



אשכולות  
КУЛЬТУРООБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ ПРОЕКТ  
ЭШКОЛОТ  
www.eshkolot.ru

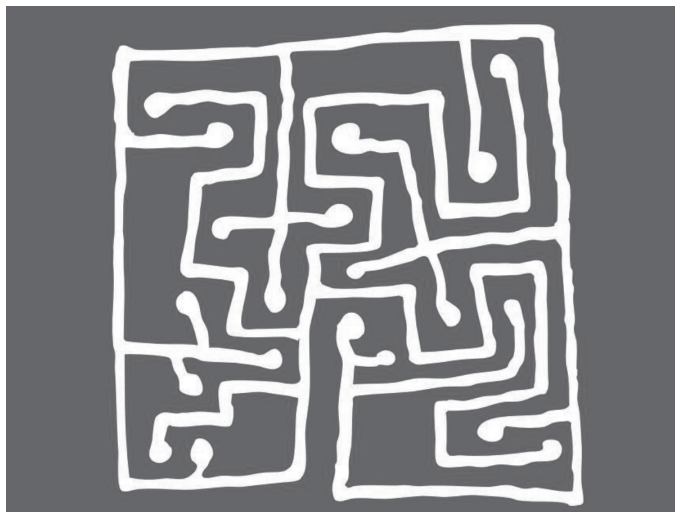


GENESIS  
PHILANTHROPY  
GROUP

---

# ЛАБИРИНТ К ПУТЕВОДИТЕЛЮ

Лейбниц и Кант читают Маймонида



Материалы к курсу медленного чтения

**Ури Гершовича**

**Часть 4**

Москва  
март 2018 г.  
проект «Эшколот»  
www.eshkolot.ru

---

## Рамбам. «Путеводитель растерянных», ч. 1, гл. 68

Тебе известно знаменитое речение, высказываемое философами о Боге, да превознесется Он, а именно речение о том, что Он – разум, разумеющий и разумеемое, и что все эти три аспекта в Нем, да превознесется Он, и Он Сам есть нечто единое, в чем нет множественности. Мы упоминали об этом уже в нашем большом сочинении, поскольку, как мы объяснили там, это основа нашего Закона – я имею в виду, что Он один и только один, и что с Ним не может быть соотнесено что-либо, не тождественное Ему; не существует ничего предвечного, отличного от Него. И поэтому говорится «жив Господь», а не «жизнь Господа», поскольку Его жизнь не есть нечто, отличное от Него, как мы уже разъяснили в связи с вопросом об отрицании атрибутов. И нет сомнения в том, что для всякого, кто не изучал сочинений, трактующих о разуме, кто не постиг сущность разума и кому неведома его чтойность, кто не понимает его иначе как по аналогии с тем, как понимает он эйдос белизны или черноты, понимание этого положения будет чрезвычайно трудным. Для него наше утверждение о том, что Он – разум, разумеющий и разумеемое, аналогично утверждению, будто белизна, белое и белящий – одно и то же. И сколь многие невежды поспешат опровергнуть наши слова на основании этой аналогии или чего-либо подобного. И сколь многие из тех, кто воображает себя учеными мужами, затрудняются понять это утверждение и считают знание его действительной логической необходимостью недостижимым для умов. На самом же деле это положение аподиктическое и очевидное, если принять во внимание разъяснения, данные философами, занимающимися теологией; я растолкую тебе то, что они доказали. Знай, что человек, перед тем как уразуметь что-либо, – разумеющий в потенции; когда же он разумеет некоторую вещь (скажем, когда он уразумевает форму вот этого конкретного дерева, отделяя форму оного от материи и представляя [в разуме] чистую форму – ибо в этом состоит действие разума) – тогда он становится актуально разумеющим. И разум, который при этом обрел актуальность, есть чистая форма дерева в его уме, ибо разум не есть нечто отличное от разумеемого понятия. Таким образом тебе стало ясно, что разумеемый предмет ([в нашем примере] – чистая форма дерева) есть то же, что приобретший актуальность разум, и не существует разума и разумеемой формы дерева как двух разных вещей, ибо актуальный разум не есть нечто другое, кроме того, что разумеемо. И то, посредством чего форма дерева была уразумлена и абстрагирована, то есть разумеющий, есть, несомненно, разум, обретший актуальность, поскольку для всякого разума действие тождественно сущности, так что актуальный разум не есть нечто одно, а его действие нечто другое. Ибо истинная реальность разума и его чтойность есть постижение, поэтому не мни, что актуальный разум есть нечто существующее само по себе, отдельно от постижения, и что постижение есть нечто другое, что присутствует в нем. Напротив,

самый разум и его истинная реальность есть постижение, и всякий раз, когда ты полагаешь разум в качестве актуально существующего, он есть постижение разумеемого – это совершенно ясно для того, кто искушен в умозрении такого рода. Итак, ясно, что действие разума, каковым является постижение, есть его истинная реальность и сущность, и, значит, то, посредством чего была абстрагирована и постигнута форма вот этого дерева, то есть разум, тождествен разумеющему. Ведь разум есть то самое, что абстрагировало и постигло форму дерева, и в этом и состоит его деятельность, в силу которой он называется разумеющим, и эта деятельность есть его сущность. Таким образом, в том, что полагается как актуальный разум, нет ничего, кроме формы этого дерева. Тем самым очевидно, что, когда разум является актуально существующим, этот разум тождествен разумеемому предмету. Также разъяснилось, что деятельность всякого разума, выражающаяся в том, что он является разумеющим, есть его самость. Следовательно, разум, разумеющий и разумеемое – одно и то же, все то время, пока разум находится в актуальном состоянии. С другой стороны, когда он полагается как существующий потенциально, разум в потенции и разумеемое в потенции с необходимостью суть две различные вещи. Например, если ты говоришь о вот этом материальном разуме, которым обладает Зайд, как о разуме в потенции, и, точно так же, вот об этом дереве, как о разумеемом в потенции, то это, несомненно, две различные вещи. Но когда [разум] переходит из [потенции] в акт и форма дерева становится разумеемой актуально, тогда разумеемая форма тождественна разуму. И этим самым разумом, который есть актуальный разум, она была абстрагирована и уразумлена, ибо все то, чьи деяния существуют, само существует актуально.

Итак, разум в потенции и разумеемое в потенции всегда суть две различные вещи. Но все, что пребывает в потенции, непременно должно иметь субстрат, который несет в себе эту потенцию, например, [для потенциального разума это] человек. Таким образом, здесь существуют три различные вещи: человек, несущий в себе потенцию, то есть потенциально разумеющий, сама эта потенция, то есть потенциальный разум, и тот предмет, который предстоит уразуметь, то есть разумеемое в потенции – скажем, как в нашем примере человек, материальный разум и форма дерева; это – три различных аспекта. Но когда разум обретает актуальность, эти три аспекта становятся одним, и ты никогда не встретишь разум как нечто отличное от разумеемого, если ты не берешь его в потенции. Но, как было доказано, Бог, могучий и великий, есть актуальный разум, которому совершенно не присуща потенциальность (как было разъяснено и как в дальнейшем будет доказано), так что Он не бывает временами постигающим, а временами не постигающим, ибо Он – разум, актуальный постоянно. Отсюда с необходимостью вытекает, что Он и постигаемое Им суть нечто единое – Его самость. И действие разумения, в силу которого Он называется разумеющим, есть то же самое, что разум, который есть Его самость, поэтому Он всегда есть разум, разумеющий и разумеемое.

Итак, ты уяснил, что утверждение о нумерическом тождестве разума, разумеющего и разумеемого справедливо не только для Творца, но и для всякого разума. Так что и в нас, когда наш разум актуален, разумеющий, разум и разумеемое едины, только мы переходим из потенциального состояния в актуальное лишь в отдельные моменты времени. Также и нематериальный разум – я имею в виду Деятельный Разум – иногда встречает препятствие для своих действий, и хотя препятствие порождается не его сущностью, а чем-то внешним, в этом выражается некоторая подвижность этого разума, принадлежащая ему акцидентально. Однако в настоящий момент мы не намереваемся разъяснять этот вопрос; мы намеревались лишь отметить, что особенность, принадлежащая Ему одному, да превознесется Он, и отличающая Его [от всего остального], состоит в том, что Он – разум, актуальный постоянно, чье постижение не встречает препятствий – порождаемых ли его сущностью, или чем-либо другим [что не есть он], из чего с необходимостью вытекает, что Он – разумеющий, разум и разумеемое постоянно и вечно. И сущность Его тождественна и разумеющему, и разумеемому, и разуму, как должно быть во всяком актуальном разуме. В настоящей главе мы повторяли это положение неоднократно, поскольку умы [людей] чрезвычайно далеки от этого представления. И я не думаю, что ты можешь спутать разумное представление с воображаемым, с воспринимаемым воображающей способностью образом чувственно-воспринимаемого, ведь настоящий трактат написан только для того, кто занимался философией и усвоил то, что разъясняется [в ней] по поводу души и всех ее сил.

### **Аристотель. «Метафизика», кн. XII, глава седьмая**

А так как дело может обстоять таким именно образом (иначе все должно было бы произойти из Ночи, или смеси всех вещей, или из не-сущего), то затруднение можно считать устраненным. А именно: существует нечто вечно движущееся беспрестанным движением, а таково движение круговое; и это ясно не только на основе рассуждений, но и из самого дела, так что первое небо можно считать, вечно. Следовательно, существует и нечто, что его движет. А так как то, что и движется и движет, занимает промежуточное положение, то имеется нечто, что движет, не будучи приведено в движение; оно вечно и есть сущность и деятельность И движет так предмет желанья и предмет мысли; они движут, не будучи приведены в движение. А высшие предметы желанья и мысли тождественны друг другу, ибо предмет желанья – это то, что *кажется* прекрасным, а высший предмет воли – то, что *на деле* прекрасно. Ведь мы скорее желаем чего-то потому, что оно кажется нам хорошим, а не потому оно кажется нам хорошим, что мы его желаем, ибо начало – мысль. Ум приводится в

движение предметом мысли, а один из двух рядов [бытия] сам по себе есть предмет мысли; и первое в этом ряду – сущность, а из сущностей – сущность простая и проявляющая деятельность (единое же и простое не одно и то же: единое означает меру, а простое – свойство самой вещи). Однако прекрасное и ради себя предпочтительное также принадлежат к этому же ряду: и первое всегда есть наилучшее или соразмерное наилучшему.

А что целевая причина находится среди неподвижного – это видно из различения: цель бывает для кого-то и состоит в чем-то, и в последнем случае она имеется [среди неподвижного], а в первом нет. Так вот, движет она, как предмет любви [любящего], а приведенное ею в движение движет остальное. Если же нечто приводится в движение, то в отношении его возможно и изменение; поэтому если деятельность чего-то есть первичное пространственное движение, то, поскольку здесь есть движение, постольку во всяком случае возможна и перемена – перемена в пространстве, если не в сущности; а так как есть нечто сущее в действительности, что движет, само будучи неподвижным, то в отношении его перемена никоим образом невозможна. Ибо первый вид изменений – это перемещение, а первый вид перемещения – круговое движение. Круговое же движение вызывается [первым] движущим. Следовательно, [первое] движущее есть необходимо сущее; и, поскольку оно необходимо сущее, оно существует надлежащим образом, и в этом смысле оно начало. (А необходимое имеет вот сколько значений. Во-первых, нечто необходимо по принуждению вопреки собственному стремлению; во-вторых, необходимо то, без чего нет блага; в-третьих, то, что иначе существовать не может, а существует единственным образом (haplos).)

Так вот, от такого начала зависят небеса и [вся] природа. И жизнь его – самая лучшая, какая у нас бывает очень короткое время. В таком состоянии оно всегда (у нас этого не может быть), ибо его деятельность есть также удовольствие (поэтому бодрствование, восприятие, мышление – приятнее всего, и лишь через них – надежды и воспоминания). А мышление, каково оно само по себе, обращено на само по себе лучшее, и высшее мышление – на высшее. А ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя: он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его – одно и то же. Ибо то, что способно принимать в себя предмет мысли и сущность, есть ум; а деятелен он, когда обладает предметом мысли, так что божественное в нем – это, надо полагать, скорее само обладание, нежели способность к нему, и умозрение – самое приятное и самое лучшее. Если же богу всегда так хорошо, как нам иногда, то это достойно удивления; если же лучше, то это достойно еще большего удивления. И именно так пребывает он. И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума – это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог.

Неправильно мнение тех, кто, как пифагорейцы Спевсипп, полагает, что самое прекрасное и лучшее принадлежит не началу, поскольку начала растений и животных хотя и причины, но прекрасно и совершенно лишь то, что порождено этими началами. Неправильно потому, что семя происходит от того, что предшествует ему и обладает законченностью, и первое – это не семя, а нечто законченное; так, можно сказать, что человек раньше семени – не тот, который возник из этого семени, а другой, от которого это семя.

Таким образом, из сказанного ясно, что есть вечная, неподвижная и обособленная от чувственно воспринимаемых вещей сущность; показано также, что эта сущность не может иметь какую-либо величину, она лишена частей и неделима (ибо она движет неограниченное время, между тем ничто ограниченное не обладает безграничной способностью; а так как всякая величина либо безгранична, либо ограничена, то ограниченной величины эта сущность не может иметь по указанной причине, а неограниченной – потому, что вообще никакой неограниченной величины нет ); с другой стороны, показано также, что эта сущность не подвержена ничему и неизменна, ибо все другие движения – нечто последующее по отношению к пространственному движению . Относительно всего этого ясно, почему дело обстоит именно таким образом.

### Глава девятая

А относительно [высшего] ума возникают некоторые вопросы. Он представляется наиболее божественным из всего являющегося нам, но каким образом он таков, на этот вопрос ответить трудно. В самом деле, если он ничего не мыслит, а подобен спящему, то в чем его достоинство? Если же он мыслит, но это зависит от чего-то другого (ибо тогда то, что составляет его сущность, было бы не мыслью, а способностью [мыслить]), то он не лучшая сущность: ведь ценность придает ему мышление. Далее, будет ли составлять его сущность ум или само мышление, что же именно мыслит он? Либо сам себя, либо что-то другое; и если что-то другое, то или всегда одно и то же, или разное. Так вот, есть ли здесь разница или это все равно, мыслить ли прекрасное или все что угодно? Не нелепо ли мыслить некоторые вещи? Таким образом, ясно, что ум мыслит самое божественное и самое достойное и не подвержен изменениям, ибо изменение его было бы изменением к худшему, и это уже некоторое движение. – Итак, во-первых, если ум есть не деятельность мышления, а способность к ней, то, естественно, непрерывность мышления была бы для него затруднительна. Во-вторых, ясно, что существовало бы нечто другое, более достойное, нежели ум, а именно постигаемое мыслью. Ибо и мышление и мысль присущи и тому, кто мыслит наихудшее. Так что если этого надо избегать (ведь иные вещи лучше не видеть, нежели видеть), то мысль не была бы наилучшим. Следовательно, ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении. Од-

нако совершенно очевидно, что знание, чувственное восприятие, мнение и размышление всегда направлены на другое, а на себя лишь мимоходом. И если, наконец, мыслить и быть мыслимым не одно и то же, то на основании чего из них уму присуще благо? Ведь быть мыслью и быть постигаемым мыслью не одно и то же. Но не есть ли в некоторых случаях само знание предмет [знания]: в знании о творчестве предмет – сущность, взятая без материи, и суть бытия, в знании умозрительном – определение и мышление. Поскольку, следовательно, постигаемое мыслью и ум не отличны друг от друга у того, что не имеет материи, то они будут одно и то же, и мысль будет составлять одно с постигаемым мыслью.

Кроме того, остается вопрос: есть ли постигаемое мыслью нечто составное? Если да, то мысль изменялась бы, переходя от одной части целого к другой. Но разве то, что не имеет материи, не неделимо? Так же как обстоит дело с человеческим умом, который направлен на составное, в течение определенного времени (у него благо не в этой или другой части [его предмета], а лучшее, будучи чем-то отличным от него, у него – в некотором целом), точно так же обстоит дело с [божественным] мышлением, которое направлено на само себя, на протяжении всей вечности.

### **Аль-Фараби. О значении [слова] интеллект (перевод М. Шнейдера)**

Интеллект в потенции – это некая душа, или часть души, или одна из сил души, или некая самостоятельная вещь, готовая и способная абстрагировать что-то от любых сущих и их формы от материи оных и делать их своей формой (или своими формами). Эти формы становятся абстрагированными от своих материй, в которых они существовали, не иначе как становясь формами этой сущности. Формы эти, абстрагированные от своей материи и ставшие формами этой сущности, суть интеллигибилии. Их наименование образовано от наименования той сущности, которая абстрагировала формы существующих вещей, превратив их в свои формы. Эта сущность будет подобна материи, принимающей в себя формы, если только ты вообразишь себе телесную материю, например кусок воска, в которой запечатлен некий рисунок, причем этот рисунок и эта форма будут и на поверхности, и в глубине, так что форма эта полностью вберет в себя материю, и материя целиком, как она есть, станет этой формой, поскольку та распространилась в ней. В этом случае приблизится твое воображение к пониманию того, как приобретает формы вещей она сущность, которую ты уподобил материи и субстрату формы. И отличается она от других, телесных материй, ибо те принимают форму только своей поверхностью, но не глубиной, тогда как у этой сущности не остается самости, отличной от интеллигибельных форм, так чтобы у нее была бы особая что-то и у форм – особая что-то; ибо сущность эта

сама становится теми формами. Ибо, если вообразить рисунок и фигуру, кубическую или сферическую, оформляющую кусок воска, причем эта фигура пронизывает воск и распространяется в нем, полностью вбирая в себя его длину, ширину и глубину, то этот кусок воска сам окажется одной фигурой, без того, чтобы у него была причастность к чуждоте помимо чуждоты одной фигуры. По аналогии с этим подобает понимать приобретение форм существующих вещей той сущностью, которую Аристотель именуется в книге 'О душе' потенциальным интеллектом: все время, пока в нем нет никаких форм сущего, он – интеллект в потенции, когда же он обретает формы сущего – так, как в упомянутом примере, – он становится интеллектом актуальным.

И когда приобретаются ею (этой сущностью, то есть потенциальным интеллектом. – М. Ш.) интеллигибилии, которые она абстрагировала от материй, тогда становятся эти интеллигибилии актуальными интеллигибиями, в то время как до того, как они были абстрагированы от их материи, они были интеллигибиями в потенции. И стали они актуальными интеллигибиями посредством того, что были обретыены как формы одной сущности. И эта сущность стала актуальным интеллектом именно посредством того, что она актуально стада интеллигибиями. Так что актуальные интеллигибилии и актуальный интеллект – одна вещь. И смысл нашего утверждения, что она (эта сущность, т. е. интеллект) интеллигирует (совершает акт интеллекции, понимает), состоит не в чем ином, как в том, что интеллигибилии стали ее формами, так что она сама стала этими формами. Таким образом, понятие о ней как об актуально интеллигирующей, как об актуальном интеллекте и как об актуальной интеллигибии – все это имеет один и тот же смысл и относится к одному и тому же (букв, суть один эйдос и в [отношении] одного эйдоса"). Что же касается интеллигибий – тех, что были интеллигибиями в потенции, то они, прежде чем стать актуальными интеллигибиями, были формами в материи, вне души. Когда же они стали актуальными интеллигибиями, то их существование как актуальных интеллигибий не то же, что их существование как форм в материи. И их существование в себе (в некоторых ивр. и лат. версиях здесь поясняется "то есть в материи". – М. Ш.) не то же, что их существование как актуальных интеллигибий. Их существование в себе подчинено тому, что сопутствует им, – иногда это категория места, иногда – времени (букв, иногда "где?", иногда «когда?»), иногда – положения; порой это – количество («сколько?»), порой – одно из телесных качеств, порой – действие, порой – претерпевание. Но когда они становятся актуальными интеллигибиями, отступают от них большинство этих категорий (т. е. отличных от категории субстанции) и их существование становится иным...

И когда интеллигибилии приобретают актуальность, они становятся одним из сущих в мире и причисляются, именно в качестве интеллигибий, к совокупности сущих. Но всем сущим свойственно быть интеллигируемыми и становиться формами упомянутой сущности, поэтому ничто не препятствует тому, чтобы интеллигибии, имен-



но в качестве актуальных интеллигибилий, которые суть актуальный интеллект, также интеллигировались ею. Выходит, что интеллигируемое в этом случае будет не чем иным, как актуальным интеллектом. Однако интеллект, актуальный благодаря некой интеллигибилии, ставшей его формой, актуален только в отношении этой формы и потенциален в отношении другой интеллигибилии, еще не обретенной им актуально. Когда же приобретет вторую интеллигибилию, он становится актуальным интеллектом в отношении и первой, и второй интеллигибилии. Когда же он становится актуальным интеллектом в отношении всех интеллигибилий, он становится одним из сущих, посредством того, что стал актуальными интеллигибиями. Так что, когда интеллигирует он сущее, которое есть актуальный интеллект, он интеллигирует не сущее вне своей самости, но самую самость...

Это противоположно тому, как интеллигировались те же самые вещи в начале. Ибо тогда они интеллигировались путем абстрагирования их от материи, в которой они существовали; будучи потенциальными интеллигибиями [первично], они становились интеллигируемыми вторично. Теперь же их существование не таково, как прежде, ибо оно отделено от материи, поскольку теперь они не формы в материи, но актуальные интеллигибилии.

## Соломон Маймон. Гиват ха-море.

**Тебе известно знаменитое речение, высказываемое философами о Боге, да превознесется Он...**

Сказал толкователь: это очень глубокая глава, поэтому я решил дать чуть более пространный комментарий. Известно, что все переходящее из потенциального состояния к актуальному с необходимостью имеет причину. И мудрец Кант объяснил это утверждение следующим образом. Всякое появление того, чего прежде не было, требует предположения чего-то иного так, чтобы новое следовало из него согласно известному закону. И доказательство этому таково. Всякое воображаемое представление, то есть синтез множества чувственных восприятий в одно представление, с необходимостью обновляется во времени, то есть воображение с необходимостью постигает упомянутые восприятия одно за другим во времени и после этого синтезирует их в одно представление. Например, представление о золотом шаре – это воображаемое представление, являющееся синтезом (Apprehension<sup>1</sup>) в одно представление многообразия чувственных восприятий таких, как сферическая форма, цвет золота, чрезвычайная тяжесть, удельный вес золота (spezifische Schwere<sup>2</sup>), который выше, чем у остальных тел, и другие подобные этому характерные черты золотого

<sup>1</sup> Аппрегензия, схватывание. У Канта – связывание многообразного в восприятии.

<sup>2</sup> Букв.: «определенный вес».

шара. И все эти многочисленные чувственные данные воображение с неизбежностью упорядочит одно за другим во времени. Однако этот порядок не определен в воображении как таковом, ибо возможно, что воображение начнет, к примеру, с особой тяжести, а затем присовокупит к нему цвет золота, а затем – сферическую форму и т. д., либо начнет со сферической формы, присоединит к ней цвет золота и т. д. Ведь нет иного условия работы воображения, кроме последовательного объединения чувственных данных в одно представление. А это условие никак не определено с точки зрения порядка следования чувственных данных одного за другим, как я уже объяснил. Отсюда следует, что, когда разум постигает это условие определенным с точки зрения порядка следования чувственных данных, он выносит суждение о том, что причина этого порядка не только в воображении (*subjektiv*), – поскольку иначе этот порядок должен был быть неопределенным, – но с необходимостью находится также во внешнем постигаемом (*objektiv*), то есть новым оказывается не только представление воображения, но и внешний объект<sup>3</sup> также актуально обновляется. А отсюда с необходимостью следует упомянутое выше суждение: всякое появление того, чего прежде не было (не только его воображаемое представление, но и сам объект), требует предположения чего-то иного так, чтобы обновление следовало из него согласно известному закону, то есть обновляющееся с необходимостью является следствием, а нечто другое предшествует ему во времени в соответствии с известным законом. То есть существует определенный порядок, ибо если бы это было не так, то для разума было бы невозможно вынести заключение относительно актуального обновления представления, исходя из обновления представления в воображении<sup>4</sup>. Вот пример этому. Воображение постигает представление о доме посредством последовательного объединения в одно целое связанных с ним чувственных данных в произвольном порядке, ведь возможно начать с кровли и закончить основанием, а возможно, наоборот, начать с основания и закончить кровлей и т. п.<sup>5</sup> Поэтому разум не может судить об актуальном обновлении дома в силу обновления воображаемого представления, иначе упомянутый порядок был бы определен. Но когда воображение схватывает, к примеру, тело,двигающееся с востока на запад, посредством синтеза восприятия тела на востоке с восприятием тела на западе, получая единое представление, являющееся представлением о движении, тогда невозможно, чтобы [воображение] сделало это в ином порядке, то есть с необходимостью сначала

---

<sup>3</sup> Букв.: «носитель». Имеется в виду, конечно, объект в кантовском смысле, а не объект как таковой. То есть речь идет о явлении (в оригинале «представление»), «трансцендентальный предмет которого неизвестен». – См.: KrV B236.

<sup>4</sup> Ср.: «...Явление в противоположность схватываемым представлениям может быть представлено как их объект, отличающийся от них, только в том случае, если оно подчинено правилу, которое отличает это схватывание от всякого другого и делает необходимым некоторый способ связывания многообразного. То в явлении, в чем содержится условие этого необходимого правила схватывания, есть объект». – См.: KrV B236.

<sup>5</sup> Пример Канта. – См.: KrV B237.

оно должно получить восприятие тела на востоке, а после этого – на западе, а не наоборот<sup>6</sup>. И в силу этого разум вынесет суждение об актуальном существовании этого движения вне сущности постигающего. И так со всем подобным этому. Поскольку представление о причине есть только форма рассудка, то невозможно, чтобы оно получило спецификацию иначе как по отношению к некому внешнему объекту, причем таким образом, что то, что не определено во внешнем объекте как таковом, стало бы определенным посредством упомянутого представления.

Однако я уже объяснял в своей книге «Трансцендентальная философия», что суждение о причине, как объяснил Кант, есть представление о внешнем отношении, то есть о порядке вещей, следующем из другого суждения, основанного на внутреннем отношении между вещами. И мое объяснение последнего суждения таково. Когда постигается временной порядок между двумя вещами, то есть когда одна из них с необходимостью следует за другой во времени, то отсюда с необходимостью будет следовать наличие между этими вещами сущностного порядка, а именно между ними возникает максимально возможное сущностное сходство<sup>7</sup>. И тогда становится возможным для разума вынести суждение об актуальном изменении. И вот доказательство этому. Представим себе вещь, которая остается постоянной некоторое время, то есть максимально подобна себе в течение сменяющихся друг друга частиц времени. Тогда можно сказать о ней, что она остается неизменной в течение этого времени. Подобно этому, если мы представим некую вещь в некотором «сейчас» времени, а затем другую вещь, максимально отличную от предыдущей, в следующем «сейчас», то получим две вещи, следующие одна за другой во времени, но не одну изменяющуюся вещь. Отсюда следует, что для представления об изменении необходимо максимально возможное сходство предшествующего и последующего, в то время как различие между ними должно быть максимально мало<sup>8</sup>.

После того как я объяснил понятие причины и [возникновение] суждения о причине в общем, перейду к объяснению данной главы трактата и того, как причина, относящая к потенциальному, переходит в свое актуальное следствие. Начну так. Каждая действующая сила (*eine jede wirkende Kraft*), к примеру, сила разума, есть сущность, изменяющаяся сама по себе, то есть причина ее изменения не в другой вещи, а в ней самой. Ибо если мы предположим, что причина изменения некоторой вещи А

---

<sup>6</sup> Кант приводит в пример лодку, смещающуюся по течению реки. – См.: KrV B237.

<sup>7</sup> *Maximum der Einerleiheit*. – Б&Р. Минимальное различие (или дифференциал) или максимальное сходство являются основанием для возможности восприятия изменения вообще. Понятие максимального схождения для Маймона является основанием отношения причины и следствия. Для связывания двух явлений как причины и следствия недостаточно только следования во времени (таков подход Канта, с точки зрения Маймона), необходимо также максимальное сходство между представлениями объекта А и объекта В. (См.: *Tr.*, S. 216, 262, 372.)

<sup>8</sup> См.: *Tr.*, S. 216, 262, 372, а также: Бергман. *Философия С. Маймона*. С. 92 и далее; F. Kuntze. *Die Philosophie Salomon Maimon*. Heidelberg 1912. S. 358. M. Guéroult. *La Philosophie Transcendentale de Salomon Maimon*. Paris, 1929. P. 132–133. – Б&Р.

содержится в другой вещи В, а причина изменения В – в некоторой вещи С, и так до бесконечности, то нам придется предположить актуальное существование бесконечного ряда изменения вещей, а это то, ложность чего очевидна. Следовательно, мы должны предположить наличие вещей, которые изменяются сами по себе (Substanzen<sup>9</sup>). И также с необходимостью мы различим три аспекта подобного рода сущности. Во-первых, это сила, лежащая в основе (Substratum) упомянутого изменения, то есть сила, за счет которой акциденции сменяют друг друга. И эта сила постоянно остается одной и той же, ибо если предположить противное, то имело бы место не изменение, но сменяющие друг друга во времени явления, а не одна изменяющаяся вещь. Во-вторых, собственно акциденции, сменяющие друг друга во времени, ибо без этого невозможно представить себе какое-либо изменение. В-третьих, необходимо также, чтобы акциденции, непосредственно сменяющие друг друга во времени, были максимально подобными, как я уже объяснял выше, и чтобы между ними была внутренняя связь, ибо без этого также невозможно представить себе какое-либо изменение. А сила, лежащая в основании, – это представление об устойчивой субстанции (Substanz), которая не меняется, притом что все акциденции возникают и уничтожаются во времени, то есть одна акциденция исчезает, а другая появляется вместо первой, а она [эта субстанция] сама служит неизменной причиной этого. Отсюда становится ясно, что нельзя отнести изменение ни к субстанции как таковой, ни к акциденциям как таковым, но следует отнести его к субстанции в ее связи с меняющимися акциденциями, которые в свою очередь связаны одна с другой. И мы уже объяснили также, что представление о причине есть не что иное, как отношение максимального сходства между сменяющимися друг друга акциденциями. Поэтому не следует говорить, что сила, лежащая в основании, или устойчивая субстанция является причиной сменяющихся акциденций. Но следует сказать, что причина определения акциденции В – это определение предшествующей ей акциденции А, а именно максимально возможное сходство упомянутых акциденций. И это справедливо для всякой телесной силы, действующей во времени. Однако разум не действует во времени, то есть не производит интеллигибелии во времени. Ибо если я, к примеру, сопоставлю две вещи А и В, а затем вынесу суждение «А подобно В» или «А сменяется В», то я должен был бы прежде этого сопоставления представить само по себе А, а затем и само по себе В. И вместе с тем ясно, что это происходящее во времени представление является чувственным или воображаемым, но не представлением разума. А представление разума – это представление о подобии А и В, и оно вне времени, ибо с необходимостью обе эти вещи имеют место в моем постижении во время указанного сопоставления. И в связи с этим действием разума будет это представление подобия, являющееся формой разума, которая находится в разуме прежде осуществляемого сопоставления, хотя и познается только за счет отношения к конкретным,

---

<sup>9</sup> «Субстанции».

внешним вещам посредством указанного сопоставления<sup>10</sup>. И поскольку упомянутая форма и подобные ей определяют разум и специфицируют его, отделяя от всего того, что им не является, то отсюда следует, что постигаемое разумом, а именно упомянутая форма в отношении к внешним вещам, и есть сам разум. И подобно этому постигающий, то есть действующая причина упомянутых форм есть разум, ибо всякая сила его действия и есть он сам<sup>11</sup>. Однако что касается телесной силы, то мы отделяем субстанцию от причины быть субстанцией, устойчивой вещью по отношению к сменяющим друг друга во времени акциденциям. И причина, согласно Канту, есть представление упомянутого закона следования, то есть его определение. И также, на мой взгляд, причиной будет внутренний закон, то есть сходство между упомянутыми акциденциями<sup>12</sup>. Однако в том, что касается силы разума, дело обстоит иначе, ибо его действие не зависит от времени. И поэтому в этом случае существующая субстанция и причина ее существования суть одно и то же. И отсюда следует, что разум, разумящий и разумемое есть одно и то же. И после того, как я объяснил это, перейду к объяснению слов Учителя, да будет благословенна память о нем, по порядку.

### **Знай, что человек, перед тем как уразуметь что-либо, – разумящий в потенции...**

Разум, по мнению Учителя, это сила постижения общих представлений, абстрагированных от своих специфических объектов. Эти представления суть роды и виды. Вот как это можно проиллюстрировать. После того как чувства или воображение постигают множество сходных в определенном отношении, хоть и в чем-то различных вещей, разум абстрагирует тот аспект, в котором они сходны, отделяя его от различающих их специфических аспектов, и приходит к общему, присущему всем им представлению. Например, [разум] абстрагирует на основе представлений о человеке, быке, осле некоторый аспект, в котором они схожи, а именно «быть живым существом»,

---

<sup>10</sup> Ср. *K.U.* S. 212, 244, а также *Ph.W.* S. 64: «Разум с точки зрения способности мыслить (создавать понятия) и формулировать суждения, не действует во времени. Его априорные формы (способы относить формы к объектам) являются нераздельными единствами, однако объекты, связываемые этими единствами, невозможно помыслить иначе как во времени. Но не так дело обстоит с самими формами... К примеру, разум постигает треугольник или пространство, выделяемое тремя прямыми линиями. Пространство и три прямые создаются разумом одно за другим во времени, но не треугольник, то есть не суждение, что пространство можно определить тремя прямыми». – Б&Р.

<sup>11</sup> Маймон дает интерпретацию учению о единстве разума, разумящего и разумемого согласно его априористскому подходу. Разум имеет априорные формы, раскрывающиеся в связи с объектами, но не порождающиеся ими. Эти формы тождественны разуму, поскольку они ему априорно присущи. С этой точки зрения есть тождество между разумом и интеллигибельями, то есть формы в их совокупности и есть разум. Но если рассматривать разум как нечто спонтанное (ведь сила его действия это и есть он сам), то разум есть разумящее, то есть существует тождество между разумящим и интеллигибельями, ибо последние, будучи априорными, являются в то же время раскрытием спонтанности. – Б&Р.

<sup>12</sup> Различие между Маймоном и Кантом состоит в том, что у Канта разум (рассудок) нуждается в созерцаниях, что порождает проблему соотношения между ними (проблема схематизма), а у Маймона разум как бы замкнут в себе, и движение между разумом, разумящим и разумемым есть имманентное движение внутри разума. Таким образом Маймон избегает проблемы соотношения рассудка и созерцаний. – Б&Р.

оставляя специфические аспекты каждого из этих представлений. И так появляется представление о живом существе, общее для всех [перечисленных представлений]. И с необходимостью эти представления должны быть в разуме прежде указанного абстрагирования, и это называется потенциальным разумом. Посредством абстрагирования он становится актуальным разумом, и он сам абстракция – актуальное разумеемое. И таким образом становится ясно, что разум, и разумеющий, и разумеемое актуально есть одно и то же не только, когда речь идет о разуме Бога, да будет Он превознесен, но и в отношении любого актуального разума. Но то, что я хотел заметить относительно слов Учителя, да будет благословенна память о нем, сводится к следующему. Определение разума, согласно мнению Учителя, более узко, чем определяемое (*definitio angustior definiti*), ибо действие разума не сводится к анализу (*Analysis*), но включает в себя также и синтез (*Synthesis*), более того главное действие разума на самом деле и есть синтез, ибо посредством только анализа разум может прийти лишь к постижению присущей ему формы, но не к дополнительному аспекту самого объекта (*Objekt*) постижения. Хотя посредством анализа разум может прийти к постижению внешнего объекта в общем. Вот пример этому. После того как из представлений о человеке, быке, осле путем абстрагирования было получено представление «быть живым существом», разум приходит к постижению собственной формы, а именно подобия, посредством постижения подобия между упомянутыми объектами в отношении жизненности, но не приходит к постижению дополнительного аспекта в отношении этих объектов, ведь представление о том, что такое «быть живым существом», имелось у нас, будучи смешанным с другими предикатами, и до упомянутого абстрагирования. Однако до этого [акта абстрагирования] разум нуждается в ином действии, а именно в совершении синтеза, посредством которого приходит к постижению каждого из упомянутых объектов вне разума. То есть посредством синтеза связывает разум тело осла, к примеру, с формой жизненности как таковой таким образом, чтобы постичь в самом себе отношение тела осла к жизненности как логическое отношение объекта и предиката. И поскольку тело осла можно представить себе как связанным с жизненностью, так и вне этой связи, но невозможно представить себе жизненность вне тела<sup>13</sup>, то разум приходит к постижению осла как объекта вне разума, хотя логически объект и предикат не определены сами по себе, то есть возможно, чтобы объект стал предикатом и наоборот. К примеру, мы могли бы сказать: «Треугольник (фигура, ограниченная тремя прямыми) имеет три угла». Но могли бы сказать и наоборот: «Всякая фигура, имеющая три угла, это треугольник». Отсюда ста-

---

<sup>13</sup> Согласно Маймону, анализу предшествует синтез, связывающий предикат с субъектом. Так, прежде, чем прийти к абстрактному понятию жизненности, полученному из сравнения различных живых существ и обнаружению общего между ними (жизненности), мы, пусть подспудно, приписываем предикат «быть живым» субъекту «осел». Логические отношения между субъектом и предикатом таковы, что субъект (осел) может обладать и другими предикатами, помимо «быть живым», но этот предикат не может быть ничем иным, кроме как предикатом. По сути, Маймон отрицает обычное понимание процесса абстрагирования как исключения специфических свойств. – Б&Р.

новится ясно, что синтез естественным образом предшествует анализу по времени. Это естественно потому, что синтез является условием представления внешнего объекта вообще, чего не скажешь об анализе. А предшествует по времени потому, что анализ с необходимостью требует предварительного синтеза, ибо невозможно подвергнуть анализу то, что не было бы сначала синтезировано<sup>14</sup>. И согласно этому дать можно более глубокое, нежели дает Учитель, объяснение высказыванию философов о том, что Бог есть разум, разумеющее и разумеемое. Оно состоит в том, что поскольку действие разума на самом деле есть определение чувственных данных посредством единого интеллигибельного представления (в нашем примере – определение отношения тела осла к жизненности посредством представления объекта в качестве тела осла), то разумеемым будет упомянутое интеллигибельное представление, то есть форма разума (объект) по отношению к конкретной вещи (тело осла). Но это также разум, то есть его форма, посредством которой он специфицируется как таковой. Но это также и разумеющий, то есть носитель формы разума, являющийся чисто логическим и на самом деле не чем иным, как самой формой разума. Все это верно, когда разум актуализируется. Но все то время, что он остается лишь потенциальным разумом по отношению к конкретному объекту, имеются три отдельных друг от друга вещи: во-первых, потенциальное разумеемое, то есть нечто внешнее чувственно воспринимаемое прежде, чем оно станет посредством акта разума его объектом; во-вторых, потенциальный разум, то есть форма разума прежде, чем будет отнесена к некому внешнему объекту; в-третьих, потенциальный разумеющий, то есть логический носитель формы разума. И эти три составляющие у человека становятся одним и тем же только по отношению к тому, что уже постигнуто, но не по отношению к тому, что возможно постичь, [оставаясь тремя различными вещами]. Но поскольку разум Бога, да будет Он превознесен, бесконечен и всегда актуализирован, то у Него с необходимостью все эти три вещи являются одним и тем же по отношению к тому, что возможно постичь. Так слова Учителя, да благословится память о нем, получают верное объяснение.

А комментатор рабби Шем-Тов<sup>15</sup> погрузился в великие воды<sup>16</sup> и выловил жалкий черепок<sup>17</sup>. В том числе [мало чего стоит] поставленный им вопрос: «Почему Учитель, да будет благословенна память о нем, не воспользовался другим примером, таким как белизна, получающий белизну и дающий белизну или ощущение, ощущающий и ощущаемое?» – и его ответ, что на самом деле ощущение и ощущаемое есть одно и то же в силу природы чувственных данных, [а также и его заявление, что,] если простак по-

---

<sup>14</sup> На иврите этот тезис звучит как нечто самоочевидное, поскольку для слова «синтез» Маймон использует слово קישור (букв.: «связывание»), а для слова «анализ» – הפרה (букв.: «развязывание»).

<sup>15</sup> Шем-Тов бен Йосеф Ибн Шем-Тов. – См.: *Море невухим*, с. 99.

<sup>16</sup> Парафраз Исх., 15:10.

<sup>17</sup> *Бава кама*, 91а. Смысл этого устойчивого выражения в том, что некто получил жалкие результаты после продолжительных усилий. Ср. **Маймонид**. *Комментарий к Мишне, Брахот*, 9:5.

пробуют опровергнуть утверждение, что разум, разумеющий и разумеемое суть одно и то же в Боге, да будет Он превознесен, то не смогут этого сделать, поскольку ощущение и ощущаемое также считается многими философами одним и тем же и т. д., – все это не имеет никаких оснований, ибо на самом деле невозможно, чтобы ощущающий, ощущение и ощущаемое стали одним и тем же. Ведь ощущаемое дано чувству и является его материей, посредством чего ощущаемое специфицируется, отделяясь от другого того же рода, как, например, зеленость зеленого листа и т. п. А ощущение – это форма чувства, то есть порядок времени и места, общий для всякого чувственного представления в целом. А ощущающий – логический носитель чувства. Поэтому невозможно, чтобы материя чувства стала формой и наоборот. Ибо понятие материи связано с пассивностью, а понятие формы с активностью в душе. С разумом же дело обстоит иначе, в нем форма разума и ее носитель суть одно и то же, будучи одним и тем же интеллигибельным действием, ибо лишь посредством отнесения формы разума к определенному объекту разум получает представление об определенном объекте. Это глубокий вопрос, и я не могу больше продолжать его разъяснение.

### **...Разумное представление с воображаемым и воспринять чувственно-воспринимаемый образ с помощью силы воображения...**

А именно приведенный Учителем, да будет благословенна память о нем, пример с белизной, белым и белящим<sup>18</sup>.

Сказал толкователь. Поскольку это суждение разума, – а именно утверждение о том, что разум, разумеющий и разумеемое суть одно и то же, – само по себе весьма важно, я решил объяснить его согласно различным известным подходам (Systeme) к разуму. Так, согласно философу Канту, для познания (die Erkenntnis) необходимы две различные вещи – рассудок (der Verstand) и чувственность (die Sinnlichkeit). Чувство получает (от внешнего, сокрытого от нас объекта) материю для познания, а рассудок сам производит форму познания. Познание же есть отношение формы рассудка к конкретной материи. И если бы существовал только рассудок, то было бы возможно прийти к интеллектуальному постижению, то есть к представлению условий некоего объекта и того, что из этого следует. Однако было бы невозможно прийти к познанию, то есть к соотношению упомянутых условий рассудка с неким актуально существующим объектом. И поэтому само интеллектуальное понятие было бы нам также не известно. Точно так же, если бы существовала только чувственность, то было бы возможно прийти к чувственному восприятию (Wahrnehmen), но не к познанию. Поэтому для познания нужны оба [и рассудок, и чувственность]. И таким образом раз-

---

<sup>18</sup> Имеются в виду слова Маймонида в начале данной главы: «И нет сомнения в том, что для всякого, кто не изучал сочинений, трактующих о разуме, кто не постиг сущность разума и кому неведома его чуждость, то не понимает его иначе как по аналогии с тем, как понимает он эйдос белизны или черноты, понимание этого положения будет чрезвычайно трудным. Для него наше утверждение о том, что Он – разум, разумеющий и разумеемое, аналогично утверждению, будто белизна, белое и белящий – одно и то же». – *Путеводитель растерянных*. С. 356.



ум, разумеющий и разумеемое будут одним и тем же только с точки зрения формы познания, когда она сама будет объектом познания (*Objekt der Erkenntnis*), как я это уже объяснял. Ибо хотя посредством соотнесения формы рассудка с объектом чувств и производится объект разума, но этот объект не может быть назван разумеемым, поскольку он носит обобщенный характер, являясь не чем иным, как формой рассудка, то есть условием всякого объекта разума вообще. А внешний объект, который является причиной существования объекта чувств, сам по себе и не разумеемый, и не чувственно постигаемый, поскольку его чуждость абсолютно сокрыта от нас<sup>19</sup>.

Однако, по мнению философа Лейбница, разум и чувственность не различаются друг от друга объектно, но различаются формально (*ihr Unterschied ist nicht reel, sondern nur formell*<sup>20</sup>). И каждое чувственно воспринимаемое представление может стать представлением разума, поскольку чувственно воспринимаемое представление и представление разума смешаны (*verworren*). И поэтому, по его мнению, разум, разумеющий и разумеемое будут одним и тем же не только с точки зрения формы разума, когда дан объект познания, но также с точки зрения отношения формы разума к объекту разума или чувства. И отличие бесконечного разума от нашего будет лишь формальным, как я уже объяснил. И это потому, что бесконечный разум посредством форм разума актуализирует сами объекты, которые являются интеллигибельными. И эта возможность проясняется примером с математическими объектами, ибо числа являются не чем иным, как интеллигибельными значениями, то есть формы разумеения и их объекты – суть одно<sup>21</sup>. Но конечный разум с необходимостью отличает в своем знании форму постижения от самого постигаемого объекта, если не сущностно, то, по крайней мере, формально, ибо форма постижения для него есть некое интеллигибельное значение, а постигаемый объект, хотя сам по себе также является интеллигибельным значением, но остается лишь носителем значения, в то время как само значение не постигается со всей ясностью (*deutlich*). Все это давно известно, и то, что я объяснил, достаточно для понимающего.

---

<sup>19</sup> Тождество разума, разумеющего и разумеемого возможно в рамках учения Канта, только когда разум соотносится с самим собой, посредством самосозерцания (рефлексии). Что же касается опытного знания, связанного с чувственными данными и зависящего от вещи в себе, которая нам не дана, это тождество невозможно. – Б&Р.

<sup>20</sup> Букв.: «Их различие не реально, а только формально». Чувственность и рассудок отличаются по Лейбницу не качественно, но количественно. Чувственное познание, (т.е. восприятие или перцепция чувственных свойств) является согласно Лейбницу *смутным* рассудочным познанием (см., например, Г.-В. Лейбниц. *Рассуждение о метафизике*. Пер. Я. М. Боровского / Г.-В. Лейбниц. *Сочинения в 4-х т.* Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 149–150). Познание становится тем *отчетливее*, чем оно рациональнее, т. е. чем больше может быть дано для него оснований (см.: там же).

<sup>21</sup> Согласно Лейбницу, нет существенного различия между объектом и субъектом, оно сводится лишь к уровню ясности представлений (*димум*). В принципе, субъект и объект тождественны. Маймон согласен с этим учением Лейбница и раз за разом иллюстрирует его в своих трудах на примере математики, где объект творится субъектом, в силу чего человек, размышляющий над математическими понятиями, подобен Богу. – Б&Р.

## Кант. «Критика чистого разума»

**В. Вторая аналогия Основоположение о временной последовательности по закону причинности. Все изменения происходят по закону связи причины и действия.**

Доказательство Предыдущее основоположение доказало, что все явления, следующие друг за другом во времени, суть лишь изменения, т. е. последовательное бытие и небытие определений субстанции, которая постоянна; таким образом, бытие самой субстанции, следующее за ее небытием, или небытие субстанции, следующее за [ее] бытием, невозможно; иными словами, невозможно возникновение или исчезновение самой субстанции. Это основоположение можно выразить и так: всякая смена (последовательность) явления есть лишь изменение; в самом деле, возникновение или исчезновение субстанции не есть изменения ее, так как понятие изменения предполагает один и тот же субъект как существующий с двумя противоположными определениями, т. е. как постоянный. Напомнив об этом, приступим к доказательству.

Я воспринимаю, что явления следуют друг за другом, т. е. в какое-то время существует состояние вещи, противоположное прежнему ее состоянию. Следовательно, я связываю, собственно говоря, два восприятия во времени. Но связывание не есть дело одного лишь чувства и созерцания; здесь оно есть продукт синтетической способности воображения, определяющего внутреннее чувство касательно временного отношения. Однако воображение может связывать два указанных состояния двояким образом, так, что или одно, или другое из них предшествует во времени; ведь время само по себе нельзя воспринять и в отношении к нему нельзя определить в объекте как бы эмпирически, что предшествует и что следует. Стало быть, я сознаю только то, что мое воображение полагает одно раньше, другое позднее, а не то, что в объекте одно состояние предшествует другому; иными словами, посредством одного лишь восприятия объективное отношение следующих друг за другом явлений остается еще не определенным. Для того чтобы это отношение между двумя состояниями познать определенно, нужно мыслить его так, чтобы посредством него было с необходимостью определено, которое из них должно полагаться раньше и которое позднее, а не наоборот. Но понятие, содержащее в себе необходимость синтетического единства, может быть только чистым рассудочным понятием, которое не заключено в восприятии, и в данном случае это-понятие отношения причины и действия, из которых первое определяет во времени второе как следствие, а не как нечто такое, что могло бы предшествовать только в воображении (или вообще не могло бы быть воспринято). Следовательно, сам опыт, т. е. эмпирическое знание о явлениях, возможен только благодаря тому, что мы подчиняем последовательность явлений, стало быть всякое изменение, закону причинности; таким образом, сами явления как предметы опыта возможны только согласно этому же закону.

Многообразное [содержание] явления всегда схватывается последовательно [во времени]. Представления о частях [явления] следуют друг за другом [во времени]. Следуют ли они друг за другом также в предмете – это второй пункт рефлексии, не содержащийся в первом. Мы можем, конечно, называть объектом все, и даже всякое представление, поскольку мы сознаем его; однако, чтобы решить, что означает это слово, когда речь идет о явлениях, поскольку они (как представления) не объекты, а только обозначают какой-нибудь объект, требуется более глубокое исследование.

Поскольку они только как представления суть также предметы сознания, их вовсе нельзя отличать от схватывания, т. е. от включения в синтез воображения, и, следовательно должно признать, что многообразное в явлениях всегда возникает в душе последовательно [во времени]. Если бы явления были вещами самими по себе, то ни один человек не мог бы усмотреть из последовательности представлений, как их многообразное связано в объекте. Ведь мы имеем дело только со своими представлениями; каковы вещи сами по себе (безотносительно к представлениям, через которые они воздействуют на нас), это целиком находится за пределами нашего познания. Хотя явления не вещи сами по себе и, однако, суть единственное, что может быть дано нам для познания, я должен указать, какая связь во времени присуща многообразному в самих явлениях, между тем как представление о нем при схватывании всегда последовательно [во времени]. Так, например, я схватываю многообразное в таком явлении, как стоящий передо мной дом, последовательно...

Вернемся теперь к нашей задаче. То обстоятельство, что нечто происходит, т. е. что возникает нечто или некое состояние, которого прежде не было, нельзя воспринять эмпирически, если нет предшествующего явления, которое не содержит в себе этого состояния; в самом деле, действительность, следующую за пустым временем, стало быть, возникновение, которому не предшествует никакое состояние вещей, точно так же нельзя схватывать, как и само пустое время. Таким образом, всякое схватывание того или иного события есть восприятие, следующее за другим восприятием. Но так как всякий синтез схватывания происходит точно так же, как это было указано мной по поводу дома как явления, то одно схватывание не отличается от другого. Однако в явлении, содержащем в себе событие (назовем предшествующее состояние восприятия А, а последующее – В), я замечаю также, что В может только следовать за А при схватывании, а восприятие А может только предшествовать [восприятию] В, но не следовать за ним. Я вижу, например, лодку, плывущую вниз по течению реки. Мое восприятие ее положения ниже по течению реки следует за восприятием [ее] положения выше по течению, и невозможно, чтобы лодка, когда схватывается это явление, воспринималась сначала в нижней, а затем в верхней части течения. Стало быть, здесь порядок следования восприятия при схватывании определен, и схватывание связано им. В предыдущем примере, в случае с домом, мои восприятия могли начаться при схватывании с верхней части дома и закончиться основанием его или,

---

наоборот, начаться снизу и закончиться наверху; я мог также схватывать многообразное [содержание] эмпирического созерцания справа или слева. Следовательно, в ряду этих восприятия не было никакого определенного порядка, который бы с необходимостью решал, с чего я должен начать схватывать, чтобы эмпирически связать многообразное. В восприятии же того, что происходит, такое правило имеется всегда и делает необходимым порядок следующих друг за другом восприятии (при схватывании этого явления).

Итак, в нашем случае я должен выводить субъективную последовательность схватывания из объективной последовательности явлений, так как в противном случае первая совершенно неопределенна и не отличает одно явление от другого. Одна лишь субъективная последовательность схватывания ничего не говорит о связи многообразного в объекте, потому что она совершенно произвольна. Стало быть, объективная последовательность явлений должна состоять в таком порядке многообразного в явлениях, согласно которому одно событие (то, что происходит) схватывается по правилу после того, как схватывается и другое событие (то, которое предшествует). Лишь при этом условии я имею право утверждать о самом явлении, а не только о своем схватывании, что в явлении имеется последовательность [во времени], и это означает, что я могу схватывать не иначе как именно в этой последовательности. Таким образом, в том, что вообще предшествует какому-то событию, должно, согласно этому правилу, заключаться условие для правила, по которому это событие всегда и с необходимостью следует; наоборот же, пойти назад от этого события и (схватывая) определить то, что предшествует ему, я не могу. В самом деле, ни одно явление не возвращается от последующего момента времени к предшествующему, хотя и относится к какому-то из предшествующих; напротив, переход от данного времени к определенному последующему совершается с необходимостью. Поэтому, так как есть нечто последующее, я необходимо должен относить его к чему-то другому вообще, что предшествует и за чем оно следует по какому-то правилу, т. е. необходимым образом, так что событие как нечто обусловленное несомненно указывает на какое-то условие, а условием определяется событие.

