

Российская Академия Наук  
Институт философии

# **ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ**

**Том 15**

Москва  
2015

## Содержание

### ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

<i>Кочеров С.Н.</i> Парадоксы моральной свободы .....	5
<i>Мехед Г.Н.</i> Моральный абсолютизм: общая характеристика и современные подходы.....	27

### ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Серёгин А.В.</i> Два аргумента против гедонизма в платоновском «Горгии» .....	51
<i>Платонов-Поляков Р.С.</i> Бытие к счастью: эвдемония в этике Аристотеля .....	70
<i>Зубец О.П.</i> 94-й сонет Шекспира и фрагмент о Величавом Аристотеля: загадка сходства .....	91
<i>Гаджикурбанов А.Г.</i> Коллизия натурализма и морализма в понимании Спинозой нравственных начал .....	117
<i>Прокофьев А.В.</i> Организационные потребности общества как исток морали в этике Бернарда Мандевиля.....	139
<i>Апресян Р.Г.</i> Понятие морального чувства в этике Френсиса Хатчесона (ранний период).....	170
<i>Троицкий К.Е.</i> Моральная теория Иммануила Канта и идея императивности в философской мысли Германии конца XIX – начала XX вв .....	201
<i>Рогожа М.М.</i> Этические импликации смыслов тоталитаризма в исследованиях Ханны Арендт .....	221
<i>Гельфонд М.Л.</i> Этика Л.Н. Толстого: дилемма свободы и закона .....	245
<i>Демидова Е.В.</i> Появление Другого у раннего М.М. Бахтина .....	274

### КРУГЛЫЙ СТОЛ

Обсуждение книги А.В.Прокофьева «Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости». Участники: <i>Р.Г.Апресян, Б.Н.Кашиников, Л.В.Максимов, О.В.Артемова, Г.Ю.Канарш, М.Л.Гельфонд, К.Е.Троицкий, Г.Н.Мехед, А.В.Прокофьев</i> .....	297
--	-----

*А.Г. Гаджикурбанов*

## **Коллизия натурализма и морализма в понимании Спинозой нравственных начал**

*Гаджикурбанов Аслан Гусевич* – кандидат философских наук, доцент. Московский государственный университет им. М.В.Ломоносова. 119991, Российская Федерация, Москва, Ломоносовский проспект, 27–4; e-mail: gadzhikurbanov@yandex.ru

Идея природы занимает особое место в доктрине Спинозы, зачастую отождествляясь с фундаментальными началами его системы – Богом и субстанцией. Понятие природы является важнейшим инструментарием его философского дискурса как в сфере метафизики, так и в моральной философии. Представление о натуралистическом характере методологии Спинозы разделяется многими исследователями его творчества. Между тем, предлагаемая им своеобразная моральная экзегетика некоторых значимых событий из Священной истории обнаруживает, что натуралистическая диспозиция оказывается не всегда соразмерной моральным задачам его доктрины. Это позволяет говорить о наличии в этической доктрине Спинозы определенной коллизии между натурализмом и морализмом. Ее определяющим основанием является семантическая неоднозначность используемого Спинозой понятия природы, включающей себя метафизический, теологический, натуралистический, этический, геометрический и многие другие смыслы.

**Ключевые слова:** природа, доктрина Спинозы, Бог и субстанция, натурализм, натуралистическая диспозиция, моральные задачи, коллизия между натурализмом и морализмом; семантическая неоднозначность понятия природы; метафизический, теологический, натуралистический, этический, геометрический смыслы

Идея природы занимает особое место в доктрине Спинозы, зачастую отождествляясь с фундаментальными началами его системы – Богом и субстанцией. Понятие природы является важнейшим инструментарием его философского дискурса как в сфере метафизики, так и в моральной философии. Представление о натуралистическом характере его методологии так или иначе разделяется многими исследователями его творчества. Это касается и понимания Спинозой своеобразия социальной и, в частности, моральной жизни человека. Основанием для такого представления служат программные тезисы самого Спинозы, высказанные им в Предисловии к третьей части его главного сочинения «Этика». Как он утверждает, Природа представляет собой однообразное и однородное пространство приложения некоторых общих законов и правил, они «везде и всегда одни и те же», поэтому «способ познания природы вещей, каковы бы они ни были, должен быть один и тот же, а именно – это должно быть познание из универсальных законов и правил природы (*Naturae leges et regulae*)» (Ч. III, Предисловие)<sup>1</sup>. Мысль о природном начале, движущем человеческими стремлениями во всех значимых сферах социальной жизни, прослеживается и в других сочинениях Спинозы, в частности в «Богословско-политическом трактате» и в «Политическом трактате», а также некоторых письмах Спинозы<sup>2</sup>.

Между тем, как показывает анализ многих важных тем, затрагиваемых мыслью Спинозы, само содержание этого столь значимого для него понятия природы оказывается достаточно неодно-

<sup>1</sup> Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Соч.: в 2 т. Т. 2. СПб., 1999. С. 335.

<sup>2</sup> В частности, М.Вальтер полагает, что политическую философию Спинозы отличает натуралистический подход – она рассматривает процесс социализации человека в рамках природных определений человеческого существования (См.: *Walther M. Elementary Features of Spinoza's Political Philosophy // Spinoza's Ethics. A Collective Commentary / Ed. by M. Hampe, U. Renz and R. Schnepf. Leiden, 2001. P. 219*); с точки зрения А. Матерона, речь идет у Спинозы прежде всего о человеческой природе как части природы божественной. Именно это качество наделяет человеческую природу правом на самовыражение, составляющим саму добродетель человека (*Matheron A. Individu et communaute chez Spinoza. Les Editions de Minuit. P., 1988. P. 291*). Оба названных исследователя видят основание натурализма Спинозы прежде всего в его представлении о первичном стремлении (*conatus*) всякого сущего к сохранению своего бытия (существования) (Этика III 6).

значным. Особенно интересным в этом смысле является его обращение к каноническим для европейской культуры сюжетам из Священного Писания, в которых речь идет об обретении человечеством первичных моральных определений через прямое обращение Бога к носителям его заветов. Спиноза предлагает своего рода моральную экзегетику этих событий из священной истории и обнаруживает, что люди весьма произвольно истолковали содержание божественных заповедей. Они придали им близкий их пониманию образ человеческого произволения, искаживший саму природу божественных законов, заключающуюся в следовании существующему в вещах объективному порядку.

Спиноза в целом выделяет в божественных заповедях естественный и человеческий смысл. На основании представления о разуме Бога или понимании Им природы вещей он рассуждает о характере божественных предписаний и приходит к следующим выводам. Если Бог сказал Адаму, что Он не хочет, чтобы Адам вкусил от древа познания добра и зла, то возможность того, что Адам вкусит от этого древа, содержало бы в себе противоречие, «ибо то божественное решение должно было содержать в себе вечную необходимость и истину» (желания Бога тождественны Его решениям). Поэтому было бы невозможно, чтобы Адам вкусил от него. Писание же говорит, что Адам, тем не менее, вкусил от древа. Как полагает Спиноза, это произошло потому, что Бог открыл Адаму только зло, которое необходимо последует для него, если он вкусит от того древа, но не открыл необходимости этого следствия. Адам в силу своей человеческой слабости воспринял этот запрет не как указание на объективный закон природы, не как вечную и необходимую истину, но как закон, т. е. как постановление, которое влечет за собой выгоду или вред не вследствие необходимости и природы выполненного действия, но благодаря только хотению и безусловному повелению какого-нибудь властелина. А такого рода повеления могут быть обязательными для отдельного человека. Точно так же Моисей воспринял божественные откровения «не как вечные истины, но как правила и постановления и предписал их как законы Бога... отсюда произошло, что он вообразил Бога правителем, законодателем, царем милосердным, справедливым и пр., между тем как все это суть атрибуты только человеческой природы»<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Спиноза Б. Указ. изд. Т. 2. С. 60.

На основании всех этих посылок Спиноза приходит к следующему заключению: «Бог только сообразно понятиям толпы и только вследствие дефекта в мышлении изображается как законодатель или властитель и называется справедливым, милосердным и пр., в действительности же Бог действует и управляет всем только вследствие необходимости своей природы и совершенства и, наконец, его решения и воления суть вечные истины и всегда заключают в себе необходимость»<sup>4</sup>.

Как мы видим, в таком контексте Бог раскрывается для Спинозы преимущественно в рациональном, секулярном и даже неморальном аспектах своей природы. Рациональном – поскольку Его решения и воления представляют собой вечные истины, которые содержат в себе внутреннюю необходимость, очевидны для человеческого разума и обладают принудительностью для их исполнения. В письме к В. ван Блейенбергу Спиноза говорит об этом так: «Следовательно, сделанное Адаму запрещение состояло лишь в сообщении ему того, что вкушение от древа причинит ему смерть; точно так же, как Бог открывает нам через посредство нашего естественного разума, что яд смертелен»<sup>5</sup>. Как он полагает, особенность божественного запрета состоит исключительно в том, чтобы донести до человека (в данном случае Адама) сведения об объективной природе (характере) его возможного действия (проступка) и о тех последствиях, к которым он может привести. Мы могли бы сказать, что это была своеобразная инструкция для человека по пользованию им его собственной природой и природой окружающих его вещей, ведь точно так же перед тем, как научиться правильно обращаться с ядом, мы должны иметь представление об особенностях нашей природы, узнать о свойствах яда и узнать, как им пользоваться, чтобы не повредить нашей природе. И для этого нам достаточно нашего «естественного разума».

На основании этого можно заключить, что никакой единичный элемент субстанциального универсума Спинозы (модус) не может претендовать на необходимость своего существования без участия

<sup>4</sup> Спиноза Б. Богословско-политический трактат. С. 62. Мысль о том, что Бог действует не по свободе воли, а следует необходимости собственной природы, выражается в теоремах 16, 17, а также в «Этике», ч. I, королл. 1, 2 к теор. 32. Эту необходимость он сравнивает с непреложностью геометрической истины.

<sup>5</sup> Спиноза Б. Письмо 19 // Спиноза Б. Указ. изд. Т. 2. С. 394.

более значимого метафизического субъекта – Бога или субстанции. В отдельном модусе субстанции самом по себе нет той силы бытия, которая необходима, чтобы он мог существовать. Энергию бытия, которую этот модус заимствует у субстанции, Спиноза называет волей Бога. Деперсонализация божественной воли, или ее метафизическая транскрипция, не исключают того, что ее решения различительны. Натурализм Спинозы необходимо предполагает иерархию сил или градацию суверенности компонентов его субстанциальной системы. Поэтому для него даже сумма трех углов треугольника будет равна двум прямым не на основании природы этого отдельного треугольника и даже не на основании его сущности, а на основании решения Бога, вынесенного относительно состава его природы (сущности) и, самое главное, относительно его статуса в градации всех вещей.

В том же письме Спиноза представляет рационалистическую (гуманистическую и просветительскую) версию понимания им смысла Божественных книг. Он полагает, что та форма, в которой эти книги представляют Бога в угоду простонародья (*plebs*), не соответствует истине и подлинному нравственному началу. Отсюда, по словам Спинозы, следует, что «философы и вообще все те, которые стоят выше закона, т. е. те, которые следуют добродетели не как закону, но из любви, поскольку она есть самое лучшее, не должны смущаться подобного рода выражениями»<sup>6</sup> (под «законами» он в данном случае понимает религиозные предписания, которые, как он считает, представляют собой превратные формы выражения естественных причин событий)<sup>7</sup>. Отметим, что в этом тексте Спиноза, во-первых, ставит любовь выше закона и считает

<sup>6</sup> Спиноза Б. Письмо 19 // Спиноза Б. Указ. изд. Т. 2. С. 394.

<sup>7</sup> Как говорит Спиноза, Писание, будучи предназначено и приспособлено главным образом для простонародья (*plebs*), постоянно прибегает к свойственному человеку способу выражения мыслей (*humano more*), поэтому все то, что Бог открыл пророкам как необходимое для человеческого спасения, было записано в форме законов. Они сочинили целую притчу – «поскольку Бог открыл им средства, ведущие к блаженству и к гибели, и поскольку он был причиной как блаженства, так и гибели, то они изобразили его в виде царя и законодателя; средства, которые суть не что иное, как причины, они назвали законами и записали их в виде законов; блаженство же и гибель, являющиеся только следствиями, неизбежно вытекающими из этих средств, они представили как награды и наказания». Свои слова и выражения они сообразовы-

ее высшей добродетелью, во-вторых, он считает это качество души исключительной принадлежностью философов и тех, кто может разумно судить о природе вещей.

Внеморальный смысл понимания Спинозой запретов Бога на совершение определенных действий требует более детального рассмотрения. Натурализация механизма действия божественного запрета, вернее, его транскрипция на язык естественно случающихся вещей и событий, не требующий и не допускающий вмешательства законодательствующего субъекта, приводит к тому, что любой казус человеческой жизни оказывается равным другому по своей объективной законосообразности. Во всех этих случаях, или в приводимых Спинозой примерах, роль Господа сводится к тому, чтобы просто сообщать человеку о том, что последует, когда тот совершит какое-либо действие. Как мы уже отмечали, Всевышний играет здесь роль эксперта по обращению с природными объектами. Но, как очевидно, отличительное свойство всякого морального суждения, которым является заповедь, состоит в том, чтобы, во-первых, различать возможные действия человека по их ценностному смыслу (у Спинозы – как полезные или вредные для человека). То есть при сохранении этического смысла заповеди Бог должен будет заранее предупреждать человека о моральном качестве его возможного поступка. Это значит, что к природному закону надо будет присоединить ценностную квалификацию всякого возможного и предсказуемого казуса человеческой жизни, рассматривая его в качестве хорошего (полезного) или плохого (вредного) для человека. Если же следовать императиву геометрического подхода к человеческим аффектам, действиям и влечениям (Этика, ч. III, Предисловие), или идее естественного совершенства всякого феномена бытия (Этика, ч. IV, Предисловие), сама по себе природа такие различения осуществлять не может.

Во-вторых, запрещая или разрешая что-либо, Господь не просто сообщает человеку о том, что одно действие полезно для него, а другое – вредно. Он при этом еще и повелевает человеку выбирать одно из двух, то есть индикатив натуралистического повествования дополняется императивным смыслом, заставляющим человека

---

вали скорее с этой притчей, а не с истиной. Бог изображается ими наподобие человека – гневным, сжалившимся, охваченным ревностью или подозрениям (см.: там же. С. 393–394).



предпочесть один вид действий другому, выбрав добро в противоположность злу. Ведь моральное добро не всегда совпадает с очевидным порядком вещей, не все полезное можно считать благом и не все вредное для нас есть моральное зло<sup>8</sup>. Вряд ли простое наблюдение над естественным ходом происходящих событий будет для человека достаточным основанием для понимания их морального смысла. Серьезным препятствием для позитивного всепрятия всего сущего под общим знаменателем природного закона является в системе Спинозы метафизическое различие между порядком разума (Этика, ч. II, 18 схола.), по которому устроены вещи в их первых причинах, и обычным порядком природы (Этика, ч. II, 29 схола.), которому подчиняются объекты в пространстве ординарного человеческого опыта. И тот, и другой способ устроения мира строятся на основании законов природы, видимо, общих для каждого из них. Человек включен одновременно в оба этих порядка бытия, каждый из которых порождает соответствующие себе феномены, действие которых человек может наблюдать, сам будучи их частью. В то же время мы знаем, что для Спинозы эти две страты или два уровня организации жизни универсума не равны друг другу и различаются по своему метафизическому и, соответственно, ценностному статусу. Только разумный порядок вещей в полной мере способствует реализации важнейшего мотива нравственной жизни человека в моральном учении Спинозы – сохранению его бытия (существования) (Этика, ч. IV, 22 королл.). Поэтому моральный человек в его доктрине не должен полностью полагаться на законосообразность событий природы как на достоверное свидетельство их морального достоинства. Даже натуралистически окрашенная адиафория (безразличие) самого его стремления к сохранению собственного существования (своеобразное онтологическое априори), которое лежит в основании всякого морального определения субъекта, не может служить достаточным основанием для этической квалификации совершаемых им поступков. Для морального самоопределения ему необходимо ценностное различие фактов его природного бытия или событий его жизни.

<sup>8</sup> Этот парадокс отчетливо проявляется в стоической моральной философии при оценке статуса феноменов человеческой жизни, определяемых как «надлежащее по обстоятельствам».

Как ни удивительно, в этом случае у Спинозы на помощь его натурализму приходит метафизика. Дело в том, что в каузальный, или логический (геометрический), строй универсума Спинозы изначально включена ценностная иерархия бытия, придающая любому явлению или событию во Вселенной особый смысл, определяемый его местом в градации сущих. Он выражается в понятии совершенства или реальности каждого отдельного модуса субстанции, в том числе и человека. Самое важное, что Спиноза рассматривает такое устройство мира как проявление самой Природы, ведь природа часто выступает у него как синоним субстанции, или Бога. И в этом смысле любое событие в жизни мира или человека будет представляться как следствие естественного порядка вещей, не утрачивая своей привязанности к моральным различиям. Только при таком условии, которое сформулировала еще платоновская традиция, – наличии в метафизическом устройении универсума некоторого аксиологического каркаса – моральному субъекту можно будет со спокойной душой (*animus quietum*)<sup>9</sup> полагаться на естественный ход событий, не изменяя самому себе. А то, что служило видимым препятствием для последовательной реализации натуралистической идеи – различие у Спинозы разумного и обычного порядка вещей, – станет внутри нее носителем нравственного начала, или основанием для утверждения морального порядка в универсуме. При этом именно факт существования в природе объективной ценностной градации всего сущего, его аксиологическое априори, возлагает на человека еще одно, самое важное моральное обязательство – выбрать для себя именно ту норму существования, которая выражает высшие ценности бытия, и отвергнуть ординарные модели «обычной» человеческой жизни.

В контексте представления законов природы раскрывается еще одна сторона натурализма Спинозы. Способность, или мощь, природы (*potentia*), о которой идет речь, определяется Спинозой как сила (*vis*) природы, благодаря которой вещь существует и действует, т. е. стремится пребывать в своем существовании. Кроме того, Спиноза наделяет это понятие еще и юридическим смыслом,

<sup>9</sup> Об этом Спиноза говорит в конце схолии к теореме 49, завершающей вторую часть его «Этики».

когда говорит о праве природы<sup>10</sup>. При этом он утверждает, что каждая естественная вещь имеет от природы столько права, сколько имеет потенции для существования и действия. А эта мощь (потенция) природы есть сама мощь (*potentia*) Бога, который действует совершенно свободно. Все совершаемое человеком совершается исключительно на основании естественного права, или права природы. С точки зрения Спинозы, все, что совершает каждый человек, он осуществляет по высшему праву природы и имеет столько прав на совершение своих действий, сколько мощи ему даровано. В отличие от Бога, который имеет право на все, право человека на совершение каких-либо действий ограничивается только пределами возможностей его природы. Тогда выходит, что все действия, совершаемые человеком, свободны (по определению свободы в «Этике», ч. I, определение 7), но различаются только мерой свободы, поскольку соизмеряются с пределами мощи человека, или границами его природных сил (возможностей). А поскольку добродетель (*virtus*) есть способность (*potentia*) человека производить то, что может быть понято из одних только законов его природы (Этика, ч. IV, определение 8), отсюда можно заключить, что всякий человек добродетелен, но степень его добродетели определена границами его естественных возможностей.

Натурализация духовных (моральных) аспектов человеческой природы приводит Спинозу к выводу, согласно которому «невежда и немощный духом не более обязаны по естественному праву разумно устроить жизнь, чем больной обязан быть здоровым»<sup>11</sup>. Но тогда возникает вопрос о том, по какому праву невежда и немощный духом (образ морально ущербного субъекта) обязан разумно устраивать свою жизнь? Тем более что любой его выбор – быть ему нравственно совершенным или оставаться в своем первоначальном состоянии – будет вполне легитимным по праву заложенной в нем природы. Как полагает Спиноза, ответ заключается в том, что всякий человек, независимо от своего наличного статуса, естественным образом стремится к изначально заложенному в нем благу. Благо для всякой вещи – сохранять свое бытие и стремиться к этому. Для человека это не в последнюю очередь означает жела-

<sup>10</sup> См.: Спиноза Б. Политический трактат. Гл. II, § 3, § 4 // Спиноза Б. Указ. изд. Т. 2. С. 252.

<sup>11</sup> Там же. § 18. С. 257–258.

ние быть существом разумным, то есть добродетельным, так же как для больного естественно желать быть здоровым. В любом случае в значимой для Спинозы иерархии благ, существующей в универсуме, норма не только превосходит патологию (здоровье лучше болезни, добродетель предпочтительней порока, т. е. немощности), но и составляет высшую цель и предмет стремлений всякого живого существа (*telos*, или благо).

Хотя традиционная моралистика, составляя диагноз морального состояния человеческого рода или отдельного субъекта, также нередко прибегала к медицинской терминологии (здоровье и болезнь, норма и патология), у Спинозы такого рода аналогия между нравственными качествами и телесной кондицией обретает характер тождества. В этом случае общую субстанциальную основу и тех и других составляет Природа как таковая.

В каждом существе, и в человеке в том числе, заложена способность к самореализации, то есть актуализации его природных задатков. Это и есть то, что можно определить как добродетель (*virtus*) или метафизическую мощь (силу) отдельного индивидуума (термин “*virtus*”, как мы знаем, является производным от слова “*vir*” и обозначает прежде всего воинскую доблесть<sup>12</sup>). Добродетель совпадает с границами естественных возможностей всякого существа. Эти возможности распределяются неравномерно и в определенной градации, поэтому недостаток природной силы того или иного индивидуума можно определить как проявление некоторого бессилия (немощности – *impotentia*) человека в реализации его естественного предназначения как разумного существа. «Бессилие» природных сил индивидуума выражается в том, что человек отдает себя на произвол вещей, существующих вне него, и определяется ими к действиям (Этика, ч. IV, 37 схол. 1). В этом случае он как бы отказывает себе в полной реализации своих разумных начал, подчиняясь силе воображения и создавая иллюзорные образы вещей, не связанные с их природой. Спиноза

<sup>12</sup> Первичный смысл понятия *virtus* в римской традиции связан с образом мужественности и характеризует идеальный тип мужского поведения. При этом, как ни удивительно, термин *virtus* мог относиться женщинам, и не только к ним, но к божествам, животным, абстрактным идеям и неодушевленным объектам (McDonnell M. *Roman Manliness. Virtus and the Roman Republic*. Cambridge, 2006. P. 4).

не раз подчеркивал, что ложные идеи не содержат в себе ничего положительного, и потому ложность наших представлений о действительном порядке вещей состоит только в недостатке (*privatio*) адекватного познания. Соответственно, эту ограниченность наших природных сил мы можем рассматривать как некоторый порок – отсутствие полноты или недостаток данной индивидуальной природы в сравнении с ее нормой. Традиционный латинский термин *vitium*, обозначающий в том числе и моральный порок, Спиноза практически не использует. Очевидно, что производимая в данном случае Спинозой натурализация человеческих возможностей (отождествление их с природными свойствами) имеет тенденцию к стиранию собственно этических начал в человеческой жизни, поскольку сама добродетель обретает у него естественные черты стремления (*conatus*) индивидуума сохранять свою природу (наличное бытие, или существование).

Естественное право человека. При этом естественная мощь, или право людей, определяется не разумом (ведь далеко не все люди следуют требованиям разума), а тем влечением, которое побуждает их к действию. Это влечение не является в полной мере разумным, поскольку складывается на основании адекватных и неадекватных идей. Спиноза называет такие желания страстями (*passiones*). Самое интересное состоит в том, что, как оказывается, совокупная мощь природы, о которой шла речь, не предполагает различия между желаниями, возникающими из разума, и желаниями, возникающими на неразумных основаниях. Как полагает Спиноза, и те, и другие виды желания (активные и пассивные, возникающие как из идей адекватных, так и из неадекватных) не различаются между собой, поскольку все они «суть действия природы и выражают ту естественную силу, с которой человек стремится утвердиться (упорствовать – *perseverare*) в своем бытии»<sup>13</sup>. В этом смысле, что бы ни совершал человек, он действует исключительно по законам и правилам природы, т. е. по естественному праву. «Политический трактат» Спинозы в разделе о праве природы как бы дополняет и уточняет некоторые идеи из его «Этики», изложенные им в схолии 2 к теореме 37 (ч. IV), где он различает естественное и гражданское состояния человека.

<sup>13</sup> Спиноза Б. Политический трактат. Гл. II, § 5 // Спиноза Б. Указ. изд. Т. 2. С. 253.

Если все, что человек совершает по законам своей природы, осуществляется им по высшему праву Природы как таковой, то отсюда следует, что все эти действия вполне оправданны на основании тех предельных полномочий, которыми эта Природа обладает. В таком случае именно Природа становится правомочным субъектом любых казусов из моральной практики человеческого индивидуума. Природа – эта одна из ипостасей Бога и субстанции у Спинозы. Она наделяет человека его индивидуальным бытием (существованием), стремление к сохранению которого составляет основание добродетели, присущей человеку как модусу субстанции. Между тем, как свидетельствует контекст «Этики» и «Политического трактата» Спинозы, сама первичная ткань природного субстрата, или субстанции, оказывается невосприимчивой к различениям добра и зла. Эти моральные универсалии в своем прямом выражении, то есть в тех случаях, когда мы отвлекаемся от объективной метафизической иерархии бытия, характеризуют не саму природу вещей, а только определенные типы человеческих представлений о действительности. Проще говоря, добро и зло представляют собой всего лишь неадекватные идеи, или аффекты человеческого ума. Весьма характерно, что Спиноза еще в большей степени дезавуирует реальный (природный) смысл этих важнейших категорий морального сознания, когда связывает их появление с иллюзорными притязаниями людей на обладание свободной волей (см. об этом в Прибавлении к ч. I «Этики») <sup>14</sup>.

Природные и метафизические начала морали. Отсюда можно сделать еще более радикальные выводы по вопросу о соотношении идеи природы и нравственных начал у Спинозы. Как он полагает, моральные понятия, к которым люди чаще всего обращаются

<sup>14</sup> Жиль Делёз, вопреки традиционному представлению об Адаме как о сознательном моральном субъекте, умышленно пренебрегающем божественными запретами, сравнивает его с немощным и неразумным ребенком, подверженным прихоти случая и пассивным страстям. Адам не может смотреть на вещи как на объекты, подчиняющиеся *естественным* законам, и потому не понимает подлинного смысла заповедей Господних (см.: *Deleuze G. Spinoza et le probleme de l'expression. Les Editions de Minuit. P., 1968. P. 242*). Между тем, можно заметить, что в данном случае само безрассудное своеволие Адама также должно интерпретироваться в терминах этики Спинозы не просто как аффект, но и как вполне *естественное* стремление его человеческой природы, правда, не соответствующее ее высшим (разумным) образцам.

в практике своей жизни, производны от своих природных оснований, поскольку являются следствием «обычного порядка природы» и приватного статуса каждого человеческого индивидуума как модуса субстанции. Эти обстоятельства нашей жизни способствуют формированию в человеческом уме множества неадекватных идей, или аффектов, – добра и зла, похвального и постыдного, греха и заслуги. Как можно судить, для автора «Этики» все перечисленные моральные понятия составляют только «различные роды воображения и показывают не природу какой-либо вещи, а лишь состояние способности воображения»<sup>15</sup>. То есть к самой природе вещей они прямого отношения не имеют, в частности потому, что «в естественном состоянии нет ничего, что можно было бы назвать справедливым или несправедливым»<sup>16</sup>. Таким образом, если речь идет о натурализме, то натурализм Спинозы говорит против этики Спинозы или же безразличен к ней. Природа (Бог или субстанция) у Спинозы не содержит в себе моральных различий. Еще стоическая этика показала, что природный субстрат универсума, служащей моделью для морального сознания, может быть индифферентным (*adiaphoron*) по отношению к тем моральным определениям, или нравственным ценностям, которые люди формируют на его основе<sup>17</sup>. Для осуществления своей моделирующей функции, определяющей моральную практику человека, этому первоначальному образцу нравственной жизни достаточно обладать приоритетом совершенства относительно морального субъекта, и это совершенство может быть разного рода – метафизическое превосходство, первичность в порядке причин, логическая основательность и др.

Для этики Спинозы важнейшим свойством субстанции, определяющим характер ее отношений к производимым ею модусам, является способность субстанции быть причиной самой себя (Этика, ч. I, определение 1), не нуждаться для представления самой себя в другой вещи (Этика, ч. I, определение 3), существовать в силу необходимости собственной природы и определяться к действию только самой собой (Этика, ч. I, определение 7). Все эти свойства можно выразить одним словом – свобода (*libertas*). Таким образом, этически значимым моделирующим признаком субстанции для

<sup>15</sup> Спиноза Б. Этика. Ч. I. Прибавление // Спиноза Б. Указ. изд. Т. I. С. 287.

<sup>16</sup> Там же. Ч. IV, теорема 37, схолия 2. С. 421.

<sup>17</sup> Марк Аврелий. Размышления. VI, 13. СПб., 1993. С. 30.

морального субъекта оказывается ее свобода, которая и выступает как высшая цель нравственной деятельности человека, совершенное состояние его природы, или как его высшее Благо. Абсолютная свобода субстанции отображается в высшей форме нравственного достоинства, достижимой для человека, – в человеческой свободе (*libertas humana*), о которой Спиноза говорит в Предисловии к ч. V «Этики», «предмет которой составляет способ или путь, ведущий к свободе»<sup>18</sup>. В наибольшей мере она воплощается у него в идеальном образе свободного человека (*liber homo*), который совпадает с понятием мудреца (*vir sapiens*) (Этика, ч. IV, теоремы 67–73).

Для Спинозы здесь важно то, что природный субстрат, Бог или субстанция мыслится как своего рода высший критерий или эталон нравственного бытия для всех производных из него частных сущностей (модусов), поскольку Природа в первую очередь выступает у него в качестве онтологического основания и экзистенциальной опоры их индивидуального бытия. Ведь сила, с которой каждая вещь стремится утвердить свое частное существование, представляет собой часть божественной мощи,

<sup>18</sup> Если связать идею свободы, как ее понимал Спиноза, с могуществом (*potentia*) разума и его силой (*vis*) над аффектами (Этика, ч. V, Предисловие), то обнаружится, что общим у них является прежде всего такое субстанциальное свойство, как способность «определяться к действию (*ad agendum*) только самим собой» (действовать в соответствии с собственной природой) (Этика, ч. I, определение 7). То есть свобода для разума представляет собой возможность действовать опираясь на собственные основания, или спонтанно. Это принципиально отличает разумное действие от аффекта, который выражает зависимую, или пассивную, форму деятельности: аффект есть страсть (*passio*) (Этика, ч. III, общее определение аффектов. Объяснение). Если так, то, будучи причастным в когнитивном смысле к ясным и отчетливым идеям, разум, кроме того, будет представлять собой и высший тип экзистенциальной активности, обозначая самостоятельную форму существования. Такого рода разделение разумного и аффективного способов конституирования познавательных возможностей человека и способов его самоопределения у Спинозы в чем-то предвосхищает проведенное позже Кантом различие разума и чувственности, касающееся, кроме прочего, и моральной сферы, где самостоятельность (*Selbsttaetigkeit*) и спонтанность (*Spontaneitaet*) разума, заключающие в себе автономию морального начала, противопоставляются пассивной механике аффектов. Как и у Спинозы, практический разум у Канта составляет основание моральной свободы, в то время как чувственность (страсти души) выражает пафос покорности и следования порядку каузальной детерминации («Основания метафизики нравов»).



которая поддерживает всю субстанциальную архитектуру спинозовской «Этики». Вполне допустимо, что в этом случае, как и во многих других, этическому различению жизненной сферы, осуществляемому понятиями морали, предшествовало первичное, более значимое разделение метафизического пространства на два уровня, представляющих разную меру совершенства или интенсивности его бытия, – природу порождающую и природу порожденную (*natura naturans* и *natura naturata*). Вспомним, что даже Аристотель не включил в число первичных категориальных определений сущего ни одного этического концепта – моральная дистрибуция действительности была для него вторичной. Может быть, для самого Спинозы, как и для той тысячелетней классической традиции, на которую он опирался, основанием для построения этической топологии служила именно бытийная иерархия совершенств, предполагающая, что субстанция обладает приоритетом над ее модусами, сущность – над существованием, умопостигаемое бытие – над эмпирическим. Очевидно, что для него метафизическая градация (иерархия) сущих, реализованная в пределах субстанциального универсума, заключала в себе несомненный ценностный смысл, но не содержала в себе отчетливых этических коннотаций, тем более, что сама субстанция по своим первичным определениям оказывалась за пределами добра и зла. Видимо, граница между моральным и неморальным (сверхморальным) в универсуме Спинозы проходила по линии, отделяющей *natura naturata* от *natura naturans*, другими словами, модусы от субстанции. Эта первичная метафизическая иерархия и конструировала само этическое пространство, опираясь на указанные выше приоритеты, где субстанция предшествует модусам, а сущность – существованию и т. д.

Если всякий раз обнаруживается, что первичная субстанциальная ткань универсума оказывается нечувствительной к моральным различениям, то мы вправе задаться вопросом о том, когда же происходит таинство пресуществления его метафизического субстрата в моральную природу, открывающуюся нам в нашем человеческом опыте. Возможно, это случается в тот момент, когда высшие начала бытия становятся для нас носителями Блага, то есть превращаются в цель моральных стремлений нравственного субъекта, тем более, что в самом объективном порядке универсума

они обладают высшими ценностными приоритетами<sup>19</sup>. Но в системе мира у Спинозы такое превращение возможно только в том случае, если каузальный порядок, связывающий универсум цепью детерминаций, имеющих однонаправленный характер (сверху вниз или от причины к следствию), претерпевает смысловую инверсию и обретает вектор движения, противоположный первоначальному. Перефразируя Гераклита, можно сказать, что в этот момент путь вниз (движение от субстанции к модусам, от причины к следствию или от посылки к заключению) становится путем вверх – модус хочет уподобиться субстанции, следствие устремляется к своей причине, а заключение тяготеет к посылке. Это означает, что человек исполняется моральной решимости и совершает нравственное деяние. В этом смысле моральная интенция человеческого ума повторяет путь древней мудрости, ищущей основ бытия, а он противоположен обычному (каузальному) порядку природы и идет против естественного потока событий, поскольку направлен к истокам (можно обозначить его как движение «вверх по лестнице, ведущей вниз»).

Кроме того, моральная диспозиция сознания предполагает имитацию объективно существующих совершенств. Модус всегда, по мере своих сил, не только выражает природу субстанции, но и воспроизводит (отображает) образ субстанции, поскольку она служит для него высшей мерой совершенства, или высшим Благом. При этом Благо (субстанция или Бог), само по себе, или, как говорит Спиноза, по своей природе, моральными качествами не обладает и в них не нуждается. Ведь, как мы знаем, всякое моральное притязание – это выражение некоторого стремления единичного модуса субстанции (человека) к сохранению или поддержанию своего бытия собственными силами, точнее, той силой, которой он наделен как часть субстанции. Индивидуальное существование человека лишено собственных источников бытия, поскольку его сущность не совпадает с его существованием. Он питается от Бога, субстанции или природы и зависим от них. Указанный характер

<sup>19</sup> «Всякое искусство и всякое учение, а равным образом поступок и сознательный выбор, как принято считать, стремятся к определенному благу. Поэтому удачно определяли благо как то, к чему все стремится» (*Аристотель*. Никомахова этика, 1094 а // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4 / Ред.: А.И. Доватур, Ф.Х. Кессиди. М., 1983. С. 54).

отношений между модусом и субстанцией выражается у Спинозы в терминах каузальной или метафизической зависимости. Субстанция наделена бытийной полнотой и самодовлечением, поэтому она ни в чем не нуждается (существует в самой себе – *in se*), модус же нуждается для существования в ином источнике своего бытия как своей причине (он существует в ином – *in alio*).

Таким образом, моральное начало, которое Спиноза связывает со стремлением всякого модуса пребывать в своем бытии (сохранять свое бытие), выражает разные потребности человека: метафизическую (стремление быть), логическую (иметь основание для своего бытия) и каузальную (опираться на определенную причину). А такого рода стремление есть проявление некоторой нужды и несовершенства человека или его природы. И если субстанция у Спинозы представляет собой первичное и незыблемое основание всего бытия в целом (это его ***fundamentum inconcussum***, но укорененный в объективной субстанциальной сущности), то высший интерес человеческого субъекта заключается в поиске незыблемых оснований для своего индивидуального бытия. То есть применительно к человеку фундаментальная метафизическая мотивация всего сущего обретает качества субъективности и рациональности, а также включается в контекст моральной прагматики. В этом смысле субстанция существует не только как образ высшего рода бытия, но и как надежное основание для осуществления естественного стремления морального субъекта к своему онтологическому совершенству, выраженному в понятии свободы.

Нас не должно смущать употребление термина «естественный» для обозначения характера первичного влечения, определяющего поведение морального субъекта. Во-первых, в метафизике Спинозы субстанция мыслится как первоначало и основание бытия (все существует в ней и происходит из нее), и все виды стремлений любого рода сущего в субстанциальном пространстве, в том числе и человеческого субъекта, будут выражать действие (энергию) самой субстанции. В силу однозначности определений субстанции и природы у Спинозы все модификации в модальной сфере могут быть обозначены как изменения в природе самой субстанции, поэтому они будут субстанциальными и естественными (конечно, их натурализм должен восприниматься с учетом того или иного контекстуального оператора).

Во-вторых, моральный образец или, другими словами, нравственная норма человеческого бытия неотделима от метафизического пространства универсума. Она представляет собой часть субстанциального порядка или фрагмент его естественного устройства, абстрагированный от него и получающий абсолютный смысл. Вопреки критическим замечаниям Дж. Э. Мура в адрес этических доктрин, провозглашающих необходимость поиска метафизических оснований при формировании фундаментальных принципов своей моральной теории (Мур объединяет их под названием «метафизическая этика», включая в это число и этику Спинозы)<sup>20</sup>, моральное добро у Спинозы обладает вполне естественной природой и представляет собой естественное свойство существующего порядка вещей. Моральное отношение у Спинозы конституируется на основании отнесения модуса к субстанции как к первоначалу, наделяющему его бытием и моделирующему сам способ его существования. Субстанция выступает как нормативная модель бытия для всех ее производных, и это выражается прежде всего в ее практической автономии, то есть в ее свободе. Вместе с тем, метафизическое превосходство (первенство) субстанции над модусами как ее частными состояниями (*modi*) можно выразить в понятии долженствования. Долженствование обозначает не только следование чему-то, составляющему модель (норму) морального существования, но включает в себя определенную телеологию как устремленность копии к оригиналу в стремлении отображать его или воспроизводить его образ. Более того, как мы знаем, метафизическая добродетель вещи, или ее *virtus*, позволяет мыслить устремленность всякой вещи к своему совершенству не только в моральных, но и прежде всего в экзистенциальных терминах – как ее объективное стремление к сохранению своего существования. Такого рода имманентная телеология каждого отдельного модуса субстанции не устраняет иерархии сущих по степени их бытийного совершенства.

В этом смысле человек как модус субстанции обречен на подражание своему первичному метафизическому образцу (можно рассматривать это как бремя его бытия или как его легчайшую ношу). У него нет необходимости в поиске цели для актуализации

<sup>20</sup> См.: Мур Дж.Э. Принципы этики [Раздел IV: «Метафизическая этика»] // Мур Дж.Э. Природа моральной философии. М., 1999. С. 128.

своего нравственного побуждения, поскольку для Спинозы эта цель предстает перед ним в образе универсума, который видится ему совершенным и единственным. Правда, этот привычный субстанциальный порядок вещей претерпевает в моральном сознании человека значимые превращения. Оставаясь частью естественного устройства космоса, человек как нравственный субъект остраивается и становится иным, моральным, можно сказать, неестественным его элементом, поскольку радикально изменяет вектор своих устремлений, хотя и в этом случае он остается вписанным в существующую номенклатуру отношений субстанция/модус. Учитывая тотальное господство в универсуме Спинозы каузального порядка, предполагающего отсутствие целевых причин и соответственно утверждающего примат механической причинности, моральная диспозиция сознания, устремленного к некоей цели, которая видится ему как высшее благо, будет выглядеть как нечто, по меньшей мере, «остранненное», или необычное. В этом определении неизбежно воспроизводится первичный смысл «странности», утраченный в более известном термине «остранение», хотя последний и добавляет к слову новый смысл – взгляд со стороны, невключенность в «обычный» порядок природы и отчуждение от его принудительной зависимости. Остраненный (l'*étranger* у А.Камю) в действительности зависит только от себя, как субстанция у Спинозы, или включен в иной порядок причин, как ноуменальный субъект у Канта, а потому он свободен<sup>21</sup>.

### Список литературы

Спиноза Б. Соч.: в 2 т. СПб.: Наука, 1999.

Мур Дж.Э. Природа моральной философии. М.: Республика, 1999. 351 с.

<sup>21</sup> В своей известной статье «Искусство как прием» Шкловский так определяет «прием остраивания»: «не приближение значения к нашему пониманию, а создание особого восприятия предмета, создание “видения” его, а не “узнавания”». При остраивании вещь не называется своим именем, а описывается как в первый раз виденная. По позднему свидетельству Шкловского, в этой статье по ошибке печати слово «остраннение» было напечатано с одной буквой *н*, какой вариант и распространился в литературе (см.: Шкловский В.Б. Искусство как прием // Шкловский В.Б. О теории прозы. М., 1929. С. 18).

- Марк Аврелий*. Размышления. СПб.: Наука. 1993. 259 с.
- Соколов В.В., Азарх Л.* Спиноза // Филос. энцикл.: в 5 т. / Под ред. Ф.В. Константинова. Т. 5. М., 1970.
- Соколов В.В.* Спиноза. М.: Мысль, 1973. 224 с.
- Соколов В.В.* Спиноза // Новая филос. энцикл.: в 4 т. / Под ред. В.С. Степина и др. Т. 4. М., 2001. С. 621–622.
- Шкловский В.Б.* О теории прозы. М.: Федерация, 1929.
- Spinoza Opera* / Ed. C. Gebhardt. Heidelberg, 1925. 4 vol.
- Alquié F.* Le rationalisme de Spinoza. P.: Presses universitaires de France. 2005. 368 p.
- Ayers M.* Spinoza, Platonism and Naturalism // Rationalism, Platonism and God / Ed. by M. Ayers // Proceedings of the British Academy. 2007. Vol. 149. P. 53–78.
- Bennett J.* A Study of Spinoza's *Ethics*. Indiana: Hackett Publishing Company. 1984. 406 p.
- Curley E.* Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's *Ethics*. Princeton: Princeton UP, 1988. 175 p.
- Deleuze G.* Spinoza et le probleme de l'expression. P.: Les Editions de Minuit, 1968. 409 p.
- Della Rocca M.* Spinoza. L.; N.Y.: Routledge, 2008. 360 p.
- Gueroult M.* Spinoza. Dieu (L'Ethique, 1), 1968. 621 p.
- Gueroult M.* Spinoza. L'ame (L'Ethique) 1974. 671 p.
- Lloyd G.* Routledge Philosophy Guidebook to Spinoza and the Ethics. L.; N.Y.: Routledge, 1991. 158 p.
- Matheron A.* Individu et communaute chez Spinoza. P.: Les Editions de Minuit, 1988. 647 p.
- McDonnell M.* Roman Manliness. Virtus and the Roman Republic. Cambridge: Cambridge UP, 2006. 481 p.
- Nadler St.* Spinoza's Ethics: An Introduction. Cambridge: Cambridge UP, 2006. 281 p.
- Scruton R.* Spinoza. Oxford; N.Y.: Oxford UP, 1986. 119 p.
- Valtteri Viljanen.* On the Derivation and Meaning of Spinoza's Conatus // Oxford Studies in Early Modern Philosophy. Vol. IV / Ed. D. Garber and St. Nadler. Oxford, 2008. P. 89–112.
- Walther M.* Elementary Features of Spinoza's Political Philosophy // Spinoza's *Ethics*. A Collective Commentary / Ed. by M. Hampe, U. Renz and R. Schnepf. Leiden, 2001. P. 211–232.
- Wolfson H.A.* The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning. Vol. I, II. Cambridge (Mass.): Harvard UP, 1934. 440 p.

## Dilemma of Naturalism and Moralism in Spinoza's Understanding of Moral Principles

*Aslan Gadzhikurbanov*

PhD in Philosophy, Associate Professor, Lomonosov Moscow State University. 27–4 Lomonosovsky prospect, Moscow 119991, GSP-1, Russia; e-mail: gadzhikurbanov@yandex.ru

The idea of nature holds an important place in moral doctrine of Spinoza being often identified with the fundamental principles of his system – God and substance. The concept of nature is the most significant term of his philosophical discourse in the field of metaphysics and moral philosophy. The notion of a naturalistic character of Spinoza's methodology is shared by many scholars of his work. Meanwhile, he proposed a kind of moral exegesis of some important events of sacred history in Bible improving that naturalistic disposition does not always respond to the moral purposes of his doctrine. It can be argued that the ethical doctrine of Spinoza carries a certain collision between naturalism and morality which is founded on the semantic ambiguity of the concepts of nature used by Spinoza. It embraces the metaphysical, theological, naturalistic, ethical, geometrical and many other meanings.

**Keywords:** Nature, doctrine of Spinoza, God and substance, naturalistic disposition, moral purposes, collision between naturalism and morality, semantic ambiguity of the concepts of nature; metaphysical, theological, naturalistic, ethical, geometrical meanings

### References

Alquié, F. *Le rationalisme de Spinoza*. P.: Presses Universitaires de France, 2005. 368 p.

Ayers, M. "Spinoza, Platonism and Naturalism", *Rationalism, Platonism and God*, ed. M. Ayers. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 53–78.

Bennett, J. *A Study of Spinoza's Ethics*. Indiana: Hackett Publishing Company, 1984. 406 p.

Curley, E. *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1988. 175 p.

Deleuze, G. *Spinoza et le probleme de l'expression*. Paris: Les Editions de Minuit, 1968. 409 p.

- Della Rocca, M. *Spinoza*. London–N.Y.: Routledge, 2008. 360 p.
- Gueroult, M. *Spinoza. Dieu* (L’Ethique, 1), Paris: Aubier Montaigne, 1968. 621 p.
- Gueroult, M. *Spinoza. L’ame* (L’Ethique), Paris: Aubier Montaigne, 1974. 671 p.
- Lloyd, G. *Routledge Philosophy Guidebook to Spinoza and the Ethics*. London–N.Y.: Routledge, 1991. 158 p.
- Marcus Aurelius. *Razmyshleniya* [Meditations]. St.Petersburg: Nauka Publ., 1993. 259 p. (In Russ.)
- Matheron, A. *Individu et communautе chez Spinoza*. P.: Les Editions de Minuit, 1988. 647 p.
- McDonnell, M. *Roman Manliness. Virtus and the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 481 p.
- Moore, G.E. *Priroda moral’noi filosofii* [The Nature of Moral Philosophy]. Moscow: Respublika Publ., 1999. 351 p. (In Russ.)
- Nadler, St. *Spinoza’s Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 281 p.
- Scruton, R. *Spinoza*. Oxford, N.Y.: Oxford University Press, 1986. 119 p.
- Shklovskii, V. *O teorii prozy* [On the Theory of Prose]. Moscow: Federatsiya Publ., 1929, pp. 24–67. (In Russ.)
- Sokolov, V. “Spinoza” [Spinoza], *Novaya filosofskaya entsiklopediya*, 4 t. [New Encyclopedia of Philosophy, 4 vols.], ed. V.S. Stepin, vol. 4. Moscow: Mysl’ Publ., 2001, pp. 621–622. (In Russ.)
- Sokolov, V. *Spinoza* [Spinoza]. Moscow: Mysl’ Publ., 1973. 224 p. (In Russ.)
- Sokolov, V., Azarkh, L. “Spinoza” [Spinoza], *Filosofskaya entsiklopediya*, 5 t. [Encyclopedia of Philosophy, 5 vols.], ed. F.V. Konstantinov, vol. 5. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya Publ., 1970. (In Russ.)
- Spinoza Opera*, ed. C. Gebhardt, 4 vol. Heidelberg, 1925.
- Spinoza, B. *Sobranie sochinenii*, 2 t. [Collected Works, 2 vols.]. St.Petersburg: Nauka Publ., 1999. (In Russ.)
- Valtteri Viljanen. “On the Derivation and Meaning of Spinoza’s Conatus”, *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, ed. by D. Garber and St. Nadler, vol. 4. Oxford: Clarendon Press, 2008, pp. 89–112.
- Walther, M. “Elementary Features of Spinoza’s Political Philosophy”, *Spinoza’s Ethics. A Collective Commentary*, ed. by M. Hampe, U. Renz and R. Schnepf. Leiden: Brill, 2001, pp. 211–232.
- Wolfson, H.A. *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, vols. I, II. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934. 440 p.