco cita un altro libro di Apollonio intitolato *De yle*. Più appresso il Bruno cita Astafon in libro *Mineralium constellatorum* riportandone le parole: « O quanta est virtus intersecatorum circulorum ecc. ». Cecco cita lo stesso passo più scorrettamente, e intitola l'opera *Astafon in Libro de mineralibus constellatis*. Finalmente il Bruno cita; Salomon in *Libro umbrarum* e Cecco, Salomon in *Libro de Umbris idearum* ubi ad literam sic dicit: « O arctici manes ». Nello stesso luogo del *De Monade* c'è una citazione d'Hypparchus in *Libro de cautelis naturae*, che avrebbe

altri astronomi, a cui attinge il Bruno, come Keplero, Gemma, Eliseo, Ticone ecc. non occorre che parli, avendone già largamente trattato nell'esposizione delle *Opere latine di G. B.* Farò un'eccezione per il Fracastoro, medico famoso, elegante poeta, astronomo novatore, che il Bruno cita in un luogo del *De Immenso* IV, 9 *Opp. lat. di G. B.*, p. 259 n. 3), e che forse avea introdotto come interlocutore nel dialogo italiano *Dell'infinito*. La citazione si riferisce ad un luogo degli *Homocentrica*, dove l'autore descrive le osservazioni da lui fatte di due comete, apparsa l'una *addì 8 settembre 1531, e l'altra il 22 settembre 1532. Un'altra* citazione avrebbe dovuto fare il Bruno del *Trattato degli Omocentri*, se fosse confermato il mio sospetto che di lì attinse la sua teorica della spirale (*Opp. lat. di G. B.*, p. 245, n. 1). Altre opere del Fracastoro il Bruno non cita, ma senza dubbio egli conosce il libro: *De simpathia et antipathia rerum ad Alexandrum Pharnesium*, sul quale recentemente ha richiamato l'attenzione il Lasswitz (*Geschichte der Atomistik*, I, 307). Imperocchè questo opuscolo fu stampato nello stesso volume con gli *Homocentrica*, e sarebbe strano che chi conosca l'uno, ignori l'altro. Inoltre nel *De Magia physica* il Bruno non solo si serve degli stessi esempi attinti dal Fracastoro a Plinio, per dimostrare la simpatia o la ripugnanza di alcune cose per altre, ma quel che più monta, spiega codeste attrazioni e ripulsioni mediante l'antica teoria delle emissioni. « Est et alia attractionis species in-
« sensibilis, qua magnes trahit ferrum, cuius rationem non pos-
« sumus referre ad vacuum vel huiusmodi, sed tantum ad efflu-
« xionem partium ab universis corporibus seu atomorum. Evenit
« enim ut ubi atomi unius generis ad atomos similis vel affinis
« congenei, vel genitabilis speciei, pervenerint mutuoque occur-
« rerint, tunc accendatur appetitus et appulsus unius corporis
« ad alterum, ut subinde totum quod fuerit devictum ad po-
« tentius totum moveatur, ad quod enim omnes partes appul-

detto come gli spiriti ingannino gli uomini colle ombre; Cecco invece cita Hypparcus in *Libro de Rebus*, che parla degli spiriti degli elementi, e Hypparcus in *Libro de vinculo Spiritus* « Sphaera mundi cum tribus « commentis nuper editis videlicet Cicchi Esculani, Francisci Capuani de « Manfredonia, Jacobi Fabri Stapulensis ». Venetiis, MCDXCIX.

« sum habent et totum appellere necesse est..... Quod vero per « effluxum partium, qui fit ab huiusmodi subiectis, haec attractio « proveniat, illud indicat, quod magnes perfrictus et ambra paleam « trahendo et ferrum tanto amplius roboratur; calor enim ille ma- « iorem partium efluxum inducit, in cuius virtute est poros aperire « et corpus rarefacere ». Fin qui il Bruno nel *De Magia* Opp. III. p. 421, 5. Ma prima di lui il Fracastoro aveva scritto nei seguenti termini: « Antiqui quidem ut Democritus et Epicurus, « quos e nostris Lucretius secutus est, effluxiones corporum, quas « Athomos appellabant, principium eius attractionis ponebant..... « Supposito igitur quod a rebus effluant insensibilia corpora, di- « cimus ab uno ad aliud similium reciproce transmitti ea cor- « puscula, e quibus totum quoddam sit atque unum verum dif- « forme in partibus.... Atque hoc quidem modo si quis dixerit « attractionem similium fieri, nullum (ut arbitror) astruet incon- « veniens, causam referens ad motum partium in toto, cuius rei et « illud esse signum potest quod confricata quaedam ut succinum « et adamas fortius surculos trahunt » (*De sympatia et antipathia* cap. 5, p. 60, 61. Venetiis 1574).

Col Fracastoro è citato nello stesso luogo il Cardano, che anche egli muove non lievi obbiezioni alla teorica Aristotelica delle comete. Ed al Cardano fa appello nel lib. IV, cap. 11 del *De Immenso*, il quale sulla fede di un suo parente racconta di certi uomini aerei, che avrebbero vissuto trecento anni, e sarebbero stati vestiti di un corpo più tenue del nostro, e nulla delle cose nascoste avrebbero ignorato. (*De Subtilitate*, lib. XIX, p. 691. Lugd 1580). Il Bruno par che non creda alle fiabe di quello strano ingegno, che ei dice « rudis et amens fabulator ». E lo coglie subito in contraddizione, perchè dopo aver data a quegli uomini l'onniscienza, li fa disputare intorno all'immortalità dell'anima e all'eternità del mondo, professandosi uno di essi Averroista, il che è come dire che uno di essi o anche entrambi ignorassero la verità. Ma il critico non è più sobrio del novellatore, perchè anche egli crede ad animali di corpo più sottile, che abiterebbero nell'interno della terra, e a demoni, non più sapienti degli uomini, che vivrebbero tra le nubi, e ne assumerebbero il corpo, cambiandolo, per ingannarci, con meravigliosa facilità! In luogo di queste ciurmerie, dottrine ben più sode

avrebbe potuto trarre il Bruno dal Cardano, come quella che è tanto affine alla sua, che bandisce il fuoco dal numero degli elementi, poichè fuoco e calore sono la stessa cosa, e il principio dell'uno e dell'altro, è quello che muove e avviva tutte le cose, l'anima del mondo. (Cfr. Lasswitz, *Geschichte der Atomistik*, I 309, 310). La teoria della Luce del Bruno non è diversa, ma il nome del Cardano anche nel trattato *De rerum principiis* non occorre.

Uno scrittore, a cui il Bruno largamente attinse, e spesso copia *ad literam*, come nella sua *Magia Mathematica*, è Cornelio Agrippa. Da Agrippa ricava quelle speculazioni Pitagoriche sulle virtù dei primi dieci numeri, cantate nel poema *De Monade*; da Agrippa attinse la spiegazione filosofica e la partizione della *Magia*; da Agrippa infine quel concetto dello spirito, che sarebbe come un intermediario tra l'anima e il corpo e parteciperebbe di entrambe. A dire il vero tutti i neoplatonici, e vecchi e nuovi, e i Cabalisti con essi, ammettevano questo concetto, ma l'Agrippa ne forma un quinto elemento, o quinta essenza non proprio, come credono gli Aristotelici, dei corpi celesti, ma comune a tutti i corpi, talchè da tutti con opportuni apparati si possa estrarre (*De occulta philosophia*, I, 14; cfr. *Le opp. inedite di G. B.*, p. 152 n. 1). Non diversamente dice il Bruno nel *De Monade*, cap. 5 « Est autem spiritus substantia media quaedam, qua « anima tum corpori adest, cum corpori propriam per se ipsam « organizato vitam elargitur. » E come la vita è da per tutto, così da per tutto si trova lo spirito. Forse nel Bruno c'è qualche cosa di più che nell'Agrippa, poichè codesto spirito lo si mette a paro della luce e dell'infinito spazio, e non è lontano dall'immaginarlo, come più tardi fece Cartesio, quale un etere cosmico.

Il Paracelso è messo, come già dicemmo, dal Bruno al di sopra di tutti i medici, compreso Galeno, ma non ne accetta la teorica dei tre corpi fondamentali, solfo, mercurio e sale; poichè crede che dessa sia buona e sufficiente per un chimico, che al di là di questi elementi non ha bisogno di andare, sarebbe fallace per un filosofo, che molto più in alto deve montare, e questi elementi stessi deve considerare come composti di altri più generali. E l'aria, l'acqua e la terra non stima derivati dai tre corpi chimici, ma piuttosto questi da quelli. Con tutto ciò una traccia

delle teorie di Paracelso, principalmente di quella dell'Archeo, si potrebbe scoprire nel Bruno. Poichè anche egli ammette, come vedemmo, nei metalli uno spirito occulto, che avendo pure a sua disposizione un dato materiale, fabbrica con poco il molto, a guisa dei germi organici. Questo spirito sarebbe il vero elixer.

Dissi già nelle *Opere inedite di G. B.* come questi non citi mai G. B. Porta, che pure tanti punti di contatto ha con lui, e la magia naturale molto prima e in modo più compiuto aveva studiato. Se si tien conto della sola prima edizione, come io feci nel luogo citato, una qualche giustificazione della trascuranza, si potrebbe trovare, poichè nella prima edizione, della calamita e delle attrazioni sue, che sono il tema prediletto della *Magia* Bruniana, si parla solo di sfuggita (vedi *Opp. ined. di G. B.*, p. 215). Ma ora debbo aggiungere che il Bruno avrebbe potuto ben conoscere la seconda edizione, pubblicata il 1578, quando egli non avea ancor lasciata l'Italia, e da tutto il libro settimo, avrebbe potuto trarre partito, dove non si parla d'altro se non della calamita. Però è da notare che il Porta non accoglie le spiegazioni dal Bruno prediletta. Così nel capitolo secondo esposta la teoria delle emissioni di Epicuro, quale è riferita da Galeno e Lucrezio, la combatte con gli argomenti di Galeno medesimo, e l'opinione del Porta è che « magnes videtur mixtura » quaedam lapidis et ferri quasi ferreus lapis aut ferrum lapi- « deum... Est in mole illa plus lapidis quam ferri, ideo ferrum « ne a lapide suppeditetur, ferri vires et consortium exoptat, « ut quod solus non potest alterius auxilio praestet » (lib. VII, cap. 2). Non saprei dire se il Bruno ignorasse affatto e il libro e le teorie del Porta, o pure se non le tenesse meritevoli nè di ricordo nè di confutazione. Certo è che il Porta aveva fatto delle buone osservazioni, e quali che fossero le sue teorie, era preferibile per fermo al Cardano.

Grande stima il Bruno facea del « giudiciosissimo Telesio Cosentino » (*Opp. ital.*, 246,18), che era ben degno di far « honorata guerra ad Aristotele ». E dell'avere sostenuto contro Aristotele che il fuoco è di natura umida grandemente lo loda, non perchè fosse la verità, ma perchè era come combattere Aristotele con le sue proprie armi. « Unde et temporibus nostris ausus est « Thelesius Consentinus ignem humidae naturae asserere, quod

« minime infeliciter est prosequutus non, ut par est, pro rei ve-
« ritate, sed ut decebat eum, qui ex suismet Aristotelis phy-
« sicam, principiis voluit redarguere » (*De Monade*, cap. 5, p. 395). Telesio infatti comincia il cap. 28 del III libro del *Rerum natura* in questa guisa: « Ignem summe humidum et penitus
« Terrae oppositum contrariumque Aristoteli ponendum, ita con-
« spectum existimo, ut nihil amplius inspiciendum sit... Illa
« (terra) summe crassa, opaca, tenebricosa, quae corripit, com-
« pingit duratque omnia et summe immobilis torpidaque, mundi
« universi in medio et veluti in centro iacet; ignis summe
« tenuis, transpicuus, summe albus, lucidus, quae exuperat re-
« solvit emollitque, attenuat omnia et peremni longeque velo-
« cissimo motu extremo in loco convertitur ». Se dunque tanta, a detta di Aristotele, è l'opposizione tra terra e fuoco, se la prima è arida, il secondo dev'essere umido. E come opposizione ad Aristotele può correre, ma in sè stesso il Bruno non può approvare siffatta dottrina, poichè il fuoco secondo lui non è umido, ma dell'umido si nutre, come la fiamma dall'olio si alimenta. Onde in un altro luogo, e propriamente nel 2° libro, cap. 9 del *De immenso*, vv. 72 e segg., il filosofo poeta esclama:

Nullus enim est ignis, quem nullus substinet humor;
Naturae humenti accedens quapropter habendus...
. . . . . Nullis rationibus usus
Naturam humentem asseruitque Thelesius ignem.

All'infuori di queste citazioni, che riguardano entrambi un punto solo, e molto secondario della filosofia Telesiana, nessun'altra ne occorre nelle opere del Bruno, e le teorie fondamentali del Telesio, che pare erano vivamente discusse dai contemporanei, come a dirne uno, dal Patrizzi, (Fiorentino, *Bernardino Telesio*, cap. II, 1. 375), non vi sono neanche alla sfuggita accennate. Certo anche il Bruno, come il Telesio, crede che dal fecondo connubio della Terra col Cielo, nascono tutte quante le cose, e per questo verso non avrebbe difficoltà di tornare alla cosmogonia che nella seconda parte del suo poema esponeva Parmenide. Ma egli sotto il cielo non intenderebbe se non il sole con tutte le altre stelle che hanno una luce e calore proprio, e per terra intenderebbe non solo questa che noi abitiamo, ma tutti gli altri pianeti, che al pari del nostro ricevono dal sole e luce e calore.

Non potrebbe quindi mandar buona al Telesio tutta quella costruzione cosmica, non diversa dall'Aristotelica, secondo la quale la Terra sta nel centro ed è immobile, e alla periferia il sole con le stelle fisse che girano continuamente intorno a quella. Dal che segue non potere egli approvare tutte quelle opposizioni, che il Telesio escogita per fare la Terra e il Cielo come i rappresentanti delle due forze opposte, il freddo e il caldo, agenti entrambe sull'informe materia. In fondo all'intuizione Telesiana c'è una grande verità, intravveduta fino dai tempi antichissimi da Pitagora e da Empedocle, che cioè le cose nascono dal cozzo di due forze antagoniste, attrazione e ripulsione, amore ed odio, concentrazione e dissipazione, o con qualunque altro modo vogliate chiamarle. E il Bruno che alla risurrezione dell'antica filosofia, e principalmente della Pitagorica, attribuiva tanto valore, ammette anche lui questa dualità di forze originarie. Ma egli certo non poteva impersonare queste forze nella terra e nel cielo, poichè secondo lui la terra ha anch' essa un fuoco interno, diverso da quello che alla sua superficie le impartisce il sole. E il cielo comprende oltre il sole anche gli altri pianeti che in nulla differiscono dalla terra. Anche questa opposizione tra terra e cielo è una eredità Aristotelica, che il Bruno non accetta, poichè tutti i corpi o celesti o terrestri che sieno, hanno la stessa natura, e in tutti s'occultano ed agiscono le due forze. « Cuique « enim definito hinc est definiens dextrum, inde sinistrum. « Hinc quippe Amor, inde Lis; hinc Congregatio, inde Segre- « gatio... hinc Calor, inde Frigus; hinc quibusdam generatio, aliis « corruptio » (*De Mon.*, cap. III, p. 357). Queste ultime parole accennano ad un'altra divergenza del Telesio. Questi in opposizione ad Aristotele attribuiva al freddo non un valore solamente negativo, ma una reale efficacia non minore di quella del caldo; poichè positivo e negativo sono modi di esprimere l'opposizione tra le due forze, ma ciascuna di esse non ha meno valore dell'altra. La forza centrifuga, diremmo oggi, non è meno positiva della centripeta, benchè se rappresentiamo col segno + quest'ultima, dobbiamo rappresentare l'altra col segno —. Ma questo ragionamento, per quanto fosse una nuova sconfitta di Aristotele, non poteva garbare al Bruno, il quale non conosceva altra forza se non l'anima del mondo, la cui prima manifestazione è appunto

la luce e il calore. Quest'unica forza negli effetti suoi ora parrà positiva, ora negativa; in alcuni esseri porterà concentrazione, in altri disgregazione; ad altri nascita ad altri morte; ma non per questo cesserà di essere unica, non per questo si dovrà metterle a lato un'altra forza misteriosa ed ostile. Questa era la diretta conseguenza che il Bruno doveva ricavare e ricavava dal suo animismo. Ed in essa avrebbe dovuto convenire anche il Telesio, che anche lui partecipa all'intuizione animistica, e prima del Bruno e del Campanella credeva tutte le cose fornite di senso. « Et manifeste entia quaedam mutuo sese aversari aufugereque, « libenter alia sibi ipsis coire... Itaque et magnes ad ferrum... « fertur, et entia prorsus omnia mutuum contactum sentire... « apparent » (*De rerum natura*, I, 6; Fiorentino, I, 268). Se dunque tutte le cose sono animate, se l'anima è il principio del calore, non si comprende come alcune di esse sieno fredde. E dato pure che potessero darsi cose di loro natura fredda, dovrebbero essere insensibili, contrariamente a quello che si asserisce, che tutto è senso. Se non che nel filosofo Cosentino l'opposizione ad Aristotele la vince sulla coerenza del pensiero. E non è meraviglia che il Bruno non l'abbia seguito su questa via, ma sorprende che una geniale intuizione di Telesio egli non si sia assimilata. Se l'anima, diceva il filosofo Cosentino, è principio del moto e del calore, niente è più probabile che i due effetti sieno anch'essi un effetto solo, come unica è la causa. E anticipando una delle più belle scoperte moderne, sostenne la convertibilità del moto in calore e viceversa, benchè non abbia neanche il più lontano presentimento dell'equivalente meccanico del calore, e benchè creda che nel principio delle cose non il moto generasse il calore, ma piuttosto il calore il moto « Motus non minus a calore fieri quam « calorem ipse facere videtur... proindeque eiusdem ordinis condi- « ditionisque calorem motumque esse suspicari queat quis... ca- « lorem motumque non ex aequo mutuo a se ipsis fieri, sed calo- « rem motui tempore, natura et dignitate praeire. » (*De natura rerum*, I, 6; Fiorentino, op. cit., I, 239). Questa stupenda divinazione, che giustamente fu levata al cielo da Bacone, il Bruno avrebbe potuto far sua, adducendo ancora una prova di più contro la teoria Aristotelica, che del fuoco faceva un corpo o una materia a sè.