ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ

А.Г. Гаджикурбанов

Бог и Природа в метафизике Спинозы

Гаджикурбанов Аслан Гусаевич – доктор философских наук, доцент. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет. Российская Федерация, 119991, ГСП-1, г. Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4;

e-mail: gadzhikurbanov@yandex.ru

ORCID: 0000-0003-2398-0008

Ввиду особой значимости понятия природы в миропонимании Спинозы, свойственный ему стиль мышления часто определяется как «натурализм». Доминирование природного начала приводит к отождествлению Бога и природы, при котором Бог практически полностью вписывается в натуралистическую модель универсума. Спиноза представляет природу как единообразное пространство приложения общих для всего сущего законов. В качестве реквизитов его натуралистического сценария рассматриваются четыре методических принципа, или четыре оператора построения системы мира – геометрический, логический, каузальный и метафизический. Автор предлагаемой статьи видит в геометрической форме не только методический прием выстраивания системы надежных доказательств, но и развернутый в «Этике» *объективный* порядок природного устройства. Такому образу универсума, имеющему глубокие исторические корни и разделяемому многими религиозно-философскими доктринами, противостоит не менее значимая традиция *платонизма*, предлагающая иерархическую структуру бытия с особым порядком устройства мира и специфическими законами, соответствующими различным его стратам. Вместе с тем платоническая метафизика содержит в себе идеи, сближающие ее как с теистической доктриной, так и с пантеистическим представлением о реальности. Это во многом определило характер пантеизма Спинозы. Автор говорит о коллизии натурализма и платонизма в доктрине Спинозы. Натуралистический замысел сталкивается с серьезными проблемами в истолковании генезиса модальной сферы, поскольку метафизика платонизма не позволяет последовательно реализовать фундаментальный натуралистический проект нидерландского философа. Возникающие в доктрине Спинозы противоречия между двумя названными конструктивными принципами разрешаются участием *силы* (*vis*) и *могущества* (*potentia*) Бога, способного заполнять иррациональные лакуны в порядке бытия.

Ключевые слова: Спиноза, натурализм, Бог, универсум, платонизм, коллизия натурализма и платонизма, метафизика, натуралистический проект, конструктивный принцип, иррациональный сценарий, сила, могущество.

Ссылка для цитирования: Гаджикурбанов А.Г. Бог и Природа в метафизике Спинозы // *Философия религии: аналит. исслед.* / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2025. Т. 9. № 1. С. 74–92.

God and Nature in Spinoza's Metaphysics

Aslan G. Gadzhikurbanov

Lomonosov Moscow State University. 27-4 Lomonosovsky av., GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation;

e-mail: gadzhikurbanov@yandex.ru

ORCID: 0000-0003-2398-0008

Owing to the central role of the concept of nature in Spinoza's philosophical framework, his thought is often characterised as 'naturalism.' The primacy of the natural element in his system leads to the identification of God with nature, whereby God is almost entirely subsumed within a naturalistic model of the universe. Spinoza conceptualises nature as a unified domain governed by universal laws applicable to all entities. Within this framework, four methodological principles – or operators for constructing the world-system – are identified as essential to his naturalistic paradigm: the geometrical, logical, causal, and metaphysical. These principles are not merely tools for constructing a system of rigorous proofs but also reflect the objective order of nature as articulated in his *Ethics*. This conception of the universe, which has profound historical antecedents and is echoed in various religious and philosophical traditions, stands in contrast to the equally influential Platonic tradition. Platonism posits a hierarchical structure of existence, characterised by distinct orders of reality and corresponding laws specific to each stratum. At the same time, Platonic metaphysics incorporates elements that align it with both theistic and pantheistic conceptions of reality, which have significantly influenced the nature of Spinoza's pantheism. The author highlights the tension between naturalism and Platonism within Spinoza's doctrine. The naturalistic framework encounters significant challenges in explaining the genesis of the modal sphere, as the metaphysical assumptions of Platonism hinder the consistent realisation of Spinoza's foundational naturalistic project. The resulting contradictions between these two constructive principles are mediated through the intervention of God's power (*vis*) and might (*potentia*), which serve to reconcile irrational discontinuities within the order of being. Thus, Spinoza's system navigates the interplay between naturalistic and Platonic influences, ultimately relying on the divine to resolve inherent tensions within his philosophical architecture.

Keywords: Spinoza, naturalism, God, universe, Platonism, collision of naturalism and Platonism, metaphysics, naturalistic project, constructive principle, irrational scenario, force, power.

Citation: Gadzhikurbanov A.G. "God and Nature in Spinoza's metaphysics", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2025, Vol. 9, No. 1, pp. 74–92.

Натурализм Спинозы

В философской доктрине Спинозы важнейшую роль играют три основных понятия его богословия и метафизики – Бог, субстанция и Природа. Мысль Спинозы тяготеет к сближению этих фундаментальных принципов его универсума и даже к их отождествлению¹. Наша же задача будет заключаться в том, чтобы выделить те особые метафизические реквизиты, которыми характеризуются Бог, субстанция и природа у Спинозы, или те специфические черты, которые отличают их друг от друга, выделяя в качестве предмета приоритетного интереса именно взаимоотношение Бога и Природы.

Мы попытаемся ответить на вопрос: «Обладает ли Бог у Спинозы такими атрибутами, которые не дублировались бы субстанцией и Природой?». Другими словами, нам нужно будет обнаружить такие компетенции божественного начала в доктрине Спинозы, которыми не обладают ни субстанция, ни Природа. Очевидно, что при постановке этой задачи мы будем в определенной мере исходить из презумпции обозначенного выше тождества понятий Бога, субстанции и Природы с целью максимально возможного опровержения этой предпосылки. Необходимо будет осуществить различие названных понятий по их содержанию или по их функциям в системе мира у Спинозы. Когда «в сухом остатке» у нас останется нечто, не попадающее в сферу господства сил Природы и субстанции, можно будет с уверенностью объявить этот домен принадлежностью исключительно божественной власти. Это позволит с большей определенностью очертить и пределы влияния пантеистической идеи на мировоззрение Спинозы.

Несомненная значимость понятия «Природа»² в миропонимании Спинозы способствовала тому, что многие исследователи его творчества определили свойственный ему стиль мышления как «натурализм»³. Понятие природы относится к числу наиболее употребительных в философском дискурсе Спинозы. Это важнейшая категория его метафизики и, кроме того, термин «природа» является для него своего рода рабочим инструментом, позволяющим ему сплести воедино общую ткань создаваемой им системы, приводя в единство все ее разнородные элементы, каждый из которых обладает как своей собственной,

¹ Бог и субстанция: «Бог, или субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов» (I 11); «Бог есть субстанция, которая необходимо существует» (I 19). (Здесь и далее, где цитируются труды Спинозы по изданию [Спиноза 1999], ссылки без указания названия сочинения подразумевают его «Этику»; римская цифра указывает на книгу трактата, а арабская – на теорему).

Бог и природа: «...вечное и бесконечное существо, которое мы называем Богом или Природой» (IV Предисловие); «могущество Бога, или Природы» (IV 4).

² Термин «природа» в привычном написании (со строчной буквы) обозначает отличительные признаки любого рассматриваемого объекта в широком смысле слова. Написание же слова «Природа» с заглавной буквы подчеркивает субстанциальные характеристики *природного начала* как одного из членов верховной триады у Спинозы, включающей себя Бога, Природу и субстанцию.

³ См.: [Соколов 2001: 621–622; Гусейнов 2001: 584–586]. Некоторые примеры на ту же тему см.: [Bennett 1984: 35–38; Della Rocca 2008: 5; Carriero 2011: 70–73].

так и некоторой общей для них «природой». Критики концепции Бога у Спинозы в прошлом и в настоящем усматривают в сближении и даже отождествлении Бога с природой основания для определения его богословия как пантеистического. В своем Предисловии к III книге «Этики», представляющем своего рода программу натурализма, ее создатель так изложил сущность натуралистического метода: «...природа всегда и везде остается одной и той же; ее сила и могущество действия, т.е. законы и правила природы, по которым все происходит и изменяется из одних форм в другие, везде и всегда одни и те же, а следовательно, и способ познания природы вещей, каковы бы они ни были, должен быть один и тот же, а именно – это должно быть познанием из универсальных законов и правил природы (*naturae leges et regulae universales*)...».

В данной теореме Спиноза представляет природу как единообразное пространство приложения общих для всего сущего законов. Такому натуралистическому образу универсума, имеющему глубокие исторические корни и разделяемому многими религиозно-философскими доктринами, противостоит не менее значимая традиция платонизма, предлагающая иерархическую, метафизически неоднородную структуру бытия, с особым порядком его устройства и специфическими законами, соответствующими различным стратам⁴. Спиноза оказался в поле влияния также и этой традиции, особенно в своей метафизике. Платонизм составляет один из полюсов его мышления, противоположным которому является натурализм. Как мы полагаем, именно коллизия натурализма и платонизма во многом определяет своеобразие философского стиля Спинозы, она же одновременно порождает непреодолимые противоречия в его системе природы.

Кроме того, так называемый «натурализм» Спинозы всегда должен рассматриваться с серьезными поправками на теологический, метафизический, геометрический и другие контексты его приложения. Подобного рода практические корреляции этого понятия всякий раз вынуждали самого Спинозу вносить соответствующие изменения в первоначально задуманный им натуралистический проект. Тем не менее идею объективной законосообразности мироустройства во всех его формах можно рассматривать в качестве общего основания натуралистического взгляда на мир. В этом смысле и метафизика Спинозы также в целом вписывается в натуралистический сценарий, поскольку выстраивает закономерную и упорядоченную структуру бытия.

Понимание природы у Спинозы близко к античному представлению о природе, усвоенному далее и Кантом, – как совокупности или непрерывной

⁴ Х. Хапп следующим образом описывает характерную для платонизма «дедуктивную систему» построения метафизического универсума (*Ableitungssystem*): все пространство бытия разделяется на две сферы, которые находятся в тесной связи друг с другом и непрерывно перетекают одна в другую; высшую сферу составляют первоначала, низшую – конкретно-чувственные предметы; структура одной сферы выстраивается по аналогии с другой, но при этом одна из них выражает формальный, порождающий принцип, в то время как другая представляет начало материальное и порожденное; высшая сфера обладает несомненным бытийным приоритетом перед низшей, которая от нее зависит и отличается меньшим совершенством, поскольку содержит в себе компонент небытия [Harr 1971: 186].

цепи законов, управляющих миром в целом и в каждой отдельной его части⁵. Возможно, сам Спиноза был бы не против такого определения, поскольку он меньше всего мыслил природу как стихийную силу. Если следовать программным тезисам самого автора «Этики», общие предпосылки свойственного ему натуралистического мировосприятия дополняются более убедительными свидетельствами его приверженности к естественно-научному, математическому и, прежде всего, геометрическому инструментарию.

Поскольку нидерландский мыслитель, утверждая необходимость следования при познании природы некоторым общим для всего природного мира принципам, не уточнил, о каких «законах и правилах» идет речь, мы позволим себе выделить в качестве важнейших реквизитов натуралистического сценария у Спинозы четыре методических принципа, или четыре оператора построения системы мира – геометрический, логический, каузальный и метафизический. Если говорить о «визитной карточке» Спинозы в сфере философии – о геометрическом образе универсума, или о геометрии природы, – то уже в самой идее приложения геометрического метода к объективной реальности заключен натуралистический смысл законосообразности, безличного и объективного построения порядка природы и соответствующий ему способ понимания вещей. Автор предлагаемой статьи видит в геометрической форме не только методический прием выстраивания системы надежных доказательств, но и развернутый в «Этике» объективный порядок природного устройства. Тогда и мир можно рассматривать как грандиозную теорему, доказанную адекватным ей геометрическим способом. А поскольку Бог у Спинозы представляет образ Природы, доказательство этой теоремы обретает у него характер теофании, или явления божественных сил.

Обратимся к перечисленным выше четырем принципам построения системы мира у Спинозы. Три первых из них можно считать выразителями современного Спинозе естественно-научного взгляда на природу вещей (позиция «Бога ученых»); четвертый представляет философскую, и, в частности, схоластическую традицию (позиция «Бога философов»).

В качестве образца практического применения Спинозой названных нами инструментариев можно обратиться к теореме 16 первой книги «Этики». В ней Спиноза предлагает собственную версию Книги Бытия, где представлена картина созидания мира Богом, или, скорее, в соответствии с предлагаемой им натуралистической моделью мироздания, рассматривается порядок следования всего природного мира из его первичного начала⁶. Появление универсума

⁵ ««Фюсис» космоса» у А.В. Ахутина [Ахутин 1988: 162]. Природа у Плотина (Эннеады III 8, 4) опирается на эйдетическую смысловую структуру [Лосев 1980: 424]. И. Кант говорит о «непрерывной цепи природы» [Кант 1994: 486–487] и о целесообразности в природе («Критика способности суждения»).

⁶ «Из необходимости божественной природы (*divinae naturae*) должно вытекать бесконечное множество вещей бесконечно многими способами... разум из данного определения какой-либо вещи выводит различные свойства, которые необходимо на самом деле вытекают из нее (т.е. из самой сущности вещи), и тем большее число их, чем более реальности выражает определение вещи, т.е. чем более реальности заключает в себе сущность определяемой вещи».

оказывается результатом аналитической процедуры – выведения из бесконечного понятия божественной природы бесконечного множества его свойств, претворенных во множество вещей. Объективная реальность обретает смысл логического построения, что позволяет говорить о панлогизме в миропонимании Спинозы [Соколов 1977: 86]. Короллари, замыкающие данную теорему, добавляют к описанным выше логическим коннотациям процесса построения универсума еще и важнейший для Спинозы каузальный смысл. И, самое главное, божественная природа продуцирует из самой себя не просто «различные свойства», как это присуще понятию, а «бесконечное множество вещей бесконечно многими способами» – они «следуют» (*sequi*) из нее. Таким образом, если реально существующие «вещи» фактически «выводятся» из понятия божественной природы, и Бог одновременно выступает как производящая причина всех вещей, можно сделать вывод, что порядок логического вывода в данной теореме приравнивается к богословски-метафизическому акту создания (творения) реальности.

Возможно, это одно из самых красноречивых свидетельств в пользу пантеизма у Спинозы. В данной теореме божественная природа представлена как своеобразный объект натурфилософии – она предстает в образе геометрической теоремы, логического вывода и каузальной последовательности, то есть речь фактически идет о тождестве естественного бытия с божественным бытием. В этом разделе спинозовской теологии, можно сказать, мы в полной мере имеем дело с *theologia more geometrico demonstrata*. Здесь также обнаруживается тождество натурального процесса (геометрического доказательства, каузального следования и логического вывода) объективному творческому действию Бога по порождению материального мира. Интересно, что в данном случае Спиноза полагает в качестве первоначала всего сущего, или истока бытия, не «живого Бога»⁷, а буквально божественную природу (*divina natura*), и именно в аспекте необходимости ее внутренних законов⁸.

Натуралистический императив Спинозы распространяется и на другое верховное начало – субстанцию. Само существование субстанции представляется вписанным в своего рода натуралистический сценарий, становясь элементом некоторого объективного порядка построения универсума. В этой картине мира существование субстанции оказывается или следствием логического

⁷ От идеи участия в порядке универсума антропоморфного «живого Бога» иудео-христианской традиции Спиноза решительно отказался (II 3 схол.), хотя в своем проекте «всеобщей веры» (*fides universalis*) признавал необходимость Его присутствия для людей [Спиноза 1999. Т. 2: 165].

⁸ Заметим, что и для Фомы Аквинского характеристика «естественности» (*naturale*) оказывается связанной с определением *необходимости* в самой божественной природе относительно ее свойств, например, он говорит об *абсолютной необходимости* предиката благодати в понятии Бога. Это вносит некоторую неопределенность при описании им свойств божественной *воли* в ее сравнении с *природой* Бога: «...к природе Бога не относится воление чего-либо, что он волит не необходимо. Однако это не является [для Бога чем-то] неестественным (*innaturale*) и не противоречит [Его] природе, но [осуществляется Им] произвольно (*voluntarium*)» (I 19.3 ad. 3) [Фома Аквинский 2006: 262].

вывода (существование субстанции вытекает из ее сущности (I Определ. 1)⁹, или само ее существование рассматривается в качестве некоторого производного от каузального порядка взаимосвязи вещей (субстанция чем-либо иным производиться не может, значит она будет причиной самой себя (I 7 док.))¹⁰. Натуралистические операторы (логический и каузальный) определяют сам характер существования субстанции, которая, как видно, не только не отвергает внутренней необходимости своей природы, но еще и полагает ее в качестве фундаментального основания своей свободы (I определ. 7 и I 17 королл. 2 и схол.). Натурализация факта существования субстанции у Спинозы заходит настолько далеко, что можно с определенностью говорить о произвольности ее собственного существования, или метафизической его принудительности, тем более что Спиноза лишает субстанцию (Бога) специфического фактора воли, который мог бы сделать любой экзистенциальный факт проблематичным: «...в природе Бога не имеют места ни ум, ни воля» (I 17 схол.). В данном случае Спиноза также опирается на онтологический аргумент, по которому метафизическое существование высшего существа (*Ens realissimum*) оказывается результатом некоторой аналитической процедуры – логического вывода следствия из первичных посылок: совершенное начало по определению обладает полнотой совершенств, в число которых включает-ся и его существование (I 14).

Бог у Спинозы также включается в структуру каузальных детерминаций, или в натуралистический сценарий, во-первых, будучи по своему определению субстанцией (I Определение 6) и тем самым являясь причиной самого себя (*causa sui*). То есть самодетерминация Бога как субстанции не освобождает его от каузального принуждения, то есть не избавляет его от зависимости от порядка природы, пусть даже его собственной. Более того, можно сказать, что такого рода детерминация кладет на него своего рода печать натурализма. Во-вторых, как мы уже отмечали, в теореме 16 части первой «Этики» прямо говорится о той необходимости «божественной природы», которая принуждает ее продуцировать из себя в порядке причин «бесконечное множество вещей бесконечно многими способами». Можно предположить, что каузальный порядок в доктрине Спинозы представляет собой базовый принцип построения его системы Природы.

Как мы уже отмечали, используемые Спинозой натуралистические инструменты конструирования единой картины универсума предполагают наличие единообразного, однородного пространства их приложения. Но именно здесь натурфилософия Спинозы впервые сталкивается с его метафизикой или, другими словами, натуралистический принцип построения системы природы приходит в противоречие с рефлексам платонизма в его доктрине, вносящими в нее идею иерархического порядка бытия.

⁹ Точно так же из самой природы субстанции («божественной природы») необходимо вытекает бесконечное множество вещей бесконечно многими способами (I 16).

¹⁰ Хотя можно говорить и о том, что «существование Бога и сущность его – одно и то же» (I 20).

Разделение природы

Парадоксальным образом сам Спиноза вносит раскол в свое понимание Природы. Вопреки целостному или унитарному представлению природного начала (Natura) и наряду с ним, Спиноза вслед за Эриугеной («De divisione naturae») предлагает собственный проект «разделения Природы» – на Natura naturans (Природу порождающую) и Natura naturata (Природу порожденную) (I 29 схол.). Различение внутри самой природы само по себе является ненатуралистическим замыслом, выходящим за пределы природной необходимости. В этом различении двух типов природы или двух аспектов одной и той же природы выражено такое понимание природы вещей, которое со всей определенностью можно обозначить как платонизм, или как платоническую парадигму представления реальности. В чем ее своеобразие?

Прежде всего, это онтологическая дифференциация всего пространства бытия, разделение его на две иерархически неравнозначные сферы.

Спиноза выделяет в качестве первичного метафизического основания всего сущего субстанцию, которая не нуждается ни в каком основании для своего бытия и является причиной самой себя (causa sui). Онтологические приоритеты высшей сферы проявляются еще и в том, что первичная реальность обладает правом на реальное существование уже по факту его логической возможности: «...ее (субстанции) сущность необходимо включает в себе существование» (I 7). Низшая (модальная) сфера является производной от высшей, может следовать из нее логически или быть каузально детерминированной в способе своего существования. Единичная вещь (модус субстанции) не имеет собственных оснований для своего существования. Отсюда и метафизическое различие двух типов существования, соответственно, realiter и modaliter (I 15 схол.).

Две названные реальности различаются и по способу своего постижения. В традиционном платонизме мир идей обозначается как «умопостигаемый космос», или интеллигибельный мир. Адекватным способом его постижения может служить только разумное (интеллектуальное) познание или разумная интуиция, в то время как мир эмпирический доступен исключительно опыту чувственного познания. Спиноза принимает такое различие (V 29 схол.).

У известного русского философа И.А. Ильина в его книге о философии Гегеля есть интересное замечание об «панэпистемизме» немецкого философа, где Ильин связывает эту особенность философии Гегеля со «спинозизмом» [Ильин 1994: 205]. С точки зрения Ильина, спинозизм, как он его называет, тяготеет, в частности, к тому, чтобы видеть в существовании эмпирического мира «простую познавательную ошибку человеческого сознания». С этим утверждением трудно согласиться. У нас есть достаточные основания полагать, что «не иллюзорная и не мнимая, но реальная противоразумная сила» эмпирической реальности, о которой относительно Гегеля говорит Ильин, достаточно определенно и решительно напоминает о себе и в доктрине Спинозы. «Панэпистемизм» как особая когнитивная диспозиция сознания по определению ограничивает себя исключительно познавательным отношением к реальности. Спиноза же не сомневался в объективной (в современном понимании этого слова) реальности как мира субстанциального, так и мира модального.

Для него модусы, составляющие саму ткань эмпирической реальности, не могут быть в полной мере иллюзорными или ошибочными сущностями хотя бы потому, что их существование необходимым образом выводится из божественной, или субстанциальной, природы (I 16)¹¹. Интересно, что Спиноза обеспечил надежную каузальную опору даже неадекватным и смутным идеям нашего разума (II 36). Правда, его определения относительно метафизических оснований для единичных вещей природы, включенных в каузальный порядок, неоднозначны, поскольку несут на себе следы коллизии каузального и метафизического принципов построения универсума. Как мы отмечали, цепь каузальных связей, в которую включена каждая единичная вещь, дает ей определенное место в системе мира и обеспечивает ей прочный базис. В этой структуре нет ничего случайного (I 33 схолия 1). Но цепь детерминаций обрывается на самом важном звене, обозначающем переход от субстанций – к модусам, от природы порождающей – к природе порожденной, от сущности вещей – к их существованию. Это объясняется тем, что значимая для Спинозы платоническая метафизика разрывает порядок каузальных детерминаций и тем самым лишает эмпирические вещи (модусы) надежных оснований¹². Каузальная связь модусов с субстанциальной реальностью утрачивает свою значимость, и их существование становится случайным (IV Определения 3 и 4). Эта картина примерно соответствует тому призрачному образу мира модусов или единичных вещей, который нарисован Спинозой в схолии к теореме 15 части I «Этики». Он несет на себе черты интеллектуального платонизма: видимый нами мир представляет собой скорее продукт способности воображения (*imaginatio*), воспринимающего реальность абстрактно и поверхностно, нежели разума (*intellectus*), который зрит вещи ясно и отчетливо.

Платонизм Спинозы

Наш интерес к платонической составляющей в доктрине Спинозы вызван тем, что платоновская метафизика представляет собой своеобразный переход от теистической модели в богословии к пантеистическому представлению о божественной природе. Платонизм содержит в себе элементы и той и другой концепции Бога, не принадлежа полностью ни к одной из них. С одной стороны, платонизм выстраивает картину дискретного и иерархически построенного универсума, одна часть которого обладает признаками высшей реальности (совершенством своего бытия, вечной и неизменной сущностью, моделирующей функцией относительно низшей сферы, приоритетами первичной причины, творческой потенцией), что сближает ее с характеристиками божественного начала в теистической традиции.

¹¹ «...вещи произведены Богом в высочайшем совершенстве, так как они являются необходимым следствием данной совершеннейшей природы» (I 33 схол. 2); «из данной божественной природы необходимо должно вытекать как существование вещей, так и сущность их» (I 25 схол.).

¹² «...сущность вещей не может быть причиной их существования» (I 24 королл.).

Особенно значимым в этом смысле является утверждаемый платонизмом принцип онтологического различения и даже несоразмерности двух сфер бытия, который представляет своего рода прививку против любых возможных форм пантеизма, хотя и не формирует полный иммунитет к нему. Известно, что даже «слабые» версии пантеизма тяготеют к сближению и даже отождествлению божественной природы с естественной природой. Но если, как мы видим в платонизме Спинозы, сама естественная сфера оказывается разделенной в себе и не обладает тождеством бытия, то внутренняя неоднородность ее структуры также, насколько возможно, будет говорить в пользу платонической и, можно сказать, теистической модели разделения природ.

Еще одно метафизическое свойство платонической концепции парадоксальным образом усиливает позиции теизма – в платоновском космосе «низшая», предметная сфера, будучи частью универсального природного пространства, в то же время по своему онтологическому статусу является ухудшенным подобием идеальной (божественной) сферы. В этом смысле эмпирический мир оказывается всегда в чем-то лишенным Бога, а Бог – отделенным от мира¹³. Эта особенность платонической метафизики не позволяет реализовать исходный пантеистический императив тождества двух природ – естественной и божественной (как мы уже отмечали, пантеистический натурализм Спинозы опирается на идею однородности или однозначности всего бытийного пространства)¹⁴.

Но, с другой стороны, если платонизм и выступает как доктрина, в целом оппонирующая пантеистическому проекту в богословии, его замысел о Боге серьезно дистанцируется и от теистического понимания божественной природы: он не имеет представления о Боге как высшей личности; платонизм минимизирует фактор божественной воли в действиях верховного субъекта, поэтому придает порядку его деяний форму объективного закона или, наоборот, видит в них проявление стихийной силы (фактор эманации) [Лосев 1980: 377]. Наконец, в платонизме практически отсутствует идея творения мира Богом из ничего.

О пантеизме Спинозы

Если мы попытаемся более детально вникнуть в своеобразие пантеизма Спинозы, то необходимо будет определить границы термина «пантеизм». Можно выделить его общее свойство, устойчиво воспроизводящееся в разных богословских и философских контекстах, – идею сближения или отождествления Бога и природы. Каждая конкретно-историческая оппозиция Бога

¹³ Подобное метафизическое различие в какой-то мере воспроизводится в христианском богословии в отделении природы Творца от тварной природы всего Им сотворенного.

¹⁴ Принцип *единства* природы Бога и мира лежит в основании идеи пантеизма у автора книги: [Levine 2003]. В свою очередь, Жиль Делёз [Deleuze 1968: 157–164] на материале метафизики Спинозы развивает близкую ему тему *имманентности* (*l'immanence*), в которой отчетливо звучит мотив критики платонической традиции в европейской философии. Делёз однозначно связывает имманентность с идеей унивокальности (однозначности) бытия.

и природы порождает свою своеобразную и часто неповторимую форму их сближения – пантеизм¹⁵. Это относится и к пантеистическим идеям Спинозы. Они, как и вся его богословско-философская доктрина, формировались в пространстве европейской культуры, что облегчает задачу культурно-исторической идентификации его пантеистического проекта.

Печальная слава Спинозы как пантеиста, а также приставший к нему ярлык атеиста и безбожника усложняют возможность объективного исследования вопроса о том, в какой мере его представление о месте Бога в универсуме соответствует сложившемуся понятию пантеизма. Во многом пантеизм как специфический феномен в истории идей чаще всего характеризуется через отрицательные определения, то есть его теоретические реквизиты являются по существу вторичными признаками относительно некоторого базового концепта, моделирующего сам способ понимания фундаментального отношения Бога к природе. Речь идет о европейском теизме. В этом плане явление пантеизма Спинозы в общем мыслится как некоторое историческое отклонение от первичной нормативной схемы в понимании важнейших богословских проблем, или как своего рода богословски-философская ересь. Именно этим были вызваны осуждение и даже проклятия в адрес автора «Богословско-политического трактата» [Nadler 1999: 247].

Бог как творец. Попытаемся выделить существенные характеристики высшего начала у Спинозы, которые позволили бы нам квалифицировать меру соответствия создаваемого им образа Бога критериям определения божественного начала в теистической традиции или меру его отклонения от них. Характерно, что в цитированной нами теореме 16 ч. I «Этики» Спиноза полагает в качестве первоначала всего сущего не «живого Бога», наделенного творческой волей, а буквально божественную природу (*divina natura*), и именно в аспекте необходимости ее внутренних законов. Какие же отличительные черты обнаруживает «порождающая природа» в акте производства всех «вещей природы»? Для Спинозы этот космос представляет собой прежде всего механизм (*fabrica*), состоящий из бесконечного множества частей (модусов), связанных между собой логическими, геометрическими и каузальными отношениями.

Воля Божья. Одним из значимых отличительных признаков природного начала является объективность природных событий, безличный характер определений природы, в то время как божественный субъект в традиционной христианской теологии в принятии своих судьбоносных решений не только опирается на волевое начало, отличное от его природы [Мейендорф 2007: 187], но и обладает значимым свидетельством своего абсолютного суверенитета – правом на действия по своей воле (Августин) [Benz 1932: 398]. Спиноза же лишает Бога качества воли, вернее, нейтрализует волю Бога, или отождествляя ее с когнитивными функциями разума (I 17 схола.), или полностью натурализуя ее: «...воля имеет место в природе Бога не более, как и все остальные естественные вещи» (I 32 королл. 2). «Необходимость», присутствующую

¹⁵ Некоторые авторитетные исследователи и комментаторы Спинозы находят в его концепции тождество идеи пантеизма с принципами несколько иной концепции – панентеизма [Gueroult 1968: 299] и [Cooper 2006: 71].

в природе Бога, не отрицали и христианские богословы, в частности, Фома Аквинский (невозможность для Бога не быть благим), но акт творения мира они не относили к числу необходимых действий божественной природы, а видели в нем проявление свободного выбора [Фокин 2005: 306].

Описывая событие появления универсума на основании реализаций определенных свойств и функций Первоначала (Бога), Спиноза использует безличную стилистику процесса производства мира, где Бог предстает как первичное понятие, из содержания которого необходимо выводятся определенные смыслы, а поскольку логический вывод в этом случае обретает онтологическое звучание, из божественной природы необходимо следуют реальные природные вещи (I 35). Роль Бога в создании вещей содержит в себе производственный смысл – мир представляется как фабрика, где продуцируются (*producere*) различные детали, составляющие систему универсума (I 33 схол. 2). Вполне в духе Аристотеля, он утверждает, что Бог может придавать вещам форму (*formare posse*) (II 5). На основании этих свидетельств можно с определенностью сделать вывод, что важнейшая для теистической традиции идея творения мира Богом силой его воли для Спинозы не имеет смысла. Бог у него определяет (*determinari*), формирует (*formare*), продуцирует (*producere*) вещи природы, или выводит (*sequi*) существующий мир из своей сущности (понятия).

Необходимость продуцирования Богом вещей, вытекающих из его природы, усиливается еще и тем, что Бог не может отделить себя от этого процесса, то есть отличить свою действительную природу от ее действия. Таким образом, пока существует Бог, он всегда будет создавать из себя мир. Спиноза решительно настаивает на том, что невозможно сделать так, чтобы то, что вытекает из природы Бога, «не производилось бы им» (I 17 схол.). Теистический Бог мог бы не творить мир, если бы захотел¹⁶, а вот Бог Спинозы от продуцирования универсума отказаться не может, потому что это будет означать для него отказ от собственной природы. Его сущность практически сливается с создаваемой им предметной средой идей и вещей. Создавая самого себя, он одновременно создает и весь мир, и одно неотделимо от другого (I 25 схол.).

Промысел. Спиноза исключал даже наличие промысла божия, который мог бы привести в процесс создания мира из «необходимости божественной природы» хоть какие-то элементы божественного своеволия: «...формальное бытие вещей, не составляющих модусов мышления, вытекает из божественной природы не потому, чтобы Бог сначала познал эти вещи» (II 6 королл.). В следующей теореме еще раз проводится мысль о неотделимости Бога как субъекта от его действий, что говорит о невозможности для Бога управлять актами своей природы и тем самым лишает его возможности действовать по своему усмотрению: «Бог раньше своих постановлений не существовал и без них существовать не может» (I 33 схол. 2). Наряду с этим, в отличие от иудеохристианского Творца мира, который не творит мир на протяжении всего своего вечного существования, а сотворил его в какой-то момент своего бытия, Бог у Спинозы, подчиняясь законам своей природы, действует иначе (I 17 схол.).

¹⁶ Бог обладает свободой выбора относительно того, что Он желает не по необходимости своей природы [Фома Аквинский 2006: 262].

Спиноза повторяет здесь некоторые привычные для античной философии представления о вечности мира. Эта идея получила в истории христианского богословия определение как «ересь оригенизма» [Э.П.Б. 2005: 175]. Спиноза говорил о могуществе Бога (*potestas*) как свойстве его вечной природы, но исключил из проявлений его могущества реализуемую в акте творения волю (*voluntas*).

Таким образом, в построении природного порядка в универсуме Спинозы очевидным образом обнаруживает себя объективная и жесткая механика взаимодействия всех элементов мирового целого, в которую Бог не может вмешиваться, поскольку он сам встроен в нее.

Далее, Бог Спинозы не производит вещи из ничего (*nihilum*), поскольку они следуют (выводятся) из его сущности (природы). Говоря языком традиционной теологии, в богословии Спинозы мир единосущен его создателю (производителю). В христианском понимании акта творения мира Богом термин «рождение» мог бы обозначать неприемлемое для христианского богословия субстанциальное (сущностное, или природное) сродство Творца и твари, в то время как общепринятый термин «творение» в принципе указывает на сущностное, или природное, различие Бога и сотворенного им мира [Лосский 1991: 70]. Соответственно, засвидетельствованное в текстах Спинозы сближение сущности Бога с сущностью произведенных им (вытекающих из него) вещей однозначно утверждает пантеистический смысл акта продуцирования мира Богом: «Всякая идея любого тела или единичной вещи, актуально существующей, необходимо заключает в себе вечную и бесконечную сущность Бога» (II 45)¹⁷.

Коллизия платонизма и натурализма

Натуралистический замысел, притязая на универсальный охват всего пространства бытия, сталкивается с несколькими весьма значимыми проблемами в истолковании генезиса универсума, но, как выясняется, онтологических ресурсов для их решения у него оказывается недостаточно. Ведь здесь о своих прерогативах заявляет еще один субъект спинозовской метафизики – платонизм.

Первая проблема – появление в универсуме Спинозы единичных, конечных и ограниченных по своему существованию вещей (I 28). Ведь каждая подобная вещь может существовать и определяться к действию только другой

¹⁷ В связи со всем вышеизложенным интересны рассуждения Чарльза Талиаферро: «Несмотря на то, что спинозовское описание Бога как природы интерпретировали как механистический натурализм в религиозном облике, я считаю это ошибкой... Спинозовское настойчивое подчеркивание любви к Богу делает его философию (на мой взгляд) глубоко религиозной» [Талиаферро 2014: 207, 210]. Заметим, что используемый автором довольно замысловатый термин «антисупранатурализм» скорее затуманивает смысл проблемы, чем проясняет ее. На примере учения Спинозы можно с определенностью утверждать, что подобного рода натурализм (механицизм) не исключает религиозного настроения, соединенного с аффектом любви к Богу, поскольку аффекты выражают механику природы (III 11 схол.).

вещью, также конечной и ограниченной по своему существованию (I 28). Но такому условию появления единичных вещей природы противоречит другое определение, согласно которому все, что имеет «конечное и ограниченное существование», не могло быть произведено абсолютной природой Бога (там же). Другими словами, если все, что вытекает из Бога, должно обладать бесконечным и вечным существованием (I 21), а Бог выступает как абсолютно первая причина вещей, то как бесконечная и вечная природа Бога может порождать конечные и ограниченные по своему существованию вещи?

Спиноза находит ответ на этот вопрос, утверждая, что в этом случае мы имеем дело с таким действием Бога, когда он производит вещи не опосредованно через ряд причин, а «непосредственно» (*immediate*) (I 28 *схол.*)¹⁸. Совершенно очевидно, что в определении судьбы единичных вещей прерогативы Бога однозначно превосходят порядок природных установлений, реализуемый через каузальный ряд. Это первый пример расхождения между правом Природы и могуществом Бога, где компетенции этих двух начал не совпадают.

В этом случае мы сталкиваемся с уже отмеченной нами выше коллизией натуралистического детерминизма и платонизма у Спинозы. Интересно, что в одной из теорем Спиноза утверждает, что модусы божественной природы проистекают из нее необходимо, а не случайно, имея в виду порядок логического и каузального следования, связывающий воедино всю структуру универсума (I 29). Тем не менее в другой теореме он прямо признается, что временное продолжение (*duratio*) нашего тела (единичной вещи или модуса протяженной субстанции) «не зависит» от абсолютной природы Бога (II 30). От чего же тогда зависит существование телесного модуса нашей природы? Он определяется к существованию и действию известным и определенным образом другими причинами, эти в свою очередь – третьими и т.д. Такой образ мироустройства определяется Спинозой как *communis naturae ordo* – это всеобщий или обыкновенный порядок природы, который в целом не выводим из вечной и бесконечной природы Бога, и в нем структура каузальной зависимости складывается на основе взаимодействия конечных вещей между собой (II 26 *королл. доказ.*; II 45 *схол.*).

Вторая проблема также связана с появлением единичных вещей природы, но уже в контексте перехода их из статуса сущности в статус существования¹⁹. Закон причинной взаимосвязи вещей, представляющий собой одно из фундаментальных естественных оснований мироустройства, не может соединить или включить в единый ряд причин и следствий сущность и существование каждой единичной вещи²⁰. Отмеченная выше дифференциация бытия, обозначенная нами как рефлекс платонизма у Спинозы, разделяющего статусы

¹⁸ По этому поводу Геру говорит о «двойной детерминации» единичных вещей: 1) как непосредственно произведенных Богом, 2) как следующих из порядка внешних причин [Gueroult 1968: 338].

¹⁹ Тема, воспринятая Спинозой из схоластической традиции [Жильсон 2004: 321–583; Secada 2004: 77–183].

²⁰ «Сущность вещей, произведенных Богом, не включает в себе существования... сущность вещей не может быть причиной ни их существования, ни их продолжения. Такой причиной может быть только Бог...» (I 24 *королл.*).

сущности и существования вещей²¹, препятствует этому. Единство сущности и существования является отличительной чертой только субстанции (Бога), у которой сущность заключает в себе существование (I Определение 1) или даже тождественна существованию (I 20). Эта субстанциальная привлекательность обретает форму логической и метафизической необходимости: Бог (субстанция) необходимо существует по самой своей природе (I 17 королл. 2), поскольку Бог заключает в себе силу и потенцию бытия (*vis et potentia Dei*), благодаря которым существуют каждая отдельная вещь и сам каузальный строй (II 45 схол.). В отличие от него, важнейший субъект мироустройства у Спинозы – структура каузальной детерминации, или причинной взаимосвязи вещей в универсуме – не может опираться на собственные метафизические ресурсы для наделения единичных вещей сущностью и существованием, будучи зависимым в этом от субстанции (Бога).

В соответствии с вышеизложенным мы можем сделать вывод – как начало существования вещей, так и их пребывание в существовании не могут следовать из их сущности – ни на основании каузальной необходимости, ни на основании аналитической процедуры. Очевидно, что сам по себе закон причинности своими силами не способен инициировать переход от сущности единичной вещи к ее существованию. Это приводит к тому, что сущность вещи оказывается лишенной экзистенциальных полномочий, способных наделить единичную вещь существованием. И, как следовало ожидать, именно участие Бога снова позволяет преодолеть метафизические границы, существующие между эссенциальным и экзистенциальным пространством бытия. Своей силой и мощью Бог у Спинозы выводит вещь из состояния ее сущности в состояние существования, – упраздняя платоническое различие природ и одновременно обходя причинный ряд²².

Очевидно, что дискретная метафизика платонизма не позволила в полной мере реализовать фундаментальный натуралистический проект Спинозы. Самое важное здесь то, что возникающее в системе природы противоречие между двумя названными конструктивными принципами универсума разрешалось вмешательством или прямым участием силы и могущества Бога в продуцирование единичных сущих²³.

²¹ Историю вопроса см.: [Жильсон 2004: 321–583].

²² В иудео-христианской традиции Бог творит все сущее, используя свою личную волю как инструмент творения. У Спинозы же речь идет скорее о создании мира как о реализации *могущества* Бога, составляющего некий объективный (безличный) исток всего сущего (о различии между «безличной необходимостью» языческих философов и «актами божественной воли» в христианском богословии см.: [Брэдшоу 2012: 272]).

²³ Спиноза «Политический трактат» (II § 2): «...как начало существования естественных вещей, так и их пребывание (упорство – *perseverantia*) в существовании не могут быть выведены из их определения (*definitio*). Ибо их идеальная сущность остается той же самой после начала существования, какой она была до начала. Следовательно, как начало их существования, так и их пребывание в существовании не могут следовать из их сущности... Отсюда следует, что мощь естественных вещей, благодаря которой они существуют, а следовательно, и действуют, не может быть ничем другим, как самим вечным могуществом (*potentia*) Бога» [Спиноза 1999: 252].

Сила и могущество Бога

Как мы видим, Спиноза вписывает в приведенный выше самодостаточный натуралистический сценарий такие специфические понятия, как сила и могущество Бога (*vis et potentia Dei*). В этом случае мы имеем дело с другой, ненатуралистической разновидностью теологии Спинозы, которая использует свой особый инструментарий и понятия. Вот как он обозначает их присутствие в существующем порядке вещей, или в наличном природном устройстве: «...хотя каждая отдельная вещь определяется к известного рода существованию другой отдельной вещью, однако сила, с которой каждая из них пребывает в своем существовании, вытекает из вечной необходимости божественной природы» (II 45 схол.). Спиноза связывает известную нам необходимость божественной природы, о которой шла речь (I 16), с некоторой силой (*vis*), пребывающей в Боге, или, что важно, в его природе. Именно эта сила, как выясняется, и наделяет вещи их существованием. То есть существование единичной вещи оказывается производным не только и не столько от существующей в природе структуры каузальной (естественной) детерминации, в которую вписана эта отдельная вещь, а от чего-то большего, что лежит в основании самой этой природной структуры и дает ей жизнь и динамику. Близким по смыслу с понятием «силы» является другой теологический концепт, используемый Спинозой – «мощь», или «могущество» Бога (*potentia Dei*), «в силу которого он существует и действует» (III 6). Вот какими свойствами обладает «могущество Бога»: «могущество Бога, в силу которого существуют и действуют все вещи и он сам, есть сама его сущность» (I 34), и еще: «...все, что существует, выражает известным и определенным образом могущество Бога, составляющее причину всех вещей» (I 36). Можно ли считать эти два названных нами термина Спинозы (*vis et potentia Dei*) чисто богословскими понятиями, специфическими характеристиками особой божественной природы, то есть силой и мощью, присущей только Богу как суверенному субъекту, или же речь идет о дублировании одним из высших начал – Богом – исключительно природных функций, просто обозначенных другими именами (натуралистическая версия)?

Возможно, в данном случае мы имеем дело с дифференциацией реалий онтологического порядка, поскольку Спиноза относит к компетенции силы и могущества Бога такую важнейшую его способность, как наделение всех вещей силой, с которой каждая из них пребывает в своем существовании (ее смысл раскрывается в теоремах 6, 7, 8 и 9 части III «Этики»): «...способность (*potentia*), в силу которой отдельные вещи, а следовательно, и человек, сохраняют свое существование, есть само могущество (*potentia*) Бога или природы» (IV 4). Эта сила выражается в реальности в виде стремления (*conatus*) вещи пребывать в своем существовании» (III 7 и далее). Интересно, что в оригинале буквально говорится об «упорстве вещи в своем бытии» (*in suo esse perseverare*): вещи сами по себе (по своей природе) не обладают способностью к существованию, и эту силу они получают от Бога, который по своей природе обладает этим свойством. Экзистенциальная мощь Бога выступает как причина не только бытия, но и существования вещей (I 25).

Заключение

Попытку Спинозы построить систему природы, опирающуюся на натуралистическую методологию и при этом включающую в себя элементы платонизма, нельзя признать вполне удачной. Как оказалось, столь прочно обоснованный базис его универсальной конструкции обнаружил серьезный изъян в своем устроении. Этот дефект был связан именно с тем, что система мира у Спинозы опиралась на многообразные, часто несовместимые или несогласующиеся между собой основания. Многократно усиленные рациональные «подпорки» его теоретической модели универсума, вместо того чтобы укреплять ее несущие конструкции, подобно контрфорсам в средневековом соборе, парадоксальным образом обрушивают ее. В структуре данной рациональной модели мира открываются серьезные прорехи, образовавшиеся в пространстве взаимодействия и взаимного наложения разнородных инструментариев разумной природы. Характерно, что эта нерациональная компонента мира обнаруживается в нем вовсе не в качестве традиционного *asylum ignorantiae*, оставляющего место для Бога как последнего основания причинного порядка – Спиноза говорит об этом в «Этике» (I 36 Прибавление). Место для Бога в натуралистической доктрине Спинозы освобождается совсем по другим основаниям. Участие Бога в построении здания универсума становится необходимым именно потому, что он обладает способностью заполнять иррациональные лакуны в порядке бытия, образующиеся или в результате нестыковки разнородных стратегий законосообразного мироустройства, или вследствие несоразмерности компетенций различных рациональных инструментариев, участвующих в построении разумного космоса. И при решении этой масштабной задачи, заключающейся в своеобразной оптимизации натуралистического сценария, Бог у Спинозы использует совсем иной, неинтеллектуальный ресурс – свою силу и мощь.

Список литературы

- Спиноза 1999 – *Спиноза Б.* Сочинения: в 2 т. СПб.: Наука, 1999.
- Ахутин 1988 – *Ахутин А.В.* Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). М.: Наука, 1988.
- Брэдшоу 2012 – *Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе / Отв. ред. А.Р. Фокин. М.: Языки славянских культур, 2012.
- Гусейнов 2001 – *Гусейнов А.А.* Этика // Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. С. 573–581.
- Жильсон 2004 – *Жильсон Э.* Избранное: христианская философия. М.: РОССПЭН, 2004.
- Ильин 1994 – *Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994.
- Кант 1994 – *Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Сочинения: в 8 т. / Под ред. А.В. Гулыги. Т. 5. М.: Чоро, 1994.
- Лосев 198 – *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М.: Искусство, 1980.
- Лосский 1991 – *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991.

Мейендорф 2007 – *Мейендорф И.* Византийское богословие / Пер. В.Г. Марутик. Минск: Лучи Софии, 2007.

Соколов 2001 – *Соколов В.В.* Спиноза // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Под ред. В.С. Степина. Т. 4. М.: Мысль, 2001.

Соколов 1977 – *Соколов В.В.* Спиноза. М.: Мысль, 1977.

Талиаферро 2014 – *Талиаферро Ч.* Доказательство и вера. Философия и религия с XVII века до наших дней / Пер. с англ. С.С. Пименова, Т.В. Малевич; науч. ред. А.Р. Фокин. М.: Языки славянской культуры; Знак, 2014.

Фокин 2005 – *Фокин А.Р.* Воля // Православная энциклопедия. Т. 9. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2005.

Фома Аквинский 2006 – *Фома Аквинский.* Сумма теологии / Пер. с лат. А.В. Апполонова. Т. I. М.: Издатель Савин С.А., 2006.

Э.П.Б. 2005 – *Э.П.Б.* Ориген // Православная энциклопедия. Т. 53. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2005.

Bennett 1984 – *Bennett J.* A Study of Spinoza's Ethics. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Co., 1984.

Benz 1932 – *Benz E.* Marius Victorinus und die Entwicklung der abendlandischen Willensmetaphysik. Stuttgart: Kohlhammer, 1932.

Carriero – *Carriero J.* Conatus and Perfection in Spinoza // Midwest Studies in Philosophy. 2011. Vol. 35. No. 1. P. 69–92.

Della Rocca 2008 – *Della Rocca M.* Spinoza. London; N.Y.: Routledge, 2008.

Deleuze 1968 – *Deleuze G.* Spinoza et le problème de l'expression. Paris: Minuit, 1968.

Gueroult 1968 – *Gueroult M.* Spinoza. Tome I: Dieu. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

Happ 1971 – *Happ H.* Hyle. Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff. Berlin: De Gruyter, 1971.

Cooper 2006 – *Cooper J.W.* Panentheism. The Other God of the Philosophers. From Plato to the Present. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.

Levine 2003 – *Levine M.P.* Pantheism. A non-theistic concept of deity. London; N.Y.: Routledge, 2003.

Nadler 1999 – *Nadler S.* Spinoza. A Life. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Secada 2004 – *Secada J.* Cartesian Metaphysics. The Scholastic Origins of Modern Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Wolfson 1983 – *Wolfson H.A.* The Philosophy of Spinoza. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

References

Ahutin, A.V. *Ponyatie "priroda" v antichnosti i v Novoe vremya ("fyusis" i "natura")* [The concept of "nature" in antiquity and modern times ("fusus" and "nature")]. Moscow: Nauka Publ., 1988. (In Russian)

Bradshaw, D. *Aristotel' na Vostoke i na Zapade* [Aristotle East and West]. Ed. by A.R. Fokin. Moscow: Yazyki slavyanskih kul'tur Publ., 2012. (In Russian)

Gusejnov, A.A. *Etika* [Ethics], in: *Enciklopedicheskij slovar'* [Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Gardariki Publ., 2001, pp. 573–581. (In Russian)

Gilson, E.H. *Izbrannoe: hristianskaya filosofiya* [Selected works: Christian Philosophy]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004.

Il'in, I.A. *Filosofiya Gegelya kak uchenie o konkretnosti Boga i cheloveka* [Hegel's Philosophy as a Doctrine of the Concreteness of God and Man]. Saint Petersburg: Nauka Publ., 1994. (In Russian)

- Kant, I. *Kritika sposobnosti suzheniya* [The Critique of Judgment], in: *Sochineniya v 8 t.* [Works in 8 vols]. Ed. by A.V. Gulyga. Vol. 5. Moscow: Choro Publ., 1994. (In Russian)
- Losev, A.F. *Istoriya antichnoj estetiki. Pozdnij ellinizm* [History of Ancient Aesthetics. Late Hellenism]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1980. (In Russian)
- Losskij, V.N. *Oчерk misticheskogo bogosloviya Vostochnoj cerkvi. Dogmатическое bogoslovie* [An Essay on the Mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatic Theology]. Moscow: Centr "SEI" Publ., 1991. (In Russian)
- Mejendorf, I. *Vizantijskoe bogoslovie* [Byzantine Theology], transl. by V.G. Marutik. Minsk: Luchi Sofii Publ., 2007. (In Russian)
- Sokolov, V.V. *Spinoza* [Spinoza], in: *Novaya filosofskaya enciklopediya: v 4 t.* [New Philosophical Encyclopedia in 4 vols]. Ed. by V.S. Stepin. Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 2001. (In Russian)
- Sokolov, V.V. *Spinoza* [Spinoza]. Moscow: Mysl' Publ., 1977. (In Russian)
- Spinoza, B. *Sochineniya: v 2 t.* [Works, 2 vols]. Saint Petersburg: Nauka Publ., 1999. (In Russian)
- Taliaferro Ch. *Dokazatel'stvo i vera. Filosofiya i religiya s XVII veka do nashih dnei* [Evidence and Faith: Philosophy and Religion since the Seventeenth Century]. Ed. by A.R. Fokin, transl. S.S. Pimenov, T.V. Malevich. Moscow: Yazyki slavyanskoj kul'tury Publ., Znak Publ., 2014. (In Russian)
- Fokin, A.R. *Volya* [Will], in: *Pravoslavnaya enciklopediya* [Pravoslavnaya enciklopediya]. Vol. 9. Moscow: Pravoslavnaya enciklopediya Publ., 2005. (In Russian)
- Thomas Aquinas. *Summa teologii* [Summa Theologiae], transl. A.V. Appolonov. Vol. I. Moscow: Savin S.A. Publ., 2006. (In Russian)
- E.P.B. *Origen* [Origen], in: *Pravoslavnaya enciklopediya* [Pravoslavnaya enciklopediya]. Vol. 53. Moscow: Pravoslavnaya enciklopediya Publ., 2005. (In Russian)
- Bennett, J. *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Co., 1984.
- Benz, E. *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendlandischen Willensmetaphysik*. Stuttgart: Kohlhammer, 1932.
- Carriero, J. *Conatus and Perfection in Spinoza*, *Midwest Studies in Philosophy*, 2011, Vol. 35, No. 1, pp. 69–92.
- Della Rocca, M. *Spinoza*. London; New York: Routledge, 2008.
- Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1968.
- Gueroult, M. *Spinoza*. T. I. Dieu. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.
- Happ, H. Hyle. *Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff*. Berlin: De Gruyter, 1971.
- Cooper, J.W. *Panentheism. The Other God of the Philosophers. From Plato to the Present*. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.
- Levine, M.P. *Pantheism. A non-theistic concept of deity*. London; New York: Routledge, 2003.
- Nadler, S. *Spinoza. A Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Secada, J. *Cartesian Metaphysics. The Scholastic Origins of Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Wolfson, H.A. *The Philosophy of Spinoza*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.