

Rome se piquèrent de le subjuguier. Rien ne put vaincre l'inflexible résolution de Bruno. Il ne refusait pas de discuter, mais il refusait de se rendre. On pensa qu'il voulait gagner du temps; le saint office se crut joué et résolut d'être impitoyable. Le 9 février 1600, Giordano fut conduit au palais qu'habitait San-Severino. Là, en présence des cardinaux et théologiens, consultants du saint office, devant le gouverneur de Rome, il fut agenouillé de force et on lui lut sa sentence. Il était excommunié et dégradé. La lecture finie, Bruno fut remis au bras scélérat pour être puni « avec autant de clémence qu'il se pourrait et sans effusion de sang (*ut quam clementissime et citra sanguinis effusionem puniretur*). » formule d'une atroce ironie, reçue pour le supplice du feu et qui nous peint le génie hypocrite et cruel de l'Inquisition. Un délai de huit jours lui fut accordé pour la confession de ses crimes. Il refusa d'en reconnaître aucun, et, le 17 février 1600, il fut conduit en grande pompe au champ de Flore et livré aux flammes. « C'est ainsi qu'il a péri, dit le témoin oculaire Scipio, en ajoutant cette allusion féroce aux mondes infinis de Bruno : « Je pense qu'il sera allé raconter dans ces autres mondes qu'il avait imaginés de quelle manière les Romains ont coutume de traiter les blasphémateurs et les impies. » La fermeté de Bruno ne se démentit pas un seul instant. Quand on lui lut sa sentence, il se redressa, et promenant un oeil calme sur cette assemblée de prêtres fanatiques, il leur dit : « La sentence que vous venez de porter vous cause peut-être plus de trouble que je n'en éprouve à l'entendre (*Majori forsitan cum timore sententiam in me fertis quam ego accipiam*). » Son attitude au champ de Flore fut digne de ce mot héroïque : sur le bûcher et jusqu'au milieu des flammes, ce noble front garda sa sérénité.

Il nous reste maintenant à faire connaître le système métaphysique de Giordano Bruno. Le premier principe du philosophe napolitain, c'est qu'il existe au-dessus de la nature visible, par delà ces existences mobiles et contraires qui remplissent l'espace et le temps, un principe infini et éternel, une unité invisible. Cet être des êtres, cette unité des unités, cette monade des monades, c'est Dieu (*Deus est monadum monas, nempe entium entitas*). On ne démontre pas Dieu; l'âme le sent et le respire dans la création infinie. Comment penser que Dieu n'est pas, puisque l'idée de l'unité absolue est la condition de toute pensée? Dieu ne se décrit pas plus qu'il ne se démontre. On ne peut le saisir que dans ses manifestations; en soi, il est absolument inaccessible. Décrire Dieu, c'est le déterminer, c'est lui assigner une grandeur. Or Dieu est supérieur à toute détermination et à toute grandeur. Dire qu'il est l'infiniment grand, c'est le comparer encore. Il est sans doute l'infiniment grand, mais il est aussi l'infiniment petit; il est l'indépendance de l'extrême grandeur et de l'extrême petitesse, du *maximum* et du *minimum*. On pourrait le définir : l'indifférence de tous les contraires (*indifferentia omnium oppositorum*), et l'absolue coïncidence (*assoluta coincidentia*). Il est principe, fin et milieu; il est le centre et la circonférence, sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part. Dieu ne reste pas enfermé dans les profondeurs de son unité, il se manifeste par l'intelligence qui enferme les idées de tout, et par l'activité qui réalise ces idées dans le temps et dans l'espace. L'activité absolue de Dieu, c'est la nature. La nature est distincte de Dieu, mais elle n'en est point séparée; elle est sa fille unique (*unigenita*); ce n'est plus Dieu en soi, c'est Dieu incarné, Dieu qui est toute chose et en toute chose (*ogni cosa ed in ogni cosa*). Toute chose, en effet, est la manifestation d'un principe divin (*ogni cosa è la divinità latente in se*). Dieu n'est pas une cause extérieure au monde; c'est un artiste intérieur (*un principio efficiente ed informativo da dentro*). La nature est l'effet inhérent à la cause; Dieu est la cause immanente dans son effet. Elle est la nature naturée; il est la nature naturante; elle est proprement la nature; il est en quelque façon la nature de la nature (*la natura della natura*).

Expression vivante d'un Dieu infini, l'univers est infini comme son principe. L'unité absolue de Dieu ne souffre dans ses attributs aucune inégalité. Son intelligence est infinie comme son être; son activité doit aussi être infinie et réaliser sans bornes ce que son intelligence conçoit, ce que son être enferme sans mesure. Quel orgueil et quelle folie de faire tourner un monde infini autour de la terre immobile! Est-ce là un univers digne de Dieu? Quoi! Dieu est une puissance infinie, et ses effets sont finis! Mais si dans l'homme la volonté se distingue de l'acte et la puissance de la volonté, ces distinctions dégraderaient l'unité divine. En Dieu, la volonté est adéquate à la puissance. Pouvoir, c'est vouloir, et vouloir, c'est agir. Dira-t-on que Dieu n'a pas pu faire le monde infini ou qu'il ne l'a pas voulu? Il ne l'a pas pu? Sa puissance est donc bornée; mais si vous supposez des bornes à un attribut de Dieu, vous en supposez à tous, vous en supposez à sa nature. Il n'est plus l'infini, il n'est plus Dieu. Dira-t-on qu'il ne l'a pas voulu? Mais Dieu est bon, et il ne peut vouloir que ce qui est digne de lui. Comment comprendre que, pouvant faire un monde plus grand, c'est-à-dire répandre la perfection en proportion de son in-

finie fécondité, il ne l'a pas voulu? C'est donc un Dieu avare, un Dieu paresseux, un Dieu plein de caprice, un Dieu égoïste.

Du sein de la monade suprême s'échappent éternellement une infinité de monades. Chacune d'elles est une image de Dieu; mais chacune le réfléchit sous un angle particulier et dans une certaine mesure. Elles se groupent, elles s'échelonnent suivant leur perfection relative; tout en ayant sa vie propre, chacune participe à la vie universelle; elles sont les membres d'un même corps, les organes d'un seul animal. L'âme humaine est une de ces monades. Elle n'est pas l'harmonie des unités qui composent le corps; c'est elle qui constitue et maintient l'harmonie corporelle. On peut faire sur sa destinée plusieurs hypothèses différentes. Ce qui est certain, c'est que, connaissant et voulant l'infini, et cherchant partout les moyens de s'identifier avec lui, elle est faite pour vivre toujours, comme le soleil est fait pour éclairer toujours notre monde.

Disciple des Alexandrins, Giordano Bruno est le précurseur de Spinoza et des panthéistes modernes. A Spinoza il a légué l'idée d'un Dieu immanent et la distinction de la nature naturante et de la nature naturée; à Schelling et Hegel le principe de l'indifférence des contraires, et de l'identité absolue du sujet et de l'objet, de l'idéal et du réel, de la pensée et des choses. Il faut ajouter que le panthéisme finaliste de Bruno est bien plus près des doctrines de Schelling et de Hegel que du panthéisme géométrique et mécanique de Spinoza; c'est qu'il entre le philosophe napolitain et Spinoza avait passé la rénovation cartésienne des sciences. Bruno est sans contredit le plus grand métaphysicien de la Renaissance; ses écrits sont pleins de vues originales et fécondes, qu'on recueillies et développées les philosophes venus après lui. Lacroze a très-bien vu qu'ils contiennent en germe la plupart des théories de Leibnitz. Laisse dans l'ombre au XVII^e siècle, par suite du grand mouvement cartésien, maltraité par Bayle, dédaigné par les déistes, les sensualistes et les athées du XVIII^e siècle, Bruno n'a trouvé qu'à notre époque et en Allemagne le milieu philosophique favorable au rayonnement de sa gloire. Les écoles philosophiques de l'Allemagne contemporaine ont d'ailleurs leur raison, comme le remarque M. Saisset, pour célébrer et exalter Bruno; en le glorifiant, elles se glorifient elles-mêmes; elles doivent naturellement faire une grande place dans l'histoire de la philosophie à la première apparition des idées qu'elles s'honorent d'avoir acquises à la science. Il n'est donc pas étonnant que Schelling ait pris le nom de Bruno pour titre d'un de ses ouvrages, et mis dans sa bouche ses théories les plus hardies et les plus brillantes, et que Hegel s'écrie, en parlant du philosophe de Nola : « Son inconstance n'a d'autre mobile que son enthousiasme magnanime! Le vulgaire, le petit, le fini, ne lui convenait pas; il s'est élancé à l'idée sublime de la substance universelle! »

Parmi les ouvrages de Giordano Bruno, les uns sont écrits en italien, les autres en latin. La liste complète en est longue; nous nous bornerons à mentionner les plus importants : *Il Candelaio* (le Chandelier), comédie satirique (Paris, 1582); *De compendiosa architectura et complemento artis Lulli* (Paris, 1582); *Cantus Circaeus* (Paris, 1582); *De umbris idearum* (Paris, 1582); la *Cena delle ceneri* (le Banquet des cendres, Londres, 1584); *Della Causa, Principio ed Uno* (de la Cause, du Principe et de l'Unité, Londres, 1584); *Dell' Infinito, Universo e Mondi* (de l'Infini, de l'Univers et des Mondes, Londres, 1584); *Spaccio della bestia trionfante* (Expulsion de la bête triomphante, Paris, 1585); *Dell' eroici furori* (Des transports héroïques, Paris, 1585); *Cabala del cavallo Pegaseo* (la Cabale du cheval Pégase, Paris, 1585); *De lampade combinatoria tulliana* (Wittenberg, 1587); *De imaginum, signorum et idearum compositione* (Frankfort-sur-le-Mein); *De triplici, minimo et mensura* (Frankfort-sur-le-Mein, 1591); *De Monade, numero et figura* (Frankfort-sur-le-Mein, 1591); *De universo et innumerabilibus, seu de universo et mundis* (Frankfort-sur-le-Mein, 1591).

On trouvera dans le *Grand Dictionnaire* l'analyse des ouvrages suivants de Bruno : *Expulsion de la bête triomphante* (V. BÊTE); *De la Cause, du Principe et de l'Unité* (V. CAUSE); *De l'Infini, de l'Univers et des Mondes* (V. INFINI); *De l'Immense et des Innombrables, ou de l'Univers et des Mondes* (V. IMMENSE).

Les *Œuvres italiennes* de Bruno ont été recueillies par A. Wagner (Leipzig, 1830), et ses écrits latins par Gfroerer (Stuttgart, 1834).

Bruno, ou du Principe naturel et divin des choses, ouvrage philosophique de Schelling, imprimé pour la première fois à Berlin en 1802, réimprimé dans la même ville en 1842, traduit en français par C. Husson en 1845. Cet ouvrage, écrit en forme de dialogue, et par lequel l'auteur a rendu à Giordano Bruno l'hommage dont autrefois Platon honora Timée, porte pour épigraphe ces mots du philosophe napolitain : « Pour pénétrer les mystères les plus profonds de la nature, il ne faut point se laisser étudier les extrémités opposées des choses. Trouver le point de réunion n'est pas ce qu'il y a de plus grand, mais savoir en déduire les contraires, voilà le secret et le triomphe de l'art. » Schelling voit dans ces mots le symbole de la philosophie de l'ab-

solu, qu'il regarde comme la vraie philosophie.

Dès le début de son livre, le philosophe allemand nous transporte loin de la terre et des réalités sensibles, au sommet de l'idéalisme. Dans cette région sublime, la vérité et la beauté ne sont qu'une seule et même chose. En Dieu, dans l'absolu, résident les types primitifs, les idées archétypes des choses; ces types primitifs forment ce qu'on peut appeler la *nature modèle*, pour la distinguer de la nature créatrice ou génératrice, laquelle imprime ces images divines dans la substance. La nature créatrice seule est soumise aux lois du temps et du mécanisme, et partant à la fragilité. La nature modèle n'a point de commencement et ne saurait avoir de fin; car l'image primitive de chaque créature ne saurait changer. Ces modèles immuables et éternels des choses, enfants immédiats de Dieu, jouissent seuls d'une vérité absolue; les choses elles-mêmes n'ont qu'une vérité relative et apparente; elles ne participent à la vérité, elles ne contiennent de vérité que dans la mesure où elles représentent ces idées éternelles. Mais ce que nous venons de dire de la vérité s'applique parfaitement à la beauté. Dans la nature modèle, les choses, n'étant point soumises aux conditions du temps, sont nécessairement d'une magnificence incomparable. « La terre, par exemple, qui a été faite, n'est point la véritable terre, mais une image de la terre incréée qui, n'ayant point eu de commencement, n'aura jamais de fin. Sur la terre il ne se trouve pas un homme, pas un animal, pas une plante, pas une pierre, qui dans l'art vivant et dans la sagesse de la nature n'ait beaucoup plus d'éclat et de magnificence que dans la copie morte du monde créé. » Donc, la beauté ne commence pas, ne naît pas, elle est quelque chose d'intemporel; elle est l'essence première, fondamentale, la substance même des choses. Les choses ne sont belles que relativement; comme elles ne sont vraies que relativement; elles ne sont belles que par leurs idées éternelles, comme elles ne sont vraies que par ces mêmes idées. Le contraire de la beauté étant une simple restriction, une négation, cette négation ne saurait pénétrer dans une région que la réalité seule habite; de sorte que les idées éternelles de toutes choses sont seules nécessairement belles, comme elles sont seules absolument vraies. Ainsi, nous trouvons à la beauté et à la vérité la même source, et nous proclamons l'unité de la vérité et de la beauté.

Après nous avoir montré l'unité de la vérité et de la beauté, Schelling nous montre l'unité de la perception et de l'idée. La perception nous donne le particulier; l'idée nous donne le général; mais le particulier et le général sont inséparables dans l'esprit; nous n'avons pas la perception d'un triangle sans avoir l'idée générale du triangle; et l'idée générale du triangle suppose nécessairement la perception d'un triangle particulier. L'unité de la perception et de l'idée contient l'unité de l'infini et du fini. En effet, chaque idée générale emporte nécessairement avec elle une idée de l'infini, en se rapportant à une série infinie de choses aussi bien qu'à une seule; tandis qu'au contraire la chose particulière qui est l'objet de la perception est nécessairement isolée et finie. L'unité de l'infini et du fini, tel est, selon Schelling, l'unique sujet dont la philosophie doit s'occuper. « En effet, n'est-il pas évident que nous sommes naturellement portés à placer l'infini dans le fini, et le fini dans l'infini, et que ce penchant domine dans toutes les recherches et tous les discours philosophiques? Ce mode de penser est éternel, comme l'essence de ce qu'il exprime; il n'a jamais commencé et ne finira jamais; car il est, comme dit Socrate dans Platon, la forme immortelle de toute recherche. Le jeune homme qui l'a rencontré pour la première fois s'en félicite, comme s'il avait trouvé un trésor de sagesse; plein d'enthousiasme, il se livre avec ardeur à la recherche de la vérité; tantôt il rassemble dans l'unité de la pensée tout ce qui s'offre à lui; tantôt, au contraire, il l'analyse en le divisant en un grand nombre de parties. »

La philosophie de l'absolu, l'idéalisme allemand a une prétention malheureuse et rétrograde; c'est de fonder sur les principes de la pensée, sur l'identité du sujet et de l'objet, l'explication des lois et des forces physiques; c'est de rétablir dans les sciences la méthode *a priori*, comme au temps de la philosophie grecque. Bruno, ou le Principe naturel et divin des choses, accuse cette prétention en des formules abstraites fort bizarres, et qui nous paraissent très-éloignées de cette clarté qui est devenue, depuis Descartes, la loi de la langue française et le besoin de l'esprit français. C'est ainsi que Schelling nous apprend que « si les sphères célestes, mues par elles-mêmes, pouvaient, d'une manière égale, faire rentrer la différence en soi dans l'indifférence, et faire passer ensuite l'indifférence dans sa différence, il en résulterait cette figure qui est l'expression la plus parfaite de la raison, de l'unité du général et du particulier, la circonférence. » Comment est-il arrivé qu'au lieu d'orbis circulaires, elles décririssent des orbis elliptiques? Le voici : La beauté incréée qui se dévoile en elles a voulu généralement que, dans la chose par laquelle elle devait être visible, il existât une trace du particulier, afin que les yeux du corps pussent ainsi l'apercevoir et ressentir ce ravissement indi-

ble qu'inspire toujours la beauté en se découvrant dans les choses concrètes, et qu'en même temps les yeux de l'âme, par la perception de cette unité impérissable exprimée dans la différence, fussent à même d'arriver jusqu'à l'intuition de la beauté absolue et de son essence! « En sorte que si, par l'effet des perturbations, les orbites se changeaient en circonférences, adieu l'intuition de la beauté absolue et de son essence! » C'est pourquoi, continue Schelling, en se dévoilant dans les cieux à l'œil mortel, la beauté a voulu que cette égalité absolue, qui dirige les mouvements des astres, parût divisée en deux points; que dans chacun d'eux, il est vrai, cette même unité de la différence et de l'indifférence fût exprimée; mais que, dans l'un, la différence devint égale à l'indifférence, et que, dans l'autre, l'indifférence fût égale à la différence; et qu'ainsi la véritable unité fût toujours présente par le fait, mais non par l'apparence. De cette manière, il arrive que, premièrement, les astres se meuvent dans des lignes qui rentrent, il est vrai, en elles-mêmes, comme la circonférence, mais qui ne se décrivent pas, comme celle-ci, autour d'un centre unique, mais autour de deux foyers se servant mutuellement de contre-poids, et dont l'un est rempli par la lumineuse image de l'unité dont ils sortent, tandis que l'autre exprime l'idée de chacun d'eux, en tant qu'il est absolu et qu'il représente le tout pour lui-même. Qu'eût pensé Galilée ou Newton de cette philosophie astronomique? Voltaire n'y eût-il pas vu la confirmation de la définition plaisante qu'il a donnée de la métaphysique?

Rien de plus éloigné, du reste, de la forme que Bacon, Galilée, Descartes et Newton ont donnée à l'esprit scientifique que le panthéisme vitaliste de Schelling. Selon notre auteur, aucune forme dans la nature ne naît *extérieurement*; toute œuvre y est le produit d'un art *intérieur et vivant*. Il n'y a qu'un *dessein* pour toutes choses; il n'y a qu'une *vie*; il n'y a qu'un *monde*, lequel peut être comparé à une *plante* dont tout ce qui existe forme les feuilles, les fleurs, les fruits. Au grand mouvement philosophique qui clôt la période de la Renaissance il faut reprocher d'avoir « séparé le fini de l'infini, l'âme du corps, le naturel du divin, et d'avoir confiné l'un et l'autre dans deux mondes entièrement différents; d'avoir « tué la matière, fait de la mort un principe et de la vie un dérivé; d'avoir « anéanti l'unité intime et la connexion naturelle de toutes les choses; d'avoir « brisé le monde et fait sortir de ses ruines une multitude infinie de différences; de s'être représenté « le tout vivant sous la forme d'un contenant ou d'une demeure dans laquelle toutes choses sont rangées sans participer les unes aux autres, ni vivre les unes dans les autres, et, à plus forte raison, sans influencer les unes sur les autres; enfin d'avoir « ramené des mouvements purement mécaniques les phénomènes complexes et vivants des corps. » Cette doctrine d'une matière morte et recevant du dehors la forme et le mouvement nous a donné « des idées si grossières sur la nature et l'essence des choses, que les peuples jadis appelés barbares parce qu'ils adoraient le soleil, les étoiles, la lumière, les animaux, paraissent vénérables quand on les compare aux matérialistes modernes. »

BRUNO ou BRAUN (Samuel), chirurgien suisse, né à Bâle vers la fin du XVI^e siècle. Entraîné par le goût des voyages, il se rendit en Hollande, où il s'embarqua pour le Congo (1611), visita à trois reprises la côte occidentale d'Afrique, pénétra jusqu'à Angola et fit également des voyages d'exploration dans la Méditerranée. Il a donné en allemand une relation de ses observations, laquelle a été publiée dans la collection des *Petits voyageurs* (1625), et traduite en latin sous le titre d'*Appendix regni Congo, etc.* (1625).

BRUNO (Jacques-Pancrace), médecin suisse, né à Altorf en 1629, mort en 1709. Après avoir exercé son art à Nuremberg, il fut appelé, en 1662, à occuper une chaire de médecine dans sa ville natale. On cite, parmi ses nombreux ouvrages : *Dogmata medicæ generalia* (Nuremberg, 1670); *Castellus renovatus* (Nuremberg, 1682); *Mantissa nomenclaturæ medicæ hezaglottæ* (Nuremberg, 1682); *Elementa veræ medicæ* (1696); *Monita et peris-mata medicæ miscellanea* (1698), etc.

BRUNO (Adrien-François, baron), général français, né à Pondichéry en 1771. Enrôlé volontaire en 1790, il était chef d'escadron de hussards en 1801, et fut, vers cette époque, nommé aide de camp de Louis Bonaparte, qui, devenu roi de Hollande, lui donna le grade de lieutenant général et le titre de grand écuyer. Réintégré en 1810 dans les cadres de l'armée française, mais seulement avec le grade de général de brigade, il se distingua pendant les campagnes de Russie et de France, fut mis en disponibilité sous la Restauration, nommé commandant des Vosges en 1832, et, bientôt après, placé dans le cadre de réserve. — Son fils, Edouard-Hubert-Joseph Bruno, né en 1802, a également suivi la carrière militaire et a été élevé au grade de général de brigade en 1859.

BRUNO ou BRUNON D'ASTI (saint), théologien italien, né dans le diocèse d'Asti (Piémont), mort en 1128. Il fut évêque de Segni et abbé de Mont-Cassin en 1107. Il a laissé cent quarante-cinq sermons ou homélies, et