

Noël Aubert de Versé, *L'impie convaincu, ou, Dissertation contre Spinoza*, a cura di Fiormichele Benigni, Roma 2015, Edizioni di Storia e Letteratura (Temi e testi, t. 145, Sociniana), s. LXXIV + 127

Żaden myśliciel socyniański nie posunął się dalej niż Noël Aubert de Versé w wydobyciu radykalnych filozoficznie konsekwencji z idei tolerancji i swobody myślenia. Doniosłość jego refleksji polega też na tym, że wychodzi on poza granice teologii. Dlatego bardziej można by mu wytknąć obracanie się wokół problematyki wolnomyślicielskiej podejmowanej przez siedemnastowiecznych myślicieli świeckich, i to nie byle jakich, ale twórców głównych systemów stworzonych w XVII w., które tak jak kartezjanizm, panteistyczny spinozizm czy okazjonalizm Nicolasa Malebranche'a nie przestają intrygować filozofów współczesnych. Socynianizm jako nurt intelektualny wyprzedził bezpośrednio deizm, a jako teologiczna heterodoksja sprzyjał przemianom doktryny chrześcijańskiej. Mało kto bowiem zdaje sobie sprawę, że dzisiejsze chrześcijaństwo w jego wersji potocznej, ludowej odchodzi od klasycznego trynitaryzmu. Nieświadomie stajemy się antytrynitarzami. O Bogu Ojcu lub Duchu Świętym można usłyszeć jedynie w świątyni katolickiej, protestanckiej czy też prawosławnej. Do Ducha Świętego, któremu przydzielono intelektualne funkcje w umyśle ludzkim („Duchu Święty, który oświecasz serca i umysły nasze”), modlono się w moim dzieciństwie przed rozpoczęciem lekcji, a kończono je dziękczynieniem dla Boga Ojca („Dzięki ci Boże za światłość tej nauki...”). Dziś o Duchu Świętym wyobrażanym pod postacią gołębiczy i o zbyt abstrakcyjnym Bogu Ojcu mało kto pamięta, znajdując się poza obrębem kościelnych murów. Świadomość potoczna wyzbywa się wyraźnie trynitaryzmu, stając się chrystocentryczna i maryjna, co przejawia się w corocznym, rytmicznym obchodzeniu świąt związanych z ważnymi momentami z życia Jezusa i Matki Boskiej, a święta te zespoliły się z cyklicznymi przemianami przyrody i porami roku: Boże Narodzenie z zimowym przesileniem, Wielkanoc z letnim, Dzień Zaduszny i Wszystkich Świętych z jesiennym, kiedy obumieranie przyrody przypomina nam o kruchości naszego istnienia. Relikty dawnych wierzeń tkwią nie tylko w naszych obrzędach chrześcijańskich, ale nawet w akceptowanych przed wiekami przez Kościół modlitwach. Na przykład w *Pater noster* zwracamy się do Boga Ojca: „I nie wódź nas na pokuszenie, ale nas zbaw ode złego. Amen”. Ten motyw „Boga kusiciela”, którym jeszcze Descartes podpira swój sceptycyzm, nosi wyraźne piętno manichejskie i wczesnoagustyńskie, z jego dualistycznym pojmowaniem Boga jako dysponenta dobra i zła, fałszu i prawdy. Wszystkie te problemy mogły stawać się przedmiotem rozważań socynian w XVI i XVII w., i rzeczywiście ufając rozumowi, oczyszczali oni pole dla socynian jako filozofów na wskroś świeckich i wolnomyślnych, wśród których pierwszorzędne miejsce zajmuje Noël Aubert de Versé.

Pobudką do takich i im podobnych rozważań może stać się pierwsze naukowe wydanie dzieła francuskiego socynianina Noëla Auberta de Versé

(1645–1714), w którym polemizuje on ze Spinozą, a przy okazji z Descartesem, uznawanym za jego prekursora, oraz z Malebranche'em jako jego kontynuatorem. Utwór ten, zatytułowany *L'impie convaincu, ou Dissertation contre Spinoza. Dans laquelle l'on réfute les fondements de son athéisme*, ukazał się w Amsterdamie w 1684 r. Jak wynika z tytułu, celem książki było poddanie krytyce „ateizmu Spinozy” z pozycji racjonalizmu socyniańskiego, jak również – z tej samej pozycji – racjonalizmu kartezjańskiego i okazjonalizmu Malebranche'a. *L'impie convaincu* stanowi trawestację tytułu dzieła wcześniejszego, pióra protestanta Pierre'a Yvona *L'impiété convaincue* (1681), skierowanego przeciw spinozyzmowi, ale też socynianizmowi. Przymiotnik *convaincu* należy tłumaczyć, wedle Fiormichele Benigniego, jako termin prawniczy oznaczający sytuację, w której dowiedziono oskarżonemu przestępstwa. W tym przypadku chodziło o dowiedzenie bezbożności i ateizmu. Paradoxem jest, że Aubert de Versé krytykował ateizm z pozycji bliskich libertynizmowi, który nawiązywał do Spinozy.

We współczesnej literaturze przedmiotu istnieje wiele prac podejmujących problem ambiwalentnej krytyki Spinozy, jaką prowadził Aubert de Versé. Za najważniejszą pozycję do niedawna uznawano obszerną monografię Paula Vernière'a *Spinoza et la pensée française avant la Révolution* (Paris 1954, 1982). Pracę tę wykorzystał Zbigniew Ogonowski w obszernym artykule *Aubert de Versé, francuski antyklerykał i socynianin z końca XVII wieku* oraz w książce *Socynianizm a oświecenie*¹. Do wspomnianego artykułu w „Euhemerze” dołączył badacz przekład listu *Do wszystkich królów, książąt, władców, państw suwerennych republik i wolnych miast naszej chrześcijańskiej Europy* poprzedzający *Traité de la liberté de conscience* (1687).

Właśnie problem tolerancji, wolności sumienia i słowa został przez Ogonowskiego wyekspozowany we wzmiankowanych pracach, do których warto zajrzeć. Z tego powodu w obecnej analizie nie będziemy do niego wracać. Drugą ważną i podjętą przez uczonego kwestią jest antyklerykalizm Auberta de Versé o zabarwieniu wolteriańskim *avant la lettre*. Nowsze studia koncentrują się na dyskusji francuskiego socynianina ze Spinozą, Descartesem i Malebranche'em. Znalazło to wyraz w książce Ch. Hubert pt. *Les premières réfutations de Spinoza. Aubert de Versé, Wittich, Lamy* (Paris 1994). Ukoronowaniem tej tendencji jest naukowa edycja *L'impie convaincu*, poprzedzona obszernym erudycyjnym wstępem Fiormichele Benigniego (s. VII–LXXXII).

Wstęp (*Introduzione*) zawiera wiele nowych danych do biografii francuskiego socynianina, opisuje okoliczności powstania *L'impie convaincu*; daje obszerną i bardzo subtelną analizę filozoficznej problematyki utworu.

¹ Z. Ogonowski, *Aubert de Versé, francuski antyklerykał i socynianin z końca XVII wieku*, „Euhemer. Zeszyty Filozoficzne”, 2, 1961, s. 20–36; idem, *Socynianizm a oświecenie. Studia nad myślą filozoficzną-religijną arian w Polsce XVII wieku*, Warszawa 1966, s. 313–323.

Autor wyodrębnił następujące jej działy: 1. Metafizyka (s. XXI–XXXV), 2. Epistemologia (s. XXXV–XLII), 3. Refutacja (*La confutazione*, s. XLII–LXXIV). W trzecim dziale autor wyodrębnił punkty: 3.1. Abstrakcyjność (*L'astrattezza*), 3.2. Rozciągłość (*L'estensione*), 3.3. Boska nieskończoność (*L'infinità divina*), 3.4. Nicolas Malebranche, Antoine Arnauld, René Descartes, 3.5. Socynianizm: dogmat Trójcy (*Socinianismo: il dogma trinitario*), 3.6. Socynianizm: tolerancja (*Socinianismo: la tolleranza*). Główna część wstępu zawiera rozważania wokół ambiwalentnego pojmowania spinozyzmu przez francuskiego socynianina (4. Dialektyka antyspinozyzmu, *Dialettica dell'antispinozismo*, s. LXXIV–LXXV). Autor wyjaśnia w nim, w jaki sposób krytyka spinozyzmu obróciła się w jego libertyńskie zaprzeczenie i w krytykę teologicznego kracjonizmu, co spowodowało, że Aubert de Versé stał się autorytetem dla Paula-Henri Holbacha, dokonującego ateistycznej interpretacji Spinozy w *Systemie przyrody*.

Nie sposób w tej krótkiej analizie omówić szczegółowo zawartość wstępu Benigniego, jego licznych i obszernych komentarzy towarzyszących krytycznej edycji i samego dzieła Auberta de Versé. Ograniczę się więc do traktowania tych tekstów łącznie i wydobywania z nich najważniejszych kwestii interesujących historię filozofii z okresu późnej reformacji i wczesnego oświecenia. Zaczę od relacji kartezjanizm – spinozizm. W dotychczasowej literaturze przedmiotu utrwalił się pewien schemat polegający na tym, że kładzie się nacisk na pierwsze dzieło Spinozy *Zasady filozofii Descartesa wywiedzione w porządku geometrycznym* (1683), by pokazać kartezjański punkt wyjścia w metodzie badań holenderskiego myśliciela. Inny nurt badań nad związkiem kartezjanizmu i spinozyzmu koncentruje się na procesie radykalnego zrywania Spinozy z kartezjańskim dualizmem na rzecz materialistycznego monizmu. Wprowadzenie socynianizmu do obszaru badań tych relacji, a zwłaszcza jego radykalnej wersji reprezentowanej przez Auberta de Versé, pozwala nam uplastyczyć ich obraz, a jednocześnie pokazać jedną z dróg historycznego rozwoju wolnej myśli od chrześcijańskiej heterodoksji do ateizmu. Taką ewolucję myśli religijnej przewidywał już w XVI w. Geoffroy Vallée w rozprawce *Szczęśliwość chrześcijan czyli bicz wiary* (1573)². Przebiega ona następująco: „Prawdziwy katolik, papista, hugenot, anabaptysta, libertyn, ateista”.

Punktem wyjścia krytyki „ateizmu” Descartesa i Spinozy jest w dziele Auberta de Versé podważenie ontologicznego dowodu istnienia Boga. Otóż Descartes sformułował ten dowód w *Medytacjach pierwszej filozofii*, stwierdzając, że istnienie jest nieodłączne od jego istoty:

Z tego, że Boga nie mogę sobie pomyśleć inaczej, jak tylko jako istniejącego wynika, że istnienie jest nieodłączne od Boga, a zatem, że on rzeczywiście istnieje, nie dlatego jakoby moja myśl mogła to sprawić albo jakiegokolwiek rzeczy narzucić jakąś konieczność, lecz przeciwnie, ponieważ

² Zob. M. Skrzypek, *Geoffroy Vallée*, „Euhemer”, 2, 1968, s. 89–95.

konieczność samej rzeczy, tj. konieczność istnienia Boga skłania mnie, bym tak myślał. Nie jestem bowiem w możności pomyśleć sobie Boga bez istnienia (tj. bytu najdoskonalszego bez najwyższej doskonałości), tak jak mogę wyobrazić sobie konia ze skrzydłami lub bez skrzydeł³.

Nawiązując do scholastycznych kategorii istoty i istnienia, Descartes dowodził, że jedność tych kategorii realizuje się w doskonałym i nieskończonym Bogu, ale nie w świecie, bo tego nie można by odróżnić od Boga. Spinoza odwołał się również do dowodu ontologicznego, ale nie przyjął go od Anzelmia z Canterbury ani od Ibn Siny (Awicenny), jak się niekiedy sądzi, tylko właśnie od Descartesa, o czym świadczy powoływanie się na kartezyjański przykład trójkąta, którego istnienie wynika z jego definicji. Wedle Spinoza istnienie Boga pojmowanego jako substancja albo przyroda można wyprowadzać z jego istoty. Jeśli chodzi bowiem o rzeczy jednostkowe, skończone, to z ich istoty nie wynika konieczność istnienia. Inaczej jest z istnieniem Boga. W definicji VI z pierwszej części *Etyki* Spinoza pisze: „Przez Boga rozumiem byt nieskończony bezwzględnie, to znaczy substancję składającą się z nieskończonego wielu atrybutów, z których każdy wyraża istotę wieczną i nieskończoną”⁴. Dla dalszej naszej analizy ważne jest wyjaśnienie dodane do definicji VI: „Mówię: »nieskończony bezwzględnie«, a nie »w swoim rodzaju«, temu bowiem, co jest tylko w swoim rodzaju nieskończonym, możemy odmówić nieskończonego wielu atrybutów; do istoty zaś tego, co jest nieskończone bezwzględnie należy wszystko, cokolwiek wyraża istotę i co nie obejmuje zaprzeczenia”⁵. Problemowi istnienia Boga wyprowadzonego z jego istoty poświęcił Spinoza twierdzenie XI z obszernymi przypisami: „Bóg, czyli substancja składająca się z nieskończonego wielu atrybutów, z których każdy wyraża istotę wieczną i nieskończoną, koniecznie istnieje”⁶. Gdyby bowiem można było zaprzeczyć, że Bóg istnieje, to jego istota nie obejmowałaby istnienia. Takie zaprzeczenie byłoby jednak niedorzeczne, albowiem w twierdzeniu XI czytamy:

Dla każdej rzeczy musi być dana przyczyna czyli racja, zarówno dlatego, że ona istnieje, jak też dlatego, że nie istnieje. Jeżeli np. istnieje trójkąt, musi być dana racja, czyli przyczyna tego, że istnieje; jeżeli zaś nie istnieje, musi być także dana racja, czyli przyczyna, która stoi na przeszkodzie jego istnienia, czyli istnienie jego obala. Z istoty rzeczy jednostkowych, przemijających, skończonych nie wynika konieczność ich istnienia. Natomiast z istoty jedynej, wiecznej i nieskończonej substancji jej istnienie wynika

³ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1, tł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 88–89.

⁴ B. de Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tł. M. Myślicki, nowe oprac. i wstęp L. Kołakowski, Warszawa 2008, s. 4.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem.

bezsprzecznie. Tak więc zanegowanie istnienia bytu w najwyższym stopniu doskonałego byłoby sprzecznością.

Punktem wyjścia polemiki Auberta de Versé z ontologicznym dowodem istnienia Boga jest właśnie definicja VI, którą podano wyżej, a w szczególności wyjaśnienie do niej precyzujące, co autor rozumie przez Boga jako byt nieskończony bezwzględnie, a nie w swoim rodzaju. Trzeba wszakże zauważyć, że już w punkcie wyjścia swoich rozważań Aubert de Versé podaje niepoprawnie spinozjańską definicję substancji, a właściwie przytacza ich kilka, które są ze sobą sprzeczne. Oto we fragmencie zatytułowanym: *Badanie pierwszego dowodu Spinozy o istnieniu bytu bezwzględnie nieskończonego a nie nieskończonego tylko* [sic] w swoim rodzaju zdaje się poprawnie rozumieć definicję VI Spinozy przytoczoną wyżej. Co więcej, już w pierwszym zdaniu nasz socynianin pisze: „Oto pierwszy dowód tyczący koniecznego istnienia Boga, to znaczy według niego [Spinozy – M.S.] Bytu bezwzględnie nieskończonego, nieskończonego w swoim rodzaju”⁷. Zauważmy jednak, że wtrącony wyraz „tylko” każe się domyślać, że Bóg może istnieć jako byt nieskończony bezwzględnie, a nie tylko jako byt w swoim rodzaju. Tymczasem w systemie Spinozy substancja nie może być zdefiniowana przez swój rodzaj, bo istnieje w sobie (*in se*) i dla siebie (*per se*). Aubert de Versé wprowadzając pojęcie bytu nieskończonego w swoim rodzaju, zwraca się wyraźnie ku Descartesowi, u którego nie ma jednej substancji, ale dwie substancje nieskończone w rodzaju myślenia i rozciągłości. U Spinozy problem istnienia w swoim rodzaju dotyczy nie substancji jednej i nieskończonej, ale jej atrybutów. Każdy atrybut istniejący *in se* i *per se* jest nieskończony w swoim rodzaju (*in suo genere*). Nie istnieje jednak oddzielenie, bo wtedy stanowiłby *causa sui*, a więc byłby Bogiem. I właśnie to, co Spinoza mówi o atrybutach substancji, Aubert de Versé przenosi na samą substancję utożsamianą z Bogiem i przyrodą. Powiada więc:

Gdyby Bóg był bezwzględnie nieskończony w każdym znaczeniu, w każdej materii, w każdym rodzaju i jeśli wszystko co istnieje, wszystko co nie zawiera żadnej negacji bytu, modusu, jakości należy do jego natury, to cała natura byłaby Bogiem, niebo, ziemia, aniołowie, zwierzęta słowem, wszystko co jest i jakie jest⁸.

Kolejnym zarzutem francuskiego socynianina przeciw Spinozie, wynikającym logicznie z poprzedniego, jest to, że autor *Etyki* wymienia tylko dwa atrybuty Boga albo substancji: myślenie i rozciągłość, a wiadomo, że ich liczba jest nieskończona. Gdyby więc brakowało mu jednego atrybutu, to „nie byłby bezwzględnie nieskończony, ale tylko nieskończony w swoim

⁷ N. Aubert de Versé, *L'impie convaincu, ou, Dissertation contre Spinoza*, a cura di F. Benigni, Roma 2015, s. 32.

⁸ Ibidem.

rodzaju”. Określając własne stanowisko filozoficzne, Aubert de Versé przyjmuje istnienie dwóch substancji niestworzonych, wiecznych i niezależnych, czyli Boga jako bytu nieskończenie doskonałego, wszechmocnego i będącego zasadą wszelkiej doskonałości, oraz materii jako bytu istotnie niedoskonałego, pozbawionego siły życia i poznania, ale zdolnych do osiągnięcia wszelkiej perfekcji dzięki oddziaływaniu na nią Boga. Nasz socynianin zajmuje więc stanowisko pośrednie, bliższe Descartesowi z jego dualizmem cielesnej substancji nierozłącznej z atrybutem rozciągłości oraz substancji duchowej nierozłącznej z atrybutem myślenia (obie stworzone przez Boga) niż monizmowi Spinozy, uznającego jedną substancję z dwoma atrybutami: rozciągłości i myślenia. Aubert de Versé jest formalnie rzecz biorąc dualistą, bo odróżnia Boga jako substancję doskonałą oraz materię pozbawioną doskonałości (Bóg nadaje jej zdolność doskonałą). Odrzuca jednak kartezjański kreacjonizm, w czym bliższy jest Spinozie. Sądzi więc, że Bóg nie mógłby oddziaływać na nicłość, że świat nie powstał na zasadzie *ex nihilo nihil*, a więc istniał wiecznie razem z Bogiem. Inaczej niż Descartes, pojmuje materialną rozciągłość i ruch, a mianowicie przyjmuje istnienie próżni, bez której ruch byłby niemożliwy. Substancji rozciątej dodaje atrybut myślenia albo „modyfikację natury cielesnej”⁹, którą uważa za niemożliwą do wyobrażenia sobie poza ciałem rozciągląym. Nie odmawiając substancji atrybutu myślenia, Aubert de Versé godzi jednak zarówno w kartezjanizm, jak i spinozizm, stwierdzając: „Co do myśli, utrzymuję, że jest ona tylko akcydensem materii; jednak w stosunku do Boga jest to atrybut istotny jego substancji, bez którego nie może ona istnieć ani nie można jej pojąć”¹⁰. Zadaje więc retoryczne pytanie pod adresem bezbożnika kartezjanisty i spinozysty: „Dlaczego ten nędznik nie zadał sobie nigdy trudu dowiedzenia, że Bóg nie posiada innych atrybutów niż materia?”¹¹

W uznaniu wiecznego istnienia materii Aubert de Versé upatruje główny argument krytyczny wobec ateizmu Spinozy:

Widzicie jak w paru słowach dokonałem refutacji ateizmu Spinozy i dokonałem tego dzięki hipotezie wiecznego istnienia materii – hipotezie, która wydaje mi się nie do obalenia i opierająca się próbie wszelkich machinacji ateistów, zaś inna hipoteza [istoty nieskończonej w swoim rodzaju – M.S.] prowadzi do spinozizmu¹².

W rozważaniach autora *L'impie convaincu* tendencja do krytyki Spinozy ze stanowiska materialistycznego przejawia się w nacisku na wiązanie idei Boga z rozciągłością: Bóg jest prawdziwie rozciąglą, ale w stopniu najwyższym, doskonałym i to w sposób nieporównywalnie doskonały niż sama

⁹ Ibidem, s. 55.

¹⁰ Ibidem, s. 15.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem, s. 24.

materia¹³. Gdyby Bóg nie był rozciągliwy, to nie istniałby nigdzie – tego rodzaju stwierdzenia Auberta de Versé wskazują na jego próby podważenia spinozizmu z pozycji materialistycznych, albowiem „substancja rozciągnięta istniejąca w sobie i dla siebie” jest nie do pomyślenia bez konkretnej substancji materialnej. W ostatecznym rachunku nasz socynianin odrzuca spinozjańskie pojęcie substancji jak *causa sui*, nazywając ją „czystym galimatiasem, rzeczą w sobie sprzeczną i niezrozumiałą dla umysłu”. Twierdzi więc, że nie zna innej substancji poza cielesną rozciągliwością, to znaczy solidną, skończoną lub nieskończoną, bo to nie czyni jej doskonałą lub niedoskonałą. W konsekwencji również prosta egzystencja substancji pojętej ogólnie i dokładnie nie zawiera żadnej perfekcji czy też jej braku. Trzeba więc innych atrybutów i innych jakości, by ją uczynić doskonałą lub niedoskonałą, a te jakości nie należą w żaden sposób do substancji pojętej dokładnie i ewidentnie (*nuement*) jako substancja¹⁴.

W polemice z Descartesem autor analizowanego dzieła koncentruje się na teorii poznania. Mówiąc najkrócej: przeciwstawia jego apriorycznemu racjonalizmowi i natywizmowi sposób myślenia bliższy sensualistom. Zwraca uwagę na postrzeganie (*perception*) rzeczy zewnętrznych, z których umysł ludzki tworzy ogólne idee. Odrzuca tezę kartezjańską, że substancja rozciągnięta nie jest zdolna do myślenia i proponuje dorzucić „atrybut myślenia” do definiowania rozciągliwości przez długość, szerokość i głębokość. Jest przekonany, że myśl zawsze – bezpośrednio lub pośrednio – czerpie swe zasoby ze świata zewnętrznego i jest „modyfikacją natury cielesnej”¹⁵. Co więcej, myślenia nie uznaje za dar Boga, bo „Bóg nie jest niczym innym jak naturą, a jeśli jest jej siłą, na przykład ruchem, to nie ma własnej egzystencji i istnieje jedynie w innym podmiocie, który istnieje z siebie i przez siebie”¹⁶. Tak więc bez substancji rozciągniętej nie byłoby ruchu ani myśli. Zawsze myśl dotyczy rzeczy cielesnych. To do nich się ona zwraca, a nie jest tak, że „pierwsza rzeczą, która narzuca się na myśl, jest najpierw sama myśl. Mój umysł nie postrzega niczego, co istnieje samo przez się i co nazywa się substancją cielesną, a więc myśl jest jej modusem”¹⁷.

Jednym z wariantów rozwiązania problemu myślenia i rozciągliwości lub materii jest w dziele Auberta de Versé wariant hилоzoistyczny lub pansychistyczny, znamieny dla Spinozy¹⁸, choć pojawiający się na zasadzie dygresji. Do naszego socynianina mógł on trafić dzięki tradycji epikurejskiej, jeśli nawet Pierre Gassendi nie został przezeń wymieniony. Kilkakrotnie

¹³ Ibidem, s. 25.

¹⁴ Ibidem, s. 43.

¹⁵ Ibidem, s. 55.

¹⁶ Ibidem, s. 54.

¹⁷ Ibidem, s. 57.

¹⁸ Zob. L. Kołakowski, *Spinoza i tradycje humanizmu nowożytnego*, w: B. de Spinoza, op. cit., s. XXIV.

natomiast pojawia się w jego dziele wyraz „atom”, ale też „partykuła”. Tak np. zauważa, że „mówiąc ogólnie nie ma w nas partykuły”, która by w jakiś sposób nie czuła¹⁹. Tylko że wyjaśnienie tego zjawiska jest czysto mechaniczne, bo odwołuje się do przykładu rozbitego lustra (jego okruchy odbijają ten sam fragment rzeczywistości) albo orkiestry (jej członkowie wykonują ten sam utwór pojedynczo, a zarazem równocześnie). Aprioryzmowi Descartesa przeciwstawi Aubert de Versé indukcję. Twierdzi, że „umysł jest cielesny”, a jasne idee, które w nim powstają, rodzą się z porównań.

Światopogląd Auberta de Versé zawiera wiele paradoksów polegających na krytyce ateizmu Spinozy z pozycji chrześcijańskiej heterodoksji, ale arsenał środków, jakimi się posługuje, pochodzi z repertuaru materializmu. Proponuje więc przyjęcie zasady, że „nie ma innej substancji poza substancją rozciągłą i cielesną, że materia jest taką substancją, że istniała zawsze, że nic nie powstaje z niczego, że stworzenie jest rzeczą wewnątrznie sprzeczną, gdyż wszelka akcja i wszelka operacja boska poza Bogiem nie może popaść w nicość, że gdyby ciała nie istniały od całej wieczności, to Bóg by ich nigdy nie widział ani nie znał, że urojeniem są umysły bezcielesne, innym urojeniem jest Bóg, który może kazać nam odczuwać i widzieć ciała, chociaż ich nie ma, trzecie urojenie, to Bóg rozumiany jako substancja nieskończona w sposób bezwzględny oraz rozciągłość nieskończona i dająca się pojąć, w której widzimy wszystko, co widzimy i nawet słońce »nie takie jest, ale takie, w którym Bóg sam chce się pokazać«²⁰. Ostatnie zdanie skierowane jest przeciw okazjonalizmowi Malebranche’a.

Jak mogliśmy już zauważyć, *L'impie convaincu* nie stanowi jedynie polemiki ze Spinozą i Descartesem. Jego Autor przejmując nie tylko materialistyczne wątki z ontologii *Etyki*, ale podziela również jej materialistyczny determinizm. Wszystko, co dzieje się w substancji, dzieje się w sposób konieczny, a wolność człowieka polega na zrozumianej konieczności. Bóg nie działa tak jak w religiach historycznych, kierując się własnym kaprysem, przyjemnością. Nie można zmienić jego postanowień modłami i prośbami. W konsekwencji Aubert de Versé akceptuje Spinozjański fatalizm: „Przyznaję więc, że nie ma żadnej wolności i że wolno stać się ateistą i spinozistą²¹. Tak więc Aubert de Versé reprezentuje radykalny socynianizm, który przeradza się w wolnomyślny libertynizm, wybiegający światopoglądowo poza deizm, zwłaszcza wolteriański, z którym chętnie go dotąd kojarzono.

Na zakończenie dodać należy, że tom ukazał się w ramach projektu PRIN 2010 (Progetti di Rilevante Interesse Nazionale del Ministero Italiano dell'Istruzione, Università e Ricerca) pt. „Atlante della ragione europea (XV–XVIII secolo). Tra Oriente e Occidente”. Ważna część tego projektu dotyczyła wkładu religijnej heterodoksji do myśli nowożytnej, a w szczególności

¹⁹ B. de Spinoza, op. cit., s. 60.

²⁰ N. Aubert de Versé, op. cit., s. 85.

²¹ Ibidem, s. 104.

postaci Fausta Sozziniego i wywodzącej się od niego tradycji. W wyniku tej inicjatywy zaczęto wydawać (pod kierunkiem Emanuele Scribana z Uniwersytetu Weneckiego) serię Sociniana, ukazującą się w ramach cyklu Testi, publikowanego przez rzymskie wydawnictwo Edizioni di Storia e Letteratura. Celem serii jest publikacja dzieł, które w różny sposób powiązane były z socynianizmem i miały znaczny wpływ na kulturę filozoficzną epoki nowożytnej. Dotychczas w serii ukazały się następujące pozycje (w nawiasie nazwisko redaktora): Fausto Sozzini, Francesco Pucci, *De statu primi hominis ante lapsum disputatio*, 2010 (Mario Biagioni), Johann Ludwig Wolzogen, *Annotationes in Meditationes metaphysicas Renati Des Cartis*, 2012 (Elisa Angelini), Christian Francken, *Opere a stampa*, 2014 (Gianni Paganini, Mario Biagioni), Noël Aubert de Versé, *Le tombeau du socinianisme*, 2016 (Stefano Brogi). W przygotowaniu jest długo oczekiwana edycja ważnego dzieła *De Deo et eius attributis* Johanna Crella w opracowaniu Roberta Torziniego.

Marian Skrzypek

Instytut Filozofii i Socjologii PAN