



End Problem

ФИЛОСОФИЯ  
СОЗНАНИЯ

В. В. Васильев

# ДЭВИД ЮМ И ЗАГАДКИ ЕГО ФИЛОСОФИИ



URSS



**В. В. Васильев**

**ДЭВИД  
ЮМ  
И ЗАГАДКИ  
ЕГО ФИЛОСОФИИ**



**URSS**

**МОСКВА**

**Васильев Вадим Валерьевич**

**Дэвид Юм и загадки его философии.** — М.: ЛЕНАНД, 2020. — 704 с.  
(Философия сознания. № 9.)

Данная книга — первая русскоязычная монография о великом шотландском философе эпохи Просвещения Дэвиде Юме, охватывающая все стороны его жизни и творчества и все его труды. Автор разъясняет ключевые идеи Юма, сохраняющие значение в наши дни, подробно рассказывает о его жизни, а также детально излагает и комментирует его основные сочинения. Особое внимание уделяется многочисленным загадкам юмовской философии, связанным как с обстоятельствами создания его произведений, так и с интерпретацией представленных в них идей. В книге также обсуждаются идейные влияния на Юма и различные трактовки его концепций в современной историко-философской литературе.

Монография может представлять интерес для всех, кто интересуется философией Нового времени и ее влиянием на современную мысль.

**Рецензент:** д-р филос. наук *Д. Б. Волков*

**Дизайн обложки:** *Н. А. Коротков*

Автор благодарит *Московский центр исследований сознания*  
за помощь в подготовке книги к изданию

ООО «ЛЕНАНД». 117312, Москва, пр-т Шестидесятилетия Октября, д. 11А, стр. 11.  
Формат 60×90/16. Печ. л. 44. Зак. № 604.

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного электронного  
оригинал-макета в АО «Областная типография «Печатный двор»  
432049, г. Ульяновск, ул. Пушкирева, 27.

**ISBN 978–5–9710–6853–2**

© ЛЕНАНД, 2019

26119 ID 251664



Все права защищены. Никакая часть настоящей книги не может быть воспроизведена или передана в какой бы то ни было форме и какими бы то ни было средствами, будь то электронные или механические, включая фотокопирование и запись на магнитный носитель, а также размещение в Интернете, если на то нет письменного разрешения владельца.

# Содержание

<b>Предисловие .....</b>	<b>7</b>
<b>Сокращения и цитирование .....</b>	<b>11</b>
<b>Введение .....</b>	<b>14</b>
 <b>Часть 1. Ключевые идеи .....</b>	 <b>21</b>
<b>Глава 1. Онтология .....</b>	<b>23</b>
<b>Глава 2. Эпистемология .....</b>	<b>40</b>
<b>Глава 3. Философия религии и теология .....</b>	<b>61</b>
<b>Глава 4. Учение о свободе воли, этика и метаэтика .....</b>	<b>82</b>
<b>Глава 5. Психология .....</b>	<b>98</b>
<b>Глава 6. Метафилософия .....</b>	<b>111</b>
 <b>Часть 2. Жизнь и сочинения .....</b>	 <b>123</b>
<b>Глава 1. Ранний период .....</b>	<b>136</b>
<b>Глава 2. После озарения .....</b>	<b>142</b>
<b>Глава 3. «Трактат о человеческой природе» .....</b>	<b>165</b>
<b>Глава 4. Моральные и политические эссе 40-х гг. ....</b>	<b>296</b>
<b>Глава 5. «Исследование о человеческом познании»         и другие обновления «Трактата» .....</b>	<b>320</b>
<b>Глава 6. Эссе на разные темы и исторические         труды 50-х и 60-х гг. ....</b>	<b>445</b>
<b>Глава 7. Поздний период и «Диалоги         о естественной религии» .....</b>	<b>527</b>

---

<b>Часть 3. Интерпретации .....</b>	<b>615</b>
<b>Глава 1. Скептицизм и позитивная программа .....</b>	<b>616</b>
<b>Глава 2. Загадки и их решения .....</b>	<b>643</b>
 <b>Заключение.....</b>	<b>655</b>
<b>Послесловие .....</b>	<b>661</b>
<b>Основные события жизни Юма .....</b>	<b>664</b>
<b>Литература .....</b>	<b>666</b>
<b>Именной указатель .....</b>	<b>693</b>
<b>Summary .....</b>	<b>698</b>

*Один шустрый французский маркиз за столом у нашего посла спросил мистера Ю., не он ли поэт Ю. — Нет, — мягко ответил Ю. — Тем хуже, — сказал маркиз. — Это историк Ю., — сказал кто-то. — Тем лучше, — отозвался маркиз. — Мистер Ю., чудесной души человек, сердечно поблагодарил его за то и за другое.*

*Л. Стерн. Сентиментальное путешествие*

# Предисловие

Современная философия во многом ориентирована на классическую мысль. Если взять ее самое широкое и продуктивное направление — так называемую аналитическую философию — то мы можем увидеть, что основное внимание исследователей сосредоточено в наши дни на проблемах метафизики, эпистемологии и этики. По крайней мере по этим темам публикуется наибольшее количество статей в ведущих аналитических журналах общего профиля — я брал за образец *The Philosophical Review*, *The Philosophical Quarterly* и *Mind* 2014–2016 гг. Так вот, в этих областях классические авторы интересуют представителей аналитической философии больше, чем отцы-основатели самой аналитической традиции. Самыми востребованными классическими философами — если судить по авторитетным «Оксфордским руководствам» по соответствующим темам<sup>1</sup> — оказываются здесь Аристотель, Декарт, Локк, Юм и Кант. Историки философии реагируют на потребности философов (которыми они сами по совместительству зачастую являются) и снабжают коллег большим количеством полезной литературы об этих мыслителях. Интересные исследования о названных выше авторах публикуются и в России. Любопытно, однако, что уже несколько десятилетий на русском языке не было новых обзорных монографий о Юме. Но такие обобщающие работы о великих философах очень нужны.

Данная книга, надеюсь, заполнит образовавшиеся пустоты. Это многоуровневое исследование и поэтому я предположу ее основному тексту что-то вроде путеводителя по ней. Одна из главных задач этой книги — дать достаточно полное представление о сочинениях Юма. Я так или иначе рассматриваю все работы Юма, в том числе не доведенные им до публикации труды из его рукописного наследия и уничтоженные им самим произведения

---

<sup>1</sup> См. Moser (ed.) 2002; Loux, Zimmerman (eds) 2003; Copp (ed.) 2006.

(содержание которых можно реконструировать). Но особое внимание уделено трем его общепризнанным шедеврам: «Трактату о человеческой природе», «Исследованию о человеческом познании» и «Диалогам о естественной религии». Я подробно, по частям и главам, излагаю содержание этих работ, сопровождая изложение необходимыми пояснениями и отсылками. После этого я обсуждаю основные исторические и концептуальные аспекты этих текстов. «Трактат» рассматривается в третьей главе второй части книги, «Исследование о человеческом познании» — в параграфах 1–2 пятой главы второй части (в параграфе 1 излагается его содержание, в параграфе 2 даны развернутые комментарии), а «Диалоги о естественной религии» в том же порядке — изложение и комментарии — разбираются в параграфах 5 и 6 седьмой главы второй части. Подробно я анализирую и еще одну ключевую работу Юма — «Исследование о принципах морали» (параграфы 4 и 5 пятой главы второй части). Изложение этих работ выполнено с такой степенью детальности, чтобы его можно было использовать в учебных целях при подготовке к экзаменам или к обзорным лекциям. В этом плане данную книгу можно рассматривать даже как учебник по философии Юма.

Некоторые другие работы Юма разобраны хоть и не столь детально, но достаточно подробно для ознакомления с их содержанием. Так, «Естественная история религии» рассматривается в третьем параграфе шестой главы второй части, «Диссертация об аффектах» — в третьем параграфе пятой главы второй части, эстетические эссе «О трагедии» и «О норме вкуса» — во втором параграфе шестой главы второй части, «Моральные и политические эссе» — в четвертой главе второй части, «Политические рассуждения» — в первом параграфе шестой главы второй части. Утраченные сочинения по естественной религии и философии геометрии обсуждаются и по возможности реконструируются во второй главе второй части и в третьем параграфе пятой главы второй части данной книги.

Основным объектом исследования в книге являются философские произведения Юма. Культура XXI века воспринимает Юма главным образом как философа. Но нельзя забывать, что

современники ценили его прежде всего за исторические труды. Об этом, кстати, напоминает и выбранный мною эпиграф к книге. Так что я говорю и об этих сочинениях. Блистательное эссе «О населении древних наций» обсуждается в четвертом параграфе шестой главы второй части, а фундаментальный труд Юма «История Англии» — в шестом параграфе той же главы. Этот параграф нужен и для создания исторического фона биографии нашего героя. Ведь одной из задач данной книги является рассказ о жизни Юма.

Биографическая часть этой книги, описывающая превращение нескладного парня, фонтанирующего идеями и не знающего, как найти свое место в жизни, в одного из самых влиятельных мужей своего времени, впрочем, не занимает в ней центрального места. Поэтому она не выделена в особый раздел (если не считать очерка характера Юма и этапов его творчества во введении ко второй части), а вплетена в рассказ о юмовских сочинениях: постепенно мы, впрочем, обнаружим, что эти нити действительно тесно переплетены. Детские и юношеские годы Юма, в том числе хорошо задокументированный нашим героем период 1729–1734 гг. обсуждаются в первой и второй главах второй части работы, годы написания и издания им «Трактата» — в первом параграфе третьей главы второй части, начало 40-х гг. — в четвертой главе второй части, середина 40-х — в первом параграфе пятой главы второй части, 1748–1751 гг. — в четвертом параграфе пятой главы, 1751–1762 — в пятом параграфе шестой главы второй части и 1762–1776 гг. — во введении к седьмой главе и в параграфах 1–4 из той же седьмой главы второй части. Детальность рассмотрения указанных периодов неодинакова и обусловлена количеством сохранившихся источников.

Пока я рассказывал исключительно о второй части книги. Но в ней есть еще две части. В первой из них — в первой части книги — я обобщенно излагаю основные и наиболее влиятельные идеи и концепции Юма. Читатели, которых интересуют не сочинения, а теории Юма в специфическом контексте их современной рецепции могут ограничиться первой частью книги. Материал здесь выстроен по рубрикам философских специальностей.

В еще одной, заключительной части книги я обсуждаю трудные интерпретационные вопросы, возникающие при изучении юмовской философии. Они рассматриваются и в других частях, но там они отодвигаются на второй план массивами иной информации. Я называю эти запутанные вопросы загадками философии Юма и пытаюсь по ходу изложения разрешать их. Предложенные мною решения как раз и суммируются в третьей части книги. Кроме того, там подробно обсуждается вопрос, без прояснения которого невозможно понять Юма: вопрос о его отношении к скептицизму. Всего в книге выделяется и рассматривается около двух десятков таких интерпретационных проблем и загадок. Эта часть — и интерпретационные места других частей, которые подытоживаются в ней — могут представлять интерес прежде всего для специалистов по юмовской философии.

Надеюсь, впрочем, что специалистам будут интересны и другие разделы книги. Правда в последнее время юмоведа словно бы подустали от рассказов о Юме и стали насыщать книги о нем картинками его окружения и детализациями реальных или гипотетических источников его идей. Такие труды производят странное впечатление: мы берем их в руки, чтобы узнать что-то о Юме, но нам предлагают сведения о ком-то другом. Я, разумеется, признаю важность контекстуальных анализов, и они есть в книге. Однако их роль сведена к необходимому минимуму. Я хотел бы чтобы читатели слышали здесь голос самого Юма.

Я благодарен коллективу кафедры истории зарубежной философии, руководству философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова и Центру исследования сознания при философском факультете МГУ за создание условий для исследований. И, разумеется, я признателен своим домашним за понимание и большую поддержку во всех моих делах.

## Сокращения и цитирование

- A — «Краткое изложение “Трактата о человеческой природе”», *An Abstract of... A Treatise of Human Nature*, цитируется по изданию: *Hume D. A Treatise of Human Nature*. Ed. by D. F. Norton and M. J. Norton. V. 1. Oxford: Clarendon Press, 2007, с указанием абзаца, напр. A 5.
- D — «Диалоги о естественной религии», цитируются по изданию: *Hume D. Dialogues Concerning Natural Religion*. Ed. by N. Kemp Smith. 2<sup>nd</sup> ed. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1947, с указанием части и абзаца, напр. D 12.5.
- D Ms — Рукопись «Диалогов о естественной религии», цитируется по фотокопии с оригинала в National Library of Scotland, 23162, с указанием страниц.
- DP — «Диссертация об аффектах», цитируется по изданию: *Hume D. Dissertation on the Passions; Natural History of Religion*. Ed. by T. L. Beauchamp. Oxford: Clarendon Press, 2007, с указанием главы и параграфа, напр. D 1.2.
- E — «Исследование о человеческом познании», цитируется по изданию: *Hume D. An Enquiry Concerning Human Understanding*. Ed. by T. L. Beauchamp. Oxford: Clarendon Press, 2000, с указанием главы и абзаца, напр. E 12.1.
- EC — «Историческое эссе о рыцарстве и современной чести», цитируется по изданию: *Mossner E. C. David Hume's «An Historical Essay on Chivalry and Modern Honour» // Modern Philology*. 1945. V. 45. P. 54–60, с указанием страниц.
- EF — «Ранний фрагмент», цитируется по изданию: *Stewart M. A. (ed.) An Early Fragment on Evil // Stewart M. A., Wright J. P. (eds). Hume and Hume's Connexions*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1995. P. 160–170, с указанием страниц.
- EM — «Ранние заметки Юма», цитируется по изданию: *Mossner E. C. (ed.). Hume's Early Memoranda, 1729–1740: The Complete Text //*

- Journal of the History of Ideas. 1948. №. 4. P. 492–518, с указанием части и номера, напр. EM 2.31.
- FHL — «Дополнение к письмам Дэвида Юма», цитируются по изданию: *Waldmann F.* (ed.). *Further Letters of David Hume*. Edinburgh: Edinburgh Bibliographical Society, 2014, с указанием страниц.
- H — «История Англии», цитируется по изданию: *Hume D.* *History of England: From the Invasion of Julius Caesar to the Revolution of 1688, based on the Edition of 1778*. V. 1–6, Indianapolis: LibertyClassics, 1983, с указанием тома и страниц.
- HL — «Письма Дэвида Юма», цитируются по изданию: *Greig J. Y. T.* (ed.). *Letters of David Hume*. V. 1–2. Oxford: Clarendon Press, 1932, с указанием тома и страниц.
- LG — «Письмо джентльмена его другу в Эдинбурге», *A Letter from a Gentleman to His Friend in Edinburgh*, цитируется по изданию: *Hume D.* *A Treatise of Human Nature*. Ed. by D. F. Norton and M. J. Norton. V. 1. Oxford: Clarendon Press, 2007, с указанием абзаца.
- M — «Моральные, политические и литературные эссе», цитируются по изданию: *Hume D.* *Essays, Moral, Political, and Literary*. Ed. by E. F. Miller. Rev. ed. Indianapolis: Liberty Fund, 1987, с указанием страниц.
- ME — «Исследование о принципах морали», цитируется по изданию: *Hume D.* *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Ed. by T. L. Beauchamp. Oxford: Clarendon Press, 1999, с указанием главы и абзаца, напр. ME 3.2.
- MOL — «Моя жизнь», *My Own Life*, цитируется по изданию: *Hume D.* *Essays, Moral, Political, and Literary*. Ed. by E. F. Miller. Rev. ed. Indianapolis: Liberty Fund, 1987, P. XXXI–XLI, с указанием абзаца, напр. MOL 3.
- N — «История естественной религии», цитируется по изданию: *Hume D.* *Dissertation on the Passions; Natural History of Religion*. Ed. by T. L. Beauchamp. Oxford: Clarendon Press, 2007, с указанием главы и абзаца, напр. N 2.1.
- NHL — «Новые письма Дэвида Юма», цитируются по изданию: *Klibansky R., Mossner E.* (eds). *New Letters of David Hume*. Oxford: Clarendon Press, 1969, с указанием страниц.

- NHLE — «Новые письма Юма лорду Элибанку», цитируются по изданию: *Mossner E. (ed.). New Hume Letters to Lord Elibank, 1748–1776 // Texas Studies in Literature and Language. 1962. № 3. P. 431–460, с указанием страниц.*
- Т — «Трактат о человеческой природе», цитируется по изданию: *Hume D. A Treatise of Human Nature. Ed. by D. F. Norton and M. J. Norton. V. 1. Oxford: Clarendon Press, 2007, с указанием книги, части, главы и абзаца, напр. Т 1.3.3.1.*
- UHL — «Некоторые не публиковавшиеся письма Юма», цитируются по изданию: *Hunter G. (ed.). David Hume: Some Unpublished Letters 1771–1776 // Texas Studies in Literature and Language. 1960. № 2. P. 127–150, с указанием страниц.*

Все цитаты из работ Юма даны в переводе автора. В случае отсылок на не на абзацы, а на страницы его сочинений сноски дополняются указанием страниц в русских переводах по изданиям: *Юм Д. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1996 и Юм Д. Англия под властью дома Стюартов. Т. 1–2. СПб.: Алетейя, 2001–2002.* В отсылках к литературе указываются год издания, том (при его наличии) и, после запятой, страницы. Ссылки на античные источники даются в соответствии с общепринятой системой сокращений.

# Введение

Любители путешествовать по Европе согласятся, что столица Шотландии Эдинбург — один из самых интересных в плане архитектуры и ландшафта городов этой части света. Понять его особенности можно по контрасту с типичным красивым европейским городком (Эдинбург ведь тоже невелик по своему населению). Там обязательно найдутся кварталы старых домов, неширокие улицы, храмы и, конечно, замок на горе. Так вот, в Эдинбурге есть все это, есть древняя крепость на скале, эффектные церкви и улицы Старого города. Но помимо этого тут имеются действующий королевский дворец, руины аббатства, классический Новый город, живописные утесы, холм с величественными монументами, а также окруженный городскими районами потухший вулкан Трон Артура, вкрапления постмодернистской архитектуры и даже море, хотя этот город и не ощущается как порт.

На перекрестье путей, в сердце Старого города, в двух шагах от крепости и собора Св. Джайлса находится один из самых известных памятников Эдинбурга — статуя философа Дэвида Юма (1711–1776), «Шотландца тысячелетия»<sup>1</sup> и главного героя нашей книги. Жизнь этого человека с самого начала была связана с этим удивительным городом, так что памятник здесь вполне уместен. Скульптура середины 90-х гг. XX в. выглядит весьма необычно: Юм сидит в расслабленной позе с книгой, выдвинутой как щит, набросив тогу и выставив голые пальцы стопы на удобной для ухватывания пешеходами высоте. Одев героя не по эпохе, автор памятника, А. Стоддарт, похоже, хотел подчеркнуть, что философия занимается вечными проблемами и что философы в силу этого могут и не сочетаться со своим временем. Так или иначе, но Юм одевался по-другому, предпочитая более изысканные и яркие наряды. Но дело не только в одежде. Скульптурный Юм не похож на себя вообще ни

---

<sup>1</sup> Согласно опросу газеты *Sunday Times* в 1999 г., см. Garrett 2015, 1.

в чем. Он не выглядит улыбчивым толстяком с «бернардинскими щечками»<sup>1</sup>, каким был реальный Юм. Современников изумляли его впечатляющие габариты: известен случай, когда под ним сломался стул, а его живот был таких размеров, что детям, с которыми он любил разговаривать и играть, было непросто найти место у него на коленях — приходилось крепко держаться за край его камзола<sup>2</sup>. До двадцатилетнего возраста он, впрочем, был стройным юношей, а потом быстро набрал вес. Исхудалым он был и в последний год жизни. В остальное же время он выглядел как шар.

Я говорю о несходстве скульптурного и реального Юма не просто так. В этой книге, которую можно рассматривать как большой нарратив о понимании и непонимании, мы увидим, что такое же, если не большее несходство имеется между теми идеями, которые реально высказывал Юм, и стандартными образами его философии. Возникновение некоторых из них восходит еще к XVIII в. Главными толкователями его концепций в те времена были создатель шотландской школы философии здравого смысла Т. Рид и ведущий философ эпохи Просвещения И. Кант. Оба они признавали, что Юм оказал на них мощное воздействие, но при этом рассуждали о разрушительном характере его философии<sup>3</sup>. Мысль о том, что Юм поставил под вопрос возможность научного и вообще всякого знания была подхвачена более поздними авторами. Гегель увязывал ее с принадлежностью Юма британскому эмпиризму, рисуя простую схему, которую можно встретить и в современной популярной литературе<sup>4</sup>: Юм отталкивается от эмпиристской эпистемологии Локка и доводит ее до логического завершения, до самоотрицания этого подхода, обернувшегося радикальным скептицизмом<sup>5</sup>. Сторонников такой интерпретации не смущало, что в двух из трех книг главного произведения Юма — «Трактата о человеческой природе» — слово «скептицизм» вообще не употребляется. В конце XIX в. эту схему активно продвигал

---

<sup>1</sup> По выражению Д. Дидро, см. Mossner 1980, 478.

<sup>2</sup> Fieser (ed.) 2005 10, 283, 287.

<sup>3</sup> Рид 2000, 102–104; Кант 1965, 72.

<sup>4</sup> См. напр. Scruton 2002, 123; Kenny 2006, 80; ср. Russell 2012, 379.

<sup>5</sup> Гегель 1994, 433–436.

Т. Х. Грин<sup>1</sup>, спровоцировав ответ со стороны Н. Кемпа-Смита, напомнившего в начале XX века<sup>2</sup>, что в философии Юма есть позитивное ядро, конструктивная программа исследования человеческой природы, реализуя которую он показывает подчиненность человеческого разума чувствам и аффектам. Натуралистическая интерпретация идей Юма Кемпом-Смитом стала настоящей революцией в юмоведении. Но, как и подобает революционерам, Кемп-Смит ушел в другую крайность: Юм в его изложении выглядит так, будто для него вообще не имели большого значения скептические темы<sup>3</sup>. Последующее развитие юмоведения во многом было связано с поисками среднего пути между крайностями ридовско-кантовской и кемп-смитовской интерпретаций философии Юма, с попытками установить баланс и соотношение его позитивной и скептической программ.

Загадочность этого соотношения сослужила Юму хорошую службу. Ведь она подразумевала возможность разных толкований. Впрочем, дело не ограничивается историко-философскими прочтениями. Неоднозначность идей Юма, помноженная на оригинальность его рассуждений и изысканность письма, может объяснять широту и разнообразие влияния этого мыслителя. Влияние это ощущалось еще в XVIII веке и касалось не только философии. Большой успех принесла Юму его «История Англии», выдержавшая множество переизданий. Огромной популярностью пользовались и его эссе на разные темы, от эстетических до политических и экономических. Его экономические идеи повлияли на знаменитого А. Смита<sup>4</sup>, а его политические выкладки оказали воздействие на Дж. Мэдисона, «отца Американской конституции»<sup>5</sup>. Если Ж.-Ж. Руссо называют вдохновителем Великой французской революции, разразившейся в конце 80-х гг. XVIII века, то Юм, выходит, стоял у истоков американской государственности.

---

<sup>1</sup> Green 1918, 2.

<sup>2</sup> Kemp Smith 1905.

<sup>3</sup> Это не распространяется на трактовку Кемпом-Смитом юмовских «Диалогов о естественной религии».

<sup>4</sup> См. Rasmussen 2017.

<sup>5</sup> Spencer 2005, 154–187.

Пути Юма и Руссо, кстати, пересеклись во Франции в середине 60-х гг. XVIII века. Юм предложил укрыть Руссо от преследований французских властей, поводом для которых стали неосторожные высказывания последнего о христианских догматах. У Руссо были и другие варианты — в частности, ему предлагал убежище прусский король Фридрих II. Но Руссо все же предпочел Юма и отправился с ним в Лондон. Юм не без труда подыскал для Руссо загородный дом, где тот смог уединиться — и взяться за написание «Исповеди». Дружья, впрочем, быстро рассорились: обстоятельства их размолвки до сих пор вызывают большой интерес. Только за последние годы вышли две обстоятельные книги на эту тему<sup>1</sup>.

Этот интерес к одному из эпизодов жизни Юма, впрочем, не более чем деталь масштабной картины влияния этого философа на современную культуру. Такое влияние не всегда имело прямой характер, но это не так уж принципиально. Западная культура наших дней соткана из самых разных мемов, но сложно отрицать важнейшую роль в ней мировоззренческих идей, связанных с именами Ч. Дарвина и А. Эйнштейна. Дарвин во многом ответствен за натурализацию представлений человека о самом себе и представлений людей о мире в целом, а Эйнштейн воспринимается нами как гений, обнаруживший пропасть между миром здравого смысла и реальными законами природы. Оба этих ученых, между тем, испытали влияние Юма. Эйнштейн говорил, что без изучения Юма он, возможно, не создал бы свою теорию относительности<sup>2</sup>. Что же касается Дарвина, то анализ его дневниковых записей показывает, что он прорабатывал труды Юма и что идеи последнего оказали серьезное влияние на формирование его представлений о человеческой природе<sup>3</sup>. Главная идея Дарвина — естественного отбора в борьбе за существование — идет, впрочем, совсем не от Юма (хотя Юм и обсуждал нечто похожее в

---

<sup>1</sup> Edmonds, Eidinow 2006; Zaretsky, Scott 2009.

<sup>2</sup> В письме М. Шлику от 14 декабря 1915 г., см. также Einstein 1970, 53–54; Norton 2010.

<sup>3</sup> Hodge, Radick (eds) 2009, 99, 418–420; Huntley 1972.

других терминах), а от Т. Мальтуса<sup>1</sup>, но сам Мальтус испытал значительное влияние Юма<sup>2</sup>.

Дарвин и Мальтус — не единственные большие мыслители XIX века, ценившие Юма. О важности его идей упоминали, к примеру, утилитарист И. Бентам<sup>3</sup> и позитивист О. Конт<sup>4</sup>. Но самую, пожалуй, высокую оценку дал ему А. Шопенгауэр, говоривший, что «из каждой страницы Дэвида Юма можно извлечь больше, чем из полного собрания философских сочинений Гегеля, Гербарта и Шлейермахера, вместе взятых»<sup>5</sup>. Но все же наибольший интерес к идеям этого мыслителя пришелся не на XIX, а на XX век<sup>6</sup>. Причем интерес этот существовал как в аналитической, так и в континентальной традиции. Среди континентальных мыслителей, испытавших влияние Юма, сразу вспоминается Делез<sup>7</sup>, но, пожалуй, наиболее важным было воздействие идей Юма на феноменологию Э. Гуссерля. Гуссерль считал Юма настоящим феноменологом, пусть и «с завязанными глазами»<sup>8</sup>. Мы еще обсудим феноменологические устремления Юма, пока же отмечу, что мне симпатична феноменологическая трактовка философии Юма, но я бы поспори́л насчет завязанных глаз.

Так или иначе, но еще большим было влияние Юма на аналитическую традицию. Хотя один из основателей аналитической философии, Л. Витгенштейн, по его словам, вообще не читал Юма<sup>9</sup>, а другой, Б. Рассел, архаично усматривал в его построениях скептический тупик эмпиризма<sup>10</sup>, и сам Рассел, и другие старшие

---

<sup>1</sup> Дарвин 2001, 23.

<sup>2</sup> См. Malthus 1798, 3, см. также предисловие ко второму изданию 1803 г.

<sup>3</sup> Bentham 1891, 154.

<sup>4</sup> Comte 1864, 259.

<sup>5</sup> Шопенгауэр 2001, 489.

<sup>6</sup> Ср. Stroud 1977, 219.

<sup>7</sup> См. Делез 2001; Блинов 2012.

<sup>8</sup> Гуссерль 2009, 190; о феноменологической интерпретации идей Юма см. Mall 1973.

<sup>9</sup> Rhees (ed.) 1984, 80. Витгенштейн говорил, что так много знает о вещах, о которых писал Юм, что чтение его работ превращается в пытку. Других, впрочем, он не отговаривал от этого, см. Fann (ed.) 1978, 61.

<sup>10</sup> Russell 1972, 659.

товарищи Витгенштейна — Г. Фреге и Дж. Э. Мур — в той или иной мере опирались на труды шотландского мыслителя. Одним из итогов раннего этапа развития аналитической философии стали антиметафизические манифесты Венского кружка. Самым, пожалуй, ярким из них была книга А. Айера «Язык, истина и логика» (1936), положения которой Айер был готов толковать как развитие идей Юма<sup>1</sup>.

Важное влияние оказал Юм и на эпистемологические разработки К. Поппера, которого с определенными оговорками тоже можно причислить к аналитическим философам<sup>2</sup>. Со второй половины XX столетия на первый план в дискуссиях аналитических авторов вышла предложенная Юмом теория причинности, на которую опирались, в частности, такие влиятельные мыслители, как Дж. Мэкки<sup>3</sup> и Д. Льюис<sup>4</sup>, и его концепция свободы воли, признанная эталоном «классического компатибилизма»<sup>5</sup>. Много споров и обсуждений возникало и вокруг мысли Юма о невозможности рационального обоснования ряда фундаментальных когнитивных процедур<sup>6</sup>. В начале XXI века все большее внимание привлекает его натуралистическое видение религии. Показательно, что Юма считает своим героем один из наиболее заметных натуралистических философов рубежа веков — Д. Деннет<sup>7</sup>. Другие известные мыслители, такие как Дж. Принц<sup>8</sup>, Дж. Фодор<sup>9</sup> или С. Пинкер<sup>10</sup>, либо ориентировались на Юма, либо воспринимались как его продолжатели.

Логично будет поэтому посвятить первую часть настоящей книги обсуждению самых значимых идей Юма, прошедших ис-

---

<sup>1</sup> Ayer 1952, 54–55; ср. Williams 2004, 269–270; Russell 2012, 381–382.

<sup>2</sup> Popper 1962, 42.

<sup>3</sup> Mackie 1980.

<sup>4</sup> Lewis 1986, 159.

<sup>5</sup> Подробнее об этом см. McKenna, Pereboom 2016, 49–71; Васильев 2017.

<sup>6</sup> См. напр. Nozick 1993, XI; Loeb 2002; Audi 2003, 296–298, 311; Johnsen 2017.

<sup>7</sup> См. напр. Dennett 2007, 27.

<sup>8</sup> Три книги Принца — Prinz 2002, Prinz 2004 и Prinz 2007 — обыгрывают три книги юмовского «Трактата».

<sup>9</sup> Fodor 2003.

<sup>10</sup> «Чистую доску» С. Пинкера (Pinker 2002) сравнивали с юмовским «Трактатом».

пытание временем. При рассмотрении этих идей я не буду акцентировать внимание на эволюции юмовских воззрений и на том, в каких именно сочинениях Юм сформулировал ту или иную теорию. И хотя полностью избежать отсылок к изменениям его взглядов окажется невозможным, главным будет выявление их концептуального ядра. Дефицит эволюционной составляющей в первой части книги будет компенсирован в ее второй части, где будет развернута интеллектуальная биография Юма. В третьей части пойдет речь о важной интерпретационной проблеме скептицизма Юма. Ее решение объединит темы всех частей этой книги в единый образ юмовской философии.

# Часть 1

## Ключевые идеи

---

Обзор главных идей Юма можно проводить по-разному. Можно было бы взять за основу последовательность изложения этих идей в его сочинениях. Но это не самый удачный путь, поскольку такой подход может свестись к изложению самих этих сочинений. Кроме того, здесь возникает проблема упорядочения его произведений, не говоря уже о том, что в разных трудах Юма одни и те же идеи изложены в разной последовательности. Рассуждать о его сочинениях лучше после концептуальной подготовки. Другой путь — начать с самых известных его идей. А можно поступить еще и третьим способом, взяв за основу дисциплинарную классификацию. Именно этот вариант кажется мне оптимальным, так как, во-первых, он более свободен от субъективизма, а, во-вторых, во многом все равно воспроизводит траекторию второго пути. При выборе этой третьей опции логично было бы начать с онтологических разработок Юма, памятуя о том, что онтология, учение о бытии — это центральная часть традиционной «первой философии» и метафизики (во времена Юма метафизику нередко рассматривали как науку, состоящую из онтологии, общей космологии, рациональной психологии и естественной теологии<sup>1</sup>). Приняв во внимание, что онтологию нередко излагали вместе с основами теории познания, т. е. эпистемологии, далее можно будет обсудить эпистемологические новации Юма. Затем естественно обратиться к его идеям в области философии религии и философской теологии, второй части идущей от Аристотеля «первой философии». Один из главных вопросов философской

---

<sup>1</sup> См. напр. Baumgarten 1763, 1–2.

теологии — отношение Бога и человека. Важнейшая проблема в этой связи — наличие у человека хоть какой-то свободы. Вопрос этот настолько значим, что он традиционно выделяется в особую рубрику: «проблема свободы воли». Так что после обзора идей Юма в области философской теологии мы разберем его суждения о свободе человеческой воли. Поскольку же вопрос о свободе воли может рассматриваться также в этическом контексте, мы обсудим затем идеи Юма о морали. А от них можно будет перейти к его находкам в области психологии. Своеобразно истолкованную психологию — под названием «науки о человеческой природе»<sup>1</sup> — Юм был готов рассматривать в качестве «столицы» наук и «истинной метафизики». Поэтому завершить наш обзор концепций Юма можно будет обсуждением его метафилософских идей, его понимания методов философского анализа.

Многие из тех идей Юма, которые будут рассмотрены ниже, и сегодня кажутся достаточно перспективными. А кто-то скажет, что они попросту верны. Если так, то перед нами предстанут редкие в истории философии примеры концепций, реально продвигающих нас в решении фундаментальных метафизических вопросов. Юмовские теории могут поэтому вдохновлять тех, кто верит в прогресс философии<sup>2</sup>. Впрочем, я не хотел бы настаивать читателей на очень уж оптимистический лад. Вскоре мы увидим, что даже самые правдоподобные идеи Юма могут содержать трудности и нуждаться в доработке.

---

<sup>1</sup> Ср. Penelhum 1975, 18–19.

<sup>2</sup> См. напр. Stoljar 2017, где обосновывается тезис о реальности философского прогресса.

# Глава 1

## Онтология

Решение начать изложение ключевых идей Юма с его онтологических концепций может показаться все же рискованным. Ведь его философия у многих, по правде говоря, не слишком-то ассоциируется с онтологией. Можно ли поставить его в один ряд с такими великими онтологами, как Платон и Аристотель, Фома Аквинский и Дунс Скот, Спиноза и Лейбниц, Хайдеггер и Сартр? Разумеется, Юм не мог избежать онтологических тем, но есть ли в его текстах в этом плане хоть что-то помимо контуров экстравагантной концепции потока дискретных ментальных сущностей, именуемых им перцепциями? Вот как излагает ее А. Л. Доброхотов в замечательной книге по истории главного онтологического понятия — категории бытия: «Юм сделал шаг вперед, к онтологии нового типа... Бытие — это фактичность данного момента... Лишенные бытийной значимости, идеальные структуры уступали место реальности вне-теоретического человеческого существования, которую Юм по инерции обозначал как психологическую реальность. Юм вполне обоснованно счел понятие чистого „я“ главным препятствием для своей „психологии“ и попытался доказать, что вместо „я“ нам дан лишь поток атомарных психических состояний»<sup>1</sup>. Это очень интересно, но проблема в том, что данная онтологическая концепция недостаточно проработана в текстах Юма. А если помножить ее непроработанность на непривычность (по крайней мере для европейской культуры: легко было бы провести аналогию этой концепции с буддистским учением о дхармах<sup>2</sup>) представленных в ней идей, то можно было бы ожидать, что все это должно было бы так или иначе привести к мар-

---

<sup>1</sup> Доброхотов 1986, 173–174.

<sup>2</sup> Ср. Щербатской 1988, 134; Нарский 1967, 220; о дхармах см. Лысенко 2003, 178–181; о возможном знании Юма о буддизме см. Gornik 2009.

гинализации онтологических взглядов Юма в восприятии последующих философов. Однако реальная ситуация совершенно иная. Чтобы почувствовать ее специфику можно взять какую-нибудь из современных работ по онтологии — к примеру, «Очерк систематической метафизики» австралийского философа Д. М. Армстронга — и убедиться, что Юм оказывается в ней одним из самых цитируемых классических авторов<sup>1</sup>. И объясняется это вкладом, внесенным Юмом в изучение одного из центральных понятий онтологии, а именно понятия причины.

— 1 —

Значимость категории причины для онтологии ясна даже из общих соображений. Онтология — это дисциплина, в которой обсуждаются фундаментальные черты бытия. Если посмотреть на окружающие нас материальные объекты и абстрагироваться от деталей, то мы получим картину пространственно-временной среды, где находятся вещи, обладающие качественными и количественными характеристиками и взаимодействующие друг с другом. Их взаимное влияние как раз и может быть описано в терминах причинности<sup>2</sup>, применимых к тому же не только к материальным объектам и их свойствам, но и к ментальным состояниям людей и других существ. Неудивительно поэтому, что уже первые онтологи работали с идеей причинности и пытались прояснить ее. Настоящий прорыв здесь совершил Аристотель, создавший учение о четырех видах причин: материальной, формальной, производящей и целевой<sup>3</sup>. Эта концепция с небольшими уточнениями — в схоластике обсуждалось, к примеру, дополнение списка образцовыми причинами — использовалась вплоть до Нового времени. С времен Декарта ее репутация пошатнулась (критическое отношение к ней было связано с разочарованием в

---

<sup>1</sup> Armstrong 2010, 122; ср. также Gale (ed.) 2002; Lowe 2002; Loux, Zimmerman (eds) 2003; Loux 2006.

<sup>2</sup> Попытка Б. Рассела изгнать причинность из философии (Russell 1913), по общему мнению, провалилась.

<sup>3</sup> Arist. Met. V. 2.

целевых объяснениях), но заменить эту теорию сразу было нечем. Роль Юма состояла в том, что он предложил замену аристотелевской концепции причинности, создав яркое минималистское учение. Именно это знаменитое учение Юма определило ход дискуссий о причинности вплоть до XXI века.

Сам Юм, кстати, вполне осознавал революционный характер своих предложений и подчеркивал, что они отменяют вековые школьные формулы: «Из изложенной выше концепции явствует, что все причины однородны и что, в частности, нет основания для проводимого нами подчас различения производящих (*efficient*) причин и причин *sine qua non*; или производящих, формальных, материальных, образцовых и целевых причин»<sup>1</sup>. Но в чем же состоит специфика позиции Юма? Одним из главных аспектов последней, на мой взгляд, является попытка артикуляции им обыденных представлений о причинности. Результатом этой уточняющей процедуры становится дефиниция Юмом понятия причины.

Первое что бросается в глаза на подходах к дефиниции причинности — это ее соотносительная природа. И Юм анализирует причинность именно в контексте отношений (помимо отношений при разборе базовых онтологических понятий он говорит о модусах и субстанциях, понимаемых как совокупности интегрированных — в отличие от модусов — качеств). Юм утверждает, что вещи могут соотноситься также по сходству, тождеству (в каждый момент любая вещь равна себе<sup>2</sup>, тождество же вещей во времени, строго говоря, предполагает их непрерывное и неизменное существование<sup>3</sup>, хотя обычно, рассуждая о нумерическом тождестве, люди считают необходимым лишь первый критерий, т. е. непрерывность), положению в пространстве и времени, количеству, степеням качества и противоположности (в пример которого Юм приводит существование и несуществование).

---

<sup>1</sup> Т 1.3.14.32.

<sup>2</sup> Юм называет равенство вещи самой себе в любой момент времени ее «единством» (*unity*), см. Т 1.4.2.26.

<sup>3</sup> Т 1.4.2.29.

Из всех этих отношений Юм, помимо причинности, уделял особое внимание пространственным и временным отношениям, а также тождеству. Но если с дефинициями последних нет больших проблем (проблемы с тождеством возникают, скорее, при попытке применить это понятие, к примеру, к нашему собственному Я: мы рассмотрим их, как и учение Юма о пространстве и времени, во второй части книги), то определение понятия причины оказывается запутанным делом. На первый взгляд, впрочем, здесь тоже не должно быть особых трудностей. Юм, однако, показывает, что тут имеется немало подводных камней. Это, в частности, опасность круговых дефиниций. К примеру, кто-то мог бы сказать, что причина — это порождающее начало. Пусть так, но что тогда понимать под порождением? Круг возникнет, если мы определим порождение через причинение<sup>1</sup>. А если мы не сделаем этого, то останемся с более размытым понятием, чем были в начале.

Еще одна трудность состоит в том, что понятие причины могло бы оказаться элементарным и, соответственно, не поддающимся классическому определению. Но Юм и не думает делать такого вывода. Он предлагает взять какой-нибудь не вызывающий споров случай каузального отношения и, проанализировав его, попытаться выявить основные компоненты понятия причины, т. е. редуцировать это понятие к каким-то более простым и ясным компонентам. Самым известным из приводившихся им примеров является тот, где идет речь о соударении бильярдных шаров<sup>2</sup>. Представим, как один шар ударяется о другой и приводит его в движение. Едва ли кто-нибудь будет отрицать, что движение первого шара было причиной движения второго. Но почему мы считаем так? Какие отношения между ними позволяют говорить о них в терминах причинности? Юм полагает, что самыми явными из таких отношений являются смежность причины и действия и предшествование причины действию. Относительно предшествования Юм, правда, отмечает, что не все со-

---

<sup>1</sup> Т 1.3.2.10.

<sup>2</sup> См. напр. А 9.

гласны с этим. Он, однако, уверен, что отрицание данного тезиса приводит к абсурду: если какие-то причины одновременны с действиями, то таковыми должны быть все причины (иначе у нас будет основание отрицать, что иные причины являются подлинными). Но если все причины одновременны с действиями, то исчезает само время<sup>1</sup>.

Что же касается смежности объектов, именуемых, соответственно, причиной и действием, то под смежностью Юм изначально понимал как пространственную сопряженность, так и временную близость<sup>2</sup>. Если мы говорим о непосредственной причине существования какого-то объекта (или о непосредственной причине какого-то события, как сказали бы мы сегодня), ее надо мыслить в его ближайшей пространственно-временной окрестности. Позже Юм скорректировал свою позицию, убрав из обязательных компонентов понятия причины пространственную смежность (и интегрировав временную смежность в понятие временного следования)<sup>3</sup>: отношение причинности возможно ведь и между непространственными ментальными объектами. С идеей смежности как компонента понятия причины опять-таки можно согласиться, хотя возникает вопрос, насколько этот момент соответствует обыденному словоупотреблению, от которого отталкивается Юм. Кажется, что нередко мы называем причинами каких-то явлений события, непосредственно не предшествующие им. Впрочем, это расхождение можно сгладить, допустив, что в таких случаях идет речь о причинах непосредственных причин, т. е. что такое словоупотребление не отрицает, а предполагает допущение непосредственных причин, без которых опосредованные причины не были бы причинами. Это в свою очередь означает, что реальными причинами оказываются именно смежные с действиями события.

Ясно, однако, что отношение причинности не сводится к предшествованию и смежности. Мы интуитивно сознаем, что,

---

<sup>1</sup> Т 1.3.2.7.

<sup>2</sup> Т 1.3.2.6.

<sup>3</sup> Е 7.29.

перечисляя только эти компоненты, мы оставляем в данном понятии не ухваченным какой-то важный концептуальный остаток. И остатком этим многие, по Юму, сочли бы представление о необходимой связи между причиной и действием. Причина события В — это событие А, не просто предшествующее и смежное событию В, но еще и необходимо связанное с ним. Необходимость связи передает ту интуицию, что причина влечет за собой действие, вынуждает его совершение.

Опираясь, судя по всему, на разработки картезианца Н. Мальбранша<sup>1</sup>, Юм, однако, показывает проблематичность добавления представления о необходимой связи к понятию причины. Дело в том, что эту связь нельзя зафиксировать в эталонных случаях причинных отношений. Где присутствует она, к примеру, в ситуации соударения бильярдных шаров? Необходимость подразумевает такой ход событий, который невозможно отменить, такую связь, которую невозможно разорвать, но ничто не мешает нам разорвать в воображении движение первого шара и движение второго, ясно и отчетливо представив, как, к примеру, второй шар не сдвигается после прикосновения к нему первого или вообще превращается в какой-то другой предмет<sup>2</sup>. Иначе говоря, независимо от того, могут ли реально быть разорваны соответствующие события сами по себе, мы, уверен Юм, можем разорвать их в мысли, что и означает, что в эталонных случаях причинных отношений мы не *мыслим* необходимой связи причины и действия<sup>3</sup>. И эта констатация заставляет спросить, откуда в таком случае берется представление о необходимой связи между ними.

Чтобы разобраться в этом вопросе Юм обращает внимание на то обстоятельство, что даже при допущении нелегитимности представления о необходимой связи причины и действия неверно говорить, что отношение причинности будет исчерпываться смежностью и последовательностью. В этом отношении точно

---

<sup>1</sup> Ср. Мальбранш 1999, 503; Кротов 2012, 116–118; Nadler 1996; Wood 2014, 91–93, 100.

<sup>2</sup> Е 4.10; ср. Т 1.3.9.10.

<sup>3</sup> Е 7.6–7.

есть что-то еще. Объективным суррогатом необходимой связи причины и действия оказывается, полагает он, постоянство следования одного объекта или события за другим. Если движение одного бильярдного шара является причиной движения другого, то это означает, что повторение такого движения в подобной ситуации приводит к похожему результату. Иначе говоря, причина события В — это такое событие А, которое не только предшествует событию В и смежно с ним, но и предшествует ему так, что воспроизведение А всегда сопровождается скорым воспроизведением В. Говоря словами самого Юма, «причина — это объект, за которым следует другой объект, где за всеми объектами, сходными с первым, следуют объекты, сходные со вторым»<sup>1</sup>.

## — 2 —

Приведенная выше дефиниция причины легла в основу так называемой *регулярностной* теории причинности, обсуждаемой и в наши дни<sup>2</sup>. Иногда пытаются оспорить наличие у Юма проекта регулярностной теории и доказать, что упоминание им о постоянстве сочетания объектов отсылает исключительно к прошлому опыту, тогда как регулярностная теория говорит о постоянстве сочетания объектов во все времена<sup>3</sup>. С этим, однако, нельзя согласиться хотя бы потому, что из данного толкования следует, что Юм мог бы назвать причиной В такое событие А, аналоги которого сочетались с аналогами В до настоящего момента (такие аналоги могут быть тоже названы «А» и «В», имея в виду их качественную идентичность), но не будут сочетаться в будущем. А это, разумеется, неверно. Так или иначе, но Юм не останавливается на той дефиниции. Ведь в регулярной темпоральной последовательности в любом случае не обнаруживается неразрывности ее компонентов, которая должна быть присуща необходимой связи, допускаемой в понятии причинности. Значит, какой-то механизм формирования этого понятия еще не был выявлен нами. Но Юм

---

<sup>1</sup> Е 7.29.

<sup>2</sup> См. Psillos 2009.

<sup>3</sup> См. Jacobson 1984.

считает, что ключом к его пониманию является именно регулярность или постоянное сочетание событий в прошлом опыте. Их обнаружение приводит к тому, что мы *привыкаем* к следованиям В за А и, соответственно, при появлении А ожидаем появления В. Внутренний аспект этого ожидания состоит в принуждении ума к переходу от чувственно данного А к мысли о В. И Юм считает, что это переживаемое принуждение как раз и является тем компонентом, который соответствует обыденному представлению о необходимой связи между причиной и действием<sup>1</sup>. В обыденном представлении о причинности мы неявно экстериоризируем это внутреннее впечатление, прилагая его к последовательным событиям и допуская, что появление одного объекта вынуждает появление другого<sup>2</sup>. Сама практика автоматического переноса внутреннего на внешнее распространена в опыте, но это не делает ее менее ошибочной и требует исправления. Заметим, кстати, что хотя Юм начинает свой анализ причинности в контексте прояснения обыденного словоупотребления, это не значит, что он берет на себя обязательство воздерживаться от любых его корректировок. Его метод, как мы еще увидим, допускает их.

Выявление истока обыденного представления о необходимой связи причины и действия в принуждении нашего ума позволяет Юму дать альтернативное определение причины как «объекта, за которым следует другой объект — такого, что его появление всегда переносит мысль к тому другому»<sup>3</sup>. Эта дефиниция, правда, скорее не онтологическая, а психологическая, так что она не должна особо интересовать нас в этом разделе. Зато интерес представляет еще одна дефиниция, предложенная Юмом вместе с первой. Повторю, что, согласно той первой дефиниции, «причина — это объект, за которым следует другой объект, где за всеми объектами, сходными с первым, следуют объекты, сходные со вторым». Сразу за этой фразой Юм делает такое добавление: «Или, иными словами, где при отсутствии первого объекта второй никогда не

---

<sup>1</sup> Т 1.3.14.20.

<sup>2</sup> Т 1.3.14.25.

<sup>3</sup> Е 7.29.

существовал бы»<sup>1</sup>. Эта дефиниция легла в основу еще одной — *контрфактической* — теории причинности<sup>2</sup>, но сейчас нам стоит обратить внимание на одну из обещанных загадок юмовской философии, возникающую как раз в связи с этой дефиницией<sup>3</sup>. Загадка состоит в том, что Юм считает ее эквивалентной своей основной дефиниции. Но как может он утверждать нечто подобное?

В самом деле, из дополнительной юмовской дефиниции следует, что причина — это необходимое условие совершения действия: без нее действие не случилось бы (истокom наших представлений об этой более узко понятой необходимости конкретных причин для конкретных действий оказываются, по мнению Юма, опять-таки привычка и сопровождающие ее переживания, но с объективной стороны термин «необходимое», *sine qua non*, в контексте рассуждений об условиях действия выражает именно то, что без одного события не было бы другого). Основная же дефиниция трактует причину как достаточное условие действия: появление объекта, именуемого причиной, гарантирует появление объекта, именуемого действием<sup>4</sup>. Между необходимыми и достаточными условиями, характеризующими предельные случаи разных типов регулярности, разумеется, нет логической эквивалентности, так как мыслимы ситуации, с одной стороны, множественности достаточных условий, с другой — недостаточности необходимых условий. Но это не значит, что, приравнивая две дефиниции причинности, Юм совершает ошибку<sup>5</sup>. Ведь необходимое условие де факто может совпадать с достаточным. И Юм, похоже, считает именно так. В другом месте, к примеру, он говорил по поводу составных причин, что «отсутствие или присутствие одной из частей

---

<sup>1</sup> Е 7.29.

<sup>2</sup> См. Paul 2009.

<sup>3</sup> А. Я. Якобсон отрицала контрфактический характер этой дефиниции Юма (Jacobson 1986), но ее аргументация основана на уже разобранном выше проблематичном прочтении первой дефиниции.

<sup>4</sup> Ср. Т 1.3.15.10, где Юм акцентирует момент достаточности через понятие «полной» причины.

<sup>5</sup> К такой версии склоняется П. Милликен, см. Millikan 2007, XLV; ср. Penelhum 1975, 46; Mackie 1980, 30.

причины здесь, как предполагается, всегда сопровождается отсутствием или присутствием соответствующей части действия»<sup>1</sup>. Нетрудно заметить, что причины в приведенной цитате подаются как необходимые и достаточные условия действий. При допущении совмещения в причинах необходимых и достаточных условий Юм, однако, должен был бы отрицать возможность таких ситуаций, когда у одинаковых действий имеются качественно разные причины (в противном случае причины нельзя было бы рассматривать как необходимые условия). Кроме того, он должен был бы признавать достаточность необходимых каузальных условий. Посмотрим теперь, придерживался ли Юм этих нужных для его позиции взглядов.

Начнем с множественности причин. Здесь взгляды Юма не вызывают вопросов. Он и правда отрицает возможность качественно разных причин у одинаковых действий: «...одно и то же действие всегда возникает от одной и той же причины». Он утверждает, что «этот принцип мы берем из опыта»<sup>2</sup>, но тут же возникает сомнение, так ли это? Не свидетельствует ли наш опыт и обыденное словоупотребление об обратном, о том, что у одинаковых событий могут быть разнообразные причины? Бильярдный шар из известного нам юмовского примера мог бы покатиться не только в результате удара о него того шара, который действительно его ударил. Он мог бы покатиться от удара в него другого шара, от того что кто-то толкнул его рукой и т. п. Кажется, таким образом, что у событий, которые мы называем движением бильярдного шара, может быть множество самых разных в качественном плане причин. И если Юм не согласен с этим, он должен объяснить, почему.

Юм действительно дает такое объяснение. Суть его состоит в различении понятий причины и причиняющего действие объекта (причина — тоже «объект», но другого типа). Юм утверждает, что «там, где несколько разных объектов производят одно и то же действие, это должно происходить из-за какого-то общего им, как

---

<sup>1</sup> Т 1.3.15.9.

<sup>2</sup> Т 1.3.15.6; ср. Ньютон 1989, 502.

мы обнаруживаем, качества»<sup>1</sup>. Это качество, получается, он и считает причиной. Т. е. в обсуждавшемся выше примере с бильярдными шарами Юм сказал бы, что причиной движения шара является определенное движение, которое может быть реализовано разными объектами: другим шаром, рукой и т. п. Иначе говоря, неверно утверждать, что причиной движения одного из шаров является другой движущийся шар. Движущийся шар — не причина, а объект, являющийся носителем причины, а именно определенного рода движения. Неверно говорить даже, что такой причиной является движение *шара*, так как добавление слова «шар» отвлекает от того обстоятельства, что причиной является само движение. Конечно, Юм уверен, что движение не может существовать само по себе, что оно всегда реализуется каким-то объектом, но тем не менее причиной является именно движение как таковое, а не движущийся объект или движение объекта. В противном случае Юм, как мы видели, не мог бы сказать, что у одинаковых действий может быть только один тип причин.

Напомним, что тезис Юма, что одинаковые действия могут вызываться только одним типом причин нужен ему, чтобы интерпретировать причину как необходимое условие действия. Но, утверждая эквивалентность дефиниций причины как необходимого и как достаточного условия, он подразумевает еще и то, что необходимое условие должно оказываться достаточным. Из только что приведенных разъяснений Юма относительно различения причин и объектов, между тем, следует, что причины сами по себе не являются достаточными условиями действий. Они нуждаются в реализующих их объектах и только вместе с ними могли бы быть их достаточными условиями. Движение бильярдного шара вызывается не движением как таковым, а движущимся объектом. Мы видим, таким образом, что в двух основных юмовских дефинициях причины предполагаются разные ее понимания. В одной из них причина понимается как наделенный неким качеством объект, в другой — как само это качество (сам Юм отмечал это различие, назвав в одном из поздних текстов в сходном кон-

---

<sup>1</sup> Т 1.3.15.7.

тексте первую просто «причиной», вторую — «реальной производящей причиной»<sup>1</sup>). Различие этих пониманий можно, впрочем, сгладить допущением, что обсуждаемые качества все-таки могут быть названы достаточными в том отношении, что их наличие гарантирует наличие объекта и что для их действенности совершенно неважно, каким будет этот объект. Говоря современным языком, можно утверждать, что, по Юму, объект в релевантном недифференцированном смысле как совокупность разного рода свойств, увязанных друг с другом, может быть логически супервентен на каузально действенных качествах, или свойствах (изменение этого объекта приравнивается тут к его устранению<sup>2</sup>). И это позволяет исключать его из достаточной базы, т. е. из таких достаточных условий, которые можно назвать условиями первого порядка.

Это решение, впрочем, не избавляет от всех проблем. Ведь даже если допустить, что качество, именуемое нами причиной, действует при любом объекте, высказанное выше предположение, что такие объекты оказывались бы достаточными условиями действия, является фактически неверным. Движения одного бильярдного шара по направлению к другому шару в любом случае недостаточно для движения этого второго шара. Чтобы это движение имело место требуется выполнение целого ряда дополнительных условий: второй шар не должен быть прикреплен к поверхности, лишен приспособлений, отталкивающих первый шар и т. п. Лишь сочетание всех подобных условий, вкупе с движением первого шара, достаточно для движения второго. И даже признание определенного движения необходимым условием движения второго шара вместе с констатацией того, что первое может быть реализовано любым объектом, который не может не присутствовать в ситуациях, где есть движение, не позволит в этом случае утверждать, что это движение является достаточным условием движения второго шара. Ведь для такого утверждения требуется, чтобы искомое движение гарантировало не только

---

<sup>1</sup> DP 2.3–5.

<sup>2</sup> О супервентности и ее видах см. напр. Чалмерс 2013, 54–62.

наличие объекта, но и других черт данной ситуации, в частности, незакрепленности второго шара на столе. А это, конечно, не так. Значит, некое движение как необходимое условие другого движения нельзя истолковать как достаточное условие последнего. Этот вывод можно без труда экстраполировать и на другие примеры каузальных отношений. Достаточные условия оказываются шире тех необходимых, которые обычно акцентируются при обсуждении конкретных причинных отношений, и не могут быть отождествлены с ними. А из этого следует невозможность совмещения двух юмовских дефиниций причины, если только не понимать под причиной какого-то события его совокупное достаточное условие, настаивая при этом на его единственности, т. е. необходимости. Сам я, кстати, считаю возможным такое решение — но лишь в том случае, если мы говорим о предельно широких достаточных условиях предельно широко истолкованных событий<sup>1</sup>. Ясно, однако, что такое понимание расходится с обыденным употреблением понятия причины, которого пытается придерживаться Юм. Тут его дефиниции нельзя совместить.

Констатация этого момента, впрочем, не бракует теорию Юма, а лишь показывает ее незавершенный характер и подчеркивает, что она нуждается в доработке. И дорабатывать ее стоит, так как в обыденное понятие причины действительно входят указания как на достаточные, так и на необходимые условия событий. Дело в том, что достаточные условия могут быть очень широкими, но мы не согласимся, к примеру, что причиной движения какого-то бильярдного шара является движение другого шара при определенных локальных условиях *вкупе* с какими-то отдаленными событиями, хотя формально это комплексное событие тоже является достаточным условием его движения. А если мы захотим отсечь посторонние факторы из достаточного условия, то мы придем к минимально достаточному условию, каждый компонент которого окажется необходимым в его контексте (при одновременности двух или большего числа таких условий возникает эффект сверхдетерминации). И возникает вопрос, нельзя ли

---

<sup>1</sup> Васильев 2014, 46.

назвать какие-либо из таких компонентов причинами? Трактовка понятия причины через необходимое условие позволяет также нейтрализовать популярные возражения против регулярностной теории, указывающие на неотличимость причин от коррелятов и т. п. Ведь чистые корреляты событий по определению не являются необходимыми условиями их свершения. Именно в этом направлении шли дискуссии о юмовской теории во второй половине XX века. Одну из перспективных попыток ее доработки предпринял австралиец Дж. Мэкки<sup>1</sup>. Он учел юмовские интуиции, связывающие причинность как с достаточными, так и с необходимыми условиями, и предложил понимать причину именно в качестве необходимого компонента достаточного условия события<sup>2</sup>. Он, правда, называет этот компонент не необходимым, а «неизбыточным» (*non-redundant*), не именуя его необходимым потому, что в широком контексте он не необходим: без него событие может произойти при других достаточных условиях. Впрочем, тогда неадекватным будет и термин «неизбыточное», поэтому лучше все же говорить о необходимости. Скажем, в нашем примере достаточным условием движения второго шара была совокупность факторов, одним из которых оказывалось движение первого. Это движение, в свою очередь, было необходимым компонентом достаточного условия, так как его изъятие из совокупности факторов достаточного условия (без замены этого достаточного условия или изымаемого из него компонента их аналогами) устранило бы движение второго шара.

Несмотря на привлекательность этих формул, они не лишены проблем, на которые указывал и сам Мэкки. Трудность прежде всего в том, что под определение причины в соответствии с его интерпретацией могут подпадать такие компоненты достаточных условий, которые мы обычно не называем причинами. Скажем, в нашем примере с бильярдными шарами среди факторов, входящих в состав достаточного условия движения второго шара после удара о него первого, имеется, как уже отмечалось, неза-

---

<sup>1</sup> Mackie 1980.

<sup>2</sup> Mackie 1980, 62.

крепленность второго шара. И этот фактор столь же необходим для движения второго шара как движение ударяющего его первого шара. Но мы не назовем незакрепленность второго шара причиной его движения. Таковой мы считаем движение первого шара. Проблема, однако, в том, что приведенные формулировки не делают между ними различий. Поскольку они, тем не менее, есть, данная концепция нуждается в уточнении. Можно, к примеру, сказать, что незакрепленность шара на столе и сходные с ней факторы оставались неизменными в то время, когда второй шар перешел от покоя к движению. Напротив, фактор, связанный с движением первого шара, менялся в этот промежуток. Можно поэтому принять, что причины — это не неизменные, т. е. не фоновые, а изменчивые необходимые компоненты достаточного условия совершения события<sup>1</sup>, если понимать под совершением событий изменения в реализации тех или иных свойств.

В общем, это достаточно перспективный взгляд на причинность, хотя споры вокруг толкования данного понятия, конечно, не прекращаются. Подчеркну лишь, что хотя рассмотренная конструкция не является юмовской, так как в ней допускается возможность качественно разных причин у одинаковых событий, она, несомненно, является наследницей юмовской теории, хотя бы отчасти передавая если не ее букву, то ее дух. Более того, я отмечал, что сам Юм, вводя различие причин и реальных производящих причин и допуская множественность первых, двигался в направлении очерченной выше конструкции даже в плане буквы. Но в любом случае его маневр остался незаконченным.

Кстати говоря, некоторые современные авторы — Г. Стросон<sup>2</sup> и другие сторонники так называемого «нового Юма»<sup>3</sup> — считают, что в некоей доводке нуждается еще один компонент юмовской теории причинности. Речь идет о природе связи между причиной и действием. Мы знаем, что Юм критикует обыденные представления о том, что они соединены какой-то внутренней необходи-

---

<sup>1</sup> Cp. Mackie 1980, 34.

<sup>2</sup> Strawson 2014.

<sup>3</sup> См. Read, Richmann (eds) 2000.

мостью. Место этой необходимости занимает постоянное следование события, именуемого действием, за событием-причиной. Но некоторым кажется, что этот ответ должен быть чем-то дополнен. В самом деле, как объяснить само это постоянное следование? Не кажется ли фантастическим то, что события типа В всегда следовали бы за объектами типа А, хотя между ними нет внутренней связи?

В принципе, Юм мог бы и не обсуждать эту тему. Он мог бы наставить, что его анализ показал, что с предметной стороны понятие причинности исчерпывается последовательностью, временной смежностью и постоянным следованием, или регулярностью событий, так что вопросы о каких-то дополнительных моментах оказываются попросту нелегитимными. Некоторые его ранние тексты вызывают ощущение, что именно так он и думает<sup>1</sup>. Однако в реальности — по крайней мере в поздний период — он симпатизировал иной позиции, признавая справедливость подобных вопросов и допуская возможность того, что причины и действия и правда тесно связаны какими-то законами природы, о которых мы, правда, ничего не знаем. Кое-где он весьма четко говорит об этом, утверждая, к примеру, что «нам неизвестны те энергии и силы, от которых полностью зависит этот регулярный ход и последовательность объектов»<sup>2</sup>.

Эти замечания Юма, впрочем, необязательно трактовать так, будто из них следует, что в понятие причины все же встроено представление о необходимой связи событий или объектов, называемых нами причиной и действием, пусть ее природа и остается неизвестной. Лучше толковать их, используя кантовские термины «аналитическое» и «синтетическое» и констатируя, что хотя в обыденное понятие причины, по Юму, не заложено представление о необходимой связи между объектами (то, что считается таковой, являет собой результат неявной экстраполяции на объекты внутреннего впечатления от действия ума при наблюдении регулярности этих объектов) и поэтому оно — в отли-

---

<sup>1</sup> См. напр. Т 1.3.14.28–35.

<sup>2</sup> Е 5.22; см. также Е. 5.21.

чие от представления о постоянстве сочетания соответствующих событий — не может быть аналитически извлечено из этого понятия или использовано в его дефиниции, такая связь тем не менее может синтетически сопрягаться с данным понятием. Иначе говоря, мы можем прийти к выводу, что приписывание необходимой связи объектам, находящимся в каузальном отношении, все же может быть оправдано — но лишь с оговоркой, что оно не должно быть автоматическим и что ее природа сокрыта от нас<sup>1</sup>.

Британский философ К. Макгинн, солидаризировавшись с этой концепцией сокрытости от нас каузальных сил, высказал любопытное соображение, что у Юма, однако же, не было теории, объясняющей сам факт такой сокрытости<sup>2</sup>. С этим утверждением трудно спорить, если понимать под теорией развернутую систему тезисов и обоснований. Но схему объяснения у Юма найти можно. Он связывал сокрытость сущностных природных свойств с тем, что природные объекты напрямую вообще не даны нам. Мы словно бы пропускаем их через свои перцептивные фильтры<sup>3</sup>. Похожие объяснения предлагает и сам Макгинн.

Тема непознаваемости определенных аспектов сущего — удобный повод перейти от онтологических к эпистемологическим идеям Юма, хотя о причинности мы еще поговорим.

---

<sup>1</sup> Иначе говоря, подобно Э. Крейгу (Craig 2000), я считаю, что «проективистский» подход к юмовской концепции причинности может быть совмещен с ее интерпретацией в духе скептического реализма.

<sup>2</sup> McGinn 2017, 191.

<sup>3</sup> Ср. Т 1.2.5.26n.

## Глава 2

# Эпистемология

Вклад Юма в эпистемологию никак не менее значим, чем его онтологические наработки. В этой области у него было множество интересных идей. Начать их рассмотрение уместно с его трактовки эпистемического статуса принципа причинности — чтобы продолжить линию предыдущей главы, которая была посвящена в основном проблеме причинности.

### — 1 —

Ранее мы обсуждали юмовские дефиниции понятия причины. Ясно, однако, что понятия — это не какие-то застывшие сущности, что они должны работать и постоянно работают. Понятие работает, когда оно применяется, а применение понятия — это вынесение суждений с его помощью. Если говорить о причинности, то это в первую очередь суждения о конкретных причинах. Юм показывал, что такие суждения не могут быть априорными, потому что априори причиной события могло бы оказываться что угодно. Ведь ничто не мешает нам априори представлять самые разные регулярные сочетания событий: «Что угодно может порождать что угодно. Творение, уничтожение, движение, разум, воление — все они могут возникать друг от друга или от любого другого воображаемого нами объекта»<sup>1</sup>. Поэтому суждения о конкретных причинных связях должны выноситься нами на основании опыта, и, как правило, не единичного. Повторение опытов и экспериментов для фиксации каузальных связей требуется чтобы удостовериться в регулярном характере изучаемых последовательностей событий и отсеять побочные, т. е. не каузальные факторы<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Т 1.3.15.1; см. также Е 12.29.

<sup>2</sup> Т 1.3.15.11.

Но с помощью понятия причины мы судим не только о конкретных причинах тех или иных событий. Поиску конкретных причин предшествует наша убежденность в их существовании, в том, что каждое событие имеет причину. Этот принцип — необходимости причины для всего, что существует — называют «принципом причинности». Его роль как в обыденном познании, так и в науках, в том числе в метафизике, сложно переоценить. В метафизике он, к примеру, использовался для доказательства существования Бога, высшей первопричины всех вещей и событий, являющейся, в свою очередь, причиной самой себя.

Отец новоевропейской философии Р. Декарт считал принцип причинности очевидной, т. е. интуитивной истиной, которая не может быть поставлена под сомнение<sup>1</sup>. Влияние Декарта было исключительно велико, и это его мнение принималось большинством последующих философов. Некоторые, впрочем, чувствовали какую-то неуверенность в данном вопросе и пытались устранить ее строгими доказательствами истинности принципа причинности. Роль Юма состояла в том, что он выявил неинтуитивность и недоказуемость этого принципа. Этот шаг оказал значительное влияние на судьбу европейской метафизики.

Сделанное Юмом можно суммировать таким образом: он (1) привел общие основания в пользу неинтуитивности и недоказуемости принципа причинности, (2) опроверг известные ему доказательства этого принципа, а также (3) переформулировал вопрос о принципе причинности в новом ключе. Рассмотрим по порядку все его упомянутые достижения.

Только что было отмечено, что Декарт считал принцип причинности интуитивной истиной. Подобные истины трактовались им как несомненные аксиоматические утверждения. Сомневаясь в каком-то тезисе, мы предполагаем, что он может оказаться ложным и, соответственно, что истинным может быть утверждение, констатирующее противоположное положение дел. Несомненность же исключает такую возможность, что предполагает отрицание возможности противоположного положения дел,

---

<sup>1</sup> См. напр. Декарт 1994, 33–35.

а значит и отчетливой мыслимости противоположного положения дел: отчетливая мыслимость какого-либо положения дел, несомненно, имплицитно подразумевает его возможность и, соответственно, из его невозможности следует немыслимость такого рода. Поэтому, если какое-то положение дел может быть отчетливо помыслено, противоположное ему положение дел нельзя выразить несомненным тезисом, интуитивно истинной аксиомой.

Опираясь на все эти соображения, Юм рассуждал следующим образом. Причина и действие мыслятся нами как разные, обособленные друг от друга объекты (мы уже видели, что хотя, по Юму, мы можем допускать, что существование одного объекта является необходимым условием существования другого и в силу этого считать первый из них причиной второго, мы *не обнаруживаем* между такими объектами необходимой связи). Это значит, что их идеи можно различать и отчетливо представлять отдельно (в таких рассуждениях, иллюстрирующих принцип, называемый в литературе «принципом отделимости»<sup>1</sup>, Юм не всегда акцентировал отчетливость, но всегда подразумевал ее, так как неотчетливые представления не могут быть опорой рассуждений — неотчетливо можно представлять даже круглый квадрат, из чего мы, однако, не заключаем к его возможности). Иначе говоря, мы можем отчетливо представлять объект, признаваемый нами действием, без объекта, признаваемого нами причиной. Т. е. мы можем отчетливо представлять беспричинно существующий объект или беспричинное событие. Но если бы принцип причинности, утверждающий необходимость причины для всего существующего, был несомненной истиной, то мы не могли бы отчетливо представлять положение дел, противоположное тому, которое он констатирует, т. е. отчетливо представлять беспричинные события. А мы можем представлять их. Значит, принцип причинности не является несомненным и не может трактоваться нами как интуитивно постигаемая истина<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Четкая формулировка его дана Юмом в Т 1.1.7.3; обсуждение см. напр. в Kreimendahl 1982, 74–146.

<sup>2</sup> Т 1.3.3.3.

Теми же самыми доводами Юм обосновывал и то, что принцип причинности не может быть предметом строгого демонстративного доказательства<sup>1</sup>. Такие доказательства транслируют истинность от несомненных аксиом к отдаленным выводам, причем каждый их шаг должен быть столь же несомненным, как и его посылки<sup>2</sup>. Иными словами, выводы подобных доказательств так же мало допускают возможность мыслимости противоположного положения дел, как и сами аксиомы. Отчетливая представимость беспричинных событий, таким образом, гарантирует не только неинтуитивность, но и недоказуемость принципа причинности, если понимать доказуемость в демонстративном ключе. Поскольку, однако, некоторые философы Нового времени пытались провести подобные доказательства, Юм считает нужным отдельно разобрать и опровергнуть их.

Юм рассматривает три таких доказательства<sup>3</sup>. В первом доказательстве, которое он атрибутирует Гоббсу, утверждается, что при отсутствии причины вещи не могли бы начинать существование, так как они должны были бы делать это в какое-то время и в каком-то месте, а все моменты времени, равно как и места в пространстве сами по себе не отличаются друг от друга. Иначе говоря, у вещей не было бы основания для возникновения в какой-то конкретный момент и в конкретном месте, а значит они и вовсе не возникали бы<sup>4</sup>. Но вещи возникают, значит у них есть причины. В ответ Юм справедливо указывает на то, что отрицание возможности возникновения вещи в произвольной точке пространства и времени ничем не отличается от отрицания произвольного, т. е. беспричинного возникновения как такового. Соответственно одно нельзя доказывать через другое. Если вещь может возникнуть без причины, то она, конечно же, может — беспричинно — возникнуть и в произвольной точке пространства и времени.

---

<sup>1</sup> Т 1.3.3.3; ср. Osborne 2005, 239.

<sup>2</sup> Ср. Owen 2000, 85–112.

<sup>3</sup> Т 1.3.3.4–7.

<sup>4</sup> См. Гоббс 1989, 609–610. Вариант Гоббса отличается от изложенного Юмом, но различия несущественны.

Второе доказательство Юм приписывает С. Кларку: отсутствие причины у вещи делало бы ее причиной самой себя, что (в случае интересующих нас вещей, существующих в пространстве и времени) предполагало бы предшествование такой вещи себе, что абсурдно<sup>1</sup>. На это Юм говорит, что здесь предполагается то, что нужно доказать, а именно необходимость причины. А если не делать такого предположения, то из отсутствия у вещи внешней причины, разумеется, нельзя будет заключать, что она есть причина самой себя.

Аналогичным образом Юм критикует и третий аргумент — Дж. Локка и др. Локк полагал, что отсутствие причины у какой-то вещи делало бы ее причиной ничто. Но ничто не может быть причиной, так же как «оно не может быть равно двум прямым углам», а значит у всего существующего есть причина<sup>2</sup>. Юм резонно возражает, что «исключая все причины, мы действительно исключаем их и не допускаем, что причиной существования является ничто или сам объект»<sup>3</sup>. Т. е. если причин нет, то это, в частности, означает, что причиной не является ничто: допущение такого положения дел предполагало бы *наличие* причины. Если причины нет, то ее действительно нет и ничто не должно объявляться таковой. Соответственно, абсурдность таких допущений не может доказывать наличие причинности.

В конечном счете все проанализированные Юмом доказательства заключают в себе логический круг, который он убедительно демонстрирует. И при учете приведенной выше собственной юмовской демонстрации невозможности доказательства принципа причинности становится ясно, что такие круги здесь неизбежны. Но констатацией этих моментов эпистемологический анализ Юмом принципа причинности не ограничивается. Ведь Юм не отрицает повсеместной убежденности в том, что у всего есть причина. Более того, он сам разделяет это убеждение<sup>4</sup>. Но его интересует вопрос, какого рода достоверность присуща

---

<sup>1</sup> Cp. Clarke 1705, 28; см. также Norton and Norton (eds) 2007, 736.

<sup>2</sup> Локк 1985 2, 98; cp. Clarke 1705, 18.

<sup>3</sup> Т 1.3.3.7.

<sup>4</sup> HL 1, 187.

этому убеждению<sup>1</sup>. В противовес господствующим теориям Юм строго доказывает, что принцип причинности лишен интуитивной или демонстративной достоверности. Но тогда какая достоверность ему присуща? И как вообще возникает это убеждение, что все существующее имеет причину? Эти вопросы даже более значимы, чем может показаться на первый взгляд, и мы еще вернемся к рассмотрению их специфики.

Поставив вопрос об истоках уверенности в том, что все существующее имеет причину, Юм сразу же набросал контуры возможного ответа на него: «Поскольку мнение о необходимости причины для каждого нового порождения извлекается нами не из знания или какого-либо научного рассуждения, оно с необходимостью должно возникать из наблюдения и опыта». Но, приступая к разбору этой новой темы, Юм интегрировал вопрос «каким образом опыт дает начало данному принципу?» в более широкую проблему «почему мы делаем вывод, что такие-то конкретные причины с необходимостью должны иметь конкретные действия, и почему мы заключаем от одного к другому?»<sup>2</sup>. А поскольку установление причинных связей является важнейшим компонентом знания об окружающем нас мире, Юм в итоге вышел к еще более масштабной теме, а именно к вопросу о природе и общих механизмах «умозаклучений о фактах», как он их называл<sup>3</sup>.

## – 2 –

Умозаклучениям о фактах Юм противопоставлял знания, возникающие из сравнения «идей». Это не что иное, как априорные знания, главной ветвью которых является математика. Предвосхищая последующие дискуссии о природе математических истин в терминах аналитических и синтетических суждений, Юм обозначил свою позицию, заявив, что математические положения нельзя толковать как простые следствия дефиниций входящих в них терминов: «...о равенстве квадрата гипотенузы квадратам

---

<sup>1</sup> LG 26.

<sup>2</sup> Т 1.3.3.9.

<sup>3</sup> Е 4.4.

двух других сторон нельзя узнать даже при самом точном определении терминов, не предприняв ряд рассуждений и исследований<sup>1</sup>. Иначе говоря, он не считал математические истины аналитическими<sup>2</sup>, хотя определенность его позиции несколько размывается тем обстоятельством, что математические (как и иные) демонстрации, с его точки зрения, таковы, что противоположное их выводам содержит «формальное противоречие»<sup>3</sup>: может показаться, что из этого следует, что сами эти демонстрации, как и аналитические суждения, эксплицируют свои выводы по закону тождества. Эту трудность можно обойти, специфицировав условия данных противоречий (как это впоследствии делал Кант, не признававший самопротиворечивости отрицаний математических истин, но допускавший их противоречие формальным законам чувственности), но истоки этих неясностей связаны, похоже, с тем, что Юм не обособляет надежные заключения от отчетливой представимости нечто к его возможности и непротиворечивости от обратных выводов от непредставимости к противоречивости и невозможности (а ведь тут могут быть проблемы: человек, не видевший ничего зеленого, не сможет представить зеленых предметов, но из этого не следует невозможность или противоречивость предметов такого рода). Поскольку противоположное выводам демонстрации непредставимо, Юм признавал его поэтому противоречивым. Так или иначе, но приоритет в интерпретации его понимания математики должны иметь приведенные выше четкие положения о невыводимости ряда ее положений из дефиниций. Юм высказал и другие интересные мысли о природе математики. Нельзя, однако, отрицать, что его соображения на этот счет трудно сравнить по значимости с его теорией заключений о фактах, оказавшей громадное влияние на последующие дискуссии.

Сам Юм отмечал оригинальность и новизну его разысканий по этой теме: «Эта область философии... мало разрабатывалась, как в античности, так и в Новое время, и это отчасти может извинить

---

<sup>1</sup> Е 12.27.

<sup>2</sup> Ср. Santucci 1971, 42; Schmidt 2003, 47.

<sup>3</sup> Т 1.3.9.10.

наши сомнения и ошибки при осуществлении столь важного исследования в ходе нашего продвижения этими сложными путями без проводника и ориентира»<sup>1</sup>. Он, впрочем, дает понять, что не все части фактических выводов одинаково интересны в теоретическом отношении. Если какие-то факты непосредственно постигаются чувствами или отчетливо вспоминаются, то суждения о них выглядят достаточно беспроблемными. Проблемы возникают тогда, когда факты или предметы познания непосредственно не даны в чувствах. Мы постоянно выносим такие суждения, говоря о будущих событиях и знакомых нам местах, рассуждая на абстрактные, но жизненные темы и т. п. Но на каком основании мы выходим за пределы непосредственно данного в опыте и уверенно приписываем какие-то характеристики вещам? Скажем, если взять в руки бильярдный шар и приготовиться выпустить его из рук, то и мы сами, и окружающие нас люди будут совершенно уверены, что он сразу полетит вниз. Но откуда берется эта наша уверенность?

Юм начинает свой анализ с утверждения, что «все выводы относительно фактов опираются, как кажется, на отношение причины и действия. Только благодаря этому отношению мы можем выходить за пределы свидетельств нашей памяти и чувств». Он обосновывает это следующим аргументом: «Если бы вы спросили человека, почему он убежден в чем-то фактическом и отсутствующем, к примеру, что его друг в деревне или во Франции, он привел бы вам какое-то основание, и это основание было бы каким-то другим фактом... Все наши рассуждения о фактах по своей природе одинаковы. И в них всегда допускается существование связи между наличным фактом и тем, что выводится из него»<sup>2</sup>. Но мы уже знаем, что Юм отрицает постижимость внутренней связи фактов. Когда мы говорим об их связи, мы имеем в виду, что одни факты, при прочих равных, всегда сопровождается другими. А ведь такая сопряженность и характеризует причинность.

Следующий шаг Юма — постановка вопроса о том, откуда мы знаем о причинах и действиях. Нам уже известно, что он считает

---

<sup>1</sup> Е 4.3.

<sup>2</sup> Е 4.4.

источником подобных познаний опыт. Если бы мы могли узнавать их априори, подобно математическим истинам, т. е., к примеру, если бы мы могли априори узнать, что А является причиной В, то все другие варианты сопряжения А — ситуации, в которых за А следовало бы не В, а С, D или что-то еще — были бы столь же немыслимыми, как немыслимо то, что  $2 + 2 = 5$  или 6. Поскольку же мы можем отчетливо представлять возможные разрывы любых причинных связей, они не выводимы априори.

Признание опытного характера сведений о причинах и действиях, однако же, не является финальной точкой юмовского анализа. Самое интересное только начинается. Вернемся к примеру с бильярдным шаром, который я собираюсь выпустить из рук, или возьмем оригинальный юмовский пример, в котором один из шаров катится по направлению к другому. В обоих случаях мы заранее уверены в том, что случится. В первом случае шар упадет, во втором — придет в движение после удара о него первого шара. Если Юм прав, то наша уверенность в обоих случаях связана с уже имеющимися у нас эмпирическими представлениями о причинах и действиях, соотнесенными с интересующими нас объектами. И даже если отвлечься от причинности, ясно, что наша уверенность, наши ожидания так или иначе формируются прошлым опытом относительно таких объектов.

Отмечая это обстоятельство, Юм задает словно бы наивный вопрос, в действительности же составляющий самое ядро обсуждаемой им проблемы суждений о фактах. Это вопрос, на каком основании мы используем прошлый опыт в заключениях о будущих фактах<sup>1</sup>. Или, в общем виде: на каком основании мы судим о неизвестном, опираясь на уже известное нам? Это не что иное, как знаменитая проблема индукции, связываемая многими как раз с изысканиями Юма<sup>2</sup>. Юм работает с частной формулировкой этого принципа и показывает, что мы не можем априори обосновать перенос прошлого опыта на будущее. Перенос прошлого на будущее предполагает нашу убежденность в соответствии про-

---

<sup>1</sup> Е 4.16.

<sup>2</sup> См. напр. Ayer 1980, 69; Popper 2002, 96; Henderson 2018.

шлого и будущего опыта. И если бы мы могли априори доказать это, доказать неизменность хода природы, то мы не могли бы отчетливо представить, что ее ход изменится. Между тем, мы легко можем представить такое изменение<sup>1</sup>. Невозможность априори обосновать перенос прошлого опыта на будущее, казалось бы, оставляет нам только один вариант обоснования — с помощью опыта. Но Юм доказывает, что это тоже тупиковый путь. В самом деле, представим, что вывод о соответствии прошлого и будущего опыта сделан на основании опыта. Как и всякий подобный обобщающий вывод он предполагает перенос с уже имеющегося в нашем распоряжении, т. е. с прошлого опыта, на будущий для нас опыт. И чтобы вывод о правомерности переноса прошлое на будущее проходил сам принцип этого переноса должен быть признан правомерным. Мы попадаем в явный логический круг<sup>2</sup>.

Получается, таким образом, что, хотя наши выводы о фактах в значительной своей части предполагают нашу уверенность в соответствии будущего и прошлого опыта (на этой уверенности основываются все наши ожидания, совокупность которых придает осмысленность нашему предметному окружению в любой обыденной ситуации), эта уверенность не может быть подкреплена ни априорными, ни эмпирическими доводами. И Юм задает логичный вопрос, на чем же в таком случае базируется эта наша уверенность?

Предлагаемый Юмом ответ уже упоминался в предыдущей главе при обсуждении его дефиниций понятия причины. Он утверждает, что перенос прошлого на будущее формируется при *привыкании* нами к тем или иным последовательностям событий и характеризует эту констатацию как сделанное им «очень любопытное открытие»<sup>3</sup>. Скажем, если мы не раз видели, как В следует за А, мы привыкаем к этой последовательности и при новом появлении А ожидаем В. Само ожидание понимается Юмом так: при данности нам А у нас привычно возникает идея следующего за

---

<sup>1</sup> Е 4.18.

<sup>2</sup> Е 4.21.

<sup>3</sup> А 17.

ним В, но не просто идея В, а «живая» (*vivid*) идея, приближающаяся по своей живости к актуальной данности А, из которой она ее и черпает. При наличии такой живой идеи мы не просто представляем В при появлении А, а верим в реальность его будущего появления. Юм доказывает, что вера отличается от простого представления именно живостью идеи<sup>1</sup> и придает своему новаторскому пониманию веры исключительно большое значение<sup>2</sup>.

Ключевым интерпретационным моментом является здесь, однако, концепция привыкания и «привычки» (*custom* или *habit*). Вопрос о статусе привычки — одна из загадок юмовской философии. Проблема здесь в том, что привычку хочется истолковать как что-то пассивное и привнесенное извне. И некоторые ранние высказывания Юма допускают такое толкование. Он говорит, к примеру, что «постоянное соединение [объектов] в прошлых случаях порождает в уме привычку всегда соединять их в мысли»<sup>3</sup>. Однако его зрелые тексты по этой теме рисуют несколько иную картину. Они представляют привычку как внутренний когнитивный принцип, своего рода инстинкт<sup>4</sup>. И, если вдуматься, такой позиции трудно найти альтернативу. В самом деле, вернемся к ситуации повторения какой-то последовательности событий, при котором происходит привыкание (Юм объясняет, что он выбрал термин «привычка» для характеристики изучаемого им феномена именно потому, что обычные привычки возникают от повторов<sup>5</sup>). Мы несколько раз наблюдаем, как А сменяется В и привыкаем к этому. Но ведь такое привыкание не является чем-то безальтернативным, его могло бы и не быть. Значит, в нашем уме есть некая предрасположенность к привыканию. В чем же она состоит? В *склонности* ожидать повторения второго из сопряженных в прошлом событий при повторении первого. Впрочем, как уже отмечалось, одного случая следования В за А может быть недостаточно для формирования устойчивого ожидания В при но-

---

<sup>1</sup> Т 1.3.5.7; Т 1.3.7.7.

<sup>2</sup> Ср. Т 1.3.7.7.

<sup>3</sup> Т 1.3.11.11.

<sup>4</sup> См. напр. Е 5.21–22.

<sup>5</sup> Т 1.3.8.10.

вом появлении А. Дело в том, что А может повторяться в другом окружении, и зачастую неизвестно, не играл ли какой-то из компонентов прежнего окружения А ключевую роль в появлении В (хотя исключения здесь возможны<sup>1</sup>). Склонность ожидать повторения второго из сопряженных в прошлом событий при повторении первого, таким образом, не может найти применение без информации, можно ли тут вообще говорить о повторении релевантного события. Эти трудности устраняются повторными следованиями данных событий в различном окружении<sup>2</sup>. Повторения важны и тогда, когда в прошлом опыте в сходных ситуациях происходили разные события. В таких обстоятельствах происходит разбиение «совершенной привычки» (*perfect habit*<sup>3</sup>) и формирование у индивида противоположных ожиданий, в столкновении которых больший вес имеет то, которое, опять-таки, опирается на большее число предшествующих ему повторений. Такова роль повторений. Сама же склонность *ожидать* повторения есть, получается, не что иное, как тенденция переносить прошлый опыт на будущее или, иначе говоря, живо представлять идеи событий, воспринимавшихся ранее в сходной конфигурации. Причем раз она автоматически не может возникать из повторения событий, она имеет внутренний характер и ее можно назвать инстинктом. Сам Юм так и поступает, говоря, что «природа вселила в нас инстинкт, влекущий нашу мысль курсом, соответствующим тому, который она установила у внешних объектов»<sup>4</sup>.

Для усиления вывода об инстинктивном, а значит врожденном характере этой склонности, привычки, Юм рассуждает о «предустановленной гармонии», которую можно наблюдать «между ходом природы и последовательностью наших идей»<sup>5</sup>. Используемое здесь Юмом лейбницевское понятие предустановленной гармонии имеет вполне определенный смысл. Предустановленная гармония предполагает наличие двух независимых друг от

---

<sup>1</sup> Е 9.5.n20; Т 1.3.15.6.

<sup>2</sup> См. Т 1.3.15.11.

<sup>3</sup> Т 1.3.12.12.

<sup>4</sup> Е 5.22.

<sup>5</sup> Е 5.21.

друга, как бы параллельных рядов, параллельность которых объясняется действием внешнего упорядочивающего принципа — в лейбницеvском случае Бога<sup>1</sup>. Юм, как мы еще увидим, тоже мог бы сослаться на Бога, но в данном контексте он говорит о «мудрости природы» и подчеркивает, что любители отыскания целесообразности в мире найдут здесь повод для «изумления и восхищения»<sup>2</sup>. Но самым важным для нас в этом интересном фрагменте<sup>3</sup> является то, что из рассуждений Юма о предустановленной гармонии между последовательностью наших идей и ходом природы следует, что привычка, от которой зависит эта последовательность (о чем он прямо говорит в том же месте: «Привычка есть принцип, производящий это соответствие»), не может рассматриваться так, будто она формируется ходом природы, т. е. последовательностью впечатлений, данных нам в опыте. Если бы она формировалась ими, внешний упорядочивающий принцип был бы не нужен.

В общем, упоминание Юмом об инстинкте в связи с привычкой — это не какая-то оговорка. Но тут, кстати, нельзя не заметить, что термин «привычка» не вполне передает природу этого инстинкта. Во всяком случае юмовское понимание привычки не соответствует известной цидероновской характеристике привычки как «второй натуры»<sup>4</sup>. Юмовская привычка как инстинктивная склонность переносить прошлый опыт на будущее — это, скорее, часть «первой» натуры. Этим она отличается от других, более произвольных и менее значимых когнитивных механизмов. Не случайно Юм говорит, что без нее «все наше знание замыкалось бы в тесных границах нашей памяти и чувств; и мы никогда не смогли бы приспособить средства к целям или применить наши естественные способности для достижения блага или избегания зла»<sup>5</sup>. При устранении этой сущностной особенности нашего воображе-

---

<sup>1</sup> См. напр. Лейбниц 1989, 65–67.

<sup>2</sup> Е 5.21.

<sup>3</sup> Некоторые считают, что Юм иронизирует, говоря о предустановленной гармонии, см. напр. Flew 1961, 105; Penelhum 1975, 43; Jacobson 2000, 163. Это едва ли так: Юм часто рассуждал о целесообразности природы.

<sup>4</sup> Cic. De fin. V. 74.

<sup>5</sup> Е 5.21.

ния — а именно так Юм подает привычку как склонность переносить прошлый опыт на будущее — наша природа, говорит он в другом месте, разрушилась бы<sup>1</sup>.

Привычка, впрочем, не смогла бы проявиться без регулярного или единообразного опыта. Перенос прошлого опыта на будущее не приносил бы тогда никакой пользы и остался не востребуемым. Регулярный опыт запускает ее механизм — и в этом смысле формирует ее. Именно поэтому и в поздний период Юм мог говорить, что «мы обретаем универсальную привычку», «привыкая к единообразию природы»<sup>2</sup>. Эти утверждения, таким образом, не противоречат признанию ее инстинктивного характера.

### — 3 —

Трактовка Юмом привычки как врожденного когнитивного принципа — хороший повод обсудить его взгляды на врожденные идеи. В те времена эта тема была особенно горячей — из-за столкновения подходов Декарта и Локка. При ближайшем рассмотрении, впрочем, оказывалось, что между концепциями Декарта, признававшего врожденные идеи, но считавшего их некими когнитивными предрасположенностями<sup>3</sup>, и Локка, отрицавшего врожденные идеи, но допускавшего врожденные способности<sup>4</sup>, не так уж много различий. Юм почувствовал неопределенность предмета их недавних заочных разногласий и обыграл ее в своих рассуждениях<sup>5</sup>. Они интересны еще и тем, что лет пятьдесят назад их могли бы счесть хорошей иллюстрацией метода аналитической философии<sup>6</sup>. У. Куайн вспоминал, как на конференции в Балтиморе в 1935 г. приехавший из Европы Р. Карнап так отвечал на один из тезисов А. Лавджоя: «Если Артур Лавджой имеет в виду А,

---

<sup>1</sup> Т 1.4.4.1.

<sup>2</sup> Е 9.5п.

<sup>3</sup> Декарт 1994, 148.

<sup>4</sup> Локк 1988 3, 16, 24–25.

<sup>5</sup> Упрекнув Локка в многословии, неясности и уходе, подобно схоластам, от сути вопросов, см. Е 2.9п.

<sup>6</sup> Ср. Грязнов 1996, 8.

то р, а если он имеет в виду В, то q»<sup>1</sup>. С презентацией Карнапом таких ходов мысли иногда связывают начало аналитической традиции в США<sup>2</sup>. Так вот, Юм похожим методом пытается разрешить вопрос о врожденных идеях: «Если врожденное тождественно естественному, то все перцепции и идеи ума должны быть признаны врожденными или естественными, в каком бы смысле мы ни брали последнее слово, противопоставляя его необычному, искусственному или чудесному. Если же под *врожденным* имеется в виду *одновременный с рождением*, то спор будет несерьезным; и пустяковым — исследование того, когда именно начинается мышление: до рождения, одновременно с ним или же после него»<sup>3</sup>. С последним утверждением Юма, конечно, можно не соглашаться, но, повторяюсь, главное здесь не в конкретных тезисах, а в самой методике разысканий: сходство подходов Юма с методами аналитической философии отчасти объясняет то обстоятельство, что, согласно одному из опросов, из классических философов Юм оказывается на первом месте среди тех, кто наиболее близок современным аналитикам<sup>4</sup>. Что же касается итоговой позиции Юма по вопросу о врожденных идеях, то он формулирует ее, опираясь на собственное терминологическое различие «впечатлений» (*impressions*) и «идей» (*ideas*) и на понимание врожденного как «изначального и не скопированного с имевшихся ранее перцепций»: «...все наши впечатления врождены, а идеи не врождены»<sup>5</sup>.

#### — 4 —

Продолжим теперь обсуждение юмовского решения проблемы источника наших знаний с опорой на упомянутую выше связку понятий «впечатление» и «идея». Юм придавал большое значение этому терминологическому нововведению, видя в нем инструмент разрешения концептуальной путаницы. Декарт и Локк на-

---

<sup>1</sup> Quine 1985, 122.

<sup>2</sup> См. напр. Cohnitz, Rossberg 2014, 241.

<sup>3</sup> Е 2.9n.

<sup>4</sup> Bourget, Chalmers 2014, 476.

<sup>5</sup> Е 2.9n.

зывали «идеями» любые ментальные данности<sup>1</sup>. Юм предлагает использовать для этой цели термин «перцепция» (*perception*). Перцепции же, с его точки зрения, бывают двух видов. Первый вид — это непосредственные данные нашего внешнего и внутреннего чувства, имеющиеся в момент актуальности видения, осязания, переживания какой-то эмоции и т. п. Их Юм и называет «впечатлениями»<sup>2</sup>. Что же касается идей, то они присутствуют в уме в моменты воспоминаний о наблюдавшемся или пережитом, а также в фантазиях и размышлениях<sup>3</sup>.

Юм попытался конкретизировать отношения между впечатлениями и идеями. Отличие между ними состоит, прежде всего, в большей живости впечатлений. Идеи — более слабые перцепции, сколь бы отчетливыми они ни были<sup>4</sup>. Особое место занимают идеи памяти, возникающие при удержании прежних впечатлений. По своей живости они близки к впечатлениям<sup>5</sup>. Более живыми, чем простые фантазмы, оказываются и идеи, порожденные привычкой, идеи ожидаемых нами событий. Объясняется эта живость, по Юму, тем же, чем и живость идей памяти: идеи ожидаемых событий возникают по поводу впечатлений, с аналогами которых, как свидетельствует память, подобные события были сопряжены в прошлом. Уже из этих схем понятно, что многие идеи должны возникать из впечатлений. И Юм действительно говорит об этом как об одной из важнейших характеристик идей<sup>6</sup>. Идеи скопированы с впечатлений<sup>7</sup>. Впрочем, сказав это, он тут же делает несколько оговорок. С впечатлений скопированы главным образом так называемые «простые идеи». Следуя Локку, Юм понимает простые идеи как такие образы, которые лишены внутрен-

---

<sup>1</sup> Декарт 1989, 613; Локк 1985 1, 95.

<sup>2</sup> Т 1.1.1.1.

<sup>3</sup> Е 2.1–3.

<sup>4</sup> Е 2.3. В аномальных случаях идеи и впечатления, впрочем, могут сближаться вплоть до неразличимости — см. Т 1.1.1.1; Е 2.1. Речь идет о ярких сновидениях, безумии или же об очень тусклых впечатлениях.

<sup>5</sup> Т 1.1.3.1.

<sup>6</sup> О проблеме выявления сущностных характеристик идей и впечатлений см. Landy 2006.

<sup>7</sup> Е 2.5.

ней структуры. Их примерами могут быть конкретные цвета, запахи, вкусы и т. п. (заметим, кстати, что, как и Беркли, на которого он в этом ориентируется, Юм отрицает существование абстрактных общих идей<sup>1</sup>: общие идеи для него — это идеи индивидов, репрезентирующие благодаря связанным с ними когнитивным механизмам те или иные классы объектов<sup>2</sup>). «Сложные идеи» — это конгломераты простых, как идея снежка, соединяющая белизну, холод и т. д. Так вот, очевидно, что хотя, к примеру, сложные идеи памяти скопированы с впечатлений, многие сложные идеи не скопированы с них. Такие идеи порождаются нашей фантазией. С простыми идеями ситуация принципиально иная. Чтобы убедиться в этом попробуем сфантазировать цвет, вкус или запах, никогда не присутствовавший в нашем опыте. Сделать это едва ли получится. Так что провозглашение Юмом тезиса о скопированности идей с впечатлений кажется естественным шагом. Этот принцип выглядит чуть ли не универсальным. Простые идеи скопированы с впечатлений, а все сложные составлены из простых. Но, изложив это правило, Юм неожиданно указывает на исключение из него. Он предлагает провести простой мысленный эксперимент<sup>3</sup>. Представим, что перед нами выложена последовательность оттенков голубого цвета, от самого темного до самого светлого. Представим также, что один из оттенков оказывается пропущен. Допустим еще, что мы никогда не видели этот пропущенный оттенок, т. е. что у нас не было соответствующего впечатления, сохранившегося в качестве воспоминания. Юм спрашивает, не сможем ли мы, видя окружающие оттенки и понимая пропорции их изменения в наблюдаемом нами ряду, вообразить пропущенный оттенок? Он склоняется к положительному ответу, который и в самом деле выглядит вполне правдоподобным<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Ср. Беркли 2016, 99–110; см. Brown 2012 с попыткой определить отношение Юма к номинализму.

<sup>2</sup> Т 1.1.7.10.

<sup>3</sup> Т 1.1.1.10; Е 2.8.

<sup>4</sup> Аналог этого мысленного эксперимента можно найти в «Правилах для руководства ума» Р. Декарта (где говорится, что если мы знаем основные цвета, то могли бы дедуцировать из них образы промежуточных и смешанных — Декарт 1989, 132), но Юм едва ли опирался здесь на его рассуждения; ср. Wright 2009, 72.

Но ведь все воображаемые нами цвета, как уже отмечалось, это простые идеи. И мы не воображаем какие-то абстрактные цвета, а всегда оттенки того или иного цвета. Таким образом, получается, что мы можем создавать простые идеи, не идущие от впечатлений.

Юм, правда, отмечает, что «этот пример настолько уникален... что не заслуживает того, чтобы из-за него мы изменили нашу общую максиму» о скопированности идей с впечатлений<sup>1</sup>. Тем не менее этот контрпример очень важен для понимания особенностей его философствования и специфики его философских дарований. Юм был необычайно изобретателен в отыскании доводов и опасных возражений против собственных теорий. Многие мыслители на его месте инстинктивно отмахивались бы от них или по крайней мере не поощряли бы размышлений о таких антитезисах. При чтении работ Юма возникает впечатление, что он был попросту не способен поступать так. Он словно бы против своей воли создавал или искал возражения, а потом силился нейтрализовать их.

С этой чертой юмовского философствования мы еще не раз столкнемся, сейчас же обратим внимание на то, какое применение Юм сделал из своей «общей максимы», о которой мы только что говорили. Он считал, что ее можно использовать для прояснения туманных высказываний, которыми полна метафизика. Представим, что у нас есть такое высказывание, некий набор слов. С этими словами, как мы предполагаем, связаны какие-то идеи. Но как понять, какие именно? Если речь идет о сложных идеях, то мы можем попробовать напрямую проанализировать их. Но в любом случае мы так или иначе выйдем к основополагающим понятиям, простым идеям, а их не удастся прояснить путем прямого анализа. Однако, вспомнив максиму, что идеи скопированы с впечатлений, мы получим метод их прояснения: мы должны будем понять, с каких впечатлений они могут быть скопированы. Если мы находим достойных кандидатов, идеи проясняются благодаря большей живости таких впечатлений,

---

<sup>1</sup> Е 2.8.

«которые могут проливать свет на соответствующие им идеи», и исходная фраза обретает четкий и определенный смысл. Юм приравнивает этот метод к обретению нами некоего «нового микроскопа или оптики», которая позволит эффективно разрешать проблемы «моральных наук»<sup>1</sup>. Заметим, что в описании этого метода намечена целая теория, которая в XX веке получила развитие у философов Венского кружка и известна ныне как «верификационистская теория значения».

## — 5 —

Важно, однако, помнить, что верификационистская теория значения<sup>2</sup> имела две стороны. Первая, позитивная сторона связана с указанием истока значений тех или иных слов и предложений во впечатлениях или, как говорили в первой половине XX века, в «протокольных предложениях», непосредственно фиксирующих эти данные чувств. Негативная сторона этой концепции соотнесена с призывами к радикальному избавлению от словесных конструкций, не выдерживающих проверку на редукцию к данным чувств. Если ни один из вариантов подобной редукции не проходит, мы должны признать, что за произносимыми нами словами в действительности не стояли никакие значения, что это был не более чем набор звуков, бессмысленное сотрясение воздуха. И философы Венского кружка считали, что старая и новейшая метафизика содержит много такой бессмыслицы<sup>3</sup>.

Юму тоже свойственны такие настроения. Он говорит, что философские термины нередко лишены смысла и что выявить это можно, попытавшись соотнести их с впечатлениями, из которых они должны были бы возникать<sup>4</sup>. Примечательны фразы, которыми он завершает свои эпистемологические изыскания: «Если, взяв на вооружение эти принципы, мы пробежимся по библиотекам, то какой же хаос мы там произведем? Если нам попадется

---

<sup>1</sup> Е 7.4.

<sup>2</sup> См. Soames 2003, 271–299.

<sup>3</sup> См. напр. Карнап 1998.

<sup>4</sup> Е 2.9.

какой-нибудь том, к примеру, по богословию или школьной метафизике, то мы зададим вопрос, *есть ли в нем какие-то абстрактные рассуждения о количестве или числе?* Нет. *Есть ли в нем какие-то экспериментальные рассуждения о фактах и существовании?* Нет. Так бросьте его в огонь, ибо в нем может быть только софистика и заблуждения»<sup>1</sup>.

Этот знаменитый пассаж интересен еще и тем, что он предполагает некую классификацию видов знания и конкретных наук. И Юм действительно предваряет его такой классификацией. Она основана на разделении всех умозаключений на демонстративные и фактические. Демонстративными науками являются, по его словам, только априорные «науки о количестве и числе», т. е. математика (в сопоставлении с ней Юм также упоминает силлогистические рассуждения, но отказывает им в статусе науки потому, что силлогизмы сообщают нам лишь то, что и так уже известно<sup>2</sup>). Что же касается фактических умозаключений, то они имеют эмпирический характер и касаются «либо частных, либо общих фактов. Все жизненные размышления, равно как все исследования в области истории, хронологии, географии и астрономии имеют отношение к первым». Общие факты рассматриваются в «политике, естественной философии, физике, химии и т. д.». «Богословие, или теология, — продолжает Юм, — доказывающая существование Бога и бессмертие душ, состоит из рассуждений, касающихся как частных, так и общих фактов. Она базируется на *разуме*, в той мере в какой она опирается на опыт. Но ее лучшим и самым прочным основанием является *вера* и божественное откровение»<sup>3</sup>. Завершая свою классификацию, Юм добавляет несколько фраз об этике и эстетике<sup>4</sup> (*morals and criticism*). Предметы этих дисциплин, «моральная или естественная красота», не могут изучаться отстраненно, без учета человеческих чувствований, и тео-

---

<sup>1</sup> Е 12.34.

<sup>2</sup> См. Е 12.27.

<sup>3</sup> Е 12.32.

<sup>4</sup> Юм не использовал термин «эстетика», введенный в те годы А. Баумгартером, но я буду пользоваться им при описании его концепций, как это делает большинство современных исследователей его философии.

ретические рассуждения на этот счет должны исходить, по словам Юма, из признания фактов таких чувствований<sup>1</sup>.

В цитированных выше текстах Юма и в самой его классификации обнаруживается по меньшей мере две загадки. Первая заключается в том, что среди перечисленных им наук он не упоминает науку, которую он сам призывал строить и которую он называл «истинной метафизикой» или «наукой о человеческой природе». Вторая загадка этой классификации связана с двусмысленной оценкой Юмом «богословия, или теологии». Нейтральные юмовские характеристики этой дисциплины при перечислении наук дополняются, как мы видели, заявлением, что книги по богословию содержат только «софистику и иллюзии».

Первую загадку мы обсудим чуть позже, в главе, посвященной метафилософии Юма. Вторую же загадку мы попробуем разгадать сразу, уточнив его отношение к теологии.

---

<sup>1</sup> Е 12.33.

## Глава 3

# Философия религии и теология

Юма иногда называют основоположником философии религии в современном ее толковании, когда под ней понимается «анализ истинности и смысла религиозных убеждений»<sup>1</sup>. Юм написал немало текстов о религии и теологии. Главный из них выстроен в виде диалогов, создающих сложную проблему идентификации позиции самого автора. Сейчас, однако, мы не будем останавливаться на этой загадке, отложив ее до будущих глав. Несмотря на то, что некоторые вопросы, связанные с отношением Юма к религии, с трудом поддаются решению, многие другие вопросы такого рода выглядят достаточно ясными.

Ясно, к примеру, что центральными темами юмовской философии религии является проблема доказательств бытия Бога и уточнение его природы. Их значимость объясняется, в частности, тем, что успех этих теологических предприятий позволил бы создать рациональный базис религии. Юм, однако, считает, что это не единственная исторически значимая основа последней. Другой такой основой, связанной уже не с общими фактами устройства сущего, на которые опираются многие доказательства бытия Бога, а с частными фактами редкого свойства, являются ссылки на чудеса, совершенные основателями религий. Кроме того, религия имеет свои корни в самом устройстве человеческой природы.

Все эти темы подробно обсуждаются Юмом. И везде он получает интересные результаты, оказавшие влияние как на современников, так и на более поздних авторов. Начнем анализ с рассуждений Юма о чудесах, так как эта тема тесно связана с его эпистемологическими изысканиями, которые мы рассматривали

---

<sup>1</sup> Gaskin 1988, 230, 246.

в предыдущей главе. Там мы, в частности, говорили о противопоставлении Юмом интуитивного и демонстративного знания фактическим выводам. В области наших умозаключений о фактах можно, однако, выделить (1) достоверные и подкрепляемые единообразным опытом положения и (2) положения, имеющие лишь вероятностный характер. Хотя вероятностные выводы, строго говоря, уже нельзя считать знаниями, если рассматривать их не как описания наших убеждений, а как предсказания конкретных событий по типу «произойдет то-то и то-то» (с точки зрения Юма и многих современных эпистемологов понятие знания предполагает истинность; хотя и Юм, и эти эпистемологи далеко не всегда употребляют слово «знание» в таком узком смысле — я тоже иногда отступаю от него), значимость их в человеческой жизни очень велика. Юм ссылается на замечание Лейбница, что область логики, где изучаются вероятностные положения, мало разработана, и говорит, что пытался устранить этот недостаток<sup>1</sup>. Он и правда много занимался феноменом вероятности, точнее механизмами формирования у нас убеждений о вероятности свершения тех или иных событий. Главный механизм, на который указывает Юм, нам уже знаком, это перенос прошлого опыта на будущее. Впрочем, он не всегда очевиден. Скажем, если речь идет о так называемой «вероятности случайностей» — как при броске шестигранного кубика — то, вычисляя вероятность выпадения грани с тем или иным количеством точек, мы, на первый взгляд, просто суммируем равные шансы каждой из граней при повторении на них какого-либо числа. Если я убежден, что вероятность выпадения единицы на кубике, на четырех гранях которого нарисована одна точка, а на двух — шесть, в два раз превышает вероятность выпадения шестерки, то это происходит потому, что, как я знаю, кубик должен упасть на одну из граней, шансы всех граней равны, а значит вероятность выпадения единицы в нашем случае —  $2/3$ , шестерки —  $1/3$ . Нетрудно, однако, заметить, что наши допущения все же опирались на прошлый опыт. Говоря, что кубик должен упасть на одну из граней, мы исключаем, к примеру, возмож-

---

<sup>1</sup> А 4.

ность изменения его формы<sup>1</sup>. Но уверенно исключать такие вещи мы можем лишь принимая во внимание прошлый опыт. Опираемся мы на прошлый опыт и в предположении о равных шансах выпадения всех граней кубика: абстрактно говоря, мы могли бы жить в мире, где кубики, на гранях которых нарисовано шесть точек, выпадали бы ими намного чаще, чем другими. Наш мир не таков, но знаем мы это опять-таки из прошлого опыта, переносимого нами на будущее. И это значит, что вероятность шансов сводится к «вероятности причин», т. е. обусловлена нашими представлениями о связях явлений. Эти представления опять же берутся из опыта и утилизируются в наших прогнозах. Получается, что — *ceteris paribus* — чем чаще события, сходные с тем, о котором мы думаем сейчас, следовали в прошлом за событиями, сходными с тем, которое в данный момент происходит, и чем реже в подобных ситуациях происходили другие, отличные от него события, тем более вероятным мы считаем первое<sup>2</sup>. Если же допустить, что аналоги ожидаемого нами события *В* всегда сочетались с событиями, похожими на происходящее сейчас событие *А*, то мы приравняем их сочетание к закону природы, выражающему каузальные связи между вещами, и будем ожидать его совершения с наивысшей степенью вероятности, которую Юм даже терминологически отличает от обычной вероятности<sup>3</sup>. Свидетельства наивысшей степени вероятности он называет «доказательствами». Отметим, что наличие доказательства, по Юму, парадоксальным образом не исключает возможность противоположного доказательства<sup>4</sup>: конфликт единообразных свидетельств опыта о каком-то положении дел может возникать косвенным путем. К примеру, единообразный опыт свидетельствовал о сочетании *А* и *В*, и единообразный опыт свидетельствовал о правдивости какого-то человека. Но теперь этот человек заявляет, что он наблюдал сочетание не *А* и *В*, а *А* и *Д*. Возникает конфликт дока-

---

<sup>1</sup> Т 1.3.11.6.

<sup>2</sup> См. Т 1.3.11–12. Об экспериментальных подтверждениях этого вывода Юма см. Collier 2005, 30.

<sup>3</sup> Т 1.3.11.2.

<sup>4</sup> Е 10.12.

зательств. При оценке таких конфликтов следует учитывать, что единообразие свидетельств тоже имеет степени<sup>1</sup>.

— 1 —

Все приведенные выше рассуждения имеют прямое отношение к аргументу Юма о чудесах, о котором он не без гордости сообщает как о своем открытии<sup>2</sup> и который, как он надеется, позволяет показать, что у нас в целом нет оснований верить сообщениям о них. Юм рассуждает следующим образом. Чудо — это «нарушение законов природы»<sup>3</sup>. О законах природы мы знаем благодаря постижению в опыте единообразных сочетаний тех или иных явлений. Но именно такие сочетания порождают у нас наивысшую уверенность в их неизменности. Сообщения о чудесах, между тем, отрицают последнюю. Значит, мы не должны доверять им. Представим, что кто-то рассказывает нам о чуде. Этот рассказ мог бы быть вызван реальным чудом. Но он мог бы вызываться и множеством других причин. Человек, рассказывающий о чуде, мог бы обманывать нас, ему могло бы показаться, что произошло чудо и т. п. Эти альтернативные объяснения рассказа не предполагают нарушения законов природы. А первое объяснение — предполагает. Значит, при подобных рассказах альтернативные объяснения всегда будут гораздо более вероятными. Конечно, не исключены ситуации, усиливающие доверие к рассказу. Если событие, о котором идет речь, произошло публично и сведения о чуде сообщаются не одним человеком, а множеством людей, если эти люди известны своей правдивостью и т. п., то вероятность достоверности этого рассказа повышается. Но чтобы таким рассказам можно было рационально доверять, их ложность должна быть более чудесной, чем чудо, о котором они повествуют<sup>4</sup>. А это, считает Юм, едва ли реалистичная перспектива — и анализ исторических сведений о чудесах подтверждает это. К примеру, чем менее куль-

---

<sup>1</sup> См. HL 1, 350.

<sup>2</sup> E 10.2.

<sup>3</sup> E 10.12.

<sup>4</sup> E 10.13.

турной была эпоха, чем менее критичными и, соответственно, менее заслуживающими доверия были потенциальные свидетели, тем больше в такую эпоху мы находим рассказов о чудесах. Так что Юм уверен, что у нас нет рациональных оснований верить таким сообщениям о чудесах.

Хотя Юм создал этот аргумент с чистого листа, а не вычитал его из книг<sup>1</sup>, у него, конечно, были предшественники, и он сам указывал на одного из них<sup>2</sup>. В наши дни критики Юма нередко развивают эту линию, подчеркивая, что сходные идеи высказывались и до появления его работы<sup>3</sup>. Они, однако, не всегда осознают, в чем именно состоит оригинальность его доводов. А состоит она, как представляется, именно в нетривиальной последовательности его рассуждений. Юм как бы заманивает в ловушку тех, кто верит рассказам о чудесах. Они должны охотно признавать, что чудеса предполагают нарушение законов природы: иначе может отпасть необходимость в допущении нужного им божественного вмешательства. Но спросим их, откуда они знают о законах природы? Мало кто сможет отстоять позицию, что мы знаем о них априори. Значит — из опыта. Но опыт может внушить нам представление о законах природы только демонстрируя строгую повторяемость определенных событий. И именно тогда у нас возникает вера в нерушимость этих законов. Выходит, что тот, кто верит в чудеса, не должен в них верить.

Несмотря на привлекательность аргумента Юма, он нуждается в уточнении. Проблема здесь в том, что истоки веры в существование законов природы остаются все же не до конца ясными. Юм связывает ее с единообразным опытом, но так ли он единообразен? Опыт всегда не завершен в плане будущего и поэтому не может исчерпывающе показывать неизменность таких соотношений феноменов, наличие которых предполагается понятием законов природы. Отрицание этого противоречило бы главным интуициям Юма. Кроме того, в качестве примеров нарушений

---

<sup>1</sup> HL 1, 361.

<sup>2</sup> См. E 10.1.

<sup>3</sup> См. напр. Earman 2000, 14; ср. Burns 1981, 10; Stewart 1995, 183.

этой неизменности можно было бы сослаться именно на свидетельства о чудесах. Ведь сведения о законах природы мы черпаем не только из собственного опыта, но и из свидетельств других людей. Так что если мы признаем их, мы отвергнем единообразие опыта, а если заранее отвергнем их значимость, то предположим то, что должны были бы доказать. Может, таким образом, возникнуть ощущение, что Юм критикует свидетельства о чудесах, заранее отрицая их достоверность<sup>1</sup>.

Все эти сомнения можно было бы попробовать разрешить, связав веру в наличие законов природы не с неизбежно неполными опытными данными, а с самой верой в соответствие прошлого и будущего опыта. Можно было бы попробовать доказать, что эта вера прямо имплицитно подразумевает убежденность в том, что каждое событие имеет естественную причину, т. е. что относительно каждого события В мы с неизбежностью убеждены в том, что ему предшествовало в опыте другое событие А, такое, что появление А всегда влекло бы появление В, или, иначе говоря, в том, что следование В за А подчинено закону природы.

Упомянутое доказательство могло бы вестись от противного: если мы допускаем реальную возможность беспричинных событий, то мы допускаем возможность такого В, которое могло бы и не появляться при точном повторении в опыте всех обстоятельств его первого возникновения. Но такое допущение противоречит вере в соответствие прошлого и будущего опыта. И наоборот, отрицание принципа соответствия прошлого и будущего опыта делало бы возможным ситуации, где нарушался бы принцип причинности. Детализация данного аргумента и оценка его правильности, впрочем, не входит в наши задачи<sup>2</sup>. Ясно лишь, что этот аргумент более или менее перспективен (степень его перспективности зависит от убедительности тезиса, что мы изначально верим не в приблизительное, а в точное соответствие прошлого и будущего опыта), что он мог бы пригодиться Юму в

---

<sup>1</sup> Ср. Campbell 2000, 184–185; Fogelin 2003, 16–19.

<sup>2</sup> См. Васильев 2014, 43–45, где этот аргумент развернут и проанализирован более подробно.

его рассуждениях о достоверности чудес и что Юм мог бы проводить его, так как все предпосылки для его проведения содержатся в его текстах. Столь же ясно, однако, что фактически он не проводил его и поэтому мы не можем принимать его в расчет.

Поскольку Юм не идет этим путем и поскольку никакой регулярный опыт не может удостоверить, что его регулярность — закон природы, то Юм, получается, не мог утверждать, что против возможности чудес говорит единообразный и универсальный опыт. Он мог бы лишь сказать, что чудеса, противоречащие известной из опыта регулярности, надо рассматривать как очень редкие, «удивительные» события<sup>1</sup>, отличающиеся от других редких событий тем, что они могли бы не повторяться при совершенно одинаковых обстоятельствах<sup>2</sup> или что они вызываются непосредственно Богом или каким-то другим «невидимым агентом»<sup>3</sup>. На первый взгляд, это лишь незначительно модифицировало бы его доводы. Все равно получается, что альтернативные объяснения рассказов о таких маловероятных событиях (т. е. такие объяснения, при которых будет допускаться, что эти рассказы инициированы не этими редчайшими событиями, а чем-то гораздо более тривиальным) будут гораздо более вероятными. Тут, однако, возникает проблема, которую уже современники Юма иллюстрировали примерно так<sup>4</sup>. Допустим, кто-то смотрит розыгрыш лотереи, а потом рассказывает нам, что выпала последовательность цифр 13071. Допустим также, что люди намеренно говорят неправду в одном из двадцати случаев передачи ими информации другим людям. Поскольку вероятность выпадения приведенной последовательности цифр (при предполагающейся в нашей лотерее равной вероятности выпадения всех цифр) в каждом раунде была равна одной стотысячной, то логика юмовского аргумента подсказывает, что рациональным будет поверить, что нас обманывают. Думаю, однако, что все согласятся, что рацио-

---

<sup>1</sup> E 10.11; cp. Earman 2000, 32.

<sup>2</sup> E 10.10n.

<sup>3</sup> E 10.12n; cp. Price 2000, 171.

<sup>4</sup> Cp. Price 2000, 164.

нальным будет как раз поверить рассказу. Но это означает, что юмовский аргумент неверен или же нуждается в доработке.

Доработка могла бы состоять в указании, что при вычислениях вероятности должна приниматься во внимание не только вероятность интересующего нас события *A* сама по себе, но и вероятность альтернативных ему событий. В нашем примере с лотереей вероятность выпадения маловероятной последовательности цифр можно приравнять к единице. Поэтому мы и доверяем рассказам о результатах лотереи: хотя любая выпавшая последовательность в равной степени маловероятна, какая-то из них должна была выпасть. Иначе может обстоять дело со случайно распределяемыми свойствами таких событий. В примере с цифрами речь может идти о «правильных» последовательностях. Вероятность выпадения «правильного» ряда цифр, такого как «12345», намного ниже, чем вероятность «неправильного». И здесь слова рассказчика, что выпал именно такой ряд, вызывали бы уже меньшее доверие. Ведь нет обязательности в выпадении «правильной» последовательности цифр или других редких паттернов. Представим, что в лотерее выпадают не цифры, а буквы, причем на каждом шаге выпадение всех букв одинаково вероятно. И вот нам рассказывают, что выпавшие буквы сложились в слова, восхваляющие какого-то политика. Хотя сама по себе вероятность такой комбинации букв не отличается от вероятности любой другой комбинации, мы наверняка сочтем этот рассказ шуткой — именно из-за маловероятности такого странного паттерна. Опять же, если бы сразу несколько человек, не знакомых друг с другом, рассказали об этом случае, вероятность правдивости их рассказов повысилась бы. Юм не отрицает этого. Но не повысилась бы при этом вероятность и того, что этот розыгрыш лотереи был постановкой?

Обратим, правда, внимание, что наши сомнения в последнем случае были бы не столь большими, какими они должны были бы быть исходя из степени маловероятности описываемого паттерна. И похоже, это опять-таки связано с тем, что мы принимаем во внимание то обстоятельство, что вероятность наблюдения нами хоть *каких-то* маловероятных паттернов — учитывая множество

случаев, когда мы их не наблюдаем — достаточно велика. Важно, однако, помнить, что эта коррекция ощутима лишь с не очень маленькими вероятностями — того порядка, который соразмерен вероятности наблюдения нами маловероятных паттернов. В случае действительно малых вероятностей она не ощущается. Если в лотерее случайно выстроятся слова «да здравствует», то мы можем и не подумать, что это постановка. Но если выпадет длинная тирада, у нас не будет сомнений.

Так или иначе, но с указанными уточнениями аргумент Юма, похоже, может сохранить работоспособность: чудесные происшествия в любом случае относятся к числу крайне маловероятных паттернов. И, как справедливо отмечается, подход Юма к определению вероятности состоит, по сути, в требовании учета «предшествующей вероятности» (в данном случае вероятности чудесных событий, служащей фоном свидетельств о них), на котором построена знаменитая теорема Байеса, значение которой широко признается в современной науке<sup>1</sup> (Т. Байес проходил обучение в Эдинбургском университете при поступлении туда Юма<sup>2</sup>; но именно Юм мог повлиять на разработку Байесом его подхода к вычислению вероятностей). Последователи Байеса спорили с Юмом<sup>3</sup>, но, похоже, зря<sup>4</sup>. В самом деле, впишем юмовские тезисы в формулу теоремы Байеса:  $P(\text{чудо}/\text{«я видел чудо»}) = P(\text{«я видел чудо»}/\text{чудо}) \times P(\text{чудо}) // P(\text{«я видел чудо»})$ <sup>5</sup>. Из этой записи явствует, что редкость чудес оказывает решающее влияние на снижение вероятности того, что свидетельства о чудесах были вызваны реальными чудесами, что Юм и хотел нам доказать. Более того, из нее следует, что вероятность истинности обсуждаемых нами свидетельств понижается в той среде, где особенно

---

<sup>1</sup> См. Stone 2013, 1–2.

<sup>2</sup> Dale 2003, 47.

<sup>3</sup> Спор этот начался еще в XVIII в. и продолжается в наши дни, см. напр. Earman 2000, 70.

<sup>4</sup> См. Owen 1987; Fogelin 2003, 47–48, 93.

<sup>5</sup> Где «Р» — вероятность, «/» — функтор «при условии», «//» — дробная черта, а «я видел чудо» — свидетельство индивида N о чуде, которое слышим мы сами, оценивающие вероятность чуда.

часто говорят о чудесах, т. е., в частности, в далеких от рациональности и развитой культуры сообществах. Этот тезис тоже отстает Юмом.

## – 2 –

Но если вера в чудеса иррациональна, то почему люди верят в чудеса? Именно потому, доказывает Юм, что они нередко мыслят и ведут себя иррационально. Подтверждением иррациональности религиозных верований является не только связанность подобных убеждений с верой в чудеса, но и политеистический характер многих из них. Политеистические верования, доказывал Юм, возникают из объединенного действия таких причин, как осознание людьми зависимости их судеб от неизвестных факторов и их склонности переносить свои качества на внешние объекты<sup>1</sup>. Людей беспокоит их будущее, они не знают, от чего оно зависит и уподобляют эти неизвестные силы себе, пытаясь затем заручиться их поддержкой. Многосторонность человеческой жизни приводит к появлению веры во множество богов, во многом похожих на людей. Переносы своих качеств на внешние объекты, от которых зависит ее возникновение, иррациональны потому, что они основаны на грубых аналогиях (между чертами этих внешних объектов и проявлениями нашего разума), использование которых не свойственно подлинной рациональности. Одно время Юм утверждал, что политеизм иррационален еще и оттого, что допущение множества богов не согласуется с выводом о едином Боге, который должен сделать разум при рассмотрении целесообразного мира<sup>2</sup>. Впоследствии он, однако, скорректировал это заключение<sup>3</sup>. И главный вклад Юма в философию религии состоит, пожалуй, именно в его анализе перспектив вывода от целесообразности мира к его разумной первопричине. Так что сейчас мы рассмотрим обсуждение Юмом этой важной теологической проблемы.

---

<sup>1</sup> N 3.

<sup>2</sup> N 2.

<sup>3</sup> См. напр. D 12.33.

## — 3 —

На первый взгляд, заключение от целесообразности мира к бытию разумного существа, отвечающего за нее, и правда выглядит рациональным. Из собственных действий мы знаем о связи разума и целесообразности. Наши цели могут и не задаваться разумом, но разум помогает подобрать для них сообразные им средства или даже создать их. Сконструированные при посредстве разума целесообразные предметы, артефакты, окружают нас повсюду. Однако, несмотря на достижения человеческого разума, еще большее впечатление производит на нас целесообразность природного мира и самого человека как части природы. Наблюдение этой целесообразности толкает нас к выводу о существовании единого высшего разума. При более детальном рассмотрении, однако, выясняется, что мы должны отказаться от притязаний на создание конкретного образа высшего разумного начала и тем более от утверждения о возможности дедуцировать подобным методом положение о существовании всесовершенного и бесконечного Бога.

Препятствием на пути такого рода дедукции оказывается то, что в опыте мы не можем отыскать беспредельной целесообразности природы, при которой она была бы возможна. К тому же аргумент от целесообразности, по Юму, не может быть дополнен априорной аргументацией, опираясь на которую мы могли бы заранее знать о наличии всесовершенного и поэтому самодостаточного существа. Юм утверждает, что понятие самодостаточного, т. е. необходимо существующего существа попросту некогерентно<sup>1</sup>, так как все существующее можно отчетливо представить несуществующим. Здесь сразу надо уточнить, что повсюду в этом контексте Юм рассуждает о понятии внешнего нашему уму существования: это делает нерелевантными возможные контрпримеры<sup>2</sup>, когда, скажем, утверждается, что мы не можем представить несуществование двух простых чисел, 11 и 13, существующих между 10 и 14. Ведь мы можем отрицать, что числа существуют независимо от ума — в отличие от исчисляемых предметов, относи-

---

<sup>1</sup> См. D 9.

<sup>2</sup> Cp. Fogelin 2017, 59.

тельно которых подобные утверждения, конечно же, не проходят: можно легко представить исчезновение из ряда из четырнадцати предметов объектов, пронумерованных «11» и «13». Из тезиса о том, что все существующее можно отчетливо представить несуществующим, кстати, вытекает невозможность априорного демонстративного доказательства не только бытия Бога, но и существования вообще любой вещи: все, что может быть демонстративно доказано, таково, что противоположное ему не может быть отчетливо представлено. Интересно, что Юм не проговаривает свой ответ на возможное возражение, связанное с использованием Ансельмова, или картезианского онтологического аргумента, исходящего из дефиниции Бога как всереального или всесовершенного существа и утверждающего, что поскольку бытие вне ума есть совершенство, несуществование Бога немыслимо и непредставимо, в противоположность юмовским утверждениям. Он, разумеется, знал об этом аргументе (где «из идеи бесконечного совершенства вытекает идея актуального существования»<sup>1</sup>) и его ответ мог состоять только в указании на некогерентность понятия всесовершенного существа, заключающего в себе всю реальность. Но хотя он действительно пытался избавиться от такого понимания Бога, считая правильным говорить о могущественном, но конечном божественном разуме, оставляющем за пределами своей сущности место для чего-то еще, такое его решение кажется все-таки достаточно спорным.

Чтобы понять логику Юма создадим, однако, понятие существующего вне нашего ума стола. Существующий вне ума стол немыслим несуществующим вне ума и, значит, с необходимостью существует вне ума. Проблема лишь в том, как интерпретировать это утверждение. Если оно означает, что любой стол с необходимостью существует вне ума, пока он существует вне ума, то это, конечно, верно, но не гарантирует невозможности прекращения внешнего существования столов. А если оно означает признание того, что существующие вне ума столы не могут прекращать подобного существования, то тогда понятие существующего вне

---

<sup>1</sup> EM 2.37.

ума стола неприменимо к реально существующим вне ума столам, так как любой такой стол мы можем помыслить несуществующим. Более того, невозможно представить стол, к которому оно было бы применимым. Данное понятие выглядит поэтому некогерентным. Подобным образом Юм мог бы отреагировать на онтологический аргумент. Что же касается попыток доказать наличие необходимого существа путем рассуждения о том, что любой ряд причин должен упираться в первопричину, так как у всего того, что могло бы не быть, есть причина, а если бы этот ряд уходил в бесконечность, то у него не было бы причины, хотя он мог бы не быть; первопричина же необходима, потому что у всего, что не является необходимым, т. е. могло бы не быть, есть причина, у первопричины же ее нет, то Юм замечает<sup>1</sup>, что вопрос об отдельной причине бесконечного ряда причин некорректен, так как сам объект «ряд причин» является произвольной конструкцией, к которой неприменим закон причинности.

Так что приходится возвращаться к аргументу от целесообразной упорядоченности природного мира, с которого мы начали этот параграф. Его использование для создания конкретного образа высшего разумного начала затрудняется еще и тем, что он допускает целый веер альтернатив. Важность исследований Юма состоит во многом в том, что он продумал и обсудил эти альтернативные пути. Сама возможность альтернативных объяснений целесообразности мира связана с отсутствием полной аналогии между миром и созданиями человеческого разума. Какое-то сходство в плане целесообразности между ними есть, но при этом мы без труда отличаем созданное человеком от не созданного им.

Показав принципиальную возможность альтернативных объяснений целесообразности, Юм обращается к их конкретным вариантам. Первый из них состоит в том, что объяснения вообще не нужны. Ведь даже если мир упорядочен разумным началом, мы вправе будем спросить о причине последнего и т. д., настаивая, что подобный регресс причин никогда не завершится. И если удастся доказать необоснованность тезиса об обязательном наличии в

---

<sup>1</sup> D 9.9.

этом ряду первопричины, то окажется, что вместо допущения бесконечного ряда проще вообще не начинать его и останавливаться на его первом звене, природном мире. Однако даже если не согласиться с этим возражением, сказав, что нас, собственно, не волнует вопрос, уходят цепи причин нашего мира в бесконечность или нет, главное что у нас есть основание допускать непосредственную разумную причину мира, отличную от него, то сама возможность цепи причин позволит предположить, что непосредственная причина может и не обладать столь уж могущественным разумом, так как она могла бы опираться на достижения более высоких причин<sup>1</sup>. Другой вариант предполагает рассмотрение разумной причины мира в качестве его души, а не внешнего принципа, как принято в большинстве религий. Еще одно альтернативное объяснение целесообразности мира начинается с указания, что у нас нет оснований заключать, что наш мир возникает из рациональных усилий похожего на нас существа, а не появляется, скажем, через механизмы подобные произрастанию растения из семени. В целом, «в одном только этом уголке мира есть четыре принципа, *разум, инстинкт, порождение и произрастание*, сходные друг с другом и являющиеся причинами сходных действий»<sup>2</sup>. Не находит в конечном счете Юм достаточных оснований и для утверждения о единственности высшей причины целесообразности: она может быть порождением соединенного множества сил.

Но самой интересной — с точки зрения современных философов — из обсуждаемых Юмом альтернатив традиционного теистического объяснения целесообразности мира может показаться альтернатива механического или эволюционного объяснения<sup>3</sup>. Задолго до Дарвина, Юм, по сути, рассматривает идею естественного отбора и пытается оценить ее. Эта идея подается им как в каком-то смысле неожиданная для него самая опция. Значимость ее подчеркивается тем обстоятельством, что она рассматривается под занавес обсуждения вывода от целесообразности мира к высшему разуму, а также тем, что Юм не рассматривал ее

---

<sup>1</sup> D 5.7.

<sup>2</sup> D 7.11.

<sup>3</sup> D 8.

анализ как проходной эпизод, а возвращался и дорабатывал его<sup>1</sup>. Главная его интуиция в этой связи такова: нецелесообразные природные вещи просто не могли бы долго существовать. Значит, если природная вещь или миропорядок в целом продолжительное время существуют, то они заведомо целесообразны. Предположим теперь, что природные силы постоянно продуцируют изменения в материи. Это предположение выглядит вполне правдоподобным. Если так, то в мире все время возникают новые состояния материи. Если эти состояния материи образуют нецелесообразные, не встроенные органично в свое окружение формы, то они разрушаются. Рано или поздно, однако, возникают такие формы, которые будут встроены в окружение (а если количество комбинаций материи конечно, то такое возникновение неизбежно). Юм не отрицает, что объективная вероятность возникновения устойчивых форм ничтожна. Но эта маловероятность компенсируется бесчисленными попытками<sup>2</sup>.

Рассуждения Юма кажутся абстрактными, но он дает понять, что они вполне применимы, к примеру, к человеческому роду, а значит и к другим биологическим видам<sup>3</sup>. Такое применение позволяет истолковать его рассуждения в привычных терминах теории естественного отбора, а именно в терминах изменчивости, борьбы за существование (юмовские тезисы предполагают, что природные формы существуют в агрессивной среде) и выживания наиболее приспособленных — в том числе к продолжению рода, что в свою очередь предполагает присутствие в концепции Юма также и понятия наследственности<sup>4</sup>.

Нет сомнений, таким образом, что юмовская концепция может рассматриваться как один из первых развернутых вариантов изложения эволюционного алгоритма (фрагментарные его обсуждения можно найти уже в античности, начиная с Эмпедокла). Важно, однако, что Юм не только излагает эту концепцию, но и критикует ее. Критика эта состоит в тезисе, что в природном мире

---

<sup>1</sup> См. D Ms 56.

<sup>2</sup> D 8.7–8.

<sup>3</sup> D 8.9; см. также D 11.9.

<sup>4</sup> Ср. Дарвин 2001, 115–116, 419.

гораздо больше целесообразности, чем было бы, если бы она порождалась исключительно действием этого принципа<sup>1</sup>. Данная критика любопытна тем, что она предвосхищает современные дискуссии. Ведь противники дарвиновского эволюционизма в наши дни нередко указывают, что хотя сам по себе эволюционный алгоритм не вызывает вопросов и может объяснять возникновение целесообразных форм, данный алгоритм не может объяснить фактические масштабы целесообразности в мире<sup>2</sup>.

Вопрос о значимости этого возражения остается во многом открытым. Но сам Юм считал его достаточно весомым. Вместе с тем он утверждал, что недостатки есть у всех объяснений целесообразного устройства мира. Это, впрочем, не означает, что, с его точки зрения, нужно занимать позицию скептического воздержания от суждений. Выше я отмечал, что Юм считает правдоподобным и оправданным проведение аналогии между, с одной стороны, целесообразным миром, с другой — творениями человеческого разума, животными и растениями. Соответственно мы получаем множество кандидатов на роль причины или причин мира. И кажется, что поскольку выбрать между ними нельзя, нам и правда следует воздержаться от суждений. Однако Юм избирает иной путь. Он акцентирует момент сходства между самими этими предполагаемыми альтернативными причинами, что позволяет допустить их аналогичность человеческому разуму. И тогда мы уже не воздерживаемся от суждений, а получаем абстрактную, но позитивную формулу. Так что окончательный вердикт Юма состоит в том, что мы все-таки вправе признать аналогию причины целесообразности мира присущему нам интеллекту: «...причина или причины порядка во вселенной, вероятно, имеют отдаленную аналогию с человеческим умом»<sup>3</sup>. Это утверждение, не содержащее прямых этических или практических импликаций и намеренно содержательно выхолощенное Юмом, может быть, как он считает, точкой схождения взглядов теистов и их противников; а все различия между ними будут либо исключительно вербальными, либо

---

<sup>1</sup> D 8.10.

<sup>2</sup> См. напр. Johnson 2010, 59–61.

<sup>3</sup> D 12.33.

касающимися их субъективных мнений относительно степени сходства или несходства причины порядка с человеческим умом<sup>1</sup>.

Британский философ С. Блэкберн придает этим юмовским выводам большое значение. Он уверен, что главное достижение Юма в области философии религии состоит именно в том, что он сумел трансформировать сам подход к ее проблемам. Традиционно в центре этой дисциплины был вопрос о доказательстве бытия Бога. Юм, считает Блэкберн, играет по этим правилам — но лишь для того, чтобы показать, что от этого доказательства ничего не зависит в плане практических последствий для религии и что поэтому сама проблема доказательства существования Бога оказывается, по существу, «беспредметной»: «Люди считают, что слова „Бог существует“ предполагают множество следствий: утешение жизненных страданий, ожидания, надежды на что-то... бородатых знатоков в одеяниях и сандалиях, объясняющих как держаться курса Высшего Бытия и т. п. Но если эти слова означают лишь то, к чему можно заключить из аргумента от целесообразности, то из них вообще ничего не следует... И в итоге оказывается, что мы предоставлены самим себе»<sup>2</sup>.

Думается, что Блэкберн все-таки смещает акценты. Он считает Юма скептиком и полагает, что в тех тезисах проявляется его скептицизм. Проблему скептицизма Юма мы будем обсуждать отдельно, но, исходя из этой гипотезы, Юм должен был бы рассуждать в таком ключе: доказать бытие разумной причины целесообразности нельзя, но даже если бы такое доказательство и было возможно, оно ничего не решало бы. Юм, однако, рассуждает иначе. Во-первых, он проводит подобное доказательство. Во-вторых, он ясно дает понять, что хотя допущение бытия Бога и не связано с какими-то конкретными этическими предписаниями, оно может содействовать моральным умонастроениям<sup>3</sup>. В-третьих, он утверждает, что вывод об отдаленной аналогии причины целесообразности мира человеческому разуму порождает изумление величием объекта, «меланхолию из-за его туманности», «какое-то

---

<sup>1</sup> D 12.7.

<sup>2</sup> Blackburn 2008, 88; ср. Gaskin 1988, 222–223.

<sup>3</sup> D 12.12.

отвращение к человеческому разуму в связи с тем, что он не в состоянии дать более удовлетворительный ответ на столь экстраординарный и величественный вопрос. Но... самое естественное чувство, которое испытает по этому поводу надлежащим образом настроенный ум, это упование и надежда, что Небеса развеют или хотя бы смягчат это глубокое невежество особым откровением человечеству, которое явит природу, атрибуты и действия божественного объекта нашей веры»<sup>1</sup>. Более того, Юм напрямую связывает такую «истинную религию» с христианством<sup>2</sup>.

Вопрос о том, как интерпретировать эти высказывания, остается, конечно, открытым. Блэкберн, несомненно, прав, полагая, что Юм считал религию в целом вредоносным для общества явлением. Но, на мой взгляд, мы не должны полностью игнорировать рассуждения Юма об истинной религии. В его работах мы находим множество таких рассуждений, и далеко не очевидно, что все их можно объяснить неким этикетом. К этой теме мы еще вернемся, пока же отмечу, что сама возможность подобных рассуждений наводит на мысль, что мы все же можем утверждать что-то позитивное о причине целесообразности нашего мира, а именно признать ее разумную природу. В ином случае у нас не было бы основания испытывать надежду, упование и другие чувства, о которых говорит Юм. А это значит, что вопрос о доказательстве бытия Бога все же не беспредметен.

При подобном позитивном подходе нам, кстати говоря, не уйти от обсуждения еще одного важного вопроса — об ответственности божественного начала за те или иные черты нашего мира. Особенно остро стоит вопрос об ответственности Бога за присутствие там зла. Рассуждения о совместимости благодати Бога и существующего в мире зла с подачи Лейбница (разработки которого на эту тему Юм, кстати, учитывает<sup>3</sup>) стали называть «теодицеей». Юм внес существенный вклад в обсуждение этого вопроса. Он доказывал, что хотя наличное в мире зло — в описаниях которого он проявил всю силу своего литературного дарования (эти его описания очень ценил

---

<sup>1</sup> D 12.33.

<sup>2</sup> D 12.33.

<sup>3</sup> См. D 10.6–7.

большой пессимист А. Шопенгауэр<sup>1</sup>), показывая, в частности, как люди терпят страдания не только от реальных, но и от вымышленных противников — совместимо с благодатью Бога (если не с его бесконечной благодатью), мы не имеем права заключать к благодати Бога, опираясь на фактическое устройство нашего мира<sup>2</sup>. Целесообразность, наблюдаемая в мире, как пронизательно замечает Юм, мало того что не выглядит совершенной — ей словно бы недостает финального мазка кисти ее создателя — так еще и кажется такой, будто она «служит лишь сохранению индивидов и продолжению рода»<sup>3</sup>, а не их счастью. Что же касается фактического распределения блага и зла в нем, то оно говорит, скорее, в пользу индифферентности причины мира в этом отношении<sup>4</sup>. Еще раз: если бы мы заранее знали о благодати совершенного, а возможно и всесовершенного Бога, мы могли бы, считает Юм, непротиворечиво говорить о нашем мире как творении такого Бога, объясняя имеющееся в нем зло, в частности, тем, что зло этого мира служит предотвращению еще большего зла и т. п. Но если мы не допускаем заранее бытие такого Бога, то мы не сможем сделать даже вывода, что разумная причина мира добра, не говоря уже о ее бесконечной благодати<sup>5</sup>.

Выводы Юма могут показаться убедительными. Их основанием служит простой тезис, что мы не можем вкладывать в гипотетическую причину мира больше того, что мы находим в ее предположительном действии, самом нашем мире. Если мы находим в мире примерно равную смесь добра и зла, то такую же пропорцию мы должны представлять и в этой причине. Однако это рассуждение не лишено проблем. Представим, что сейчас в мире действительно наблюдается примерно равное количество добра и зла. Допустим также, что мы можем уверенно утверждать — опираясь на имеющиеся у нас фактические свидетельства — что сто лет назад зла было гораздо больше, чем добра, двести лет назад — еще больше и т. д. Кажется, что таком случае мы могли бы

---

<sup>1</sup> Шопенгауэр 2001, 489.

<sup>2</sup> На этот двойной вывод Юма могли натолкнуть рассуждения Э. Шефтсбери, см. Шефтсбери 1975, 135.

<sup>3</sup> D 10.26.

<sup>4</sup> D 11.14.

<sup>5</sup> D 11.4.

констатировать, что со временем в мире становится все больше добра. Эту тенденцию можно было бы экстраполировать на будущее. Мы могли бы прогнозировать, что в будущем в мире будет еще больше добра. Соответственно, мы имели бы право приписывать причине мира больше добра, чем фактически есть в нем — иначе она не произвела бы его в будущем. Более того, подобное рассуждение могло бы быть использовано и для вывода о бесконечной благодати разумной причины — если предположить, что совершенствование этого мира никогда не закончится.

Юм не рассматривает такого возражения, но обсуждает сходный контрдовод. В нем предлагается провести аналогию между нынешним состоянием нашего мира и недостроенным домом. Когда мы видим недостроенный дом, мы можем резонно предположить, что он будет достроен и после его завершения будет обладать большими достоинствами, чем обладает сейчас. Соответственно, мы уже сейчас можем приписать создателю этого дома больше совершенств, чем мы имели бы право приписать ему, глядя исключительно на его нынешнее состояние. Так же мы можем поступать и с Богом<sup>1</sup>. На это Юм отвечает, что мы действительно можем приписывать строителю недостроенного дома больше совершенств, чем могли бы приписать ему на основании его нынешнего состояния, но мы можем делать это только потому, что уже обладаем знанием о людях, которые почерпнуты из опыта и дают нам основание заключить, что дом, скорее всего, будет достроен и т. п. В случае же Бога у нас нет такого дополнительного знания. Поэтому аналогичный вывод не проходит. Ответ Юма выглядит вполне резонно, но вопрос в том, насколько его соображения можно перенести на приведенное мною первое возражение. В самом деле, если бы и правда можно было констатировать тенденцию постоянного совершенствования мира (а такой вариант не исключен, по крайней мере, если говорить о человеческом мире и судить по продолжительности жизни людей, их безопасности и т. п., хотя на этот счет идут горячие споры<sup>2</sup>), то нам, похоже, не потребовались бы никакие дополнительные знания для

---

<sup>1</sup> Е 11.24.

<sup>2</sup> См. напр. Pinker 2018.

прогнозирования его дальнейшего улучшения: мы рутинно перенесли бы прошлый опыт на будущее. Другое дело, что при этом мы едва ли смогли бы уверенно говорить о бесконечном совершенствовании мира и, соответственно, о возможности приписывания Богу бесконечных совершенств. Ведь нам вряд ли удалось бы исключить, что через какой-то промежуток времени мир прекратит поступательное движение. Наш разум хорош для краткосрочных прогнозов, но хуже справляется с долгосрочными. И тогда рассуждения Юма все же сохраняют свою доказательную силу.

Сам Юм, кстати, не был таким уж оптимистом в вопросе об общественном прогрессе<sup>1</sup> и допускал возможность обратного движения, так что он вполне мог бы утверждать, что даже если мир сейчас прогрессирует, мы не вправе приписывать его причине не только бесконечное, но и вообще большее совершенство, чем в нем обнаруживается, так как этот прогресс может обернуться регрессом, отменяющим даже его наличные достоинства.

Одна из традиционных линий оправдания Бога в связи с существованием в мире зла состоит в утверждении, что один из самых распространенных видов зла — так называемое «моральное зло» (отличаемое многими философами от метафизического и физического зла, т. е. от несовершенства и страдания) — идет не от Бога, а от людей, совершающих дурные поступки. Проведение этой линии, однако, заостряет вопрос об онтологической зависимости человека от Бога. Если Бог не отвечает за действия людей, то значит ли это, что человеческие поступки не детерминированы им? А если человеческие поступки детерминированы Богом, то почему ответственность за эти поступки несут именно люди?

Комплекс вопросов, связанных с соотношением понятий детерминизма, моральной ответственности и автономии человеческих индивидов, именуют проблемой свободы воли. Как уже отмечалось, Юм внес большой вклад в ее обсуждение и решение. В следующей главе этой книги мы обсудим основные положения и трудности его концепции.

---

<sup>1</sup> HL 2, 180–181.

## Глава 4

# Учение о свободе воли, этика и метаэтика

Значимость различных идей Юма зачастую сама различна. В одних своих начинаниях Юм оспаривал привычные аксиомы, в других исследовал неизведанные территории, в-третьих — намечал новые методы. Но в той области, о которой пойдет речь в начале этой главы, Юм выступил в совершенно иной роли — систематизатора наработок предшественников, прежде всего Т. Гоббса и Дж. Локка. Во всяком случае именно так оценивают его роль современные философы, пишущие о проблеме свободы воли<sup>1</sup>. Систематизация Юмом идей о свободе воли сегодня нередко служит отправной точкой для обсуждений этой темы. Позиция Юма получила название «классического компатибилизма»<sup>2</sup>. И хотя в наши дни не так много сторонников этой теории, некоторые авторы верят в ее скрытый потенциал.

### — 1 —

Решение проблемы свободы воли предполагает ответ на вопросы о том, что такое свобода воли, обладаем ли мы свободой воли и как возможна свобода воли. Последний из перечисленных вопросов зачастую задается в контексте идеи детерминированности или недетерминированности человеческих действий. Обе возможности могут создавать проблемы для свободы воли. Под детерминированностью человеческих действий в наши дни понимается ситуация, при которой они оказываются необходимыми следствиями предшествующих им состояний мира и законов природы<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См. напр. Russell 1995, 4.

<sup>2</sup> McKenna, Pereboom 2016, 49.

<sup>3</sup> См. Van Inwagen 2009, 254.

Иными словами, если действие детерминировано, то повторение обстоятельств его совершения неизменно приводило бы к совершению этого действия. Отметим, что сам Юм не использует термин «детерминизм», говоря вместо этого о «необходимости», трактуемой им именно в духе детерминизма.

Выше я заметил, что юмовская концепция свободы воли имеет в основном резюмирующий характер. Но это не значит, что в ней нет никакой новизны. Сам Юм считал совершенно иначе, рассуждая о своем новаторском подходе к этой старой проблеме. Но эти новые моменты мало интересуют современных философов. Они, однако, потребуются нам для объяснения мотивации Юма при формулировке им главных положений своей концепции.

Юм начинает с того, что объявляет вопрос о свободе воли одной из самых запутанных метафизических проблем. Но он полагает, что эта путаница связана исключительно с туманностью словоупотребления. На деле же «люди всегда были согласны между собой в вопросе как необходимости, так и свободы»<sup>1</sup> и, соответственно, всем разногласиям может быть положен конец после уточнения основных понятий. Дальнейшие его рассуждения показывают, что он возводит упомянутую путаницу и соответствующие трудности к ошибочному противопоставлению материальных процессов и человеческих действий. Многие считают, что материальные объекты необходимо сопряжены друг с другом, тогда как между нашими ментальными состояниями и происходящими из них действиями такого сопряжения не обнаруживается. Используя свои онтологические наработки, Юм, однако, доказывает, что материальная необходимость (с внешней стороны) сводится к постоянству сочетания тех или иных явлений. Но трудно спорить, что подобное постоянство обнаруживается и в человеческой жизни: «...сочетание мотивов и произвольных действий не только столь же регулярно и единообразно, как сочетание причин и действий в любой части природы; такое регулярное сочетание также единодушно признавалось людьми и никогда не оспаривалось ими в философии или в обыденной жизни»<sup>2</sup>. Пояс-

---

<sup>1</sup> Е 8.3.

<sup>2</sup> Е 8.16.

няя, Юм отсылает как к историческим обобщениям, так и к конкретным случаям; в частности, он рассуждает об узнике, который, обдумывая планы побега, столь же мало может рассчитывать на непостоянство воли стерегущих его людей, как на непостоянство физических законов, отвечающих за прочность стен его темницы<sup>1</sup>.

Если так, если необходимость в материальном мире сводится к постоянному сочетанию материальных объектов, и если в человеческой жизни обнаруживается не меньшее постоянство сочетания определенных ментальных состояний с произвольными действиями, то надо признать, что в нашей жизни присутствует такая же необходимость, что и в материи. А из этого следует, что либо наша воля вообще не свободна (если понимать под свободой что-то противоположное необходимости), либо ее свобода должна пониматься таким образом, чтобы она не противоречила необходимости. Юм считает возможным обосновать именно такое понимание свободы. В этой связи он вспоминает старое различие «свободы спонтанности» и «свободы безразличия»<sup>2</sup>. Первая имеется тогда, когда индивид совершает свои действия под влиянием внутренних причин, вторая — при возможности индивида совершать разные действия в идентичных условиях.

Юм пытается доказать, что свобода безразличия, не совместимая с «необходимостью» или детерминизмом, не только не требуется для свободы воли, но даже вредит ей. Чтобы сделать это он, как и большинство современных авторов, вводит некий контекст рассмотрения проблемы свободы, а именно контекст моральной ответственности. Эти понятия сопряжены в обыденном сознании: мы не будем считать человека ответственным за поступок, если будем знать, что он был совершен несвободно, под принуждением. Соответственно, мы склонны считать свободу воли условием моральной ответственности. Но Юм доказывает, что если бы мы понимали свободу воли как свободу безразличия, то связь между свободой и ответственностью оказалась бы разорвана. Признание свободы безразличия означает, что совершаемые в таком состоянии поступки в известном смысле случайны,

---

<sup>1</sup> Е 8.19.

<sup>2</sup> Т 2.3.2.1.

так как они не вытекают из предшествующей им ситуации. И случайность, скорее, освобождает индивида от ответственности, чем является условием последней. Ведь случайный поступок оказывается словно бы оторванным от индивида, который не может рассматриваться в качестве его причины, а значит и нести ответственность за него<sup>1</sup>.

Ответственные действия индивида, таким образом, должны рассматриваться в интеграции с его внутренними намерениями и склонностями, причиняться характером индивида. Понимание этого обстоятельства возвращает нас ко второму пониманию свободы — пониманию ее как свободы спонтанности. Зависимость поступка от характера индивида предполагает, что он совершается под влиянием собственной воли последнего. А ведь это и есть свобода спонтанности. И осмысление этой формулы приводит Юма к другой важной формулировке. Если свободная воля имеется у меня тогда, когда моя воля сама порождает мои действия, то можно утверждать, что если бы я направил ее в другую сторону, то я поступил бы по-другому: «Под свободой, таким образом, мы можем иметь в виду лишь *способность действия или воздержания от действия сообразно определению воли*; т. е. если мы решаем остаться на месте, мы можем, если решаем двигаться, мы тоже можем»<sup>2</sup>. Эти формулировки передает суть так называемой «гипотетической свободы», которую в наши дни называют также «условной свободой»<sup>3</sup>, или, еще чаще, «свободой действия».

Утверждение, что моя воля свободна тогда, когда я поступил бы иначе, если бы пожелал иначе, дополненное тезисом, что такая свобода нужна для моральной ответственности (при снимающем ответственность принуждении человека к действию она отсутствует) и напоминанием, что она совместима с детерминизмом (так как здесь утверждается не то, что я мог бы поступить иначе в тех же обстоятельствах, как при свободе безразличия, несовместимой с детерминизмом, а то, что я мог бы поступить иначе *при других желаниях*: это не отменяет тезиса, что в нашем мире

---

<sup>1</sup> E 8.29.

<sup>2</sup> E 8.23.

<sup>3</sup> Fischer 2012, 125.

мой поступок предопределен), составляют ядро концепции «классического компатибилизма». Все эти положения четко акцентированы Юмом, хотя он, конечно же, не употребляет слово «компатибилизм»: этот широко известный термин вошел в употребление лишь в шестидесятые годы XX века<sup>1</sup>.

Нельзя не отметить, что это по-своему очень привлекательная концепция. Она хорошо сочетается с обыденными интуициями, противопоставляющими свободу принуждению и допускающими в ее понятие элемент альтернативности, признает реальность свободы и моральной ответственности и не требует радикальных онтологических допущений. И все же она не лишена трудностей. Об одной из подобных трудностей говорит сам Юм. Другие затруднения были обнаружены в ходе последующих дискуссий. Сейчас мы обсудим их.

Трудность данной концепции, на которую указывает Юм, возвращает нас в сферы философии религии и теологии, но имеет, конечно же, более широкое значение. Мы видели, что он не только не противопоставляет свободу и необходимость, или детерминизм, но указывает, что свобода как условие ответственных поступков возможна только при детерминированности этих поступков характером индивида. А такая детерминированность, с его точки зрения, включена в контекст детерминизма в целом. Но это значит, что ряд детерминаций может быть продолжен в прошлое. Ответственные поступки детерминированы характером индивида, черты характера детерминированы какими-то внешними факторами и т. д. — пока мы не дойдем до предельного детерминирующего начала, первопричины всего сущего, которую обычно называют Богом.

Проблема в том, что ответственность, похоже, передается по цепочке причин. Если кто-то поджигает фитиль бомбы, рассуждает Юм, то нести ответственность за взрыв будет именно этот индивид, хотя непосредственной его причиной будет горящий фитиль<sup>2</sup>. Подобное отношение, как можно предположить, имеется и в обсуждавшемся нами случае. Если поступки

---

<sup>1</sup> См. Васильев 2017, 130–133.

<sup>2</sup> Е 8.32.

человека в конечном счете детерминируются Богом, он и должен отвечать за них.

Если понять этот вывод так, что при детерминации человеческих поступков Богом вся ответственность перекладывается на него, то вопрос о свободе воли человека оказался бы вырван из контекста моральной ответственности и обыденных представлений, признающих моральную ответственность за поступки самих совершающих их людей, и становится чем-то сугубо произвольным и умозрительным. В осознании этого обстоятельства Юм, впрочем, и видит выход из тупика, в котором он, как кажется, оказался, допуская необходимость детерминизма для свободы воли и вместе с тем указывая на его опасность для нее. Выход, предложенный Юмом, предполагает отказ от обсуждения столь далеких от обыденной жизни проблем, как проблема возможной детерминации наших поступков Богом. Философия должна оставаться в сфере обыденных представлений<sup>1</sup>. И пока мы остаемся в этой сфере, мы можем констатировать необходимость детерминизма для свободы воли и моральной ответственности. Выходя за ее пределы, мы в любом случае запутаемся в противоречиях, так что наше частное противоречие не должно смущать нас.

Юмовский рецепт разрешения трудностей, сопряженных с понятием свободы воли и моральной ответственности, тесно связан с его пониманием задач «истинной метафизики», которую мы еще обсудим в отдельной главе. Ясно, однако, что этот рецепт понравится далеко не всем. Хорошо поэтому, что сомнения Юма можно попробовать разрешить и другим способом. Вспомним, что проблема, по Юму, заключается в том, что допущение детерминированности человеческих действий могло бы приводить к переносу всей ответственности за их совершение на первопричину всего происходящего, Бога. Более того, Юм, похоже, уверен, что такой перенос оказался бы неизбежным<sup>2</sup>. Но на чем основана эта его уверенность? Почему бы не предположить, что при такой схеме Бог будет просто разделять ответственность

---

<sup>1</sup> Е 8.36.

<sup>2</sup> Ср. Е 8.32.

с человеком? Вернемся на минуту к юмовскому примеру с фитилем и немного поменяем его. Допустим, что индивид из этого примера не сам поджигает фитиль, а распоряжается, чтобы это сделал кто-то другой. Вполне можно допустить, что этот приказ первого индивида детерминирует второго к соответствующему действию. Но разве из этого следует, что мы возложим всю ответственность на того, кто отдавал приказ? Кажется естественным, что ответственность будет нести и исполнитель. И если это так, то почему ответственность не могут нести и исполнители божественной воли? Конечно, если мыслить Бога как всепоглощающий Абсолют, не оставляющий никакой самостоятельности другим сущностям, картина была бы иной. Но логика рассуждений Юма, увязывающего Бога с первопричиной мира, не благоприятствует таким толкованиям.

Разумеется, вопрос этот сложен и не может быть разрешен столь простыми маневрами. Но я хотел лишь показать, что тут нет необходимости в таких радикальных тезисах, которые высказывает Юм. Теперь же мы можем обратиться к анализу некоторых других трудностей, связанных с его позицией классического компатибилизма. Здесь я тоже буду очень краток.

Одно из самых популярных возражений против классического компатибилизма состоит в том, что гипотетическая, или условная свобода, которая выдвигается здесь на первый план, — слишком выхолощенное и безжизненное понятие, чтобы удовлетворить нашу жажду свободы<sup>1</sup>. Гипотетическая свобода указывает, как мы вели бы себя в каком-то другом, возможном мире, если бы у нас были иные, отличные от актуальных, желания. Кроме того, такая свобода, получается, присуща нам даже в случае непреодолимых побуждений. Представим, к примеру, что кто-то не выносит красного цвета и стоит на перекрестье красного и голубого коридоров (одинаковых во всем кроме цвета), по одному из которых ему надо пройти. В такой ситуации человек, разумеется, пойдет по голубому коридору. Но можно ли приписать его воле свободу относительно выбора этих коридоров? Он чувствует непреодолимое отвращение к красному и никогда не смог бы выбрать его.

---

<sup>1</sup> См. напр. van Inwagen 1983, 115–116; McKenna, Pereboom 2016, 225–226.

Тем не менее по-прежнему можно было бы говорить, что если бы он захотел пойти по красному коридору, то он пошел бы по нему, т. е. говорить, что ему присуща свобода воли. Многим кажется, что подобные утверждения абсурдны, что признавать свободу воли можно лишь тогда, когда индивид не только мог бы вести себя иначе при иных, отличных от имеющихся у него в данный момент желаниях, но и реально может пожелать иначе и вести себя иначе.

Эти возражения не лишены резонов, что, впрочем, не означает, что их нельзя отвести. Самый простой ответ на них состоит в том, что гипотетическую свободу надо просто принимать за то, что она есть. Это не какой-то искусственный концепт. Мы уже видели ее сущностную связь с понятием волевого акта, определяющего поведение. Если мой поступок вызван каким-то волевым актом, т. е. желанием, перешедшим в стадию исполнения (Юм говорит, что «желание возникает при простом рассмотрении блага», а «воля проявляется, когда присутствие блага или отсутствие зла может быть достигнуто каким-либо ментальным или телесным действием»<sup>1</sup>), т. е. если этот волевой акт является причиной поступка, то очевидно, что при отсутствии этой причины (и при отсутствии или невозможности дублирующих причин) я не совершил бы этого поступка, а поступил бы иначе. Но ведь это обстоятельство и констатируется формулой гипотетической свободы, предполагающей возможность поступать иначе при иных желаниях. Наличие гипотетической, или условной свободы, таким образом, является обратной стороной того, что наши действия совершаются под влиянием нашей собственной воли и желаний. А важность зависимости поступков от воли для ответственности за них никто не оспаривает.

Некоторые авторы, между тем, пытаются доказать, что хотя прямая моральная ответственность индивида за поступок действительно предполагает, что этот поступок совершен индивидом в результате его волевого усилия, это еще не означает, что данный индивид свободен в плане наличия у него гипотетической свободы.

---

<sup>1</sup> DP 1.6.

Г. Франкфурт<sup>1</sup> — и еще более наглядно Дж. М. Фишер<sup>2</sup> — приводили примеры, показывающие, что это не так, что индивид может быть ответственным и не обладая гипотетической свободой. Возможность таких примеров объясняется допустимостью упоминавшихся выше дублирующих причин поступка, как в ситуации, когда человек ответственно голосует на выборах за кого-то, не зная, что манипуляторы, имеющие доступ к его мозгу, в любом случае не позволили бы ему проголосовать за его противника и пресекли бы его желание сделать это<sup>3</sup>. Подобные примеры, однако, хорошо работают лишь при предположении, что обдумывающий поступок индивид не знает о дублирующей причине (знание о ней и, соответственно, о неизбежности поступка вернуло бы ему гипотетическую свободу на другом уровне: теперь он решал бы, совершится ли этот поступок помимо его воли или же по его воле). А незнание индивидом структуры ситуации, в которой им совершается тот или иной поступок — при прочих равных — снижает ответственность этого индивида за его совершение. Таким образом, хотя гипотетическая свобода действительно не является необходимым условием моральной ответственности как таковой, она, похоже, составляет необходимое условие полновесной моральной ответственности. И это означает, что юмовская концепция свободы воли может быть защищена и от такого рода выпадов.

## — 2 —

Рассуждая о свободе воли, мы отсылали к моральной ответственности. Юм, правда, не употребляет этого термина, *moral responsibility*, но говорит именно о том феномене, для обозначения которого он используется в современной литературе. Ведь Юм акцентирует внимание на таких реакциях людей, как осуждение, правомерность которых как раз и говорит о том, что вызывающие эти реакции индивиды несут моральную ответственность

---

<sup>1</sup> Frankfurt 2013.

<sup>2</sup> Fischer 2012. Фишер — яркий представитель «неклассического компатибилизма»; ср. также Волков 2018.

<sup>3</sup> Fischer 2012, 130–131.

за свои поступки. Юм также перечисляет факторы, снижающие или снимающие ответственность — незнание, принуждение и т. п.<sup>1</sup> Они обсуждались с времен Аристотеля<sup>2</sup>. С тех же времен обсуждались действия и качества характера, вызывающие осуждение и одобрение. Рассмотрение подобных вопросов является предметом этики — и метаэтики, если мы делаем еще один шаг и спрашиваем не о том, какие качества хороши, а о том, что делает их хорошими, какова природа добра, зла или моральной мотивации.

Юм уделял немало времени этическим и метаэтическим проблемам. И хотя востребованность его разработок в этой области была не так велика, как концепций Аристотеля или Канта<sup>3</sup>, его теории составляют важную и до конца еще не проработанную альтернативу ключевым этическим теориям упомянутых — и ряда других — мыслителей.

При чтении этических сочинений Юма бросается в глаза, что хотя он вовсе не чурается рассуждений о моральном долге или обязанностях, он не акцентирует, подобно Канту или, в наши дни, Д. Парфиту<sup>4</sup>, поиски основополагающего закона нравственности. Это объясняется тем, что поначалу его интересовали прежде всего метаэтические темы. Юм пытался доказать, что представления о добродетели и пороке, добре и зле в конечном счете зависят от чувствований. Он противопоставлял свою позицию утверждениям сторонников рационального происхождения морали, таких как С. Кларк и У. Уолластон<sup>5</sup>, и обосновывал ее тем, что рациональные доводы в пользу какого-либо поведения не имели бы значения для нас, если бы мы не чувствовали его правильности или неправильности, не одобряли или не осуждали его на уровне эмоций. Скажем, проступком, по Юму, является «не какой-то конкретный *факт*, в реальности которого нас убеждает *разум*», а такая совокупность обстоятельств, которая «будучи представленной наблюдателю, вызывает у него *чувство* осуждения вследствие

---

<sup>1</sup> Е 8.28–31.

<sup>2</sup> Arist. E. N. III.1–3.

<sup>3</sup> В последние десятилетия ситуация, похоже, меняется, см. напр. Copp (ed.) 2006.

<sup>4</sup> См. Parfit 2011.

<sup>5</sup> LG 37; cp. Clarke 1705, 233–236; Wollaston 1738, 22.

особой структуры и организации его ума»<sup>1</sup>. С этими положениями сложно спорить, но следует ли из них, что такое осуждение или одобрение не могут получать рационального обоснования? Оно могло бы, к примеру, состоять в демонстрации того, что позитивные моральные чувствования (представляющие собой особые разновидности удовольствий) направлены на объекты, содействующие реализации целей, заложенных в самом устройстве человеческого тела (указывающего, в частности, на функцию продолжения рода, невозможного без заботы о потомстве, создания благоприятной среды его обитания и т. п.). Иначе говоря, моральные отклики и моральная мотивация могут быть не каким-то случайным свойством нашего сознания, а одним из проявлений природной целесообразности. В самом деле, трудно отрицать, что многие природные создания — прежде всего живые существа — обнаруживают в своем устройстве некую объективную внутреннюю логику. Это словно бы механизмы, части которых служат каким-то объективным целям. Сказанное справедливо и для нас, людей.

Юм действительно не отрицал подобную целесообразность (мы уже знаем, что он с готовностью говорил на такие темы, подчеркивая в том числе целесообразность наших когнитивных переживаний, связанных с привычкой)<sup>2</sup>. Но ведь объективные цели указанного типа должны быть как-то реализованы. И моральные эмоции могут помогать в этом. И если так, то окажется, что их позитивные чувствования не являются предельной инстанцией в обосновании добра. У этого понятия есть и объективные рациональные основания, пусть их связь с моральными чувствованиями и не имеет чисто логического характера. Поскольку Юм был готов признать, что человеческие аффекты (в том числе, как можно предположить, и моральные эмоции) служат цели продолжения человеческого рода<sup>3</sup>, отличие его позиции от объективистских концепций, таких как теория Д. Парфита, становится, по существу, вербальным. А учитывая мнение Юма, что многие

---

<sup>1</sup> ME App. 1.6.

<sup>2</sup> E 5.21, см. также D 3.13.

<sup>3</sup> D 3.7.

философские дискуссии сводятся к спорам о словах<sup>1</sup>, нельзя исключить, что он сам согласился бы с этим.

Так или иначе, но на словах Юм все же отрицает рациональные истоки моральных переживаний. Однако это не значит, что он отрицает участие разума в морали. В акцентировании роли разума он видел отличие своей теории от сентименталистской концепции Ф. Хатчесона<sup>2</sup>. Это участие разума состоит в формировании различных механизмов реализации наших природных побуждений. Среди таких механизмов не только прямолинейное вычисление средств достижения моральных целей при заданных условиях, которое, разумеется, признавал и Хатчесон, но и разработка общих схем для обеспечения оптимальной реализации частных интересов людей. Эта реализация предполагает соблюдение индивидами правил совместной жизни, которые Юм именовал «искусственными» добродетелями (Юм, впрочем, отмечал, что в каком-то смысле искусственные добродетели не менее естественны, чем те, которые не столь рационально нагружены<sup>3</sup>). Примерами искусственных добродетелей являются справедливость и верность слову. Вне специфических условий существования людей и общества, в котором, кстати, могут быть структуры, поощряющих их развитие, они не имеют смысла. Искусственным добродетелям Юм противопоставляет естественные. Это прежде всего импульсы благожелательности, непосредственно приносящие пользу другим индивидам.

Еще одной метаэтической идеей Юма — которая, возможно, представляет собой одно из самых важных и глубоких его открытий — является мысль о том, что моральные оценки связаны с действием механизма, именовавшегося им «симпатией». Симпатия — это своего рода зеркальность человеческой природы<sup>4</sup>, позволяющая людям отражать эмоции и переживания других людей и сопереживать им. Сегодня многие связали бы ее с функционированием «зеркальных нейронов» в мозге<sup>5</sup> и назвали «эмпатией»<sup>6</sup>,

---

<sup>1</sup> См. напр. Е 8.1.

<sup>2</sup> LG 38.

<sup>3</sup> ME App. 3.9n.

<sup>4</sup> Т 2.2.5.21.

<sup>5</sup> См. Hickok 2014.

<sup>6</sup> Ср. напр. Апресян 2012, 76.

но в дальнейшем я буду пользоваться термином Юма<sup>1</sup>. Значимость новаторских рассуждений Юма о симпатии и правда очень велика: в наши дни многие согласны, что одним из ключевых шагов нравственного воспитания является пробуждение у человека способности к сопереживанию<sup>2</sup>. Отсутствие такой способности делает его морально глухим. Подобное сопереживание, доказывает Юм, возникает у людей вне зависимости от того, представляет ли его объект какой-то интерес для сопереживающего субъекта. Вместе с тем действие симпатии усиливается пропорционально глубине наших связей с такими индивидами. Сопереживание может мотивировать к совершению тех или иных поступков, но оно также естественно вызывает у нас незаинтересованное одобрение или осуждение чьих-то поступков или черт характера. В подобном незаинтересованном одобрении или осуждении, по мнению Юма, и состоит существо моральных оценок. Поэтому он доказывает ошибочность теории, согласно которой позитивная оценка упомянутых выше искусственных добродетелей производна от себялюбия индивидов, усматривающих в них выгоду для самих себя. Против данной теории говорит, в частности, то, что люди, к примеру, одобряют справедливые поступки, совершенные в далеком прошлом, от которых им, разумеется, не может быть никакой выгоды. Значит, дело именно в симпатии: мы понимаем, что эти поступки шли на пользу людям и симпатически соучаствуем в ней.

Качества индивида, одобряемые нами благодаря симпатии, это и есть добродетели. Главный вклад Юма в собственно этическую (а не метаэтическую) проблематику состоит в предложенной им систематизации добродетелей. Он утверждал, что ими надо считать приятные и полезные для самого индивида или для других индивидов черты характера (при этом, конечно, предполагается, что в идеале речь должна идти о таких, к примеру, по-

---

<sup>1</sup> В интересующем нас смысле феномен симпатии был описан уже Платоном (Plat. Charm. 169c; о ранних случаях обсуждения симпатии см. Brouwer 2015), но до работ Юма ему не придавали большого значения. К пониманию важности симпатии его могли подтолкнуть рассуждения Б. Мандевилля, см. Мандевиль 2000, 30–31; 106–107; ср. Руссо 1969, 65.

<sup>2</sup> См. Reed, Vitz (eds) 2018, с дискуссиями на эту тему.

лезных для других чертах индивида, которые не будут вредными или неприятными для него или неприятными для других; в случаях большого преобладания общественной пользы над частными неприятными переживаниями, впрочем, нестыковки не отрицают добродетельности). Ведь именно такие качества естественным образом одобряются через симпатию. Юм эмпирически подкрепляет свою теорию. Он берет общепризнанные добродетели и выясняет, за что они ценятся, а потом делает обобщения. Так, «достоинство благожелательности, по крайней мере, *отчасти* состоит в ее тенденции содействовать интересам нашего рода и приносить счастье в человеческое общество»<sup>1</sup>. В этом ее польза. «Никогда не рассматриваются без полезных тенденций» и искусственные добродетели. Более того, в случае, к примеру, справедливости ее «*единственным* источником», как доказывает Юм, является «общественная польза» последней<sup>2</sup>. Его аргумент состоит в том, что в справедливости не было бы нужды при изобилии благ или при большем развитии таких естественных добродетелей, как благожелательность. Справедливость исчезала бы, и наоборот, в случаях крайней нехватки благ. И исчезала бы она в этих случаях именно потому, что она не могла бы приносить общественную пользу.

Другие качества, напротив, ценятся за пользу, приносимую тем, кто ими обладает. Это, к примеру, трудолюбие. Одобряются нами и качества, непосредственно приятные их носителям («полезные» добродетелей тоже связаны с приятностью, но опосредованно) или другим людям. К числу первых Юм относит, к примеру, жизнерадостность и невозмутимость, к числу вторых вежливость и скромность. Есть и смешанные добродетели.

Еще раз подчеркнем, что само понятие добродетели возникает у нас, по Юму, именно потому, что мы способны отстраненно смотреть на полезные и приятные качества характеров и незаинтересованно одобрять их: это одобрение придает им что-то вроде объективной ценности, существенной для добродетели. Хотя добродетель Юм определяет как «любое ментальное действие или каче-

---

<sup>1</sup> МЕ 2.22.

<sup>2</sup> МЕ 3.1.

ство, вызывающее у наблюдателя приятное чувство одобрения»<sup>1</sup>, возможность такого одобрения, которое он соотносит с особой разновидностью любви<sup>2</sup>, обусловлена, как мы уже знаем, симпатией. Качества, полезные или приятные лишь в контексте наших субъективных устремлений, не считаются добродетелями, хотя и могут считаться ими при незаинтересованном взгляде. Важно также отметить, что конституирование добродетелей незаинтересованным созерцанием и одобрением определенных качеств может создавать особую моральную мотивацию. При наличии такой мотивации человек культивирует их просто из уважения к добродетели. Человек может значительную часть жизни руководствоваться эгоистическими соображениями, но в ситуациях, где они не довлеют над ним, он может осознавать мотив содействия реализации тех качеств или того характера, которые он бескорыстно одобряет.

Все эти теории кажутся Юму настолько естественными и хорошо фундированными фактами, что у него вызывает удивление то обстоятельство, что они не получили распространения в прошлом. Этим он, по сути, констатирует ощущение им новаторского характера своей этической концепции. Как бы ни относиться к этой констатации, очевидно, что Юм действительно внес важный вклад в этику добродетели и по-новому раскрыл ее перспективы<sup>3</sup>, коснувшись (не без влияния Ш. Л. Монтескье<sup>4</sup>) к тому же вопроса об изменчивости представлений о добродетелях в разные эпохи и попробовав доказать, что эта изменчивость не означает отсутствия у них общего ценностного ядра<sup>5</sup>. Но его взгляды можно осмыслить и с позиции других подходов. Рассуждения о пользе позволяют встраивать его концепцию в консеквенциалистский или утилитаристский контекст, а наблюдения о бескорыстности моральной мотивации и о том, что в этических дискурсах связка

---

<sup>1</sup> ME App. 1.10.

<sup>2</sup> Т 3.3.5.1.

<sup>3</sup> Подробнее о трактовке этических взглядов Юма с позиции этики добродетели см. Swanton 2007.

<sup>4</sup> См. Harris 2015, 251–252.

<sup>5</sup> ME D. 27.

«есть» меняется на связку «должен»<sup>1</sup> заставляют вспомнить кантовскую этику долга.

Впрочем, возможность разных прочтений этики Юма может о не восприниматься как достоинство. Ведь она может свидетельствовать о незавершенности или неоформленности теорий Юма. Позже, при разборе его этических работ мы, однако, увидим, что трудности в интерпретации его концепций объясняются скорее сложностью самого материала. В любом случае ряд тезисов его этических и метаэтических теорий все же совершенно недвусмысленны. К их числу относится положения о чувственном происхождении морального и принципах классификации добродетелей. К их числу можно отнести и мысль, что этические концепции должны базироваться на психологии. Слово «психология» Юм, правда, не использует, но суть от этого не меняется. Моральные понятия должны быть увязаны с областью человеческих эмоций или аффектов, которая, как считал Юм, может изучаться строгими эмпирическими методами. И хотя его рассуждения о фундировании морали учением об аффектах остались не очень детализированными, он высказал ряд любопытных соображений об аффективной и эмоциональной жизни людей.

---

<sup>1</sup> Т 3.1.1.27.

## Глава 5

# Психология

В письме М. Рамсею Юм советовал ему почитать тексты Мальбранша, Беркли, Бейля и Декарта «для легкого понимания метафизических частей моих размышлений». Что же касается «остальных частей, — продолжал Юм, — то они так мало зависят от всех предыдущих систем философии, что света твоего природного здравого смысла будет вполне достаточно, чтобы вынести суждение об их силе и основательности»<sup>1</sup>. Одной из таких оригинальных частей, несомненно, является разработанное им учение об аффектах. Ведь Юм утверждает, что это учение «содержит совершенно новые и необычные идеи»<sup>2</sup>.

### — 1 —

В одной из предыдущих глав мы обсуждали юмовскую классификацию ментальных состояний, или «перцепций», как он их называет. Я упоминал о разделении Юмом всех перцепций на впечатления и идеи. В принципе, все характеристики впечатлений и идей можно описать в терминах интенсивности соответствующих перцепций, порядка их появления и других отношений между ними и аспектов их переживания. К примеру, впечатления — это более интенсивные и менее податливые перцепции, обычно предшествующие менее интенсивным перцепциям с идентичным содержанием, т. е., в частности, простым идеям, репрезентирующим, таким образом, порождающие их впечатления (при этом Юм отмечает, что сами эти идеи как актуальные внутренние данности — феномен «внутреннего» тоже должен определенным образом переживаться<sup>3</sup> — можно рассматривать как

---

<sup>1</sup> Kozanecki (ed.) 1963, 133.

<sup>2</sup> А 30.

<sup>3</sup> Специфика этого переживания, по Юму, трудновыразима, см. Т 1.3.8.15–16.

впечатления<sup>1</sup>). Какие-то сложные идеи тоже воспроизводят прежние впечатления потока перцепций, какие-то — нет и т. п. Для простоты, однако, эти характеристики можно перевести на более привычный в те времена и в наши дни язык психологии способностей<sup>2</sup>. Сам Юм действует подобным образом<sup>3</sup>. Можно поэтому говорить, что впечатления — это данные чувств, а идеи — восходящие к впечатлениям воспоминания, фантазии или мысли<sup>4</sup>. В таком виде классификация перцепций, впрочем, неполна, потому что классу впечатлений необходима, по Юму, дальнейшая рубрикация. Дело в том, что некоторые впечатления нуждаются в определенном посредничестве для их возникновения. Его специфику лучше всего показать на примере<sup>5</sup>. Представим, что вы видите спелое яблоко и пробуете его. В этот момент у вас имеется множество впечатлений, из которых, собственно, и складывается этот объект. Вы видите форму и цвет яблока, ощущаете его вес и фактуру, наслаждаетесь его вкусом. Через какое-то время вы можете вспомнить это яблоко. Здесь перед вами будет уже его идея. Но это еще не все. Воспоминание о яблоке может вызвать у вас желание съесть еще одно. Осознаваемое вами желание — это тоже впечатление, только не первичное, а «вторичное», или «рефлексивное», опосредованное другими впечатлениями и идеями. Аффекты, о которых пойдет речь, обычно как раз и относятся к подобным впечатлениям.

Одним из типичных аффектов (*passions*)<sup>6</sup> является, по Юму, желание, упомянутое в нашем примере. Оно хорошо передает специфику последних, а именно их направленность на какое-то благо (благо Юм был склонен увязывать с тем или иным удоволь-

---

<sup>1</sup> Т 1.3.8.15–16.

<sup>2</sup> Поэтому словарь психологии способностей — это, по Юму, альтернативное описание тех же феноменов. Неверно утверждать, что его теория ментального допускает перцепции и способности; ср. Preston 1998.

<sup>3</sup> А 5.

<sup>4</sup> Возможна и обратная редукция. К интенсивности перцепций можно свести даже выводы, см. Т 1.3.7.5п.

<sup>5</sup> Ср. Т 1.1.2.1.

<sup>6</sup> Это слово лучше переводить именно как «аффект», а не «страсть», так как страсть — это скорее «бурный» аффект, а Юм, как мы еще не раз увидим, обсуждает и «спокойные» аффекты; ср. Cohon 2008, 32–33.

ствием; удовольствия же он относил к первичным впечатлениям, хотя их дальнейшие модификации, как мы еще не раз увидим, могут относиться и к вторичным) или его противоположность. Не все аффекты, впрочем, нуждаются в описанном в предыдущем абзаце опосредовании идеями и впечатлениями ощущения; некоторые из них, например, «желание счастья нашим друзьям», вождение, голод и т. п., напрямую возникают из «природного импульса или инстинкта»<sup>1</sup>. Такие аффекты Юм со временем стал называть «первичными». Но «вторичные» аффекты всегда опосредованы «впечатлениями ощущения» или их идеями, причем эта механика может быть весьма сложной и зависеть от нашего представления о вероятности совершения позитивных или негативных событий.

Несмотря на заведомую обширность и запутанность этой темы, Юм был уверен в возможности разобраться в этом вопросе. Он считал, что аффективная жизнь людей протекает по строго определенным законам, которые можно выявить с помощью наблюдений и экспериментов: «... в порождении и протекании аффектов имеется некий регулярный механизм, доступный столь же точному изучению, как и законы движения, оптики, гидростатики и любой другой части естественной философии»<sup>2</sup>. И хотя он не создал полной картины работы этого механизма, он обозначил ряд его частей. Но прежде чем детализировать его классификацию аффектов стоит напомнить уже известное нам из обсуждения его этических учений убеждение Юма относительно подчиненной роли разума в эмоциональной жизни человека. Именно в учении об аффектах он находит емкую формулу для описания этого положения дел, называя разум «рабом аффектов»<sup>3</sup>.

Аффекты могут быть спокойными и бурными, причем Юм не отождествляет бурные аффекты с сильными. Спокойные аффекты, связанные с моральными и эстетическими переживаниями, могут пересиливать гнев и другие бурные аффекты. Если отвлечься от силы и специфики протекания аффектов и обратиться к их

---

<sup>1</sup> Т 2.3.9.8.

<sup>2</sup> DP 6.19.

<sup>3</sup> Т 2.3.3.4.

природе, то мы увидим, что простейшими из них являются прямые аффекты. Для прямых аффектов характерна непосредственная соотнесенность с благом или злом или с представлением о них. Типичным примером оказывается опять-таки желание. Другие прямые аффекты, по Юму, это, в частности, радость и огорчение. Радость возникает при достоверности желаемого блага, огорчение — при достоверности его противоположности. Если же благо недостоверно, то радость может обернуться надеждой, огорчение — страхом. Такие аффекты оказываются словно бы аффектами второго порядка, «смешанными аффектами».

Противоположностью прямых аффектов оказываются, по Юму, однако, не смешанные, а «косвенные аффекты». Именно косвенным аффектам Юм уделяет наибольшее внимание в своих сочинениях. В качестве образца для анализа он использует феномен гордости (*pride*) и униженности (*humility*). Для переживания индивидом гордости требуется соблюдение нескольких условий. Во-первых, нужен объект, т. е. тот, на кого направлен данный аффект. Объектом гордости и униженности (наличие объекта подчеркивает интенциональный характер подобных аффектов<sup>1</sup>) является Я (понимаемое не как духовная субстанция, а как устойчивая совокупность наших ментальных и телесных состояний<sup>2</sup>). Во-вторых, нужна причина данных аффектов. Она должна 1) иметь отношение к Я, 2) обладать каким-то приятным или неприятным качеством<sup>3</sup>. В первом случае (при соблюдении ряда дополнительных условий — редкости качества, постоянства связи Я с этим предметом и т. п.) возникает переживание гордости, во втором — униженности. Если поменять объект, перенося его с Я на другую личность, то гордость превратится в любовь (*love*), униженность — в ненависть (*hatred*). Косвенность этих аффектов состоит в их своеобразной рефлексивности или в наличии в них «двойного отношения» впечатлений и идей<sup>4</sup>. Так, в случае с гордостью, с одной стороны, имеет место сходство приятного ощущения, вызываемого каким-то

---

<sup>1</sup> См. Owen 2009, 97.

<sup>2</sup> Ср. Thiel 2011, 425.

<sup>3</sup> Т 2.1.2–5.

<sup>4</sup> Т 2.1.5.5.

качеством предмета этого аффекта, с самим переживанием гордости, с другой — отношение между идеей предмета гордости и идеей Я. К примеру, мы гордимся своей страной. Наличие этой эмоции предполагает, что страна красива, богата и т. п. Все эти качества и сами по себе вызывают удовольствие. Но чтобы превратить чистое удовольствие в гордость, надо соотнести идею страны с идеей Я, т. е. помыслить ее как свою собственную страну. Иными словами, гордиться может лишь мыслящее существо, способное усматривать отношения между вещами. Это, впрочем, не означает, что Юм отказывает в чувстве гордости животным. Они тоже способны к нему<sup>1</sup>.

## — 2 —

Аффективная жизнь, разумеется, не статична: аффекты, ощущения и идеи сменяют друг друга. Юм одним из первых в Новое время стал акцентировать образ *потока* перцепций, который впоследствии с подачи У. Джеймса стали называть «поток сознания»: человек есть «не что иное, как пучок или совокупность различных перцепций, с непостижимой скоростью следующих друг за другом и находящихся в непрерывном потоке и движении»<sup>2</sup>. Какие-то компоненты этого потока возникают от внешних причин, какие-то сцеплены между собой и вызывают друг друга. Вызывание одних перцепций другими Юм называет «ассоциацией». Этот феномен рассматривал еще Аристотель<sup>3</sup>, а сам термин встречался у Локка<sup>4</sup>. Но именно Юм (вместе с Д. Гартли, проработавшим гипотезу о физиологии ассоциаций<sup>5</sup>) может считаться создателем ассоцианизма. Ведь он придавал ассоциациям громадное значение, сравнивая их с гравитацией физического мира и называя их нашим «цементом универсума». Он утверждал даже, что если какая-то из его находок оправдывает именование его «изобретателем», так это то, каким образом он

---

<sup>1</sup> Т 2.1.12.

<sup>2</sup> Т 1.4.6.4.

<sup>3</sup> Arist. De mem. 451b.

<sup>4</sup> Локк 1985 1, 450.

<sup>5</sup> См. Гартли 1967.

использует принцип ассоциации идей, важный для большей части его философии»<sup>1</sup>.

Финал последней фразы, впрочем, выглядит некоторым преувеличением. Излагая выше идеи Юма, мы не испытывали особой нужды в понятии ассоциации, хотя в ряде случаев оно и могло быть использовано. Да и сам Юм со временем изменил свое отношение (во второй части книги мы подробно обсудим, с чем было связано это изменение). Следует также иметь в виду, что процитированный текст был создан в период, когда его мысли были во многом сфокусированы на учении об аффектах и этике, где ассоцианизм действительно играет основополагающую роль, помогая объяснить феномен симпатии. Ведь идеи, по Юму, могут ассоциироваться не только с идеями, но и с впечатлениями. Именно так происходит при симпатическом представлении аффектов других людей: идеи подобных аффектов ассоциируется со сходными с ними внутренними впечатлениями, и тогда мы уже не просто воображаем состояние другого, но и реально сопереживаем ему<sup>2</sup>. Более того, ассоциации по сходству бывают и между внутренними впечатлениями<sup>3</sup>.

И все же главной почвой ассоциации являются отношения между идеями. С идеями работают уже не столько чувства (хотя, как мы знаем, и они тоже), сколько память, рассудок и воображение. Поскольку Юм отрицает абстрактные общие идеи, он сближает рассудок (*understanding*) и воображение (*imagination*). Если воображение работает по законам, нужным для поддержания самой человеческой природы, таким как перенос прошлого опыта на будущее, являющийся основой каузальных выводов, то его можно называть рассудком, если отклоняется от них — то собственно воображением (что же касается разума (*reason*), то Юм склоняется к тому, чтобы рассматривать его как способность демонстративных доказательств, хотя в ряде случаев употребляет это понятие так, что оно сближается с понятием рассудка)<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> А 35.

<sup>2</sup> См. Т 2.1.11.1–16.

<sup>3</sup> Т 2.1.4.3.

<sup>4</sup> См. Т 1.3.9п; Т 1.4.7.7; о понимании Юмом разума см. Owen 2000.

Но он утверждает, что сколь бы вольным ни было воображение в своих фантазиях, его продукты все равно подчинены законам ассоциации.

Юм отмечает, что «ему не встречались философы, пытавшиеся перечислить и выделить все принципы ассоциации»<sup>1</sup>. Так что он берет эту задачу на себя и упоминает три соответствующих закона. Ассоциация может происходить по сходству, «смежности в пространстве и времени», а также сообразно каузальным отношениям, т. е. по причинности. Юм приводит примеры подобных ассоциаций: «Картина естественно переносит наши мысли на то, что на ней изображено» (это ассоциация по сходству); «упоминание какой-то квартиры в доме естественно вызывает интерес к другим квартирам или их обсуждение» (по смежности); «если мы думаем о ранении, то мы едва ли сможем избежать размышлений о боли, которая следует за ним»<sup>2</sup> (по причинности).

Важно отметить, что Юм не утверждает, что эти законы, или принципы ассоциации исчерпывают все случаи сочетания идей и не допускают исключений. Он признает, что у него нет достаточных оснований для такого вывода<sup>3</sup>. Но трудно сомневаться, что перечисленные им законы не только работают, но и объясняют большинство сочетаний идей. То есть, они являются «единственными общими принципами ассоциации идей»<sup>4</sup>.

Рассуждения Юм об ассоциациях не прошли мимо его современников. Этот феномен привлек внимание многих философов того времени, и не только британских. Интерес к этой теме был так высок, что уже через год после смерти Юма М. Хиссман опубликовал трактат по истории ассоцианизма<sup>5</sup>. Большая дискуссия развернулась вокруг вопроса о количестве ассоциативных законов. Одни считали, что Юм преуменьшил их число, другие, напротив, доказывали, что их количество можно минимизировать, сводя всё к принципу смежности. Впрочем, значимость юмовского

---

<sup>1</sup> Е 3.2.

<sup>2</sup> Е 3.3.

<sup>3</sup> Т 1.1.4.1; ср. Cottrell 2015, 546–547.

<sup>4</sup> Т 1.3.6.13.

<sup>5</sup> Hissmann 1777; глава о Юме, впрочем, здесь совершенно невыразительна.

ассоцианизма выходит за рамки школьных дискуссий с современниками о классификации принципов. Чтобы разобраться в этом еще раз задумаемся о том, что, собственно, показывает Юм своим учением об ассоциации. Он показывает, что даже, казалось бы, вольные фантазии людей на деле подчинены неким законам, действие которых может не осознаваться ими и которые позволяют рассматривать эти фантазии в качестве выражения их других представлений. Это означает, что из таких фантазий можно узнавать тайные помыслы этих людей или их глубинные убеждения, неочевидные, возможно, даже для них самих. Отсюда легко перебросить мост к практике психоанализа или к структуризму, даже если лидеры этих направлений и не испытали прямого влияния Юма. Косвенное влияние может быть не менее существенным.

Ассоциации могут играть важную роль и в принятии наших решений. Там, где мы кажемся себе беспристрастными, нас могут вести скрытые предпочтения, ассоциированные с нашими мотивами. Юм подробно обсуждает эти темы, и мы еще не раз вернемся к ним. Пока же задумаемся над вопросом о самой возможности ассоциаций. Он беспокоил Юма и достоин отдельного обсуждения. Пояснить его суть можно следующим образом. Ассоциации демонстрируют связь впечатлений и идей, но что является в них связующим началом? Телесные объекты тоже могут быть связаны, например, веревкой. Что является ее аналогом в случае идей?<sup>1</sup> Юм исключает вариант, при котором идеи связаны изнутри: все они дискретны, могут быть мысленно отделены друг от друга и представлены в разных сочетаниях. Одно время Юм удовлетворялся указанием на то, что связующим началом являются физиологические механизмы в мозге, и он даже пытался конкретизировать их<sup>2</sup>. Правда эта гипотеза давно вызывала у него вопросы, а в какой-то момент он вообще усомнился в ней — по причинам, которые мы обсудим в следующей части. И тут можно задаться

---

<sup>1</sup> Ср. Логинов, Мерцалов, Салин, Чугайнова, Юнусов 2018, 20.

<sup>2</sup> Т 1.2.5.20. Приведенные там обоснования подходят для ассоциаций по смежности и сходству. Но и ассоциации по причинности можно объяснять подобным образом, увязав их с механизмами привычки.

вопросом, почему Юм не прибегал в своих объяснениях к понятию души как единой нематериальной субстанции? Казалось бы, душа — оптимальное связующее начало. Все дело в том, что Юм отрицал наличие такой нематериальной, или духовной субстанции.

### — 3 —

Отрицание Юмом духовной субстанции является одним из аспектов его теории Я (*self*) как «пучка» или «кучи» перцепций, т. е. впечатлений и идей<sup>1</sup>. Эта интересная теория обсуждается по сей день. Она выглядит как радикальный выпад против старой метафизики. И, похоже, лучше всего воспринимать ее именно как выпад, как декларацию. Проблема тут не только в том, что, несмотря на всю решительность своих заявлений, Юм вскоре поставил под вопрос эту теорию под давлением обнаруженных нестыковок. Нестыковки эти, как мы еще увидим, не были столь уж значительными. Главное, что в любом случае эта теория опиралась у него на весьма проблематичные основания. Скажем, Юм говорил, что при всех своих усилиях не может отыскать у себя впечатления простого и тождественного Я<sup>2</sup>. Его оппоненты, естественно, возражали, что у них есть такое впечатление. Более того, в некоторых текстах — предположительно, более ранних — он и сам признавал это. Или он рассуждал в таком ключе, что поскольку перцепции, которые традиционно рассматриваются как состояния души или Я как единой мыслящей субстанции, можно в мыслях отделить друг от друга, они могут и существовать самостоятельно, без всякого носителя<sup>3</sup>. Однако даже если это и так, то из возможности нельзя сразу заключать к действительности: даже если перцепции и могут существовать без носителя, из этого не следует, что они фактически существуют без носителя, что они не объединены в нашем Я.

В целом создается ощущение, что Юм пытался избавиться от идеи единого и тождественного Я, или души, исходя главным образом из общеонтологических соображений. Отталкиваясь от разысканий Локка и Беркли, он склонялся к отказу от понятия матери-

---

<sup>1</sup> Т 1.4.2.39–40; Т 1.4.6.4.

<sup>2</sup> Т 1.4.6.1–2.

<sup>3</sup> Т 1.4.6.3.

альной субстанции как некоей самодостаточной основы качеств. Материальные объекты проще трактовать как совокупности упорядоченных качеств<sup>1</sup>. В идее отличных от этих качеств фундаментальных сущностей есть нечто фиктивное. Соответственно, Юм писал, что под субстанциями он всегда понимал «воображаемые центры единства различных и изменчивых качеств, обнаруживаемых в любой части материи»<sup>2</sup>. Подобным образом он был готов трактовать и духовные субстанции. Рассыпаясь на множество перцепций, человеческое Я, впрочем, сохраняет некоторую степень цельности. Во-первых, перцепции разных индивидов составляют обособленные друг от друга потоки. Во-вторых, практически любое сознание той или иной перцепции (под сознанием Юм понимает «рефлексивную мысль или перцепцию»<sup>3</sup> т. е., в современной терминологии, высокоуровневую перцепцию) имеет некий фон, образованный ассоциированными с ней идеями, отражающими прошлые восприятия и создающими цельные образы настоящего и эффект единства сознающего субъекта. Указанные ассоциации, между тем, вызывают и нечто большее. Юм приложил немало усилий для объяснения тех их механизмов, которые порождают иллюзию простого и тождественного Я, онтологически отличного или обособленного от присущих ему ментальных состояний. По мнению Юма, эти механизмы работают следующим образом. Все начинается с естественного и по-своему неизбежного смешения осознания последовательного ряда наших связанных перцепций с восприятием тождественной, т. е. неизменной во времени вещи. Оба акта протекают легко и без усилий, так что наш ум словно бы расслабляется и не замечает разницы между ними: «Беспрепятственное и непрерывное течение мысли, будучи одинаковым в обоих случаях, легко обманывает ум и заставляет его приписывать тождество изменчивой последовательности связанных друг с другом качеств»<sup>4</sup>. Позже мы все-таки замечаем произошедшие изменения, но, уже приписав потоку перцепций тождество, для устранения возникшего рассогласования

---

<sup>1</sup> Ср. Локк 1985 1, 346–347.

<sup>2</sup> HL 1, 94.

<sup>3</sup> Т App. 20.

<sup>4</sup> Т 1.4.3.3.

допускаем некую неизменную сущность, стоящую за этим потоком и вмещающую его в себя: чтобы скрыть изменения «мы прибегаем к идее *души, Я и субстанции*»<sup>1</sup>. Так и возникает фикция тождественного Я. Похожим образом мы создаем иллюзию простоты нашей самости. Аналогичные механизмы, по Юму, создают и фикции материальных субстанций<sup>2</sup>.

В этих рассуждениях Юма есть немало интересных моментов, которые у нас еще будет повод обсудить в следующей главе, где пойдет речь о понимании Юмом методов и задач «истинной метафизики». Пока же отметим, что со временем Юм охладел к подобным объяснениям, оставив свою знаменитую концепцию духовного субъекта или самости без этой аргументативной подпорки. Впрочем, к тому времени Юм уже и не афишировал ее.

В общем, эта юмовская концепция осталась в истории мысли именно как яркая идея, как манифест, заставляющий задуматься о загадке духовного начала и самой нашей личности.

#### — 4 —

Рассуждения о природе духовного начала выводят нас в область, которую современники Юма называли «рациональной психологией»<sup>3</sup>. Традиционная рациональная психология (противопоставлявшаяся «эмпирической психологии», иллюстрацией учений которой может быть юмовское учение об аффектах или об ассоциации) решает и ряд других задач. В частности, она объясняет возможность кажущегося или реального влияния желаний и других ментальных состояний человека на физические процессы в его теле, и наоборот. Эту проблему сейчас называют «проблемой ментальной каузальности»<sup>4</sup>. Примеры подобных реальных или кажущихся влияний окружают нас повсюду, но некоторые авторы считали, что серьезным препятствием на пути взаимодействия ментального и физического является их качественная разнородность<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Т 1.4.6.6.

<sup>2</sup> Т 1.4.3.3–5.

<sup>3</sup> Wolff 1740.

<sup>4</sup> Кузнецов 2016.

<sup>5</sup> См. об этом напр. Кротов 2012, 51–52.

Юм решительно отмечает эти сомнения, указывая на то, что в понятии причины не заложено представление об однородности причин и действий<sup>1</sup>. Он, правда, подробно рассматривает лишь ту сторону этой проблемы, где обсуждается порождение материальными процессами ментальных состояний, но очевидно, что его подход применим и к влиянию ментального на физическое<sup>2</sup>. Во взаимодействии ментального и физического, стало быть, не больше загадочности, чем во влиянии физического на физическое. Таково радикальное решение Юмом проблемы ментальной каузальности, весьма характерное для его философского стиля, перемежающего неспешное течение мысли с острейшими логическими выпадами.

Помимо взаимодействия ментального и физического рациональная психология занималась также доказательствами бессмертия души. Я уже говорил, что Юм не пользовался термином «психология» и не обособлял эту науку под какими-нибудь другими названиями. Не случайно то, что он, как мы помним, отнес доказательства бессмертия души к теологии. Но его доводы на этот счет, конечно, уместно рассмотреть именно тут, в разделе о психологии. В небольшом эссе, посвященном исключительно данному вопросу, Юм различал три типа возможной аргументации в пользу бессмертия души: метафизическую, моральную и физическую. Теологический характер имеют прежде всего моральные доказательства. Они «выводятся из справедливости Бога, который, как предполагается, заинтересован в будущем наказании тех, кто порочен и вознаграждении тех, кто добродетелен»<sup>3</sup>. Бессмертие души требуется для того, чтобы получить заслуженное в этой жизни. Юм критикует эти доводы. Заключая от мира к Богу, мы можем приписывать Богу лишь те свойства, которые обнаруживаются в этом мире. Но справедливости в нем как раз и не обнаруживается, иначе не потребовалось бы допущения посмертного воздаяния. Кроме того, Богу нельзя атрибутировать человеческие качества, даже такие как справедливость. Столь же

---

<sup>1</sup> Т 1.4.5.29–33.

<sup>2</sup> Ср. Е 7.6; см. также Fogelin 2009, 108–109.

<sup>3</sup> М 592; Юм 1996 2, 691.

неэффективны метафизические и физические доказательства. Первые исходят из нематериальности души и заключают, что разрушение тела не приводит к ее гибели — но нематериальность души не может быть доказана. Более того, ее доказательство ничего не давало бы, так как бессмертие души предполагает сохранение не только ее субстанции, но и ее сознания с памятью<sup>1</sup>. Еще хуже обстоит дело с физическими аргументами, исходящими из «аналогии природы». Они свидетельствуют, скорее, об обратном. Душа и тело связаны между собой. Изменение тела приводит к соответствующему изменению души. Скажем, когда тело слабеет, душа также утрачивает активность и т. п. По аналогии можно вывести, что разрушение тела должно приводить к разрушению души. Так что хотя Юм все же не исключает бессмертия, оно кажется ему крайне маловероятным. Человек должен искать смысл существования и свои идеалы в посюстороннем мире. И Юм полагает, что сама природа указывает человеку и человечеству его идеал — «смешанный образ жизни». Поэтому он предостерегает людей от «излишнего увлечения каждой отдельной склонностью во избежание утраты способности к другим занятиям и развлечениям». В полной мере это относится и к склонности к философии: «Будь философом, — пишет Юм, — но, предаваясь философии, оставайся человеком»<sup>2</sup>.

Рассуждая о психологии Юма, мы незаметно подошли к вопросу о его отношении к философии. Мы только что видели, что Юм призывает не погружаться в нее с головой, считая, по-видимому, что увлечение философией (естественным образом вырастающее из обсуждаемого им в учении об аффектах аффекта любви к истине и любопытства и сопоставляемое им с увлечением охотой или играми) в своих чрезмерных проявлениях может негативно сказаться не только на философе, но и на самой его философии. И это замечание заставляет нас задуматься о его видении подлинной философии. Юм немало размышлял об этом, и сейчас мы обсудим его суждения о назначении этой дисциплины.

---

<sup>1</sup> М 592; Юм 1996 2, 690.

<sup>2</sup> Е 1.6.

## Глава 6

# Метафилософия

У идей Юма была разная судьба. Его рассуждения о причинности и индукции, к примеру, во многом определили ход развития европейской философии, его учение об ассоциациях изменило облик психологии, его тексты о религии стали для многих образцом основательного научного исследования этого важного феномена, а его теория свободы воли вдохновляла авторов, считавших, что свобода может быть частью природного мира.

Но не со всеми идеями и концепциями Юма дело обстояло так хорошо. Его этические теории долгое время не получали широкого признания, а его учение об аффектах вообще не произвело сколь-либо заметного воздействия. Невостребованной оказалась и его критика доводов в пользу бессмертия души — из-за маргинализации самой этой темы.

Среди находок Юма есть, между тем, такие, которые, возможно, еще ждут своего часа. Я уже упоминал в этой связи о его этических концепциях, но, думаю, что сегодня сказанное в еще большей степени справедливо относительно его метафилософских интуиций. Метафилософия занимается уточнением природы и методов философии. Начнем с первого вопроса и посмотрим, что Юм говорит о философии и о ее передовой части — метафизике.

### — 1 —

Выше мы уже сталкивались с суждениями Юма о метафизике — и многие из них были негативными. Книги по «школьной метафизике», по его мнению, вообще не достойны существования. Неудивительно, что Кант и ряд других современников Юма считали его разрушителем этой науки. Анализ юмовских текстов, однако, показывает, что его отношение к метафизике было иным.

Он действительно осуждает «ложную и фальшивую» метафизику, но говорит, что избавление от нее может прийти только со стороны «истинной метафизики» (*true metaphysics*), к развитию и культивации которой он призывает<sup>1</sup>. Чем же должна заниматься истинная метафизика? Прежде всего изгонять ложную, один из упреков к которой состоит в том, что «в значительной части» «она, собственно, не наука, и возникает либо из бесплодных усилий человеческого тщеславия, стремящегося постичь вещи, совершенно выходящие за пределы человеческого познания, либо из ухищрений популярных предрассудков»<sup>2</sup>. Чтобы победить ее надо «всерьез исследовать природу человеческого познания и точным анализом его возможностей и объема показать, что оно не может охватывать столь отдаленные и туманные предметы»<sup>3</sup>. Из этой цитаты может показаться, что Юм сводит истинную метафизику к эпистемологии. Дальнейшие его пояснения, однако, расширяют ее предметную область. Он говорит, что помимо устранения ложной метафизики «точное исследование возможностей и способностей человеческой природы» имеет немало позитивных моментов. Прежде всего, оно позволяет навести порядок в наших представлениях о самих этих способностях. Юм поясняет, что речь не идет о какой-то тривиальной задаче: «Примечательной чертой операций ума является то, что хотя они самым непосредственным образом присутствуют в нас, всякий раз, когда они становятся предметом рефлексии, они словно затемняются» и требуется немалая тренировка и проницательность, чтобы научиться «мгновенно схватывать их», пока они не исчезли или не претерпели больших изменений<sup>4</sup>. «Значительную часть науки», продолжает Юм, составляет, таким образом, «простое уяснение различных операций ума (*operations of the mind*), отделение их друг от друга, классификация их под надлежащими рубриками и устранение кажущегося беспорядка, в котором они находятся, когда становятся предметом рефлексии и исследования». Юм называет

---

<sup>1</sup> Е 1.12.

<sup>2</sup> Е 1.11.

<sup>3</sup> Е 1.12.

<sup>4</sup> Е 1.13.

эту часть «науки», т. е., судя по всему, все той же «истинной метафизики», «ментальной географией» (*mental geography*) и отмечает достоверность этой дисциплины<sup>1</sup>.

Так вот, приводя примеры очевидных различий между ментальными способностями, от которых отталкивается правильно понятая метафизика в своем поиске менее очевидных, но не менее реальных дистинкций, Юм говорит о «различии воли и рассудка, воображения и аффектов»<sup>2</sup>. Из этого прямо следует, что истинная метафизика не ограничивается эпистемологией или «логикой» как анализом познавательных способностей, но охватывает также и другие области так называемых моральных наук, в состав которых входят самые разные дисциплины, от логики до этики. В другом месте Юм говорит о «моральных или метафизических науках»<sup>3</sup>, определенно давая понять, что их объемы совпадают.

Помимо построения ментальной географии истинная метафизика может, по Юму, поставить перед собой и более амбициозные задачи «хотя бы частичного отыскания тайных пружин и принципов, руководящих человеческим умом в его действиях»<sup>4</sup>. Речь идет о выявлении зависимости одних ментальных операций от других и возможном сведении их ко все более универсальным принципам. Юм говорит, что подобные проекты уже были успешно реализованы в астрономии и в других естественных науках. В том же направлении, пусть и пока не столь успешно, действовали этики, эстетики, логики и политики. Юм дает понять, что его проект истинной метафизики продолжает их начинания.

В общем, складывается впечатление, что «истинная метафизика» Юма — это теоретическое исследование основных принципов и способностей человеческой природы, включающее их классификацию и систематизацию, а также попытку субординации ее компонентов. Эта констатация подталкивает к соотносению

---

<sup>1</sup> Е 1.13.

<sup>2</sup> Е 1.14.

<sup>3</sup> Е 7.2.

<sup>4</sup> Е 1.15.

«истинной метафизики» с «наукой о человеке», или «наукой о человеческой природе», к построению которой Юм также призывал<sup>1</sup>. Отметим, правда, что он проводил различие между двумя ее типами. Первый из них он называл «легкой философией». Главная задача подобной философии — «воспитание манер». Она достигает этой цели, как можно более ярко изображая основные ценности человеческой жизни. Легкая философия опирается на «глубокую». Глубокие философы «рассматривают человеческую природу как предмет спекуляции и тщательно исследуют ее для отыскания принципов, управляющих нашим рассудком, возбуждающих наши чувства и заставляющих нас одобрять или осуждать объекты, действия или поведение»<sup>2</sup>. Юм также говорит, что глубокие философы пытаются найти общие принципы таких операций.

Совпадение этих характеристик «глубокой», теоретической части науки о человеческой природе с описанием задач «истинной метафизики» и правда позволяет отождествить эти дисциплины, тем более что Юм нередко использовал слово «метафизика» для характеристики глубоких и непростых рассуждений («истинная метафизика», впрочем, должна сочетать такую глубину с легкостью изложения<sup>3</sup>). Это отождествление облегчает понимание того, почему Юм мог называть науку о человеческой природе «столицей» всех других наук: метафизика традиционно рассматривалась как «первая философия», как наука наук. Соотнесение с этой наукой может принести пользу даже такой абстрактной дисциплине, как математика. Другие науки, а именно различные естественные науки и теология, тоже нуждаются в ней<sup>4</sup>. Сама же эта наука о человеческой природе, как указывал Юм, состоит из «логики» (учения о рассудке, или познании), этики, эстетики и политической науки<sup>5</sup>. Учение об аффектах, разумеется, тоже должно входить в ее состав. Юм придавал такое большое значение науке о человеческой природе как столице других наук, что

---

<sup>1</sup> T In. 6.

<sup>2</sup> E 1.2.

<sup>3</sup> См. E 1.17.

<sup>4</sup> T In. 4.

<sup>5</sup> A 3.

считал, что ее развитие «перестроит до основания большинство других наук»<sup>1</sup>.

Теперь мы уже в состоянии решить одну из загадок юмовской классификации наук, о которой шла речь во второй главе этой части данной книги. При рассмотрении их перечня у нас возник вопрос о том, почему в него не входит наука о человеческой природе. Теперь мы знаем, что она является не отдельной наукой, а системой наук. Некоторые из них — этика, эстетика и политическая наука — упоминаются в юмовской классификации<sup>2</sup>. Так же решается и проблема с «истинной метафизикой». Поскольку это просто «глубокая», теоретическая часть науки о человеческой природе, она тоже неявно присутствует в списке.

Но некоторые проблемы все же остаются. Главная из них: куда он относит «логику», понятую как учение о познании, или рассудке в широком смысле? Ведь именно в контексте этого учения он первоначально говорит об «истинной метафизике», и он подчеркивает строгость этой дисциплины. Трудности с ее размещением в указанной Юмом системе координат, возможно, связаны с тем, что в той части своего перечня наук, где он отсылает к этике, эстетике и политической науке, находятся дисциплины, изучающие факты, т. е. эмпирические науки<sup>3</sup>, тогда как в логике — как мы видели, обсуждая, к примеру, его анализ принципа причинности — он пользовался разного рода априорными доказательствами. С другой стороны, он явно не был готов признать логику демонстративной наукой. Этой двусмысленностью, похоже, объясняется то, что Юм не упоминает логику в своем перечне.

Так или иначе, но эти неясности подталкивают нас к более общему вопросу о методах метафизики, или теоретической науки о человеческой природе. И именно здесь мы сталкиваемся с новациями Юма, значимость которых еще предстоит осознать. На первый взгляд, впрочем, его идеи на этот счет давно осмыслены. Он говорил, что «как наука о человеке является единственным надежным фундаментом других наук, так единственный надежный

---

<sup>1</sup> A Pref. 2.

<sup>2</sup> E 12.31–33.

<sup>3</sup> См. E 12.30.

фундамент самой этой науки должен быть заложен на опыте и наблюдении»<sup>1</sup>. Юм считал нужным перенесение в науку о человеке методов экспериментального естествознания, и ряд авторов неслучайно называют его «Ньютоном моральных наук»<sup>2</sup>. Однако мы только что видели, что ограничиваться такой характеристикой методов юмовской науки о человеческой природе было бы большой ошибкой. Со временем Юм, похоже, сам осознал это и сделал акцент на важности в ней точных рассуждений и выводов, в известном плане даже сближая эту науку с математикой<sup>3</sup> и рассуждая о пользе в философии картезианского метода (признаваемого многими едва ли не образцом рационализма<sup>4</sup>), суть которого состоит в том, чтобы «начинать с ясных и самоочевидных принципов, продвигаться осторожными и верными шагами, часто обозревать наши выводы и тщательно изучать все их следствия»<sup>5</sup>. Не очевидно, конечно, что Юм считает картезианский метод несовместимым с экспериментальным, тем более что сам его автор, Декарт, интегрировал в него эмпирические компоненты, говоря об эnumerации выводов<sup>6</sup>. Но трудно поверить, что этот метод для Юма сводится к экспериментам, тем более что в других местах он прямо заявлял, что в метафизике нельзя избежать использования силлогизмов<sup>7</sup>, явно не имеющих отношения к экспериментальному методу.

Столь же ясно, однако, что при всех этих изменениях Юм не отказывался и от экспериментального метода. А в некоторых частях своей науки о человеческой природе, таких как учение об аффектах или этика, он стал еще больше подчеркивать роль этого подхода. Приступая к этическим исследованиям, Юм, к примеру, говорит, что собирается эмпирическим путем находить те качества, которые вызывают моральное одобрение. Для этого он будет рассматривать конкретные примеры одобряемого, а потом выяв-

---

<sup>1</sup> T In. 7.

<sup>2</sup> См. напр. McIntyre 1994; ср. Fogelin 2003, 58; Russell 2012, 382.

<sup>3</sup> E 7.1–2.

<sup>4</sup> Ср. Кротов 2014, 366–370; Соколов 2017, 497.

<sup>5</sup> E 12.4.

<sup>6</sup> Декарт 1989, 111, 113.

<sup>7</sup> HL 1, 151.

лять общие им черты. «Поскольку это касается фактов, а не абстрактной науки, — продолжает он, — мы можем надеяться на успех, лишь следуя экспериментальному методу». Говоря о том, что в естественных науках люди уже «излечились от страсти к гипотезам и системам» и «прислушиваются лишь к тем аргументам, которые получены из опыта» (это прозрачная отсылка к ньютоновскому подходу, который всегда его вдохновлял<sup>1</sup>), Юм добавляет, что «пришло время, когда они должны попытаться совершить аналогичную реформу во всех моральных исследованиях, отбрасывая любую этическую систему, которая не опирается на факты и наблюдение, сколь бы утонченной или изобретательной она ни была»<sup>2</sup>.

## — 2 —

К загадкам юмовской методологии мы еще вернемся в следующей части книги. Пока же достаточно будет подытожить, что юмовская наука о человеческой природе использует самые разные подходы. Это наблюдение, кстати, может быть полезным для современной аналитической философии, являющейся наследницей классической философской мысли. В начале XXI века в ней развернулись настоящие метафилософские битвы, и сторонники старой кабинетной философии с ее методом концептуального анализа чувствуют себя все менее и менее уютно под натиском эмпириков и адептов «экспериментальной философии»<sup>3</sup>. Последнее нередко сражаются под знаменами с изображением сжигаемого кресла — места раздумий кабинетных философов. Пример Юма, однако, показывает, что такой радикализм не нужен, что разные методы могут уживаться друг с другом и служить достижению общей цели решения фундаментальных метафизических проблем. Вызывает оптимизм и то, что некоторые экспериментальные философы готовы соглашаться с этим.

Философская методология Юма, однако, не сводится к перечислению интеллектуальных инструментов, с помощью которых

---

<sup>1</sup> Ср. Ньютон 1954, 9.

<sup>2</sup> ME 1.10.

<sup>3</sup> См. напр. Prinz 2008.

мы можем решать стоящие перед нами задачи. Она также предполагает уточнение области и характера их применения. Одна из главных интуиций Юма состоит в том, что, отрываясь от почвы повседневности, мы рискуем обречь себя на иллюзии и заблуждения. Поэтому он совершенно осознанно ограничивает область метафизических исследований сферой обыденного опыта. Его не интересует абстрактная схематика наших познавательных и иных способностей, абстрактный и отвлеченный анализ базовых понятий. Он смотрит на них в их естественной среде, берет их в том виде, как они функционируют в повседневном опыте или используются в обыденном познании. «Подлинный удел» философии, подчеркивает Юм, «это исследование обыденной жизни»<sup>1</sup>. А в другом месте он добавляет, что «философские решения есть не что иное, как методически организованные и исправленные размышления обыденной жизни»<sup>2</sup>.

В каком-то плане эта мысль — крайне нетипичная для того времени и могущая удивить даже сейчас — переключается не только с поздней феноменологии Гуссерля с ее акцентом на исследовании «жизненного мира», но и с установками лингвистической философии середины XX века, хотя главный ее идеолог, Л. Витгенштейн, настаивал, что метафизическая путаница исходит не из самих обыденных путей мысли, а получается как раз из попыток исправить и скорректировать их — так что надо оставлять все как есть<sup>3</sup>. Впрочем, пафос юмовских рассуждений о философии обыденной жизни отличается от подходов лингвистических философов не только этим. Он не предлагает сосредоточиться на анализе обыденных высказываний. Скорее, его интересуют понятия и убеждения, в том числе такие фундаментальные обыденные убеждения, как вера в причинность, в тождество ментальных или телесных индивидов и в само существование телесного мира. Такие убеждения в литературе о Юме нередко именуют «естественными убеждениями»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Е 8.36.

<sup>2</sup> Е 12.25.

<sup>3</sup> Витгенштейн 1994, 129–130 (Ph. U. §§ 119, 124).

<sup>4</sup> См. напр. Tweyman 1986, 10–19.

В рассуждениях Юма на эти темы мы, на мой взгляд, как раз и можем найти уже анонсированные мною ценные, но пока недостаточно проработанные философами идеи. Специфика этих идей объясняется общим настроением Юма рассматривать фундаментальные метафизические проблемы в контексте возможности нашего познания соответствующих предметов. Это изменение ракурса позволило ему переформулировать ряд таких проблем в феноменологическом ключе и в целом наметить некий феноменологический поворот<sup>1</sup>. Специфику его подхода лучше всего можно понять на конкретных примерах. С одним из них мы уже сталкивались, когда обсуждали предложение Юма переформатировать проблему причинности и взамен вопроса «необходима ли для каждого порождения какая-то причина?» спрашивать, «каким образом опыт дает начало этому принципу?», т. е. «мнению (*opinion*) о необходимости какой-то причины для каждого порождения»<sup>2</sup>. Еще более рельефно этот подход просматривается при обсуждении Юмом существования внешних телесных объектов. Эта тема стала актуальной после мысленного эксперимента Декарта, предложившего опровергнуть тезис о том, что окружающий нас мир физических объектов является одним лишь нашим сновидением и, стало быть, не существует сам по себе<sup>3</sup>. И сам Декарт, и многие жившие после него философы предлагали различные доказательства реальности телесного мира. Но Юм подходит к этой проблеме с совершенно другой стороны. Он предлагает ставить не вопрос «существуют ли [то или иное] тело?», а вопрос: «Какие причины порождают в нас веру в существование тела?»<sup>4</sup>. Сходные мотивы видны и в размышлениях Юма о тождестве объектов во времени. В целом его подход можно сформулировать следующим образом: вместо того чтобы ставить фундаментальные вопросы о реальности того или иного устройства сущего, мы должны спрашивать об истоках наших естественных убеждений относительно него.

---

<sup>1</sup> Cp. Norton 2009, 13.

<sup>2</sup> Т 1.3.3.9.

<sup>3</sup> Декарт 1989, 268.

<sup>4</sup> Т 1.4.2.1.

Иными словами, если мы убеждены, что все, что возникает, имеет причину, то нам следует спрашивать, не так ли это в действительности, а почему мы считаем, что это так. Если мы убеждены в существовании внешнего телесного, т. е. физического мира, то нам стоит спросить, откуда берется это наше убеждение, а не соответствует ли оно действительности. Дело в том, что только такие вопросы, вопросы об источниках наших убеждений, могут не остаться без ответа. Вопросы о реальности самой по себе — если они не касаются собственного Я — выходят, по Юму, за границы познаваемого. Вопросы же об истоках наших убеждений не требуют выхода за пределы субъективности. Ответы на них заложены в нас, надо только уметь их извлекать. Важно, что Юм не только задавал такие вопросы, но и показывал пути ответа на них. И даже если его ответы не всегда полны, это не делает сами вопросы менее перспективными. Перспективность этих вопросов можно прочувствовать, осознав, что тут идет речь не только о частных проблемах, но и о целом проблемном поле, где отдельные вопросы могут любопытным образом переплетаться между собой.

Возьмем, к примеру, упомянутые выше юмовские темы причинности, тождества вещей во времени и существования внешнего мира. Сам Юм показывает, как они связаны друг с другом. Он обсуждает этот вопрос, говоря о проблеме тождества. Задумаемся о том, как мы определяем, что объект, который мы видим сегодня, это тот же объект, который мы видели какое-то время назад. Такие суждения мы выносим постоянно. Если бы мы непрерывно наблюдали этот объект, то никакой сложности здесь не было бы. Но предполагается, что — как чаще всего и бывает — непрерывного его наблюдения не было. В каждом конкретном случае, говорит Юм, мы действуем здесь по-своему, но неизменным остается одно: мы принимаем во внимание причины, которые могли бы вызвать, скажем, замену интересующего нас объекта на точно такой же, но не тождественный ему и т. п., оцениваем их вероятность — и лишь потом выносим окончательное суждение о тождестве<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Т 1.3.2.2.

Значит, наша убежденность в существовании определенных причинных связей является условием нашей веры в тождество некоторых предметов во времени. Более того, поскольку допущение такого тождества в случае перерыва в восприятии предполагает, что эти предметы продолжали существовать даже после его прекращения, т. е. что эти предметы существуют независимо от нашего восприятия, то вера в причинность оказывается связана также с нашим убеждением в существовании независимых от нашего восприятия телесных объектов (даже если оно, по Юму, зависит также и от иных факторов).

Это лишь один пример рассмотрения фундаментальных метафизических проблем в феноменологическом ключе. Своей методикой переформулировки таких проблем Юм, по сути, наметил целую программу переосмысления метафизики, которая при ее успешном осуществлении обещала вывести эту дисциплину на надежный путь достоверной науки. Ирония судьбы, таким образом, состоит в том, что мыслитель, считавшийся многими разрушителем метафизики, в действительности указал метод ее радикального оздоровления: во времена Юма общим местом были рассуждения о плохом состоянии традиционной метафизики, о наполненности этой метафизики химерами и иллюзиям (лучшие образцы таких рассуждений мы находим у самого Юма, а также чуть позже у И. Канта). И метод этот, еще раз подчеркну, состоял в указании на необходимость феноменологизации метафизических проблем. Некоторые мыслители пошли по этому пути, и теперь мы уже не будем удивляться тому, что создатель «официальной» феноменологии Э. Гуссерль считал Юма одним из своих главных предшественников. Правда, я уже упоминал о мнении Гуссерля, что в своем феноменологическом проекте Юм словно бы блуждал в потемках. Но это очень спорный вопрос. Громадной заслугой Гуссерля, разумеется, была масштабная терминологизация всего феноменологического поля, позволившая провести и закрепить множество ключевых концептуальных дистинкций и создать платформу для полноценного феноменологического движения. Но Гуссерль почему-то маргинализировал традиционные метафизические темы и не придавал большого значения их феноме-

нологической переформулировке. Кроме того, он был сторонником дескриптивных методов<sup>1</sup>, которые плохо сочетались с заявленной программой прояснения структуры наших представлений о мире и самих себе. Юм, напротив, сочетал дескрипции со строгими доказательствами, и поэтому его квазифеноменологические анализы позволяют добиваться реального прояснения концептуальной путаницы (дескрипции по своей природе могут лишь фиксировать неясности, тогда как доказательства призваны транслировать на выводы ясность посылок, устраняя туманность, которая может быть присуща обсуждаемым положениям дел). Так что в известном отношении юмовский феноменологический проект выглядит даже более перспективным, чем гуссерлевский. Впрочем, стоит еще раз подчеркнуть, что этот проект лишь намечен Юмом, так что неудивительно, что он остался почти не востребованным.

Это не значит, конечно, что его не надо продолжать. Но это дело будущих философов, которые захотят развивать юмовские идеи. Сейчас же пора начинать разговор о том, как юмовские идеи развивались самим Юмом, разговор об эволюции его философских идей.

---

<sup>1</sup> См. напр. Гуссерль 1994, 174; Гуссерль 2009, 183, 223–224.

## Часть 2

# Жизнь и сочинения

---

Рассмотрение эволюции философских идей Юма можно было бы провести, ограничившись анализом его сочинений и не разбирая детали его жизни и характера. И такая задача действительно не является для меня центральной. Но основные вещи мы обсудим — хотя бы для полноты картины. Учитывая оригинальность и востребованность многих идей Юма, не вызывает большого удивления тот факт, что его личность с давних времен вызывала интерес у исследователей и популярных биографов. За годы, прошедшие с конца XVIII в., было опубликовано немало толстых книг, посвященных жизни шотландского философа. Ранние опыты, как это нередко случается, были не слишком удачными, но в XX в. ситуация стала меняться. Первым большим достижением стала книга «Дэвид Юм» Дж. Грейга<sup>1</sup>, а почти через четверть века после нее появилась биография, ставшая эталоном для современных читателей. Я имею в виду труд Э. Мосснера «Жизнь Дэвида Юма»<sup>2</sup>. В литературном отношении биография Мосснера, пожалуй, уступает книге Грейга, которая к тому же лучше погружает читателей в эпоху Юма. Однако Грейг допускает ряд просчетов как фактического, так и психологического плана, подчас изображая Юма каким-то мелочным скандалистом и не преуспев в создании цельного образа своего героя. Успех же работы Мосснера был связан с тем, что ему удалось рассказать более логичную и правдоподобную (хоть и несколько приукрашенную) историю о

---

<sup>1</sup> Greig 1934; первоначально была издана в 1931 г.

<sup>2</sup> Mossner 1980. Это второе дополненное издание, первое было опубликовано в 1954 г.

Юме. К тому же он обработал по-настоящему большое количество источников, так что последующим биографам вплоть до недавнего времени редко удавалось добавить что-то принципиально новое<sup>1</sup>. Но это не значит, что Мосснер не подвергался критике. Иногда она получалась довольно суровой. Особенно строгим по отношению к Мосснеру был знаток рукописного наследия Юма М. Стюарт. Он высказывал многочисленные претензии самого разного характера: от упреков в неточности Мосснера при датировках ранних текстов Юма до указаний на элементарные ошибки в расшифровке фрагментов юмовских рукописей<sup>2</sup>.

Так или иначе, но в начале XXI в. специалистам по Юму стало понятно, что пришло время для новой научной биографии этого мыслителя. Такая задача могла бы оказаться по плечу Стюарту, но он ограничился кратким и неполным биографическим очерком<sup>3</sup>. Так что эту непростую работу пришлось выполнять другому человеку — Дж. Харрису. В 2015 г. он выпустил большое исследование о жизни и творчестве Юма. Эта книга, «Юм: интеллектуальная биография»<sup>4</sup>, обрадовала одних читателей и разочаровала других. Как ясно уже из названия, Харриса мало интересует бытовая жизнь Юма. Главным образом он обсуждает его сочинения и *возможные* источники юмовских концепций. Постоянные отсылки к возможным источникам — спорный подход, который может приводить к разного рода абберациям, когда, к примеру, читателям может показаться, что чуть ли не все идеи автора взяты им у кого-то еще, и тогда возникает закономерный вопрос, зачем тратить время на изучение мыслителя без собственных мыслей. Между тем, достоинством этой книги является то, что здесь подробно рассматриваются в том числе второстепенные работы Юма. Надо, правда, сказать, что Харрис обходит острые углы и не углубляется в текстологический анализ. Именно поэтому в своей работе он обсуждает далеко не все ключевые моменты эволюции юмовских идей, хотя некоторые аспекты этой эволюции — осо-

---

<sup>1</sup> Ср. напр. Graham 2006; Streminger 2011.

<sup>2</sup> См. напр. Stewart 2000, 308–309.

<sup>3</sup> Stewart 2005.

<sup>4</sup> Harris 2015.

бенно те, что касаются этики Юма — хотя бы частично раскрыты. Но главная проблема этой книги состоит все же, на мой взгляд, в ее принципиально неверной тональности. При рассмотрении работ Юма автор допускает, что тот был более всего озабочен размещением своих идей в контексте тогдашних дискуссий: одно положение — это реакция на Мандевилля, другое — полемика с Монтескье, третье — заимствование из Хатчесона или рассуждение в стилистике Бейля. Хотя Юм не отрицал каких-то влияний и при случае спорил или солидаризировался с идеями других авторов, в целом он не философствовал с оглядкой на кого-то и считал свои теории оригинальными построениями. В общем, даже соединение биографии Мосснера, мало рассуждавшего об идеях Юма как таковых, корректировок Стюарта и интеллектуальной биографии Харриса не избавляет, как мы увидим, нас от лакун.

Кстати, рассуждения о лакунах не обязательно должны уводить нас в детали эволюции идей Юма. Удивительно, но его биографы не решили даже каких-то элементарных задач. К примеру, они не справились с изображением внешних черт и характера нашего героя. Многие вещи, конечно, были сказаны. Высокий рост, тучность, добродушие и любезность Юма — все это широко известно. Менее известны, но тоже прописаны исследователями некоторые манеры этого человека. Например, многих знакомых Юма смущал застывший взгляд на его «широком и ничего не выражающем лице»<sup>1</sup>. Ему самому не раз говорили об этом взгляде, на что он отвечал, что в такие моменты он думает о чем-то<sup>2</sup> — так, что он мог забыть о своих спутниках и начать разговаривать сам с собой<sup>3</sup>. В описаниях биографами внешних черт Юма, однако, непросто найти упоминания о его голосе или особенностях речи. Между тем, на этот счет есть несколько любопытных свидетельств. Из них следует, к примеру, что Юм, как и многие полные люди, страдал одышкой<sup>4</sup>. И хотя он мог форсировать речь<sup>5</sup>,

---

<sup>1</sup> Caulfield 1812, 234; см. также Caulfield 1812, 15.

<sup>2</sup> HL 2, 68.

<sup>3</sup> Fieser (ed.) 2005 10, 204.

<sup>4</sup> Boswell 2005, 290.

<sup>5</sup> Fieser (ed.) 2005 10, 245.

обычно голос у него был тихим и вкрадчивым, словно бы женским, а на мужским<sup>1</sup>. Юм был, кстати, хорошим собеседником: он умел слушать и не навязывал свое мнение<sup>2</sup>. В компании он мог задумчиво сидеть, подпирая голову рукой, а потом встрепенуться и задать какой-то простой вопрос<sup>3</sup>: он не любил обсуждать в такой обстановке большие проблемы<sup>4</sup>. Кстати, его речь не была столь изысканной, как тексты<sup>5</sup>. Да и говорил он с шотландским акцентом. При этом Юм боролся за чистоту английского языка, изгоняя из него «скоттицизмы». Он даже составил словарь таких сорных слов<sup>6</sup>.

Недостатки биографов Юма не отменяют ценности проделанной ими большой работы. Особенно хорош был в этом плане опять-таки Моссер, создавший не только довольно цельный (о чем я уже говорил выше), но и очень симпатичный образ нашего героя — человека, подкупавшего своим позитивным настроением, юмором (порой детским и наивным) и душевным теплом. Если Юм и вправду был таким, то понятно почему его любили даже его идейные противники. А таковых было немало при его критическом отношении к религии: в те времена — как, впрочем, порой, и в наши — такая позиция была весьма небезопасной. Но Юма это мало смущало, и он не менял взглядов. Критически он, кстати, относился не только к религии, но и к политикам. Он был настоящим критиканом, особенно в конце жизни, и с явным удовольствием перемывал кости государственным деятелям<sup>7</sup>.

Из других черт характера Юма стоит отметить ту, которую он сам характеризует как страсть к «литературной славе». Она, по его словам, была его «доминантным аффектом»<sup>8</sup>. Юм упоминает об этом в эссе «Моя жизнь», созданном им за несколько месяцев до смерти. В этом небольшом произведении есть, разумеется, и

---

<sup>1</sup> Fieser (ed.) 2005 10, 207.

<sup>2</sup> Carlyle 1861, 274.

<sup>3</sup> Fieser (ed.) 2005 10, 296.

<sup>4</sup> См. Burton 1846 II, 438–439.

<sup>5</sup> Fieser (ed.) 2005 10, 297.

<sup>6</sup> Hume 1875, 461–464.

<sup>7</sup> См. напр. HL 2, 319.

<sup>8</sup> MOL 21.

немало других интересных моментов. Многие биографы клали его в основу собственных повествований, а некоторые вообще выстраивали их как комментарий к фрагментам этой юмовской автобиографии<sup>1</sup>. Такой подход вполне оправдан, хотя в этом тексте Юм не упоминает некоторые важные эпизоды своей жизни. Он, к примеру, ничего не говорит о дружбе и ссоре с Руссо. Не говорит он и о двух своих попытках — в 1744–1745 и в 1751 гг. — занять пост профессора в Эдинбурге и в Глазго (о второй мало что известно, а первая провалилась, в частности, потому, что в опубликованных Юмом текстах его противники нашли суждения, вредные для религии).

При прочтении автобиографии Юма возникает чувство, что его беспокоили финансовые вопросы и что он делил свою жизнь на периоды в соответствии с уровнем его дохода. Такое беспокойство у него действительно было. Хотя родители Юма были родовитыми помещиками, после смерти отца львиная доля наследства досталась его старшему брату (доход по наследству Юма был около 50 фунтов в год<sup>2</sup> — примерно £8000 по нынешнему курсу), и с юных лет он понимал, что ему придется самостоятельно зарабатывать на жизнь. Но четкого представления о том, как он будет это делать, у него не было. Он попробовал работать в коммерческой фирме в Бристоле, но эта работа не пошла и не принесла ему больших денег. Более финансово успешным оказалось его участие в военном походе и в дипломатических миссиях, а впоследствии и краткая служба в правительстве. Эти активности приносили Юму разнообразные пенсии. Но главный доход он стал получать от литературной деятельности (реализовав свою давнюю мечту и хотя бы отчасти умиротворив свое тщеславие), и он лишь рос со временем. Тем не менее Юм не разучился считать деньги и мог годами добиваться удовлетворения финансовых претензий, если считал, что стал жертвой обмана. Он также участвовал в разных инвестиционных проектах.

Финансовая щепетильность и бережливость Юма являлась оборотной стороной его стремления к независимости<sup>3</sup>. Это

---

<sup>1</sup> См. напр. Baier 2011.

<sup>2</sup> Mossner 1980, 25.

<sup>3</sup> Carlyle 1861, 274.

стремление — одна из важнейших черт его характера. Юм был, что называется, сильной личностью. Этим объясняется то, что в молодости он плохо ладил со своим окружением: молодые люди объективно более зависимы и претензии на самостоятельность могут приводить у них к конфликтам. Позже, однако, обретя финансовую независимость, Юм стал чувствовать себя более комфортно. Этому способствовало и то, что, по его собственным словам, он был «мягким человеком, умевшим контролировать себя, обладал открытым, общительным и веселым нравом, мог привязываться к людям, но был мало склонным к вражде и очень умеренным во всех своих страстях»<sup>1</sup>. Впрочем, люди редко бывают точны в самоотчетах, и Юм не исключение. Он был также сенситивным, «доверчивым как девочка»<sup>2</sup> и ужасно любопытным<sup>3</sup>. Похоже к тому же, что Юм, отвергая расхожие суеверия, был во власти каких-то своих предрассудков<sup>4</sup>. Он мог покапризничать и был не лишен чувства превосходства, хотя и боролся с его проявлениями. Важной чертой его характера была и ироничность. Особенно она заметна в его переписке. Хотя там — в письмах к друзьям — Юм делает ее очевидной, тем самым обращая в шутку. В его опубликованных работах этой иронии или притворства можно подчас и не заметить. В подобных текстах — хотя и немногочисленных — Юм говорит не то, что думает<sup>5</sup>. И это была его осознанная позиция. В одном из писем он признавался, что не считает нужным всегда быть правдивым по отношению к обывателям — это было бы слишком большой честью для них: «Считаем ли мы делом чести говорить правду детям или безумцам?»; «лжец ли я потому, что указываю слуге сказать, что меня нет дома, когда я не хочу видеть гостей?»<sup>6</sup>. Но Юм не смеялся над читателями, а скорее что-то недоговаривал: критикуя, к примеру, религиозные воззрения с какой-то одной стороны, он мог указывать на альтернативные обоснования этих воззрений, «забывая», однако,

---

<sup>1</sup> MOL 21.

<sup>2</sup> Fieser (ed.) 2005 10, 197; ср. Mure (ed.) 1854, 41.

<sup>3</sup> Carlyle 1861, 274.

<sup>4</sup> Mossner 1980, 569.

<sup>5</sup> Об иронии у Юма см. Yoder 2008, 21–50.

<sup>6</sup> HL 1, 439–440; см. также NHL 83.

добавить, что и эти доводы открыты для критики и создавая ощущение их правильности<sup>1</sup>. Важно при этом помнить, что подобные маневры производятся Юмом лишь при затруднительности иных решений. Философия предполагает стремление к истине и любое уклонение от этого пути противоречит ее природе. А Юм был настоящим философом.

Большие философские дарования, разумеется, накладывали отпечаток на поведение Юма. В молодости он производил впечатление самоуверенного человека с множеством собственных идей, не готового, к примеру, тратить время на перевод чьих-то сочинений<sup>2</sup>. В зрелом возрасте, он, однако, многое делал для других: встав на ноги, он обнаружил у себя склонность к покровительству, которая нередко встречается у независимых характеров. У него не было признанных им детей<sup>3</sup> и жены (хотя он не чурался женских компаний, влюблялся и не раз думал о женитьбе), но он помогал советом и деньгами детям своего старшего брата. У Юма была и старшая сестра, но она осталась бездетной, так что он помогал только ей самой. Есть свидетельства и о его поддержке каких-то бедных семейств<sup>4</sup>. Тепло относился он и к друзьям, которые платили ему тем же. Юм завязал широкие социальные связи в начале 50-х гг., обретя к тому времени литературную известность и прочно обосновавшись в Эдинбурге. Среди его друзей было немало священников умеренного крыла Шотландской церкви. Эти люди — Х. Блэр, А. Карлайл, У. Робертсон и др. — при необходимости создавали вокруг Юма защитный пояс от его критиков. Разговоры с друзьями за бокалом вина и закуской (наш герой так любил поесть, что шутил, что он даже не эпикуреец, а обжора<sup>5</sup>) могли затянуться до ночи: случалось, что мужеподобная экономка Юма, Пегги Ирвин, выдавала ему на такой случай огромный ключ от дома<sup>6</sup>. Любимым

<sup>1</sup> См. напр. М 598; Юм 1996 2, 697; ср. Penelhum 1975, 192.

<sup>2</sup> См. Mossner 1980, 94.

<sup>3</sup> В марте 1734 г., вскоре после отъезда Юма в Бристоль, одна девушка заявляла, что беременна от него. Суд признал ее свидетельство недостоверным. Ребенок родился в мае 1734 г., см. Mossner 1980, 81–82.

<sup>4</sup> Fieser (ed.) 2005 10, 295.

<sup>5</sup> Mossner 1980, 560–561.

<sup>6</sup> Carlyle 1861, 275.

развлечением был вист. Юм играл гроссмейстерски, но не был картежником<sup>1</sup>. Общение с друзьями проходило не только в тесных эдинбургских квартирах и загородных домах, но и в тавернах, клубах и научных обществах<sup>2</sup>, на заседаниях которых Юм, правда, не делал докладов из-за его неприязни к публичным выступлениям<sup>3</sup>.

В начале июля 1776 г., зная о скорой кончине, Юм собрал друзей на прощальный обед. Они обращали внимание на то, что он очень спокойно рассуждал о своей участи. О неизлечимой болезни — судя по всему, это было онкологическое заболевание пищеварительной системы — Юм рассказывает и в «Моей жизни». Но в период между написанием этого эссе весной 1776 г. и прощальным обедом с друзьями его настроение не раз менялось. Неожиданно для многих он оставил Эдинбург и отправился в дальний путь: сначала в Лондон, а потом на воды в Бат. Ехать приходилось в трясках каретах, так что нетрудно представить, какие мучения мог испытать уже сильно ослабленный и похудевший Юм. Впрочем, в начале путешествия его состояние и настроение улучшились, и к моменту прибытия в Бат у Юма даже возникли надежды на выздоровление. Но радость была недолгой, вскоре его состояние опять ухудшилось, и он с трудом вернулся в Эдинбург.

Выше было упомянуто о свидетельствах друзей Юма — самым известным из которых является рассказ его товарища, некоммуникабельного и странноватого автора «Богатства народов» Адама Смита (1723–1790) — о невозмутимости Юма в ожидании своей смерти. Этот образ стал каноническим, но иногда таким рассказам противопоставляются свидетельства, указывающие на то, что спокойствие давалось Юму с большим трудом и что его хватало лишь на короткие периоды визитов друзей<sup>4</sup>. В остальное время он не был столь умиротворен. По правде говоря, в этих сведениях нет ничего сенсационного: чтобы убедиться в их осно-

---

<sup>1</sup> Fieser (ed.) 2005 10, 203, 206.

<sup>2</sup> О клубах и научных обществах Эдинбурга см. напр. Ritchie 1807, 83–102; Graig 1934, 210–222.

<sup>3</sup> Carlyle 1861, 279.

<sup>4</sup> См. Fieser (ed.) 2005 9, 319–332.

вательности достаточно прочитать последние письма Юма. Более интересным в этом плане выглядит другое свидетельство, ускользнувшее от внимания его биографов. Речь идет о переданном литератором Р. Чамберсом рассказе лично знакомой ему родственницы Юма, которая была еще совсем юной в годы его болезни. Она дежурила у постели философа в его последние дни. И, по ее словам, «каждое утро и каждый вечер» Юм просил ее вставать на колени и произносить молитву «Отче наш»<sup>1</sup>. Не стоит, конечно, преувеличивать значение этой истории и игнорировать другие рассказы — например о том, как Юм ловко переключил на деловые темы внимание дамы, прорвавшейся к нему в те дни для наставительной религиозной беседы с ним<sup>2</sup>. Но если принять ее к сведению, то мы получим возможность продвинуться в решении одной из больших загадок, связанных с отношением Юма к религии. Мы уже знаем, что Юм нанес удар по рациональным основам религии. Он был уверен в невозможности доказательства существования Бога в традиционном его понимании всемогущей, всезнающей и благой личности. Доказуемо лишь то, что причиной мира можно признавать некое разумное начало, но этого мало для рационального обоснования религиозных практик. Юм также полагал невозможным рациональное доверие к свидетельствам о чудесах — другой основе практик такого рода. Более того, уже было отмечено, что Юм считал историческую религию по большей части негативной силой. Он считал, что она создавала проблемы как своей иерархизированной «суеверной» разновидностью, так и неформальным «энтузиазмом». И некоторые современные исследователи идей Юма рассуждают так, будто перечисленными моментами исчерпывается его отношение к религии<sup>3</sup>. Однако в его текстах неоднократно встречаются размышления о некоей «истинной религии». Кроме того, Юм не раз говорил, что близкая ему скептическая позиция прекрасно сочетается с истинами Откровения. Вопрос о том, совпадает ли эта установка с принципами «истинной религии» мы отложим до последней части этой

---

<sup>1</sup> Chambers 1825a, 182–183.

<sup>2</sup> Mossner 1980, 598–599.

<sup>3</sup> См. напр. Blackburn 2008, 82–94.

книги. Но в любом случае эти юмовские высказывания нуждаются в объяснении. Один из возможных вариантов объяснения — признание их уловками, к которым Юм, как и многие другие в те времена, прибегал, чтобы хоть как-то оградить себя от опасной критики в токсичной религиозной среде того времени<sup>1</sup>. Ведь даже с такими предосторожностями неприятностей избежать не удавалось.

Подобное объяснение, как мы знаем, могло бы быть верным, но приведенное выше свидетельство Чамберса, а также ряд других фактов — известное рассуждение Юма, что он сомневается в существовании атеистов, его серьезное отношение к церковным службам и т. п.<sup>2</sup> — говорят против него, заставляя по крайней мере рассмотреть возможность того, что в отношении Юма к религии было что-то еще помимо критики. Но тут важно найти, так сказать, логическое место этому компоненту. И мы еще увидим, как это можно сделать. Нужно только понимать, что речь не идет о каких-то застывших взглядах Юма. Тема осмысления религии прошла через всю его жизнь и претерпела ряд важных изменений.

Главная моя цель в этой части книги — через анализ сочинений Юма показать эволюцию его воззрений на эти и другие связанные с философией темы. Я постараюсь не упускать значимых моментов, но акцент буду делать на том, что я обозначил как лакуны в нашем знании о Юме. Особенно подробно мы будем говорить о том, что почти не обсуждалось в юмоведческой литературе. Но продвижение в этих вопросах позволит также разрешить ряд традиционных и много обсуждавшихся загадок его философии. Рассмотрение таких загадок тоже ожидает нас в этой части. Поскольку устойчивым фоном анализа будет выявление лакун в современных интерпретациях философии Юма, уместно начать его с изображения стандартной периодизации его творчества. Эта периодизация не воспроизводит какой-то конкретный источник. Скорее она выражает общие настроения. А дальше мы сможем оттолкнуться от этой периодизации и начать углубление данной схемы.

---

<sup>1</sup> См. Bailey, O'Brien 2014, 31–38.

<sup>2</sup> См. напр. Fieser (ed.) 2005 10, 288, 301–302; Burton 1846 II, 453; Gaskin 1988, 219–220.

Событийная канва интеллектуальной биографии Юма может быть очерчена следующим образом. *Первая* фаза — пробуждение интереса к философии. Примечательно, что этот интерес возник у Юма очень рано — к пятнадцати годам, в университетский период. Она заканчивается в его восемнадцать лет, в 1729 г., когда Юм делает какое-то важное открытие для себя. *Второй* фазой логично считать последующую интеллектуальную работу, завершившуюся написанием «Трактата о человеческой природе» — выдающегося труда, который многие воспринимают как *opus magnum* Юма. Само написание «Трактата» в 1734–1736 гг. можно выделить в отдельную, *третью* фазу. Затем, после публикации «Трактата» в два этапа в 1739 и 1740 гг. Юм реализует какие-то не востребованные задумки в формате коротких эссе, которые он тоже публикует в 1741–1742 гг. Это *четвертая* фаза. С середины 40-х гг. начинается *пятая* фаза, лейтмотивом которой является переработка «Трактата» и подготовка трех работ, заменяющих три книги последнего («О познании», «Об аффектах» и «О морали»), а именно «Исследования о человеческом познании» (первоначально вышедшего под названием «Философские эссе о человеческом познании», 1748), «Исследования о принципах морали» (1751) и «Диссертации об аффектах»<sup>1</sup> (1757). В тот же период Юм занимается и другими проектами, в числе которых особого упоминания заслуживают его исследования по философии и истории религии. Результатом этих трудов стала «диссертация» «Естественная история религии» (1757) и одно самых важных и известных произведений Юма — «Диалоги о естественной религии». Юм работал над «Диалогами» по меньшей мере с начала 50-х гг. (а на деле, как мы увидим, с конца 20-х) и до последних дней жизни («Диалоги» были опубликованы уже после его смерти, в 1779 г.). С начала 50-х годов Юм погружен в масштабные исторические изыскания. Работа над многотомной «Историей Англии», которую можно выделить в особую *шестую* фазу, завершается в 1761 г. Последние пятнадцать лет жизни Юма — *седьмая* фаза — были посвящены дипломатическим, государственным и бытовым делам. Много времени он уделял и редактированию своих работ, готовя их к новым изданиям.

---

<sup>1</sup> Поначалу называвшейся просто «Об аффектах».

Юм создавал новые тексты, но они немногочисленны. Финальные полтора года жизни Юма были непростыми. Он тяжело заболел, но, как мы знаем, не терял присутствия духа до самых последних дней.

О самом последнем отрезке жизни Юма, о времени его болезни и написания автобиографии мы уже говорили и сейчас я не буду возвращаться к этому. Сосредоточимся на предшествующих периодах. Скупые факты, касающиеся его детских лет — которые в соответствии с приведенной выше периодизацией можно было бы назвать «нулевой фазой» — и периода его первого увлечения философией (первая фаза), не вызывают больших вопросов. Я кратко изложу главные из упомянутых фактов в первой главе этой части. Дальше, однако, начинаются проблемы. Начать с того, что вторая фаза должна быть радикально переосмыслена. Из нарисованной выше картины следует, что первым крупным реализованным проектом Юма был «Трактат о человеческой природе». Однако это не так. До «Трактата» Юм написал еще одну книгу. Рукопись была уничтожена им, но мы попробуем частично реконструировать ее во второй главе этой части работы.

Далее. Мы знаем, что «Трактат о человеческой природе» был создан Юмом во Франции, где он был в 1734–1737 гг. Однако в новейшей литературе мы не найдем попыток установить, в какой последовательности Юм писал этот масштабный труд. Игнорирование этой темы объясняется скудной фактологической базой. И это убедительное основание: лучше молчать, чем фантазировать. Но я попробую показать, что фактологическая база может быть значительно расширена — до такой степени, что мы сможем определить, с чего началась и чем закончилась работа над «Трактатом». Реконструкция последовательности работы Юма над «Трактатом» поможет нам понять логику эволюции идей Юма в ранний период его философии и позволит разрешить ряд интерпретационных загадок этого труда.

После рассмотрения в третьей главе деталей истории создания «Трактата», в четвертой главе этой части книги я остановлюсь на вопросе о специфике ранних юмовских эссе, к публикации которых он перешел сразу после издания «Трактата о человеческой природе». Я прокомментирую все эссе и покажу, что одно из них перелагает ряд глав его «Трактата».

В пятой главе мы продолжим разговор о юмовском проекте переложения и замены «Трактата» новыми произведениями. Особое внимание я уделю «Исследованию о человеческом познании» и сравнению этого произведения с первой книгой «Трактата». Это один из традиционных вопросов юмоведения, но мы увидим, как немало здесь еще можно сделать. Кроме того, в этой главе мы убедимся, как в целом неточны стандартные представления о пятой фазе эволюции юмовских идей. Суть здесь в том, что три книги «Трактата», по мысли Юма, должны были заменить не три, как хочется думать, а как минимум четыре работы. Одна из них была написана Юмом и подготовлена к печати, а затем уничтожена. Но хотя она и не дошла до нас, мы попробуем реконструировать ее.

В шестой главе я расскажу о поздних работах Юма, в том числе о его влиятельных политологических и экономических сочинениях, и о специфике его «Истории Англии», а в седьмой остановлюсь на событиях и текстах последнего периода жизни Юма. Эти тексты подготовят почву для перехода к третьей части книги, в которой в контексте обсуждения вопроса о скептицизме Юма будет предложена интерпретация его философии в целом.

# Глава 1

## Ранний период

В «Предуведомлении» к публикации своих сочинений, впервые опубликованном в 1776 г., Юм сообщает, что задумал свой «Трактат о человеческой природе» (от изучения которого он отговаривает читателей «Предуведомления») еще до оставления им колледжа<sup>1</sup>. Юм поступил вместе с братом в колледж — Эдинбургский университет — в конце 1721 г., когда ему было всего десять лет<sup>2</sup>. Он проучился там около четырех лет, до 1725 г.<sup>3</sup> Получается, таким образом, что Юм мечтал о написании философского трактата еще до своего пятнадцатилетия. Можно было бы подумать, что память изменяет ему, но сохранившееся письмо шестнадцатилетнего Юма к его старшему товарищу М. Рамсею<sup>4</sup> подтверждает, что Юм и правда размышлял на философские темы в совсем юном возрасте.

Вполне вероятно, что поводом для ранних философских размышлений Юма стали какие-то лекции или книги, прочитанные им во время обучения в университете. Хотя среди родственников Юма был такой заметный философ, как Генри Хоум<sup>5</sup> (Юм тоже поначалу был «Хоумом» (*Home*), но с 1734 г. поменял написание своей фамилии на «*Hume*», чтобы не только шотландцы, но и англичане правильно произносили ее именно как «Юм»), импульс к философским занятиям едва ли шел от его семьи. Юм очень рано

---

<sup>1</sup> Т А1.1.

<sup>2</sup> Greig 1934, 50; Stewart 2005, 17.

<sup>3</sup> Возможно, он слушал курсы и позже: сохранился юмовский конспект 1726 г. «Трактата о флюксиях м-ра Джорджа Кемпбелла, профессора математики в Эдинбурге», см. Barfoot 1991, 190.

<sup>4</sup> HL 1, 9–11. Некоторые биографы считают, что Рамсей мог быть репетитором Юма, см. напр. Harris 2015, 36.

<sup>5</sup> Известный также как лорд Кеймс (1696–1782). Он занимал важный пост в верховном суде Шотландии.

потерял отца (в двухлетнем возрасте). Мать была еще молодой женщиной, но больше не вышла замуж и посвятила себя воспитанию детей. Семья была дружной, хотя именно Дэвид вызывал у матери беспокойство относительно его будущего<sup>1</sup>. Она и родственники убеждали его пойти по стопам отца и деда по материнской линии (дед был председателем верховного суда Шотландии) и стать юристом, но мальчика интересовало другое. Его увлекала поэзия и философия, освоению которых помогало хорошее знание им латинского языка.

Латынь Юм довел до высокого уровня именно в университете. Наверняка там были и другие полезные для него курсы (кроме латыни — в широком контексте, поэтическом, историческом и общекультурном — он изучал греческий, логику и метафизику, а также «естественную философию»; он вполне мог также слушать курсы по французскому, истории, математике, психологии, или «пневматике», этике и теологии<sup>2</sup>), хотя в целом он невысоко отзывался о местном университетском образовании<sup>3</sup>. Между тем, как раз тогда Эдинбургский университет обретал университетский облик: еще незадолго до Юма там практиковалось регентство, когда занятия по всем дисциплинам в группе вел один преподаватель. В годы обучения Юма разные курсы уже читались разными лекторами<sup>4</sup>.

Изменения, происходившие с Эдинбургским университетом, были лишь частью политической, экономической и культурной трансформации Шотландии начала XVIII в. Эпохальным событием, запустившим эти процессы, стала уния Англии и Шотландии, заключенная в 1707 г., за четыре года до рождения Юма, появившегося на свет в Эдинбурге 26 апреля 1711 г. по старому стилю (7 мая по новому стилю). Уния привела к уменьшению политического веса столицы Шотландии и Шотландии в целом: она многократно уступала по населению Англии; столицей же нового госу-

---

<sup>1</sup> Об отношении матери к Юму и о загадках ее характеристики сына как «*wake-minded*» см. Baier 2011, 13–14.

<sup>2</sup> Stewart 2005, 21, 23–24.

<sup>3</sup> HL 1, 13.

<sup>4</sup> См. Grant 1884, 258–265.

дарства Великобритании стал Лондон. Однако эти политические потери были со временем — а именно примерно с середины XVIII в. после краткой «темной эпохи»<sup>1</sup>, на которую, впрочем, пришлось лишенное бытовых излишеств детство нашего героя<sup>2</sup> — компенсированы ростом экономического и культурного влияния Северной Британии<sup>3</sup>. Изменения были так велики, что они отразились на внешности Эдинбурга. В начале XVIII в. это был небольшой город, облик которого определялся рельефом местности. Главная улица спускалась по гребню холма от утеса со старинной крепостью и замком на северо-восток к королевскому дворцу, в окрестностях которого селилась знать (после унии этот пригород Эдинбурга пришел в упадок, так как многие его жители переехали в Лондон). К северу от холма было рукотворное озеро, а к югу параллельно главной улице внизу протянулась торговая улочка. С главной улицей ее соединяли крутые проходы. На этом клочке земли, огороженном стенами (о которых сам Юм рассказывает, что их протяжение составляло две мили, что их не было со стороны озера и что в самых высоких местах они достигали двадцати футов, а в самых широких — менее трех<sup>4</sup>), и протекала городская жизнь. Лишенный места для расширения, Эдинбург еще в XVII в. устремился вверх. В городе стали появляться строения с «вертикальными улицами»<sup>5</sup> лестничных клеток, самые высокие из которых вблизи собора Св. Джайлса и здания парламента достигали 14–15 этажей<sup>6</sup>. Вскоре они сгорели, и было решено не строить таких громадин. Тем не менее в конце XVIII в. там вновь стоял небоскреб в 11 этажей<sup>7</sup>, чем-то похожий на строгие московские дома 50-х гг. XX в.

Но высотные дома были лишь временным выходом. Даже самые престижные из них были плохо приспособлены для ком-

---

<sup>1</sup> Chambers 1825, 20–21.

<sup>2</sup> О повседневной жизни тех лет от первого лица см. Mure 1854, 259–272.

<sup>3</sup> См. Herman 2001.

<sup>4</sup> Hume 1748a, 14–15.

<sup>5</sup> Chambers 1825, 25.

<sup>6</sup> Grant 1882 1, 178.

<sup>7</sup> См. его изображение в Grant 1882 1, 168; в какой-то части он, по словам Дж. Босуэлла, достигал 13 этажей.

фортной жизни. Город в сорок тысяч жителей славился грязью и вонью своих тесных переулков. Положение стало усугубляться с быстрым ростом населения. Всем стало ясно, что Эдинбург все же должен развиваться вширь. Планы развития активно обсуждались с начала 50-х гг. XVIII в. А к 60-м гг. того столетия главные решения были приняты. Основным направлением развития стал север (хотя большое строительство велось и на юге<sup>1</sup>). Озеро у замка было осушено и на его северном берегу после масштабных земляных работ началось возведение кварталов Нового города. Доступ к этим территориям должен был обеспечить мост через низину, заверченный в начале 70-х гг.<sup>2</sup> Одним из первых на новой территории построил дом наш герой Дэвид Юм. Последние его годы прошли именно здесь. А до этого он жил в многоквартирке в центре Старого города. Из окон открывался вид на далекий залив на севере. Юм любил эту квартиру, но она не шла в сравнение с собственным домом, пусть и довольно скромным.

Мы, однако, забежали далеко вперед. Вернемся к детским годам Юма. Я говорил, что он появился на свет в Эдинбурге, где у родителей было жилье<sup>3</sup>. Но значительную часть времени он проводил в родовом имении в 65 км от Эдинбурга. Это имение — Найнуэллс, на берегу небольшой реки рядом с деревушкой Чирнсайд на юго-востоке Шотландии — сыграло значительную роль в его жизни. Дом, где обитал Юм, давно снесен, но память о нем осталась. По самой окраине Чирнсайда проходит улочка *David Hume View*, сойдя с которой и миновав узкое шоссе можно попасть в тенистую аллею посреди поля, которая выводит путника к месту старой усадьбы, где проложена туристическая дорожка на склоне у реки. Здесь, в Чирнсайде, Юм, вероятно, получил начальное образование. В Найнуэллсе он проводил теплые месяцы после окончания университета (он окончил университет без какой-либо степени, что, правда, не могло бы помешать его преподаватель-

---

<sup>1</sup> Chambers 1825, 37–38.

<sup>2</sup> Он был открыт еще в конце 60-х, но частично обрушился и был закрыт на реконструкцию.

<sup>3</sup> Chambers 1833, 100. Дом в центре, на Лоунмаркет, где, как считается, родился Юм, сгорел еще в 1725 г.

ской карьере). И, похоже, именно тут в 1729 г. произошло событие, с которого и началась юмовская философия, событие, после которого можно говорить о появлении такого философа — Юма.

Юм описывает это событие в так называемом «Письме к врачу», ценном документе, созданном им в марте или апреле 1734 г. в Лондоне. Текст построен как обращение за советом к врачу в связи с проблемами со здоровьем. Для действенности совета Юм подробно рассказывает историю своей болезни, а на деле — «что-то вроде истории своей жизни»<sup>1</sup>. Среди юмоведов нет согласия в том, кому было предназначено это письмо, было ли оно вообще отправлено и т. п.<sup>2</sup> Это, впрочем, не имеет большого значения. Главное, что перед нами, по существу, еще одна автобиография Юма (помимо «Моей жизни»), нетипичность которой состоит в том, что она составлена совсем еще молодым человеком.

Одним из ключевых эпизодов этой ранней автобиографии (контрастирующей, кстати, с «Моей жизнью» вниманием к мельчайшим деталям и желанием автора делиться ими) как раз и является упомянутое событие, превратившее Юма в философа. Он говорит о нем в возвышенных тонах, сообщая, что пять лет назад перед ним открылась захватывающая «новая арена мысли». В следующей главе мы попробуем понять, о чем здесь идет речь. Пока же отметим, что, по словам Юма, эта арена открылась ему «после многих исследований и размышлений»<sup>3</sup>. Эти исследования пришлось на годы после университета. Именно в то время родственники уговаривали Юма всерьез заняться юриспруденцией. И похоже, что он даже сделал какие-то формальные шаги в этом направлении. Но пока его близкие думали, что он изучает юридические трактаты, он зачитывался философами и поэтами. И не просто зачитывался, но и выписывал какие-то интересные места из их книг, отмечал возникающие у него мысли, делал небольшие зарисовки, фиксировал свои наблюдения. Все это поначалу было совсем не систематично: «Весь мой прогресс, — сообщает шестнадцатилетний Юм своему товарищу Рамсею, — состоял лишь в

---

<sup>1</sup> HL 1, 13.

<sup>2</sup> См. Harris 2015, 76–77.

<sup>3</sup> HL 1, 13.

набросках на разрозненных клочках бумаги: здесь толкование какого-то аффекта, там — объяснение какого-то ментального феномена, в другом месте — пересмотр этих объяснений, иногда замечание по поводу прочитанного автора»<sup>1</sup>. Но в итоге это привело его к озарению.

Вот как Юм характеризует это озарение в «Письме к врачу» (после вступления, где он говорит о мотивах своего обращения): «Вы должны знать, что с раннего детства у меня была сильная склонность к книгам и письму. Поскольку наше университетское образование в Шотландии, ограничивающееся в основном языками, обычно завершается в возрасте 14 или 15 лет, по его окончании я был предоставлен самому себе в выборе чтения, — и обнаружил, что почти одинаково расположен к книгам с рассуждениями и философией и к поэзии и изящным авторам. Всякий, кто знаком с философами или критиками знает, что в этих двух науках до сих пор нет ничего прочного и что они в основном состоят из бесчисленных споров даже по самым фундаментальным вопросам. Изучив их, я почувствовал, что все смелее думаю не о присоединении к какому-то из авторитетов в этих вопросах, а об отыскании нового средства установления истины. После многих исследований и размышлений, примерно тогда, когда мне исполнилось 18 лет, передо мной словно бы открылась новая арена мысли (*Scene of Thought*), безмерно вдохновившая меня и побудившая с азартом юнца отбросить все другие удовольствия и дела и целиком посвятить себя ей. Меня тошнило от юриспруденции, которой, как считалось, я должен был заняться, и я мог помыслить для себя только одну судьбу — ученого и философа»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> HL 1, 9.

<sup>2</sup> HL 1, 13.

## Глава 2

### После озарения

В этой главе нам предстоит нарисовать траекторию философского пути Юма, начиная с того озарения, или прорыва, о котором мы говорили в конце предыдущей главы, и вплоть до надежной известной даты — 1734 г., когда он начал компоновку «Трактата о человеческой природе», особенности которой мы обсудим уже в следующей главе этой книги. Относительно этой траектории в юмоведении высказано множество суждений, но общая картина производит впечатление скорее белого пятна, чем пестрого разноцветья. В каком-то смысле это странно: ведь Юм оставил немало характеристик этого важного периода.

Чтобы добиться как можно более содержательных результатов при установлении упомянутой траектории мы должны начать с детализированного тайминга событий этого времени, который можно выстроить на основе «Письма к врачу» и других указаний Юма.

Начнем с того, что, исходя из слов Юма, что в момент прозрения ему недавно исполнилось или должно было исполниться 18 лет, это событие пришлось на весну 1729 г. Дальше, как мы помним, Юм отложил в сторону все дела и развлечения и посвятил себя реализации тех возможностей, которые перед ним открылись. Он сообщает нам, что «в течение нескольких месяцев» он «был бесконечно счастлив таким ходом жизни». Но вдруг — и тут Юм вновь называет точную дату — «где-то в начале сентября весь мой азарт как бы мгновенно исчез, и я больше не мог воспарять мыслями, что раньше приносило мне такое громадное удовольствие». Получается, что через четыре месяца после озарения Юм словно бы истощил свой ум. Работа, которой он занимался, оказалась под вопросом. Юм уточняет, что он «не чувствовал дискомфорта или упадка сил, отложив свою книгу, и поэтому даже не думал, что речь шла о каком-то телесном недуге». Он полагал,

что это «охлаждение проистекало от лени, которую можно преодолеть удвоенным усердием». И дальше он опять говорит о конкретном временном отрезке, сообщая потенциальному адресату, что «оставался в таком состоянии в течение девяти месяцев, очень, как вы можете догадаться, недовольный собой, но, чудесным образом, без ухудшения»<sup>1</sup>.

Этот тягостный для Юма период охлаждения к намеченному им проекту на «новой арене мысли» продолжался, таким образом, до начала июня 1730 г. Интересно, что в «Письме к врачу» Юм сам выдвигает одно из объяснений этого своего состояния: «...прочтя много книг по морали, в том числе Цицерона, Сенеку и Плутарха, и восхищенный их прекрасными картинами добродетели и философии я взялся за совершенствование своего нрава и воли, а не только разума и познания. Я постоянно укреплял себя размышлениями о смерти, нищете, стыде, боли и других превратностях жизни. Они, несомненно, очень полезны, когда соединены с активной жизнью, так как сочетание событийности с размышлениями одушевляет последние и приводит к тому, что они оставляют глубокий след, тогда как в одиночестве они приводят лишь к истощению душевных сил, когда ум не встречает никакого сопротивления и растрачивается в пустоте, подобно руке, не достигающей цели. Об этом, однако, я узнал лишь из опыта, уже подорвав здоровье, хоть и не чувствуя того»<sup>2</sup>.

Отметим, что морализаторские медитации, о которых говорит здесь Юм, не были первым его опытом такого рода. В беседе с биографом Дж. Босуэллом 7 июля 1776 г. Юм признавался, что в юности составил каталог грехов (на основе религиозного трактата середины XVII в. «В этом всё для человека»<sup>3</sup>) и исследовал себя на предмет их наличия, исключив убийство и воровство, к которым он явно не был склонен, и особенно беспокоясь, нет ли у него гордости или тщеславия, когда он так «превосходил своих школьных товарищей». Ясно, что эти размышления предполагали рели-

---

<sup>1</sup> HL 1.13.

<sup>2</sup> HL 1, 14.

<sup>3</sup> Allestree 1704. Это издание, как и первое издание 1668 г., было анонимным, автор стал известен позже.

гиозную ангажированность, и Юм действительно сказал Босуэллу, что в юности он был религиозным, но «утратил веру в религию, когда стал читать Локка и Кларка»<sup>1</sup>. «Школьные товарищи», упомянутые Юмом, это, вероятно, сокурсники в университете, и если это так, то речь идет об университетской поре, в которую он, кстати, и мог познакомиться с трудами названных авторов. В любом случае, нравственные размышления, о которых рассказывает Юм в «Письме к врачу», уже явно были лишены религиозной окраски. И это, как мы еще поймем, не случайно. Очевидно также, что озарение 1729 г. не было связано с такого рода медитациями. Юм дает понять, что они были лишь одним из важных факторов возникновения его болезни. Что же касается самой болезни, симптомы которой обнаружились зимой 1729 г., то они не выглядели серьезными: у него появились высыпания на пальцах, которые быстро прошли, когда он пропил рекомендованные врачом лекарства. В апреле 1730 г. у него усилилось слюноотделение, в связи с чем он опять обратился к своему врачу. Врач со смехом поставил ему диагноз «болезнь ученых» и прописал курс лечения, в который среди прочего входили «противоистерические пилюли», ежедневная пинта красного вина и конные прогулки. Юм говорит, что этот курс продолжался 7 месяцев, до зимы 1730 г., когда он вернулся в Эдинбург. Состояние его постепенно улучшалось. Начиная с июня 1730 г. он возобновил занятия, но старался не переуसरдствовать. По возвращению же в город Юм «нашел себя настолько окрепшим, что хотя мне и не давались гениальные порывы, я все же смог значительно продвинуться в реализации своих прежних замыслов»<sup>2</sup>. Это случилось, таким образом, зимой 1730–1731 гг. Вскоре мы увидим, что это были за замыслы.

Юм по-прежнему совершал конные прогулки, сократив их число до двух-трех раз в неделю, но дополнив их пешими вылазками. Вернувшись в деревню весной 1731 года, он надеялся возобновить походы в полном объеме и добиться полного восстановления. «Но в этом, — пишет Юм, — я сильно ошибался». В мае 1731 г. у него неожиданно развился необычайный аппетит. Пона-

---

<sup>1</sup> Boswell 2005, 288.

<sup>2</sup> HL 1, 15.

чалу это даже порадовало его, хотя вместе с аппетитом пришло и учащенное сердцебиение. Но в итоге «за 6 недель я совершил переход от одной крайности в другую, и из вытянутого, тощего и костлявого стал вдруг самым плотным и крепким здоровяком из всех виденных вами, с румянцем и добродушной внешностью»<sup>1</sup>. Потом этот необычайный аппетит прошел, никаких серьезных симптомов кроме тахикардии не осталось<sup>2</sup>. Отношения с родственниками заметно улучшились. Юм не прекратил своих конных прогулок и с гордостью сообщает, что летом 1733 г. ежедневно проделывал путь в 8 миль до минерального источника и обратно. Тут же он, впрочем, замечает, что еще дважды пропивал курсы лекарств, но «без особого эффекта»<sup>3</sup>. В общем, даже в 1734 г., несмотря на все подвижки, у Юма сохраняется ощущение, что полного выздоровления так и не произошло. И именно этим обстоятельством он объясняет трудности, возникшие с его новым проектом. Об этом проекте стоит сказать подробнее. Но вначале дадим слово самому Юму: «Располагая теперь [в 1731 г.] временем и досугом для охлаждения своего разгоряченного воображения, я начал всерьез думать о том, какой путь мне следует избрать для продвижения своих философских исследований. Я понял, что моральной философии, пришедшей к нам из античности, был присущ тот же недостаток, что и их естественной философии, а именно тот, что она была исключительно гипотетической и зависимой больше от изобретательности, чем от опыта. Выдвигая схемы добродетели и счастья, всякий обращался к своей фантазии, не рассматривая человеческую природу, от которой должно зависеть каждое моральное заключение. Ее поэтому я и решил сделать главным предметом своего исследования и источником, из которого я буду получать всякую истину в области как критицизма, так и морали»<sup>4</sup>.

Юм говорит, что «для успеха в этом исследовании требуется, по сути, лишь отбросить все предрассудки как относительно собственных мнений, так и мнений других». И он отмечает, что по

---

<sup>1</sup> HL 1, 15.

<sup>2</sup> Ср. HL 1, 11.

<sup>3</sup> HL 1, 16.

<sup>4</sup> HL 1, 16.

крайней мере он сам опирался только на этот прием в своих изысканиях, «умноженных до такой степени, что за эти три года я исписал много листов бумаги, на которых нет ничего кроме моих собственных изобретений». При этом он не забывал и о чтении «самых знаменитых книг на латыни, французском и английском, а также об изучении итальянского». Юм сетует, что даже для здорового человека это было бы серьезной нагрузкой, в его же случае «болезнь стала тяжким обременением». Проблема, состоит, собственно, в том, продолжает он, что он «не мог следовать одной линии мысли непрерывным взглядом, но вынужден был все время прерываться, время от времени освежая свой взгляд другими объектами». Тем не менее даже с этими проблемами он «накопил необработанные материалы для множества томов»<sup>1</sup>. Главной трудностью, однако, оставалось четкое выражение всего этого громадного материала для его последующего упорядоченного изложения. Эта проблема, связываемая Юмом с сохраняющейся у него интеллектуальной слабостью, собственно, и послужила поводом для обсуждаемого нами письма и, соответственно, для нового обращения к врачу. Юм дает понять, что потерял надежду на лекарства. Нет надежды и на прежних врачей: они не чувствуют специфики его случая, когда проблемы возникают от умственного перенапряжения. Поэтому Юм и решил обратиться к лондонской знаменитости — человеку, опытному не только в медицинском плане, но и прекрасно известному своими трудами.

Любопытно, впрочем, что, давно исчерпав проверенные средства, к моменту сочинения рассматриваемого письма Юм уже сам определил новое направление своего лечения. Поскольку его болезнь — а именно интеллектуальная слабость — питается, считал он, как умственным перенапряжением, так и бездеятельностью, то и лечить ее надо двояким способом — делами и развлечениями, на время отложив исследования, чтобы «потом с большим эффектом вернуться к ним»<sup>2</sup>. Юм рассматривал два варианта такого рода «активной жизни». Он мог бы стать учителем-гидом, сопровождающим детей в путешествиях, или же коммерсантом.

---

<sup>1</sup> HL 1, 16.

<sup>2</sup> HL 1, 17.

Первому препятствовал целый ряд обстоятельств: «не мобильный и уединенный образ жизни, застенчивый характер, скромные финансы, незнание света и отсутствие достаточных познаний о мире и ориентации в нем»<sup>1</sup>. Так что Юм выбрал второй путь. Заручившись рекомендациями, он отправился на службу к «крупному торговцу в Бристоль» в надежде погрузиться в реальную жизнь, забыть о прошлых неурядицах и вращаться в этих кругах до полного избавления от своего недуга<sup>2</sup>.

Мы не знаем, передал ли Юм свое письмо, находясь в Лондоне на пути в Бристоль, как он собирался сделать, и получил ли он помощь. Но мы знаем, что его надежды на избранный им самим курс лечения оправдались. Ему хватило нескольких месяцев пребывания в Бристолье, чтобы вернуться в продуктивное творческое состояние. О том, что оно действительно вернулось (даже если ему по-прежнему казалось, что болезнь до конца не отступила) можно судить по тому, что уже во второй половине того самого 1734 г., оказавшись во Франции, он успешно приступил к решению задачи, которая прежде не давалась ему, а именно к превращению накопленных материалов в цельное произведение — «Трактат о человеческой природе», заверченный буквально за пару лет: Юм неоднократно утверждал, что закончил «Трактат» до своего 25-летия, т. е. в 1736 г.<sup>3</sup>

Ход работы Юма над «Трактатом» во Франции мы обсудим в следующей главе. Сейчас же зафиксируем очевидность того обстоятельства, что в этом произведении был реализован тот самый проект, о котором говорит Юм во второй половине письма. Напомню, что Юм предлагает пересмотреть сам подход к обсуждению философских вопросов (прежде всего морального и эстетического свойства) и изучать их через исследование человеческой природы. Текст письма, кстати, позволяет предположить, что этот методологический поворот Юма отчасти был вызван личными обстоятельствами: увлечение этическими теориями, построенными по совершенно другим принципам, подорвало его здоровье.

---

<sup>1</sup> HL 1, 18.

<sup>2</sup> HL 1, 18.

<sup>3</sup> HL 1, 187; E Adv.

И произошло это, как можно понять Юма, именно потому, что эти теории — сами по себе очень красивые, заманчивые и при определенных условиях даже полезные — не учитывали особенности человеческой природы, так сказать, шли против нее, нарушали ее ход, что и есть болезнь<sup>1</sup>. Отсюда естественно заключить, что ключ к природе этического и к более верным теориям надо искать в особенностях человеческой природы.

К этому Юм призывает в «Письме к врачу». И к этому же — в более общем контексте не только этики или эстетики, но и других наук — он призывает в своем «Трактате». Во введении к нему он говорит, что единственным средством, использование которого «позволяет надеяться на успех в наших философских изысканиях», является «поход непосредственно к столице или центру этих наук, к самой человеческой природе»<sup>2</sup>. Совпадение юмовского проекта из второй половины письма и проекта «Трактата» прямо подтверждается указаниями Юма относительно хронологии работы над этой книгой. В недатированном письме своему приятелю Г. Элиоту он сообщает, что «запланировал» «Трактат» «еще до того, как мне исполнился 21 год»<sup>3</sup>. Иными словами, он начал подготовительную работу к «Трактату» в промежутке между весной 1731 и весной 1732 гг. Это соответствует указаниям из «Письма к врачу», где, напомним, говорится, что за три года, т. е. с весны 1731 г, он накопил значительное количество рукописей по темам будущего «Трактата». И этому не противоречит упомянутое ранее свидетельство Юма, что он «задумал эту работу еще до оставления колледжа», т. е. в совсем юном возрасте. Я уже говорил, что уже в те годы Юм действительно размышлял на темы, пересекающиеся с темами «Трактата». И он вполне мог мечтать о написании большой книги. Но конкретный план осуществления этих юношеских замыслов возник у него, как видно, лишь в 1731–1732 гг.

Понимание этого обстоятельства возвращает нас к основной теме настоящей главы, а именно к вопросу о том, какой проект

---

<sup>1</sup> Cp. Streminger 2001, 100.

<sup>2</sup> T In. 6.

<sup>3</sup> HL 1, 158.

реализовывал Юм после своего озарения весной 1729 г. Мы помним, что Юм начал этот проект на очень высокой волне, с большим энтузиазмом. Но уже в сентябре 1729 г. у него наступила непонятная апатия, продолжавшаяся до июня 1730 г. В том месяце он смог вернуться к работе, но вел ее очень дозированно. Лишь зимой 1730–1731 гг. он вновь активно взялся за дело и серьезно продвинулся в его реализации. Все это недвусмысленно следует из юмовского «Письма к врачу». Но если этот проект не был связан с «Трактатом», то о чем вообще здесь идет речь?

Мы знаем, что в районе 1731–1732 гг. Юм написал довольно большое «Историческое эссе о рыцарстве и современной чести»<sup>1</sup>. Этот не полностью дошедший до нас текст, в котором слышны отголоски недавнего личного кризиса (он говорит, что философы могут придумывать собственные принципы поведения, отдаляясь в своих химерах от природных начал<sup>2</sup>) и которое содержит очерк постепенной трансформации античной добродетели мужества в перверсивные идеалы рыцарства, стал прологом к созданию Юмом целой серии эссе, наряду с «Историей Англии» принесших ему финансовую независимость. О его более поздних эссе мы в свое время еще поговорим, пока же достаточно констатировать, что этот текст тоже не имеет отношения к загадочному проекту 1729–1731 гг. Ведь в «Письме к врачу» Юм дает понять, что его проект был связан с дискуссиями по фундаментальным философским темам<sup>3</sup>. Вопрос о том, что это был за проект, мог бы остаться загадкой, но, к счастью, ответ на него можно дать. И информацию для ответа содержит еще одно письмо Юма к Г. Элиоту — от 10 марта 1751 г. Здесь Юм сообщает, что «...недавно сжег старую рукописную книгу, написанную мной до двадцатилетнего возраста и содержащую на своих страницах последовательное и постепенное развитие моих мыслей на сей счет; она начиналась с беспокойного поиска доводов для подтверждения общего мнения; потом закрадывались сомнения, рассеивались, возвращались,

---

<sup>1</sup> См. Stewart 2000; Мосснер считал, что оно написано раньше, но датировка Стюарта наверняка точнее.

<sup>2</sup> EC 57.

<sup>3</sup> HL 1, 13.

опять рассеивались, опять возвращались; то была постоянная борьба неутомимого воображения со склонностью, если не с самим разумом»<sup>1</sup>. Из самого этого фрагмента неясно, о чем конкретно идет речь. Но его контекст не оставляет сомнений, что в этой рукописной книге, завершенной, как следует из письма, до двадцатого дня рождения Юма, т. е. до апреля–мая 1731 гг., рассматривались проблемы философии религии и прежде всего вопрос о доказательствах бытия Бога и о его природе. Дело в том, что в письме обсуждается рукопись, которую Юм передал Элиоту в надежде услышать его мнение и какие-то дополнительные аргументы в пользу одной из представленных в этом тексте позиций. Ведь в нем содержался «диалог», и Юм называет имена его главных героев — Клеант и Филон. Этой информации вполне достаточно, чтобы идентифицировать переданную Элиоту рукопись как одну из ранних версий «Диалогов о естественной религии» (где основная дискуссия разворачивается между Филоном и Клеантом) — важнейшей работы Юма, центральными темами которой являются как раз доказательство бытия Бога и уточнение его природы. Поскольку упоминание о юношеской рукописи встроено Юмом в рассуждение о будущих «Диалогах» («по той подборке, которую я передал Вам, Вы увидите, что я сделал Клеанта героем диалога. Все что Вы сможете придумать для усиления этой стороны спора будет с готовностью принято мною. Какое-либо предпочтение в пользу другой стороны, которое Вы можете вообразить у меня, прокралось против моей воли. И я недавно сжег старую рукописную книгу, написанную мною до двадцатилетнего возраста и содержащую на своих страницах последовательное и постепенное развитие моих мыслей на сей счет [и т. д.]»<sup>2</sup>), можно однозначно утверждать, что ее тематика не отличалась от тематики юмовских «Диалогов». Более того, судя по упомянутым выше характеристикам Юма этой рукописной книги, ей тоже — по крайней мере имплицитно — была присуща некая диалогическая форма.

---

<sup>1</sup> HL 1, 154.

<sup>2</sup> HL 1, 153–154.

Итак, теперь мы знаем, чем занимался Юм с весны 1729 г. по зиму 1730–1731 гг. Он работал над трактатом по естественной религии, где оценивались перспективы доказательства бытия Бога как высшего разумного и благого существа. Именно с реализацией этого проекта он, похоже, связывал открытие «новой арены мысли», и именно этот проект вызвал у него такой большой энтузиазм. Остается, правда, не совсем ясным, какой именно его аспект вызывал этот энтузиазм. Одна из самых простых гипотез, на мой взгляд, может быть изложена следующим образом. Мы помним, что Юм был религиозным ребенком. Это значит, что он некритично принимал существование Бога. Затем, как опять-таки говорит он сам, после чтения работ Локка и Кларка, он утратил «веру в религию», т. е., судя по всему, отказался от некритичного признания божественного бытия. Ведь эти мыслители не отрицали бытие Бога, но пытались обосновать его аргументами. Локк кратко обозначил свою позицию в одной из глав знаменитого «Опыта о человеческом разумении»<sup>1</sup> а Кларк развил идеи Локка в специальной книге на эту тему<sup>2</sup>. Разумеется, они не были первыми в таких начинаниях, но для Юма они стали таковыми. Через какое-то время он, похоже, стал анализировать предложенные ими доказательства бытия Бога и вдруг обнаружил у себя способность противопоставлять им интересные возражения: ясная, но аргументативно беспомощная книга Кларка давала прекрасные поводы для них. В ответ на эти возражения он смог усилить какие-то из тех доводов, а потом придумывал новые возражения. Иными словами, энтузиазм Юма мог быть связан с тем, что он обнаружил у себя способность к самостоятельному философствованию, к продуцированию аргументов по ключевым метафизическим вопросам и возражений на эти аргументы. «Новая арена мысли», о которой писал Юм, это попросту поле философского дискурса и аргументации.

Прояснив эту загадку интеллектуальной биографии Юма, заманчиво было бы попробовать чуть более детально реконструировать содержание его раннего трактата по философии религии.

---

<sup>1</sup> Локк 1985 2, 97–108.

<sup>2</sup> Clarke 1705.

Первым шагом на этом пути мог бы быть вопрос о том, почему он, собственно, сжег его рукопись. Мотивы этого, конечно, могли быть самыми разными. Например, Юму могло бы показаться, что в этом тексте наделано множество ошибок, или что он вообще неверен по своей общей направленности. Но письмо к Элиоту не создает такого впечатления. Юм, скорее, отмечает преемственность этого текста и будущих «Диалогов». В таком случае Юм мог уничтожить свой ранний трактат потому, что он перенес все ценное из него в «Диалоги о естественной религии». Этот вариант кажется мне наиболее вероятным. И в каком-то смысле оптимистичным. Ведь он означает, что юношеские мысли Юма не исчезли без следа, что они продолжают свою жизнь на страницах его «Диалогов».

Реальная картина, впрочем, еще более радужна. Ведь одна из глав этой ранней книги Юма, похоже, дошла до нас. В качестве такой главы можно идентифицировать текст, который обычно именуют «Ранним фрагментом о зле». Этот текст Юма был неизвестен до 90-х гг. XX в., пока в 1993 г. аукционный дом «Сотбис» не выставил его на продажу. М. Стюарт обработал и издал этот манускрипт, обосновав также, что он должен быть датирован примерно 1740 г.<sup>1</sup> Это, разумеется, не противоречит моему предположению. Ведь оригинальный текст трактата о естественной религии был уничтожен Юмом около 1751 г. А в 1740 г. текст еще существовал, и Юм вполне мог скопировать одну из его глав — к примеру, чтобы передать ее кому-то для обсуждения<sup>2</sup>. Или Юм мог задуматься о расширении своего юношеского трактата (к началу 40-х гг. могут относиться и его «Ранние заметки» о религии с выписками из П. Бейля и других источников<sup>3</sup>) и подготовке его к публикации, так что это мог быть промежуточный вариант для доработки: рукописный текст очень ровный и гладкий, но содержит несколько исправлений и одну большую вставку. Этот скопированный фрагмент и мог дойти до нас. Разумеется, данное замечание имеет исключительно оборонительный характер. Для под-

---

<sup>1</sup> См. Stewart 1995; Stewart 2000.

<sup>2</sup> Ср. напр. HL 1, 25.

<sup>3</sup> См. EM 2.4–40; ср. Kreimendahl 1999; Stewart 2000, 280.

тверждения гипотезы о том, что «Ранний фрагмент о зле» имеет отношение к раннему юмовскому трактату о естественной религии надо обратиться к самому этому тексту и рассмотреть его форму и содержание.

Говоря о форме, прежде всего надо отметить, что в названии этого фрагмента нет упоминаний о зле. Озаглавлен он совсем по-другому: «Седьмая глава. Четвертое возражение». Это заглавие прямо указывает на то, что сохранившийся фрагмент был частью большого текста, что идеально укладывается в предложенную мной гипотезу. С этой гипотезой хорошо сочетается и то обстоятельство, что в работе было по меньшей мере четыре возражения, каждое из которых, возможно, было выделено в отдельную главу. В таком случае первое возражение могло приходиться на первую главу, второе — на третью, третье — на пятую. Вторая, четвертая и шестая главы могли быть ответами на эти возражения. Естественно предположить, что в тексте также было что-то вроде введения, где формулировались тезисы, возражения на которые были представлены в первой главе. Разумеется, это сугубо предположительная реконструкция. Возражения могли быть распределены и иначе. Но в любом случае трудно отрицать, что работа, частью которой был сохранившийся фрагмент, имела своего рода диалектический характер: тезисы сталкивались здесь с антитезисами. И это опять же соответствует описанию Юмом его раннего трактата о естественной религии из письма Г. Элиоту. Впрочем, отождествление «Раннего фрагмента» с одной из глав этого трактата о естественной религии будет обоснованным лишь при условии сходства содержания этого фрагмента с одним из разделов «Диалогов о естественной религии», которые выросли из этого раннего трактата.

И здесь мы опять-таки видим почти идеальное соответствие. Юм действительно обсуждает те же самые вопросы в «Диалогах», причем тоже делает это не в начале данной работы. Чтобы убедиться в этом соответствии посмотрим на содержание «Раннего фрагмента». Текст начинается с рассуждений о том, что знание о разумной причине мира не дает основания заключить, что она непременно должна быть наделена моральными качествами — по той причине, что разум и мораль имеют разное происхождение. Здесь нельзя не вспомнить, что этот тезис передает одну из клю-

чевых интуиций Юма, что моральным качествам нельзя дать сугубо рациональное обоснование, но примечательно, что при его подкреплении Юм не пользуется утонченными аргументами, изложенными им в «Трактате», а применяет более грубую аргументацию, наверняка имеющую поэтому более раннее происхождение. Юм говорит, что «*четвертое* возражение направлено не на разум божества, а на его моральные атрибуты, в равной степени существенные для системы теизма» и что попытка «доказать моральные атрибуты на основании естественных атрибутов, благость на основании разума, должна казаться тщетной, учитывая, что эти качества совершенно отличны и отделены друг от друга; и в самой природе вещей между ними не видно никакой непосредственной связи». «Даже у людей, — продолжает Юм, — наличие той или иной степени одного не дает основания для предположения о наличии равной степени другого. Здравый ум прекрасно сочетается с жестокосердием. Поэтому даже если допустить, что разумность божества может быть доказана феноменами со всей ясностью и определенностью, это не дает нам основания делать отсюда заключение о его благости — без нового набора феноменов, столь же ясных и определенных»<sup>1</sup>.

В «Диалогах о естественной религии» Юм тоже отделяет вопрос о разуме Бога от вопроса о его моральных качествах. Параллелизм обнаруживается еще и в том, что из приведенной цитаты из «Раннего фрагмента» складывается впечатление, что в предыдущих главах Юм не просто обсуждал возражения против разумности высшего начала, но и пришел к выводу о том, что основания признавать такую разумность достаточно весомы. В «Диалогах» Юм тоже приходит к такому заключению. Разумность верховного начала отстаивает Клеант, которому изобретательно возражает скептик Филон. В финальной части «Диалогов» они, однако, приходят к согласию, что аналогия первопричины мира и человеческого разума должна быть признана верной, и позиция Клеанта объявляется более правдоподобной.

Примечательные совпадения «Раннего фрагмента» и «Диалогов» на этом, однако, не заканчиваются. Задаваясь вопросом о

---

<sup>1</sup> EF 166.

том, могут ли «феномены» доказать божественную благодать, Юм высказывает в «Раннем фрагменте» ряд наблюдений о соотношении в мире блага и зла. И эти наблюдения, а также выводы из них, воспроизводятся им в «Диалогах».

В «Раннем фрагменте» Юм начинает обсуждение вопроса о возможности установить моральные атрибуты божества на основании распределения блага и зла в мире с замечания, что «если бы благо значительно преобладало над злом, мы могли бы, возможно, допустить, что создатель вселенной является не только разумным, но и благим принципом». При аналогичном преобладании зла «мы могли бы сделать противоположный вывод». При таком подходе, продолжает он, однако, быстро выясняется, что вынести определенное решение будет очень затруднительно: «Кто сможет точно вычислить все счастье и невзгоды мира, чтобы сравнить их друг с другом?». Юм говорит, что ему известно, что, с точки зрения большинства, «зло значительно преобладает над благом ... но некоторые полагают, что у них есть основание оспорить это популярное мнение»<sup>1</sup>. Дело в том, что хотя «если мы сравним боли и удовольствия, мы увидим, что по своей *степени* первые намного превосходят вторые» (в пример сильных удовольствий можно привести разве что «любовь между полами... как в плане телесных наслаждений, которые она доставляет, так и в плане нежности и красоты вдохновляемых ею дружеских отношений»<sup>2</sup>, и, возможно, удовольствие в ходе «исследований и раздумий у выдающихся гениев»), относительно своей частоты и повторяемости удовольствия «имеют преимущество»<sup>3</sup>. Юм поясняет свою мысль замечанием, что когда «человек находится в добром здравии и в хорошем настроении, любой обыденный эпизод жизни наполняет его удовлетворенностью; прилечь на кровать, подняться с кровати, поесть, попить, пообщаться; насладиться пого-

---

<sup>1</sup> Возможно, Юм имеет в виду У. Кинга (King 1704, 49), на которого он позже в этой связи ссылался (D 10.6n). Он ссылался также на Лейбница (ibid.), но едва ли он читал его «Опыты теодицеи» до создания этого текста.

<sup>2</sup> Эта мысль перекликается с фразой из «Исторического эссе о рыцарстве», где Юм очень по-юношески говорит о любви, что «невозможно увидеть прекрасную женщину и не быть затронутым ею» (EC 59).

<sup>3</sup> EF 166.

дой, заняться делом, послушать новости, сообщить их. Из таких эпизодов складывается жизнь большинства людей; и они не лишены приятности»<sup>1</sup>. Но он признается, что не в силах достоверно решить, «могут ли эти удовольствия вследствие своей частоты компенсировать остроту наших болевых ощущений». В эмоциональном плане зло, конечно, перевешивает, но при рассмотрении с позиции разума, которому, отмечает он, только и можно следовать в «философской аргументации», ситуация выглядит иначе и выясняется, что «факты здесь настолько сложны и разрозненны, что из них нельзя извлечь никого определенного вывода» о преобладании того или другого<sup>2</sup>. Юм, однако, считает, что к вопросу о благодати Бога можно подойти и с другой стороны, и здесь будут возможны вполне определенные решения: «Если бы зло доминировало в мире, там, разумеется, нельзя было бы найти доказательств его благодати. Но даже если в нем преобладает благо, то, поскольку его преобладание столь невелико и уравнивается таким количеством невзгод, оно не может служить доказательством наличия этого атрибута. Кажется, что боли и удовольствия столь же безразлично распределяются по жизни, как это происходит с теплом и холодом, влагой и сухостью в мировом масштабе, и если одно из них несколько преобладает над другим, то этого естественно ожидать от любого смешения начал тогда, когда точное равенство не является четко выраженным намерением. В каждом случае природа, похоже, задействует оба»<sup>3</sup>.

Прежде чем подтвердить наличие тех же мыслей в «Диалогах о естественной религии» надо сказать несколько слов о композиции этой работы (в конце этой части книги мы еще вернемся к ее обсуждению). Так вот, основной текст «Диалогов» составляют 12 частей. Первая имеет вводный характер, а со второй начинается содержательный спор между Клеантом, отстаивающим возможность доказательства существования разумной первопричины мира, исходя из его целесообразности, и Филоном, оспаривающим эту возможность. Клеант выдерживает первый натиск

---

<sup>1</sup> EF 166–167.

<sup>2</sup> EF 167.

<sup>3</sup> EF 168.

Филона (который атакует его во второй части и получает убедительный ответ в третьей), но не справляется со второй волной его критики в следующих четырех частях. Восьмая часть с ее эволюционной гипотезой и примерным равенством сторон оказывается своего рода интерлюдией, а в девятой части на помощь Клеанту приходит третий участник споров — Демей, утверждающий возможность доказать бытие Бога независимо от аргумента от целесообразности мира. Демей считает, что это можно сделать с помощью априорного аргумента, в котором утверждается, что Бог по своей сущности мыслится необходимо существующим существом.

Критиком этого аргумента несколько неожиданно выступает, между тем, сам Клеант. Он пытается показать некогерентность понятия необходимо существующего существа. Демей не находит убедительных возражений, но его мало смущают эти трудности. Ведь он считает, что подлинным истоком религии являются даже не рациональные доводы, а ощущение зависимости от высших сил, особенно усиливающееся в связи с громадным количеством зла и несчастий, присутствующих в нашем мире. К обсуждению этой темы, прямо пересекающейся с содержанием «Раннего фрагмента», участники спора приступают ближе к концу работы, в десятой части (заметим, кстати, что композиция «Диалогов» неплохо укладывается в предположительную структуру текста, куском которого был «Ранний фрагмент», или «Четвертое возражение»: в них тоже можно выделить три предшествующих волны возражений — две против аргумента от целесообразности и одну против априорного аргумента; отличие в том, что на этом этапе «Диалогов» скептическая сторона брала верх, но в последней части эти различия, как мы уже знаем, нивелировались). Демей озвучивает популярную точку зрения о неисчислимости и преобладании зла в мире. Это соответствует ходу «Раннего фрагмента». Первое указание на возможность иного видения делаает Филон, ссылающийся на оптимистическую систему Лейбница. Демей объявляет ее ошибочной, и Филон охотно соглашается, после чего они продолжают увлеченно рассуждать о различных человеческих бедствиях. Демей не видит проблемы в сочетании этих бедствий и благости Бога, полагая, что она будет реализована в будущей

жизни. Клеант, однако, отмечает, что такого рода ответ был бы возможен лишь при условии нашего предварительного знания о благодати Бога, но оно отсутствует, и единственный источник его получения — фактическое состояние мира и человечества — по предположению не может быть использован. Он считает поэтому, что единственный шанс доказать благодать Бога — отказаться от таких допущений и показать преобладание блага даже в нынешнем состоянии, несмотря на нашу склонность считать иначе, т. е. показать, что «здоровье обычнее болезни, удовольствие — боли, счастье — невзгод»<sup>1</sup>.

На это замечание Клеанта Филон отвечает тезисом, тоже известным нам из «Раннего фрагмента», а именно указанием, что «даже если боль не столь часта, как удовольствие, она бесконечно более сильна и продолжительна». В духе «Раннего фрагмента» находятся и его последующие рассуждения, в ходе которых он указывает, на какую опасную скептическую почву ступает противник скептицизма Клеант, говоря о том, что для обоснования моральных атрибутов Бога, а значит и самой религии мы должны допускать преобладание блага в нашем мире, когда по меньшей мере очевидно, что мы не обладаем ресурсами для вычисления в этом самом нашем мире точного соотношения блага и зла.

Напомню, что в «Раннем фрагменте», после фразы о неисчислимости точной пропорции блага и зла Юм говорит, что даже в случае признания какого-то перевеса блага мы могли бы заключить скорее к индифферентности, чем к благодати Бога. Похожий вывод после долгой подготовительной работы — уже не в десятой, а в одиннадцатой части — делает Филон и в «Диалогах». Примерно равная смесь благого и злого в мире при признании того, что зла могло бы быть меньше (он подробнейшим образом обосновывает этот тезис) заставляет его задуматься даже о манихейской картине мира с ее дуализмом светлого и темного начал, но гармония и целесообразность мира склоняет его к другой концепции: «Верный вывод, таким образом, будет состоять в том, что изначальный источник всех вещей совершенно безразличен ко всем этим принципам и предпочитает благо злу не в

---

<sup>1</sup> D 10.31.

большей. степени, чем тепло холоду, сухость влажности или легкое холодному»<sup>1</sup>.

В общем, можно уверенно утверждать, что десятая и одиннадцатая части «Диалогов о естественной религии» развивают мысли, высказанные Юмом в «Раннем фрагменте». И это подтверждает высказанную гипотезу, что этот фрагмент был частью утраченного трактата о естественной религии, написанного Юмом до достижения двадцатилетнего возраста и почти наверняка использованного им при создании «Диалогов о естественной религии» двадцатью годами позже. Понимание этого, в свою очередь, позволяет высказать еще несколько предположений, которые могут послужить частичной реконструкции этой ранней работы. Во-первых, если экстраполировать соотношение объемов «Раннего фрагмента» и изоморфных ему частей «Диалогов» на другие главы раннего трактата, то станет ясно, что он скорее всего был небольшой работой, в несколько раз уступающей по объему «Диалогам» (которые в свою очередь не являются большим произведением). Во-вторых, можно попробовать определить те фрагменты «Диалогов», которым почти наверняка нам не удалось бы найти соответствие в раннем юмовском трактате. Хорошими кандидатами на роль таких фрагментов могут быть те аргументы «Диалогов», которые характеризуются участниками спора как неожиданные. Это прежде всего место, где обсуждается эволюционная концепция, а также аналогия мира с телом или продуктом животного порождения или вегетации. Мы обсуждали их в первой части книги. Вероятно, отсутствовало в раннем трактате и характерное для «Диалогов» рассуждение, что хотя моральные атрибуты Бога нельзя доказать из опыта, при априорном знании о них опыт мог бы быть согласован с ними. Этот ход мысли был скорее всего связан с влиянием на Юма идей Лейбница, которое едва ли приходится на столь ранний период. Сомнительно также, что в этой ранней юмовской работе был аналог первой главы «Диалогов», где обсуждаются общие эпистемологические проблемы и выявляется специфика скептических подходов.

---

<sup>1</sup> D 11.14.

В остальном же трактат о естественной религии, скорее всего, незначительно отклонялся от «Диалогов». И на этом мы можем завершить реконструкцию этого утраченного текста. Более того, мы могли бы уже переходить к анализу следующего этапа юмовской философии, а именно к периоду написания «Трактата о человеческой природе». Но все же нам предстоит еще немного задержаться на ее раннем периоде и посмотреть, какие интерпретации последнего можно отыскать в юмоведческой литературе. Картину, в чем-то сходную с предложенной мною, рисует в своем очерке А. Батлер<sup>1</sup>. Она, впрочем, не касается спорных моментов и не соотносит «Ранний фрагмент» с трактатом о естественной религии. Я также не согласен с ее описанием 1729–1731 гг. как времени «религиозного кризиса» Юма. Религиозный кризис, как я показывал выше, предшествовал этому периоду.

Тем не менее трактовку Батлер нельзя назвать альтернативной интерпретацией. Что же касается альтернативных интерпретаций, то их обзор уместно начать с обсуждения позиции Н. Кемпа-Смита, по большому счету впервые привлечшего внимание к идеям раннего Юма. Мы еще увидим, что некоторые его гипотезы на сей счет весьма перспективны. Однако его реконструкция событий 1729–1734 гг. вызывает много вопросов. Он считал, что озарение 1729 г. было связано с изучением Юмом этических трактатов Ф. Хатчесона и других современных ему авторов и что именно оно привело Юма к осознанию необходимости прямого исследования человеческой природы, проект которого был реализован в «Трактате о человеческой природе»<sup>2</sup>. Эта трактовка<sup>3</sup> игнорирует указания Юма, что непосредственная работа над «Трактатом» началась в 1731–1732 гг. Кроме того, сам Юм говорит, что в период до 1731 г. он увлекался этическими сочинениями не современных, а античных авторов. Это, разумеется, не отрицает влияния на него идей Ф. Хатчесона, но оно наверняка приходится на более поздний период. Хатчесон доказывал, что моральные оценки основаны на чувствах, а не на разуме, но мы

---

<sup>1</sup> Butler 2015.

<sup>2</sup> Kemp-Smith 2005, VI.

<sup>3</sup> Cp. Stroud 1977; Norton 2007, 438; Nelson 2010.

видели, что в «Раннем фрагменте» Юм использует совершенно другой аргумент для отделения разума от морали.

Реконструкции Кемпа-Смита следовал Э. Мосснер<sup>1</sup>, пытавшийся разрешить проблему рассогласования дат указанием на то, что фраза Юма о том, что «Трактат» был запланирован до того времени, когда ему исполнился 21 год, может быть истолкована так, что это планирование началось еще когда ему было 18 лет<sup>2</sup>. Но это не сочетается с тем, как Юм говорил о таких вещах. Если бы он стал планировать трактат в восемнадцатилетнем возрасте, он сказал бы, что он взялся за это дело еще до того, как ему исполнилось 19 лет.

В наши дни труды Н. Кемпа-Смита и Мосснера воспринимаются уже как далекая от нас во времени классика юмоведения. Более современные авторы справедливо указывали на недопустимость автоматического отождествления озарения 1729 г. — и открывшейся перед Юмом благодаря этому «новой арены мысли» — с его проектом исследования человеческой природы. Главным критиком этой позиции является М. Стюарт<sup>3</sup>. Однако его реконструкция вызывает не меньше вопросов. Стюарт отрицает, что Юм писал книгу после озарения 1729 г. Свидетельство из письма Элиоту 1751 г. о недавно уничтоженной Юмом «рукописной книге», завершенной до того, как ему исполнилось 20 лет, Стюарт толкует так, будто речь идет о записной книжке Юма с заметками о прочитанных книгах<sup>4</sup>. При такой трактовке неудивительно, что Стюарт отказывается говорить что-то определенное о «Раннем фрагменте». Что же касается «новой арены мысли», открывшейся Юму в 1729 г., то Стюарт затрудняется с описанием ее характера, но считает, что начатый Юмом в связи с этим проект касался «рассмотрения концепций добродетели и счастья»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Обзор других давних реконструкций, порой совсем уж экзотических, вроде предположений, что, говоря о «новой арене мысли», Юм имел в виду открытые им принципы ассоциации или что его озарение вообще не было связано с философией, а имело отношение скорее к литературе и эстетике, см. Johnson 1995, 8–10.

<sup>2</sup> Mossner 1980, 74.

<sup>3</sup> Stewart 2005, 32.

<sup>4</sup> Stewart 2005, 30; см. также Wright 2009, 3–4.

<sup>5</sup> Stewart 2005, 32; cp. Streminger 2001, 99; Millican 2016, 86.

Главная проблема интерпретации Стюарта в том, что, не давая четкого ответа на ряд принципиальных вопросов, она к тому же плохо сочетается с фактами. Юм ясно говорит, что уничтожил рукописную книгу, которую он «написал» (*wrote*) до достижения им двадцатилетнего возраста. Если бы речь шла о записной книжке, то он просто не мог бы выразиться подобным образом. К тому же совершенно непонятно, зачем уничтожать записную книжку с какими-то полезными заметками. Такие книжки могут теряться, но торжественно сжигать их нелепо. Фрагменты «Ранних заметок» Юма, кстати, дошли до нас<sup>1</sup>, и их разрозненные отсылки к изученным опусам и краткие обобщения их идей никак не соответствуют юмовскому образу «рукописной книги». Так что гипотеза о сжигании записной книжки выглядит психологически неубедительной<sup>2</sup>. Другое дело — незрелое сочинение юного автора. Его вполне можно уничтожить, особенно при наличии адекватной замены. Непонятно еще и то, как составление конспектов могло приносить Юму такое громадное интеллектуальное удовольствие, о котором он сообщает в «Письме к врачу». Стюарт, правда, увязывает это удовольствие с юмовскими размышлениями о добродетели, о которых Юм тоже сообщает в письме. Но и эта идея не проходит, так как в письме Юм определенно дает понять, что хотя эти размышления, как и его теоретические разработки имели отношение к возникновению его болезни, они были еще одним, дополнительным к тем разработкам фактором, а значит и не совпадали с последними.

Достаточно подробные рассуждения о раннем периоде юмовской философии можно найти также в работах Дж. Райта и Дж. Харриса. Оба этих автора, во многом следуя Стюарту, склоняются, между тем, к допущению, что второй юмовский проект из «Письма к врачу» восходит не к 1731–1732 гг., а к 1729 г., хотя, вероятно, и не во всем совпадает с «новой аренной мысли»<sup>3</sup>,

---

<sup>1</sup> Mossner (ed.) 1948. О датировке см. Stewart 2000; Miller 2013. Обзор содержания — Harris 2015, 145–154.

<sup>2</sup> Д. Ф. Нортон высказывал сходные соображения, но ничего не предлагал взамен, см. Norton 2007, 438.

<sup>3</sup> См. Wright 2009, 8; Harris 2015, 52.

открывшейся тогда Юму. Эти интерпретации, таким образом, расходятся еще и с указаниями Юма о том, что этот его второй, «трактатовский» проект начался в 1731–1732 гг.

Интерпретации Стюарта, Райта и Харриса отличается то, что они пытаются в деталях воссоздать возможные влияния на Юма со стороны различных философов. Стюарт и Харрис, к примеру, отводят немало места изложению взглядов Э. Шефтсбери и их возможному воздействию на ход мыслей Юма, а Райт в сходном контексте разбирает также идеи Б. Мандевиля. Я уже говорил, что подобные гипотезы невольно переключают внимание читателя с Юма на других философов, создавая, к тому же, обманчивое впечатление, что ход мыслей самого Юма уже известен интерпретаторам и что дело состоит лишь в том, чтобы отыскать источники этого принятого его мыслями направления. Трудно, однако, спорить, что перечисленные, а также некоторые другие авторы и прежде всего Дж. Локк и С. Кларк, идеи которых, кстати, удивительным образом мало рассматриваются Стюартом, Райтом и Харрисом в интересующем нас контексте, оказали значительное влияние на философию Юма в целом и на «Трактат о человеческой природе», в частности. Этого влияния мы будем не раз касаться в ходе дальнейшего изложения, пока же подведем некоторые итоги исследований, предпринятых нами в этой главе книги.

Основной их итог состоит в том, что еще до начала работы над «Трактатом о человеческой природе» Юм почти наверняка написал небольшой трактат о естественной религии. Главной темой той работы было обсуждение доказательств бытия Бога и его природы. Одним из важнейших источников формулировок этих доказательств были тексты Локка и Кларка. Юм выдвигал свои возражения на их аргументы и пытался отвечать на них. Он полагал возможным доказать разумную природу первопричины мира, но не наличие у нее моральных качеств. Одна из последних глав этого раннего трактата — так называемый «Ранний фрагмент о зле» — дошла до нас. Юм использовал этот трактат при написании «Диалогов о естественной религии», а затем уничтожил его. Появился же этот трактат в период 1729–1731 гг. «Новая арена мысли», которая в 1729 г. открылась перед Юмом, состояла, по-видимому, в том, что он обнаружил у себя способность изобретать философ-

ские аргументы и возражения на них. Его находки как раз и были реализованы в раннем трактате о естественной религии. Одновременно в тот же период Юм укреплял себя экзистенциальными размышлениями — в стоическом ключе и под влиянием античных авторов. Эти размышления должны были даровать ему душевное спокойствие перед лицом превратностей жизни. На деле они, как считал Юм, поспособствовали не только снижению у него умственного тонуса, что создало помехи в его работе над трактатом о естественной религии, но и возникновению разного рода телесных недугов. Юм воспринял это таким образом, будто сама его человеческая природа восстала против античных этических теорий. Отсюда он заключил, что этические системы должны базироваться на анализе человеческой природы. Данный вывод Юм сделал уже после завершения своей книги о религии, минимализация теологических горизонтов в которой подготовила почву для его секулярного рассмотрения человека. Реализация этой новой исследовательской программы потребовала привлечения большего числа современных источников и в итоге привела Юма к написанию одной из своих центральных работ — «Трактата о человеческой природе». Ход создания этого произведения мы подробно обсудим в следующей главе.

## Глава 3

### «Трактат о человеческой природе»

Основной темой этой большой главы будет реконструкция последовательности создания Юмом различных книг и разделов «Трактата о человеческой природе» и использование полученных результатов для разрешения композиционных и концептуальных загадок этого произведения. Для достижения первой из этих целей я применю новый для юмоведения подход, представляющий собой разновидность стилометрического анализа. Он будет подкреплён другими соображениями. Заранее ясно, разумеется, что результаты такой реконструкции будут иметь предположительный характер. Но вероятностная картина событий лучше отсутствия какой-либо их картины.

#### — 1 —

Прежде чем взяться за упомянутую центральную тему нам предстоит, однако, решить несколько предварительных задач. Необходимо дать общую характеристику «Трактата» и кратко рассмотреть содержание его разделов. А начать решение этих задач уместно с той точки, у которой мы остановились в прошлой главе при анализе идей раннего Юма. А именно, мы выяснили, что он приступил к работе над «Трактатом о человеческой природе» в период после завершения рукописной книги о естественной религии в 1731 г. и что к весне 1734 г. он уже накопил немало мыслей и заметок по темам будущего сочинения, которые, однако, ему пока не удавалось упорядочить в цельный текст. Юм принял решение отвлечься на время от работы над книгой и отправился в один из коммерческих центров королевства — Бристоль, где устроился в конторе у торговца сахаром. В «Моей жизни» Юм сообщает, что уже через несколько месяцев он осознал, что такой стиль жизни не подходит ему (по легенде, он поругался с хозяи-

ном, указав тому на какие-то грамматические ошибки<sup>1</sup>) и уехал во Францию: «В ходе своего уединения во Франции, вначале в Реймсе<sup>2</sup>, но главным образом в Ла-Флеш, Анжу<sup>3</sup>, я создал свой „Трактат о человеческой природе“. После очень приятных трех лет в этой стране я направился в Лондон в 1737 г. В конце 1738 г. я опубликовал свой „Трактат“ и сразу поехал к своей матери и брату»<sup>4</sup> в Найнуэллс.

Сразу надо уточнить, что в январе<sup>5</sup> 1738 г. (до середины XVIII века в Англии, где вышел «Трактат», январь был одним из последних месяцев года<sup>6</sup>), который сейчас для удобства считается январем 1739 г., были анонимно опубликованы не все книги «Трактата» Юма, а только первая и вторая — «О познании» и «Об аффектах», составляющие, как он говорил, единое целое. Третья — «О морали» — вышла в свет в конце 1740 г. В предуведомлении 1739 г. Юм говорил, что «если ему будет сопутствовать успех» он продолжит публикацию «исследованиями морали, политики и критицизма, завершающими этот „Трактат о человеческой природе“»<sup>7</sup>. В «Трактате», таким образом, должно было быть пять книг. Исходя из того, что Юм опубликовал лишь три, можно заключить, что успех, по его мнению, все же отвернулся от него. Тираж первых двух томов, содержавших первую и вторую книги «Трактата», не превышавший 1000 экземпляров<sup>8</sup>, и правда не был распродан на протяжении всей оставшейся жизни Юма, т. е. почти за сорок лет. И хотя нельзя сказать, что на «Трактат» не было никаких реакций<sup>9</sup>, их количество и качество не устраивали Юма.

---

<sup>1</sup> Fieser (ed.) 2005 10, 293.

<sup>2</sup> Где Юм был до середины 1735 г.

<sup>3</sup> Об обстановке в Ла-Флеш и в тамошнем иезуитском коллеже, где в свое время учился Декарт и где Юм мог общаться с разными учеными людьми и получил доступ к библиотеке, см. Gopnik 2009; Perinetti 2018.

<sup>4</sup> MOL 5.

<sup>5</sup> См. HL 1, 26.

<sup>6</sup> В Шотландии новый год начинался 1 января.

<sup>7</sup> T A1.1.

<sup>8</sup> См. Norton 2007, 453, где опубликован договор Юма с издателем, включающий и пункт о гонораре в £50.

<sup>9</sup> Подробный обзор десятка ранних откликов дает Д. Ф. Нортон, см. Norton 2007, 494–514.

В связи с этой работой поначалу у него, похоже, были очень высокие ожидания. И это неудивительно, ведь он считал ее насыщенной смелыми и оригинальными идеями. В письме Г. Хоуму, в котором, впрочем, уже чувствуется неуверенность относительно скорого успеха «Трактата», Юм говорит, что «его принципы так далеки от всех вульгарных представлений на эту тему, что в случае их признания они произвели бы почти полное изменение философии, а Вы знаете, как сложно осуществлять такие революции»<sup>1</sup>.

Рассуждения Юма о новизне идей «Трактата» и о сделанных там «философских открытиях»<sup>2</sup> не означают, однако, что он не признавал никаких влияний. Это не совсем так. Я уже упоминал письмо Юма М. Рамсею (август 1737 г.), в котором он рекомендует почитать «О разыскании истины» Мальбранша, «Метафизические размышления» Декарта, «Трактат о принципах человеческого знания» Беркли и метафизические статьи из «Словаря» Бейля (приводя в пример статьи о Зеноне и Спинозе) «для легкого понимания метафизических частей моих размышлений»<sup>3</sup>. И дело тут не только в создании контекста для уяснения непростой рукописи «Трактата», которую он готов был передать своему товарищу для ознакомления. Юм действительно испытал воздействие всех упомянутых авторов. Наименьшим, пожалуй, было влияние Декарта, хотя мы еще увидим, что оно возрастало со временем. Мальбранш оказал влияние на юмовскую теорию причинности, а Беркли повлиял на представления Юма о природе абстрактных идей и о субъективности так называемых «первичных качеств» вроде протяжения и плотности. Концепциями Беркли питались скептические настроения Юма<sup>4</sup>, очень заметные в некоторых разделах «Трактата». Не менее глубоким и разносторонним было влияние Бейля по теологическим и другим фундаментальным проблемам: строения материи, природы пространства и т. п.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> HL 1, 26.

<sup>2</sup> HL 1, 24.

<sup>3</sup> Kozanecki (ed.) 1963, 133; см. также Mossner 1980, 627.

<sup>4</sup> См. E 12.15n.

<sup>5</sup> О влиянии Бейля на Юма см. напр. Kreimendahl 2002; Paganini 2004.

Очевидны и другие влияния. В теологии — это Локк, Кларк и Лейбниц, в эпистемологии — Локк (с его концепцией простых и сложных идей, используемой Юмом в своих трудах), Кларк и опять же Лейбниц, почтительно упомянутый Юмом в «Кратком изложении „Трактата о человеческой природе“»<sup>1</sup>, небольшой анонимной работе, вышедшей в 1740 г. в промежутке между публикациями первых двух и третьей книг «Трактата». Юм усвоил от Лейбница разделение истин разума и истин факта и целый ряд других концепций и идей.

Выше я особо выделил различные влияния на Юма по теологическим вопросам. О них уместно говорить и в контексте «Трактата», хотя бы потому, что некоторые современники Юма восприняли этот труд как атаку на религию<sup>2</sup>. Надо, однако, подчеркнуть, что теологические темы занимают маргинальное место в этой работе. В каком-то смысле это неудивительно, ведь еще до «Трактата» Юм написал книгу по естественной религии, так что он мог не видеть большого смысла повторяться — тем более, если он планировал издать ее. Тем не менее в первой рукописи «Трактата» эти темы присутствовали в большем объеме. Мы знаем об этом из письма Юма Г. Хоуму от 2 декабря 1737 г. Здесь Юм рассуждает о том, что он даже рад задержке публикации «Трактата», так как это дает ему возможность устранить недостатки в тексте. Далее он, однако, дает понять, что редактура не ограничивается устранением недостатков. Он пересылает Хоуму «Размышления о чудесах», которые, по его словам, он «поначалу хотел опубликовать вместе со всем остальным», но передумал, сочтя, что этот текст может задеть чьи-то чувства<sup>3</sup>; потом из этого раздела выросла одна из глав «Исследования о человеческом познании». Дальше в письме Юм говорит, что хотел бы показать рукопись ценимому им священнику и философу Дж. Батлеру, но прежде — опять-таки чтобы не оскорбить его — вынужден «кастрировать свою работу, т. е. отекать от нее самые благородные части»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> А 4; Юм излагает здесь фрагмент «Опытов теодицеи» (1710) Лейбница, см. Лейбниц 1989, 95–96.

<sup>2</sup> См. напр. LG.

<sup>3</sup> HL 1, 24.

<sup>4</sup> HL 1, 25.

Из письма неясно, делает ли это Юм только для Батлера или же нет, но не исключено, что помимо раздела о чудесах в тексте «Трактата» поначалу были и другие теологические сюжеты.

Изъятие Юмом из «Трактата» теологического блока сделало еще более рельефной реализацию в нем программы построения науки о человеческой природе, которую мы обсуждали в шестой главе первой части этой книги. И в связи с этим проектом Юм тоже называет несколько имен философов, которые, соответственно, могли повлиять на него. Среди них упомянутый выше Дж. Батлер. В списке также Локк, Шефтсбери, Мандевиль и Хатчесон. Они «начали перенос науки на человеке на новое основание»<sup>1</sup>, а именно на почву экспериментального метода, вдохновлявшего многих в связи с успехами ньютонианской физики. Юм мыслит себя продолжателем усилий этих мыслителей. Но его отношение к ним не ограничивается такого рода абстрактными формулами. Я уже упоминал о вероятном влиянии Хатчесона на этические теории Юма. Можно лишь добавить, что Хатчесон сыграл определенную роль в формировании окончательного облика третьей книги «Трактата». Юм переслал ему рукопись, получил содержательные замечания и внес правку в свой текст. Он также учел эти замечания в последующих работах. Влияние Шефтсбери не столь заметно и проявляется в стилистике и в каких-то частных моментах<sup>2</sup>. Что же касается Мандевилья, то, оппонируя ему по этическим темам, а именно критикуя его попытки эгоистического обоснования морали, Юм, возможно, следовал ему в других вопросах, по крайней мере на ранних стадиях его работы над «Трактатом». К этой теме мы еще вернемся, пока же констатируем, что, при всей новизне идей «Трактата о человеческой природе», он не был вырван из контекстов новоевропейской философии.

## – 2 –

И теперь мы уже можем обратиться к разбору самого этого произведения. Это масштабный текст, богатый разнообразными мыслями и аргументами, удивляющий резкими поворотами пове-

---

<sup>1</sup> T In. 7.

<sup>2</sup> Cp. Rivers 2000, 241.

ствования, но при этом не теряющий цельности замысла. Для удобства дальнейшего обсуждения будет поэтому полезно иметь перед глазами некую карту «Трактата». Работа эта, напомним, состоит из трех книг. Третья из них — «О морали» — не только вышла позже первых двух, но и подается как относительно самостоятельное произведение. В предуведомлении к третьей книге Юм говорит, что «хотя это и третий том „Трактата о человеческой природе“, он все же в определенной степени независим от двух других и не требует погружения читателя во все содержащиеся там абстрактные рассуждения»<sup>1</sup>. В «Кратком изложении» Юм, впрочем, писал, что вторая книга «Трактата», «Об аффектах», может рассматриваться как фундамент будущей третьей книги<sup>2</sup>. Что же касается отношения первой и второй книг, то в предуведомлении к публикации первых двух книг Юм утверждает, что они содержат «законченную цепь рассуждений»<sup>3</sup>.

Приведенные выше указания Юма позволяют рассматривать первую и вторую книгу в качестве цельного ядра «Трактата о человеческой природе». А это, в свою очередь, дает нам основание обособить рассмотрение деталей третьей книги от первых двух. Чтобы не перегружать этот параграф я перенесу обсуждение третьей книги в конец главы. Сейчас же сосредоточимся на схематическом изложении первых двух книг. Моя задача облегчается тем, что многие концептуальные моменты уже были рассмотрены в первой части. Так что я смогу сконцентрироваться на ключевых компонентах содержания разделов «Трактата».

Начнем с первой книги, «О познании». Она открывается эпиграфом из Тацита — «На редкость счастливое время, когда можно думать, что хочешь, и говорить, что думаешь» — и состоит из введения (фактически являющегося введением также и ко всему «Трактату») и четырех частей. Во введении Юм представляет проект науки о человеческой природе как «столицы» остальных наук и утверждает, что знание о человеке должно быть получено с использованием экспериментального метода. Эта установка отра-

---

<sup>1</sup> Т А2.1.

<sup>2</sup> А 3.

<sup>3</sup> Т А1.1.

жена в подзаголовке «Трактата»: «Попытка применения экспериментального метода к моральным предметам».

Основной текст первой книги начинается с части, озаглавленной «Об идеях, их источнике, составе, связи, абстракции и т. д.». Содержание этого, по сути, вводного раздела отражает его заглавие. В первой главе — «Об источнике наших идей» — Юм дает понять, что предметом его исследования будут ментальные состояния людей, перцепции, и проводит различие между двумя видами перцепций — впечатлениями и идеями. Он также различает простые и сложные перцепции, выдвигает принцип, согласно которому простые идеи идут от впечатлений, приводит уже известный нам контрпример с оттенками голубого цвета и затрагивает вопрос о врожденных идеях. Во второй главе (самой короткой главе во всем «Трактате» под названием «Подразделение материала») Юм объясняет порядок первых двух книг «Трактата», исходя из различения впечатлений и идей. Кажется, что изучение перцепций надо начинать с более фундаментальных впечатлений. Но дело в том, что первичные «впечатления ощущения», «возникающие от неизвестных причин», должны изучаться скорее естествоиспытателями, чем философами. Иные же впечатления, включающие большинство аффектов (но не все: среди примеров впечатлений ощущения, помимо тепла, холода, удовольствия и боли, Юм упоминает также «голод и жажду», а это, как мы узнаем из второй книги «Трактата», тоже аффекты; голод прямо назван таковым<sup>1</sup>, им должна быть и жажда) и некоторые другие феномены, опосредованы, причем в основном идеями (отсюда, похоже, и их название — «впечатления рефлексии»). Значит наука о человеческой природе должна начинаться с исследования идей и познавательной способности в целом. И лишь после этого вопроса можно переходить к анализу аффектов.

В третьей главе Юм рассуждает об отличии идей памяти и воображения, подчеркивая большую живость идей памяти (связанную с тем, что они непосредственно происходят от еще более ярких впечатлений) и большую свободу воображения в расположении своих идей, а в четвертой — «О связи, или ассоциации

---

<sup>1</sup> Т.2.3.9.8.

идей» — указывает, что, несмотря на кажущийся произвол, действия воображения подчинены некоторым принципам, трем законам ассоциации. В пятой главе — «Об отношениях» — Юм продолжает выводы предыдущей в том плане, что он дополняет естественные отношения идей при ассоциациях «философскими» отношениями, о которых заходит речь в искусственных, теоретических контекстах. Речь идет об отношениях сходства, тождества, пространственных и временных отношениях, отношениях количества и степеней качества, а также об отношении противоположности и причинности (это отношение, так же как отношение сходства и пространственной или временной смежности является одновременно естественным и философским). Шестая глава посвящена прояснению широко применявшихся в то время в разных традициях понятий субстанции и модуса. В целом следуя локковским установкам<sup>1</sup>, Юм, однако, акцентирует тот момент, что как идея субстанции, так и идея модуса должны пониматься «исключительно в качестве совокупностей простых идей, объединенных воображением и обозначенных каким-то конкретным именем, с помощью которого мы можем воспроизводить — для себя или для других — эту совокупность». Различие между идеями модуса и субстанции состоит в том, что совокупность идей и соответствующих им качеств, признаваемая субстанцией, «обычно отсылает к неизвестному *нечто*, которому они, как предполагается, присущи; или, если отказаться от этой фикции, по крайней мере, считается тесно и неразрывно связанной отношениями смежности и причинности»<sup>2</sup>. Идеи субстанций, таких как золото, образуя за счет этой интегрированности нечто цельное, более или менее устойчивы к изменениям и допускают дополнение какими-то другими идеями. Идеи же модусов — такие, к примеру, как идея красоты — утрачивают свою идентичность при добавлении к ним других идей<sup>3</sup>.

В заключительной главе первой части под названием «Об абстрактных идеях», Юм излагает теорию абстракции, авторство

---

<sup>1</sup> См. Harris 2015, 87.

<sup>2</sup> Т 1.1.6.2.

<sup>3</sup> Т 1.1.6.2–3.

которой он приписывает Беркли и называет ее «одним из величайших и наиболее ценных открытий, сделанных в недавние времена в республике ученых». Суть этой теории Юм видит в утверждении, что «все общие идеи есть не что иное, как частные, связанные с определенным термином, придающим им более широкое значение и позволяющим при случае припоминать другие, сходные с ними индивиды»<sup>1</sup>. Главным мотивом для принятия подобной теории являются трудности при попытке сделать наглядными такие понятия, как треугольник вообще. Каким мы представляем этот треугольник? Мы должны либо охватывать в этом абстрактном представлении все его формы, либо не охватывать ни одну из них. Но оба эти варианта проблематичны. Мы не можем охватить все формы из-за ограниченности нашей познавательной способности, и мы не можем представить его вообще без формы. Выход состоит именно в том, чтобы принять тезис, что термин «треугольник» и другие общие термины связаны с конкретными образами, репрезентирующими классы сходных вещей. Репрезентирующая функция осуществляется особыми «привычками», репродуктивными алгоритмами, позволяющими при необходимости заменять образы объектов другими, сходными с ними образами. Скажем, если при произнесении слов «треугольник», «геометрическая фигура» и «равносторонний треугольник» мы представляем какой-то конкретный равносторонний треугольник, то это не значит, что эти термины ничем не отличаются. Ведь, к примеру, соединенная со словом «треугольник» привычка может с легкостью заменить образ равностороннего треугольника на образ прямоугольного. А вот с термином «равносторонний треугольник» сопряжена другая привычка, не допускающая такой замены. Эффективность этих когнитивных механизмов Юм сравнивал с магией<sup>2</sup>, а его восторженные оценки данной теории подразумевают, что он пользовался ей в самых разных контекстах. И хотя это и правда так, обычно она играет в них вспомогательную роль. Впрочем, его теория абстракции — благодаря тому, что она является более проработанной, чем аналогичная концепция

---

<sup>1</sup> Т 1.1.7.1.

<sup>2</sup> Т 1.1.7.15.

Беркли — имеет и самостоятельную ценность. К тому же она позволяет отвести возражение, согласно которому юмовское понимание мышления нереалистично ограничивает его сферой конкретной образности. Именно в разбираемом параграфе Юм ясно говорит, что мыслительный процесс может протекать на уровне сцеплений упомянутых выше «привычек», вообще без актуализации конкретных идей<sup>1</sup>.

Тематика первой части находит продолжение в *третьей* части книги, названной «О знании и вероятности». Преемственность этих разделов понятна уже из того, что третья часть начинается с перечисления видов отношений, обсуждавшихся в одной из последних глав первой части. Между этими разделами, однако, располагается вторая часть — «Об идеях пространства и времени». Юм не дает прямого объяснения необходимости выделения обсуждения идей пространства и времени в особую часть (хотя это может быть связано просто с объемом соответствующего материала для исследования), равно как и необходимости ее расположения именно в этом месте «Трактата». В дальнейшем мы убедимся, что ощущение некоей необязательности этого композиционного решения имеет под собой основания. Нельзя, впрочем, отрицать, что между последней главой первой части первой книги и первой главой второй части имеется определенная связь. В обеих главах идет речь об ограниченности человеческой познавательной способности. Юм использует этот факт для аргумента в пользу невозможности бесконечной делимости наших идей пространства и времени, а в конечном счете и самих пространства и времени.

Вопрос о бесконечной делимости пространства и времени — основная тема второй части. В первой главе — «О бесконечной делимости наших идей пространства и времени» — Юм доказывает, что конечность наших познавательных способностей препятствует образованию идеи бесконечной разделенности любой конечной величины, из чего он заключает, что мы должны представлять ее состоящей из простых и неделимых компонентов. Во второй главе — «О бесконечной делимости пространства и вре-

---

<sup>1</sup> Т 1.1.7.14.

мени» — он переходит на уровень самих вещей и, опираясь на аргумент Бейля<sup>1</sup>, доказывает противоречивость, а значит и невозможность ситуации, когда что-то конечное состоит из бесконечного множества имеющих какую-то величину частей. Он также конкретизирует свои рассуждения, замечая, что поскольку из бесконечной делимости пространства следует бесконечная делимость времени, «как явствует из природы движения», и поскольку бесконечная делимость времени приводила бы к сосуществованию его моментов (так как каждый момент времени, сменяющий другой момент, содержал бы в себе другие моменты), что противоречит его природе, то наличие неделимых моментов времени заставляет признать и невозможность бесконечной делимости пространства<sup>2</sup>. Юм говорит, что сторонники бесконечной делимости не будут отрицать, что подобные аргументы составляют «трудности» для их позиции, но он не согласен, что «трудности» — это правильный термин. Ведь он претендует на то, что продемонстрировал истинность высказанных им утверждений: «Демонстрация, если она верна, не допускает противостоящих ей трудностей, а если не верна, то это просто софизм, который поэтому никогда не может быть трудностью. Она либо несокрушима, либо вообще не имеет силы»<sup>3</sup>. Юм знает, что защитники бесконечной делимости утверждает, что на их стороне тоже есть демонстрации. Но никакая демонстрация не может доказать такое положение дел, противоположное которому отчетливо мыслимо. А составленность конечных величин из неделимых элементов именно такова. Поэтому все ее «опровержения» — это софизмы.

В третьей главе второй части Юм размышляет «О других качествах наших идей пространства и времени», руководствуясь принципом, что для прояснения этих идей надо проанализировать впечатления, из которых они получены. Действуя подобным образом, он приходит к выводу, что идея пространства берется из конфигурации чувственных объектов, а идея времени — от последовательности перцепций. Связь идеи времени и последователь-

---

<sup>1</sup> Бейль 1968 1, 195; ср. Jacquette 2001, 23–24.

<sup>2</sup> Т 1.2.2.4–5.

<sup>3</sup> Т 1.2.2.6.

ности перцепций, по Юму, настолько сильна, что ускорение их смены ускоряет время, а отсутствие каких-либо изменений создавало бы ощущение отсутствия времени<sup>1</sup>. Возможно, именно эти рассуждения Юма о связи скорости совершения событий и их временных параметров подтолкнули Эйнштейна к созданию теории относительности, о чем упоминалось во введении к этой книге<sup>2</sup>. В третьей главе Юм также уточняет свою трактовку неделимых элементов пространства, утверждая, что они должны мыслиться как окрашенные и осязаемые атомы или корпускулы, а эти качества — как неотделимые от них.

В четвертой главе под названием «Ответ на возражения» Юм суммирует полученные результаты и делает еще одно уточнение относительно своего понимания атомов, подчеркивая, что они не должны представляться ни как физические (протяженные) точки, ни как абстрактные математические точки, а как окрашенные или плотные математические точки<sup>3</sup>. Но основная часть главы посвящена его реакции на математические доводы в пользу бесконечной делимости. Он начинает с доказательств согласия со своей концепцией основополагающих математических дефиниций, таких как дефиниция точки, линии и плоскости. Все они предполагают отрицание бесконечной делимости. Что же касается предположительных демонстраций бесконечной делимости, то здесь Юм делает неожиданный шаг: вместо того чтобы критиковать конкретные доводы он атакует одну из математических наук, геометрию (релевантную для его анализа), в целом. Он доказывает, что если геометры не встанут на позицию отрицания бесконечной делимости пространства, то они лишатся четких критериев в определении равенства объектов, что, в свою очередь, не позволит им претендовать на точные доказательства, или демонстрации. Впрочем, даже если они займут ее, они не смогут воспользоваться ее преимуществами. Иными словами, в «Трактате» Юм не признает геометрию точной наукой (хотя она неточна лишь в сравнении с алгеброй и арифметикой, а не с обыденными

---

<sup>1</sup> Т 1.2.3.7.

<sup>2</sup> Ср. Einstein 1970, 53–54.

<sup>3</sup> Т 1.2.4.3.

суждениями<sup>1</sup>). И если это так, то геометры не смогут противостоять строгости его философских доказательств.

Пятая глава — «Продолжение предыдущего» — посвящена рассмотрению возражений против одного из следствий юмовской теории, согласно которой «идея пространства или протяжения есть не что иное, как идея видимых или тактильных точек, размещенных в определенном порядке». Следствие, о котором идет речь, состоит в том, что «мы не можем образовать идеи вакуума, или пространства, в котором нет ничего видимого или осязаемого»<sup>2</sup>. Главным возражением оказывается аргумент о мыслимости уничтожения подобных осязаемых или видимых объектов при сохранении неизменности их окружения. Если такое уничтожение мыслимо, то должен быть мыслим и вакуум, остающийся вместо них. Юм с трудом справляется с этим возражением. Он настаивает, что получающаяся в результате такого уничтожения картина все же не позволила бы создать идею вакуума. Логика его рассуждений такова. Допустим, речь идет о ряде видимых объектов. Уничтожение одного из них, находящегося посередине, приведет к появлению в этом месте тьмы. Но тьма сама по себе не может быть источником понятия вакуума, потому что это чисто отрицательное понятие, не отличающееся от представлений тех, кто лишен зрения и у кого точно нет идеи вакуума. Раз идея тьмы сама по себе не может быть источником идеи вакуума, она не может быть таковой и в окружении видимых объектов. Значит, исчезновение одного из видимых тел и появление на его месте темноты не может порождать идею вакуума (аналогичным образом обстоит дело и с тактильными объектами). Иллюзия подобного возникновения идеи вакуума связана, по Юму, с незаметным смешением сходных понятий: конфигурации видимых объектов (каждый из которых вносит вклад в создание идеи о каком-то протяжении) и конфигурации видимых объектов с тьмой между ними (которая сама по себе не приводит к созданию идеи о каком-то, а именно о пустом протяжении). Это смешение Юм объясняет спецификой физиологических процессов в мозге, отвечающих

---

<sup>1</sup> Т 1.3.1.6.

<sup>2</sup> Т 1.2.5.1.

за когнитивные функции и протекающих так, что сходные процессы легко превращаются друг в друга. Он говорит, что воспроизведение имеющихся у нас идей сопровождается движением «животных духов» (*animal spirits*), т. е. мельчайших частиц «в той области мозга, где помещается данная идея», и «эти духи вызывают идею, пробегая по надлежащим следам и выискивая именно ту клетку, которая принадлежит этой идее». Однако «движение животных духов редко бывает прямым». Естественно «чуть отклоняясь» и «попадая в смежные следы, они предоставляют вместо той идеи, которую ум хотел рассматривать, другие, соотнесенные с ней». «Мы не всегда замечаем эту подмену и, следуя прежнему ходу мыслей, пользуемся подмененной идеей и употребляем ее в своем рассуждении, как будто она тождественна той, которая нам требовалась»<sup>1</sup>. Далее в этой главе он объясняет подобными концептуальными смешениями возникновение не только идеи вакуума, но и идеи темпоральности неизменных объектов. То, что Юм, всегда старавшийся отделить философию от естествознания (о чем он говорит и в этой пятой главе), прибегает к таким объяснениям, заслуживает особого внимания и мы еще вернемся к анализу этого места.

Осознавая, что его запутанные рассуждения в ответ на возражения относительно вакуума едва ли удовлетворят критиков, Юм добавляет, что вовсе не пытается говорить о природе пространственных объектов как таковых. Он считает, что это не только выходит за границы его проекта, но и, вероятно, «за границы человеческого познания... В настоящий момент мне достаточно исчерпывающего знания о способе воздействия объектов на мои чувства и их взаимосвязи, в той мере в какой меня информирует о них опыт. Этого достаточно для жизни, и этого также достаточно для моей философии, претендующей лишь на объяснение природы и причин наших перцепций, или впечатлений и идей»<sup>2</sup>. В примечании к последней фразе, добавленном в 1740 г., Юм подчеркивает, что «пока мы ограничиваем наши спекуляции явлениями объектов нашим чувствам, не обращаясь к вопросам отно-

---

<sup>1</sup> Т 1.2.5.20.

<sup>2</sup> Т 1.2.5.26.

сительно их реальной природы и операций, мы будем свободны от всех трудностей»<sup>1</sup>.

Феноменалистические нотки, очевидные в приведенных цитатах, еще более заметны в шестой главе, озаглавленной «Об идее существования и о внешнем существовании». Эта тема не имеет прямого отношения к идеям пространства и времени, но Юм объясняет ее появление здесь тем, что мы «лучше подготовимся к обсуждению знания и вероятности при исчерпывающем понимании всех тех конкретных идей, которые могут встретиться нам в наших рассуждениях»<sup>2</sup>. Это замечание, кстати, можно распространить и на всю вторую часть, признав, таким образом, что Юм все-таки объясняет ее наличие в этом месте.

Так вот, относительно идеи существования Юм высказывает радикальный тезис, что она совпадает с идеей того, что «мы представляем существующим». Дело в том, что «нет ни одного осознаваемого или вспоминаемого впечатления и идеи, представляющегося не существующим»<sup>3</sup> и невозможно найти какое-то отдельное впечатление существования, сопровождающее все остальные идеи и впечатления<sup>4</sup>. Что же касается идеи внешнего нам существования, то Юм напоминает, что нам даны лишь перцепции, т. е. впечатления и идеи. Поэтому «мы не можем представить что-то совершенно отличное от идей и впечатлений или образовать идею об этом. Зафиксируем все наше внимание на чем-то за пределами самих себя. Воспарим воображением к небесам или к крайним границам вселенной; на деле мы не сделаем ни одного шага за пределы самих себя и не в силах представить бытие, отличное от тех перцепций, которые появлялись в этих узких границах. Это вселенная воображения, и у нас есть идеи лишь о том, что производится здесь»<sup>5</sup>. Максимум, что мы можем, говоря о внешнем существовании, так это образовать идею о том, что соотносится с перцепциями, но неведомо нам, или же признавать

---

<sup>1</sup> Т 1.2.5.26п.

<sup>2</sup> Т 1.2.6.1.

<sup>3</sup> Т 1.2.6.2.

<sup>4</sup> О проблемах этой трактовки и способах их разрешения см. Jiang 2018.

<sup>5</sup> Т 1.2.6.8.

независимо существующими определенным образом связанные перцепции.

Этими рассуждениями Юм заканчивает вторую часть первой книги «Трактата». Я достаточно подробно рассказал о ней, так как почти не касался ее содержания в первой части книги, где я делал обзор основных идей философии Юма. Концепции третьей части, напротив, часто затрагивались в том обзорном разделе. Поэтому тут я буду более краток.

В первой небольшой главе третьей части, «О знании», Юм воспроизводит обсуждавшийся им еще в первой части список отношений и выделяет четыре из них, «сходство, противоположность, степени качества и пропорции количества или числа», относительно которых можно говорить о знании в строгом смысле слова, т. е. об интуитивных и демонстративных истинах. Особенность этих отношений в том, что их можно выяснить при рассмотрении одних лишь идей находящихся в этих отношениях объектов. К примеру, при наличии у меня идей двух вещей я могу сразу сказать, похожи они или нет. Не так с отношениями другого типа. Скажем, из идеи двух объектов нельзя априори заключить, как далеко они расположены, тождественны ли они (если речь идет об идеях одинаковых объектов: как впоследствии пояснит Юм, двумя необходимыми компонентами понятия тождества являются неизменность и непрерывность существования<sup>1</sup>, сведения о которой отсутствуют в идеях одинаковых вещей; напомним также, что Юм, конечно, не отрицал, что мы можем назвать тождественной и несколько изменившуюся вещь, но это объясняется нашей склонностью смешивать сходные идеи, когда мы не проводим различия между одинаковыми и сходными вещами) и есть ли между ними каузальные связи. Отношения схождения, степеней качества и противоположности обычно постигаются интуитивно, а вот для выяснения количественных отношений могут потребоваться демонстрации. Юм напоминает о неточности геометрии и о превосходстве над ней алгебры и арифметики, которые могут говорить о точном равенстве чисел при взаимно-однозначном соответствии их элементов, т. е. «когда в одном всегда есть еди-

---

<sup>1</sup> Т 1.4.2.29–30.

ница, соответствующая любой из единиц в другом»<sup>1</sup> (юмовская дефиниция равенства чисел была использована Г. Фреге<sup>2</sup> в его логицистском проекте сведения математики к логике и получила название «принцип Юма»). Он предостерегает математиков и философов от увлечения псевдо-абстракциями, которое может приводить к путанице и которое лечится его принципом сведения идей к впечатлениям, одним из следствий которого является разобранный выше теория абстракции: впечатления всегда индивидуальны, и эта теория учитывает данный момент.

Вторая глава называется «О вероятности; и об идее причины и действия». Здесь Юм говорит, что из оставшихся трех отношений — «тождества, положений в пространстве и времени и причинности» — лишь отношение причинности позволяет нам выходить за пределы того, что непосредственно дано в чувствах. Юм имеет в виду то, что благодаря этому отношению мы можем заключать к существованию одной вещи на основании знания о существовании другой. Этого нет в двух других отношениях. Скажем, из данности нам какой-то вещи мы не можем заключить к данности другой вещи на каком-то расстоянии от нее. Точнее, такие заключения возможны, но опосредованно, через причинность. Отсюда Юм делает вывод о важности отношения причинности для познания и приступает к его детальному анализу. Странность этой главы, между тем, заключается в том, что хотя в ее названии фигурирует слово «вероятность», оно ни разу не встречается в ее тексте. Трудно отделаться от ощущения, что Юм по ходу ее написания изменил первоначальные планы — отвлекшись на разбор причинности — но не отменил, а лишь дополнил название этой главы.

Именно в этой главе Юм закладывает фундамент свой знаменитой теории причинности, рассуждая о смежности объектов и предшествовании одного другому как важнейших компонентах понятия причины и ставя вопрос о специфике необходимого отношения между причиной и действием, которое, как кажется, тоже мыслится в понятии причины.

---

<sup>1</sup> Т 1.3.1.5.

<sup>2</sup> Frege 1884, 73.

В третьей главе — одной из кульминационных точек «Трактата» — Юм разбирает вопрос «почему причина всегда необходима?». Он совпадает с названием главы и, как мы уже знаем<sup>1</sup>, тут Юм доказывает, что у нас не может быть ни интуитивных, ни демонстративных доводов в пользу того, что все существующее имеет причину. Наше убеждение в этом должно возникать из опыта, и Юм ставит перед собой задачу показать, как это происходит. Он считает нужным, однако, несколько изменить вопрос и разобрать прежде всего то, как мы приходим к представлениям о конкретных причинных связях между какими-то вещами.

В крошечной четвертой главе Юм делает первый шаг в обозначенном направлении и доказывает, что все причинностные, или каузальные заключения, не имеющие гипотетического характера, основываются либо на наличных впечатлениях, либо «на идеях памяти, эквивалентных впечатлениям»<sup>2</sup>. Эта тема продолжается в пятой главе, которая так и называется: «О впечатлениях чувств и памяти». Как и предыдущей главе, Юм прямо называет здесь перцепции памяти впечатлениями. Это странно, так как в первой части первой книги «Трактата» есть, напомним, глава, называемая «Об идеях памяти и воображения». В действительности между этими главами нет противоречия, так как даже там Юм говорил, что идеи памяти являют собой «нечто среднее между впечатлением и идеей»<sup>3</sup>. Проблема, скорее, в терминологической разности, подталкивающей к предположению, что между написанием этих глав могло пройти значительное время.

Содержание пятой главы, кстати, в значительной степени идентично содержанию вышеупомянутой главы из первой части. В обеих главах Юм размышляет об отличиях идей памяти от идей воображения (ведь в пятой главе третьей части он все же говорит о перцепциях памяти и в терминах «идей»<sup>4</sup>) и констатирует, что первые характеризуются большей живостью. Он заключает, что «вера или согласие, всегда сопровождающие память и чувства,

---

<sup>1</sup> См. ч. 1, гл. 2, п. 1 настоящей книги.

<sup>2</sup> Т 1.3.4.1.

<sup>3</sup> Т 1.1.3.1.

<sup>4</sup> Т 1.3.5.5–6.

есть не что иное, как живость презентуемых ими перцепций; и что только это и отличает их от воображения. Верить в данном случае — значит переживать непосредственное впечатление чувств или повтор этого впечатления в памяти»<sup>1</sup> (такая вера эквивалентна убеждению в реальности чувствуемого или воспоминаемого).

В шестой главе Юм переходит к изучению природы «заключения от впечатления к идее», составляющего ядро каузальных выводов. Он показывает, что из идеи причиняющего объекта нельзя демонстративно извлечь идею действия, и наоборот, так как они мыслятся как обособленные, а значит и как отделимые, чего не было бы при их демонстративном сопряжении. Он утверждает, что каузальное заключение должно базироваться на опыте, причем на таком, в котором констатируется постоянное сочетание объектов. Для использования прошлого опыта для наличных выводов мы должны также опираться на принцип, что *«случаи, относительно которых у нас не было опыта, должны походить на те, относительно которых у нас был опыт и что природа всегда продолжает тот же единообразный ход»*<sup>2</sup>. Этот принцип нельзя доказать демонстративно, так как мы можем представить, что ход природы изменится, что было бы невозможным при доступности демонстративного доказательства его истинности. Нельзя доказать его и с помощью основанных на опыте вероятностных доводов, так как они опираются на тот же принцип и получится, что он обосновывает сам себя. Чтобы объяснить данное заключение Юм вспоминает о принципах ассоциации и говорит, что тут мы имеем дело с одним из них<sup>3</sup>.

В седьмой главе Юм приступает к анализу той идеи (причины или действия, в зависимости от направленности), которая всякий раз появляется у нас в результате каузального вывода. Мы, к примеру, видим что-то и заключаем, что оно произведет такие-то действия. Это заключение, как мы уже знаем, опирается на прошлый опыт и ассоциацию. Но как работает эта ассоциация? Юм

---

<sup>1</sup> Т 1.3.5.7.

<sup>2</sup> Т 1.3.6.4.

<sup>3</sup> Т 1.3.6.12.

утверждает, что для ее адекватного описания недостаточно сказать, что в ее результате у нас образуется какое-то представление, скажем, о будущем действии. Мы не просто представляем его, как представляем какие-то фантастические события. Наше представление, или идея обладает определенной живостью, которой лишены вымыслы. Наличие у идеи подобной живости означает, что мы верим в реальное бытие ее предмета. В случае идеи действия мы верим, что это действие случится, или ожидаем его свершения.

Определив веру как «живую идею, соотнесенную с наличным впечатлением»<sup>1</sup>, в восьмой главе — «О причинах веры» — Юм задается вопросом, откуда берется живость этой идеи. Юм начинает ответ с введения понятия диспозиции ума<sup>2</sup>. Это что-то вроде внимания, оживляющего наличные перцепции и незаметно перетекающего на соотнесенные с ними. Более того, он увязывает диспозиции ума с повышенной активностью нашего мозга. Дальше он, однако, меняет тактику и говорит, что лучше всего его тезис о естественном переходе живости впечатлений на соотнесенные с ними идеи может подтвердить опыт. И он находит немало подтверждений: изображение друга оживляет наши представления о нем в силу отношения сходства этого изображения с оригиналом; при приближении какому-то месту мы через отношение смежности живее представляем его особенности и т. п. То же самое должно происходить и с отношением причинности. И такой перенос действительно происходит, правда после многократных повторений событий, именуемых нами причиной и действием. Обусловленность этого переноса живости повторениями позволяет Юму назвать его результатом «привычки»: именно в рассматриваемой нами главе Юм вводит это — ставшее впоследствии почти знаковым — понятие своей философии<sup>3</sup>.

В девятой главе Юм отводит возражение, вытекающее из тезисов восьмой. Если идеи оживляются ассоциациями и если живость идеи конституирует веру, то почему она возникает лишь в

---

<sup>1</sup> Т 1.3.8.1.

<sup>2</sup> Т 1.3.8.2.

<sup>3</sup> Т 1.3.8.10.

ассоциации по причинности? Ответ Юма состоит в том, что только этот вид ассоциаций лишен произвольности, свойственной другим ее видам<sup>1</sup>. С любой идеей можно связать множество сходных или смежных идей, а вот каузально соотнесенных — нет. Поэтому только она порождает веру. Впрочем, смежность и сходство могут усиливать ее.

В десятой главе «О влиянии веры» Юм отвлекается в область учения об аффектах для подтверждения изложенной им концепции веры. Он отмечает, что наши желания и другие аффекты возбуждаются как впечатлениями, так и идеями, хотя идеями — в гораздо меньшей степени. Однако идеи, в которые мы верим, делают это эффективнее, приближаясь по действенности к впечатлениям. Логично предположить, что они делают это из-за сходства с впечатлениями по живости. Но это значит, что вера — это живая идея<sup>2</sup>. Сходные принципы Юм обнаруживает и в литературе, обращая внимание на стремление поэтов придать правдоподобие своим вымыслам, т. е. сблизить их с миром впечатлений и в итоге оживить их и сделать в большей степени заслуживающими доверия читателей.

В одиннадцатой главе — «О вероятности случайностей» — Юм, наконец, напрямую обращается к теме, заявленной в названии третьей части первой книги «Трактата». И первым делом он предлагает несколько скорректировать обозначенную в названии этой части локковскую схему (третья часть первой книги юмовского «Трактата» — «О знании и вероятности» — называется так же, как четвертая книга локковского «Опыта о человеческом разуме»), подразумевающую разделение всех наших познаний на области знания и вероятности. Он говорит, что до сих пор следовал этой популярной практике, но необходимость ее корректировки связана с тем, что «в обычных рассуждениях мы с готовностью признаем, что многие каузальные аргументы превосходят вероятность и могут рассматриваться как более высокий уровень достоверности»<sup>3</sup>. Поэтому он предлагает дополнить знание

---

<sup>1</sup> Т 1.3.9.3.

<sup>2</sup> Т 1.3.10.3.

<sup>3</sup> Т 1.3.11.2.

и вероятность как виды достоверности основанными на эмпирических свидетельствах наличия каузальных связей «доказательствами» (proofs).

Поскольку Юм уже разобрал механизмы этих каузальных доказательств, в этой и в двенадцатой («О вероятности причин») главах он говорит лишь о вероятности в новом, узком смысле. Мы рассматривали его теорию вероятности в третьей главе первой части книги, так что здесь можно лишь напомнить его ключевой вывод, состоящий в том, что подобно каузальным заключениям наши рассуждения о вероятности (относящиеся как к «вероятности случайностей», как при ожиданиях при подбрасывании игрового кубика с точками на его гранях, так и к «вероятности причин», как при предсказаниях погоды) основаны на переносе прошлого опыта на будущее, связанного с действием привычки. Вера в свершение того или иного события формируется слиянием в воображении воспоминаний событий того же типа: чем чаще они случались (на фоне каких-то альтернативных событий или даже при отсутствии таковых), тем ярче оказывается итоговая идея, тем более высокой мы считаем вероятность соответствующего ей события<sup>1</sup>. Вероятностные ожидания могут возникать также при неполном сходстве происходящих событий с уже известными регулярными событиями: здесь мы заключаем по аналогии<sup>2</sup>.

Тема вероятности продолжается в тринадцатой главе — «О нефилософской вероятности». Здесь Юм высказывает ряд соображений, которые могли бы заинтересовать современных когнитивных психологов. Он показывает, что его теория, объясняющая возникновение веры в свершение тех или иных событий, каузально сопряженных с другими событиями, объясняет также возникновения сходных эффектов при обстоятельствах, которые, на первый взгляд, не должны были бы приниматься в расчет. Скажем, недавние факты влияют на нас больше, чем давние, даже если объективно они менее убедительны, краткие вероятностные доводы действует на нас сильнее, чем строгие, но пространные

---

<sup>1</sup> Т 1.3.12.11, 22.

<sup>2</sup> Т 1.3.12.25.

доказательства и т. п.<sup>1</sup> Все это можно объяснить законами переноса живости одних перцепций на другие: чем длиннее цепочки их звеньев, тем больше потери в живости. Лишь в последние десятилетия люди осознали, насколько в действительности велика роль таких иррациональных, но естественных факторов в формировании наших обыденных убеждений. И Юм оказывается одним из пионеров изысканий в этой очень важной области.

Четырнадцатая глава — «Об идее необходимой связи» — посвящена подведению итогов юмовского исследования причинности, начатого еще во второй главе этой части «Трактата». Здесь Юм делает вывод, что идея необходимой связи между причиной и действием, которая мыслится в понятии причины, проистекает от внутреннего впечатления, возникающего от привычного перехода нашего воображения от причины к действию и незаконно проецируемого на само сопряжение причины и действия<sup>2</sup>. И именно тут Юм дает то определение причины, которое было положено в основу регулярностной теории причинности (мы обсуждали ее в первой главе первой части книги): причина — это *«объект, предшествующий другому объекту и смежный с ним, где все объекты, сходные с первым, находятся в подобном отношении предшествования и смежности к таким объектам, которые сходны с тем другим объектом»*; это определение дополняет психологическая дефиниция: причина — это *«объект, предшествующий другому объекту, смежный с ним и так объединенный с ним в воображении, что идея одного определяет ум к формированию идеи другого, а впечатление одного — к формированию более живой идеи другого»*<sup>3</sup>. Юм подчеркивает, что данные дефиниции (вторая из которых может рассматриваться скорее как психологический королларий первой, неявно предполагая ее в части «определения» идеи чем-то другим<sup>4</sup>) иллюстрируют «отсутствие абсолютной или метафизической необходимости в том, что всякое начало существования

---

<sup>1</sup> Т 1.3.13.2–3.

<sup>2</sup> Т 1.3.14.24–27.

<sup>3</sup> Т 1.3.14.35.

<sup>4</sup> Ср. Fogelin 2009, 26. В «Исследовании о человеческом познании» Юм уточнит эту дефиницию, см. Е 7.29.

должно сопровождаться подобным объектом»<sup>1</sup>, подтверждая этим радикальный вывод третьей главы этой части.

Подведение итогов анализа причинности и уточнение ряда моментов продолжается в пятнадцатой главе, где Юм перечисляет правила, позволяющие распознавать причины и действия. Среди этих правил уже известные нам критерии смежности причины и действия в пространстве и времени, предшествования причины действию, постоянства их сочетаний («это качество, — замечает Юм, — главным образом и конституирует причинность»<sup>2</sup>). Но появляются и новые детали, такие как мысль о единственности причины для каждого действия, и наоборот, различение причиняющего качества и несущего его объекта, тезис о том, что различия действий связаны с различием причин, допущение рассуждений о комплексных причинах и положение о необходимости трактовки «полной» причины как достаточного условия возникновения действия. Юм говорит, что перечисленные правила исчерпывают «логику», которую он только и считает нужным применять в рассуждениях<sup>3</sup>.

В этой части «Трактата» есть, однако, еще одна глава, и посвящена она «разуму животных». Этот вопрос интересует Юма потому, что его рассмотрение может стать своеобразным тестом правильности его теории каузальных заключений и человеческой рациональности в целом<sup>4</sup>. Для него очевидно, что животные, как и люди, способны умозаключать на основе опыта. Их способность к размышлениям при этом, конечно, заметно уступает нашей. Поэтому любые объяснения опытного познания, которые подразумевают использование познающими каких-то утонченных доводов или абстрактных основоположений, явно не будут работать по отношению к животным. В силу аналогии их и нашего опытного познания такие объяснения не будут убедительными и для людей. А вот то объяснение опытного познания, которое предложил нам Юм — через привычку — вполне применимо к животным.

---

<sup>1</sup> Т 1.3.14.35.

<sup>2</sup> Т 1.3.15.5.

<sup>3</sup> Т 1.3.15.11.

<sup>4</sup> Т 1.3.16.3.

Юм, конечно, не отрицает, что животные многое делают инстинктивно. Но не является ли своего рода инстинктом и наш разум? Так оно и есть «при правильном рассмотрении»: «...разум есть не то иное, как удивительный и непостижимый инстинкт наших душ, влекущий нас по некоей цепи идей и наделяющий их особыми качествами в соответствии с их расположением и отношениями. Этот инстинкт, разумеется, возникает из прошлого наблюдения и опыта; но кто может до конца объяснить, почему прошлый опыт и наблюдение производят подобное действие?». И Юм указывает, что правильный взгляд на этот вопрос предполагает, что данный инстинкт, привычка, является «одним из принципов природы»<sup>1</sup>. В его тезисах на эту тему, впрочем, нет однозначности. Четкие положения о статусе привычки появятся лишь в «Исследовании о человеческом познании».

Переходим к разбору последней, четвертой части первой книги «Трактата». Она называется «О скептической и других системах философии», и это название наводит на мысль, что она будет мало похожа на предыдущие. В этой части «Трактата» семь глав. В начале данного раздела Юм не объясняет его замысел. Но в конце предпоследней главы этой части он говорит, что провел «исследование различных систем философии, касающихся как интеллектуального, так и природного мира; и, направляя мысль то туда, то сюда, вышел на ряд тем, которые иллюстрируют и подтверждают какие-то предыдущие части этих рассуждений или готовят почву для наших последующих суждений»<sup>2</sup>.

Первая глава называется «О скептицизме по отношению к разуму». Здесь Юм пытается доказать, что «всякое знание вырождается в вероятность»<sup>3</sup>. Это происходит потому, что люди могут ошибаться даже в самых простых ситуациях. Всегда существующая вероятность ошибки понижает до вероятности статус даже демонстративных доказательств. На этом, однако, Юм не останавливается. Он утверждает, что вероятность любых вероятностных положений должна стремиться к понижению, а в итоге и к

---

<sup>1</sup> Т 1.3.16.9.

<sup>2</sup> Т 1.4.6.23.

<sup>3</sup> Т 1.4.1.1.

исчезновению. В самом деле, представим, что мы выдвинули какое-то доказательство, претендующее на демонстративность. Мы уже знаем, однако, что могли ошибиться, т. е. что в этом доказательстве существует вероятность ошибки, а значит и что доказанный тезис тоже должен рассматриваться лишь как вероятный. Допустим, мы решили проверить, не ошиблись ли мы. Но существует вероятность, что эта проверка тоже будет ошибочной. Эта вероятность ошибки прибавляется к первой и увеличивает, считает Юм, общую вероятность ошибки, снижая тем самым вероятность доказываемого тезиса. Новые проверки должны еще больше снижать ее, сведя ее в конечном счете к нулю<sup>1</sup>. В реальности такого снижения не происходит, но только потому, что высокоуровневые проверки являют собой нечто противоестественное, а значит и противоречащее механизмам, отвечающим за порождение веры в какие-то идеи или тезисы<sup>2</sup>. Этот скепсис тем самым истощается. Юм говорит, что данная глава служит еще одному подтверждению правильности его теории каузальных заключений — как выводов, основанных на привычке: если бы эти выводы были сугубо интеллектуальными, они, полагает Юм, разрушались бы приведенными доводами.

Утверждая все это, Юм, несомненно, ходит по тонкому льду. Его рассуждение о снижении вероятности парадоксально<sup>3</sup>: из того, что проверки, служащие повышению вероятности доказываемого тезиса, сами могут быть ошибочными, он заключает, что общая вероятность этого тезиса неизбежно снижается. Между тем, из таких посылок напрашивается другой вывод — о вероятности не повышения вероятности данного тезиса. При чем вероятность не повышения его вероятности будет снижаться при новых проверках.

Вторая глава четвертой части, «О скептицизме по отношению к чувствам», это самая большая и сюжетно насыщенная глава во всем «Трактате о человеческой природе». В начале главы Юм задается вопросом, почему мы верим в существование чувствен-

---

<sup>1</sup> Т 1.4.1.6.

<sup>2</sup> Т 1.4.1.10.

<sup>3</sup> Ср. Fogelin 2009, 39–48.

ных объектов, т. е. тел. Он говорит просто о существовании, но из дальнейшего изложения становится ясно, что речь идет о независимом от нас бытии. Он подчеркивает, что не ставит вопрос, существуют ли тела — с этим вроде бы все ясно — но спрашивает, почему мы считаем, что они существуют<sup>1</sup>. Юм утверждает, что об этом свидетельствовали бы как непрерывность существования непосредственно данных нам в чувствах телесных объектов, т. е. то обстоятельство, что они не прекращают существования после прекращения нашего их восприятия, так и отделенность этих объектов от ума. Он начинает с первого из этих моментов и устанавливает, что ни сами чувства, ни разум с рассудком не могут показать, что какие-то из чувственных объектов сохраняют существование после прекращения их восприятия. В самом деле, если чувства вообще могут что-то доказывать, то они доказывают лишь существование непосредственно воспринимаемых тел, а нам нужно убедиться, что они существуют после прекращения восприятия. Что же касается разума, то его роль в порождении веры в непрерывное существование исключается хотя бы потому, что его аргументы доступны не всем, а эта вера имеет универсальный характер.

Юм заключает, что вера в непрерывное существование тел порождается воображением<sup>2</sup>. И здесь начинается самое любопытное. Он пытается показать, что к порождению этой веры не имеет прямого отношения привычка, отвечающая также за каузальные выводы и работающая через перенос прошлого опыта на будущее. А ведь первое впечатление таково, что она напрямую участвует в этом. Если я, к примеру, привык связывать некий звук с определенными зрительными образами, то я буду делать это даже тогда, когда мне непосредственно дан только звук. Иначе говоря, я могу верить, что зрительный объект сохранил свое существование даже тогда, когда он непосредственно не дан в чувствах. В третьей части первой книги «Трактата» Юм рассуждал так, будто он поддерживает такую трактовку<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Т 1.4.2.1.

<sup>2</sup> Т 1.4.2.14.

<sup>3</sup> См. Т 1.3.2.2.

Здесь, однако, он настаивает, что привычка выходила бы тогда за границы своего обычного действия и приписывала миру больше регулярности, чем в нем есть, что противоречит ее природе<sup>1</sup>. На это Юму можно было бы ответить, что и в каузальных выводах о будущих событиях привычка приписывает миру большую регулярность, чем наблюдалось в прошлом: два этих случая ничем не отличаются. А участие привычки в каузальных выводах Юм, конечно, не только не отрицает, а, наоборот, всячески отстаивает.

Трудно избавиться от чувства, что Юм понижает роль «связности» перцепций и привычки, чтобы вывести на первый план другой механизм порождения веры в непрерывное существование, рассмотрение которого приводит его к заключению, что он основан на «грубой иллюзии» (*gross illusion*). С ним мы уже сталкивались. Речь идет о смешении умом сходных актов. Восприятие какого-то тела с перерывами субъективно мало отличается от его непрерывного восприятия, если после возобновления восприятия мы наблюдаем такой же — или почти такой же — набор качеств, что и раньше (Юм называет эту черту внешних перцепций «константностью»). Поэтому мы считаем такой объект нумерически тождественным. Затем, однако, мы можем обратить внимание, что восприятие все же прерывается. И чтобы сохранить тезис о тождественности мы допускаем, что этот телесный объект продолжал существование и после прекращения восприятия. А из убеждения в непрерывном существовании мы можем сделать вывод и о его обособленности от ума.

В принципе, допущение обособленности от ума перцепций, которые мы в обыденной жизни называем телами, не включает в себе, по Юму, особых проблем. В этой главе он впервые излагает свою теорию Я, или самости. Он называет Я «сплоченной кучей перцепций» (*connected heap of perceptions*)<sup>2</sup> и дает понять, что отделение от этой кучи какой-либо из перцепций вполне возможно. Хотя дальше возможности дело не идет. Ведь опыт свидетельствует о том, что перцепции, составляющие тела, зависимы от других

---

<sup>1</sup> Т 1.4.2.21.

<sup>2</sup> Т 1.4.2.40.

компонентов нашего Я. Нажав на глаз, мы увидим, как вещи словно бы раздваиваются. А отойдя в сторону от какого-нибудь телесного объекта мы заметим его уменьшение в зрительном поле<sup>1</sup>. Такие перцепции не могут существовать отдельно от Я. Соответственно, оказывается под вопросом и вера в непрерывное существование тел. Для решения этой трудности философы изобретают теорию двойного существования. Она предполагает различение субъективных перцепций и сходных с ними, но независимых от нас объектов<sup>2</sup>.

Проблема, однако, в том, что основой как этой философской теории, так и обыденного воззрения, не различающего перцепции и объекты, является, по Юму, то, что они, как мы видели, опираются на тезис о непрерывном существовании, исходящий из грубой иллюзии идентичности разных актов ума. Это заставляет Юма усомниться в правильности его исходного взгляда на существование тел: «Я начал эту тему с допущения, что мы должны безоговорочно доверять нашим чувствам и что к этому выводу я должен прийти в результате всех своих изысканий. Но, честно говоря, *сейчас* я чувствую нечто совершенно противоположное и склоняюсь скорее к тому, чтобы совсем не доверять своим чувствам или, точнее, воображению, чем оказывать ему такое безоговорочное доверие»<sup>3</sup>.

В конце главы Юм занимает четко выраженную скептическую позицию, к которой он будет еще не раз возвращаться. Он говорит, что разум и чувства не выдерживают скептического натиска. Но это не приводит к тотальному скепсису, так как мы рано или поздно отвлекаемся от скептических дум и возвращаем веру «во внешний и внутренний мир». В таком модусе Юм обещает «рассмотреть некоторые общие системы, как античные, так и современные, касающиеся обоих, прежде чем приступить к более конкретному изучению наших впечатлений»<sup>4</sup>. Этот план реализован им в двух последующих главах.

---

<sup>1</sup> Т 1.4.2.44–45.

<sup>2</sup> Т 1.4.2.46.

<sup>3</sup> Т 1.4.2.56.

<sup>4</sup> Т 1.4.2.57.

В третьей главе, «О древней философии», Юм дает понять, что не испытывает к древней философии какого-либо пиетета. Она полна фикций и вымыслов. Их анализ, тем не менее, полезен — как может быть полезен анализ собственных сновидений<sup>1</sup>. В этой главе Юм, в частности, пытается объяснить возникновение фикции субстанции как тождественной и простой сущности, стоящей за многообразием акциденций. При объяснении он использует все тот же принцип смешения, с которым мы только что встречались. Созерцание смены тесно связанных качеств, составляющих чувственные объекты, мало отличается от созерцания простой и неизменной, т. е. тождественной вещи, а когда мы осознаем, что тождества и простоты здесь все-таки нет, мы домысливаем тождественную и простую сущность, лежащую в их основе, т. е. субстанцию. Сами же качества мы начинаем рассматривать как акциденции, нуждающиеся в такой субстанции<sup>2</sup>.

Понятие так истолкованной субстанции и производные от него понятия, а также перенос на природу человеческих эмоций, характерный для древней философии, должны, по Юму, быть отброшены. Это глубоко неверные понятия, простительные детям, но не философам.

Четвертая глава называется «О современной философии». Она начинается с теоретического уточнения, продолжающего юмовскую критику древней философии. Юм упрекал ее в вымыслах, но разве даже наше надежное опытное познание не опирается на привычку, соотносимую самим Юмом с одним из принципов ассоциации идей, идущим от воображения, способности, которая порождает те самые вымыслы? Юм не считает, что он рассуждал непоследовательно. Чтобы показать это, он предлагает «отличить в воображении постоянные, непреодолимые и всеобщие принципы, такие как привычный переход от причин к действиям и от действий к причинам, от изменчивых, слабых и нерегулярных, таких как те, которые были отмечены выше. Первые являются основой всех наших мыслей и поступков, так что при их устранении человеческая природа должна была бы немедленно погиб-

---

<sup>1</sup> Т 1.4.3.1.

<sup>2</sup> Т 1.4.3.3–7.

нуть и разрушиться. Вторые не только не неизбежны для людей или необходимы для них, но даже не приносят никакой пользы в жизненных делах»<sup>1</sup>.

Юм говорит, что современная философия претендует на внимание именно к принципам первого рода. И с таким подходом он, конечно, согласен. Но это не значит, что он одобряет ее ключевые положения. В качестве одного из них Юм приводит разделение первичных и вторичных качеств. Вторичные качества, такие как цвета, запахи и т. п., как считается, таковы, что соответствующие идеи и впечатления лишены их аналогов в вещах. Иными словами, переживания цветов, запахов, вкусов и т. п. чисто субъективны. Это доказывается вариативностью этих переживаний при неизменности вызывающих их предметов. Юм не спорит с этим доказательством, построенным, как он думает, на надежной эмпирической базе и выводах из причин и действий, но он не согласен, что помимо субъективных есть еще объективные, первичные качества, вроде протяжения и плотности<sup>2</sup>.

Рассуждая в духе Беркли<sup>3</sup>, хотя в этом месте и не ссылаясь на него, Юм доказывает, что первичные качества не могут быть отделены от вторичных, так как протяжение и плотность непредставимы без цвета или субъективных тактильных ощущений (хотя мы можем проводить между ними «рациональное различие», сопоставляя, к примеру, окрашенные предметы одной формы с предметами других форм или цветов<sup>4</sup>). А раз они неотделимы, первичные качества тоже должны быть субъективными — как и образуемые ими телесные объекты<sup>5</sup>. Это возвращает Юма к темам второй главы и позволяет радикализировать ее выводы. Напомним, что там он остановился на компромиссной системе двойного существования: воображение подталкивает нас к мысли о непрерывном и независимом от нас существовании перцепций, разум

---

<sup>1</sup> Т 1.4.4.1.

<sup>2</sup> См. Fissette 2014, где обсуждаются возможные интерпретации этой позиции Юма.

<sup>3</sup> Ср. Беркли 2016, 114.

<sup>4</sup> См. Т 1.1.7.17–18; см. также Hoffman 2011 о трудностях, связанных с понятием рационального различия.

<sup>5</sup> Т 1.4.4.6–14.

отрицает их независимость, значит надо различить перцепции и порождающие их и похожие на них объекты. Первые субъективны и прерывисты, вторые никуда не исчезают и объективны. Теперь, однако, выясняется, что никакие объекты, похожие на наши перцепции, не могут существовать независимо от нас. Это означает, что наши познавательные принципы вступают в прямую конфронтацию: «Здесь, таким образом, мы видим прямое и тотальное противостояние между нашим разумом и нашими чувствами или, точнее, между теми выводами, которые мы делаем из причин и действий, и теми, которые убеждают нас в непрерывном и независимом существовании тел. Когда мы рассуждаем из причин и действий, мы заключаем, что цвета, звуки, вкусы и запахи лишены непрерывного и независимого существования. При исключении этих чувственных качеств в мире не остается ничего, что обладало бы таким существованием»<sup>1</sup>. Этот пассаж — пролог к скептической драме последней главы.

Судя по описанным выше планам Юма, он, кстати, должен был переходить к выводам именно после рассказа о древней и современной философии. В действительности от них нас отделяет еще две главы. Первая из них — глава «О нематериальности души». Она начинается с неожиданно позитивного рассуждения Юма о том, что, хотя системы, повествующие о внешних объектах, как мы видели, полны «противоречий и трудностей», теории относительно наших внутренних состояний не столь неблагоприятны: «Хотя интеллектуальный мир и содержит бесчисленное множество неясностей, он не запутан в таких противоречиях, которые были обнаружены нами в природном мире»<sup>2</sup>. Дальше в этой главе Юм возвращается к проблеме возможной субстанциальности человеческой самости, или души. Он вспоминает, как показывал бессмысленность понятия субстанции относительно телесных объектов и уверяет, что ситуация с ментальными не отличается в лучшую сторону. По ходу обсуждения он затрагивает различные доводы в пользу обособления внутреннего мира от внешнего, которые могли бы подталкивать к идее нематери-

---

<sup>1</sup> Т 1.4.4.15.

<sup>2</sup> Т 1.4.5.1.

альности души. В этой связи он говорит, к примеру, о проблеме непространственного существования, которое, кстати, признается им возможным: «...объект может существовать, но при этом нигде не находиться»<sup>1</sup>. Большое место в главе занимает аргументация от противного: Юм утверждает, что допущение нематериальной души и перцепций как ее модусов по своей идеологии не отличается от спинозистского учения о субстанции, которое в те времена считалось атеистическим и использовалось как пугало (в интерпретации Спинозы Юм следует «Словарю» Бейля<sup>2</sup>). Но, пожалуй, самым интересным фрагментом этой главы являются размышления Юма о возможности порождения движением материи перцепций и мышления. Я уже отмечал, что этот вопрос затруднял многих из-за разнородности ментального и физического. Отрицание же возможности порождения материальными процессами ментальных состояний могло бы стать одним из доводов в пользу нематериальности их гипотетического носителя, души. Юм, однако, считает, что в этом вопросе преимущество у материалистов. Причинность не исключает разнородности причины и действия, так что материя может быть — и действительно часто является — причиной мышления<sup>3</sup>. Можно спросить, как эти выводы согласуются с положениями предыдущей главы о субъективности чувственных качеств, а значит и материи. Если материя не существует вне восприятия, как она может быть причиной мышления? Не исключено, что все эти вещи высказаны Юмом в полемическом контексте, исходя из убеждений его оппонентов — или здравого смысла — в реальности материи. Или же речь идет о материи лишь как о чувственном феномене. В целом, однако, эта большая глава выглядит необязательным в композиционном плане и не вполне ясным по его происхождению куском четвертой части первой книги «Трактата». Быть может, это раздел, в который Юм уместил мысли, не нашедшие места в других главах.

Шестая глава четвертой части называется «О тождестве личности». Эта тема, много обсуждаемая и поныне, получила широ-

---

<sup>1</sup> Т 1.4.5.10.

<sup>2</sup> Бейль 1968 2, 7–59.

<sup>3</sup> Т 1.4.5.33.

кую известность благодаря ее разработке Локком, который отделил вопрос о тождестве личности от вопросов о тождестве ее субстанции и о тождестве человека как телесного существа и связал тождество личности с тождеством сознания во времени, позволяющим сознающей самости вспоминать прошлое как свое<sup>1</sup>. Во второй главе четвертой части Юм писал, что в философии нет «более туманного вопроса, чем вопрос о тождестве (*identity*) и о составляющем личность объединяющем принципе»<sup>2</sup>. Здесь же он начинает без предисловий: «Есть философы, воображающие, что каждое мгновение мы внутренне осознаем то, что мы называем нашей самостью, что мы чувствуем ее существование и ее непрерывность в этом существовании, а также убеждены с достоверностью, превышающей демонстрацию, в ее совершенном тождестве и простоте»<sup>3</sup>. Юм наверняка имеет в виду суждения на этот счет С. Кларка и Дж. Батлера, которые полемизировали с последователями Локка, утверждая, что его концепция делает тождество фиктивным<sup>4</sup>, и апеллируя к перечисленным Юмом интуициям<sup>5</sup>. Однако он решительно не согласен с ними и считает данные тезисы безосновательными. Если бы у нас действительно имелась адекватная идея тождественного, т. е. неизменного и непрерывно сущего Я, то она должна была быть копией такого же впечатления. Но в нашем внутреннем мире «нет ни одного постоянного и неизменного впечатления»<sup>6</sup>. Все наши внутренние впечатления все время меняются. Поэтому, по Юму, у нас нет такой идеи.

Затем Юм уже второй раз в «Трактате» излагает свою позитивную теорию Я, или самости. В первый раз, во второй главе этой части, он называл ее «кучей перцепций». На этот раз он говорит о «пучке, или совокупности перцепций» и сравнивает ее с театром, где появляются и исчезают перцепции, с тем уточнением, что «мы не имеем ни малейшего представления о месте, где разыгрываются эти сцены, а также о том, из чего это место состо-

---

<sup>1</sup> См. Локк 1985 1, 387–402.

<sup>2</sup> Т 1.4.2.6.

<sup>3</sup> Т 1.4.6.1.

<sup>4</sup> Clarke 2011, 227.

<sup>5</sup> См. напр. Butler 1736, 306.

<sup>6</sup> Т 1.4.6.2.

ит»<sup>1</sup>. Нарисовав эту картину, Юм задается вопросом, откуда же тогда берутся представления о «нашем неизменном и непрерывном существовании в ходе всей нашей жизни». Прежде всего Юм замечает, что «для ответа на этот вопрос мы должны провести различие между тождеством личности относительно нашего мышления и воображения и относительно наших аффектов и озабоченности собой»<sup>2</sup>. Это почти не детализируемое им здесь различие понадобится ему во второй книге «Трактата», где будет фигурировать Я, но при этом будет подразумеваться, что это аффективное Я никак не разрушается его критикой<sup>3</sup>.

Далее Юм говорит о возникновении фиктивного представления о тождественном мыслящем Я. Заметим, что он принимает вызов, изначально исходивший от С. Кларка в его полемике с Э. Коллинзом, отстаивавшим сходную с локковской концепцию. В отличие от Кларка, Юм не считает тезис о фиктивном тождестве личности чем-то, что фальсифицирует подобные теории. Он готов признать его фиктивность и показать механизмы возникновения представления о нем. Здесь он опять ссылается на принцип смешения. Акт восприятия связанных в потоке сознания перцепций сходен с актом восприятия неизменного, т. е. тождественного предмета, так что мы легко смешиваем их, а когда замечаем различие, то выносим мысль о тождественном Я за пределы данного потока и начинаем рассматривать его в виде неизменной «души, самости и субстанции»<sup>4</sup>.

Особенность этого случая обращения Юма к принципу смешения состоит, однако, в том, что тут он пытается обосновать правомерность своих действий. Ведь может показаться, что Юм очень уж часто прибегает к этому принципу. Но действительно ли он работает? Для его подкрепления Юм выстраивает мысленный эксперимент<sup>5</sup>, показывающий, что мы склонны считать тождественными объекты при относительно небольших изменениях последних, где наша мысль — в точности как в тех ситуациях, когда

---

<sup>1</sup> Т 1.4.6.4.

<sup>2</sup> Т 1.4.6.5.

<sup>3</sup> О попытках конкретизировать это различие см. напр. Greco 2015.

<sup>4</sup> Т 1.4.6.6.

<sup>5</sup> Т 1.4.6.8.

мы имеем дело с подлинной неизменностью — плавно переходит от одного состояния к другому: подобную плавность мы видим и при переходах по цепи связанных друг с другом перцепций. Значит, переход по цепи связанных перцепций действительно аналогичен восприятию неизменной, т. е. тождественной вещи, что Юму и нужно было показать в этом аргументе.

Далее Юм применяет сказанное к проблеме тождества личности. Связи между перцепциями, легкое движение воображения по которым создает иллюзию тождественного Я, должны задаваться какими-то из трех законов ассоциации, этих «объединяющих принципов идеального мира»<sup>1</sup>. Решающую роль, по Юму, здесь играют сочетания по сходству и по причинности. Сходные перцепции в потоке переживаний возникают во многом благодаря памяти. Говоря об этом, Юм, похоже, имеет в виду случаи многократных воспоминаний нами одних и тех же событий. Появление множества сходных компонентов в наших потоках переживаний облегчает возникновение иллюзии неизменности их содержания, превращаемой в тождество их фиктивных носителей. Но роль причинности еще больше. Наши Я суть цепи каузально сопряженных перцепций: наиболее адекватным представлением о человеческом уме, говорит Юм, будет такое, при котором он «рассматривается как система различных перцепций или объектов, связанных вместе отношением причины и действия и взаимно порождающих, разрушающих, затрагивающих и модифицирующих друг друга»<sup>2</sup>. Для продуцирования иллюзии тождества, правда, требуется не только наличие этого ряда (напоминающего Юму по своей структуре связи между жителями государства, с его определенными законами и установлениями<sup>3</sup>), но и, опять-таки, удерживание его в памяти индивида для его припоминания. Роль памяти, впрочем, не стоит преувеличивать: хотя она участвует в порождении фикции тождества, давая нашему воображению материал для легкого перемещения по рядам извлекаемых из нее идей (смешиваемого затем с отслеживанием неизменного объекта),

---

<sup>1</sup> Т 1.4.6.16.

<sup>2</sup> Т 1.4.6.19.

<sup>3</sup> Т 1.4.6.18; подробнее об этом см. Alanen 2014, 16–19.

мы можем распространять представление о нем и за пределы актуально припоминаемого нами — лишь бы туда можно было протянуть каузальные цепи потока переживаний<sup>1</sup>. Интеграции периферийных компонентов потоков содействуют и наши аффекты, нацеленные порой на отдаленные компоненты этих рядов<sup>2</sup>.

Глава завершается подведением итогов всей части и фразой, намекающей, что поначалу она замышлялась как последняя глава: «Пришло время вернуться к более детальному исследованию нашего предмета и, полностью объяснив природу наших суждений и познания, продолжить тщательное анатомирование человеческой природы»<sup>3</sup>.

В четвертой части, однако, есть еще одна, седьмая глава — возможно, самая шумевшая глава «Трактата» под скромным названием «Заключение этой книги». Некоторые специалисты в данной области считают, что ее анализ должен стать отправной точкой в интерпретации философии Юма. Д. Эйнсли в этой связи говорил даже, что А. Байер, предложившая делать именно такой акцент<sup>4</sup>, «открыла новую эру юмоведения»<sup>5</sup>. Я не согласен с этим, хотя и не отрицаю важности этой главы. О ее значении в философии Юма мы будем еще не раз говорить. Пока же обсудим ее содержание. Ее первые слова продолжают последнюю фразу предыдущей главы: «Но перед тем как погрузиться в бездны философии, разверстые предо мною, я ощущаю желание задержаться на миг там, где я сейчас нахожусь и осмыслить путешествие, в которое я отправился и для успешного окончания которого, несомненно, требуются громадное умение и прилежание»<sup>6</sup>.

Осмысляя пройденный путь, Юм приходит к неутешительным выводам. Он говорит, что столкнулся с такими трудностями, что у него возникает мысль, что лучше будет «умереть на голой скале, на которой я сейчас располагаюсь, чем пуститься в плава-

---

<sup>1</sup> Т 1.4.6.20.

<sup>2</sup> Т 1.4.6.19.

<sup>3</sup> Т 1.4.6.23.

<sup>4</sup> Baier 1991, 1.

<sup>5</sup> Ainslie 2015, 219.

<sup>6</sup> Т 1.4.7.1.

ние в безбрежный океан»<sup>1</sup>. Он настроил против себя «всех метафизиков, логиков, математиков и даже теологов», так что он не может рассчитывать на помощь извне. Что же до его внутреннего состояния, то здесь все преисполнено сомнений. Перебирая их, он осознает, что у него не осталось ничего достоверного: «Где я, что? От каких причин я возник и в какое состояние вернусь? Чьего расположения я должен искать, чьего гнева страшиться? Что за существа окружают меня? На кого я имею хоть какое-то влияние, и кто имеет хоть какое-то влияние на меня? Я сбит с толку всеми этими вопросами и начинаю думать, что нахожусь в самом ужасном положении, которое только можно вообразить, окруженный непроглядной тьмой и всецело лишенный возможности распоряжаться своим телом и способностями»<sup>2</sup>.

Все эти фразы выглядят, конечно, несколько нарочито. Юм явно драматизирует ситуацию. Из этого, однако, не следует, что он принципиально искажает свои переживания. На мой взгляд, нет оснований утверждать, что он вообще не испытывал ничего подобного<sup>3</sup>. И сейчас важно понять, что именно служит причиной этой его скептической меланхолии. Он упоминает несколько таких моментов. Во-первых, это противоречие, возникающее внутри самой нашей познавательной способности в вопросе о существовании внешнего телесного мира. Юм ссылается на четвертую главу, где он, как мы помним, уже говорил о «прямом и тотальном противостоянии между нашим разумом и нашими чувствами». При такой формулировке, правда, кажется, что здесь сталкиваются разные способности, что было бы еще не столь драматично. Но теперь Юм уточняет, что речь, по существу, идет о внутреннем конфликте воображения. Он говорит, что «память, чувства и рассудок... основаны на воображении, или живости наших идей»<sup>4</sup> и добавляет, что при таком положении дел «неудивительно, что столь непостоянный и обманчивый принцип должен приводить к ошибкам, если безоговорочно следовать ему (как и должно быть)

---

<sup>1</sup> Т 1.4.7.1.

<sup>2</sup> Т 1.4.7.8.

<sup>3</sup> Ср. Broughton 2004, 548–550.

<sup>4</sup> Т 1.4.7.3.

во всех его вариациях. Именно этот принцип заставляет нас рассуждать из причин и действий; и он же убеждает нас в непрерывном существовании внешних объектов, когда они отсутствуют в чувствах. Но хотя обе эти операции в равной степени естественны и необходимы для человеческого ума, в каких-то ситуациях они прямо противоположны друг другу»<sup>1</sup>.

В этом пассаже есть одна странность: Юм рассуждает так, будто вера в причинность и вытекающие из нее выводы о субъективности всех чувственных качеств (мы заключаем к этой субъективности, выясняя, что их идеи причиняются не столько их предположительными носителями, объектами, сколько другими обстоятельствами) и вера в непрерывное существование чувственных объектов имеют равную силу. Но ведь сам он во второй главе четвертой части подчеркивал, что последняя проистекает из грубой иллюзии<sup>2</sup>. Так что ее надо причислять к тем действиям воображения, которые, согласно четвертой главе, связаны с его непостоянными принципами. Вера в причинность, напротив, имеет отношение к постоянным и необходимым принципам воображения. В таком случае противоречие, о котором говорит Юм, было бы не столь уж значимым и, по сути, мнимым.

Мы еще не раз коснемся этого фрагмента, пока же вернемся к факторам, вызывающим скептическую меланхолию Юма. Помимо упомянутого противоречия это тезис о том, что наши поиски качеств, связующих причины и действия, оканчиваются ничем, так как идея «энергии в причине» восходит исключительно к нашим внутренним переживаниям. Еще более весомым фактором оказываются те обстоятельства, которые отсылают к аргументации Юма в первой главе четвертой части. Там, напомним, Юм утверждал, что разум склонен к саморазрушению, и его не происходит только потому, что оно должно было бы быть результатом утонченных умозаключений, но они блокируются такими «тривиальными» качествами нашего воображения, как растрачивание яркости идей по мере удлинения их рядов. Именно эти тривиальные качества мешают нам погрузиться в бездну сомнений:

---

<sup>1</sup> Т 1.4.7.4.

<sup>2</sup> Ср. Broughton 2004, 546.

скептические умозакключения перебиваются яркими идеями обыденных позитивных убеждений. Однако на основании этого нельзя запрещать подобные умозакключения. Ведь сам такой запрет опирался бы на утонченные умозакключения и возникло бы противоречие. А упорствование в этих выводах разрушает наш разум. Мы, таким образом, оказываемся перед дилеммой: «ложный разум или вообще никакого»<sup>1</sup>.

Мы видим, как нас вместе с Юмом закручивает в скептический водоворот. Тем не менее нас выбросит из него в обыденную жизнь и мы сможем продолжить не только жить этой жизнью, но даже размышлять о ней, если к этим размышлениям нас будут подталкивать оживляющие их природные склонности<sup>2</sup>. Скептические уроки не пройдут зря, но, распространив свой скепсис на сами скептические принципы, «подлинный скептик» — преодолев желание после выхода из скептического «бреда» в повседневную жизнь вообще забыть о философии, загоняющей нас в такое неприятное состояние<sup>3</sup> — вполне может заняться позитивными проектами, в том числе философскими, в духе науки о человеческой природе, тем более если эти занятия принесут ему какое-то удовольствие.

В конце главы Юм рассуждает почти так же, как он делал это в оптимистическом введении к первой книге «Трактата». Он говорит, что хочет разобраться «с принципами морального блага и зла, природой и основой правления и причиной тех аффектов и склонностей, которые воздействуют на меня и управляют мною. Меня беспокоит, что я одобряю один объект и не одобряю другой, называю одну вещь прекрасной, другую — безобразной, выношу решения об истине и лжи, уме и глупости, не понимая, каким принципам следую. Я обеспокоен состоянием ученого мира, ничего не знающего об этих моментах. Я чувствую, как во мне пробуждается желание содействовать просвещению человечества и обрести славу своими изобретениями и открытиями»<sup>4</sup>. И даже

---

<sup>1</sup> Т 1.4.7.7.

<sup>2</sup> Т 1.4.7.12.

<sup>3</sup> Т 1.4.7.9–10.

<sup>4</sup> Т 1.4.7.12.

если этот проект не свободен от скептических трудностей, он лучше его альтернатив, основанных на суеверии.

К первой книге «Трактата» примыкает «Приложение», опубликованное Юмом вместе с третьей книгой в 1740 г. Этот текст состоит из предисловия, ряда разрозненных корректур и двух небольших эссе, вносящих уточнения в юмовскую теорию веры и самости, или Я. Уточнения в теорию веры сводятся к новым доводам в пользу того, что вера во что-то возникает не от добавления новых идей к уже имеющимся у нас представлениям о соответствующем объекте, а в изменении того, как они переживаются. И это изменение делает наши представления более прочными и живыми, сближая их с впечатлениями. В такой же стилистике выдержаны несколько добавлений в основной текст «Трактата». Юм, правда, уточняет, что различие идей об одном и том же предмете не сводится к их различной живости, как он утверждал в основном тексте<sup>1</sup>: точнее было бы сказать в более широком смысле, что они могут различаться лишь тем, как они переживаются нами<sup>2</sup>.

Гораздо более существенны замечания Юма, сделанные им в «Приложении» по поводу его теории Я. Мы помним, что во второй и в шестой главах четвертой части Юм доказывал, что наше Я — это бессубстанциальная «куча», «поток» или «связка» перцепций. А в пятой главе он отмечал, что теория внутреннего мира, в отличие от теории внешнего, лишена противоречий. В «Приложении» Юм подтверждает, что действительно «питал надежду, что какие бы дефекты ни обнаруживались в нашей теории интеллектуального мира, она будет свободна от тех противоречий и нелепостей, которые, как кажется, сопровождают любое объяснение, которое человеческий разум может дать материальному миру». Интересно, что эта его интуиция подтверждается и в одном из фрагментов самого «Приложения», предназначенном для вставки во вторую часть первой книги «Трактата»<sup>3</sup>. Однако в начале наверняка более позднего второго мини-эссе из «Приложения» Юм пишет,

---

<sup>1</sup> См. Т 1.3.7.5; ср. Owen 2000, 172–174.

<sup>2</sup> Т App. 22.

<sup>3</sup> См. Т 1.2.5.26n.

что пересмотрев главу о тождестве и тщательно обдумав ее содержание, он пришел к выводу, что «оказался в таком лабиринте, что, должен признаться, не знаю ни как исправить свои прежние суждения, ни как сделать их непротиворечивыми»<sup>1</sup>. Дальнейшие пояснения Юма сводятся к тому, что упущенная им ранее трудность состоит в непонятности того, как можно «объяснить принципы, объединяющие наши последовательные перцепции в нашем мышлении или сознании». Под этими принципами, если судить по отсылке к проблемным местам главы о тождестве, которую он делает в тексте «Приложения», должны пониматься принципы ассоциации. Юм также уточняет, что «есть два принципа, которые он не может ни согласовать, ни отказаться от них, а именно что *все наши отдельные перцепции есть отдельные существующие объекты* и что *ум никогда не воспринимает реальной связи между отдельными существующими объектами*». Он также указывает, в каком случае проблемы не было бы: «Если бы наши перцепции были присущи чему-то простому и индивидуальному, или если бы ум воспринимал реальную связь между ними, здесь не было бы никакой трудности». Юм еще раз говорит, что, «пользуясь привилегией скептика», он «признает, что эта трудность слишком велика» для его понимания, не утверждая, впрочем, что считает ее «абсолютно неразрешимой» и не исключая, что после размышлений он сам или кто-то другой «сможет изобрести гипотезу, которая позволит устранить указанные противоречия»<sup>2</sup>.

Об этом тексте существует громадная литература. Было выдвинуто множество гипотез относительно того, в чем именно состоит указанное Юмом противоречие. Проблема в том, что сами по себе два озвученных Юмом принципа не противостоят друг другу, так что непонятно, зачем их согласовывать. В этом пункте как раз есть консенсус. Необходимость согласования возникает при допущении, что Юм подразумевал там еще какой-то принцип. Естественным кандидатом на его роль оказывается положение о связи перцепций. Но что такого необъяснимого Юм увидел в этой связи, чего он не видел раньше? Понять это непросто, и

---

<sup>1</sup> Т App. 10.

<sup>2</sup> Т App. 21.

непрозрачность данного вопроса привела к десяткам интерпретаций, отходящих от лобового восприятия юмовского текста и приписывающих Юму обнаружение в своей теории Я тех или иных дефектов, порой весьма абстрактного свойства. Предельным выражением этой тенденции стало предположение С. Блэкберна, что Юм попросту почувствовал, что с его теорией что-то не так<sup>1</sup>. В общем, согласия в этом вопросе пока нет, и это едва ли случайность. На мой взгляд, решение данной загадки возможно лишь после реконструкции последовательности написания Юмом разделов «Трактата». Вскоре мы займемся такой реконструкцией. Пока же вернемся к содержанию его глав.

На очереди у нас вторая книга «Трактата» — «Об аффектах». Она не так много обсуждалась в литературе<sup>2</sup>, хотя содержит россыпи интересных идей. Эта книга меньше первой и состоит из трех частей: «О гордости и униженности», «О любви и ненависти» и «О воле и прямых аффектах». Бросается в глаза некоторая избирательность автора в плане их содержания. Но это не значит, что во второй книге нет цельной теории аффектов. Она есть, а акценты на аффектах гордости, любви и их коррелятах говорят лишь о том, что на этих примерах Юм пояснял общие принципы и закономерности, существующие в области наших аффектов.

Первая глава первой части называется «Подразделение материала». Здесь говорится, что «впечатления могут быть разделены на первичные и вторичные»<sup>3</sup>. Юм добавляет, что это различие совпадает с тем, которое он провел во второй главе первой части первой книги «Трактата» с таким же названием «Подразделение материала». Там, правда, он называл первичные и вторичные впечатления «впечатлениями ощущения» и «впечатлениями рефлексии». Здесь он уверяет, что это одно и то же. Странность здесь не только в том, что Юм без объяснений вводит новую терминологию. Удивление вызывает то, как она вводится. Он ведь помнит о своем прежнем словоупотреблении, и почему тогда он не говорит,

---

<sup>1</sup> См. Blackburn 2008, 52.

<sup>2</sup> Хотя ряд фундаментальных работ есть и в этой области, см. напр. Ardal 1966; Taylor 2015.

<sup>3</sup> Т 2.1.1.1.

что все впечатления делятся на впечатления ощущения и рефлексии, добавив, что в этом разделе он будет называть их также «первичными» и «вторичными»? Он сначала говорит о первичных и вторичных впечатлениях, а потом увязывает это с различием из первой книги. Кажется, будто эти уточнения — вставки в уже готовый текст.

Параллели между этими главами, однако, не ограничиваются сказанным. В обеих главах Юм говорит о происхождении первичных и вторичных впечатлений. Акценты при этом меняются. Если в «Подразделении I», как я буду называть главу из первой книги, он отмечает, что первичные впечатления проистекают «от неизвестных причин», то в «Подразделении II» их причины называются и соотносятся с воздействием со стороны телесных объектов, включая наше собственное тело. Что же касается вторичных впечатлений, или впечатлений рефлексии, то если в «Подразделении I» сказано, что «впечатления рефлексии... в подавляющем большинстве случаев возникают из идей»<sup>1</sup>, то в «Подразделении II» Юм говорит более мягко: «Вторичные, или рефлексивные впечатления таковы, что они происходят от каких-то первичных впечатлений, либо непосредственно, либо посредством идей последних»<sup>2</sup>. В обоих текстах утверждается, что исследование впечатлений надо ограничивать анализом впечатлений рефлексии, так как впечатления ощущения должны изучать естествоиспытатели, а не философы. Но если в «Подразделении II», где сделан четкий акцент на телесности причин такого рода впечатлений, это звучит совершенно логично, то в «Подразделении I» данный тезис выглядит странно: ведь мы, по словам самого Юма, ничего не знаем об их причинах.

Впоследствии мы поймем, чем объясняются все упомянутые выше различия. Пока же отмечу, что дальше в «Подразделении II» Юм разделяет рефлексивные впечатления на два вида — спокойные (*calm*) и бурные (*violent*). К первым относится «чувство прекрасного и безобразного в поступках, композиции и внешних объектах», ко вторым — «аффекты любви и ненависти, печали и

---

<sup>1</sup> Т 1.1.2.1.

<sup>2</sup> Т 2.1.1.1.

радости, гордости и униженности». Границы здесь подвижны<sup>1</sup>, но реальны. Юм дает понять, что по большому счету «аффектами» надо было бы называть именно бурные состояния, оставляя за спокойными название «эмоций», хотя сам он поступает так далеко не всегда<sup>2</sup>. Это противопоставление, судя по всему, преследует композиционные цели: в разбираемой нами книге «Трактата» Юм будет рассуждать в основном о бурных аффектах. Юм также проводит различие между «прямыми» и «косвенными» аффектами. Он говорит, что прямые аффекты — это те, «которые непосредственно возникают из блага или зла, боли или удовольствия». Косвенные проистекают «из тех же принципов, но при соединении с другими качествами»<sup>3</sup>. К косвенным аффектам он относит «гордость, униженность, амбициозность, тщеславие, любовь, ненависть, зависть, жалость, злорадство, благородство и зависимые от них», к прямым — «желание, отвращение, печаль, радость, надежду, страх, отчаяние и чувство безопасности»<sup>4</sup>. Кажется, что начинать конкретный анализ лучше с более простых прямых аффектов и лишь затем переходить к косвенным. Но Юм принимает еще одно неочевидное решение и заявляет, что начнет анализ с разбора косвенных аффектов.

Вторая глава названа «О гордости и униженности, их объектах и причинах». С первых строк этой главы становится ясно, в какой манере Юм будет проводить исследования аффектов. Его интересуют не формальные дефиниции гордости, униженности и т. п. (с одной стороны, они затруднены, с другой — все и так понимают, что это такое), а обстоятельства, при которых они возникают. Чтобы не запутаться в них, Юм пытается выделить основные структурные моменты тех ситуаций, в которых возникает гордость (и по аналогии другие аффекты). Гордость всегда возни-

---

<sup>1</sup> Они подвижны в том смысле, что перечисленные бурные эффекты бывают и спокойными, ср. HL 1, 46.

<sup>2</sup> Бесперспективными поэтому кажутся попытки исключения, скажем, эстетических эмоций из списка юмовских аффектов (см. напр. Garrett 2012, 203). Это именно «спокойные аффекты». Ср. T 2.3.8.13, где размышляются понятия эмоций и аффектов, и T 2.2.11.4, где чувство прекрасного причисляется к аффектам.

<sup>3</sup> T 2.1.1.3.

<sup>4</sup> T 2.1.1.4.

кает в связи с чем-то, что соотносено с нашим Я. Можно поэтому сказать, что Я (*self*) — это объект гордости. Вещь, вызывающую гордость, Юм именует ее причиной, в которой можно выделить некое качество и его носителя — предмет. Скажем, я горжусь своим прекрасным домом. Прекрасный дом — причина моей гордости. Качество, без которого этот аффект не возник бы, это красота. А предмет — это сам мой дом.

Интересно, что в этой главе Юм, по сути, признает, что ментальные феномены, такие как гордость, могут вызываться разными причинами, что не согласуется с его теорией причинности, изложенной в первой книге, согласно которой подобной множественности причин не существует<sup>1</sup>. Ранее мы, впрочем, видели, что позиция Юма по этому вопросу не была стабильной, так что в этих расхождениях не следует видеть какого-то явного просчета.

Позже мы поймем, чем объясняется эта непроработанность тут концепции причинности.

Что же касается Я как объекта гордости, т. е. того, на чем я фокусирую свое внимание, когда испытываю этот аффект, то Юм понимает его как «ту последовательность соотнесенных перцепций, относительно которой мы располагаем непосредственной памятью и сознанием»<sup>2</sup>. Здесь, таким образом, нет никаких нестыковок с первой книгой «Трактата».

В третьей главе Юм приступает к уточнению деталей только что нарисованной картины. Он показывает, что отношение аффекта гордости к своему объекту проистекает из первичных качеств человеческой природы, т. е. из ее изначального устройства<sup>3</sup>. А вот причины гордости хоть и естественны, но не предопределены в деталях — ввиду их большого разнообразия. Юм дает понять, что за этим разнообразием нужно усмотреть какое-то общее всем его компонентам качество и сравнивает состояние философии, пока не обнаружившей его, с ситуацией, в которой находилась астрономия до времен Коперника<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Т 1.3.15.6–7.

<sup>2</sup> Т 2.1.2.2.

<sup>3</sup> Т 2.1.3.2–3.

<sup>4</sup> Т 2.1.3.7.

Четвертая глава названа Юмом «Об отношениях впечатлений и идей». В начале главы Юм продолжает рассуждения о необходимости отыскания общих качеств причин гордости и униженности и механизмов порождения соответствующих аффектов. В этой связи он заговаривает об ассоциации идей, а потом отмечает, что ассоциации могут быть и между впечатлениями. Отличие ассоциации впечатлений от ассоциации идей состоит, однако, в том, что «идеи ассоциируются по сходству, смежности и причинности, а впечатления только по сходству». Примером ассоциации впечатлений являются случаи, когда радость «естественно переходит в любовь, благородство, жалость, смелость, гордость»<sup>1</sup>. В конце главы отмечается, что ассоциации идей и впечатлений могут усиливать друг друга.

В пятой главе Юм применяет выводы четвертой главы к аффектам гордости и униженности. Он говорит, что гордость и униженность — это особые приятные или неприятные «ощущения», внутренним условием возникновения которых является определенное устройство «органов ума». Но они не возникают спонтанно. У них, как мы знаем, должны быть причины, а именно такие, что (1) присущие этим причинам качества могут сами по себе порождать удовольствия или страдания, а сами они (2) должны иметь отношение к Я. Прекрасный дом, к примеру, сам по себе вызывает удовольствие у зрителя, но гордость он будет вызывать у него лишь тогда, когда это его дом, т. е. когда он соотнесен с его Я. Юм считает, что здесь перед нами как раз тот случай, когда возможна двойная ассоциация: приятное впечатление сходно с чувством гордости, а идея вызывающего его предмета соотнесена с идеей Я. Благодаря этому двойному отношению мы и чувствуем гордость.

В шестой главе Юм говорит об ограничениях выведенной им формулы *«все приятные объекты, имеющие отношение к нам через ассоциацию идей и впечатлений порождают гордость, а неприятные — униженность»*<sup>2</sup>. Первое ограничение состоит в том, что такое отношение должно быть достаточно глубоким — иначе мы

---

<sup>1</sup> Т 2.1.4.3.

<sup>2</sup> Т 2.1.6.1.

можем почувствовать не гордость, а радость. Второе ограничение предполагает относительную редкость предмета гордости. Третье — его заметность, причем не только нам самим, но и другим. Четвертое — его устойчивость: мимолетные вещи не являются предметом гордости. Пятое ограничение связано с влиянием общих правил, к примеру обычаев и т. п. Это влияние, по Юму, вообще очень велико. В конце главы Юм замечает, что из его теории следует, что самый гордый человек в мире совсем не обязательно должен быть самым счастливым. В самом деле, он может страдать от малоизвестных невзгод, от широко распространенных недугов и т. п.

Седьмая глава называется «О пороке и добродетели». Здесь Юм заявляет, что отложит до следующей книги («О морали») вопрос о том, связаны ли моральные различия с себялюбивым «интересом и воспитанием» или же «базируются на естественных и первичных принципах»<sup>1</sup>. При любом понимании морали нельзя отрицать, что добродетели воспринимаются как что-то, что доставляет радость, пороки — боль. Для первого типа теорий эта связь инструментальна, для второго имманентна, так как здесь утверждается, что созерцание добродетельных поступков естественным образом вызывает у нас одобрение, порочных — неодобрение. И поэтому неудивительно, что добродетель порождает гордость, порок — униженность. Юм, правда, отмечает, что некоторые считают саму гордость пороком, а униженность — добродетелью (в важной для него в детстве популярной религиозной книге «В этом всё для человека» говорилось даже, что униженность — это «корень всякой добродетели», а гордость — корень «всякого порока»<sup>2</sup>). На это он замечает, что понимает под гордостью «то приятное впечатление, которое возникает в уме, когда вид нашей добродетели, красоты, богатства или власти приносит нам удовлетворение», а под униженностью — «противоположное впечатление» и замечает, что «первое впечатление не всегда порочно, а второе — добродетельно»<sup>3</sup>. Тут же он добавляет, что «самая строгая мораль допускает удовольствие от мысли о благородном

---

<sup>1</sup> Т 2.1.7.2.

<sup>2</sup> Allestree 1704, 141.

<sup>3</sup> Т 2.1.7.8.

поступке». Но этический статус гордости и униженности остается пока неопределенным.

Восьмая глава — «О прекрасном и безобразном». Эта глава во многом изоморфна предыдущей. Как бы мы ни объясняли природу прекрасного и безобразного, невозможно отрицать, что они вызывают, соответственно, удовольствие и неудовольствие, и именно поэтому при определенных и уже названных условиях порождают гордость и униженность.

Девятая глава имеет название «О внешних достоинствах и недостатках». Здесь Юм отмечает, что хотя самыми естественными причинами гордости и униженности являются «качества нашего ума и тела, т. е. Я»<sup>1</sup>, подобные рассмотренным выше добродетелям и телесной красоте, мы испытываем гордость и униженность и от внешних объектов — при условии, что они имеют достаточно прочное отношение к нашему Я. Юм приводит примеры, эмпирически подтверждающие его предположения. Так, люди могут гордиться климатом тех мест, откуда они родом, плодородием их почв, выразительностью родного языка и т. п. И все это объясняется отношением таких предметов к ним самим.

Десятая глава начинается с заявления, что самым прочным из внешних отношений, вызывающих гордость, является отношение собственности<sup>2</sup>. Она же наиболее частая ее причина. Вызывается гордость и богатством, которое позволяет получать удовольствия. Такая возможность родственна власти. А удовольствие от власти усиливается выигрышным сравнением своего состояния с состоянием тех, над кем мы властвуем. Если бы мы могли «снабдить статуи таким удивительным механизмом, чтобы они могли двигаться и выполнять приказы»<sup>3</sup>, и если бы мы управляли этими машинами, оно было бы меньшим.

Большое значение имеет одиннадцатая глава — «О любви к славе». Она стартует с замечания Юма, что составной частью гордости и униженности являются мнения других людей о нас. Чтобы пояснить, почему, Юм вводит понятие симпатии. «Ни одно

---

<sup>1</sup> Т 2.1.9.1.

<sup>2</sup> Т 2.1.10.1.

<sup>3</sup> Т 2.1.10.12.

качество человеческой природы, — пишет он, — не является столь примечательным, как само по себе, так и в плане его следствий, как наша склонность симпатизировать другим и обретать в результате коммуникации их склонности и переживания, невзирая на различия или даже на их противоположность тем, которые присущи нам самим»<sup>1</sup>. Юм будет объяснять симпатией множество феноменов, в том числе конформистское поведение.

Механизм симпатии таков. Сначала мы видим у какого-то субъекта внешнее проявление того или иного аффекта, затем создаем его идею, которая превращается в наше внутреннее впечатление, т. е. в аффект как таковой. Юм объясняет этот переход работой принципов ассоциации. Мы видим сходство других людей с собой и, замечая, что кто-то переживает аффект (что предполагает пространственную смежность этого человека с нами), образуем идею самого себя с этим аффектом. А поскольку «впечатление о нас самих всегда внутренне присутствует у нас... и дает... живое представление о нашей собственной личности..., то любой объект, соотношенный с нами, должен представляться с подобной живостью»<sup>2</sup>. Иначе говоря, идея такого аффекта может превращаться в сам аффект (но при этом часто сохраняется привязка нашего аффекта к состоянию другого субъекта)<sup>3</sup>. В конце главы Юм применяет эту теорию к гордости и униженности и на примерах показывает, как симпатия усиливает эти аффекты, когда нас хвалят или осуждают те люди, мнением которых мы дорожим, если они хвалят или осуждают нас за то, что мы считаем ценным и что само по себе вызывает у нас аффекты гордости или униженности.

В двенадцатой главе Юм обращается к теме «гордости и униженности у животных». Он делает это, уподобляя себя анатомам, которые исследуют тела животных для подтверждения гипотез о механизмах функционирования человеческого тела. Подобное уподобление оправдано, считает Юм, так как он занимается «анатомией ума»<sup>4</sup>. Юм обнаруживает проявления горделивости у не-

---

<sup>1</sup> Т 2.1.11.2.

<sup>2</sup> Т 2.1.11.4.

<sup>3</sup> Cp. Wright 2009, 208–209.

<sup>4</sup> Т 2.1.12.2.

которых животных, таких как павлины или соловьи. Эти проявления связаны с их красотой или другими достоинствами. Так и должно быть, согласно его предположениям, что еще раз подтверждает его теорию гордости и униженности. Этими спорными рассуждениями Юм завершает первую часть второй книги.

Вторая часть второй книги «Трактата о человеческой природе» — «О любви и ненависти» — начинается с главы под названием «Об объекте и причинах любви и ненависти». Как и в случае с гордостью и униженностью Юм стартует с замечаний о ненужности дефиниций любви и ненависти: все понимают, о чем идет речь<sup>1</sup>. Вспомним, правда, что отказ Юма от исходных дефиниций гордости и униженности привел к тому, что ему все-таки пришлось уточнять, что он имеет в виду, чтобы отличить аффект гордости от аналогичного порока. К уточнениям он прибегает и в случае с любовью. Впрочем, они не вносят полной ясности, так как он называет ее то «нежной эмоцией» к другу или подруге, то сближает с уважением (*esteem*). Так или иначе, но Юм обозначает параллели между аффектами любви и ненависти, с одной стороны, гордости и униженности — с другой. Проведение этих параллелей позволяет ему сократить доказательную часть для любви и ненависти. Отличие этих аффектов от гордости и униженности состоит, собственно, в том, что у них разные объекты: «Подобно тому как непосредственным объектом гордости и униженности является Я, или та тождественная личность, мысли, действия и ощущения которой мы внутренне осознаем, так объектом любви и ненависти оказывается какая-то другая личность, мысли, действия и ощущения которой не осознаются нами»<sup>2</sup>. Что же касается причин любви и ненависти, то в них Юм тоже выделяет предмет и его качество, вызывающее удовольствие или страдание. Этот предмет должен быть соотнесен с объектом любви и ненависти. В таком случае этот предмет вызовет у нас данные аффекты.

В ходе предшествующих изысканий во второй книге Юм приводил множество примеров и иллюстраций, эмпирически

---

<sup>1</sup> Т 2.2.1.1.

<sup>2</sup> Т 2.2.1.2.

подтверждающих его теорию, и сам подчеркивал это. Но кульминацией экспериментального подхода второй книги, а в известном смысле и всего «Трактата», подзаголовок которого, напомним, содержит указание на применение в нем экспериментального метода, является вторая глава второй части второй книги этого труда с характерным названием — «Эксперименты, которые должны подтвердить эту систему».

Эксперименты, о которых идет речь, касаются всех четырех разобранных выше аффектов. Формально это мысленные эксперименты, но они описывают обыденные ситуации. Характеризуя те или иные случаи, Юм обычно априори устанавливает, что должно происходить согласно его взгляду на возникновение данных аффектов, а потом как бы проверяет это на опыте<sup>1</sup>. В качестве исходной ситуации Юм предлагает представить, что он находится в компании человека, к которому он не испытывает ни дружеских, ни враждебных чувств. Первый эксперимент состоит в предположении, что они рассматривают какой-то безразличный предмет вроде камня. Камень не вызывает удовольствий или страданий и не имеет отношения ни к одному из присутствующих. Никакого влияния на появление изучаемых аффектов он не оказывает. Во втором эксперименте мы дополняем картину допущением, что камень принадлежит одному из них. Добавленного отношения, однако, недостаточно для возникновения какого-либо из четырех аффектов. В третьем эксперименте мы убираем отношение собственности, но предполагаем, что созерцаемый предмет приятен или неприятен. Это тоже не приводит к возникновению тех аффектов. В четвертом мы рассматриваем ситуацию, когда предмет принадлежит одному из экспериментаторов и доставляет удовольствие. Мы видим, что он может вызвать гордость. Последовательно меняя принадлежность и производимые действия, мы сможем перебрать все аффекты. В пятом эксперименте мы допускаем, что второй компаньон является родственником первого. Если он при этом наделен положительными качествами, то, как и должно быть, по отношению к нему у нас может возникнуть не только чувство любви, но и, в силу его отношения к

---

<sup>1</sup> См. напр. Т 2.2.2.6.

нам, чувство гордости. Шестой эксперимент предполагает только одно отличие от пятого: положительным качеством наделяемся мы сами. В такой ситуации у нас возникает только чувство гордости собой, но не любовь к родственнику. Здесь нарушается симметрия с предыдущим экспериментом, но Юм объясняет ее асимметрией внимания к себе и к другому. Ярким перцепциям, связанным с представлениями о себе, труднее перетекать в мысли о другом. Юм замечает, что кто-то может подумать, что это противоречит природе симпатии, но утверждает, что это не так, поскольку при симпатии мы не сосредоточены на самих себе. В седьмом эксперименте мы ставим идеи объектов аффектов в отношения к идеям других объектов и замечаем, что аффекты будут переходить на эти другие объекты, когда, к примеру, доброе отношение к одному брату естественно переходит в доброе отношение ко второму. Особенность таких переходов состоит в том, что они легче происходят от более значительного объекта к менее значительному, чем наоборот. Наши аффекты, говорит Юм, «подобно другим объектам, с большей легкостью двигаются вниз, чем вверх»<sup>1</sup>. Такая направленность их движения, правда, противоречит склонности воображения легче двигаться в обратном направлении, от малого в большому. Юм не отрицает этого, но считает, что указанная тенденция аффектов пересиливает такую тенденцию воображения. Восьмой эксперимент указывает на исключение из приведенных выше правил. Дело в том, что любовь к кому-то может возникать вследствие его похвалы наших качеств, усиливающей нашу гордость ими. Здесь и гордость переходит в любовь и воображение идет от более значимого (от идеи самого себя) к менее значимому, т. е. к идее другого. Юм говорит, что это происходит потому, что объект любви выступал причиной гордости, «так что неудивительно, что воображение возвращается к нему с сопряженными аффектами любви и ненависти»<sup>2</sup>. Хотя Юм настаивает, что перечисленные им нестыковки и исключения подтверждают правила, число подпорок его теории стремительно возрастает.

---

<sup>1</sup> Т 2.2.2.19.

<sup>2</sup> Т 2.2.2.27.

Уточнения продолжаются и в третьей главе — «Разрешение трудностей». Здесь Юм показывает, что хорошее или плохое отношение к другим в значительной степени связано не с вызванными их действиями удовольствием или страданием как таковыми, а с тем, насколько эти действия прямо или косвенно выгодны для нас. Мы считаем злодеями врагов нашей страны, героями — ее защитников<sup>1</sup>. Подобные оценки зависят также от того, намеренно или нет причиняется ущерб или благо, хотя это все же не неперемненное условие.

Четвертая глава добавляет новые детали в механизм, порождающий аффект любви. В ряде случаев, говорит Юм, для этого не нужно стандартного для его схемы двойного отношения впечатлений и идей, а именно сходства между впечатлением, порождаемым причиной аффекта и самим аффектом, и соотношения идеи причины с идеей объекта. Иногда достаточно наличия отношения, сближающего человека, чувствующего любовь, и объект любви. Типичным случаем такого отношения является родственная связь. Мы любим родственников уже в силу одного лишь родственного отношения<sup>2</sup>. Сходную роль могут играть в этом плане и более слабые отношения и даже просто факт знакомства с человеком.

Объясняя этот феномен, Юм неожиданно заводит речь о «тех, кому нравится обличать человеческую природу». Они уверяют, что «человек совершенно не в состоянии поддерживать сам себя; и когда вы ослабляете все его связи с внешними объектами, он сразу впадает в глубочайшую меланхолию и отчаяние. От этого, говорят они, идет тот неустанный поиск развлечений в играх, охоте и делах, посредством которых мы пробуем забыться и не дать нашим духам оказаться в состоянии спячки, как происходит, когда они не поддерживаются яркими и живыми эмоциями»<sup>3</sup>. Примечательность этого фрагмента в том, что изложенная здесь позиция почти наверняка восходит к «Мыслям» Б. Паскаля, а именно к тем их местам, в которых можно усмотреть предвосхи-

---

<sup>1</sup> Т 2.2.3.2.

<sup>2</sup> Т 2.2.4.2.

<sup>3</sup> Т 2.2.4.4.

щение некоторых интуиций экзистенциализма<sup>1</sup>. Юм, кстати, говорит, что согласен с этими рассуждениями в том смысле, что он тоже считает наш «ум недостаточным для собственного развлечения, и в том, что он естественным образом ищет внешние объекты, которые могут породить живое ощущение и возбудить духи»<sup>2</sup>. Заметим, что, по Паскалю, такие поиски ведут нас в неверном направлении. Юм же считает их вполне оправданными<sup>3</sup>. И именно эта особенность нашего ума объясняет феномен распространения любви на родственные связи и другие подобные феномены. Ведь родственники, соотечественники, друзья и знакомые составляют привычный круг нашего общения. Чем ближе они к нам, тем, в общем, проще и обычнее с ними общаться, тем легче наш ум приходит в активное состояние, более приятное, чем меланхолия. Отсюда и возможность позитивного отношения, т. е. в широком смысле любви к тем, кто находится в пределах данного круга.

Пятая глава посвящена «нашему уважению богатых и облеченных властью людей». Юм задается вопросом о конкретном механизме, порождающем эту «разновидность любви», рассматривает различные альтернативы и приходит к выводу, что главную роль тут играет симпатия, т. е. отражение наблюдателями удовольствий богатых или властных людей, которые те получают от использования своих богатств или власти. Этот вывод дает Юму еще один повод порассуждать о значении симпатии в человеческой жизни. Он считает, что его трудно преувеличить, ведь все наши аффекты одушевляются симпатией. Самый могущественный человек будет чувствовать себя несчастным, «пока вы не дадите ему хотя бы одного спутника, с которым он сможет разделить свое счастье и чьим уважением и дружбой он сможет наслаждаться»<sup>4</sup>. Развивая эту тему, Юм говорит, что «человеческие умы — зеркала друг друга, и не только потому, что они отражают эмоции друг друга, но и потому, что эти лучи аффектов, пережи-

---

<sup>1</sup> Паскаль 1994, 100–109; ср. Стрельцова 1994, 406.

<sup>2</sup> Т 2.2.4.4.

<sup>3</sup> О сравнении взглядов Юма и Паскаля см. также Касавина 2012.

<sup>4</sup> Т 2.2.5.15.

ваний и мнений зачастую могут отражаться вновь и вновь вплоть до незаметного угасания»<sup>1</sup>. Хорошим примером является как раз богатство. Обладание им доставляет удовольствие; в силу симпатии оно вызывает уважение других людей, и это уважение с их стороны опять-таки в силу симпатии увеличивает привлекательность богатства в глазах тех, кто им владеет и т. д.

Шестая глава называется «О благожелательности и гнев». Это маленький текст, содержащий, однако, целый ряд интересных мыслей. Глава начинается неожиданным сравнением идей с «протяженностью и плотностью материи, а впечатлений, особенно рефлексивных — с цветами, вкусами, запахами и другими чувственными качествами»<sup>2</sup>. Смысл этой, на первый взгляд, странной фразы в том, что идеи словно бы непроницаемы и обособлены друг от друга, тогда как впечатления легко смешиваются между собой. Так что если поток сознания, по Юму, и состоит из ментальных атомов, перцепций, то сами эти ментальные атомы неверно было бы мыслить как раз и навсегда определенные сущности, по крайней мере если брать тот их пласт, который соответствует впечатлениям рефлексии.

Юм размышляет на эти темы ввиду предстоящего обсуждения некоей аномалии, связанной с аффектами любви и ненависти. В качестве подготовки он говорит еще и о том, что всегда считал, что учение о перцепциях свободно от противоречий, присущих суждениям о внешних телах: «Сущность и состав внешних тел настолько неясны, что в наших рассуждениях или, скорее, предположениях о них мы должны с необходимостью запутываться в противоречиях и нелепостях»; «знание же о перцепциях ума совершенно»<sup>3</sup>. Эти мысли перекликаются с его высказываниями в начале пятой главы четвертой части первой книги «Трактата», а также в конце предпоследней главы второй части все той же первой книги, и дезавуируются замечаниями из «Приложения» к нему. Ну а здесь он настаивает на непротиворечивости теории перцепций, чтобы не драматизировать ту самую аномалию, которая

---

<sup>1</sup> Т 2.2.5.21.

<sup>2</sup> Т 2.2.6.1.

<sup>3</sup> Т 2.2.6.2.

тут рассматривается. Аномалия состоит в том, что несмотря на параллелизм гордости и униженности с любовью и ненавистью, между ними есть одно важное различие: в то время как «гордость и униженность — чистые эмоции души, не сопровождаемые каким-либо желанием и непосредственно не побуждающие нас к действию»<sup>1</sup>, аффекты любви и ненависти сопряжены с желаниями, а именно, соответственно, с желанием счастья или его противоположности.

Размышляя о том, не есть ли любовь и ненависть смешанные аффекты, относительно которых можно говорить не только об объекте и причине, но и о цели — счастье или несчастье их объектов — Юм все же останавливается на другом толковании и предлагает считать желание счастья или несчастья особыми аффектами — благожелательностью и гневом — которые в силу нашего устройства всегда сопряжены с любовью и ненавистью<sup>2</sup>.

Седьмая глава названа Юмом «О сострадании», хотя это слово (*compassion*) употребляется в ней всего пару раз. Гораздо чаще он использует синонимичное понятие «жалости» (*pity*), возникновение которой он объясняет симпатией. В конце главы Юм наталкивается на очередной парадокс. Исходя из общих принципов симпатии — мы видим проявление аффекта у кого-то и образуем его идею, переходящую во впечатление — мы должны были бы испытывать наибольшую жалость к тем, кто сильнее выражает страдания. Но факты говорят об обратном: еще больше мы жалеем тех, кто мужественно борется с невзгодами и сдерживает проявление страданий<sup>3</sup>. По мнению Юма, тут мы руководствуемся общими правилами, и нам достаточно того, что такие невзгоды обычно сопровождаются открытыми страданиями, а их отсутствие работает как контраст, усиливающий наши сопереживания.

Восьмая глава посвящена анализу «злорадства и зависти». Юм утверждает, что эти аффекты проистекают из сравнения нашего состояния с состояниями других людей. Чем хуже другим,

---

<sup>1</sup> Т 2.2.6.3.

<sup>2</sup> Сходные соображения о любви и благожелательности высказывал Ф. Хатчесон, см. Хатчесон 1973, 149.

<sup>3</sup> Т 2.2.7.5.

тем лучше выглядим мы сами, и наоборот. Эти аффекты противоположны аффектам жалости и, вероятно, отчасти любви, но их возникновение объясняется не менее естественными принципами. Они сводятся к тому, что сравнение играет роль усилителя. Сравнивая малый предмет с большим мы словно бы делаем его еще меньше, и наоборот<sup>1</sup>. Поэтому сравнение нас с более благополучными людьми делает нас в своих глазах еще более несчастными, а сравнение с неблагополучными — более счастливыми, что радует нас.

Девятая глава называется «О смеси благожелательности и гнева с состраданием и злорадством». Здесь Юм пытается разрешить еще одну неожиданную трудность. Вначале он констатирует, что в реальной жизни жалость и злорадство не существуют изолированно. К жалости примешана любовь, а к злорадству ненависть. И Юм отмечает странность такого сочетания. Любовь ведь связана с позитивными качествами другого, а жалость возникает при прямо противоположных обстоятельствах. Аналогично и со злорадством. Эта трудность разрешается указанием на то, что с любовью, как мы знаем, сочетается благожелательность, с ненавистью — гнев. Но с благожелательностью связана и жалость, а с гневом злорадство. Поэтому жалость включает в себя любовь, злорадство — ненависть.

Юма, однако, беспокоит то обстоятельство, что одни и те же качества вызывают противоположные аффекты, и он пытается найти объяснение этому феномену и выделить дополнительные факторы, отвечающие за такую разнонаправленность. В конце концов он приходит к простой формуле, указывающей на степень удовольствия и страдания как на различающий фактор<sup>2</sup>. К примеру, если страдание другого невелико, то у нас возникают, скорее, негативные эмоции, т. е. злорадство, а если велико — то позитивные, а именно сострадание или жалость. Но ведь на эту закономерность можно взглянуть и с другой стороны, сказав, что все зависит от силы симпатии<sup>3</sup>. Если она сильна, то даже относи-

---

<sup>1</sup> Т 2.2.8.9.

<sup>2</sup> Т 2.2.9.15.

<sup>3</sup> Т 2.2.9.12.

тельно небольшие страдания вызовут сострадание, а если слаба, то даже сильные будут вызывать только лишь злорадство. Возможно, здесь Юм пробивается к очень глубоким истинам.

В десятой главе — «О почтении и презрении» — Юм рассматривает упомянутые в ее заглавии смешанные аффекты. Почтение обнаруживается тогда, когда наш взгляд направлен на кого-то, кто, с одной стороны, вызывает у нас любовь и, с другой стороны, сравнение с кем заставляет нас ощущать униженность. Униженность, впрочем, присутствует в этом аффекте в меньшей степени, чем любовь. А в некоторых случаях она вообще отсутствует. Что же касается презрения, то это смесь гордости и ненависти с явным преобладанием первой. Глава интересна также эпизодическим появлением здесь известного нам принципа Юма, по которому «связанные идеи с легкостью принимаются друг за друга»<sup>1</sup>.

В одиннадцатой главе обсуждается «любовная страсть, или любовь между полами». Юм говорит, что из всех смешанных аффектов, сопряженных с любовью и ненавистью, она заслуживает наибольшего внимания и утверждает, что эта страсть образована тремя различными аффектами: «приятным ощущением от красоты, телесным устремлением к размножению и великодушной добротой или доброй волей»<sup>2</sup>. Первый из упомянутых аффектов, является посредником между вторым и третьим (который Юм приравнивает к уважению как разновидности любви), слишком далекими друг от друга. Более того, именно красота, по Юму, чаще всего выступает начальной стадией этой страсти.

В последней главе Юм по традиции говорит о животных, в данном случае о «любви и ненависти у животных». Он без труда находит у них проявления любви и ненависти, а также производных от них смешанных аффектов. Конечно, они замыкаются в основном на чувственные объекты, их любовь меньше связана с отношениями родства и т. п. Но многие другие моменты, характерные для человеческой любви, у них присутствуют. Юм отдельно упоминает о заботе животных о потомстве, уточняя, что оно

---

<sup>1</sup> Т 2.2.10.10.

<sup>2</sup> Т 2.2.11.1.

«как и у нас самих, проистекает из особого инстинкта»<sup>1</sup>. Присутствует в животном мире и симпатия. В качестве примеров Юм упоминает игры животных, когда они стремятся не поранить друг друга, и охоту с участием собак, когда возбужденность одних передается другим и усиливается<sup>2</sup>.

Третья часть второй книги «Трактата» — «О воле и прямых аффектах» — начинается с большой главы «О свободе и необходимости» (я подробно излагал учение Юма о свободе воли в первой части книги; там, однако, я в основном ориентировался на более позднюю версию этого учения, представленную им в «Исследовании о человеческом познании»). Первым делом Юм перечисляет типичные прямые аффекты, вроде желания и отвращения, а затем несколько неожиданно сообщает, что до их рассмотрения хочет поговорить о воле, которую, по его же словам, нельзя причислить к аффектам (аффекты так или иначе связаны с нашими представлениями о благе или зле, а воля связана с такими представлениями скорее через другие аффекты, чем непосредственно). Необходимость исследования воли он объясняет тем, что без этого невозможно в должной степени понять природу аффектов.

Под волей Юм понимает «внутреннее впечатление, чувствуемое и осознаваемое нами, когда мы намеренно вызываем какое-либо новое движение нашего тела или новую перцепцию ума». Он собирается заняться вызывавшим много споров вопросом о свободе и необходимости, «столь естественно возникающем при рассмотрении воли»<sup>3</sup>. Вначале Юм упоминает общее мнение о том, что материя подчиняется необходимости и что в ней нет свободы, затем вспоминает свою теорию, что для суждений о необходимости нам нужны регулярные сочетания явлений, а потом заключает, что если подобные сочетания есть и среди действий людей, им тоже надо будет приписывать необходимость. Далее Юм приводит множество подтверждений регулярности человеческих действий, вызванных их ментальными актами, регулярно-

---

<sup>1</sup> Т 2.2.12.5.

<sup>2</sup> Т 2.2.12.6–7.

<sup>3</sup> Т 2.3.1.2.

сти, не уступающей по своим параметрам регулярностям чисто физических процессов. Конечно, некоторые поступки людей будто бы выбиваются из обычного хода вещей. Но такие отклонения бывают и в физическом мире. Их можно объяснить скрытыми причинами. Дело, впрочем, не только в регулярности самой по себе, но и в том, что люди постоянно принимают ее в расчет при планировании своих поступков, т. е. делают выводы на ее основе. И именно такие выводы, по Юму, порождают идею необходимости. Значит, ее надо приписывать и человеческим поступкам. И тогда отрицающая необходимость свобода воли «прямо противоречит опыту»<sup>1</sup>.

Тема свободы продолжается во второй главе. Здесь Юм перечисляет три обстоятельства, объясняющих «преобладание учения о свободе», несмотря на все его нелепости. Во-первых, после совершения поступка мы не чувствуем, что не могли бы поступить иначе, хотя необходимость, как кажется, должна исключать это. В ответ Юм вспоминает о старом различии «свободы спонтанности» и «свободы безразличия»<sup>2</sup>. Последняя, указывающая на возможность различных действий в одинаковых ситуациях, приравнивает наши поступки к случайностям. Ее надо отбросить. Но свободу спонтанности, которая и дает нам чувство отсутствия принуждения, т. е. возможности поступить иначе, Юм не отрицает.

Во-вторых, у нас есть «ложное ощущение или опыт даже свободы безразличия». Этот феномен связан с объективной обособленностью наших действий и наших волевых актов. Мы смешиваем эту обособленность с обособленностью нашей воли от причин и можем счесть это «демонстративным или даже интуитивным доказательством человеческой свободы»<sup>3</sup>. Воля и правда подвижна и нам кажется, что мы могли бы направлять ее в разные стороны. Мы даже можем делом подтверждать возможность альтернативного поведения. Но Юм считает, что такие подтверждения иллюзорны и зависят от нашего желания подтвердить нашу свободу, что удостоверяет необходимость, а не отрицает ее.

---

<sup>1</sup> Т 2.3.1.18.

<sup>2</sup> Т 2.3.2.1.

<sup>3</sup> Т 2.3.2.2.

В-третьих, некоторые уверены, что учение о необходимости человеческих действий опасно для религии. Юм полагает, что религию не надо было бы примешивать к этому спору. Тем не менее он заявляет, что это учение, скорее, полезно для нее<sup>1</sup>. Без допущения необходимости к человеческим поступкам трудно было бы применить ту систему наград и наказаний, на которую часто ссылаются в религиозных учениях. В самом деле, свободный поступок при понимании свободы как противоположности необходимости приравнивается к случайности, а при оценке поступков людей мы исходим из того, что они должны быть необходимо связаны с их характерами. Если такой связи нет, ответственность снимается<sup>2</sup>.

В общем можно сказать, что главы о свободе в «Трактате», говоря современным языком, нацелены прежде всего на опровержение либертарианской концепции свободы воли. Тогда как в «Исследовании» Юм хочет скорее защитить компатибилистский взгляд на нее.

В конце второй главы Юм замечает, что установив, что «все действия воли имеют какие-то причины», он собирается заняться «объяснением этих причин и способов их действия»<sup>3</sup>. Третья глава, соответственно, называется «О мотивах, влияющих на волю». Это одна из самых значимых глав «Трактата». Ее выводы фундируют этическую теорию Юма. В этой главе он атакует концепцию, «на которой, как кажется, основана большая часть как древней, так и современной моральной философии». Речь идет о том, что в человеческой душе идет постоянная борьба разума и аффектов, или страстей. Сторонники этой концепции считают, что разум должен брать верх над аффектами. Юм же хочет показать ошибочность этой картины: «Я попробую доказать, *во-первых*, что один лишь разум никогда не может быть мотивом какого-либо акта воли; *во-вторых*, что он никогда не может противостоять аффекту в направлении воли»<sup>4</sup>. Доказательство вы-

---

<sup>1</sup> Т 2.3.2.3.

<sup>2</sup> Т 2.3.2.6.

<sup>3</sup> Т 2.3.2.8.

<sup>4</sup> Т 2.3.3.1.

строено так. Юм напоминает, что разум имеет дело с демонстративными и вероятностными выводами. Демонстративные связаны с отношениями идей и не имеют прямого выхода к реальности, где проявляется наша воля. Они могут лишь уточнять вероятностные выводы, которые, напротив, сообщают нам важную информацию о реальных сочетаниях вещей. Но каузальные выводы о них сами по себе не могут влиять на волю. Они влияют на нее лишь если эти вещи интересны для нас. И теперь понятно, что этот интерес не может проистекать из самого разума. Он вызывается представлениями об удовольствии или страдании, сопряженными с теми или иными ситуациями (для разума они равнозначны: ему «не противоречит предпочтение разрушения всего мира царапине на моем пальце»<sup>1</sup>). Эти представления и возбуждают наши аффекты. И пересилить их могут лишь другие аффекты.

Так что получается, что «разум является и должен быть только лишь рабом аффектов»<sup>2</sup>. Ошибочное представление о нем, продолжает Юм, возникло из смешения сходных состояний нашего ума (он опять прибегает к излюбленному принципу смешения). Деятельность разума протекает практически без эмоций. Поэтому эту деятельность легко смешать со спокойными аффектами, а именно с «некоторыми инстинктами, изначально заложенными в нашу природу, такими как благожелательность и неприятие зла, любовь к жизни и доброе отношение к детям, или общая устремленность к благу и отвращение ко злу как таковым»<sup>3</sup>. Помимо спокойных аффектов есть, как мы знаем, и бурные. То же неприятие зла может легко приобретать бурный характер обиды. При бурных аффектах человек нередко действует против собственных долгосрочных интересов, выражаемых спокойными аффектами. Сила духа поэтому состоит «в преобладании спокойных аффектов над бурными»<sup>4</sup>, хотя эта добродетель, по Юму, редко встречается в чистом виде.

---

<sup>1</sup> Т 2.3.3.6.

<sup>2</sup> Т 2.3.3.4.

<sup>3</sup> Т 2.3.3.8.

<sup>4</sup> Т 2.3.3.10.

В четвертой главе Юм обсуждает «причины бурных аффектов». Он напоминает, что их нельзя отождествлять с сильными аффектами, так же как спокойные — со слабыми. Скорее уж наоборот: «аффект, установившийся в качестве принципа действия и ставший доминантной склонностью души, обычно уже не вызывает заметного возбуждения»<sup>1</sup>. Тем не менее воздействие на людей может быть более эффективным с помощью бурных эффектов. Бурность их во многом определяется расположением их объекта. Если он, к примеру, отдален от нас во времени, то аффект может быть спокойным, но приближение этого объекта превращает его в бурный. Бурный аффект, доминирующий в душе, может притягивать к себе другие аффекты, трансформировать их и усиливать свое влияние. Он может также возрастать при столкновении с противоположными аффектами. Важным фактором, распаляющим животные духи — о которых Юм не раз упоминает в этой главе — и делающим аффекты бурными, является также недостоверность их предметов.

Пятая глава — «О результатах действия привычки» — продолжает тему предыдущей. По словам Юма, «ничто ни оказывает большего воздействия на увеличение и ослабление наших аффектов, на превращение удовольствия в боль и боли — в удовольствие, чем привычка и повторение»<sup>2</sup>. При непривычных действиях «духи с трудом движутся в новом направлении», эта трудность возбуждает их и становится причиной «изумления, удивления и всех других эмоций, идущих от новизны; и сама по себе очень приятна». При повторении подобных ситуаций «новизна пропадает и аффекты отступают; суетня духов прекращается, и мы рассматриваем объекты более спокойно»<sup>3</sup>. Привычка порождает еще и склонность ума действовать в прежнем направлении, и эта склонность тоже трансформирует аффекты, подчас даже делая неприятное приятным, или наоборот.

Шестая глава говорит о другом факторе, влияющем на аффекты — воображении. Чем более наглядно воображение препод-

---

<sup>1</sup> Т 2.3.4.1.

<sup>2</sup> Т 2.3.5.1.

<sup>3</sup> Т 2.3.5.2.

носит нам свои образы, тем сильнее они оживляют наши аффекты. Абстрактные идеи поэтому гораздо менее влиятельны, даже если они тоже лишь «конкретные идеи, рассмотренные определенным образом» (Юм вспоминает свою теорию абстракции), так как привязка этой идеи, «репрезентирующей общую», не является жесткой и она «с легкостью может быть заменена на другие конкретные идеи»<sup>1</sup>.

Седьмая глава называется «О смежности и отдаленности в пространстве и во времени». Здесь Юм развивает тему влияния отдаленности объектов на наши аффекты. Он подчеркивает, что отдаленность ослабляет их, причем пространственная отдаленность ослабляет их меньше, чем отдаленность во времени. Юм связывает эти феномены с особенностями нашего воображения. Центром наших живых и ярких представлений оказываемся мы сами, и чем больше времени воображению надо затрачивать на постепенный переход из этой точки к отдаленным объектам, тем больше энергии растрачивается в процессе такого продвижения, тем слабее итоговые представления. При этом пространственную отдаленность нам представлять легче, чем временную, так как части пространства мыслятся нами как сосуществующие, а части времени — нет. Юм также обращает внимание на то, что идеи, имеющие отношение к будущему, возбуждают наши аффекты больше, чем идеи прошлого. Он опять-таки связывает это с естественной склонностью нашего воображения переходить от прошлого к будущему, а не наоборот.

В восьмой главе Юм продолжает рассмотрение этого вопроса и обсуждает феномены, которые, как кажется, противоречат тому, что было установлено в предыдущей главе. Речь идет о том, что отдаленность в пространстве и времени увеличивает наше уважение к соответствующим объектам, причем вторая делает это в большей степени, чем первая. Юм остроумно объясняет эти различия, начав с того, что представление о громадных предметах — в том числе о больших расстояниях в пространстве и во времени — само по себе «возвышает душу и приносит ей ощутимую радость

---

<sup>1</sup> Т 2.3.6.2.

и удовольствие»<sup>1</sup>. И эти эмоции от громадности расстояний естественно переносятся на сами отдаленные объекты. Отдаленность во времени производит больший эффект, так как движение мысли в прошлое дается нам труднее, чем движение в будущее (поскольку оно противоречит естественному ходу вещей), а трудности возбуждают наш ум и усиливают его аффекты. Аналогичным образом Юм объясняет приоритет высокого над низким в нашем языке. Идея высоты связана с представлением о трудности восхождения, которое, в свою очередь, интенсифицирует все наши перцепции и приводит к увеличению ее значимости в наших глазах. А затем мы, наоборот, соотносим значимые объекты с представлениями о высоте.

В конце главы Юм подводит итоги всего этого блока третьей части, где рассматривалась воля и причины, оказывающие на нее влияние. Такими причинами, как мы знаем, являются прежде всего разного рода аффекты. Юм напоминает, что этим словом обычно называются не аффекты вообще, а бурные аффекты, и что «в общем бурные аффекты оказывают более мощное влияние на нашу волю», хотя спокойные могут, как мы знаем, брать над ними верх. Борьба бурных и спокойных аффектов (под названием «разума») «разнообразит человеческую жизнь и делает людей отличными не только друг от друга, но и от самих себя в разное время». В финальной фразе этой главы, напоминающей заключение более крупного раздела, если не всей книги, Юм замечает, что «философия может объяснить лишь некоторые из самых значительных эпизодов этой войны»<sup>2</sup> и что более мелкие события и характеристики последней неизбежно ускользают от ее рассмотрения.

В девятой главе Юм, наконец, добирается до прямых аффектов, более элементарных, чем косвенные, которыми он занимался в первых двух частях второй книги. Он начинает ее так, будто ей не предшествовало три десятка глав: «Легко заметить, что как прямые, так и косвенные аффекты основаны на боли и удовольствии и что для порождения какого-нибудь аффекта достаточно

---

<sup>1</sup> Т 2.3.8.2.

<sup>2</sup> Т 2.3.8.13.

предоставить какое-то благо или зло»<sup>1</sup>. От этой почти локковской формулы<sup>2</sup> он переходит к особенностям прямых аффектов: «Впечатления, самым естественным образом и с наименьшими приготовленияами возникающие из блага и зла, это *прямые* аффекты желания и отвращения, печали и радости, надежды и страха, а также воления. Благодаря *изначальному* инстинкту ум склонен соединяться с благом и избегать зла, даже если они представляются лишь в идее и соотносятся с будущим периодом времени»<sup>3</sup>. Заметим, что эта фраза не исключает возникновения прямых аффектов из впечатлений. Как исключение подается скорее возникновение их из идей. И первый же пример, который далее приводит Юм, подразумевает появление прямых аффектов именно от впечатлений боли или удовольствия. Все это хорошо сочетается с первой главой второй книги, где сказано, что аффекты возникают от впечатлений *или* идей, но едва ли гармонирует со второй главой первой книги, где чуть ли не все аффекты объявляются возникающими через идеи и где они называются впечатлениями рефлексии. Эти разночтения мы вскоре объясним, пока же отметим, что в далее в этой девятой главе Юм еще больше усложняет картину, говоря, что некоторые прямые аффекты, такие как «желание наказания наших врагов и счастья друзьям, голод, вожделение и некоторые другие телесные желания» «возникают от природного импульса или инстинкта» и, «строго говоря, производят благо и зло, а не исходят от них, как другие аффекты»<sup>4</sup>.

Юм также указывает, при каких условиях возникают некоторые прямые аффекты. К примеру, достоверность или вероятность блага порождает радость, а недостоверность блага или зла — страх или надежду «в зависимости от степени недостоверности на той или иной стороне». Юм объясняет и природу одного из фундаментальных прямых аффектов — желания: оно «возникает при рассмотрении блага как такового»<sup>5</sup>. Достижение желаемого блага

---

<sup>1</sup> Т 2.3.9.1.

<sup>2</sup> Ср. Локк 1985 1, 281.

<sup>3</sup> Т 2.3.9.2.

<sup>4</sup> Т 2.3.9.8.

<sup>5</sup> Т 2.3.9.7.

или избегание зла, к которому мы питаем отвращение, сопровождается «проявлением воли». Юм замечает, что из всех прямых аффектов особого рассмотрения заслуживает только надежда и страх, к обсуждению которых он приступает. Он доказывает, что при ожидании какого-то приятного или неприятного события наш ум перебирает варианты разных исходов, что приводит к чередованию аффектов радости и печали. Но поскольку наш ум похож на струнный инструмент, эти аффекты сразу не затухают, а смешиваются между собой. Именно так возникают аффекты надежды и страха. Юм, однако, не останавливается на этой формуле и конкретизирует случаи, когда возникает страх. В итоге он заключает, что страх или похожие на него эмоции появляются при любой «флуктуации или смешении аффектов, при любой степени беспокойства»<sup>1</sup>. А вариаций страха и других аффектов, говорит Юм, может быть много.

Вместо традиционной последней главы о животных (Юм предлагает читателю самостоятельно проанализировать их прямые аффекты и подтвердить его выводы) Юм посвящает завершающую, десятую главу третьей части — и последнюю главу той версии «Трактата», которая была опубликована в 1739 г. — аффекту, благодаря которому этот труд, как он сам говорит, и появился на свет, а именно «любопытству или любви к истине». Истина, говорит Юм, характеризуя этот уникальный аффект, который, по его мнению, нельзя было бы рассмотреть ни под одной из обсуждавшихся выше рубрик, приносит удовольствие не сама по себе, а в силу ряда привходящих обстоятельств. Во-первых, ее поиски сопровождаются проявлением наших творческих способностей, а это очень приятно. Но, во-вторых, сама открываемая нами истина должна быть важна для людей. Проблема, правда, в том, что, к примеру, многие философы, как кажется, непосредственно не стремились к общественной пользе, занимаясь своими изысканиями. Но Юм считает, что полезность их предприятий могла ощущаться ими через симпатию (т. е. через представление о том, как кто-то воспользуется их плодами), и роль этой полезности сводится лишь к тому, чтобы подпитывать удовольствие от про-

---

<sup>1</sup> Т 2.3.9.30.

явления их творческих сил. Юм сравнивает философские занятия с охотой или игрой, где тоже — помимо креативного момента — присутствует на первый взгляд совсем не обязательное представление о пользе или выгоде. Впрочем, разбираемый аффект не ограничивается любовью к истине, проявляющейся в философии и в других науках. У него есть и вторая вариация — любопытство. У него другая природа: оно связано с желанием сделать наши идеи яркими<sup>1</sup>.

На этом я завершаю краткую экспозицию двух «ядерных» книг «Трактата». Сам Юм в 1737 г., вернувшись в Лондон из Франции, счел выполнение подобной задачи нереальным. Вот как он объяснял это Г. Хоуму: «Мои мнения — и даже некоторые термины, которые я вынужден использовать — настолько новы, что я не только не смог бы придать в сокращенном виде моей системе видимость правдоподобия, но даже не смог бы сделать ее понятной»<sup>2</sup>. Позже он, как мы знаем, все же взялся за такой проект, но опубликованное в начале 1740 г. «Краткое изложение» этих двух книг охватывает не все их содержание, а лишь «главный аргумент», связанный с анализом причинности, и несколько других сюжетов (схематический план этой работы выглядит так: после вступительных слов о значимости «Трактата», его новизне и сложности, Юм размышляет о статусе науки о человеческой природе, затем о впечатлениях и идеях, потом детально обсуждает причинность и привычку в контексте заключений о фактах и ключевого феномена когнитивной веры, после чего очень кратко говорит о скептицизме, душе как «цепочке различных перцепций», о неточности геометрии, о гордости и униженности, затем, подробнее, о свободе воли, а завершает всё рассуждениями об ассоциации идей). У нас, впрочем, не было выбора, так как без такой экспозиции я не смог бы предметно рассматривать вопрос о том, в какой последовательности Юм создавал книги «Трактата». В этом обсуждении я буду упоминать и третью книгу, «О морали», которую мы разберем позже. В следующем параграфе мы будем затрагивать ее лишь по касательной, так что отсутствие ее

---

<sup>1</sup> Т 2.3.10.11–12.

<sup>2</sup> HL 1, 24.

детализации в реализованном выше проекте не будет ощущаться нами. Отмечу только, что, как и вторая книга, она состоит из трех частей, две из которых, а именно первая и третья части — «О добродетели и пороке в целом» и «О других добродетелях и пороках», где, в частности, говорится о благожелательности — продолжают рассуждения только что разобранными нами второй книги. Центральное же место в третьей книге занимает вторая часть — «О справедливости и несправедливости», объем которой на четверть превышает объем первой и третьей частей вместе взятых. Здесь изложены не только учение о справедливости в узком смысле, но и основы социальной философии Юма.

### — 3 —

Обратимся теперь к вопросу о ходе работы Юма над книгами «Трактата». Прежде всего нам надо разобраться с самим этим вопросом. Конечно, он любопытен. Но так уж ли он актуален? Понятно, с одной стороны, что всех деталей мы не узнаем. С другой стороны, что, собственно, мешает нам принять самую естественную версию, что он создавал разделы «Трактата» в той самой последовательности, в какой они представлены в опубликованном тексте? Естественность этого подхода станет еще более очевидной, когда мы осознаем, что у нас почти нет прямых фактов, касающихся этой темы. И еще более усиливает ее то обстоятельство, что между тремя книгами «Трактата» имеются очевидные логические связи. Во второй книге, к примеру, Юм часто ссылается на первую, а в одной из вводных глав первой объясняет, почему она должна располагаться в начале.

Неудивительно, что современные специалисты по философии Юма отказываются подробно обсуждать вопрос о последовательности его работы над текстом «Трактата». Подобные размышления они склонны считать чистыми спекуляциями. Могло бы даже показаться странным, что иногда они все же затрагивают эту тему. Но с этим как раз все понятно: ее затрагивают потому, что один из влиятельных юмоведа, Н. Кемп-Смит, в свое время выдвинул этот вопрос на первый план своих изысканий. Поскольку этот автор сыграл действительно выдающуюся роль

в осмыслении специфики философии Юма, его рассуждения нельзя было проигнорировать, и даже сейчас с ними приходится считаться.

Но что же подтолкнуло Кемпа-Смита к постановке данного вопроса? Он рассказывает об этом в предисловии к своей книге «Философия Дэвида Юма», впервые изданной еще в 1941 г. Он говорит, что после статей о Юме, опубликованных им в самом начале столетия и указывающих на необходимость позитивной, а не скептической интерпретации юмовской философии, у него все же осталось ощущение каких-то недоделок. Он не мог понять, почему, например, в первой книге «Трактата» Юм отрицает существование впечатления Я, а во второй признает наличие у нас такого тождественного впечатления. Или почему в первой книге, говоря о причинности, он приводит иллюстрации из социальной сферы? Почему Юм, молодой автор, вообще не ограничился поначалу своей революционной теорией познания и углубился в частные исследования аффектов и этических тем?<sup>1</sup> Размышляя над подобными вопросами в процессе подготовки критического издания юмовских «Диалогов о естественной религии» (это издание до сих пор считается эталонным), в 1934–1935 гг. Кемп-Смит осознал, каким может быть ответ на эти вопросы. Речь идет о предположении, что «Юм вошел в свою философию через ворота морали и что поэтому вторая и третья книги „Трактата“ по времени их изначального созидания предшествуют разработке учений, рассматривающихся в первой книге»<sup>2</sup>. В другом месте он уточняет, что, согласно его гипотезе, «Юм продумывал учение „Трактата“ в порядке, противоположном тому, в котором он излагает его»<sup>3</sup>, т. е. начинал его с идей третьей книги. И он говорит, что, дав такой ответ, он вдруг понял, что сам Юм сообщает нам в «Письме к врачу», что начал свой философский проект с исследований морали<sup>4</sup>. Кемп-Смит увязывает этот проект с влиянием на Юма Ф. Хатчесона и отождествляет начало

---

<sup>1</sup> Kemp Smith 2005, V.

<sup>2</sup> Kemp Smith 2005, VI.

<sup>3</sup> Kemp Smith 2005, 538.

<sup>4</sup> Kemp Smith 2005, VI.

его реализации с отысканием им «новой арены мысли», открывшейся перед ним в 1729 г.

Эти и некоторые другие доводы Кемпа-Смита (например, он утверждает, что в пользу его гипотезы свидетельствует то, что в подзаголовке «Трактата» говорится о «моральных предметах» или что в качестве своих предшественников во введении в «Трактат» Юм упоминает в основном моральных философов) могут показаться убедительными. Однако при ближайшем изучении вся его конструкция начинает рассыпаться на мелкие кусочки<sup>1</sup>.

Какие-то доводы Кемпа-Смита попросту не являются достаточно весомыми. К примеру, упоминание Юмом моральных предметов ничего не доказывает, так как моральная наука в те времена понималась настолько широко, что охватывала не только этику, но и другие дисциплины, обсуждавшиеся в «Трактате»<sup>2</sup>. Социальные примеры каузальных связей тоже едва ли что-то демонстрируют (да Юм и не ограничивался ими<sup>3</sup>). Что же касается различий в высказываниях о тождественном впечатлении Я в первой и во второй книгах, то сам Юм в главе о тождестве личности, как мы помним, позаботился о том чтобы нивелировать их.

Но тут есть и более серьезные проблемы. Мы уже видели, к примеру, что «новая арена мысли» у Юма была сопряжена, скорее, не с попытками исследования морали под влиянием Хатчесона, а с успешным началом реализации им проекта исследований по естественной религии. Этому проекту, итогом которого стала рукописная книга, из которой позже выросли «Диалоги о естественной религии», предшествовал период размышлений Юма на разные философские темы, а том числе наверняка и по моральным вопросам. Но в любом случае неверно утверждать, что Юм «вошел в философию через ворота морали». И даже если

---

<sup>1</sup> Б. Мижускович, критиковавший эту гипотезу, писал в 1971 г., что ее «либо принимают, либо трактуют как открытый вопрос» (Mijuskovic 1971, 324). Позже ее одобряли, в частности, Л. Краймендаль (Kreimendahl 1982, 145–146) и Дж. Беннет (Bennett 2001, 197–198). В наши дни ее обычно игнорируют или отвергают, см. напр. Baier 1991; Penelhum 2000; Schmidt 2003; Norton 2007; Norton, Taylor (eds) 2009; Traiger (ed.) 2006.

<sup>2</sup> См. напр. Hutcheson 1755, 1–2.

<sup>3</sup> См. напр. Т 1.3.2.9.

брать второй большой юмовский проект, начавшийся в 1731–1732 гг. и приведший к написанию «Трактата», то кажется очень маловероятным, что он начал работу над ним именно с книги о морали. Ведь эта книга, как отмечал сам Юм, опирается на исследование аффектов. Т.е. если иной порядок и был, то первой должна была быть вторая книга. И, кстати, в другом месте своего труда Кемп-Смит сам указывает на это обстоятельство<sup>1</sup>. Это приводит его концепцию на грань противоречия, впрочем, не такого уж и опасного. В самом деле, несмотря на все недостатки гипотезы Кемпа-Смита, его подход допускает коррекцию — которую, как мы только что видели, проводил он сам — и не выглядит совершенно бесперспективным. В конце концов, Юм действительно связывал начало работы над «Трактатом» с исследованием этических и эстетических проблем, и не так уж легко понять, как подобная программа могла подтолкнуть его, к примеру, к тому чтобы приступить к ее реализации не с исследований разного рода аффектов, в том числе моральных, а с масштабных исследований причинности, существования или с рассуждений о природе пространства и времени. Но для подтверждения этих идей нужны новые факты.

Чтобы попытаться найти их попробуем представить возможную последовательность действий Юма исходя из разбираемой гипотезы. Итак, Юм интересовался этическими проблемами и захотел найти истоки моральных различий и действий в человеческой природе. Для решения этой задачи он обратился к изучению человеческой природы, которую он понимал как совокупность изначально присущих нам склонностей или предрасположенностей. Они могут проявляться в различных реакциях, которые Юм называл «аффектами». Соответственно, он начал реализацию своего проекта с учения об аффектах. Но едва ли он обошелся без вводных рассуждений и разделов. Логично предположить, что он ввел основные понятия, определив, к примеру, такие объекты, как впечатления и идеи, и сказал о своих методах и последовательности дальнейших действий.

---

<sup>1</sup> Kemp Smith 2005, 157–159.

Попробуем отыскать подтверждение этих гипотез во введении к «Трактату», допустив для простоты, что этот текст не подвергался Юмом серьезной редактуре. Здесь говорится, что «все науки имеют какое-то отношение — большее или меньшее — к человеческой природе». От «науки о человеке», продолжает Юм, зависят даже «математика, естественная философия и естественная религия»<sup>1</sup>. Они зависят от нее хотя бы потому, что в них задействованы наши познавательные способности, которые должны изучаться в науке о человеке. Далее Юм отмечает, что если даже эти три науки зависят от «знания о человеке», то «чего можно ожидать от других наук, связь которых с человеческой природой еще более прочна и непосредственна? Единственной целью логики является объяснение принципов и операций нашей разумной способности и природы наших идей; мораль и критицизм трактуют вкусы и переживания, а в политике люди рассматриваются как объединенные в сообщество и зависимые друг от друга»<sup>2</sup>. Перечислив все эти науки, Юм утверждает, что единственный способ добиться в них успеха — «совершить поход прямо в столицу или центр этих наук, в саму человеческую природу». «Овладев ею» (being once masters of), мы «с этой позиции можем распространить наши завоевания на все те науки, которые теснее связаны с человеческой жизнью, а потом на досуге можем заняться более детальными изысканиями в тех науках, которые являются предметами чистого любопытства»<sup>3</sup>.

Первое, что бросается в глаза в этих рассуждениях Юма — отсутствие упоминания среди наук учения об аффектах, которое, как мы помним, он считал основой этики и ряда других дисциплин. А предлагаемый им план, получается, таков: сначала мы отправляемся к самой человеческой природе, овладеваем ею, потом улучшаем логику, этику, эстетику и политическую науку, а затем, по возможности, математику, естествознание и теологию. Наука о человеческой природе обособляется тут от наук, совокупность которых он называет «наукой о человеке». Но как же называется

---

<sup>1</sup> T In. 4.

<sup>2</sup> T In. 5.

<sup>3</sup> T In. 6.

эта первая наука? Очень похоже, что в период написания введения Юм так и называл ее: «наука о человеческой природе». И, как следует из сказанного выше, по содержанию она должна была совпадать с учением об аффектах<sup>1</sup>. Позже он уравнивал термины «наука о человеке» и «наука о человеческой природе». Это мы еще обсудим, пока же заметим, что содержание введения в «Трактат» по меньшей мере не противоречит гипотезе, что Юм хотел начать его с учения об аффектах.

Наша гипотеза устояла, и это поощряет к ее дальнейшему развитию. Допустим, таким образом, что после написания вводных разделов и первой версии будущей второй книги «Трактата» «Об аффектах» Юм обратился к разработке одной из дисциплин «науки о человеке» — этики, которая интересовала его больше других ее дисциплин. Он создал первый вариант будущей третьей книги «Трактата» «О морали». Но что он сделал дальше? Юм мог бы заняться критицизмом, т. е. эстетикой, или политикой, которые тоже очень занимали его. Он, однако, похоже, не пошел этим путем: планируемые книги «Трактата» «О критицизме» и «О политике» так и не были опубликованы. Значит, он должен был заняться логикой. Этот проект он целиком осуществил: книга «О познании», ставшая в итоге первой книгой «Трактата», как не раз указывал сам Юм, это и есть логика. Тут были возможны два пути. Либо Юм стал разрабатывать логическую проблематику просто в контексте «науки о человеке», в числе дисциплин которой есть и логика. Возможно, он хотел сделать в ней акцент на то, как наши аффекты влияют на познание. Но постепенно он обнаружил, что экспериментальные рассуждения, на которых он хотел строить науку о человеческой природе и другие науки о человеке, опираются на наши природные склонности или инстинкты не меньше, чем наши аффекты. Убеждения в истинности каких-то положений вещей имеют, понял он, не чисто логическую, а чувственную природу: это яркие переживания перцепций. В этом они похожи на аффекты. Юм считал данное открытие одним из важнейших своих достижений. Так что логика тоже оказывалась частью

---

<sup>1</sup> Дж. Ноксон на основе тех же текстов неожиданно делал выбор в пользу логики, см. Noxon 1973, 4.

науки о человеческой природе (о признании Юмом этого факта свидетельствует, в частности, финал предпоследней главы первой книги<sup>1</sup>), причем такой, которую в силу ее методологического характера можно предпослать учению об аффектах. Либо же он поначалу вообще не планировал отдельной логической книги в своем «Трактате» и просто решил доработать один из вводных разделов, где говорилось о различении впечатлений и идей, об источниках нашего познания и т. п. Увлечшись этой проблематикой, он мог в какой-то момент обнаружить, что эти вводные разделы разрослись до такой степени, что их лучше обособить в отдельную часть или даже книгу. Но если книге об аффектах должна быть предпослана книга о наших познавательных способностях, то такой подход должен быть детально обоснован: разбирая «Трактат», мы не раз убеждались, что Юм старался не держать от читателей в тайне свои композиционные решения и разъяснял свои замыслы.

Можно предположить, что изначальная композиция «Трактата» объяснялась в разделе, сохранившемся и в финальном тексте. Это первая глава первой части второй книги этого произведения под названием «Подразделение материала» (в предыдущем параграфе я называл ее «Подразделение II», чтобы не смешивать ее с одноименной главой из первой книги, которую я обозначал как «Подразделение I»). В этой главе, напомним, Юм утверждает, что впечатления делятся на первичные и вторичные, что первичными впечатлениями, вызываемыми сугубо телесными причинами, занимаются естествоиспытатели и что поэтому начинать надо с анализа вторичных впечатлений, которые прямо или через посредничество идей возникают из первичных: т. е., прежде всего, с аффектов. Представим теперь, что позже Юму потребовалось обосновать необходимость размещения перед исследованием вторичных впечатлений еще и учения о познании, которое в значительной степени имеет дело с производными от впечатлений идеями. Он нашел решение, обыгрывающее то обстоятельство, что многие аффекты возникают при посредничестве идей. В «Подразделении II» Юм говорит об этом вскользь, но в «Подразделении I»,

---

<sup>1</sup> Т 1.4.6.23.

играющем аналогичную композиционную роль в первой книге «О познании», ему пришлось резко усилить акценты. Обосновывая свое, как он сам признает, на первый взгляд, противоестественное решение разместить книгу об идеях и о познании перед книгой об особом виде впечатлений, аффектах, он утверждает, что при посредничестве идей возникает «подавляющее большинство» аффектов. Для закрепления этого тезиса он решает поменять само название вторичных впечатлений. Теперь он называет их «впечатлениям рефлексии», что подчеркивает их зависимость от мышления и идей. Сам термин «рефлексия» в родственном смысле использовался Локком, противопоставлявшим «идеи рефлексии» и «идеи ощущения»<sup>1</sup>. Юму, таким образом, ничего не оставалось, как поступить аналогичным образом и переименовать также и первичные впечатления. В «Подразделении I» они названы «впечатлениями ощущения».

Все это, разумеется, не более чем гипотетическая реконструкция. Но теперь мы получим возможность протестировать ее на материале, который мог ускользнуть от редакторской правки Юма, наверняка проведенной в случае перекомпоновки «Трактата». Суть в том, что слово «ощущение» (*sensation*) в «Подразделении I» терминологизируется, т. е. получает строго определенный смысл: ощущение отсылает к первичным впечатлениям, возникающим «от неизвестных причин», т. е. от причин, к числу которых не относятся знакомые нам впечатления или идеи. Во второй книге «Трактата» подобных процедур с этим словом не проводится. Представим теперь, что вторая книга «Трактата» была написана раньше первой. В таком случае велика вероятность того, что в этой второй книге об аффектах слово «ощущение» употребляется не так строго, как в указанной главе первой книги. А вот если порядок написания разделов соответствует их расположению в опубликованном тексте «Трактата», то терминологизация слова «ощущение» предшествовала созданию основного массива его глав, и мы можем ожидать его единообразного употребления на протяжении всего этого труда. Две этих возможности явно отличаются друг от друга и их проверка не должна вызывать затруд-

---

<sup>1</sup> Локк 1985 1, 155.

нений. Так вот, проверка показывает, что во второй книге единообразия и правда нет. В ряде случаев слово «ощущение» употребляется там в значении, прямо противоположном тому, которое было зафиксировано в первой книге<sup>1</sup>. Юм, к примеру, говорит о переживании аффекта гордости как об ощущении<sup>2</sup>, хотя аффект гордости — это впечатление не ощущения, а рефлексии. Сторонники гипотезы о более позднем создании второй книги могли бы предположить, что ко времени ее написания Юм стал понимать «ощущение» иначе, но этому предположению противоречит то, что он употребляет этот термин в том же смысле, как в «Подразделении I», в «Кратком изложении»<sup>3</sup>, написанном уже после второй книги.

Мы получили еще одно подтверждение правильности гипотезы, согласно которой вторая книга «Трактата», содержащая учение об аффектах, была написана раньше первой. И опробованный здесь подход, как мы увидим, можно распространить на другие термины. Чтобы найти подходящий терминологический материал можно обратить внимание на какие-нибудь концепции Юма, претерпевавшие явные изменения в ходе работы над «Трактатом». Здесь могут обнаружиться интересные терминологические контрасты. Самым заманчивым примером такой концепции является учение Юма о нашей самости, или Я. Мы помним, что он подробно изложил эту теорию в шестой главе четвертой части первой книги «Трактата» и что он сообщил об обнаруженных в ней нестыковках в «Приложении», вышедшем вместе с третьей книгой через полтора года после первых двух. Но следы работы над ней видны и в промежутке между этими событиями, а именно в «Кратком изложении», в котором Юм на деле не ограничивается переложением идей первых двух книг «Трактата» и в ряде случаев выдвигает новые аргументы. Если в «Приложении» он высказывает сомнения относительно своей концепции, то в «Кратком изложении» он, напротив, приводит еще один довод в

---

<sup>1</sup> Это различие в словоупотреблении отмечалось в литературе, см. Schmidt 2003, 165.

<sup>2</sup> Т 2.1.5.4, 2.1.5.9, см. также Т 2.2.1.3, 2.2.6 и т. п.

<sup>3</sup> А 9.

ее поддержку, критикуя декартовскую альтернативу, согласно которой наши мысли есть проявления мышления как такового, «мышления вообще», играющего своего рода объединительную роль. Опираясь на защищаемую им репрезентативную теорию абстракции, Юм отрицает существование мышления вообще и говорит, что «ум составлен из набора конкретных перцепций»<sup>1</sup>.

Итак, теория самости, Я или ума точно не относится к числу тех концепций, по поводу которых Юм еще до создания «Трактата» пришел к каким-то окончательным суждениям. И в этом плане вполне естественным кажется предположение, что если его вторая книга была написана до первой, где была развернуто изложена эта концепция, то содержащееся в этой второй книге видение Я может быть не столь радикальным как вышеупомянутое представление о нем как о «пучке перцепций». Так что отмеченные Н. Кемпом-Смитом несоответствия действительно заслуживают внимания. Несмотря на усилия самого Юма нивелировать их, трудно отделаться от ощущения, что когда в первой книге «Трактата» он отрицает, что мы «каждый момент внутренне осознаём» нашу самость, «чувствуем ее существование и его непрерывность»<sup>2</sup>, то это его заявление контрастирует с такими фразами из второй книги, как «очевидно, что идея, или скорее впечатление о нас самих всегда внутренне присутствует у нас»<sup>3</sup>. Кажется, что эти мысли выражают разные понимания природы самости, причем второе близко традиционным представлениями о нашем Я как тождественном субстанциальном начале.

Но как же подтвердить эти интуиции? Здесь нам как раз и может помочь стилометрический анализ. Дело в том, что Юм в основном использует два слова для обозначения совокупности наших ментальных состояний, перцепций, а именно *mind* и *soul*. Первое я перевожу как «ум», перевод же второго вообще не вызывает вопросов — «душа». Но хотя Юм использует их как взаимозаменяемые, это не значит, что он не чувствует наличия у них специфических оттенков. Эти оттенки были общим местом в литературе

---

<sup>1</sup> А 28.

<sup>2</sup> Т 1.4.6.1.

<sup>3</sup> Т 2.1.11.4.

того времени<sup>1</sup>. Главное их отличие состоит в том, что слово *soul* несет гораздо больший субстанциалистский заряд, чем слово *mind*. Если наш внутренний мир содержит субстанциальное начало, то естественным будет именование его *soul*, «душой». А если такого начала в нем нет, то более корректным кажется нейтральное слово *mind*, «ум».

Повторюсь, что у нас есть все основания считать, что сам Юм чувствовал эти оттенки. Он перечисляет слово «душа» в одном ряду со словами «субстанция» и «самость», говоря в контексте своей теории о фиктивной тождественной сущности, размещаемой нами по ту сторону потока перцепций<sup>2</sup>. Вместе с тем Юм не придавал этим оттенкам такого значения, которое совсем исключало бы использование слова «душа» для обозначения простой совокупности или потока перцепций. И именно два этих обстоятельства позволяют высказать конкретную гипотезу относительно вероятной тенденции в соотносительном употреблении Юмом слов *mind* и *soul* при обозначении совокупности наших ментальных состояний (это ограничение предполагает исключение случаев метафорического употребления, а также такого употребления, в котором отсутствует взаимозаменяемость, как в словосочетаниях «бессмертие души» или «нематериальность души»). Эта тенденция должна выражаться в уменьшении относительной частоты употребления слова *soul* в период, когда он сформулировал свою концепцию Я как пучка перцепций по сравнению с текстами, созданными Юмом в более ранние времена.

Первоначальная проверка этой гипотезы может состоять в сопоставлении близких по тематике юмовских текстов, время создания которых нам точно известно. Первым из них может быть «Письмо к врачу» 1734 г., вторым — «Приложение» 1740 г. Хотя в «Приложении» Юм критикует некоторые аспекты своей теории Я как пучка перцепций, он по-прежнему решительно отбрасывает субстанциалистскую концепцию Я. Неудивительно, что слово *soul* здесь вообще не употребляется на фоне нескольких десятков вхождений слова *mind*. Совершенно другую картину мы

---

<sup>1</sup> См. напр. Chambers 1728, 97.

<sup>2</sup> Т 1.4.6.6.

видим в начале 1734 г., когда его теория «Я» едва ли уже обрела ясные очертания. Здесь слово *mind* употребляется чаще слова *soul* лишь в два с половиной раза. Гипотеза, таким образом, выдерживает первоначальную проверку и теперь мы можем опробовать ее для решения нашей главной задачи определения последовательности написания книг «Трактата». Если вторая книга была написана раньше первой и если ощущение того, что в этой книге Юм занимает более традиционную позицию в вопросе о природе нашего Я верно, то пропорция употребления слов *mind* и *soul* в релевантных контекстах должна быть меньшей, чем в первой книге. Проверка показывает, что это действительно так: пропорции отличаются в несколько раз.

Учитывая, что наброски новой теории Я обнаруживаются не только в первой, но и во второй книге, и принимая во внимание другие факты такого рода, можно достаточно уверенно говорить, что эта теория не была одномоментным озарением Юма, а скорее постепенно вызревала у него. А это значит, что частота соотносительного употребления слов *mind* и *soul* тоже могла меняться постепенно. Понимание этого обстоятельства позволяет предположить, что предложенная выше методика определения временной последовательности написания разных книг «Трактата» может быть применена и на более низком уровне. Иначе говоря, эту методику можно попытаться использовать для гораздо более масштабной задачи установления последовательности написания всех основных разделов «Трактата». Третья книга, впрочем, подвергалась Юмом столь основательной доработке, что здесь более или менее достоверные результаты возможны лишь по отношению ко всей книге в целом. Первая и вторая книга в этом плане более перспективны.

Посмотрим теперь, какие же результаты приносит этот более детализированный подход. Начнем с введения и первой книги. Во введении пропорция *mind* и *soul* (MS-пропорция) равна 3. В первой части первой книги она равна 5,7 (*mind* — 34, *soul* — 6), а если исходить из того, что в этом вводном разделе глава «Подразделение материала I» пришла на смену «Подразделению материала II» и считать со второй, то — 4,9; во второй — > 47 (*mind* — 47, *soul* — 0), в третьей — 21,6 (за вычетом употреблений слова *mind*

во вставленных из «Приложения» фрагментов), в четвертой — 24,5 (не считая по указанным выше причинам главу «О нематериальности души»). Обращает на себя внимание большой разрыв между первой и второй частями. Во второй книге MS-пропорции таковы: в первой части она равна 6,8 (без главы «Подразделения материала II», посчитанной выше; с этой главой — 5), во второй — 8,2, в третьей — 6,6. В третьей книге — 20, в «Приложении» — > 34.

Получается, таким образом, что, как мы и подозревали, Юм начал работу над «Трактатом» с введения и первой части первой книги, которая тоже имеет вводный характер. Затем он взялся за вторую книгу, а потом создал первый набросок третьей книги. После этого он вернулся к первой книге и написал третью и четвертую части, в которых, напомним, содержатся его рассуждения о причинности, о Я, и различные скептические аргументы. И лишь по завершении этих частей Юм написал ее вторую часть — о пространстве и времени.

После приведенных ранее выкладок эти результаты уже не выглядят неожиданными. Единственным сюрпризом оказывается то, что вторая часть первой книги имеет столь позднее происхождение. Нельзя исключить даже, что она была написана Юмом уже после возвращения из Франции (где он, как мы знаем, был вплоть до осени 1737 г.), в Лондоне. Ведь в этой части есть фраза, где он говорит о «нынешнем 1738 году»<sup>1</sup>. Можно было бы предположить, что он просто отредактировал более ранний текст, но теперь мы видим, что в этом предположении нет особой необходимости. Подтверждением того, что эта часть, с одной стороны, была некоей необязательной добавкой к изначальному тексту «Трактата», с другой — отражала новое увлечение Юма, стало то, что в дальнейшем, при переделке всех книг этого произведения в новые труды он обособил ее от других текстов и планировал опубликовать соответствующее исследование в качестве отдельной работы.

Об этом, впрочем, мы еще подробно поговорим в одной из следующих глав. Сейчас же вернемся к нашему частотному анализу. Нельзя ли попробовать выявить еще какие-то временные

---

<sup>1</sup> Т 1.2.2.4.

пласты в юмовском «Трактате»? Для этого надо очертить здесь те смысловые блоки, относительно которых можно предполагать, что они созданы Юмом в один заход. А дальше надо будет опять смотреть на имеющиеся в них MS-пропорции. Надо только помнить, что чем более мелкие фрагменты мы выделяем, тем большей становится вероятность статистического шума в них, тем менее надежными оказываются выводы относительно хронологического расположения этих фрагментов во всем корпусе текстов.

Тем не менее, осторожные шаги в направлении дальнейшей детализации можно сделать. Прежде всего обратим внимание на первую, вводную часть первой книги. Если наши предположения верны, то в ее состав первоначально входила глава «Подразделение II». Она могла следовать непосредственно за первой главой, MS-пропорция которой находится на том же низком уровне, что и соответствующие пропорции введения в «Трактат» и «Подразделение II». А вот последующие главы идут со значительным ее повышением. Это возвращает нас к вопросу о том, как Юм пришел к идее новой композиции «Трактата». Он мог прорабатывать эти последующие главы — при создании которых он вначале вполне ученически ориентировался на «Опыт» Локка — вскоре после написания второй и третьей книг. Не исключено все же, что он хотел разместить их в конце своего произведения вместе с рассуждениями о знании и вероятности: у Локка этот раздел находился в конце его книги. Но композиционные изменения, похоже, стали назревать у Юма именно после того как он взялся за обсуждение темы знания и вероятности, а именно за главку «О вероятности; и об идее причины и действия», относящуюся в финальном варианте уже к третьей части первой книги — это вторая глава третьей части (возможно, в тот время он еще не написал шестую и седьмую главы первой части: они тесно связаны с его более поздними текстами). Я уже отмечал ту странность этой главы, что, несмотря на название, в ней не встречается слово «вероятность», и к обсуждению вероятности Юм переходит лишь в одиннадцатой главе. Вполне возможно, что поначалу он хотел рассказать о вероятности столь же кратко, как в предыдущей главе

он рассказал о знании, стал обдумывать каузальные заключения как главный вид этого рода познания (хотя впоследствии он, напомним, решил обособить их в отдельную рубрику, отличную от вероятности) и вдруг осознал, как важен и сложен этот предмет. Углубившись в исследование причинности и осознав значимость полученных результатов, Юм решил перенести эти разделы в начало книги. Для обоснования этого решения он написал новый вариант главы «Подразделение материала» («Подразделение I»), оставив старую версию, «Подразделение II», в начале второй книги.

Интересно, что, хотя глава «Подразделение I» должна иметь позднее происхождение, MS-пропорция здесь довольно высока, и в этом маленьком тексте дважды встречается слово *soul*. Это, однако, можно объяснить тем, что Юм смоделировал ее по образцу «Подразделения II», где это слово встречается еще чаще: он мог непроизвольно повторить его в новой главе под впечатлением от только что перечитанной старой. Сравнивая эти главки, можно вспомнить еще одно важное различие между нами. Оно не только позволит подтвердить сделанные выводы, но и поможет еще глубже проникнуть в историю создания «Трактата». Речь идет, казалось бы, о тривиальном описании причин тех впечатлений, которые именуются Юмом «первичными впечатлениями» и «впечатлениями ощущения». В «Подразделении I» Юм просто говорит, что они «изначально возникают в душе от неизвестных причин»<sup>1</sup>. В близкой с ним по времени создания пятой главе третьей части первой книги он высказывается в том же духе, но более детально: «Что же касается *впечатлений*, возникающих из *чувств*, то их последняя причина, на мой взгляд, совершенно необъяснима человеческим разумом, и мы никогда не сможем достоверно решить, возникают ли они непосредственно от объекта, производятся творческой силой ума или же проистекают от виновника нашего бытия»<sup>2</sup>. А вот в более раннем «Подразделении II» Юм рассуждает на эту тему совсем по-другому: «Первичные впечатления, или впечатления ощущения таковы, что они возникают в душе без каких-либо предшествующих им перцепций, от телесного устрой-

---

<sup>1</sup> Т 1.1.2.1.

<sup>2</sup> Т 1.3.5.2.

ства, животных духов или же в результате приложения объектов к внешним органам»<sup>1</sup>.

Большого контраста трудно представить. Такое ощущение, что эти описания сделаны разными философами. Первое — радикальным феноменалистом, запрещающим рассуждения о чем-то, что не сводимо к феноменам сознания, второе — реалистом (хотя в «Подразделении I», как я уже отмечал, Юм словно бы по инерции говорит, что впечатлениями ощущения должны заниматься естествоиспытатели). Впрочем, так и может быть. Ведь изменения взглядов Юма в ходе написания «Трактата» могли, разумеется, касаться не только его представлений о самости, или Я. Чтобы уточнить их характер обратим внимание на термин «животные духи», употребляемый Юмом в «Подразделении II». Мы уже не раз встречались с его отсылками к животным духам, о которых в свое время много писал Декарт<sup>2</sup>. Эти передвигающиеся по нервам и мозгу частицы были одним из самых популярных объяснительных средств нейрофизиологов и психологов XVII–XVIII вв. Юм, похоже, тоже пережил период увлечения такого рода объяснениями. Причем это было именно раннее увлечение. Он мало использует этот термин в работах 40–50-х гг. К примеру, в «Исследовании о человеческом познании» — всего два раза, в «Диалогах о естественной религии» (в виде просто «духов») — тоже два и т. д. А вот в «Письме к врачу», созданном на начальных стадиях работы над «Трактатом», «духи» встречаются десять раз.

Тенденция очевидна, и она, вместе с MS-пропорцией, позволит нам выделить самые ранние фрагменты текста «Трактата». Особое внимание в этой связи может вызвать третья часть его второй книги, которая, напомним, называется «О воле и прямых аффектах». Несмотря на интересную попытку Юма сплотить рассматриваемый здесь материал, сложно не заметить, что эта часть состоит из пяти разномастных блоков. Первый из них — это обсуждение свободы воли, второй — соотношения разума и аффектов в плане мотивации воли, третий — влияния на наши аффекты и волю разного рода факторов, четвертый — прямых аффектов,

---

<sup>1</sup> Т 2.1.1.1.

<sup>2</sup> См. напр. Декарт 1989, 485–497.

пятый — плохо классифицируемого аффекта любви к истине. Обсуждение свободы воли (а также ряда прямых аффектов во второй половине соответствующей главы) ведется с опорой на разработки Юма в третьей части первой книги. Так что главы о свободе воли наверняка являют собой позднейшее добавление ко второй книге, и высокая MS-пропорция подтверждает это. А вот третий из упомянутых блоков, судя по всему, содержит самые ранние из текстов, объединенных в «Трактат о человеческой природе». В двух крошечных главах (4 и 5 главы третьей части) о животных духах говорится десять раз — больше, чем в «Исследованиях» Юма и «Диалогах о естественной религии» вместе взятых.

Но и это еще не все. На фоне четвертой и пятой глав странной аномалией кажется восьмая глава в том же блоке. Здесь Юм вообще не говорит о животных духах, зато MS-пропорция является самой низкой во всем «Трактате»: слово *soul* употребляется чаще слова *mind*. Я думаю, это связано с тем, что данная глава (за исключением последнего абзаца, где подводятся итоги ее самой и еще пяти глав) является по-настоящему реликтовым фрагментом «Трактата», созданным на самых ранних этапах работы над ним, возможно, еще в 1731–1733 гг. И на этом этапе Юм, похоже, еще не увлекался физиологическими объяснениями аффектов и когнитивных операций. Пик этого увлечения вполне мог прийти на начало 1734 г., т. е. на время, когда Юм создал «Письмо к врачу». Примерно к этому периоду, вероятно, относится и написание им 4 и 5 глав третьей части второй книги<sup>1</sup>.

Все эти ранние главы посвящены возникновению и трансформации аффектов под влиянием расстояния (4 и 8 главы), недостоверности (4 глава), привычки (5 глава), а также таким любопытным феноменам как придание большей сравнительной ценности далекому в пространстве и времени и сопряжение ценного с высоким (8 глава). Если наш анализ верен, то ранние наброски к «Трактату», о которых рассказывал Юм в «Письме к врачу», выглядели примерно таким образом. Причем поначалу это были сугубо психологические описания и объяснения, а затем — воз-

---

<sup>1</sup> За исключением последнего абзаца пятой главы, наверняка дописанного позже, см. Wright 1995, 106.

можно, под влиянием Б. Мандевиля<sup>1</sup> — Юм стал подводить под них физиологическую основу. К моменту написания «Подразделения II» он, однако, уже несколько разуверился в такого рода подходе, что заметно по его попытке отмежевания своего проекта от гипотез естествоиспытателей. Тем не менее в «Трактате», как мы видели, периодически проскальзывают объяснительные ссылки на животных духов.

Ссылки, о которых я сказал, есть почти во всех частях первых двух книг «Трактата» (в третьей книге термин «животные духи» не употребляется), но особое удивление может вызвать их появление в очень поздней второй части первой книги. Выше, при рассказе о содержании глав первых двух книг, я уже цитировал соответствующие места. Но для решения загадки их появления нам надо попробовать реконструировать траекторию мысли Юма в период написания «Трактата». С чего начался проект этого произведения, мы знаем. Юм хотел разобраться в истоках морали и представлений о прекрасном и предпринял для этого изучение человеческой природы, понимаемой как набор неких предрасположенностей к аффектам. Еще в «Подразделении I», написанном для обоснования первоочередного обсуждения «логики», Юм говорит, что главное внимание должно все же уделяться впечатлениям рефлексии, т. е. прежде всего аффектам<sup>2</sup>. И я только что предположил, что поначалу, на рубеже 1731–1732 гг., Юм рассматривал их исключительно психологически, а затем, к 1734 г., подключил к их анализу физиологию. Он уже рассуждал на эти темы в натуралистическом ключе, избавившись в конце 20-х гг. от теологических предпосылок, но был далек от феноменализма и еще наверняка допускал существование субстанциальной души как носителя аффектов и всех остальных перцепций.

Ньютонианский «экспериментальный метод», которому следовал Юм<sup>3</sup>, подталкивал его, однако, к избавлению от внеопытных субстанций. Постепенно — не исключено, что под

---

<sup>1</sup> Cp. Mandeville 1711, 124–180; см. также Wright 2009, 8–9.

<sup>2</sup> Т 1.1.2.1.

<sup>3</sup> О применении Юмом ньютонианской методологии см. De Pierris 2015, 176–196; Landy 2015; Demeter 2016.

влиянием дискуссий на эту тему, которые шли в начале века в Великобритании и отголоски которых он мог найти в работе 1736 г. хорошо известного ему Дж. Батлера<sup>1</sup> — он отошел от теории субстанциальной души, заменив ее на концепцию Я как пучка перцепций. Между тем, рассуждая о соотношении разума и аффектов, Юм, похоже, обнаружил, что некоторые проблемы науки о человеческой природе можно решать не путем экспериментов, а путем рациональных доказательств. Это могло вернуть Юму интерес к классической метафизике. Похоже, что уже после создания второй и третьей книг «Трактата» он прорабатывал — читал или перечитывал — работы ведущих метафизиков XVII и XVIII вв. Лейбниц оказал влияние на уточнение его логического аппарата (сформированного, вероятно, под влиянием приемов С. Кларка в его книге о доказательствах бытия Бога<sup>2</sup>), используемого Юмом при обосновании своих тезисов в первой книге, Мальбранш пригодился ему в теории причинности, а также, вероятно, при формулировке и физиологическом обосновании принципа смешения, которым, как мы помним, Юм широко пользовался в четвертой и второй частях первой книги «Трактата» (в известном ему труде Мальбранша «О разыскании истины» можно найти очень похожее на юмовское физиологическое обоснование аналогичного когнитивного эффекта<sup>3</sup>), Бейль — в учении о пространстве и времени. Но, пожалуй, самым весомым в краткосрочной перспективе оказалось влияние Беркли. Юма убедили его аргументы о субъективности всех качеств материальных объектов, и эти аргументы влекли его к радикальному феноменализму и скептицизму<sup>4</sup>. К феноменализму они влекли его потому, что если все материальные качества субъективны, то едва ли можно достоверно рассуждать о физических вещах, лежащих за границами нашего сознания и его данных. Что же касается скептицизма, то берклианские выводы конфликтовали с убеждением здравого смысла в том, что чувст-

---

<sup>1</sup> Butler 1736.

<sup>2</sup> Clarke 1705.

<sup>3</sup> Ср. Т 1.2.5.20 и Мальбранш 1999, 183.

<sup>4</sup> См. Е 12.15n.

венные вещи не субъективны, а существуют независимо от нашего сознания. А ведь скептицизм — это установка, вырастающая из признания существования фундаментальных противоречий по ключевым вопросам. Все эти линии сошлись в итоговой «меланхолической» главе первой книги «Трактата».

При разборе той главы я уже отмечал, однако, странность занятой Юмом позиции. Эта странность состоит в том, что тезис и антитезис заявленного противоречия имеют разный вес, а это значит, что противоречие может оказаться мнимым. Ведь с точки зрения самого Юма доказательство субъективности чувственных качеств очень надежно, тогда как убежденность в независимом существовании чувственных вещей, как он выяснил, идет от грубой ошибки воображения. Продумывая эту финальную главу, Юм, возможно, осознал данную проблему. И первой его реакцией могла быть попытка усилить позиции второй стороны. Если раздел о пространстве и времени был создан позже, чем остальные части «Трактата», то он мог воспользоваться случаем и внедрить это усиление именно сюда (хотя на его решение могли влиять и другие обстоятельства, прежде всего то, что в этом месте, как, разумеется, понимал Юм, читатель «Трактата» впервые встретится с принципом смешения — так что это самый подходящий повод объяснить его механизм). Для решения этой задачи Юм прибег к привычному объяснению через животные духи. Успех этого начинания означал бы, что вера в независимое существование чувственных вещей — не менее естественное убеждение ума, чем мысль о невозможности такого существования.

Юм проводил и несколько иной вариант решения, заявляя, что противоречия неизбежно возникают, *если* мы начинаем говорить о внешнем мире<sup>1</sup>. Он совместим с первым подходом, когда мы констатируем столкновение наших равносильных убеждений о внешнем мире, но может сохранить свое значение и при отрицании их равносильности. Обратной стороной этого подхода будет тогда тезис об отсутствии противоречий в нашем внутреннем мире. Юм проговаривает его во второй части первой книги

---

<sup>1</sup> Т 1.4.5.1.

об идеях пространства и времени<sup>1</sup>, и еще четче — в начале пятой главы четвертой части, которая могла быть написана после ее финальной главы примерно в то же время, что и вторая часть первой книги «Трактата» (они хорошо сочетаются по содержанию и родственны своим бейлианским духом с неожиданными антифеноменалистическими отступлениями, о которых я уже упоминал). Юм противопоставлял противоречивость наших представлений о внешнем мире непротиворечивости представлений о внутреннем и в более ранней, как мы допустили, книге об аффектах<sup>2</sup>, но там он мог иметь в виду несоответствие данных о внешних объектах нашим теориям о них из-за понятного несовершенства последних. Здесь же он настаивает на фундаментальном противоречии в самом понятии этих объектов.

Юм мог проявлять колебания между сильным тезисом о противоречивости наших естественных убеждений о независимом от нас существовании чувственных объектов и невозможностью такого существования и более слабым тезисом о появлении противоречий при выходе нашей рефлексии за безопасные пределы внутреннего мира из-за возникшей у него в связи с его явным креном в феноменализм неуверенности в праве использовать физиологические механизмы животных духов для объяснения продуцирования одного из упомянутых выше естественных убеждений. А незадолго до выхода третьей книги — скорее всего в разгар работы над текстами «Приложения», которое Юм прикрепил к ней — он осознал не просто сомнительность, но и бесперспективность этого пути. В самом деле, как можно показывать естественность веры в существование независимых от нас чувственных объектов через допущение животных духов, которые относятся к классу таких объектов? Ведь это допущение предполагает естественность этой веры (если я признаю существование чего-то, я, естественно, верю в его существование) и поэтому не может каузально обосновывать ее. Кроме того, естественность этой веры тут все равно не делала бы ее обоснованной. В общем,

---

<sup>1</sup> T 1.2.5.26n; это примечание 1740 г. продолжает линию основного текста 1739 г., ср. T 1.2.5.26.

<sup>2</sup> T 2.2.6.2.

Юм должен был понять безальтернативность вывода, что у нас нет оснований верить в существование внешней физической реальности и что мы должны ограничиться потоком субъективных перцепций.

Но, осознав это, Юм мог тотчас увидеть, что невольно расшатал еще один столп своей философии периода «Трактата»: учение о Я как пучке перцепций. Мы, наконец, можем вернуться к одной из главных загадок этого произведения, к вопросу о том, в чем состоит смысл критики Юмом собственной теории Я в «Приложении» к «Трактату» 1740 г. Я уже рассказывал, что Юм исходит тут из двух положений, от которых он не готов отказываться: (1) не существует субстанциальной души, объединяющей наши перцепции, и они, таким образом, обособлены друг от друга, и (2) мы не наблюдаем реальной связи между ними. Между тем, перцепции связаны в нашем сознании. Но непонятно, как объяснить эту связь.

В этом, собственно, и состоит проблема. Говоря о неудовлетворительности прежних объяснений, Юм ссылается на одну из страниц шестой главы четвертой части<sup>1</sup>, где утверждается, что принципы ассоциации как объединяющие начала порождают мысль о тождестве Я (легкий переход мысли по ассоциативным связям наших воспоминаний смешивается с восприятием неизменного, т. е. тождественного индивида, а когда несовпадение обнаруживается нами мы переносим уже возникшую мысль о тождественном Я за пределы потока перцепций и интерпретируем это Я в качестве интегрирующего их субстанциального носителя). Тупик, в который попадают многие интерпретаторы, связан с неясностью того, что именно могло не устраивать Юма в объяснении ассоциативного объединения перцепций. Но мы уже готовы дать ответ на этот вопрос. Суть в том, что сами принципы ассоциации объяснялись Юмом физиологическими механизмами в мозге, движениями животных духов. Более того, то развернутое физиологическое обоснование принципа смешения, которое он

---

<sup>1</sup> В оригинальном издании «Трактата» она начинается с финальной части предпоследнего предложения в Т 1.4.6.16 и простирается до заключительных слов первого предложения в Т 1.4.6.18, см. Ellis 2006, 203–204.

давал в разделе о пространстве и времени и которое мы только что обсуждали, тесно связано и с обоснованием принципов ассоциации. Юм не оставляет сомнений на этот счет: «Приняв отношения *сходства, смежности и причинности* в качестве принципов объединения идей, но без исследования их причин, я руководствовался скорее своей первой максимой, что мы должны удовлетворяться опытом, чем недостатком правдоподобных и вероятных положений, которые я мог бы высказать по этому поводу»<sup>1</sup>. Говоря, что ранее он не обсуждал причины принципов ассоциации, Юм имеет в виду то место из первой части первой книги, где он сначала вводит эти принципы, затем высказывает мысль, что ассоциация — это разновидность притяжения, а потом замечает: «...что касается его причин, то они по большей части неизвестны и должны иметь отношение к *первоначальным* качествам человеческой природы, на объяснение которых я не претендую»<sup>2</sup>. Но теперь его позиция изменилась. И он пишет, что «было бы несложно в воображении рассечь мозг и показать, почему при представлении любой идеи животные духи пробегают по всем смежным следам и вызывают другие, соотнесенные с ней идеи», а в конце всего этого пассажа говорит, что, «проигнорировав выгоды, которые [он] мог бы извлечь из этого вопроса при объяснении отношений идей», он, однако, чувствует себя вынужденным «обратиться к этому для объяснения ошибок, возникающих из данных отношений»<sup>3</sup>. После этого Юм переходит к конкретным физиологическим объяснениям принципа смешения — их ключевые положения я цитировал при изложении той главы второй части.

Так вот, если мои рассуждения верны и если эта попытка детального обоснования через какое-то время лишь подтолкнула Юма к осознанию недопустимости подобных шагов, то он лишился возможности фундировать принципы ассоциации физиологией, и они, с его точки зрения, оказались чем-то загадочным. Об этом он и пишет в «Приложении». Подчеркну, что как в отсылке к физиологическим механизмам во второй части первой книги, так

---

<sup>1</sup> Т 1.2.5.20.

<sup>2</sup> Т 1.1.4.6.

<sup>3</sup> Т 1.2.5.20.

и в «Приложении» Юм использует именно терминологию «объяснения». Т. е., он считал, что физиологические механизмы именно объясняют принципы ассоциации. И как раз на невозможность их объяснения он указывает в «Приложении», вообще не упоминая использование для этого таких механизмов. Мое предположение, подтверждаемое общей логикой смещения юмовских взглядов к феноменализму, состоит, таким образом, в том, что в то время Юм уже не считал возможным отсылать к ним. Отсюда и его ощущение необъяснимости этих принципов, вызывающее у него негативные эмоции.

Я уже говорил, что в литературе было высказано множество иных гипотез относительно «лабиринта», в котором, по его собственным словам, заблудился Юм в своем учении о Я. Их было так много, что много стало уже и попыток их классификации. Некоторые из этих гипотез выглядят совершенно экзотически<sup>1</sup>. Я приведу несколько примеров интерпретаций «Приложения» и сравню их с высказанными выше предположениями. Начнем с интерпретации Н. Кемпа-Смита, который считал, что два упоминаемых Юмом положения — о (1) раздельности перцепций и об (2) отсутствии у нас постижения реальной связи между ними — не сочетаются с приписыванием нами тождества собственному Я<sup>2</sup>. Но Юм ясно говорит, что он не знает, как объяснить «принципы, объединяющие наши последовательные перцепции в нашем мышлении», т. е. принципы ассоциации, ответственные — из-за действия механизма смешения — за мысль о нашем тождестве. Так что не сочетается с теми положениями не столько приписывание тождества, сколько принципы ассоциации: если бы хоть одно из них было неверно, единство и ассоциации перцепций были бы объяснимы. Это замечание справедливо и относительно интерпретации Г. Нунана, который считает, что Юм обнаружил, что принцип смешения едва ли может срабатывать на потоке разнородных перцепций и порождать представление о тождестве Я<sup>3</sup>. Аргументы Нунана любопытны, но из

---

<sup>1</sup> См. напр. Cottrell 2015 с попыткой поместить «Приложение» Юма в метеорологический контекст.

<sup>2</sup> Kemp Smith 2005, 558; см. также Popkin 1951, 398–399.

<sup>3</sup> Noonan 2012, 179.

текста «Приложения» вытекает, что Юм как раз доволен той частью своих объяснений, в которой рассматривается продуцирование фикции тождественного Я: этот фрагмент завершается замечанием, что его рассуждения «пока кажутся перспективными»<sup>1</sup>. Не менее проблематична интерпретация другого известного специалиста по философии Юма — Дж. Райта. Он утверждает, что положения (1) и (2) несовместимы с допущением каузальной связи перцепций, без которой нашему Я нельзя было бы приписывать тождество. С его точки зрения Юм, «как кажется, полагает, что обособленность перцепций должна быть настолько очевидной, что это должно мешать естественному допущению их каузальной связи»<sup>2</sup>. Это толкование навязывает Юму реалистическую теорию причинности, для чего в «Трактате» (в отличие от более поздних работ) нет больших оснований (в регулярностной теории причинности, которую еще чаще атрибутируют Юму, обособленность перцепций не может быть препятствием для приписывания им каузальной связи). Кроме того, ассоциации по причинности не являются единственным фактором, создающим фикцию Я.

Интересную интерпретацию предлагает Б. Страуд. Ему кажется, что проблема юмовской теории состоит в том, что он не может объяснить, почему все существующие перцепции объединяются именно в такие, а не в другие дискретные связки, в такие, а не в другие Я<sup>3</sup>. Вопрос выглядит очень глубоким, но по сути он не отличается от вопроса: почему существующие вещи существуют именно в такой конфигурации? Если признать его осмысленным, то ответ на него не выглядит очень сложным, и он будет состоять в поиске конкретных причин этого. Так же обстоит дело и с первым вопросом. А если второй вопрос бессмыслен, то бессмыслен и вопрос Страуда. В любом случае его интерпретация лишена убедительных текстуальных подтверждений. Более перспективной в этом плане могла бы показаться в чем-то сходная с ней интерпретация И. Г. Гаспарова. Он считает, что Юм осознал, что не может объяснить, почему разрозненные перцепции вообще

---

<sup>1</sup> T App. 20.

<sup>2</sup> Wright 2009, 165.

<sup>3</sup> Stroud 1977, 138–139.

складываются в «реальную совокупность» нашего Я<sup>1</sup>. А отказаться от идеи такой совокупности он не мог, так как это подрывало бы его теорию аффектов, которая нуждается в ней<sup>2</sup>. Но почему бы не предположить, что для юмовской теории аффектов достаточно одного лишь представления — пусть и фиктивного — о такой совокупности? Ведь наличие представления о ней является фактом. К тому же реальная совокупность перцепций может индивидуализироваться не только реальными связями перцепций или наличием у них субстанциального носителя, как полагает Гаспаров. Она может индивидуализироваться их местом или его аналогом. Сам Юм в этом контексте пользуется концептом места<sup>3</sup>. И мы уже знаем, что Юм мог приписывать мозгу важную роль в такой индивидуализации. Говоря современным языком, в какой-то момент Юм мог бы согласиться с тезисом, что мозг того или иного индивида создает приватное измерение для его перцепций, отличное от других подобных измерений, создаваемых другими мозгами. Конечно, если я прав, то потом он отказался от этого тезиса — и столкнулся с проблемами, обозначенными в «Приложении». Но их истоком служат не сложности с объяснением возможности реальной совокупности перцепций как таковой, а совершенный им феноменилистический поворот.

К тому же интерпретация Гаспарова, делающая акцент на реальной связи перцепций, хоть и не выглядит столь фантастичной, как трактовка Страуда, тоже, как вскоре станет ясно, не сочетается с текстами Юма. Еще дальше отходит от них Дж. Л. Макинтайр, полагающая, что противоречия, о которых говорит Юм в «Приложении», связаны с обнаружением им того, что воображение с одинаковой силой влечет нас к выводам о том, что Я — это пучок каузально связанных перцепций, и что это субстанция<sup>4</sup>. Это объяснение не проходит хотя бы потому, что Юм, как мы помним, утверждал, что фиктивные понятия субстанций порождаются такими законами воображения, которые нельзя приравнивать по

---

<sup>1</sup> Ср. Ainslie 2001, 568–569.

<sup>2</sup> Гаспаров 2012, 200–201.

<sup>3</sup> См. Т 1.4.6.4, где Юм отмечает, что мы не знаем природу места перцепций, но признает его наличие.

<sup>4</sup> McIntyre 2009, 199.

силе к каузальным заключениям. И если у него были какие-то колебания в вопросе о внешних сущностях (мы уже рассматривали их), то из этого не следует, что они распространялись и на внутренние. Ни один юмовский текст не подтверждает правомерность такого вывода.

Чтобы уточнить различия интерпретаций «Приложения», обратимся к упомянутым выше классификациям последних. Особенно полезной представляется одна из недавних вариаций на эту тему в исполнении Д. Гаррета<sup>1</sup>. Гаррет выделяет четыре группы интерпретаций: в первой беспокоящая Юма проблема усматривается в его невозможности объяснить объединение перцепций, во второй — приписывание себе тождества, причем в связи с обнаружением каких-то препятствий, не связанных с действием принципов ассоциации по причинности и сходству. В третьей затруднения в приписывании тождества соотносятся с действием принципов ассоциации по причинности и сходству. Четвертая группа содержит трактовки, авторы которых доказывают, что в действительности Юма беспокоили какие-то другие проблемы. Интерпретации первой группы Гаррет справедливо соотносит с обсуждением «метафизики связывания». Интересно, однако, что он трактует эту проблематику в страудовском ключе, как прежде всего вопрос о том, «как перцепции актуально связаны таким образом, что они составляют ум, в котором или на котором могут работать ассоциативные механизмы»<sup>2</sup>. Это толкование, однако, очень спорно, так как в тексте «Приложения» Юм совершенно определенно говорит, что он обеспокоен не проблемой объяснения самого потока перцепций — т. е. организации их таким образом, чтобы они составляли конкретное Я — а представлений об их связях *в мышлении*. Связанность представлений в мышлении задается принципами ассоциации. Значит, затруднения Юма должны были бы касаться объяснения принципов ассоциаций. Поэтому к первой группе интерпретаций, выдвигающих на первый план «метафизику связывания», надо относить те, в которых утверждается, что Юм столкнулся с невозможностью отыскать удовле-

---

<sup>1</sup> Garrett 2011, 24.

<sup>2</sup> Garrett 2011, 24.

творительное объяснение принципов ассоциации. Проблематику же первичного сопряжения перцепций лучше увязать с гарретовской второй группой. При таком уточнении оказывается, что интерпретацию Макинтайр, к примеру, можно отнести к четвертой группе, Страуда и Гаспарова — ко второй, Нунана и Райта — к третьей. Очевидным минусом интерпретаций этих трех групп, как мы уже не раз видели, является то, что они, как представляется, хуже стыкуются с текстом «Приложения», чем интерпретации первой группы. Этот недостаток мог бы компенсироваться другими достоинствами, но отсутствие согласия специалистов в данном вопросе показывает, что ни одна из них не обладает ими.

Из этого следует, что заведомое преимущество должны иметь интерпретации первой группы. Дж. Эллис, впрочем, пытался опровергнуть это, доказывая, что текст «Приложения» в действительности свидетельствует все же в пользу второй их группы. Он исходил из того, что в начале изложения проблем свой теории тождества личности в «Приложении», после перечисления аргументов в пользу того, что Я — это совокупность перцепций, Юм пишет, имея в виду обсуждаемую им главу о тождестве личности: «Но когда я приступаю — после того как я развязал все наши конкретные перцепции — к объяснению принципа связи, собирающего их вместе и заставляющего нас приписывать им реальную простоту и тождество, я вижу большие несовершенства своей концепции»<sup>1</sup>. Как уже отмечалось, при этом Юм ссылается на одну из страниц главы о тождестве личности, где, собственно, и давалось это объяснение. Там идет речь о том, что мысль о тождестве Я порождается действием принципов ассоциации. Дальше в «Приложении» Юм еще раз излагает это объяснение и говорит, что поскольку наши перцепции реально не связаны, надо признать, что их связь лишь чувствуется нами — вследствие ассоциации идей о прошлых рядах этих перцепций — и такое чувство порождает мысль о тождестве. Он добавляет, что до сих пор все шло неплохо, но «все мои надежды рушатся, когда я приступаю к объяснению принципов, объединяющих наши последовательные

---

<sup>1</sup> Т App. 20.

перцепции в нашем мышлении или сознании. Я не могу найти удовлетворяющую меня теорию на этот счет»<sup>1</sup>. Так вот, Эллис считает, что, говоря об объяснении принципов единства в последней из процитированных фраз, Юм имеет в виду тот же самый «принцип связи», на текст об объяснении которого Юм ссылается в начале этой критической части<sup>2</sup>. Если бы это было так, то Юм действительно признавался бы в «Приложении», что он не может найти теорию, объясняющую приписывание нам как пучкам перцепций простоты и тождества.

Проблема, однако, в том, что рассмотренные выше фрагменты свидетельствуют совсем о другом. Вначале Юм говорит, что его не устраивают результаты, к которым он пришел, объясняя, почему мы представляем составляющие нас перцепции связанными и приписываем себе тождество. Далее он излагает ту часть своего объяснения, которая по-прежнему кажется ему перспективной. Наши перцепции лишены реальной связи, но мы чувствуем их связь в мышлении или сознании благодаря действию принципов ассоциации. Действием этих принципов можно объяснить и приписывание тождества. Но эта теория все равно не устраивает Юма, так как он не может объяснить сами принципы ассоциации. Т. е. в начале данного текста он отсылает к тем своим изысканиям, в которых возникающая у нас *мысль о собственном тождестве* объясняется действием принципов ассоциации, а в его конце отмечает, что он не знает, как объяснить *сами принципы ассоциации*. Вот реальный смысл этого текста, и этот смысл возвращает нас к первой группе интерпретаций.

Первая группа интерпретаций характеризуется, напомним, тем, что их авторы исходят из того, что Юма беспокоит проблема объяснения возможности ассоциации перцепций в мысли. Такие интерпретации можно упрекнуть в том, что из них, как может показаться, следует, что это беспокойство должно было бы поставить под вопрос и другие части философии Юма, где он использует принципы ассоциации<sup>3</sup>. На самом деле это не так: чтобы про-

---

<sup>1</sup> Т App. 20.

<sup>2</sup> Ellis 2006, 201–208.

<sup>3</sup> См. напр. Ainslie 2001, 574–575.

должать пользоваться этими принципами в других частях своей философии ему достаточно было бы отремонтировать свою теорию Я (признав, к примеру, что Я — это не куча перцепций, а ментальная субстанция), и значит проблемы прежде всего с ней. Моя интерпретация относится к этой группе. К ней относится и трактовки Р. Фогелина и Г. Стросона<sup>1</sup>. Они полагают, что затруднения Юма объясняются тем, что отрицание раздельности перцепций или отсутствия между ними реальной связи были бы, как он думал, единственными способами объяснения их ассоциаций в нашем мышлении. Поскольку же он не хотел отрицать это, он не знал, как объяснить их ассоциации<sup>2</sup>. Фогелин и Стросон, однако, не обсуждают юмовские физиологические объяснения объединения перцепций. И это делает их позицию уязвимой, так как им можно сказать, что их рассуждения фактически неверны: Юм сам говорит, что ассоциации перцепций можно объяснить и иначе. Чтобы отвести это замечание надо допустить, что к моменту написания «Приложения» Юм изменил свою позицию. Но для обоснования этого утверждения надо уточнить общую тенденцию развития юмовской мысли, допускающую подобное изменение. А для уточнения этой тенденции надо было осуществить те действия по реконструкции последовательности работы Юма над «Трактатом», которые выполнены в этой главе. Мы увидели, что изначально Юм признавал правомерность физиологических объяснений ментальных феноменов и сохранял подспудное доверие к ним даже после его смещения к феноменализму. Вынужденное использование таких объяснений на его феноменалистской стадии, однако, подтолкнуло его к осознанию их неправомерности. А это подорвало основания его теории ассоциации и концепции Я. Если я прав, то без таких реконструкций загадка «Приложения» оказывается в принципе нерешаемой. И, на мой взгляд, уже одно это обстоятельство позволяет признать пользу проведенных изысканий.

В юмоведении, кстати, выдвигалось не так уж много гипотез относительно порядка работы Юма над «Трактатом» и замысла

---

<sup>1</sup> Ср. также Рябушкина 2014, 51.

<sup>2</sup> Fogelin 1992, 92, ср. Fogelin 2009, 117–124; Strawson 2012, 186–187.

самого этого труда. Одно из последних масштабных предположений такого рода было высказано П. Расселом. Он считает, что «Трактат» нельзя понять в отрыве от юмовской критики религии и что скептический проект первой книги «Трактата» должен был расчищать почву для секулярной теории морали, развитой Юмом в третьей книге<sup>1</sup>. Мы, однако, видели, что эта почва была расчищена им еще до начала работы над «Трактатом», в его ранней книге о естественной религии<sup>2</sup>. И сделано это было совсем не теми скептическими доводами, которые обсуждаются в «Трактате». Так что критические соображения Юма относительно религиозных представлений были не целью, а скорее фоном первой книги «Трактата», и поэтому скептические сюжеты этого текста должны объясняться иначе. Рассел также считает, что главным вдохновителем Юма был Т. Гоббс, большой социальный философ и натуралистический метафизик. Он доказывает, что юмовский «Трактат» был создан по модели одной из работ Гоббса, «Начала закона, естественного и политического» (1640)<sup>3</sup>. Как и Юм в «Трактате», Гоббс открывает этот труд, первая часть которого называется «Человеческая природа», анализом познания и продолжает его разбором аффектов и действий. Гоббс действительно повлиял на Юма, прежде всего в области учения о свободе воли. И хотя прямых свидетельств знания Юмом «Начал закона» нет, параллели между ними и юмовским «Трактатом» весьма любопытны. К обсуждаемому Расселом структурному сходству и тому обстоятельству, что у самого Гоббса часть его работы названа «Трактатом о человеческой природе»<sup>4</sup> могут быть добавлены и другие моменты. К примеру, как и Юм в начале «Трактата», Гоббс в первой главе своего труда говорит, что не будет заниматься исследованием телесных аспектов наших способностей<sup>5</sup>. Впрочем, здесь Юм мог опираться и на Локка<sup>6</sup>. Другое, казалось бы, совсем уж необязательное совпадение состоит в том,

---

<sup>1</sup> Russell 2008, 269–270.

<sup>2</sup> Ср. Абрамов 2000, 304.

<sup>3</sup> Russell 2008, 61–66.

<sup>4</sup> См. Russell 2008, 62–63.

<sup>5</sup> Hobbes 2017, 4.

<sup>6</sup> Ср. Локк 1985 1, 91; Harris 2015, 84.

что, подобно Юму, Гоббс приступает к исследованию аффектов с аффекта гордости<sup>1</sup>. Хотя и здесь возможно другое объяснение: через влияние на Юма Мандевиля<sup>2</sup>. В общем, совпадения есть, но они не однозначны и позволяют лишь допустить, что Юм, возможно, знал ту не самую известную работу Гоббса и учитывал ее при планировании «Трактата». Рассел справедливо указывает, что практика такого рода не была необычной для Юма<sup>3</sup>. Но учитывать работы и ориентироваться на них — это не одно и то же. И проведенные нами исследования подтверждают, что у Юма была другая мотивация. Если Гоббса прежде всего интересовали социально-философские темы, и его рассуждения о познавательных и аффективных аспектах человеческой природы были лишь введением в его теорию общества, то Юм был поначалу увлечен этическими и эстетическими проблемами, для прояснения которых он приступил к тщательному изучению аффективной стороны человеческой природы. Так что изначально он не стал бы ориентировался на то сочинение Гоббса, основной темой которого является устройство «политического тела». Его планы не подразумевали создание книги с такой же структурой. Но знание о нем Юма и в самом деле могло повлиять на ее реструктуризацию (в процессе которой он, возможно, решил запланировать в «Трактате» и книгу о политике), хотя не стоит забывать, что и она объяснялись внутренней логикой движения его мысли.

Так что Гоббс не был автором, вдохновившим Юма на написание своего «Трактата» по образцу его «Начал». Юм шел от собственных размышлений и изначально план его «Трактата» возник как результат развития его собственных идей. В этом смысле гипотеза П. Рассела не проходит. А вот гипотеза Кемпа-Смита, напротив, в целом подтверждается. Похоже, что юмовский «Трактат о человеческой природе» и правда подвергся значительной перекомпоновке в процессе написания, и его финальная композиция не дает представления о том, в какой последовательности создавалось это произведение и каков был его первоначальный

---

<sup>1</sup> Hobbes 2017, 51.

<sup>2</sup> Ср. Мандевиль 2000, 25, 28.

<sup>3</sup> Russell 2008, 327.

замысел. Можно также уверенно говорить, что большая часть второй книги «Об аффектах» была написана до написания большинства разделов первой. Более того, первая книга скорее всего поначалу вообще не замышлялась Юмом как какой-то большой текст. Не исключено, что он планировал изложить ее «логические» темы в формате дополнения к основным блокам учения об аффектах, о морали и т. д. Но, увлекшись анализом причинности и получив здесь интереснейшие результаты, Юм продолжил работу над проблемами теории познания и вскоре пришел к скептическим выводам<sup>1</sup>. Книга о познании в итоге превзошла по объему две другие книги и выдвинулась на первый план. И возник тот странный эффект, когда, доведя здесь читателей до бездны скепсиса, Юм как ни в чем не бывало продолжал позитивные изыскания в других книгах. Теперь мы видим, что ощущение психологической неправдоподобности такой траектории не является обманчивым. На деле Юм шел от позитивных разработок к глубокому скепсису.

Нельзя, впрочем, говорить, что между первой и второй книгами есть громадный стилистический разрыв. Несмотря на позитивный характер, вторая книга об аффектах не выглядит догматичной. Не выглядит она и ровным экспериментальным исследованием. Одна из главных ее особенностей — отыскание Юмом все новых и новых возражений и контрпримеров против основных положений его собственной теории аффектов. Количество таких эпизодов столь велико, что это не может быть случайностью. Данный факт выражает, скорее, сущностные черты юмовского философствования. Мы видели, что нечто подобное имело место и в его ранней работе о естественной религии. Другое дело, что, как в том раннем труде, так и во второй книге «Трактата» Юм верил в возможность устранения всех таких нестыковок. А вот в период написания первой книги эта вера стала ослабевать. Отсюда нарастание его скептических настроений и связанных с ними эмоций.

Еще пару слов о финальной композиции первых двух книг «Трактата». Ее своеобразие можно почувствовать, обратив внимание, что предпоследняя глава всего этого громадного корпуса,

---

<sup>1</sup> Cp. Fogelin 2009, 7, 11.

«О прямых аффектах», вполне могла бы открывать его основную часть. В самом деле, если Юм планировал начать «Трактат» с анализа аффектов (думая назвать его «наукой о человеческой природе»; впоследствии, истолковав ее как систему наук, он оставил ту дисциплину без «научного» имени), то сам этот анализ естественно было начать рассмотрением более простых прямых аффектов (как он и поступил в 1757 г. в переложении этой книги, т. е. в «Диссертации об аффектах»). Не исключено, что так он и собирался сделать, но затем, после выдвижения на первый план книги о познании в контексте того, что познание и его носители, идеи, надо рассматривать первыми потому, что впечатления ощущения — это не предмет философии, а впечатления рефлексии возникают через идеи, он мог решиться поставить на первое место в книге об аффектах разделы о косвенных аффектах в силу их более очевидной зависимости от идей.

Сложно говорить о том, какое воздействие произвел бы «Трактат» в случае сохранения Юмом первоначального замысла (идея изменения композиции «Трактата» оформилась у него, скорее всего, ко времени создания им четвертой части первой книги его сочинения). Все мы привыкли, что этот замечательный труд выглядит так, как он выглядит. А четвертая, скептическая часть первой книги, о которой Юм вначале и не помышлял, вообще стала для многих визитной карточкой его философии. Хочу, правда, обратить внимание на то, что большинство идей этой части (а также еще одной поздней части — о пространстве и времени) не выдержало испытание критической проверкой самого Юма. Ни принцип смешения, ни критика отвлеченного разума, ни экспликация механизмов порождения веры в независимое существование чувственных объектов, ни представленная в тексте «Трактата» версия теории Я, ни радикальный феноменализм, ни та разновидность скептицизма, которая акцентирована в итоговой главе первой книги, — ни одна из этих концепций не нашла своего места в поздней философии Юма. Обо всем этом, впрочем, у нас еще будет повод подробно поговорить. А пока мы завершаем рассмотрение первых двух книг «Трактата о человеческой природе», но не прощаемся с самим «Трактатом»: нам еще предстоит проанализировать третью книгу этого труда — «О морали».

## — 4 —

Я уже отмечал, что книга «О морали» подвергалась значительной переделке перед публикацией. Поэтому попытка определить последовательность работы над ее разделами при помощи стилометрических приемов не выглядит перспективной. Тем не менее, чтобы не противоречить стилистике этой главы, я тоже изложу содержание всех ее разделов.

Книга начинается с эпиграфа из Лукана: «Влюбленный в суровую доблесть, в чем эта доблесть — узнай и потребуй ее проявления» (пер. Л. Е. Остроумова). Первая из трех ее частей — «О добродетели и пороке в целом» — состоит всего из двух глав. Начальная глава непривычно озаглавлена предложением: «Моральные различия не идут от разума». Доказательству этого тезиса она и посвящена. Юм использует разные доводы, как абстрактного, так и иллюстративного характера. Первый аргумент опирается на один из выводов второй книги «Трактата», а именно на тезис, что *один лишь* разум не может влиять на наши аффекты и действия. Моральные принципы, напротив, влияют на их. Значит, заключает Юм, моральные принципы не проистекают из разума. Аргумент кажется привлекательным, но трудность в том, что для его завершения, т. е. для избежания варианта с происхождением морали из разума и чего-то еще, надо было бы показать, что моральные принципы *без участия разума*<sup>1</sup> могут влиять на наши аффекты и действия.

Словно бы чувствуя проблематичность этого аргумента, в некоторых местах данной главы Юм рассуждает так, будто разум «совершенно инертен» и в принципе не может влиять на наши действия<sup>2</sup>. Эти разночтения породили немало споров<sup>3</sup>. Ясно, что такое сильное утверждение позволило бы сделать вывод о не связанности морали с разумом более правдоподобным — но лишь ценой собственного правдоподобия. Впрочем, Юм едва ли хотел доказать именно тот тезис, что моральные положения вообще не связаны с разумом. Ведь даже в этой главе он утверждает, что было

---

<sup>1</sup> Ср. Botros 2006, 27–28; Cohon 2008, 25–26.

<sup>2</sup> Т 3.1.1.8–10.

<sup>3</sup> См. напр. Botros 2006, 5–10; Зеленский 2016.

бы «тщетным претендовать на то, что моральность открывается только дедукциями разума»<sup>1</sup>. Слово «только» (*only*) не выглядит тут случайным. И именно при таком понимании аргумент Юма освобождается от формальных и содержательных проблем. Его можно представить так: (1) мораль влияет на наши действия, (2) разум сам по себе не влияет на наши действия, (3) значит, мораль не возникает из одного только разума<sup>2</sup>. Однако в любом случае Юм не ограничивается этим аргументом. Он говорит, в частности, что если бы моральные принципы и различия устанавливались (одним только) разумом, то они должны были бы сопрягаться с какими-то отношениями, вроде сходства или количественных пропорций. Но ведь эти отношения, замечает Юм, есть и у неодушевленных предметов, которые не считаются нами объектами морали. Кроме того, если действия совершаются в результате ошибки, т. е. неудачного применения нашего разума, мы снимаем ответственность с совершившего их человека. Это подтверждает, что разум напрямую не связан с моралью. Причем не связан с ней не только разум, исследующий отношения идей, но и выявляющий разного рода факты. Возьмем, к примеру, какой-то проступок и поищем в обстоятельствах его совершения то, что мы называем пороком: «Вы никогда не найдете его, — говорит Юм, — пока не обратите свою рефлексию вовнутрь себя и не обнаружите чувства неодобрения, возникающего у вас в связи с этим действием. Это. — факт, но как объект чувства, а не разума»<sup>3</sup>.

В качестве еще одного подтверждения своей правоты Юм делает замечание, ставшее одним из самых знаменитых мест «Трактата». Он говорит, что «во всех системах этики, с которыми ему доводилось встречаться» он наблюдал одну странную особенность. Авторы этих систем начинали свои рассуждения в обычном ключе, «устанавливали бытие Бога или высказывали наблюдения о человеческих делах; как вдруг я с удивлением обнаруживал, что вместо обычных связок, соединяющих высказывания, „*есть*“ и

---

<sup>1</sup> Т 3.1.1.7.

<sup>2</sup> Ср. Зеленский 2017, с совершенно иной стратегией решения указанных проблем.

<sup>3</sup> Т 3.1.1.26.

„не есть“, я не вижу ни одного высказывания, которое не было бы связано словами „должен“ или „не должен“. Юм хочет сказать, что здесь имеется какое-то «новое отношение», которое надо было бы объяснить — при том что «совершенно непредставимо, как это новое отношение может быть дедуцировано из других, всецело отличных от него»<sup>1</sup>. Эти рассуждения Юма вызвали большие дискуссии о возможности редуцирования моральных принципов — для которых характерен язык долженствования — к чему-то другому. Иногда эта тема расширяется до проблемы совместимости фактических и нормативных дискурсов, в которых, как иногда утверждается, задействованы даже разные представления об истине<sup>2</sup>. Любопытно, однако, что сам Юм вовсе не разрывает нормативное и фактическое. Смысл его рассуждений в том, что для объяснения моральных феноменов мы должны принимать во внимание не только внешние факты, но и факты внутренних переживаний<sup>3</sup>. Так что, к примеру, такое нормативное утверждение как тезис о неприемлемости рабства он истолковал бы в качестве констатации того, что порабощение вызывает осуждение у современных людей. В общем, размышления Юма о разности обычных и этических дискурсов — это его довод в пользу происхождения моральных различий не из разума, не могущего вывести специфику этических оценок из рассмотрения соотношения идей тех или иных объектов, а из чувства, т. е. в пользу того, что добродетель и порок, подобно «звукам, цветам, теплу и холоду... есть не качества объектов, а перцепции ума»<sup>4</sup>.

Эта тема продолжается во второй главе — «Моральные различия идут от морального чувства». Поскольку такие различия не связаны с разумом и, соответственно, с областью идей, данные перцепции должны быть впечатлениями. Это и означает, что мораль «скорее чувствуется, чем постигается с помощью суждений,

---

<sup>1</sup> Т 3.1.1.27; этот тезис вслед за Р. М. Хэаром называют «законом Юма», см. напр. MacIntyre 1959, 451; Артемьева 2012, 116–122; Garrett 2015, 255. Обзор интерпретаций этого фрагмента — см. Schmidt 2003, 228–229. Рассуждения, отсекающие должное от сущего, называют также «гильотиной Юма», см. Black 1964, 166.

<sup>2</sup> См. Lynch 2009.

<sup>3</sup> Ср. Е 12.33.

<sup>4</sup> Т 3.1.1.26.

хотя это чувствование или переживание обычно является столь мягким и деликатным, что мы склонны смешивать его с идеей, в соответствии с обыкновением отождествлять очень похожие вещи»<sup>1</sup>.

Юм утверждает, что соответствующие моральные чувствования являются разновидностями удовольствия и неудовольствия и что подобные удовольствия и неудовольствия вызываются незаинтересованным созерцанием добродетели и порока (заинтересованность может искажать их, когда, к примеру, мы не готовы признать наличие добродетелей у нашего личного врага). Он ставит задачу конкретизировать черты добродетелей и пороков, т. е. уточнить, какие качества вызывают эти моральные чувства.

В этой главе Юм также поднимает вопрос о естественности или искусственности пороков и добродетелей. Он различает несколько смыслов понятия естественного или природного: противоположное чудесному, редкому или созданному кем-то, и дает понять, что порок и добродетель вполне могут быть искусственными в последнем из смыслов<sup>2</sup>. Решение этой проблемы он, однако, откладывает до ее подробного анализа в последующих разделах.

И анализ этот начинается уже в первой главе второй части «О справедливости и несправедливости» под названием «Справедливость: естественная или искусственная добродетель?». Юм обещает «кратким и... убедительным аргументом» доказать искусственность этой добродетели, т. е. то, что в ней мы одобряем конструкцию, созданную людьми исходя «из условий существования и потребностей человечества»<sup>3</sup>. Юмовский аргумент, впрочем, не назовешь ни кратким, ни доступным. Юм начинает с замечания, что моральная ценность поступков связывается нами с их мотивами. Сами поступки являются лишь проявлениями и знаками тех или иных мотивов<sup>4</sup>. Далее он высказывает важный тезис, что уважение к той или иной добродетели нельзя смешивать

---

<sup>1</sup> Т 3.1.2.1.

<sup>2</sup> Т 3.1.2.9.

<sup>3</sup> Т 3.2.1.1.

<sup>4</sup> Т 3.2.1.2.

вать с мотивом, следование которому делает наш поступок выражением этой добродетели<sup>1</sup>. Проблема здесь в том, что мы, по Юму, можем совершать добродетельные поступки из одного уважения к добродетели или долгу. Эта формула звучит по-кантовски, но неправильно было бы говорить, что Юм здесь предвосхищает идеи Канта. Ведь, в отличие от Канта, не отрицавшего возможности неморальной мотивации должных по форме поступков, но связывавшего поступки из уважения к долгу с независимым от какой-либо посторонней мотивации влиянием на человеческую волю чистого разума, Юм считает, что наши поступки из уважения к добродетели вторичны по отношению к тем же поступкам, продиктованным другими мотивами<sup>2</sup>. И логика здесь такова, что для уважения добродетели ее ценность должна быть уже независимо удостоверена ее одобрением (так же как уважение, которое мы испытываем к человеку, предполагает наличие у него каких-то качеств, ценность которых мы можем удостоверить и независимо от этого уважения). Так что нельзя объяснить следование людей принципу справедливости одним лишь уважением справедливости: само это уважение предполагает, что справедливые поступки одобряются по каким-то другим причинам, которые Юм, собственно, и хочет установить.

Далее в этой главе Юм перебирает варианты, при которых справедливость (дефиницию понятия которой могут пока заменять обыденные интуиции) была бы естественной добродетелью. Все они оказываются неубедительными. Эгоистический интерес<sup>3</sup> оказывается слишком непостоянным для справедливости, естественное стремление к общему благу (которым объяснял истоки подобных добродетелей Ф. Хатчесон<sup>4</sup>) слишком абстрактно, а сострадание, основанное на симпатии, неравномерно и предпола-

---

<sup>1</sup> Т 3.2.1.4.

<sup>2</sup> Т 3.2.1.9. Юм, разумеется, не согласился бы с кантовской идеей влияния чистого разума на волю. И он мог бы сказать, что Кант инвертирует отношение между моральными и неморальными мотивами поступков.

<sup>3</sup> К которому отсылали, к примеру, Т. Гоббс или Б. Мандевиль.

<sup>4</sup> Хатчесон 1973, 165–167; ср. HL 1, 47, где Юм отчитывает Хатчесона за нежелание изменить свою позицию.

гает, что люди, которым мы сочувствуем и помогаем, имеют какое-то отношение к нам. Наша благожелательность поэтому избирательна: чтобы испытать ее по отношению к другому мы должны осознать нашу принадлежность к какой-то общности: «полюбить человека просто как такового мы, быть может, смогли бы, встретив его на Луне»<sup>1</sup>.

В общем, справедливость, по Юму, непохожа на естественную добродетель. Значит она должна изобретаться людьми для достижения каких-то целей. Но каких? К ответу на этот вопрос Юм приступает во второй главе — «Об истоках справедливости и собственности». Здесь он выстраивает длинную цепочку рассуждений. Он начинает с констатации диспропорции физических способностей людей и их потребностей. Подобной диспропорции нет у других животных, люди же могут компенсировать свои естественные слабости лишь совместными усилиями, объединяясь в сообщества. Такое объединение сопровождается разделением труда, приводящим к его большей эффективности. Общественное существование повышает также безопасность людей. Проблема, однако, в том, как реально достичь такого объединения. Отчасти она решается тем, что люди устремлены друг к другу в силу полового влечения, приводящего к созданию семей и рождению детей, инстинктивная забота о которых еще больше укрепляет межличностные связи. Эти естественные узы, впрочем, ослабевают в крупных сообществах<sup>2</sup>. А поскольку многие человеческие блага ограничены, к ним неизбежно возникает конкурентный доступ. При отсутствии гарантии стабильности имеющихся у людей благ, т. е. невозможности их отчуждения без равного возмещения — наличие которой Юм и называет справедливостью (а подпадающие под законы справедливости блага становятся собственностью<sup>3</sup>) — люди попросту не смогут эффективно взаимодействовать в общих интересах. Понимание этого, по Юму, и заставляет людей *негласно* принимать правила справедливости: открытое обещание соблюдать их не имело бы силы без неявного согласия

---

<sup>1</sup> Т 3.2.1.12.

<sup>2</sup> Т 3.2.2.6.

<sup>3</sup> О необычности юмовской трактовки справедливости см. Прокофьев 2012.

делать это<sup>1</sup>; соблюдение обещаний, как он еще будет доказывать, это не менее искусственная добродетель, чем сама справедливость, так что такие обещания мало что добавляли бы; впрочем, готовность следовать этим правилам настолько востребована, что Юм, в отличие от Гоббса, считает понятие естественного состояния, где все озабочены только частными интересами, сугубо теоретическим понятием, «философской фикцией», вроде представления о Золотом веке<sup>2</sup>. Истоком справедливости оказываются, тем самым, несколько факторов: преследование людьми собственных интересов, т. е. ограниченность их благожелательности их ближним кругом, скудность ресурсов и рациональность людей. Добродетельность же, считает Юм, приписывается справедливости в силу симпатии: мы видим, какой вред приносит людям несправедливость, какую пользу — справедливость, и незаинтересованно одобряем ее<sup>3</sup>.

Третья глава — «О правилах, определяющих собственность» — посвящена конкретизации общего принципа стабильности собственности, который составляет ядро справедливости. Юм утверждает, что без такой конкретизации он не приносил бы практической пользы. Она предполагает определение условий, при которых нечто может считаться собственностью кого-то, кто вследствие этого подпадает под действие законов справедливости. При поиске этих условий Юм опирается на обсуждавшиеся им в первой книге «Трактата» особенности работы наших когнитивных механизмов, таких как привычка: одним из условий может быть долгое фактическое владение<sup>4</sup>. Он говорит также о естественном приращении имеющейся собственности, захвате пустующих объектов, присвоении и о получении ее от близких.

В крошечной четвертой главе, названной «О передаче собственности по согласию», Юм уточняет, что требование стабильности собственности не должно пониматься как что-то абсолютное. Его абсолютизация расходилась бы с жизненными реалиями.

---

<sup>1</sup> Т 3.2.2.10.

<sup>2</sup> Т 3.2.2.14–15.

<sup>3</sup> Т 3.2.2.24.

<sup>4</sup> Т 3.2.3.4.

Естественным поэтому является допущение передачи собственности по согласию собственника. Чтобы сделать эту трансформацию наглядной и убедительной ее нередко сопровождают символическими актами, визуализирующими переход невидимого права собственности.

В пятой главе Юм переходит к исследованию обязательства выполнять обещания. Он приводит несколько доводов в пользу того, что умение держать слово — искусственная добродетель. Один из них сводится к перечислению ментальных актов, которые можно было бы принять за обещание — решение сделать что-то, желание или воление этого — и доказательству, что они не исчерпывают суть обещаний: решение как таковое не считается добродетелью, желание не подходит потому, что обещания иногда даются против желания, а воление всегда направлено на настоящее<sup>1</sup>. Нельзя доказать естественность данной добродетели и указанием на то, что мы держим слово, стремясь воплотить ее в жизнь. Как и в случае со справедливостью, Юм указывает, что подобные вторичные стремления подразумевают какую-то первичную мотивацию<sup>2</sup>. И раз мы не можем отыскать эту мотивацию среди естественных импульсов души, эта добродетель должна иметь искусственное происхождение. Так, собственно, и есть: механизм обещаний позволяет людям заключать договоры и тем самым оказываться не только взаимно терпимыми (это, по Юму, гарантируется уже справедливостью), но и полезными друг для друга. Институт обещаний, таким образом, дополняет институт собственности и тоже служит общему благу.

В данной главе Юм также рассуждает об условиях, при которых обещание может признаваться имеющим силу. Тут важно не столько наличие желания у обещающего исполнить обещание, сколько словесное выражение обещания, при условии понимания его смысла, отсутствия признаков того, что это шутка, отсутствия принуждения и т. п.<sup>3</sup> Эти рассуждения напоминают известные мысли оксфордского философа середины XX в. Дж. Остина, выска-

---

<sup>1</sup> Т 3.2.5.3.

<sup>2</sup> Т 3.2.5.6.

<sup>3</sup> Т 3.2.5.13.

занные им в его теории перформативов<sup>1</sup>. В целом Юм уделял мало внимания философии языка (отличаясь в этом плане от Гоббса, Локка, Лейбница и даже Беркли<sup>2</sup>), но здесь мы видим предвосхищение им новаторских даже по меркам XX в. концепций<sup>3</sup>.

В шестой главе Юм возвращается к теме справедливости. Она так и называется: «Дальнейшие размышления о справедливости и несправедливости». Здесь Юм подводит итоги предшествующего анализа и приводит дополнительные аргументы в пользу своей трактовки справедливости как искусственной добродетели. Что касается аргументов в пользу искусственности добродетели справедливости, то новой линией рассуждений в этой главе оказываются доводы, основанные на том, что естественные добродетели допускают увеличение и уменьшение, различные степени и т. п., тогда как законы справедливости кажутся гораздо более жесткими и универсальными. Итоги же его предшествующего анализа состоят в том, что законы «стабильности владения, его передачи через согласие и выполнения обещаний» таковы, что «мир и безопасность человеческого общества всецело зависят от их неукоснительного исполнения». Иными словами, как «общество абсолютно необходимо для благополучия людей, так они необходимы для поддержания общества»<sup>4</sup>. Люди понимают, «что невозможно жить в обществе, не ограничивая себя определенными правилами»<sup>5</sup>. Эти правила, т. е. упомянутые выше законы, принимаются ими исходя из личного интереса. Но впоследствии, осознавая, что они служат и общему благу, люди придают им моральное звучание. А это подталкивает их к еще большему культивированию этих законов через воспитание и другие формы воздействия на индивидов, в том числе со стороны властей.

---

<sup>1</sup> Ср. Остин 2006, 262–281.

<sup>2</sup> Хотя можно показать, что многие его темы пересекаются с философией языка, см. Касавин 2011, 10.

<sup>3</sup> Любопытные суждения о языке Юм высказал и в одном позднем письме. Он утверждал, что поскольку язык предназначен для передачи мыслей, главное его достоинство должно состоять в ясности, см. HL 2, 298.

<sup>4</sup> Т 3.2.6.1.

<sup>5</sup> Т 3.2.6.11.

Вспомним теперь, что вторая часть третьей книги «О морали», которую мы обсуждаем, называется «О справедливости и несправедливости». Кажется, что шестая глава закрывает эту тему и что Юму пора переходить к анализу естественных добродетелей. Однако во второй части нас ожидает еще шесть глав, по большей части посвященных проблемам социальной философии или, как тогда ее называли, «политики». Мы знаем, что Юм снабдил первые две книги «Трактата» предуведомлением, в котором обещал еще три книги: о морали, о политике и о критицизме. Ко времени подготовки к печати книги «О морали» он, однако, уже мог пересмотреть свои планы в связи с не очень теплым приемом первых двух книг. И это могло подтолкнуть его интегрировать в книгу о морали тексты, которые он планировал разместить в книге о политике. Так что политические главы второй части третьей книги вполне могут быть фрагментом несостоявшейся четвертой книги «Трактата».

В пользу этой гипотезы говорит и то, как Юм начинает первую из политических глав, «О происхождении государства». Она стартует совсем не так, как должна начинаться рядовая глава в середине одной из частей большого сочинения. Юм рассуждает о том, что «люди по большей части руководствуются интересом», что этот интерес не идет дальше их ближнего круга, что его эффективная реализация, тем не менее, невозможна без «универсального и жесткого соблюдения правил справедливости, только благодаря которым люди могут сохранять общество и не впадать в ужасное и дикое состояние, обычно изображаемое в качестве *естественного состояния*»<sup>1</sup>. Эти фразы почти дословно повторяют сказанное им в предыдущей главе, и их появление можно объяснить именно тем, что данная глава замышлялась как первый раздел новой книги «Трактата».

Так или иначе, но все эти рассуждения о пользе справедливости подводят Юма к постановке нового вопроса: если выгоды справедливости столь очевидны, почему люди вообще могут отходить от ее правил и какая черта человеческой природы ответственна за эти столь нередкие отступления и за беспорядок в

---

<sup>1</sup> Т 3.2.7.1.

общественной жизни, который они вызывают? Ответ Юма базируется на проведенных им ранее исследованиях человеческих аффектов. Одним из сделанных им выводов была констатация того, что сила аффектов зависит от яркости представления их объектов, а сама эта яркость может быть обусловлена целым рядом факторов, в том числе смежностью этих объектов с нами в пространстве и во времени. Иными словами, наша природа такова, что мы отдаем предпочтение близким предметам перед удаленными, даже если вторые наделены большей «внутренней ценностью»<sup>1</sup>. Именно поэтому мы часто отступаем от рационального образа действий. Особенно очевидно, по Юму, это отступление в случае совместных действий больших групп людей, где всякий может подумать, что его отход от общего плана в сторону сиюминутных личных выгод останется незамеченным и не повлияет на исход дела. Поскольку, однако, все рассуждают так, негативное влияние становится неизбежным и должен наступить хаос<sup>2</sup>.

Из этой ситуации, впрочем, можно найти выход, и выход этот состоит в том, чтобы непосредственно заинтересовать какую-то группу людей в реализации принципов справедливости и в вынесении решений об отступлении от справедливости других людей. Это группа правителей, как раз и составляющих то, что называется государством. Государство, таким образом, это крайне полезное изобретение, продукт рациональных мыслей людей о выгоде их совместных действий и об условиях их успешной реализации.

В следующей, восьмой главе — «О происхождении верноподданства» — Юм уточняет, что наличие государства, в отличие от справедливости, все же не обязательное условие человеческого общества. В небольших сообществах, особенно в мирное время, люди могут договариваться и без него. Но в периоды войны государство становится необходимым из-за опасности хаоса — ведь на кону оказывается самое ценное, человеческие жизни, и частные интересы могут брать верх — и необходимости четкой координации действий<sup>3</sup>. Поскольку она оказывается наиболее эффектив-

---

<sup>1</sup> Т 3.2.7.2.

<sup>2</sup> Т 3.2.7.3.

<sup>3</sup> Т 3.2.8.1–3.

ной, когда управление сосредоточено в одних руках и поскольку государства наверняка ведут свое происхождение от управленческих структур военного времени, мы, с точки зрения Юма, получаем объяснение того факта, что первые государства имели монархическую форму правления.

Обоснование относительной независимости законов справедливости и верности слову от государства дает Юму возможность утверждать, что его надо рассматривать как особый социальный институт, существование которого приносит пользу обществу и поэтому не только связано с определенными обязательствами, но и вызывает особый тип морального одобрения. Эта же независимость позволяет Юму отвергнуть предположение, согласно которому обязательство верноподданства основано на обещаниях или договоре. Подтверждая эти тезисы, Юм неожиданно заявляет, что до сих пор он «пытался утвердить свою систему на чистом разуме (*pure reason*) и едва ли даже вообще ссылался на суждения философов или историков по какому-либо вопросу»<sup>1</sup>. Контекст не оставляет сомнений, в каком смысле используется здесь выражение «чистый разум», но в устах Юма оно все равно звучит необычно, особенно в качестве характеристики единственного использовавшегося им метода обоснования. Так или иначе, но в данном случае он дополняет свои выводы ссылкой на общее мнение и замечает, что если сказать людям, что осознаваемое ими обязательство подчиняться властям основано на их обещаниях, то это вызовет у них удивление, говорящее в пользу иного происхождения этого обязательства.

Девятая глава называется «О пределах верноподданства». Здесь Юм заявляет, что сторонники договорной теории государства защищают один важный и верный тезис, но извлекают его из неверных посылок. Верный тезис — это мысль о том, что в случае злоупотреблений власти люди утрачивают обязательство подчиняться ей. А неверное обоснование состоит в предположении, что это происходит по той же причине, по какой люди освобождаются от обязательств по исполнению контракта при его нарушении второй договаривающейся стороной<sup>2</sup>. Юм убежден, что здесь дей-

---

<sup>1</sup> Т 3.2.8.8.

<sup>2</sup> Т 3.2.9.1.

ствует иной механизм. Ведь он считает, что формирование обязательства подчиняться власти через договор или обещания избыточно, так как сами обещания невозможны без неявного согласия исполнять их исходя из собственного интереса. Это означает, что если существование государства выгодно и его будущим гражданам, оно может поддерживаться напрямую, в обход договоров или обещаний. Соответственно, если государство не выполняет своих функций, мотив к поддержанию его бытия утрачивается, и люди имеют право на его упразднение<sup>1</sup>.

Эта тема продолжается в десятой главе, «Об объектах верноподданства». Здесь Юм уточняет, что хотя поддержание существования государства не связано с договором или обещаниями его граждан, учреждение государства все же можно описывать в таких терминах. И учреждение государства предполагает согласие относительно того, в чьих именно руках будет сосредоточена власть<sup>2</sup>. Что же касается вопроса о законности последующих правителей, то она может быть обусловлена целым рядом принципов, от долгого пребывания у власти или фактического ее наличия, до передачи ее по наследству.

Размышляя на эти темы, Юм отмечает, что подобные «споры в политике в большинстве случаев не допускают решения»<sup>3</sup>. Притязания на власть зачастую фундируются не строгими умозаключениями, а доводами ассоциативного воображения или аффектов. Когда все эти факторы согласуются между собой, вопрос о законном правителе становится очевидным. Но когда одни принципы такого рода противоречат другим, из ситуации может не быть однозначного выхода и все будет определяться ее конкретными особенностями.

Эту главу «Трактата» отличает от других его глав обилие исторического материала, которым Юм иллюстрирует свой тезис о неопределенности вопроса об объектах верноподданства и о том, какие ассоциативные механизмы могут в конкретных ситуациях устранять ее. Он берет примеры как из недавней истории — упо-

---

<sup>1</sup> Т 3.2.9.2.

<sup>2</sup> Т 3.2.10.2.

<sup>3</sup> Т 3.2.10.15.

миная Английскую революцию середины XVII в. (с описания предпосылок которой он начнет публикацию своей многотомной «Истории Англии» через четырнадцать лет) — так и из хорошо известной ему истории Римской империи. Юм весьма уверенно рассуждает на исторические темы, так что его будущий поворот к историческим проектам точно не выглядит неожиданным. И в этой главе он акцентирует внимание на том обстоятельстве, что «изучение истории подтверждает выводы истинной философии»<sup>1</sup>. В чем-то сходные вещи он говорил уже во введении к «Трактату» (размышляя о ценности наблюдения за жизнью других людей для науки о человеке), так что здесь очевидно наличие отрефлексированной позиции, в которой философские рассуждения и исторический анализ оказываются двумя сторонами цельного исследования человеческой природы.

Одиннадцатая глава — «О международном праве» — является логическим завершением социально-философского, или «политического» блока третьей книги «Трактата». Здесь Юм отмечает сходство государств и индивидов и утверждает, что взаимоотношения государств предполагают соблюдение все тех же трех законов справедливости: «Если бы не было стабильности владения, должна была бы идти вечная война. Если бы собственность не передавалась по согласию, не могло бы быть торговли. Если бы не исполнялись обещания, не могли бы создаваться лиги и альянсы»<sup>2</sup>. Юм, однако, подчеркивает, что связи между государствами не столь необходимы для существования и не так прочны, как связи между индивидами. Таким образом, в международном праве законы справедливости не столь непреложны. А поэтому, хотя с этими законами тоже сопряжены моральные обязательства, они не так сильны, и мы легче прощаем правителям отступления от них в отношениях с другими государствами, чем мы делаем это в межличностных отношениях<sup>3</sup>.

Двенадцатая глава, посвященная «целомудрию и скромности», по словам Юма, играет роль дополнительного и независимого

---

<sup>1</sup> Т 3.2.10.15.

<sup>2</sup> Т 3.2.11.2.

<sup>3</sup> Т 3.2.11.3–4.

подтверждения его выводов. Юм рассуждает о женском целомудрии в стиле некоторых социобиологов наших дней<sup>1</sup>. Он исходит из биологических различий между женщиной и мужчиной, а также из того, что воспитание детей требует внимания как со стороны матери, так и со стороны отца. Но если мать точно знает, кто ее ребенок, в случае отца это далеко не так очевидно. Для большей уверенности отцов в том, что их силы затрачиваются именно на их детей от женщин объективно требуется целомудренное поведение<sup>2</sup>. Общественная польза такого поведения отражается в представлениях о его добродетельности. Что же касается целомудрия мужчин, то поскольку общественная потребность в нем не столь высока, его моральная ценность также уступает аналогичной добродетели у женщин. В этой связи Юм сравнивает целомудрие мужчин с нормами международного права, не столь жесткими, как обычные<sup>3</sup>.

Переходим к разбору третьей части третьей книги «Трактата» — «О других добродетелях и пороках». Здесь шесть глав. Первая называется «Об истоке естественных добродетелей и пороков». Эта глава примечательна по целому ряду причин. Начать с того, что Юм четко увязывает проводимые тут изыскания с его исследованием аффектов во второй книге. Уже в самом начале главы он дает понять, что добродетельным мы склонны считать то, что вызывает гордость у субъекта, наделенного соответствующим качеством<sup>4</sup>. А в конце главы он отмечает, что добродетель награждается, а порок наказывается потому, что подобные вызывающие гордость или униженность качества вызывают у других людей, соответственно, любовь и ненависть, а эти аффекты, как он показывал во второй книге, сопровождаются благожелательностью и гневом, ведущим к конкретным действиям позитивного или негативного характера<sup>5</sup>. К тому же Юм в очередной раз обращается здесь к теме симпатии, которая, по его мнению, является корнем

---

<sup>1</sup> Cp. Immerwahr 1983.

<sup>2</sup> Т 3.2.12.4.

<sup>3</sup> Т 3.2.12.9.

<sup>4</sup> Т 3.3.1.3.

<sup>5</sup> Т 3.3.1.31.

моральных переживаний. В обычном для него ключе он обсуждает трудности, связанные с ней. Одна из трудностей состоит в том, что мы в большей степени симпатизируем как-то связанным с нами людям, но в своих моральных оценках мы не проводим различий между людьми. Юм объясняет это тем, что при вынесении таких суждений мы стремимся занять объективную позицию (хотя это не всегда удается), которая важна для эффективной коммуникации. Мы также зачастую игнорируем то обстоятельство, что чьи-то добродетельные черты не могут найти своего проявления. Более того, проявления таких черт, человеческие поступки, оцениваются нами в моральном плане не сами по себе, а именно как выражения этих черт.

Последняя тема тоже обсуждалась Юмом во второй книге «Трактата». Но в данной главе есть и оригинальное содержание. Юм уточняет здесь различие естественных и искусственных добродетелей. Если искусственные добродетели, вроде справедливости, одобряются нами в силу симпатического удовольствия от пользы, приносимой ими обществу в целом, то естественные одобряются при непосредственном созерцании их индивидуальных примеров, хотя и здесь не обходится без симпатии. Размышляя об этом, Юм предлагает простую классификацию добродетелей, замечательную тем, что она стала основой композиции позднейшего «Исследования о принципах морали». Добродетельным считается характер, «естественно пригодный для того чтобы быть полезным для других, или для самой личности, либо же такой, который приятен для других, или для самой личности»<sup>1</sup>. Именно в соответствии с этой схемой я рассматривал юмовскую этическую теорию в первой части книги, и мы еще коснемся ее при обсуждении «Исследования о принципах морали», которым мы займемся в одной из следующих глав.

Вторая глава названа Юмом «О величии духа». Это одна из ключевых глав третьей книги, что видно уже из того, как много здесь сфокусировано тем из предыдущих разделов. Но главное, что, объединяя результаты предыдущих изысканий, Юм прихо-

---

<sup>1</sup> Т 3.3.1.30.

дит к важным мировоззренческим выводам по самым фундаментальным вопросам о природе человека.

Он начинает главу с замечания, что собирается подтвердить свои выводы о четырех возможных источниках представлений о добродетели на каком-то конкретном примере. И в качестве примера он берет все те же аффекты гордости и униженности, о которых он говорил в предыдущей главе и которым он уделил так много места во второй книге «Трактата». Но там, как мы знаем, он лишь мимоходом затронул вопрос о моральной ценности гордости и униженности. Сейчас же он приступает к детальному его обсуждению.

Острота этого вопроса связана с тем, что в системе христианских ценностей гордость прочно ассоциируется с пороком, униженность — с добродетелью. Юму, разумеется, прекрасно это известно. Более того, он прямо говорит об этом в обсуждаемой главе<sup>1</sup>. Сам он не спорит, что гордость может рассматриваться как порок. Демонстрирующий ее человек словно бы возвеличивает себя на фоне окружающих, а Юм уже показывал во второй книге (и тут он ссылается на это свое исследование), что при сравнении себя с чем-то великим мы лишь усугубляем свою малость. Ощущение собственной ничтожности порождает негативные чувства, ассоциируемые с гордостью того субъекта — что делает неизбежным восприятие ее как порока: она оказывается неприятна другим. Вместе с тем гордость — это и приятный аффект, приятный для того, кто ее испытывает. И это дает возможность при определенных условиях рассматривать ее как что-то добродетельное.

Для прояснения данного вопроса Юм предлагает принять во внимание еще несколько факторов. Прежде всего, это симпатия. Юм опять подробно говорит о ее значении — причем, пожалуй, в самых сильных выражениях во всем «Трактате». И он вспоминает то важное место из второй книги, где рассматривается вопрос о соотношении механизмов сравнения и симпатии, противоположных по своим действиям. Если кто-то страдает, а я в приятной безопасности, то сравнение моего состояния с состоянием этого человека может усиливать мои приятные ощущения. Но страда-

---

<sup>1</sup> Т 3.3.2.1.

ния этого человека из-за их силы могут также симпатически овладеть мною и тогда от моей радости не останется и следа. Эти альтернативные сюжеты могут быть применимы и к обсуждению гордости. Через сравнение гордость другого может вызывать негативные эмоции, через симпатию — позитивные. И надо лишь понять, когда один из этих принципов берет верх. Юм считает, что многое зависит от оправданности чувства гордости. Если оно безосновательно, если речь идет просто о хвастовстве или тщеславии, то у нас могут возобладать негативные эмоции<sup>1</sup>. В таком преувеличенном виде гордость, по Юму, это, несомненно, порок. Более того, даже если гордость оправдана, ее открытая демонстрация может не способствовать продуктивному общению между людьми и тоже оказывается, скорее, отрицательной чертой. Но гордость, разумеется, может ощущаться и без явной внешней демонстрации. И вот с этим состоянием Юм совершенно не призывает бороться. Более того, он считает его очень полезным для человека. Ведь такое чувство дает ему уверенность в себе и позитивный настрой, необходимый для плодотворной деятельности<sup>2</sup>. Приятность гордости для себя и полезность для себя и других позволяет рассматривать ее как добродетель. В подтверждение своих мыслей Юм ссылается на героические характеры, которым присуще величие духа, невозможное без чувства собственного достоинства, а значит и без гордости.

Юм отмечает, что хотя героические характеры не всегда полезны обществу, величие их духа словно бы кружит нам голову и люди не могут устоять перед ними и не восхищаться их личностями<sup>3</sup>. Он солидаризируется с этими чувствами, делая мировоззренческий выбор в пользу героической дохристианской этики, которая, как он, впрочем, считает, всегда разделялась не только многими философами, но и «миром», обычными людьми<sup>4</sup>.

Третья глава называется «О доброте и благожелательности». Странность этого небольшого текста состоит в том, что во второй

---

<sup>1</sup> Т 3.3.2.6.

<sup>2</sup> Т 3.3.2.8.

<sup>3</sup> Т 3.3.2.15.

<sup>4</sup> Т 3.3.2.13.

книге «Трактата» уже была глава с похожим названием: «О благожелательности и гнева». Сходство усиливается тем, что о гнева Юм говорит и в рассматриваемой главе. Содержание этих глав в целом, между тем, мало пересекается. Во второй книге Юм указывал на глубинную связь любви и доброжелательности, ненависти и гнева. Здесь же он вновь обсуждает нашу способность занимать отстраненную позицию при размышлении о благожелательности и других добродетелях, смягчающую асимметричность симпатии, выделяющей людей из нашего ближнего круга<sup>1</sup>, и важность этого для коммуникации. Замечу, кстати, что хотя идеи Юма едва ли ассоциируются у большинства историков мысли с философией коммуникации (и вообще принято считать, что проблема Другого и сложностей взаимопонимания и общения людей мало исследовалась в философии Нового времени), неоднократно Юмом условий продуктивной коммуникации требует пересмотра его места в истории этого вопроса. Юм исходит из того, что коммуникация невозможна, если люди вкладывают разные смыслы в употребляемые ими слова. В частности, такой разноречивой может вносить симпатия, ведущая к тому, что одним людям будет казаться должным одно, другим — другое. Уравнять позиции вступающих в контакт можно лишь установив «общий неизменный стандарт» (*general unalterable standard*)<sup>2</sup> оценки, т. е. универсальную точку отсчета.

В этой третьей главе Юм также отмечает неоднозначность моральной оценки гнева (в некоторых ситуациях он морально оправдан) и рассуждает об идеальном характере. Идеальным характером обладает та личность, по поводу которой можно утверждать, «что нет такого жизненного отношения, в которое я не хотел бы с ней вступить»<sup>3</sup>.

В четвертой главе — «О естественных способностях» — Юм высказывает радикальный тезис об отсутствии существенных различий между добродетелями и такими способностями, как

---

<sup>1</sup> Проблема негативных аспектов симпатии активно обсуждается и в наши дни; ср. Bloom 2016.

<sup>2</sup> Т 3.3.3.2.

<sup>3</sup> Т 3.3.3.9.

рассудительность или остроумие. Здесь он опять встает на сторону античных этиков: вспомним хотя бы аристотелевский перечень дианозических добродетелей<sup>1</sup>. Конечно, он не отрицает некоторых различий между указанными способностями и традиционными добродетелями. Последние, к примеру, в большей степени зависят от нашего произволения. Но Юм не считает это отличие ни безусловным, ни существенным<sup>2</sup>. Как и традиционные добродетели, способности могут быть полезными или непосредственно приятными как для тех, кто ими обладает, так и для других людей. И полезными или приятными бывают не только интеллектуальные способности. Хорошим примером является чистоплотность. Она приятна другим, и ее можно причислить к добродетелям<sup>3</sup>.

В пятой главе под названием «Дальнейшие размышления о естественных добродетелях» Юм делает следующий логичный шаг и утверждает, что уважение и любовь может вызываться также телесными качествами людей, равно как и их собственностью. Но он все же не называет их добродетелями и не отрицает, что они одобряются по-другому. Впрочем, как он подчеркивал и в предыдущей главе, вообще все добродетели и сходные с ними качества чувствуются по-разному (что отражается в словоупотреблении, но это может быть просто спором о словах). И в связи с этим Юм высказывает тезис, что моральное «одобрение или осуждение... есть лишь более слабые и незаметные любовь или ненависть»<sup>4</sup>. На это заявление Юма стоит обратить пристальное внимание, так как в нем сфокусирована вся суть его непростой моральной теории: моральные оценки — это те же чувства любви или нелюви, но взятые в отвлечении от собственных интересов и поэтому более слабые (в этой оговорке, кстати, отличие юмовской дефиниции от сходной дефиниции Хатчесона<sup>5</sup>). А возможность такой незаинтересованной позиции дает симпатия.

---

<sup>1</sup> Arist. E. N. VI.

<sup>2</sup> Т 3.3.4.3.

<sup>3</sup> Т 3.3.4.10.

<sup>4</sup> Т 3.3.5.1.

<sup>5</sup> Ср. Хатчесон 1973, 127.

Шестая глава завершает книгу «О морали» и называется «Заключение этой книги». Нетрудно догадаться, что подведение итогов Юм начинает с симпатии. Он называет ее «очень могущественным принципом человеческой природы» и говорит о ее большом влиянии на наши суждения о прекрасном и морали, утверждая, что она «является главным источником моральных различий». В подтверждение своей правоты — относительно полезных моральных качеств — он приводит еще один запоминающийся довод: «Большинство людей охотно признают, что полезные качества ума добродетельны из-за их полезности. Этот образ мысли настолько естествен и распространен, что мало кто усомнится в его принятии. Но если принять его, надо будет признать и силу симпатии. Добродетель считается средством для достижения некоей цели. Средства для достижения цели ценятся только потому, что ценится сама цель. Но счастье незнакомцев воздействует на нас только через симпатию. Этому принципу мы поэтому должны приписывать то чувство одобрения, которое возникает у нас при рассмотрении всех тех добродетелей, которые полезны для общества или же полезны для личности, которая обладает ими»<sup>1</sup>.

На этом Юм, однако, не завершает свое заключение, а вступает в полемику с теми, кто «сводит чувство морали к изначальным инстинктам человеческого ума». Он согласен, что так можно обосновывать добродетели, но утверждает, что его система, базирующаяся на понятии симпатии, позволяет обосновать «одобрение не только добродетели, но и чувства добродетели, и не только этого чувства, но и порождающих его принципов»<sup>2</sup>. Кроме того, она хорошо работает с такими важными добродетелями, как справедливость.

В конце главы Юм затрагивает еще одну любопытную тему. Он утверждает, что его система позволяет создать надлежащий образ человеческого «счастья и достоинства добродетели», который мог бы способствовать развитию надлежащих черт характера. Но Юм заявляет, что не хочет продолжать эти рассуждения, так как это был бы уже совсем другой проект. Он сравнивает себя с анато-

---

<sup>1</sup> Т 3.3.6.2.

<sup>2</sup> Т 3.3.6.3.

мом и говорит, что тот не должен подменять художника. Они ведут работу на разных уровнях, хотя анатом и «может давать совет художнику». Так и тут «самые абстрактные размышления о человеческой природе, сколь бы холодны и сухи они ни были, приносят пользу *практической морали*; и могут сделать эту науку более точной в ее наставлениях и более убедительной в ее призывах»<sup>1</sup>.

В этой книге я уже много раз говорил о разных загадках юмовских текстов. Некоторые из них, впрочем, уже давно разгаданы. Не вызывает, в частности, никаких сомнений, в связи с чем Юм заговаривает об анатомах и художниках и с кем он полемизирует в последней главе. Он полемизирует прежде всего с Ф. Хатчесоном — одним из наиболее значительных и влиятельных моральных философов того времени — и рассуждает о стилистике своей работы тоже не без его воздействия. Мы знаем об этом из нескольких писем, отправленных Юмом Хатчесону в период между публикацией первых двух и третьей книг «Трактата». Юм передал Хатчесону рукопись третьей книги «Трактата», тот прочитал ее и сделал ряд замечаний. Письма Хатчесона не сохранились, но об этих замечаниях можно судить по ответам Юма. Особенно его задела мысль Хатчесона, что он сухоовато рассуждает о добродетели<sup>2</sup>. В своем ответе Юм подчеркивает, что это было сделано им осознанно. Ум, как и тело, говорит он, можно изучать «либо как анатом, либо как художник, либо для отыскания его самых потаенных пружин и принципов, либо для описания грации и красоты его действий»<sup>3</sup>. Продолжая, Юм указывает на трудности в сочетании этих подходов. Анатому мешает кожа, а художнику нужна не только она, но и одежды. При этом «анатом может дать хороший совет художнику или скульптору, и я убежден, что подобным образом метафизик может быть очень полезен для моралиста, хотя мне сложно представить, как эти характеры могут соединиться в одной работе»<sup>4</sup>: восторженные рассуждения о мо-

---

<sup>1</sup> Т 3.3.6.6.

<sup>2</sup> Самого Хатчесона в этом упрекнуть невозможно, см. напр. Хатчесон 1973, 222–224.

<sup>3</sup> HL 1, 32.

<sup>4</sup> HL 1, 33.

рали среди абстрактных аргументов будут, по Юму, чем-то безвкусным.

Мы видим, что в письме Хатчесону Юм говорит о стиле своих изысканий даже более подробно, чем в самом «Трактате». Но ясно, что и того более краткого текста не было в первоначальном наброске его третьей книги. Из писем Юма Хатчесону мы узнаем и о других дополнениях. В частности, Юм признает, что недостаточно четко сформулировал мысль, что поступки добродетельны и порочны не сами по себе, а лишь как проявления тех или иных качеств характера, а также тезис, что добродетель не может быть единственным мотивом поступков. Таким образом, те места третьей книги, где Юм рассуждает на эти темы, наверняка были доработаны по сравнению с ранней рукописью. Хатчесон также отметил в юмовском тексте ряд высказываний, которые показались ему неосторожными. Речь идет о антирелигиозных выпадах. В первом письме Хатчесону от 19 сентября 1739 г. (которому предшествовала встреча с Хатчесоном и его письмо с замечаниями) Юм говорит, что последует его совету и изменит «большинство фраз, которые Вы поместили как недостаточно благоразумные»<sup>1</sup>, а в письме от 4 марта 1740 г. он сообщает, что «с тех пор как я видел Вас, я много трудился над исправлением и завершением того рассуждения о морали, которое Вы читали, и я надеюсь, что сделанные мной изменения значительно улучшили его как в плане благоразумия, так и в плане философии»<sup>2</sup>.

Внесенные Юмом изменения, к числу которых, как справедливо отмечал Дж. Харрис<sup>3</sup>, наверняка относились и фразы, сближающие переживание добродетели и порока с ощущениями звуков, цветов и т. п. в первой главе третьей книги (Юм спрашивает о них у Хатчесона так, будто в известном ему варианте текста их не было<sup>4</sup>), впрочем, едва ли касались структуры той рукописи, которую он передал Хатчесону (за исключением «политических» глав, которые, вполне возможно, в ней вообще отсутствовали). Об

---

<sup>1</sup> HL 1, 34.

<sup>2</sup> HL 1, 36.

<sup>3</sup> Harris 2015, 124.

<sup>4</sup> HL 1, 39–40.

этом можно судить по последовательности ответов Юма на возражения Хатчесона, которая, скорее всего, соответствовала последовательности самих возражений, в свою очередь следовавших порядку расположения текста. Вначале Юм говорит, что не может согласиться с трактовкой Хатчесоном «природного» (через целевые причины), затем касается проблемы искусственности справедливости, замечая, что «никогда не называл справедливость неестественной», а после этого заявляет, что вопрос о том, «являются ли естественные способности добродетелями — это спор о словах»<sup>1</sup>. В финальном тексте третьей книги эти темы обсуждаются, соответственно, в первой, второй и третьей частях, так что структура рукописи, отданной Хатчесону, была сходна с ней по композиции.

Сказанное, однако, не означает, что набросок третьей книги, с которым ознакомился Хатчесон, соответствовал тому ее варианту, который был создан Юмом во Франции. Если мои предположения о порядке написания разделов первых двух книг «Трактата» верны, то изначально «Трактат» мог начинаться с вводных логических параграфов, обзора (из второй книги) прямых аффектов и учения о косвенных аффектах, прежде всего гордости, любви и их противоположностях. Поскольку же, как мы помним, юмовский анализ естественных добродетелей изобилует отсылками к гордости и любви, можно предположить, что этим разделом Юм мог открывать третью книгу<sup>2</sup> (предпослав ему, возможно, небольшое введение). Затем он мог приступить к анализу справедливости и других искусственных добродетелей, после обсуждения которых логично было бы перейти к четвертой книге «О политике»<sup>3</sup>. Впоследствии замыслы Юма претерпели изменения. Юм поменял порядок изложения учения об аффектах и утратил мотивацию начинать третью книгу с естественных добродетелей. Поэтому он мог вывести на первый план более важные для

---

<sup>1</sup> HL 1, 33.

<sup>2</sup> Которая тогда была второй и стала третьей после превращения логического раздела в первую книгу.

<sup>3</sup> Харрис считает, что книга о политике должна была стать пятой книгой «Трактата» (Harris 2015, 141). Но в предуведомлении к первым двум книгам Юм размещает ее на четвертой позиции после книги о морали.

него разделы о справедливости, присоединив к ним главы несостоявшейся четвертой книги «Трактата».

Письма Юма Хатчесону, между тем, интересны не только тем, что они позволяют понять, как именно он дорабатывал третью книгу «Трактата», но и тем, что они помогают оценить гипотезу об определяющем влиянии идей Хатчесона на формирование его этики. В письме от 16 марта 1740 г. Юм упоминает об их общей с Хатчесоном позиции, в соответствии с которой «мораль... определяется только лишь чувствованием»<sup>1</sup>. Позже Юм отмечал, что именно Хатчесон «просветил нас — при помощи очень убедительных аргументов — что мораль не имеет отношения к абстрактной природе вещей, но связана исключительно с чувствованиями или ментальным вкусом каждого конкретного существа»<sup>2</sup>. Приведенную фразу Юма можно рассматривать как прямое признание того, в чем именно заключалось влияние Хатчесона на его этические воззрения. И тезис о происхождении моральных различий не из разума, а из чувства, несомненно, важен для него. Не будем забывать, впрочем, что само отделение морали от разума было проведено Юмом, похоже, еще в его ранней работе о естественной религии. Другое дело, что там он, вероятно, не уточнял природу морали и не опирался на развернутую аргументацию. Ее он действительно взял у Хатчесона. Важность для Юма тезиса Хатчесона о происхождении морали из чувствований не должна, между тем, затемнять фундаментальных различий между этическими системами этих мыслителей. Хатчесон считает, что феномен бескорыстности моральных оценок и действий объясняется наличием у нас особого морального чувства<sup>3</sup>. Юм тоже иногда употребляет понятие морального чувства, но понимает под ним не отдельную способность, а набор конкретных моральных переживаний<sup>4</sup>, происхождение которых можно объяснить и без допущения такого рода способности: с подобным объяснением справляется и симпатия<sup>5</sup>. И мы

---

<sup>1</sup> HL 1, 40.

<sup>2</sup> Hume 1748, 15.

<sup>3</sup> Хатчесон 1973, 131–144.

<sup>4</sup> Ср. Merrill 2008, 40.

<sup>5</sup> Хатчесон признавал этот феномен (см. Хатчесон 1973, 215–218), но не придавал ему большого значения.

видели, что он не считает их равноценными альтернативами. Ведь симпатия, полагает он, объясняет моральные феномены лучше морального чувства. Если Хатчесон вынужден просто констатировать бескорыстность моральных эмоций, то Юм с помощью симпатии может объяснить ее, указав, что они возникают из-за не сопряженного с эгоистическими калькуляциями отражения в нас переживаний каких-то других индивидов. Может он объяснить и саму механику симпатии. К тому же симпатия — более универсальный принцип, чем моральное чувство, и она хорошо справляется в том числе с искусственными добродетелями, такими как справедливость. Хатчесон же вынужден отрицать их искусственность, что выглядит натяжкой<sup>1</sup>. Кроме того, Юм допускает участие разума в конституировании справедливости и других искусственных добродетелей. Это тоже чуждый Хатчесону элемент юмовской конструкции. Не разделяет Хатчесон и фактического признания Юмом добродетелями естественных интеллектуальных способностей. Обсуждая этот момент в письме Хатчесону, Юм, кстати, прямо говорит, кто является для него главным авторитетом в этических вопросах. Это Цицерон, а именно его книга «Об обязанностях». Юм сообщает, что «принимает ее во внимание во всех своих рассуждениях»<sup>2</sup>. Это интересное признание, заставляющее еще раз задуматься о траектории этической мысли Юма. Мы помним, что в детстве Юм зачитывался моралистическим сочинением «В этом всё для человека», затем он увлекся античной этикой, но это увлечение оказалось в прямом смысле болезненным и он решил исследовать принципы морали на основе прямого изучения человеческой природы. В реализации этого проекта ему помогли идеи Хатчесона. В какой-то момент Юм, однако, обнаружил, что в ряде принципиальных вопросов он возвращается к античным образцам — а вот христианская этика трактата «В этом всё для человека» не вызвала у него новой волны симпатии: в письме Хатчесону он заявляет, что он «хотел бы взять каталог добродетелей из „Обязанностей“ Цицерона, а не из „В этом всё для человека“»<sup>3</sup>. В труде «В этом все для

---

<sup>1</sup> См. HL 1, 47.

<sup>2</sup> HL 1, 34.

<sup>3</sup> HL 1, 34.

человека» (название которого воспроизводит фразу из библейской книги Екклесиаста<sup>1</sup>) подробно описываются такие добродетели, как вера, надежда, любовь, страх перед Богом и доверие к нему, униженность перед Богом и перед людьми, кротость, благо-разумие, довольствование своим местом в жизни, усердность, целомудрие, воздержание, справедливость, забота родителей о детях и почитание детьми родителей, а также милосердие, супружеская верность и т. п.<sup>2</sup> В трактате же Цицерона много говорится о величии духа, мужестве и других героических добродетелях. Кроме того, здесь обсуждается справедливость, которую автор увязывает с верностью данному слову и с неприкосновенностью собственности и словно бы обособляет от таких добродетелей, как щедрость<sup>3</sup>. В этом можно увидеть предвосхищение разделения Юмом искусственных и естественных добродетелей. Да и добродетели справедливости и верности слову, как мы помним, занимают у Юма очень важное место, хотя он и не сопрягает их. Зато ему близка мысль Цицерона о необходимости справедливости для самого существования человеческого общества<sup>4</sup>. Подхватывает он и тему связи нравственной красоты и пользы<sup>5</sup>, хотя в трактовке пользы он расходится с римлянином, рассматривая полезное как то, что может быть источником удовольствия: Цицерон отрицал такую связь<sup>6</sup>. В том же письме Хатчесону Юм, кстати говоря, одобрительно вспоминает еще одну работу Цицерона — диалог «О пределах добра и зла». Здесь Цицерон тоже критикует попытки увязать добродетель и удовольствие, которые предпринимал Эпикур. Однако он атакует и стоиков — за отрыв добродетели от здоровья, богатства и других подобных вещей. Юм интерпретирует его критику таким образом, что уважение к добродетелям должно предполагать существование неморальных мотивов действовать в соответствии с ними<sup>7</sup>. Мы помним, что

---

<sup>1</sup> Еккл. 12:13.

<sup>2</sup> См. Allestree 1704.

<sup>3</sup> Cic. De offic. I. 20; ср. Cic. De fin. V. 65.

<sup>4</sup> Cic. De offic. III.21–22.

<sup>5</sup> Cic. De offic. III.74.

<sup>6</sup> Cic. De offic. III.119.

<sup>7</sup> HL 1, 35.

этот тезис занимает одно из центральных мест в третьей книге «Трактата».

В общем, опубликованный вариант третьей книги «Трактата» можно рассматривать как совмещение Юмом оригинального ядра своей этической системы, выкованного принципом симпатии, с рационалистическими интуициями Цицерона и сентиментализмом Хатчесона. Но неправильно было бы думать, что в период переписки и личного общения с Хатчесоном (в ходе которых они, кстати, обсуждали и другие книги «Трактата»<sup>1</sup>) влияние этого мыслителя на Юма было уже всецело состоявшимся фактом. Ведь по крайней мере одно из соображений, высказанных Хатчесоном, в определенной степени повлияло на специфику его будущего философствования. Речь идет о замечании, с которого я начал рассказ о возражениях Хатчесона, а именно о его упреке, что Юм с недостаточной теплотой говорит о добродетели. Юм, как мы уже знаем, ответил Хатчесону, что он анатом, а не художник и что эти профессии трудно совместить в одном труде. Сказав это, он, однако, добавляет, что он «хочет еще раз попытаться рассмотреть возможность сближения позиций моралиста и метафизика» (HL 1, 33). И мы еще увидим, что он действительно попытался сблизить их в тех работах, где он заново излагал идеи «Трактата». Более того, нельзя не предположить, что этот замысел был хотя бы отчасти реализован в том проекте, к которому он приступил после завершения «Трактата», а именно в его литературно-философских эссе на разные темы, к рассмотрению которых мы сейчас и можем перейти.

---

<sup>1</sup> Первые две книги «Трактата» произвели на Хатчесона большое впечатление, см. Norton 2007, 457.

## Глава 4

### Моральные и политические эссе 40-х гг.

Юм анонимно издал сборник своих эссе уже в 1741 г., через год после выхода третьей книги «Трактата». Нам уже, впрочем, известно, что первые его опыты в написании эссе относятся еще к началу 30-х гг. Так что интерес Юма к эссе точно не связан с его расстройством в связи с плохим приемом «Трактата», о котором мы говорили в начале предыдущей главы. Однако такое расстройство действительно имело у него место (он, правда, уговаривал себя, что столь абстрактная книга и не могла вызвать широкий интерес). Не был этот литературный проект Юма связан и с упомянутыми в предыдущей главе замечаниями Хатчесона. Это ясно хотя бы потому, что первые два эссе были отправлены Юмом Г. Хоуму еще в июне 1739 (в письме к которому он признается, что у него есть наметки еще нескольких подобных работ, но проблемы с первыми книгами «Трактата» мешают ему настроиться на их написание<sup>1</sup>), тогда как замечания Хатчесона наверняка были получены позднее. Не исключено, между тем, что под их влиянием Юм укрепился в мысли о правильности своих действий и задумался над возможностью обсуждения в эссеистском ключе даже метафизических вопросов. Юм работал над сборником эссе в Найнуэллсе, куда он отправился из Лондона вскоре после публикации первых двух книг «Трактата» в начале 1739 г. Он писал эссе параллельно с редактированием третьей книги, для издания которой он вернулся в Лондон весной 1740 г. А сборник эссе был издан уже в Эдинбурге. Он назывался «Моральные и политические эссе» и открывался эпиграфом из Вергилия: «Равны для меня троянец и рутул» (пер. С. А. Ошерова). В этом томе было пятна-

---

<sup>1</sup> NHL 5.

дцать небольших работ. В предуведомлении Юм отмечал, что они лишены внутренней связи — по контрасту с «Трактатом», где он, напротив, говорил о единстве текста первых двух книг. О «Трактате» в предуведомлении Юм, впрочем, вообще не упоминал: он решил преподнести себя публике в качестве одного из «новых авторов»<sup>1</sup>. Он также сообщал, что поначалу хотел публиковать эти тексты в периодическом издании и писал их по образцам «Спектейтора» и «Крафтсмэна». «Спектейтор» Дж. Аддисона был влиятельным лондонским литературным изданием начала XVIII в., а «Крафтсмэн» Г. Болинброка был создан в 1726 г. как политический журнал. Как раз в связи со своими эссе по тематике «Крафтсмэна» Юм обращает внимание читателей, что он старался беспристрастно обсуждать эти политические материи (сам тот журнал не отличался беспристрастностью — это было оппозиционное издание). Такой подход впоследствии был применен им и в «Истории Англии», и он характерен для юмовской философии в целом.

В самом деле, разбирая, к примеру, «Трактат», мы не раз видели, как Юм выдвигает множество возражений против собственных теорий, причем таких, что возникает впечатление, что их появление не связано с тем чтобы, как нередко бывает, подыгрывать себе и своим гипотезам, а что они рождаются спонтанно и доставляют их автору немало беспокойств. Но в политических и исторических исследованиях по конкретным вопросам эта черта обретает иной оттенок: Юм не исходит здесь из собственных теорий, а просто рассматривает обсуждаемые темы или ситуации с разных сторон. Итогом оказываются беспристрастные картины проблем и событий, позволяющие читателям самим толковать их. По крайней мере, Юм стремился к созданию таких картин и нередко добивался своего.

Большая часть эссе 1741 г., кстати говоря, посвящена именно политике и истории. Правда, связанным с историей формально является только одно эссе — «Об изучении истории». Оно начинается в шутиливой манере: Юм обращается к своим читательницам, рекомендует им предпочесть романам исторические книги, из

---

<sup>1</sup> Hume 1741, VI.

которых они смогут, к примеру, узнать, что миром движет не только любовь, но и «жадность, амбиции, тщеславие» и многое другое. В связи с пристрастием женщин к художественной литературе Юм вспоминает, как он порекомендовал небезразличной ему «юной красотке» «Сравнительные жизнеописания» Плутарха, сказав, что там одни выдумки, и девушка с удовольствием читала их, пока не наткнулась на рассказы о Цезаре и Александре, «о которых она что-то случайно слышала» — и тогда она вернула книгу, «с множеством упреков оттого, что была обманута» им<sup>1</sup>.

Автобиографический эпизод из этого эссе позволяет составить представление о том, как Юм мог общаться с девушками в молодые годы. В шутовском стиле, кстати, написано и другое эссе — «О любви и браке». Судя по письму Юма Г. Хоуму, это один из первых по времени создания текстов сборника<sup>2</sup>. Здесь Юм рассуждает о минусах супружеской жизни. Женщины, говорит он, осуждают противников брака, но это объясняется тем, что брак позволяет реализовать их тягу к господству над мужчинами. Впрочем, ответственность за эти устремления женщин во многом несут мужчины. Именно их тиранические манеры настраивают женщин на воинственный лад. Реалистический дискурс вскоре сменяется аллегорическим: Юм вспоминает платоновских андрогинов<sup>3</sup> и развивает эту историю рассказом о том, как Юпитер после разделения андрогинов на мужчин и женщин послал им в помощь два божества по имени «Любовь» и «Гименей», которые взяли в советники, соответственно, Удовольствие и Заботу. Любовь с Удовольствием звали людей к сиюминутным наслаждениям, а Гименей с Заботой — к расчетливым действиям. Несогласованность их усилий приводила к фальши в отношениях, когда, к примеру, как дает понять Юм, расчетливый брак оборачивается любовными связями на стороне. Устранить ее и вернуть андрогинов может лишь гармоническое объединение этих начал<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> M 564.

<sup>2</sup> NHL 7.

<sup>3</sup> Plat. Symp. 189–191.

<sup>4</sup> К подобным приемам а-ля Аддисон (см. Smith 1972, 361) Юм прибегает еще в нескольких «легких» эссе. Для самого Аддисона они, впрочем, были лишь экспериментами в стиле Э. Спенсера, см. Addison 1856, 273.

Сделанный Юмом вывод, кстати, уже не назовешь шуточным, так как его можно рассматривать как протест против культурных условностей, превращавших расчетливый брак в прямую противоположность брака по любви, что совсем не обязательно. В серьезном ключе Юм завершает и обсуждавшееся выше эссе «Об изучении истории»<sup>1</sup>. Польза изучения истории очевидна уже из того, что такое изучение позволяет учитывать опыт поколений: «...о человеке, знающем историю, можно в каком-то смысле сказать, что он жил с самого начала мира»<sup>2</sup>. Оно позволяет наращивать наши познания. Юм также доказывает, что изучение истории более всего просвещает людей в моральном плане. Историк способен более объективно взглянуть на отношения людей, чем, скажем, поэт, побуждаемый к своему творчеству не рассудком, а эмоциями. Неудивительно, что Юм, как мы помним, считал историческую науку главным помощником своей науки о человеке. Вполне естественным в этом свете кажется и то, что исторический материал богат представлен и в других эссе Юма, входящих в сборник 1741 г. Более того, некоторые из приведенных здесь выкладок Юм впоследствии использовал в своей «Истории Англии».

Больше всего насыщены историческим материалом эссе «О том, что политика может стать наукой» (где Юм доказывает, что в политике есть место «общим истинам», одной из которых является то, что положение дел в абсолютистских государствах в большей степени, чем в республиканских или в «свободных» зависит от личности правителей этих государств), «О партиях вообще» (где показано, что особенно в свободных государствах может расцвести фракционная или партийная жизнь, что зачастую партийные разделения могут быть вредны для государства, но что они при этом могут зависеть не только от произвола, но и от реального различия интересов или принципов людей, а также от их отношения к каким-то конкретным людям или династиям), «О партиях Великобритании» (где, в частности, обсуждается вопрос о происхождении и специфике пропарламентской партии

---

<sup>1</sup> Cp. Smith 1972, 362.

<sup>2</sup> М 567; Юм 1996, 709.

вигов и роялистской партии тори, неожиданные трудности при решении которого — которые можно связать с тем, что в те годы давно правящие виги проводили политику короны, так что эти партии больше не совпадали с реальными партиями «двора» и «страны»<sup>1</sup> — вынуждают Юма заявить, что «исторические проблемы могут оказываться столь же далекими от достоверности, как и проблемы самых абстрактных наук»<sup>2</sup>), «О свободе и деспотизме» (позже переименованное в «О гражданской свободе») и «О суеверии и энтузиазме». Последнее из них — один из самых важных текстов книги. В этой работе Юм обсуждает различие между этими «двумя видами ложной религии»<sup>3</sup>. Сходные вопросы обсуждались и раньше, в том числе Шефтсбери<sup>4</sup> и Аддисоном<sup>5</sup>, но в своем эссе Юм углубляет эту непростую тему. Обе эти разновидности религии вредны, говорит Юм, но во многом противоположны друг другу. Суеверие вырастает из человеческих бедствий и страха перед неведомыми силами, от которых они, как предполагается, зависят. Для их убажания люди изобретают какие-то фантастические обряды и церемонии. Истоком энтузиазма, напротив, являются позитивные эмоции, которые могут быть вызваны самыми разными вещами: от ощущения силы и здоровья до самоуверенности и жизненных успехов. Охватывающий нас в подобных случаях восторг порой не имеет ясных контуров и может ощущаться как что-то неземное, возникающее от контакта с божественным. А отсюда один шаг до ощущения собственной избранности Богом и ломки любых традиций.

Юм пытается доказать, что суеверие хорошо сочетается с институтом духовенства и различными церковными структурами, так как пребывающие в подавленном суеверном состоянии люди нуждаются во внешней помощи и поддержке. Энтузиазм, напротив, предполагает избавление от посредников между людьми и Богом, о чем наглядно свидетельствует практика квакеров, инде-

---

<sup>1</sup> Партии вигов и тори, во многом утратив тогда свою идентичность, со временем и вовсе исчезли.

<sup>2</sup> М 69.

<sup>3</sup> М 73; Юм 1996 2, 519.

<sup>4</sup> Шефтсбери 1975, 163–166.

<sup>5</sup> См. Harris 2015, 164.

пендентов и сходных с ними религиозных движений. Юм также обращает внимание, что замешанные на энтузиазме течения зачастую бурно начинаются, но со временем стихают и цивилизуются (для суеверий же свойственно плавное начало и, порой, бурное завершение). Рассуждая о смягчении нравов энтузиастов, Юм одобрительно говорит, что некоторые из них сейчас похожи на «единственную в мире организацию *деистов* — книжников, или последователей Конфуция в Китае»<sup>1</sup>. Возникает ощущение, что конфуцианство более всего соответствует юмовскому представлению об истинной религии, хотя бы с его формальной стороны. Продолжая разговор об энтузиазме, Юм также подчеркивает, что это течение в большей степени благоприятствует гражданской свободе, чем противоположные ему суеверия.

Тема гражданской свободы получает развитие в уже упомянутом эссе «О свободе и деспотизме». Юм рассматривает вопрос о возможном благоприятствовании свободы развитию искусств и наук, а также коммерции. Если опираться на историю античности, то можно подумать, что это и правда так. Однако он без труда находит контрпримеры в новые времена. Ни во Флоренции, ни позже во Франции не было свободных государств при удивительном расцвете наук и искусств. Что же касается коммерции, то здесь зависимость кажется более правдоподобной, так как при деспотических режимах большое значение имеют сословия и ранги, что делает коммерческую деятельность чем-то не столь ценным.

Юм, впрочем, не исключает, что и в экономическом отношении абсолютистские монархии могут обходить свободные государства. Одним из поводов для такого предположения является его убеждение, что политическая наука накопила еще недостаточно материала для уверенного провозглашения длинного списка «общих истин» (Юм, как мы видим, уточняет здесь положение одного из предыдущих эссе о наличии таких истин в этой науке). Он показывает, как, к примеру, Макиавелли допустил очевидные ошибки в «Государе» именно потому, что он основывал свои выводы на узкой фактологической базе. Несовершенство своей базы

---

<sup>1</sup> М 78; Юм 1996 2, 522.

признает и Юм. Поэтому он уверенно прогнозирует большие изменения в жизни человечества и говорит, что нам предстоит еще немало узнать о себе.

Прогнозами наполнено и эссе «К абсолютной монархии или республике идет британское государство?». Начинается оно, правда, с того, что Юм отмечает ненадежность прогнозов. Тем менее, рассмотрев как доводы в пользу первого исхода (корона наращивает собственность и это должно повысить ее вес), так и аргументы в пользу второго (королевская власть утратила в глазах публики свое сакральное значение), он решается предположить, что Великобритания будет двигаться в сторону абсолютизма. Он исходит попросту из того, что королевская власть долго отступала и теперь пришло ее время наступать. Дальнейшие рассуждения Юма, однако, поясняют, что он говорит скорее о желаемом положении дел. Все государства должны рано или поздно погибнуть, и лучше чтобы гибель британского государства не привела к возникновению на его месте республики. Старые партийные споры неизбежно приведут в ней к гражданским войнам.

При всем том Юм убежден, что «свобода почти всегда предпочтительней рабства»<sup>1</sup>. Одно из важных проявлений гражданской свободы обсуждается в эссе «О свободе печати». Здесь Юм изучает то примечательное обстоятельство, что в Великобритании принято открыто обсуждать и критиковать решения, принятые «королем или его министрами»<sup>2</sup>. Он подчеркивает уникальность своей страны в данном отношении и объясняет эту черту смешанным характером британского государства и необходимостью постоянного сдерживания поползновений короны изменить баланс сил в свою сторону и ущемить республиканские начала общественной жизни. Рассмотрению этих начал, выражением которых является парламент, посвящено эссе «О независимости парламента». Тут Юм задается вопросом, что же, наоборот, мешает парламенту взять корону под свой полный контроль — ведь все формальные предпосылки для этого, казалось бы, имеются. Причиной этого является, с его точки зрения, то, что можно было бы

---

<sup>1</sup> М 52.

<sup>2</sup> М 9; Юм 1996 2, 488.

назвать «коррупцией», а именно вовлеченность многих парламентариев в какие-то королевские дела или проекты. При подготовке к обсуждению этой темы Юм высказывает любопытную мысль, что поведение людей в группах отличается от их индивидуального поведения, причем не в лучшую сторону: коллективное поведение более расположено к отказу от моральных принципов: «Честь — великий ограничитель людей, но когда речь идет о совместных действиях большой группы людей, этот ограничитель в значительной степени снимается»<sup>1</sup>. Эта идея особой психологии больших групп, или «психологии толпы», как иногда ее сейчас именуют, несомненно привносит новые оттенки в политическую философию Юма.

Уточнение принципов политической философии, сформулированных, как мы помним, уже в третьей книге «Трактата о человеческой природе», проводится Юмом и в эссе «О первых принципах правления». Здесь Юм заявляет, что власть держится на мнении — если не всего народа, то хотя бы приближенных к ней людей, готовых исполнять волю правителей. Сама же эта готовность базируется либо на интересе, т. е. на представлении о соответствии этой воли общему благу, либо на праве руководящих лиц на собственность или власть: эти факторы не всегда гармонируют друг с другом. Иные опоры государства, такие как страх перед правителями, любовь к ним или личная выгода, вторичны по отношению к первым.

В качестве своеобразных дополнений к «Трактату» можно рассматривать и другие эссе. К примеру, эссе «О жадности» вполне могло бы оказаться одной из глав книги «Об аффектах» или «О морали». Юм размышляет о том, почему жадность особенно заметна у людей пожилого возраста и предполагает, что это связано с угасанием у них других страстей. Он также обращает внимание на практическую невозможность излечить этот порок. В другом эссе — «Об утонченности вкуса и аффектов» (открывающем всю книгу) — Юм доказывает, что повышенная эмоциональная чувствительность является скорее нежелательным состоянием, тогда как тонкий вкус к прекрасному, напротив, полезен его обладателям, хотя

---

<sup>1</sup> М 43.

бы потому, что его совершенствование тесно связано с развитием способности суждения.

Еще более важны для уточнения идей «Трактата» два других эссе: «О наглости и скромности» и «О достоинстве человеческой природы» (позже переименованное в «О достоинстве и низости человеческой природы»). В первом из них Юм возвращается к вопросу о соотношении добродетели и порока, с одной стороны, гордости и униженности — с другой. В «Трактате» он утверждал, что добродетель естественно вызывает гордость и уверенность в себе. Излишняя самоуверенность, между тем, соотносится в этом эссе с противоположностью добродетели, хотя Юм говорит, что это нетипичный порок, так как, в отличие от других пороков, обрести его непросто. Ну а добродетель оказывается в одной компании со скромностью, предстающей некоей облагороженной неуверенностью в себе.

Что же касается второго из упомянутых эссе, то здесь Юм обсуждает один из давних философских вопросов о том, является ли человек добрым или злым по своей природе. Этот текст интересен по целому ряду причин. К примеру, Юм утверждает, что из сугубо прагматических соображений суждения о доброй природе человека предпочтительнее противоположных, так как они побуждают людей соответствовать такому положению дел. Кроме того, он подчеркивает, что хотя добродетели и пороки реальны, высказывания о достоинстве человеческой природы неизбежно имеют сравнительный характер, и здесь важно понять, какие сравнения имеют отношение к делу. К примеру, сравнения людей с животными или с гипотетическими высшими существами могут принести лишь небольшую пользу. Еще более ошибочны мысли о низости человеческой природе на том основании, что среди людей не так много выдающихся личностей. Дело в том, что таких личностей по определению не может быть много. Единственным корректным сопоставлением в интересующем нас контексте является, по Юму, сравнение эгоистичных и моральных наклонностей людей. Но здесь, убежден он, мы сталкиваемся со спором о словах. Ведь невозможно отрицать повсеместную заботу людей о детях, друзьях и другие их альтруистические деяния. А попытка свести и эти действия к эгоизму основаны на ошибочном смеше-

нии удовольствия от доброго поступка с удовольствием как его мотивом: «Я чувствую удовольствие от доброго дела, сделанного мною для друга потому что я люблю его; но я люблю его не ради этого удовольствия»<sup>1</sup>. Не указывает на эгоистичность добрых поступков и то, что людям может быть приятна похвала за них: «Любовь к похвалам за добро — надежное свидетельство любви к добродетели»<sup>2</sup>.

Все эти эссе вызвали интерес у читателей, и вскоре Юм добавляет второй том и переиздает первый. Комментируя эссе первого тома, я не придерживался порядка их расположения в книге Юма, так как он сам указывал на отсутствие внутренней связи между ними. Расположены они, между тем, были следующим образом: «Об утонченности вкуса и аффектов», «О свободе печати», «О наглости и скромности», «О том, что политика может стать наукой», «О первых принципах правления», «О любви и браке», «Об изучении истории», «О независимости парламента», «К абсолютной монархии или республике идет британское государство?», «О партиях вообще», «О партиях Великобритании», «О суеверии и энтузиазме», «О жадности», «О достоинстве человеческой природы» и «О свободе и деспотизме». Во втором же томе, вышедшем в январе 1742 г., мы находим такие эссе: «О написании эссе», «О красноречии», «О моральных предрассудках» (это эссе, судя по всему, было написано Юмом одним из первых, еще в 1739 г.<sup>3</sup>), «О срединном положении в жизни», «О возникновении и развитии искусств и наук», «Эпикурец», «Стоик», «Платоник», «Скептик», «О полигамии и разводах», «О простоте и утонченности письма» и «Характер сэра Роберта Уолпола». Последний текст был на злобу дня: Уолпол был влиятельнейшим британским политиком, ушедшим с поста главы правительства вигов как раз в 1742 г. Это не оставшееся незамеченным прессой<sup>4</sup> критическое эссе, написанное и опубликованное Юмом, кстати, еще до отставки Уолпола в феврале 1742 г. и в ряде позднейших изданий пре-

---

<sup>1</sup> М 85–86; Юм 1996 2, 528.

<sup>2</sup> М 86; Юм 1996 2, 529.

<sup>3</sup> См. NHL 7 и прим. издателей.

<sup>4</sup> См. Mossner 1980, 143–144; Streminger 2011, 221.

вращенное автором в примечание к эссе о сведении политики к науке, продолжает политическую тематику первого тома. Другие работы второго тома, однако, как мы видим, мало связаны с политикой. В этом отношении второй том мало похож на первый. Но это, конечно, не означает, что между ними совсем нет пересечений. Они чувствуются уже в открывающей второй том работе «О написании эссе».

В этом тексте, который играет роль своеобразного введения ко всей книге (или даже ко всем эссе), Юм, как и в эссе «Об изучении истории» из первого тома, обращается к своим читателям и пытается убедить их в пользе предлагаемых им сочинений. Но этот интеллектуальный флирт происходит на фоне серьезных концептуальных различий. Культурные люди, говорит он, склонны либо к наукам, либо к легкому общению, и большой проблемой до недавнего времени было обособление ученых от салонных кругов. Ведь темы для легких бесед можно было бы черпать именно из трудов ученых. Да и сама наука, в том числе философия, страдает от такого разрыва, утрачивая связи с реальной жизнью. Юм, однако, отмечает, что ситуация начинает меняться. Ученые становятся более активными в социальном плане, а культурное сообщество отвечает им взаимностью. Юм уверен, что его эссе могут способствовать углублению этих связей. Он прямо заявляет, что готов рассматривать себя послом науки в этом мире светских бесед. Ясно, таким образом, что Юму хочется видеть свой эссеистский проект в свете тех обещаний, которые он совсем недавно давал Хатчесону, когда он писал, что постарается сочетать свою анатомическую (т. е. научную) философию с художественными приемами.

Мы еще увидим, как отразились эти его установки на других его проектах, пока же сосредоточимся на рассмотрении остальных эссе, входящих во второй том издания 1742 г. Бросается в глаза возросшая неоднородность этих текстов. Эссе 1741 г. мало отличались друг от друга по объему. В книге же 1742 г. представлены самые разные форматы: от крошечного «Характера сэра Роберта Уолпола» до очень большого «О возникновении и развитии искусств и наук». Заметней и жанровые различия. Некоторые эссе

представляют собой, по сути, научные статьи. Хорошим примером может быть эссе «О красноречии». Здесь Юм обсуждает вопрос о том, почему это искусство не так актуально в современной Великобритании, как в античные времена. Он рассматривает ряд гипотез, анализирует особенности речей Цицерона, Демосфена и других прославленных ораторов, оценивает различные факторы, которые могли бы уменьшить запрос на красноречие в новое время (например, наличие детальных законов и, соответственно, меньшая зависимость общественно значимых решений от убедительности отдельных политиков) и т. п. Он также находит античный аналог современных публичных выступлений в аттическом красноречии. Эссе построено так, будто Юм собирается убедить читателя в желательности возобновления старых образцов, но производит скорее обратное воздействие, показывая грубость приемов античных мастеров речи и большую изысканность культуры новой эпохи.

Тематически близкие вопросы обсуждаются в эссе «О простоте и утонченности письма». Юм начинает его с выражения согласия с формулой Аддисона, что секрет хорошей литературы состоит в том, что она должна быть естественной, но не до грубой прямоты<sup>1</sup>. Развивая эту мысль, Юм поясняет, что данный принцип был бы нарушен, если бы мы, к примеру, стали воспроизводить «наблюдения крестьян или ругательства носильщиков»<sup>2</sup>. Не менее ошибочным было бы искусственное переусложнение письма или насыщение его разного рода красотами. Более того, первое зло было бы меньшим из-за своей большей жизненности. В подтверждение Юм неожиданно приводит в пример женскую красоту и говорит, что она лишь выигрывает от простоты нарядов и поведения.

Гендерная тема выходит на первый план в еще одном научном эссе — «О полигамии и разводах». Юм начинает его со смелых заявлений, что природа предписывает женщинам и мужчинам лишь влечение друг к другу и обязанность заботиться о потомстве. Конкретные формы, в которые все это может облекаться,

---

<sup>1</sup> Cp. Addison 1854, 321.

<sup>2</sup> М 191.

выбирают сами люди — отсюда разнообразие видов брака. Юм перечисляет три основных его разновидности: брак восточного типа, где у одного мужчины может быть много жен, греко-римский брак, допускающий разводы, и европейский брак, разводы не допускающий. Рассматривая достоинства и недостатки первых двух видов брака, он приходит к выводу, что недостатки перевешивают достоинства. Хотя полигамия позволяет мужчинам рационально обустраивать свою жизнь, в браке восточного типа женщины превращаются в рабов, и это закрывает возможность настоящей любви и дружбы: «Но если уничтожить любовь и дружбу, что вообще стоящего останется в мире?»<sup>1</sup>. Страдает при таких браках и воспитание детей, отцы которых не могут уделять им достаточного внимания. Похожие недостатки присущи и обычному в нашем XXI в. греко-римскому браку: частые разводы не могут благоприятно сказываться на детях. Легкость разводов к тому же мешает супругам чувствовать себя единым целым. Так что Юм одобряет устойчивые европейские браки, хотя, конечно, видит проблемы и в них. Эти проблемы могут быть связаны с ошибками при выборе партнера, обрекающими на жизнь с нелюбимым человеком. Да и любовь иногда проходит, хотя она может превращаться в дружбу. Все сложности не в силах устранить никакой брак, но такова жизнь: «Что такое человек, как ни гряда противоречий!»<sup>2</sup>.

Самым масштабным научным проектом во втором томе является, несомненно, эссе «О возникновении и развитии искусств и наук». В обстоятельной манере Юм выявляет здесь различные факторы, отвечающие за указанные в его названии процессы. Он утверждает, в частности, что науки и искусства могут появляться только в «свободных государствах». В деспотиях в ситуации всеобщего рабства для этого попросту нет реальных возможностей. Юм считает, что развитию наук способствуют также межгосударственные связи. Китай, к примеру, медленно прогрессирует из-за недостатка такого взаимодействия. А в качестве положительного

---

<sup>1</sup> М 185; Юм 1996 2, 601.

<sup>2</sup> М 188; Юм 1996 2, 604; подробнее о гендерных темах у Юма см. Guimarães 2012; Falkenstein 2015.

примера он приводит плодотворные взаимодействия древнегреческих полисов, добавляя, что «Европа есть сейчас большая копия того маленького образца Греции»<sup>1</sup>. Он предлагает взглянуть на карту мира и убедиться, что Европа — самая искромсанная «морями, реками и горами» часть света, а в Европе таковой является Греция. Ландшафт этой местности создавал предпосылки для возникновения там множества самостоятельных государств, а значит и их интенсивного общения. Эти обстоятельства, по Юму, во многом предопределили то, что прогресс наук и искусств начался именно с Греции.

Уверая, что питомником наук и искусств могут быть только свободные государства, Юм вместе с тем замечает, что их дальнейшее развитие вполне может проходить и при монархических режимах, впрочем, больше благоприятствующих искусствам, чем наукам. Юм объясняет это тем, что в первых условии успеха является умение быть полезным для народа (а науки способствуют пользе), во-вторых — приятным правителю (отсюда значимость искусств). В республиках искусств и приятных манер зачастую недостает. В связи с этими рассуждениями о приятных манерах Юм затрагивает вопрос о моральной значимости галантности. Он доказывает, что галантность проистекает из природных моральных импульсов, и ее развитие очень важно для позитивного морального климата.

В конце этого эссе Юм рассуждает о том, что расцвет наук и искусств в каком-нибудь государстве неизбежно сменяется их упадком. Все дело в том, что создаваемые при этом шедевры настолько значительны, что мешают новым поколениям даже пытаться сделать что-то подобное. И лишь при культурном отдалении этот фактор утрачивает свое значение. Юм, кстати, считает, что периоды интеллектуального упадка могут служить прогрессу, избавляя в периоды нового расцвета от догматизма по отношению к господствовавшим в прежние времена традициям и научая осторожному отношению к новым течениям, в качестве примера которых он приводит картезианство, не вызвавшее общего одобрения.

---

<sup>1</sup> М 121; Юм 1996 2, 546.

Другие эссе — «О моральных предрассудках» и «О срединном положении в жизни» — написаны в более легкой манере. Во втором из них, следуя Аддисону<sup>1</sup>, Юм доказывает, что наиболее благоприятным для развития талантов и добродетели (а также для счастья) является не бедность и не богатство, а некое промежуточное, среднее состояние. Бедность может ограничить список добродетелей «терпением, самоограничением, трудолюбием и искренностью», богатство — «благородством, человечностью, любезностью и щедростью»<sup>2</sup>. К тому же оно затрудняет бескорыстную дружбу. В среднем же состоянии человек может проявлять как добродетели первой группы — по отношению к тем, кто выше него, так и добродетели второй — по отношению к тем, кто ниже. Этот юмовский текст интересен, впрочем, не только апологией середины, но и рассуждениями о гениальности и попыткой ранжирования гениев в разных областях. Гении первого ранга существуют, по Юму, в философии. Они же и самые редкие. Он решается назвать только два имени, и это Галилей и Ньютон. Даже если учесть, что слово «философия» употреблялось в те времена в весьма широком смысле, список все равно удивляет. Второе место он отводит поэтам, и тут перечень гениев тоже не выглядит очевидным: Гомер, Вергилий, Гораций, Лукреций, Мильтон, Поуп, Корнель, Расин, Буало, Вольтер, Тассо и Ариосто<sup>3</sup>. Сразу возникает вопрос, куда подевались Данте и Шекспир. Впрочем, Данте был не очень популярен в XVIII в.<sup>4</sup>, что же до Шекспира, то Юм ценил его, но говорил о грубой эксцентричности его творений<sup>5</sup>.

Что же касается эссе «О моральных предрассудках», то в нем слышен отзвук личных переживаний Юма. Он обсуждает здесь два типа предрассудков такого рода. Один из них — это циничное отношение к жизни и к ее ценностям. Это разрушительная установка. Другой состоит в чрезмерном стремлении к совершенст-

---

<sup>1</sup> См. Smith 1972, 360.

<sup>2</sup> М 546.

<sup>3</sup> М 550–551.

<sup>4</sup> Хотя трехтомник «Божественной комедии» был в библиотеке Юма, см. Norton and Norton 1996, 86.

<sup>5</sup> Такую характеристику творений Шекспира Юм дает в «Истории Англии», см. Н 5, 151–152; Юм 2001, 127.

вованию, понятом в стоическом ключе и приводящем порой к подавлению естественных человеческих импульсов. Такие устремления, напомним, были характерны для самого Юма и довели его до болезни. Тема мировоззренческих установок находит продолжение в еще одной группе эссе, в остальном мало похожих на другие сочинения Юма<sup>1</sup>. В одном из них Юм более детально рассматривает стоическое отношение к жизни. Оно так и называется — «Стоик». Но начинаются эти опыты с эссе «Эпикурец». За ним идет «Стоик», потом «Платоник» и «Скептик». Позже Юм подчеркивал, что это не историко-философские тексты, а описания естественным образом возникающих у людей умонастроений, так или иначе связанных с пониманием ими своих жизненных целей и путей обретения счастья и названных именами античных школ только лишь потому, что они в чем-то сходны с их учениями<sup>2</sup>. В отличие от многих других эссе, они составляют единое целое, композиция которого, как доказывал Дж. Иммервар, смоделирована по образцу диалога Цицерона «О пределах добра и зла»<sup>3</sup>, где последовательно излагаются этические взгляды Эпикура, стоиков и перипатетиков. Заметим при этом, что содержательные параллели текстов Цицерона и Юма минимальны.

В «Эпикурейце» Юм, конечно же, рекламирует удовольствия. Они идут от самого нашего естества. Всякая же искусственность, связанная с рациональными ухищрениями, должна быть отброшена. Эпикурец готов наслаждаться каждым мгновением. Хотя и удовольствиями можно пресыщаться. Держать их в нужных рамках помогает добродетель.

В «Стоике» выстраивается совершенно другая аргументация. Если эпикурец — это, по Юму, «человек изящества и удовольствия»<sup>4</sup>, то стоик — «человек дела и добродетели»<sup>5</sup>. В отличие от животных, люди могут искусственно компенсировать свои естественные слабости. Труд преобразует человеческое окружение и

---

<sup>1</sup> О проповедческой стилистике большинства этих эссе см. Heydt 2007.

<sup>2</sup> М 138; Юм 1996 2, 560.

<sup>3</sup> Immerwahr 1989.

<sup>4</sup> М 138; Юм 1996 2, 560.

<sup>5</sup> М 146; Юм 1996 2, 567.

улучшает жизнь людей. Но разумным усердием можно преобразить и душу, гармонизировав ее запросы и уменьшив, насколько это возможно, ее зависимость от внешних случайностей. Однако добившийся такого внутреннего преобразования человек не остается в своем «храме мудрости на скале, возвышающейся над бушующими стихиями»<sup>1</sup>, он испытывает симпатию к другим людям, помогает им облегчать их страдания и развивать их способности. Наградой за его добрые дела будет сама его добродетель, хотя божество может одаривать его и чем-то еще. Вознаграждением за добродетель может быть и слава у современников и потомков.

В эссе «Платоник», т. е. о «человеке созерцания и философского призвания»<sup>2</sup>, критикуются две предыдущие установки. Человек, живущий удовольствиями, лишь на короткое время может отвлекаться от жизненных проблем, что же до напыщенного моралиста, то его мнимая мудрость питается только тщеславием. Такие люди забывают свои подлинные истоки, забывают, что они «лишь ручейки», истекающие из божества, этого «безграничного океана блаженства и славы, возвращения в который они все же ищут в своих странствиях»<sup>3</sup>. Так что наши помыслы должны быть обращены к божеству, перед совершенством которого меркнут все наши заслуги и добродетели. И даже если в здешней жизни мы не можем обрести адекватного постижения божественного бытия, надо верить, что в своей будущей жизни мы достигнем «больших высот в поклонении своему творцу»<sup>4</sup>.

Завершающее эту серию трактовок пути к счастью эссе «Скептик» словно бы возвышается над тремя первыми текстами, превосходя по объему их вместе взятые. Оно начинается с признания Юма, что почти все известные ему философы допускали одну и ту же ошибку: они слишком сужали свою концептуальную базу. Отыскав какой-то принцип, объясняющий те или иные феномены, они начинали думать, что он должен иметь универсальное значе-

---

<sup>1</sup> М 150; Юм 1996 2, 571.

<sup>2</sup> М 155; Юм 1996 2, 575.

<sup>3</sup> М 156; Юм 1996 2, 575.

<sup>4</sup> М 158; Юм 1996 2, 578.

ние и объяснять вообще все. Этот упрек Юма напоминает критику Ф. Бэконом философских идолов театра и некоторые места из «Апологии Сократа» Платона<sup>1</sup>. Поскольку они высказаны под рубрикой скептицизма, логичным выглядит допущение, что скептическая позиция приравнивается Юмом к рассмотрению теоретических вопросов в максимально широкой перспективе, т. е. их обсуждению с разных сторон. Это наблюдение еще пригодится нам в третьей части данной книги, пока же вернемся к тексту эссе. Юм распространяет свое замечание на излагавшиеся им ранее взгляды на счастье эпикурейцев, стоиков и платоников. Всестороннее рассмотрение показывает, что их установки очень ограничены в своей применимости. Удовольствия, к примеру, слишком изменчивы, чтобы быть главным руководством в жизни, а платонические рецепты могут работать лишь в какие-то краткие промежутки времени. Более перспективной кажется ему стоическая позиция с ее акцентом на морали и добродетели, но и здесь нужны уточнения.

Значительная часть эссе действительно посвящена уточнению природы добродетели. Юм весьма подробно обосновывает здесь известную нам из третьей книги «Трактата» позицию, согласно которой добродетель постигается людьми не рационально, а чувственно. Но в этой работе мы встречаем и некоторые новые по отношению к «Трактату» моменты. Если моральные качества чувствуются, а не доказываются, если они определяются не вещами, а устройством наших способностей, то какую пользу, спрашивает Юм, могут принести в дискуссиях о морали философы? Польза, по его мнению, во-первых, в том, что они могут указывать лучшие способы достижения целей, задаваемых нашими чувствованиями. Во-вторых, философы могут объяснить, что какое-то влияние можно оказать и на сами чувствования<sup>2</sup>. Оно может идти через образование и привычку, а также через сравнение нашего положения с положением других людей или от иных контекстуальных моментов, играющих, как подчеркивает Юм, большую роль в аффектах.

---

<sup>1</sup> Ср. Бэкон 1972, 28–29; Plat. Apol. 22d.

<sup>2</sup> См. Walker 2013, с обстоятельным разбором этой темы. Сам Юм разовьет ее в работе «О норме вкуса».

Заканчивает свое эссе Юм, правда, на несколько пессимистической ноте. Даже если мы правильно поймем природу счастья, аффектов и истоки моральных различий, неверным было бы надеяться на создание четкой картины человеческой жизни. Ведь анализ показывает, что в этой жизни «больше случайности, чем рационального начала», что «она в большей степени зависит от частных настроений, чем от общих принципов». Так стоит ли вообще, спрашивает он, заниматься ее изучением: «...пока мы размышляем о жизни, она проходит, а смерть одинаково относится к дураку и философу, хотя, возможно, они принимают ее по-разному. Сведение жизни к точному правилу и методу — дело обычно мучительное и зачастую бесплодное»<sup>1</sup>. На это Юм отвечает — вновь следуя рецептам собственного «Трактата» — что все это было бы так, но некоторым нравятся такие изыскания — и, исходя из установленных ранее положений, этого уже достаточно для их оправдания.

В этих рассуждениях, несомненно, отражается скептический кризис Юма конца 30-х — начала 40-х, даже если учесть, что его позиция не обязана совпадать с позицией героя этого эссе. В дальнейшем, как мы увидим, он будет рассуждать более оптимистично<sup>2</sup>. Ну а мы, между тем, завершили рассмотрение эссе из его сборников 1741 и 1742 гг. Не все они одинаково нравились Юму, и уже в следующем (на этот раз не анонимном) издании 1748 г. он избавился от некоторых из них, а именно от первого, третьего и четвертого эссе второго тома. Появились в 1748 г. и три эссе, отсутствовавших в книгах 1741–1742 гг.: «О национальных характерах», «О первоначальном договоре» и «О пассивном повиновении».

Первое из них посвящено модной в те времена теме различий характеров французов и англичан, испанцев и «москвитов» и т. д. Юм призывает не абсолютизировать эти различия, отсылая к контрпримерам сложившихся стереотипов, и отрицает значимость климата, воздуха и сходных факторов при формировании специфики таких характеров. К примеру, в Китае и в других больших империях мы видим единообразие характеров, несмотря

---

<sup>1</sup> М 180; Юм 1996 2, 597.

<sup>2</sup> Ср. Streminger 2011, 218, 683.

на климатические различия, а соседние страны, близкие по таким параметрам, могут отличаться в плане своих национальных характеристик. Юм приводит и много других сходных доводов против климатического тезиса. Он не отрицает, что какое-то влияние все же возможно — теплый климат, к примеру, может облегчать сексуальные контакты или, наоборот, при определенных условиях подталкивать к суровым запретам в области таких отношений, хотя и здесь однозначности, похоже, нет. Главное влияние на национальные характеры в любом случае оказывают «моральные» факторы, связанные со спецификой организации индивидов в сообщества (эти факторы действуют и на уровне профессий). Важную роль играет и симпатия, сообщающая значимые умонастроения всему сообществу.

По ходу обсуждения Юм делает немало смелых обобщений относительно национальных черт. Современных ему французов он, к примеру, считает утонченными, греков — лентяями, испанцев — угрюмыми, а московитов — ревнивцами. Но самые большие возражения породило одно из примечаний к этому эссе, где Юм говорит о своем подозрении относительно того, что «негры естественным образом ниже белых»<sup>1</sup>. Это мнение он подкрепляет отсутствием эмпирических свидетельств их интеллектуальных достижений (единственный известный ему пример обратного он ставит под вопрос ввиду его исключительности). Нет, впрочем, сомнений, что сегодня Юм думал бы иначе<sup>2</sup>.

Любопытно, что Юм поначалу вообще не планировал публиковать эссе «О национальных характерах» в сборнике 1748 г. В последний момент он заменил этим текстом эссе «О протестантском престолонаследии», в котором он пытался беспристрастно проанализировать достоинства и недостатки смены власти в стране, когда в результате Акта о престолонаследии корона перешла в 1714 г. к Ганноверской династии. Юм высказал мысль, что представители династии Стюартов, правившей Англией с 1603 г.

---

<sup>1</sup> М 208; это примечание появилось в 50-е гг. и первоначально ставило белых выше и «всех других видов людей», которых Юм насчитывал «четыре или пять» (М 629; Юм 1996 2, 617). Тут показательна тенденция.

<sup>2</sup> Cp. Costelloe 2007, XIII.

(с перерывом в середине XVII в., когда король Карл I был свергнут и казнен в ходе революции), плохо понимали традиции английского общества (из-за их шотландских корней) и считали себя абсолютными монархами<sup>1</sup>. Это предопределило их крах, а их увлечение католицизмом — также чуждым англичанам — заставило сместить Якова II в 1688 г., а впоследствии призвать из Германии на трон протестанта Георга I, невзирая на минусы смены династий, связанных с иностранной собственностью ганноверцев и явной перспективой попыток реставрации власти Стюартов (в ходе одного из восстаний мятежники даже взяли Эдинбург в 1745 г.: Юм наблюдал за этим со стороны, а потом написал памфлет в оправдание местного градоначальника, который принял решение сдать город вооруженным толпам якобитов — последователей Якова II и его сына Джеймса и под предводительством его внука Чарльза).

Юм раздумал публиковать эссе о престолонаследии — в котором угадывается методология его будущей «Истории Англии» — опасаясь обид и разного рода иных негативных последствий<sup>2</sup> (по иронии судьбы заменив его на эссе, вызывающее обиды уже в наше время). Оно, впрочем, было опубликовано уже через четыре года, в сборнике, который мы обсудим в одной из будущих глав. Это эссе задумывалось им как «беспартийное» дополнение двух других эссе 1748 г., в одном из которых он рассуждал как бы с позиции тори, в другом — вигов<sup>3</sup>. Первое из них, «О первоначальном договоре», начинается с того, что конкурирующие британские партии по-разному трактуют происхождение государства. Одни возводят его к божественным решениям, другие — к договору, заключенному людьми. Юм обещает показать, что с обоими тезисами можно согласиться, но в несколько усеченном виде. В самом деле, если признать мир созданием Бога, то все, разумеется, будет восходить к нему, но это не значит, что миссия короля более свя-

---

<sup>1</sup> Позже Юм пересмотрит это представление и будет говорить, что абсолютизм был присущ и предшественникам Стюартов Тюдорам. Эта новая позиция выражена, в частности, в его «Истории Англии».

<sup>2</sup> См. HL 1, 112–113.

<sup>3</sup> Его выводы, как признавал Юм, впрочем, ближе позиции вигов, см. HL 1, 111.

щенна, чем, скажем, полицейского. Что же касается договора, то Юм уверен, что хотя в самые древние времена, когда люди были по-настоящему равны друг другу и могли опираться только на свои природные силы, власть и правда основывалась на их согласии делегировать кому-то право управлять ими, ошибкой было бы искать где-то записи этих решений (они принимались еще до изобретения письменности) или думать, что и современные государства основаны на согласии, наделяющем властью их правителей. Власть в них может узурпироваться или захватываться. В таких случаях едва ли можно говорить даже о молчаливом согласии, ведь оно предполагает, что люди считают, что от них что-то зависит. Но даже при наличии соглашений неверно было бы думать, что они должны регулярно перезаключаться. Выборы, которые можно было бы принять за новое заключение договора, либо вовлекают ограниченное число людей и тогда всеобщего согласия не получается, либо, если они имеют подлинно всеобщий характер, то, убежден Юм, они будут, скорее, породить хаос.

Юм подкрепляет свои рассуждения более абстрактными выкладками, опираясь на проведенное в «Трактате» различие естественных и искусственных добродетелей. Сами эти термины, правда, здесь не употребляются. Не говорит Юм и о симпатии как источнике искусственных добродетелей. К тому же он акцентирует внимание не на самих добродетелях, а на связанных с ними обязанностях. К первому классу обязанностей (*duties*) он относит «любовь к детям, благодарность к благодетелям и жалость к бедствующим»<sup>1</sup>, ко вторым — справедливость, верность и верноподданство. Три эти обязанности вполне самостоятельны и поэтому бессмысленно было бы сводить верноподданство к верности своему слову, т. е. к соглашениям и договорам. В этом эссе Юм, как мы видим, перелагает идеи, прозвучавшие уже в «Трактате». Обсуждает он и еще один вопрос из политической части этой работы — об объектах верноподданства. В финале рассматриваемого эссе Юм возвращается к исходному пункту о различных подходах британских партий к вопросу о происхождении государства. Он говорит, что встречал в античной литературе лишь одно место,

---

<sup>1</sup> М 479; Юм 1996 2, 668.

которое напоминает договорную теорию. Речь идет о платоновском диалоге «Критон», где Сократ отказывается от предложения друзей бежать из тюрьмы, ссылаясь на то, что он согласился подчиняться законам своего полиса<sup>1</sup>. Юм комментирует это место следующим образом: «Выходит, он делает вывод о пассивном повиновении в духе *тори* на основании первоначального договора, как у *вигов*»<sup>2</sup>.

«Пассивному повиновению» посвящено последнее дополнительное юмовское эссе 1748 г. Оно является как бы приложением к предыдущему и посвящено возможным исключениям из принципа абсолютного верноподданства. Юм доказывает, что такие исключения необходимо допускать, хотя отказ от повиновения правителям чреват множеством общественных потрясений. Поэтому границы повиновения должны быть очень широкими. И все же принцип абсолютного повиновения неверен — как неверна и старая максима «пусть рухнет мир, но восторжествует справедливость». Она основана на неправильном понимании справедливости. Вся ее суть — в общественном благе, и там, где оно очевидно нарушается при справедливых действиях, они лишаются всякой обязывающей силы. Так на собственном теоретическом фундаменте Юм решает вопрос о допустимости революции.

После 1748 г. Юм много раз переиздавал эссе, и у нас еще будет повод сказать об этих новых изданиях, со временем получивших новую структуру и новое название. Пока же отмечу, что постепенно он избавлялся от «легких» эссе, которые стали казаться ему какими-то пародиями на Аддисона. Я уже говорил, что еще в 1748 г. он изъяс эссе «О написании эссе», «О моральных предрассудках» и «О срединном положении в жизни». К тому же он лишил статуса самостоятельного эссе заметку о Уолполе. К 1770 г. он убрал и ее, а также исключил из собрания своих эссе еще четыре легкие по своему стилю работы: «О наглости и скромности», «О любви и браке», «Об изучении истории» и «О жадности». Эта стратегия Юма подтверждает, что он начинал новое для себя дело во многом как подражатель Аддисона (в пользу чего, разумеется,

---

<sup>1</sup> См. Plat. Crit. 54.

<sup>2</sup> М 487; Юм 1996 2, 675.

говорит и то, что первые по времени создания эссе из сборников 1741–1742 гг. были выполнены Юмом в легкой манере, образцом которой для него был этот писатель), но постепенно нашел свой стиль и отбросил чуждый материал.

Специфика этого стиля — неспешные и спокойные рассуждения (исключениями бывают случаи, когда Юм говорит о религии: тут он более эмоционален и ироничен), сторонящиеся туманных метафизических вопросов, но зачастую подкрепляемые историческим и литературным материалом и выдержанные в аналитическом ключе. Юм не претендует на прояснение всех вопросов, но старается прийти к позитивным решениям. Именно в такой стилистике выполнены и две важнейшие монографии Юма конца 40-х – начала 50-х гг., «Исследование о человеческом познании» и «Исследование о принципах морали», в которых Юм заново излагает материал первой и третьей книг своего «Трактата». Мы видели, что в двух эссе 1748 г. он уже перелагал часть политических глав третьей книги. В «Исследовании о принципах морали», он, впрочем, тоже коснется их содержания. В любом случае мы уже начали обсуждение юмовского проекта замены «Трактата» новыми работами. Ощущение логичности перехода к этому проекту лишь возрастает при напоминании, что труд, известный всем как «Исследование о человеческом познании», был опубликован Юмом в 1748 г. как «Философские эссе о человеческом познании». Само название подчеркивало преемственность этой работы с эссеистскими начинаниями автора.

## Глава 5

# **«Исследование о человеческом познании» и другие обновления «Трактата»**

В конце предыдущей главы я уже сказал, что даже судя по изначальному названию («Философские эссе о человеческом познании») «Исследование о человеческом познании» хорошо сочетается с литературным образом Юма 40-х гг. как эссеиста. Там же было отмечено, что эта работа была важным шагом на пути реализации проекта переложения трех книг «Трактата о человеческой природе». Этот масштабный проект был продолжен Юмом в 1751 г. публикацией «Исследования о принципах морали» и не без потерь в основном завершен изданием в 1757 г. «Диссертации об аффектах». Финальным аккордом стало размещение всех этих трех текстов в одной книге — а именно в однотомном сборнике 1758 г., куда вошли также эссе и «Естественная история религии» — причем именно в том порядке, который соответствует расположению книг «Трактата»: соответствующий блок начинался с переименованных «Философских эссе о человеческом познании» (новой версии первой книги «Трактата» «О познании»), продолжался «Диссертацией об аффектах» (переложением второй книги «Об аффектах») и завершался «Исследованием о принципах морали» (в котором по-новому излагался материал третьей книги «О морали»). Позже эти работы (вместе с «Естественной историей религии») не раз публиковались Юмом отдельным томом, так что он действительно мог ощущать их как новую версию своего юношеского сочинения. И можно не сомневаться, что один вид этого тома вызывал у него приятные эмоции. Ведь Юм был не вполне доволен своим «Трактатом» и еще до окончания публикации всех его книг мечтал о новом издании. Ситуация, однако,

осложнялась тем, что «Трактат» плохо продавался<sup>1</sup>, а по условиям договора с книгоиздателем новый тираж можно было публиковать только после продажи первого<sup>2</sup>. Одно время Юм даже подумывал о пиратском издании, но потом смирился и стал готовиться к переложению «Трактата» в новых книгах. Эту задачу он и выполнил к 1757 г.

Но чем же не устраивал Юма его «Трактат»? Первые признаки недовольства заметны у него уже в 1737 г., т. е. еще до публикации этого труда. В письме Г. Хоуму от 2 декабря 1737 г. он говорит, что совсем не против задержки с публикацией, так как это дает ему возможность издать текст с «как можно меньшим количеством несовершенств», которые, как он говорит, он стал находить в нем<sup>3</sup>. В июне 1739 г., через полгода после выхода первых двух книг «Трактата», Юм уже разочарован реакцией публики, хотя и убеждает себя, что на большее нельзя было и рассчитывать с такой абстрактной книгой<sup>4</sup>. В письме Хатчесону от 16 марта 1740 г. он рассуждает о желательности второго издания, в текст которого он собирается внести ряд уточнений<sup>5</sup>. Поняв, что оно не состоится, Юм присоединяет к третьей книге «Приложение». Здесь он отмечает, что предлагаемые им изменения касаются скорее способа выражения мыслей, чем самих мыслей, за исключением ошибки в вопросе о природе самости. В середине 40-х гг. Юм заявляет уже, что ему «лучше было бы отложить публикацию той книги, и не из-за каких-то содержащихся в ней опасных принципов, а потому что при более зрелом рассмотрении он мог бы усовершенствовать ее новыми правками и ревизиями»<sup>6</sup>. В 1754 г. он уточняет, что в «Трактате» его, в частности, раздражает

---

<sup>1</sup> Norton 2007, 583–584; Norton 2009, 25.

<sup>2</sup> См. Norton 2007, 453.

<sup>3</sup> NHL 1.

<sup>4</sup> NHL 5.

<sup>5</sup> Похоже, что Юм серьезно готовился ко второму изданию, снабдив свои экземпляры первых двух томов «Трактата» множеством исправлений и дополнений (Norton and Norton 1996, 103). Эти экземпляры, несмотря на все усилия людей, готовивших критическое издание «Трактата», пока не найдены, см. Norton 2007, 476.

<sup>6</sup> LG 41.

«категоричность... которую можно объяснить азартом юности»<sup>1</sup>. Такая категоричность в «Трактате» кое-где действительно присутствовала, и не случайно, что один из ранних рецензентов разглядел в этой работе «догматичный пирронизм»<sup>2</sup>. В конце жизни Юм еще раз подчеркивает, что он «всегда считал, что неуспех публикации „Трактата о человеческой природе“ был связан скорее с формой, чем с содержанием, и что, издав его слишком рано, я был повинен в самом обычном неразумии»<sup>3</sup>. Он также прямо призывал судить о его концепциях не по «Трактату», а по его позднейшим переложениям.

Вполне естественно, таким образом, что, характеризуя первый крупный шаг обновления «Трактата», а именно издание «Философских эссе о человеческом познании», Юм писал Г. Элиоту в 1751 г., что «философские принципы» «Философских эссе» и «Трактата» «совпадают», но что при этом он «не рекомендует читать последний», так как, созданный в юном возрасте, «он неизбежно должен был оказаться очень несовершенным». Юм добавляет, что «сотни и сотни раз раскаивался в своей поспешности». Что же касается «Философских эссе», то Юм утверждает, что в них «содержатся все принципиальные положения относительно познания, которые Вы можете отыскать в „Трактате“» и что «сокращая и упрощая обсуждаемые вопросы, я на деле придаю им более заверченный вид. *Addo dum minuo*»<sup>4</sup>. Формула «прибавляю, отнимая» и другие оценки Юма, несомненно, передают его самоощущение, но мы увидим, что хотя реальную картину соотношения «Трактата» и «Философских эссе» и можно описать так, на деле она сложнее.

## — 1 —

«Философские эссе о человеческом познании» — это, несомненно, одна из самых важных работ в истории европейской мысли, шедевр, знание которого обязательно для любого профес-

---

<sup>1</sup> HL 1, 187.

<sup>2</sup> См. Norton 2007, 509.

<sup>3</sup> MOL 8.

<sup>4</sup> HL 1, 158.

сионального философа. Почти каждое эссе, входящее в состав этой книги, содержит идеи, повлиявшие на ход интеллектуальной истории. Большинство этих идей можно отыскать и в «Трактате», но по форме — как и отмечал сам Юм — эти произведения очень разнятся. «Трактат» напоминает громадное готическое строение с множеством темных пристроек и переходов и изумляет органичностью своей структуры и новизной подходов. А вот «Философские эссе» выполнены, скорее, в классическом стиле, они привлекают внешним блеском, уравновешенностью доминант, четкими и закругленными формулами.

Любопытно, что эта столь примечательная в стилистическом отношении, столь уравновешенная работа была создана Юмом в самое, пожалуй, турбулентное десятилетие его жизни. Это чувствуется даже в спокойных описаниях этого периода в «Моей жизни» Юма. Рассказав о том, как успех эссе позволил ему забыть о провале «Трактата», он говорит, что «продолжил жить в деревне с матерью и братом», где он подтянул свой древнегреческий. Далее он сообщает о письме, полученном им в 1745 г. от маркиза Анандейла, который пригласил его «приехать к нему и пожить с ним в Англии»<sup>1</sup>. Этот молодой человек, страдавший психическим расстройством, нуждался в собеседнике, и Юм согласился поработать с ним, получив солидное вознаграждение: он испытывал недостаток средств. После годичного общения с маркизом (которое продолжалось с апреля 1745 г. по апрель 1746 г.<sup>2</sup>), сопровождавшегося трениями и ссорами с ним самим и с его окружением (о чем в «Моей жизни» Юм не упоминает — мы узнаем об этих проблемах из его писем середины 40-х гг.), он «получил приглашение от генерала Сент-Клэра сопровождать его в качестве секретаря в его экспедиции, которая поначалу задумывалась против Канады, но обернулась вторжением на побережье Франции»<sup>3</sup>. Франция, Пруссия и ряд других стран противостояли в то время коалиции государств во главе с Великобританией и Австрией в ходе Войны за австрийское наследство (1740–1748), и атака на побережье была

---

<sup>1</sup> MOL 7.

<sup>2</sup> HL 1, 338.

<sup>3</sup> MOL 7.

отвлекающим маневром, впрочем, не принесшим успеха<sup>1</sup>; а в Канаду, где ждали помощи колониальные войска, сражавшиеся с французами, поплыть так и не удалось из-за неблагоприятной погоды. Это был 1746 г.

В начале 1747 г. все эти операции завершилась и Юм оказался в Лондоне в надежде получить жалование, с которым были большие проблемы из-за провала кампании (он не получил все обещанные выплаты и за работу с маркизом: разбирательства по этому поводу продолжались полтора десятка лет). А почти через год тот же генерал позвал Юма в поездку в Вену и Турин в составе военной делегации, целью которой было убедить Австрию и Сардинское королевство активнее выполнять союзнические обязательства<sup>2</sup>. По пути Юм побывал в Голландии и в германских государствах. В письмах брату Джону он описывал свои впечатления от увиденного. Голландия запомнилась ему весенней грязью и однообразными пейзажами, Германия — красотой Рейна, вдоль русла которого они ехали на юг, разнообразием ландшафта, плодородием земель, ухоженностью городов и деревень и величественными замками. Последнюю часть пути до Вены делегация преодолела на корабле. Разглядывая берега Дуная, очень непохожего на Рейн, и отдыхая от кареты, Юм чувствовал себя как в опере. Пребывание в Вене было насыщено встречами с придворными и членами императорской семьи (Вена была столицей Священной Римской империи германской нации), включая императрицу Марию-Терезию, из-за владений которой, собственно, и разгорелась упомянутая выше война, а оказавшись в Италии Юм «поцеловал землю, породившую Вергилия»<sup>3</sup>. В столице Сардинского королевства Турине Юм задержался дольше, чем ожидал. Времяпрепровождение было не слишком приятным: к неудачному роману, в финальной сцене которого Юм на коленях признался в любви и был отвергнут<sup>4</sup>, добавилась болезнь, сопровождавшаяся

---

<sup>1</sup> Юм описал эти события в «Десанте на берега Бретани», см. Hume 1875, 443–460; ср. Mossner 1980, 200.

<sup>2</sup> Mossner 1980, 209.

<sup>3</sup> HL 1, 132.

<sup>4</sup> Mossner 1980, 213–216; ср. Caulfield 1812, 18–19.

нервным срывом<sup>1</sup>. Радостным было разве что известие о выходе «Философских эссе», которое он, похоже, получил именно в Турине<sup>2</sup>. Ведь они были отданы в печать еще до поездки. Юм говорит об этом в письме Г. Хоуму от 9 февраля 1748 г. Там же упоминается, что Хоум «отговаривал его печатать их»<sup>3</sup> — по обычным причинам, а именно из опасения, что некоторые выводы Юма могут навредить ему. О позиции Хоума и о том, что она не повлияет на планы опубликовать «Философские эссе» говорится и в письме Дж. Освальду от 2 октября 1747 г.

В автобиографии Юм отмечает, что описанные выше два года, т. е. 1746–1748 гг. — период его службы у генерала Сент-Клэра — были «чуть ли не единственным перерывом в исследованиях» в его жизни<sup>4</sup>. Фразу эту нельзя понимать буквально: у него была возможность работать над своими текстами в 1747 г. в Лондоне. Именно тогда он довел до завершения «Философские эссе». Но начал он работу над ними, конечно, раньше. Логично допустить, что Юм трудился над ними в период после публикации двух томов «Моральных и политических эссе», т. е. в 1742–1746 гг.: он надеялся, что эти эссе, хорошо принятые публикой, привлекут внимание и к другим его произведениям. И в самом деле, в письме Г. Хоуму от 13–15 июня 1745 г. он сообщает, что хотя из-за забот с маркизом Анандейлом у него почти нет времени для письма, он все же надеется «продолжить те философские и моральные эссе, о которых я Вам уже говорил»<sup>5</sup>. Таким образом, ближе к середине 40-х гг. на первый план у Юма вновь вышли собственно философские интересы.

Естественным поэтому выглядит то, что в 1744–1745 гг. Юм попытался занять пост профессора «пневматики и моральной философии» в Эдинбургском университете (в «Моей жизни» упоминание об этом отсутствует, хотя в 1744 г. Юм очень переживал

<sup>1</sup> Mossner 1980, 217–218.

<sup>2</sup> MOL 8; Юм прибыл в Турин в мае 1748 г., а «Философские эссе» вышли в апреле, см. Beauchamp 2000, XLVI.

<sup>3</sup> HL 1, 111.

<sup>4</sup> MOL 7.

<sup>5</sup> NHL 18.

по этому поводу). Его поддерживал мэр Эдинбурга Дж. Коутс, и перспективы поначалу выглядели хорошими. Однако вопрос не был решен сразу, а позже против Юма выступили местные церковники. Не одобрил его кандидатуру и Ф. Хатчесон, слово которого много значило в тогдашнем шотландском образовании<sup>1</sup>. В качестве профессора Юм должен был убеждать студентов в истинности христианства<sup>2</sup>, а многие считали, что он не подходит для такой роли. Ректор университета У. Уисхарт написал памфлет, в котором утверждал, что юмовский «Трактат о человеческой природе» («Трактат», как мы помним, вышел анонимно, но его авторство не было тайной) содержит вредные для религии идеи, а именно «всеобщий скептицизм», «принципы, ведущие к полному атеизму через отрицание учения о причинах и действиях», ошибки относительно природы Бога, его существования и понимания его как первопричины, «отрицание нематериальности души» и подрывающее мораль учение об отсутствии «естественного и сущностного различия правильного и неправильного, добра и зла, справедливости и несправедливости»<sup>3</sup>. Юм в это время уже занимался маркизом, но Г. Хоум переслал ему этот текст и он за один день в мае 1745 г. составил ответ, вскоре анонимно опубликованный вместе с замечаниями и их резюме как «Письмо джентльмена его другу в Эдинбурге». Оно было утеряно и найдено лишь в 60-е гг. XX в. Эта работа любопытна тем, что здесь Юм доказывает, что идеи «Трактата» не подрывают все доказательства бытия Бога<sup>4</sup>, не противоречат религии (хотя его праведный гнев нужно воспринимать *cum grano salis*: в разгар этой кампании Юм, к примеру, писал приятелю, что «если бы мне нужно было засвидетельствовать свою ортодоксальность, я точно обратился бы

---

<sup>1</sup> См. HL 1, 55–59, 61–62.

<sup>2</sup> Mossner 1980, 157.

<sup>3</sup> LG 14–19.

<sup>4</sup> Он отмечает, что его концепция причинности может разрушить довод С. Кларка (см. Clarke 1705, 23–30), но не затрагивает не менее авторитетный аргумент Декарта (LG 28). Но из этого, конечно, не следует, что он считает аргумент Декарта (онтологический аргумент) верным. Позже он критиковал и доводы такого типа.

к Вам — ведь Вы знаете, что я всегда подражал друзьям Иова и оборонял Провидение, когда Вы нападали на него из-за головной боли после дебоша»<sup>1</sup>) и не являются образцом разрушительного скептицизма. «Письмо» не повлияло на отрицательное решение властями вопроса о профессорской вакансии, но его можно рассматривать как свидетельство преодоления Юмом скептического кризиса конца 30-х гг.

Эти позитивные настроения, как мы еще увидим, будут ощущаться и в «Философских эссе». Неявно присутствует в них и полемика с оппонентами. Возможно, не случайным окажется в этой работе и появление религиозных тем<sup>2</sup>. Для понимания истоков «Философских эссе» надо также вспомнить первый опыт юмовского переложения идей «Трактата», а именно «Краткое изложение», опубликованное в 1740 г. Некоторые акценты, ходы мысли и иллюстрации в изложении учения о познании фактов предвосхищали там подачу этого материала в «Философских эссе»<sup>3</sup>. Еще одним важным источником «Философских эссе» является сам перелагаемый «Трактат»: какие-то фрагменты нового сочинения прямо взяты Юмом из своей ранней работы (большие вставки есть в трех главах). Наконец, частью этого труда являются тексты, написанные для «Трактата», но не вошедшие в него.

Большое количество источников уже само по себе могло бы предопределить мозаичную композицию интересующего нас произведения Юма. Но эта тенденция еще более усиливается эссеистическим фоном этой работы, о котором мы уже не раз говорили. Если «Философские эссе о человеческом познании» оправдывают свое название, то они должны состоять из относительно самостоятельных и мало связанных между собой единиц текста. Так оно в общем и есть. В книге 12 эссе и шесть из них — а именно эссе 5, 7, 8, 9, 11 и 12 — начинаются не просто с каких-то предварительных замечаний, а с отвлеченных введений, подчеркивающих самодостаточный литературных статус этих текстов (хотя

<sup>1</sup> HL 1, 59.

<sup>2</sup> Ср. Beauchamp 2000, XVIII–XIX.

<sup>3</sup> Подробный анализ параллелей между этими работами см. Millican 2002; ср. Cummins 1973, 378–379.

пятое эссе содержательно зависит от четвертого)<sup>1</sup>. Во многом самостоятельны и другие части книги.

Важным доводом в пользу рассмотрения «Философских эссе», уже в первом издании которых в 1748 г. было помечено, что они написаны «автором „Моральных и политических эссе“»<sup>2</sup> (авторство которых было раскрыто Юмом в том же году), именно как эссеистского проекта является также и то обстоятельство, что уже в первом разделе он четко проговаривает свою стратегию, следуя рецептам эссе «О написании эссе», в котором он, откликаясь на замечания Ф. Хатчесона, заявлял о желании стать посредником между салонами и научным миром. Юма можно было понять так, что именно в такой манере он пишет свои эссе. А в «Философских эссе» это желание выливается в попытку сочетания «глубокой» и «легкой» философии, т. е. создания общепонятной метафизики. Одним из следствий подобной установки оказывается то, что в «Философских эссе» Юм неохотно обсуждает технические детали и избегает ряда сложных метафизических тем. Впрочем, во всем этом у нас еще будет возможность убедиться, так как сейчас нам предстоит подробное рассмотрение всех разделов «Философских эссе». Мы будем разбирать их в том порядке, в каком они расположены Юмом, так как композиция этой работы все же подчинена единому замыслу — пусть и очерченному, так сказать, пунктиром. В силу этого становится, кстати, понятно, почему в 1758 г. Юм мог переименовать ее в «Исследование о человеческом познании», превратив «эссе» в «главы». Новые названия отражали это единство. И в дальнейшем я буду именовать ее именно «Исследованием о человеческом познании». Впрочем, обсуждая главы этого труда, я буду учитывать и его ранние версии.

Первая глава «Исследования» называется «О разных видах философии». Она преподносится Юмом как вводный текст. И я только что отмечал, что именно здесь он призывает сочетать глубокую философию, или метафизику, и легкую философию. Об этом говорится в конце главы. А начинается она с различения

---

<sup>1</sup> Cp. Stewart 2002, 80.

<sup>2</sup> Hume 1748 T.

этих двух видов философии. Интересно, что он говорит не о философии вообще, а о «моральной философии, или науке о человеческой природе»<sup>1</sup>, приравнивая, как мы видим, эти дисциплины друг к другу.

Юм дает подробные характеристики двух видов моральной философии. Одни философы смотрят на людей так, будто они «рождены для действия» и пытаются мотивировать их к должным поступкам, всячески расписывая истинные ценности, т. е. добродетели. Они берут примеры из обыденной жизни и обильно сдобривают их своим красноречием. В общем, они, по Юму, заставляют «почувствовать разницу порока и добродетели»<sup>2</sup>.

Философы другого типа смотрят на людей с их рациональной стороны и хотят скорее «формировать их рассудок, чем воспитывать их манеры». Они «тщательно исследуют» человеческую природу, чтобы «отыскать принципы, управляющие нашим рассудком, возбуждающие наши чувства и заставляющие нас одобрять или осуждать объекты, действия или поведение». Они обеспокоены, что эти вопросы еще не разрешены, но трудности не смущают этих мыслителей и, «восходя от частных случаев к общим принципам, они продолжают свои поиски еще более общих принципов, не удовлетворяясь до тех пор, пока они не доходят до таких изначальных принципов, которыми в любой науке должно ограничиваться человеческое любопытство». Их «размышления кажутся абстрактными и даже непонятными для обычных читателей», но их прежде всего интересует мнение ученых и они сочтут свои задачи выполненными, «если смогут найти какие-то скрытые истины, которые смогут содействовать просвещению потомков»<sup>3</sup>.

Дальше в этой главе Юм рассуждает о привлекательности, пользе и популярности философии первого типа, т. е. «легкой и очевидной философии». А вот глубокие философы едва ли могут рассчитывать на нее. Он прогнозирует, что, к примеру, Локк, глубокий философ, будет совершенно забыт, а Аддисона будут

---

<sup>1</sup> Е 1.1.

<sup>2</sup> Е 1.1.

<sup>3</sup> Е 1.2.

по-прежнему с удовольствием читать<sup>1</sup>. Юм ничего не имеет против успеха легкой философии. И это неудивительно, ведь он и сам вступил в ряды «легких» философов, опубликовав к тому времени десятки эссе. Но ему не нравятся попытки отказаться от абстрактной и глубокой философии, вообще отрицать ее значение. И, думая о судьбе такой философии, он, конечно, опять проецирует сказанное на себя: ведь его «Трактат о человеческой природе» точно соответствует ее описанию. Одним словом, Юм решает вступить за глубокую философию и показать, какую пользу она может принести. Этой теме посвящена вторая половина первой главы.

Важная польза глубокой философии, или метафизики, состоит в том, что она помогает легкой философии, в пользу которой никто не сомневается. Юм воспроизводит аналогию с анатомом и художником, который должен учиться у анатома — с ней мы встречались, в частности, в третьей книге «Трактата». Метафизик уподобляется анатому, легкий философ — художнику. Легкой философии и правда могут пригодиться истины о человеческой природе, добыть которые может только глубокий философ. Другая польза глубокой философии — не менее строгой, чем анатомия — состоит в том, что культивируемый ею «дух точности» должен постепенно распространяться на другие области жизни и преобразовать всю общественную среду. Юм готов даже признать прямую связь между точностью современной философии и стабильностью нынешних государств в сравнении с античными. И он надеется, что дальнейший прогресс в философии еще больше улучшит эту картину<sup>2</sup>.

Юм также замечает, что оправданием метафизики может быть уже одно то, что кто-то чувствует тягу к ней. К тому же она может углублять наше познание и приносить свет в самые темные его области. В этом месте его рассуждения делают резкий поворот<sup>3</sup>. До сих пор Юм оправдывал метафизику, но теперь он отмечает, что главный упрек, который высказывают в ее адрес,

---

<sup>1</sup> Е 1.4.

<sup>2</sup> Е 1.9.

<sup>3</sup> Е 1.11.

состоит в том, что на деле она не в состоянии внести свет в темноту нашего неведения, так как она во многом ненаучна и может лишь плодить химеры. И хотя он дает понять, что даже такая метафизика лучше ее отсутствия — ведь на смену ей могут прийти совсем уж фантастические суеверия — тем не менее этот упрек кажется серьезным.

Выход, по Юму, все же есть. Лучший способ избавиться от ложной метафизики — построить «истинную метафизику»<sup>1</sup>. Для этого прежде всего надо разобраться с познавательной способностью человека и определить ее границы. Аналогичным образом надо проанализировать и другие способности. Истинная метафизика, тем самым, есть не что иное, как теоретическая наука о человеческой природе. Начинать ее надо с классификации человеческих способностей, с «ментальной географии», а продолжать сведением частных феноменов и принципов, выявленных такой классификацией, к общим. Юм всячески подчеркивает строгость этой дисциплины и бесперспективность скептических выпадов в ее адрес. Он также указывает, что в этом направлении уже достигнуты некоторые успехи (в первых изданиях «Исследования» он приводил два примера таких достижений: доказательство Ф. Хатчесоном чувственного источника моральных различий и демонстрация Дж. Батлером отсутствия кардинальной противоположности эгоистических и альтруистических аффектов)<sup>2</sup>, но дает понять, что многое здесь еще предстоит сделать.

Вступившись за метафизику, или глубокую философию, Юм вместе с тем признает, что ее глубина и абстрактность являются недостатком. Но и с ним можно бороться «прилежанием и мастерством, а также избеганием всех не необходимых деталей». Именно так, говорит Юм, «мы можем объединить границы различных видов философии, сочетая глубокое исследование с ясностью и истину с новизной!». Более того, «размышляя в такой легкой манере, мы можем подрывать основания туманной философии,

---

<sup>1</sup> Е 1.12.

<sup>2</sup> Hume 1748, 14–16; cp. Butler 1844, 130–148.

до сих пор служившей, как кажется, только убежищем предрасудков и укрытием абсурдов и ошибок!»<sup>1</sup>.

Интересно сравнить первую главу «Исследования» с введением в «Трактат». Введение начинается с рассуждений о недостоверности «систем даже самых знаменитых философов»<sup>2</sup> и философии в целом, погрязшей в бесконечных спорах. Отсюда идет пренебрежение к глубокой и туманной философии, т. е. метафизике, но Юм не согласен с таким отношением. Ведь истина и должна быть сокрыта в глубине. Затем он говорит, что все науки имеют отношение к человеческой природе, что человеческая природа должна стать первейшим объектом для изучения, что на его основе можно построить целую систему наук, базисом которой будет «наука о человеке», и что единственным надежным фундаментом самой науки о человеке может быть «только опыт и наблюдение»<sup>3</sup>. Юм отмечает успехи экспериментального метода в этой области за последнее время и подробно обсуждает то, что хотя этот метод не позволяет объяснять предельные принципы, это не должно беспокоить нас и не делает науку о человеке менее полезной.

Хотя в «Трактате» Юм говорит о пользе науки о человеке, в отличие от «Исследования» он не конкретизирует ее. Зато он гораздо подробнее обсуждает строение этой науки. Разумеется, нет в «Трактате» и рассуждений о сочетании глубокой и легкой философии. Есть и терминологические различия: «наука о человеке» из введения в «Трактат» превращается в «Исследовании» в «науку о человеческой природе» (в период написания введения этот термин, как я уже отмечал, скорее всего использовался Юмом в более узком смысле, хотя вскоре он стал употреблять его в том же значении, что и в «Исследовании»). Все это ожидаемые различия. Но между изоморфными текстами введения в «Трактат» и первой главой «Исследования» есть и еще одно — неожиданное и загадочное — различие. Удивительно при этом, что оно практически не обсуждалось в специальной литературе.

---

<sup>1</sup> Е 1.17.

<sup>2</sup> Т In. 1.

<sup>3</sup> Т In. 7.

Речь идет о характеристике Юмом методов науки о человеке, или о человеческой природе. Мы только что вспоминали, что в «Трактате» Юм уверенно говорит, что эта наука имеет экспериментальный характер и основана на опыте и наблюдении. Он даже уточняет специфику этого опыта и рассуждает о том, что целенаправленные эксперименты в данной области не могут осуществляться так, как в естественных науках: они нарушали бы естественное течение ментальных процессов и искажали результаты. Поэтому он предлагает дополнять интроспекцию осторожным наблюдением за жизнью других людей.

Легко предположить, что в первой главе «Исследования», где тоже обсуждаются методы науки о человеческой природе, Юм подтвердит приверженность этой методологии, тем более что внешний облик этой науки — движение от частных к общим принципам — у него не меняется. Но эти ожидания не оправдываются. Юм не говорит об опыте в первой главе. Это, конечно, поразительное обстоятельство. Слова «опыт» (*experience*) и «эксперименты» (*experiments*) здесь вообще не используются, а «наблюдения» (*observations*) упоминаются только один раз и не в контексте методологии. Во введении в «Трактат» мы видим совершенно другую картину. Слово «опыт» встречается четыре раза, «эксперименты» и «экспериментальная» — шесть, «наблюдение» и его производные — четыре. Такое различие не может быть случайностью. Его можно было бы объяснить, если бы в первой главе «Исследования» Юм не вдавался в методологические детали, но он не игнорирует их. Напротив, он подробно рассматривает эти моменты, говоря о «строгом анализе» (*exact analysis*) и о «тщательных и точных умозаключениях» (*accurate and just reasoning*) как о специфике «истинной метафизики». Что же касается замечания, сделанного им во введении в «Трактат» относительно сложностей с интроспекцией в связи с тем, что целенаправленное наблюдение искажает внутренние феномены и что поэтому надо обращать большее внимание на поведение других людей, осторожно наблюдая за ними, то в «Исследовании» Юм корректирует свою позицию следующим образом: «Примечательной чертой операций ума является то, что хотя они самым непосредственным образом присутствуют в нас, всякий раз, когда они становятся

предметом рефлексии, они словно затемняются; и оказывается не просто увидеть разделяющие и различающие их линии и границы. Эти объекты слишком мимолетны, чтобы надолго задерживаться в одном и том же аспекте или состоянии — и должны мгновенно ухватываться благодаря особой проницательности (*by a superior penetration*<sup>1</sup>), идущей от природы и усовершенствованной привычкой и размышлением»<sup>2</sup>. Этот фрагмент демонстрирует «кабинетный» тренд в юмовской метафилософии. В нем чувствуется гораздо большая вера в возможности интроспекции, влекущая за собой снижение веса внешних наблюдений за другими людьми, по крайней мере в контексте метафизики. Это, разумеется, не исключает важности таких наблюдений. Но теперь Юм, похоже, считает, что они должны проводиться в других дисциплинах, таких как история, а метафизика располагает и своими собственными методологическими возможностями.

В общем, складывается впечатление, что на смену экспериментального метода «Трактата», истоки которого Юм усматривал в философии Ф. Бэкона<sup>3</sup>, в «Исследовании» приходит какая-то другая методология, основанная не на экспериментах, а на интроспективном усмотрении характерных черт человеческих способностей и на точных рассуждениях<sup>4</sup>. Такую методологию уместней было бы соотнести уже не с Бэконом, а, скорее, с Декартом. Впрочем, окончательные выводы на этом этапе были бы явно поспешными. Ведь Юм прямо не говорит об изменении своих методологических подходов, а методологическая точность, о которой он неоднократно упоминает в данном разделе, с его точки зрения, вполне может совмещаться с опытом и экспериментами. Так что мы еще вернемся к обсуждению этой темы после рассмотрения всех разделов юмовского «Исследования».

Вторая глава «Исследования» называется «Об источнике идей». Она параллельна первой главе «Трактата» с похожим названием.

---

<sup>1</sup> Поначалу у Юма было «благодаря особой утонченности (*subtily*) и проницательности» (Hume 1748, 13).

<sup>2</sup> E 1.13.

<sup>3</sup> T In. 7.

<sup>4</sup> Некоторые авторы тем не менее настаивают на их сходстве, см. напр. Cummins 1973, 377; Norton 2009, 27.

Как и в «Трактате», Юм отличает здесь впечатления от идей, говорит о том, что простые идеи происходят из впечатлений, приводит контрпример с оттенками голубого (этот фрагмент дословно взят из «Трактата»<sup>1</sup>) и рассуждает о проблеме врожденных идей. Но между этими главами есть и ряд отличий. Одно из них связано с тем, что в «Исследовании» Юм отказывается от терминов «впечатления ощущения» и «впечатления рефлексии». В первой главе «Трактата» они, правда, тоже не употреблялись и были введены во второй главе, но ее аналога вообще нет в «Исследовании». Так или иначе, но теперь Юм рассказывает о «внешних» и «внутренних» чувствованиях или впечатлениях, причем внешние приблизительно соответствуют впечатлениям ощущения, а внутренние — впечатлениям рефлексии. Кроме того, во второй главе «Исследования» Юм более подробно рассматривает проблему врожденных идей и выдвигает важный принцип устранения метафизической путаницы с помощью принципа зависимости идей от впечатлений — оба этих сюжета известны нам из первой части книги.

В этой главе хорошо чувствуется и эссеистская стилистика «Исследования». Юм старается рассуждать предельно доступно, использует яркие примеры и пояснения. Вот как, к примеру, он говорит о мышлении: «В то время как тело приковано к одной планете, в муках с трудом ползая по ней, мысль за мгновение может перенести нас в самые отдаленные регионы вселенной или еще дальше — в беспредельный хаос, где природа, как предполагается, находится в полнейшем смещении»<sup>2</sup>. Самую техническую часть главы — обсуждение врожденных идей — он выносит в примечание. И Юм словно бы извиняется перед читателями, когда объясняет необходимость введения новых терминов.

Всего этого, конечно, не было в «Трактате». Похожие вещи мы видим и в третьей главе «Исследования», первоначально названной Юмом «О связи идей». Позже он переименовал ее в «Об ассоциации идей», так как в ней идет речь о знаменитых трех принципах ассоциации, выявление значимости которых он,

<sup>1</sup> См. Beauchamp 2000, LXII.

<sup>2</sup> Е 2.4.

напомню, называл своим главным открытием<sup>1</sup>. Поначалу, однако, он наверняка решил не отпугивать читателей не столь широко известным термином «ассоциация идей» — он появлялся лишь в конце главы.

Надо сказать, что большинство читателей «Исследования» воспринимает эту главу как маленький фрагмент текста между двумя важными разделами. Дело в том, что основой подавляющего большинства современных изданий этой работы было издание 1777 г., вышедшее уже после смерти Юма, но подготовленное им к печати<sup>2</sup>. И в том издании третья глава впервые появилась в сокращенном виде. В более ранних изданиях она выглядела иначе: это было полновесное эссе, основной объем которого занимали обсуждение — на классических и современных примерах — специфики соединения описаний героев и событий в разных жанрах поэтической литературы, а также в исторических повествованиях. Юм показывал здесь, какую роль могут играть эти сочетания в восприятии читателей и формировании представления о единстве самих литературных произведений.

В конце главы Юм пояснял, что собрал «эти разрозненные намеки, чтобы вызвать любопытство философов и хотя бы зародить подозрение, если и не до конца убедить, что этот предмет очень обширен и что многие операции человеческого ума зависят от объясненной здесь связи, или ассоциации идей; особенно примечательной, возможно, покажется симпатия между аффектами и воображением». Юм имеет в виду, что эмоции, вызываемые теми или иными объектами, с легкостью переносятся на связанные с ними объекты, но плохо транслируется на объекты, лишенные тесной связи — и поэтому авторы, вводящие в свои сочинения много разных персонажей, могут потерять интерес читателей. В духе второй главы Юм также отмечал, что «полное объяснение этого принципа и всех его последствий привело бы нас к рассуждениям, слишком глубоким и многочисленным для этого исследования; пока же достаточно установить тот вывод, что три

---

<sup>1</sup> А 35.

<sup>2</sup> Исключением стало недавнее критическое издание «Исследования» под ред. Т. Бичема.

принципа, соединяющие все идеи, это отношения *сходства, смежности и причинности*»<sup>1</sup>.

Не лишено правдоподобности предположение<sup>2</sup>, что к концу 70-х гг. в демонстрации значимости принципов ассоциации уже не было особой необходимости, так что Юм мог почувствовать избыточность этого материала, уводящего к тому же в сторону от главной линии исследования, и принял поэтому решение убрать из «Исследования» эту часть главы.

Пока Юм в целом следовал порядку глав «Трактата», упустив лишь две крошечные главки, в одной из которых проводилось различие впечатлений ощущения и впечатлений рефлексии, а в другой говорилось об идеях памяти и воображения. Содержание этих глав, впрочем, нашло свое отражение в первых главах «Исследования». Дальше, однако, он действует более решительно. Он не воспроизводит содержание глав «Об отношениях» и «О модусах и субстанциях» — несомненно, по причине их слишком специального характера. Содержание главы «Об абстрактных идеях» кратко излагается Юмом в двенадцатой главе.

Вслед за этими главами в «Трактате» начинается вторая часть первой книги — «Об идеях пространства и времени». Это один из самых запутанных разделов работы Юма, так что не удивительно, что в «Исследовании» Юм почти не упоминает о его содержании. Мы еще увидим, однако, что это не означает, что он вообще утратил интерес к данной теме. Просто она оказалась неформатной для «Исследования». В третьей части первой книги «Трактата» сосредоточены исследования Юма о познании фактов, природе причинности и необходимости. Эта часть находит достаточно полное освещение в «Исследовании». Ее тематике посвящены четыре следующих и девятая главы. Первые две из них — «Скептические сомнения относительно операций познания» и «Скептическое разрешение этих сомнений» — как ясно уже из их названий, связаны. Вместе с тем даже эти главы сохраняют определенную независимость друг от друга. Обе они состоят из двух частей.

<sup>1</sup> Е 3.18.

<sup>2</sup> См. Bailey, O'Brien 2006, 45.

Первая часть четвертой главы Юм начинается с констатации, что «все объекты человеческого разума или исследования можно естественным образом разделить на два вида, а именно на *отношения идей и факты*»<sup>1</sup>. Отношения идей изучают «геометрия, алгебра и арифметика». Сюда же относится «любое интуитивно или демонстративно истинное утверждение». Такие истины «открываются одним лишь действием мысли, независимо от того, что где-либо существует в мире. Даже если бы в природе не было ни одного круга и треугольника, истины, продемонстрированные Евклидом, навсегда сохранили бы свою достоверность и очевидность»<sup>2</sup>. Мы видим, таким образом, что Юм недвусмысленно признает достоверность и априорность математики. Одно это, кстати, исключает его из числа радикальных эмпириков, к которым хотели отнести его довольно многие историки философы и философы. Некоторые из них, правда, утверждали, что эмпиризм допускает априорное знание, лишь бы оно было аналитическим, и, соответственно, полагали, что Юм, узнай он об этой кантовской терминологии, признал бы математику аналитической наукой<sup>3</sup>. Я, впрочем, уже отмечал, что этот тезис тоже неверен.

Разобравшись с математикой, Юм приступает к анализу наших заключений о фактах, а именно о той разновидности таких выводов, при которых факты непосредственно не даны. В первой части настоящей книги мы подробно разбирали эти эпистемологические изыскания Юма, так что сейчас я кратко обозначу последовательность его мыслей и остановлюсь на моментах, о которых у меня не было повода порассуждать в том разделе.

Итак, Юм говорит, что будет заниматься фактами и что противоположность любого факта всегда может быть отчетливо представлена, а значит никакой факт нельзя удостоверить с помощью демонстративного доказательства. Стало быть, о фактах мы узнаем иначе. Узнать о тех фактах, которые не даны нам в

---

<sup>1</sup> Иногда это деление называют «вилкой Юма», см. напр.: Flew 1961, 53; Millican 2007, XXXVI.

<sup>2</sup> Е 4.1.

<sup>3</sup> См. напр. Jenkins 1992, 41.

чувствах, можно, если они каузально связаны с какими-то непосредственными данностями. Но сама каузальность не может познаваться априори, так как причины и действия отличны друг от друга и заранее нельзя понять, что именно окажется причиной или действием. Значит, о причинах и действиях мы узнаем из опыта. Юм подробно показывает, что иногда мы так привыкаем к соединению каких-то явлений, что считаем их связь неразрывной, как в случае соударения бильярдных шаров (данный пример Юм приводил уже в «Кратком изложении»<sup>1</sup>). Но эту иллюзию легко развеять. Юм предлагает вообразить Адама (этот пример тоже был в «Кратком изложении»<sup>2</sup>), впервые сталкивающегося с природными явлениями. Несмотря на совершенство его способностей, он не смог бы заключить о действиях вещей, не увидев на опыте проявления их свойств. В этой первой части четвертой главы Юм также подчеркивает, что фундаментальные природные законы узнаются нами из опыта, и это означает, что мы не понимаем и не сможем понять, почему эти законы именно таковы. Тут мы всегда останемся в неведении.

Вторая часть главы начинается с напоминания Юма, что мы еще не решили поставленной задачи, т. е. не разобрались до конца с существом эмпирических заключений о фактах. Именно в этом разделе Юм ставит знаменитую проблему индукции, и соответствующие места, несомненно, относятся к числу важнейших текстов, созданных в истории философии.

Проделанная в первой части работа суммируется Юмом следующим образом: на вопрос «Какова природа наших заключений о фактах» мы ответили, что «они основаны на отношении причины и действия», на новый вопрос «что является основанием всех наших заключений и выводов, связанных с этим отношением» мы «можем ответить одним словом: опыт». Но что если не удовлетвориться полученными ответами и задать в связи с последним еще один вопрос: «Что является основанием всех выводов из опыта»?<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> А 9.

<sup>2</sup> А 11.

<sup>3</sup> Е 4.14.

В этой второй части четвертой главы Юм пытается доказать, что ответ на этот вопрос не может быть получен никаким из известных нам способов рационального обоснования. Чтобы объяснить свою позицию, он делает неожиданный шаг и вводит различие «поверхностных качеств» и «тайных сил» (*secret powers*) вещей, отмечая, что «природа держит нас на большом расстоянии от своих тайн». Смысл этого шага немедленно разъясняется, когда Юм говорит, что наши чувства, к примеру, «сообщают нам о цвете, весе и консистенции хлеба, но ни чувства, ни разум не могут сообщать нам о качествах, которые делают его пригодным для питания организма и поддержки человеческого тела»<sup>1</sup>.

Иначе говоря, Юм ожидает согласия читателей с тем, что действия природных вещей зависят от неизвестных нам сил, тогда как опыт знакомит нас только с их поверхностными качествами. Но тогда почему, увидев такой же по виду хлеб, мы сразу заключаем, что он может насытить нас? Априори решить этот вопрос нельзя, так как можно предположить, что его скрытые насыщающие качества отсутствуют. Значит, мы опираемся на прошлый опыт. Но опираться на него можно, лишь предполагая некое соответствие прошлого и будущего, а именно то, что если те качества были в прошлом, то они будут и сейчас. Но на чем же может быть основана наша уверенность в этом соответствии прошлого и будущего?

Отвечая на этот вопрос, как раз и образующий сердцевину упомянутой выше проблемы индукции, Юм не ограничивается частными соображениями, всегда недостаточно убедительными, но делает попытку получить окончательное решение на основе перечисления всех возможных рациональных источников ответа на поставленный вопрос<sup>2</sup>. Сначала он показывает, что соответствие прошлого и будущего опыта нельзя доказать демонстративно: мы можем отчетливо представить, что ход природы изменится, что такого соответствия не будет, а любые демонстративные доказательства, как мы знаем, предполагают непредставимость противоположного тому, что доказывается с их помощью.

---

<sup>1</sup> Е 4.16.

<sup>2</sup> Е 4.17.

Если априорным или демонстративным способом установить соответствие прошлого и будущего опыта не выходит, то остается предположить, что мы узнаем о нем из опыта. Но и это, по Юму, невозможно: «Мы сказали, что все аргументы о существовании основаны на отношении причины и действия, что наше знание об этом отношении идет исключительно из опыта и что все наши опытные выводы исходят из предположения, что будущее будет соответствовать прошлому. Попытаться, таким образом, доказать это предположение вероятностными аргументами, или аргументами о существовании, значит явным образом попадать в круг и заранее допускать то, что является предметом обсуждения»<sup>1</sup>.

Решающим доводом<sup>2</sup>, отмечающим возможность какого-то рационального обоснования положения о соответствии прошлого и будущего опыта, лежащего в основании большей части наших заключений о фактах (исключая те факты, которые непосредственно даны), является для Юма то, что даже неразумные дети и животные исходят из этого соответствия.

Рассуждения Юма в этом разделе «Исследования», помимо их неоспоримой эпистемологической значимости, интересны еще и тем, что они помогают решить одну интерпретационную загадку, о которой я уже упоминал в первой главе первой части книги. Речь идет о неясностях, связанных с юмовской теорией причинности, а именно с тем, можно ли считать его сторонником регулярностной теории, согласно которой причина — это всего лишь событие, постоянно предшествующее другому событию, без какой-либо внутренней связи между ними. Многие считали Юма классическим представителем этой теории, но в относительно недавние времена некоторые авторы постарались изменить этот образ и нарисовать портрет «нового Юма», признающего глубинные необходимые связи между причиной и действием, но считающего, что эти связи недоступны нашему познанию.

Защитники реалистской интерпретации юмовской концепции причинности обращаются за подтверждением своих тезисов именно к «Исследованию о человеческом познании», к рассмот-

---

<sup>1</sup> Е 4.19.

<sup>2</sup> Е 4.22–23.

ренным выше мыслям Юма о тайных силах и неизвестных нам законам природы, благодаря которым, собственно, и связываются причины и действия. В ранних работах, а именно в «Трактате» и в «Кратком изложении» Юм почему-то не акцентирует эти моменты<sup>1</sup>. Так вот, теперь мы можем попробовать объяснить истоки этого расхождения. И объяснение это будет опять-таки связано с тем, что «Исследование» задумывалось как работа, находящаяся на стыке метафизики и легкой философии. Иными словами, в ней Юм словно бы подыгрывает читателю и пытается максимально доступно излагать материал. Вспомним, как появляются «тайные силы» в его рассуждениях. Ему нужно было показать, что из наличия каких-то сочетаний между вещами в прошлом нельзя сразу заключать к тому, что они будут связаны и впредь. В принципе, для этого достаточно было бы сказать, что раз мы можем отчетливо представить изменение их сочетаний, нельзя априори делать вывод об их неизменности в будущем. Но начинать с таких абстрактных доводов Юму не хотелось и он нарисовал более понятную неискушенному читателю картину: взял конкретный пример — хлеб и отметил, что его питательные качества не подразумеваются его внешним видом, а значит сопряжены с какими-то тайными силами, которые, конечно, легко представить отсутствующими при тех же внешних свойствах этого объекта. Иными словами, реалистский крен Юма может быть следствием его популяризаторского настроения. Сам Юм в примечании в абзаце, где идет речь о хлебе, указывал, что «использует слово „сила“ в нечетком и популярном смысле»<sup>2</sup>, который позже будет уточнен, что, впрочем, лишь укрепит его позицию<sup>3</sup>. Неясно, правда, означает ли это, что те фразы можно не принимать во внимание. В «Трактате» есть похожее место, склоняющее к положительному ответу<sup>4</sup>, так что Юм мог бы сказать, что отличия между «Исследованием» и его более ранними работами исключительно вербальны,

---

<sup>1</sup> Ср. Beebee 2006, 221.

<sup>2</sup> E 4.16n.

<sup>3</sup> E 4.16n; речь идет об уточнениях в седьмой главе «Исследования»; ср. Winkler 2000, 54–55.

<sup>4</sup> T 1.3.6.9–10.

и тогда наверняка более точным оказывался бы антиреалистский и «проективистский» взгляд, в соответствии с которым все добавки к регулярному следованию идут от экстериоризации внутренних впечатлений. С другой стороны, мы еще увидим, что в «Исследовании» Юм отходил от радикального феноменализма некоторых разделов первой книги «Трактата», а из этого вытекает, что он мог бы отстаивать реалистское видение причинности в духе концепции «нового Юма». Еще более заметный крен к реалистскому видению мы найдем в «Диалогах о естественной религии»<sup>1</sup>. Так что все же есть основания говорить об изменении данной позиции Юма.

Пятая глава «Исследования», как и четвертая, состоит из двух частей. Первая из них начинается с вступления, призванного, по видимому, объяснить смысл ее заглавия — «Скептическое разрешение этих сомнений», т. е. сомнений из предыдущей главы. Это вступление напоминает одно из юмовских эссе 1742 г. — «Скептик». Юм говорит, что многие философские школы культивируют или даже раздувают какие-то присущие их адептам склонности (как это, к примеру, делают некоторые стоики с себялюбием) и лишь «академическую или скептическую философию» отличает беспристрастное стремление к истине. Причем истину эту она ищет только в «области обыденной жизни и практики»<sup>2</sup>. И «не надо опасаться, — продолжает Юм, — что эта философия, пытающаяся ограничить наши исследования обыденной жизнью, когда-либо подорвет ее выводы и доведет свои сомнения до разрушения всех действий и размышлений»<sup>3</sup>. Природа возьмет свое.

В качестве иллюстрации сказанного Юм возвращается к обсуждавшейся в предыдущей главе теме переноса нами прошлого опыта на будущее как основания эмпирических заключений и поясняет, в чем состоит здесь скептическое решение. Хотя мы показали, что «во всех заключениях из опыта ум делает некий шаг, не подкрепляемый каким-либо аргументом или рациональным процессом, не стоит опасаться, что эти заключения, от кото-

<sup>1</sup> См. напр. D 9.10.

<sup>2</sup> E 5.1.

<sup>3</sup> E 5.2.

рых зависит почти все знание, окажутся под ударом от подобного открытия. Если ум побуждается к этому шагу не аргументом, то он вызывается каким-то другим принципом равного с ним веса и авторитета»<sup>1</sup>. И Юм объявляет указанным принципом привычку.

Термин «привычка» (*custom*) выбран Юмом потому, что проявлениями привычки в обыденной речи мы называем ситуации, когда «повторение какого-либо конкретного действия или операции порождает склонность возобновлять то же действие или операцию без принуждения к этому каким-либо рассуждением или рациональным процессом»<sup>2</sup>. Иначе говоря, мы переносим прошлый опыт на будущее, допускаем, что сопряженные в прошлом вещи будут сочетаться и впредь при тех же обстоятельствах их появления, просто потому, что мы привыкаем к этим сочетаниям. В этой части главы Юм не конкретизирует данный процесс, ограничиваясь замечаниями, что привычка — это «великий руководитель человеческой жизни», что «без влияния привычки мы должны были бы оставаться в полном неведении о фактах, помимо тех, что непосредственно даны памяти и чувствам» и что «это сразу положило бы конец всякому действию, а также большей части размышлений»<sup>3</sup>. Он также уточняет, что для порождения веры в факты привычные связи должны так или иначе выводить к тому, что актуально присутствует в чувствах или в памяти — в противном случае наши заключения имели бы чисто гипотетический характер.

В конце этой части Юм замечает, что на этом исследование данного вопроса можно было бы и завершить, но он не может удержаться от дальнейших изысканий, имеющих более абстрактный и предположительный характер. Поэтому он советует не любящим такие вещи читателям пропустить вторую часть главы<sup>4</sup>. Но мы, разумеется, не уйдем от ее обсуждения.

Еще в конце первой части пятой главы Юм говорит, что он хочет уточнить природу веры и привычного перехода. Во второй

---

<sup>1</sup> Е 5.2.

<sup>2</sup> Е 5.5.

<sup>3</sup> Е 5.6.

<sup>4</sup> Е 5.9.

части он начинает с рассмотрения веры. Этот феномен привлекал его особое внимание еще во времена «Трактата». Дословно перенося большие куски текста из первой книги «Трактата» и «Приложения»<sup>1</sup>, Юм подробно разъясняет свою позицию, состоящую в том, что идеи, сопровождающиеся верой в реальность их предметов, т. е. отличающиеся от простых фикций воображения, характеризуются определенной живостью их представления. Эта живость — которую нельзя вызвать по желанию или прихоти — естественным образом переносится на них привычным переходом мысли от еще более живых и ярких впечатлений. Юм вспоминает о трех принципах ассоциации и показывает, что и в них тоже происходит перенос живости от одних перцепций к другим, когда, к примеру, приближение к дому оживляет смежностью все связанные с ним представления или когда изображение друга своим сходством делает более яркими мысли о нем. Эти наблюдения — которые он, кстати, называет здесь «экспериментами»<sup>2</sup>, что означает, что он совсем не отказывается от экспериментального метода в метафизике — убеждают Юма в верности его концепции, по которой наши заключения о фактах тоже формируются в результате подобных переносов, оживляющих представления о тех или иных вещах, т. е. заставляющих верить в их наличие.

Глава заканчивается уточнениями Юмом статуса привычки, отвечающей за эти переносы. Предыдущие его рассуждения могли создавать ощущение, что привычка всецело зависит от повторения сочетаний событий и пассивно создается им. Но теперь Юм проясняет картину, отмечая несводимость привыкания к внешним воздействиям. Он трактует привычку в качестве инстинкта или «механической тенденции» и отмечает согласие этого «безошибочного» (*infallible*) принципа с ходом природы: привычка заставляет нас ожидать событий, которые, как показывает опыт, действительно происходят. Это согласие он называет «предустановленной гармонией». Мы знаем, что Юму было не чуждо эволюционное объяснение целесообразности, но ко времени создания

<sup>1</sup> См. Beauchamp 2000, LXV-LXVII.

<sup>2</sup> Е 5.17.

этого текста он скорее всего еще четко не осознал такую возможность (которая могла бы избавить его от потребности в понятии предустановленной гармонии). Описание истоков привычки выглядит поэтому все же не вполне однозначным: «Как природа научила нас пользоваться руками и ногами, не снабдив нас знанием о мышцах и нервах, приводящих их в движение, так она вселила в нас инстинкт, влекущий нашу мысль курсом, соответствующим тому, который она установила у внешних объектов, хотя нам неизвестны те энергии и силы, от которых полностью зависит этот регулярный ход и последовательность объектов»<sup>1</sup>.

В шестой главе — «О вероятности» — Юм кратко обобщает результаты более детальных исследований на эту тему в «Трактате». Установление вероятности тоже зависит от привычки: «Определяясь привычкой к переносу прошлого на будущее во всех наших заключениях, мы ожидаем события с наибольшей уверенностью и не оставляем места для противоположного допущения там, где прошлое было совершенно регулярным и единообразным. Но там, где обнаруживалось, что из причин следовали различные *единообразные* действия, все эти различные действия должны приходить на ум при переносе прошлого на будущее и приниматься во внимание при определении нами вероятности события»<sup>2</sup>. Единичные случаи разных типов прошлых действий словно бы складываются в нашем уме, оживляя идеи главных из них. Степень оживления соответствует нашей вере в тот или иной исход, т. е. его вероятности. Юм уверяет, что в предшествующих философских системах вопрос о природе вероятности оставался без удовлетворительного решения и дает понять, что цель его «намеков» в этой краткой главе состояла как раз в том чтобы указать «насколько несовершенны обычные теории в трактовке столь любопытных и утонченных вопросов». Утонченность этих вопросов, по-видимому, объясняет и то, что Юм не хочет идти здесь дальше «намеков»<sup>3</sup>.

Седьмая глава, «Об идее необходимой связи» (поначалу называвшаяся «Об идее силы (*power*) или необходимой связи»),

---

<sup>1</sup> Е 5.22.

<sup>2</sup> Е 6.4.

<sup>3</sup> Е 6.4.

кульминацией которой оказываются знаменитые юмовские дефиниции понятия причины, состоит из двух частей. Первая из них начинается с вступления, на которое стоит обратить особое внимание. Дело в том, что это вступление продолжает методологические размышления первой главы и является самым детализированным рассуждением Юма о методах его философии в «Исследовании». Юм начинает со слов о достоинствах математических наук. Их идеи «всегда ясные и определенные», «малейшее различие между ними сразу же заметно», а термины, выражающие эти идеи, лишены двусмысленности. Не так обстоит дело с «моральными, или метафизическими науками». Здесь «тонкие чувствования ума, операции рассудка и разнообразные аффектации хотя и различны сами по себе, но легко ускользают от нашего рефлексивного взора». К тому же, в отличие от математики, мы не можем здесь с легкостью воспроизводить интересующие нас объекты. И вследствие этого, продолжает Юм, «в наши рассуждения постепенно проникает двусмысленность: сходные объекты легко отождествляются, и выводы в итоге начинают сильно расходиться с посылками»<sup>1</sup>.

Дальше Юм, однако, замечает, что у метафизики есть и преимущества по сравнению с математикой, так что плюсы и минусы этих наук уравниваются. Хотя математические идеи ясны, математики для достижения значимых результатов должны выстраивать очень длинные цепи рассуждений. Что же касается «моральных идей», то «хотя для предотвращения их затемнения и путаницы требуются исключительные усилия», выводы в области моральных, или метафизических наук «всегда намного короче» и «посредствующие звенья, ведущие к заключению, гораздо менее многочисленны, чем в науках о количестве и числе»<sup>2</sup>. Любая теорема Евклида длиннее подобных выводов.

В этих сопоставлениях интересно то, что они демонстрируют не только различия, но и сходство метафизики в юмовском понимании и математики. Ведь среди упомянутых Юмом различий нет указания на то, что сами выводы производятся в этих науках

---

<sup>1</sup> Е 7.1.

<sup>2</sup> Е 7.2.

по-разному. Его можно понять так, что метафизика, как и математика, опирается на строгие умозаключения. Это впечатление усиливается тем, что дальше Юм специально противопоставляет метафизические науки еще и «естественной философии», т. е. естествознанию. Он говорит, что прогресс в этой области «сдерживается главным образом нехваткой надлежащих экспериментов и феноменов, часто открываемых случайно и не всегда могущих быть найденными при необходимости даже при самом тщательном и рациональном подходе». Развитию же метафизики мешает «темнота идей и неоднозначность терминов»<sup>1</sup>.

Рассуждения Юма о проблемах и методе метафизики в седьмой главе, как я уже сказал, пересекаются с его размышлениями в первой вводной главе. Ощущение того, что он не случайно воздерживался там от использования слов «опыт» и «эксперименты» для характеристики приемов своей «истинной метафизики» теперь возрастает. Впрочем, воздержимся пока от однозначных выводов. Дело в том, что в этом вступительном разделе седьмой главы Юм пишет, что прослеживание метафизиками «принципов человеческого ума» связано с разысканием тех или иных причин<sup>2</sup>, а причины, по Юму, можно находить только с помощью опыта и экспериментов. Кроме того, вступление к этой главе задает тон для проводимого здесь анализа идеи необходимости, так что имеет смысл посмотреть на этом примере, как именно Юм трактует собственные рассуждения о методе.

Итак, Юм хочет прояснить идею «необходимой связи», а заодно и родственные идеи силы, энергии и т. п. Он называет их самыми «темными и неопределенными» в метафизике. Причем это не сложные (в локковском смысле) идеи, которые можно прояснять дефинициями через перечисление их компонентов. Здесь нужен другой подход. Юм говорит, что в этом случае мы можем воспользоваться уже обоснованным ранее принципом, согласно которому «наши идеи есть не что иное, как копии наших впечатлений». Впечатления — более яркие и живые перцепции, чем идеи, и поэтому если мы хотим прояснить какую-то ускользаю-

---

<sup>1</sup> Е 7.2.

<sup>2</sup> Е 7.2.

щую от нас простую идею, мы должны отыскать впечатление, из которого она возникает. Юм сравнивает этот прием с «новым микроскопом или оптикой, посредством которых самые незаметные и самые простые идеи в моральных науках могут быть увеличены так, что станут доступными для схватывания и не менее известными нам, чем самые значительные и наиболее очевидные идеи»<sup>1</sup>.

Дальше в этой части седьмой главы Юм перебирает возможные источники идеи необходимости и последовательно отбрасывает их. Он начинает с «внешних объектов» и утверждает, что они не помогают нам в нашем поиске. Если бы идея необходимой связи шла именно отсюда, мы могли бы узнавать связи физических объектов одной лишь силой мысли. А это не так: связующие начала физических явлений скрыты от нашего познания. Не происходит эта идея, доказывает Юм, и от действий нашего собственного ума. Связи между усилиями воли и движениями нашего тела или продуцированием наших идей не менее загадочны, чем между движениями тел. Вся глубинная машинерия здесь тоже спрятана от нас: пределы власти нашей воли над телом мы узнаем только из опыта (этот тезис вызвал бы одобрение у Б. Либета, Д. Вегнера<sup>2</sup> и других продолжающих их дело современных психологов, изучающих волевые акты и их соотношение с поведением). Но никакой опыт не был бы нужен, если бы в переживании волевого усилия заключалось представление об энергии, необходимо связующей это усилие с тем, что оно порождает. Ничего не дает и попытка отыскать истоки этой идеи в воле Бога, предпринимавшаяся Н. Мальбраншем<sup>3</sup> (исследования которого оказали, напомним, значительное влияние на Юма в этом вопросе) и другими картезианцами. Ведь не говоря уже о том, что, рассуждая о божественной воле, мы покидаем надежные области обыденного опыта и попадаем словно бы в «сказочную страну», где не действуют привычные законы и правила, сама эта высшая воля в любом случае конструируется нами по образцу нашей собственной воли,

---

<sup>1</sup> Е 7.4.

<sup>2</sup> См. Libet 2004, Wegner 2002; см. также Wood 2014.

<sup>3</sup> См. Мальбранш 1999, 503–507.

знание о которой не дает нам представления о ее необходимой связи с ее порождениями<sup>1</sup>.

Заметим, что выводы Юма о невозможности извлечь идею необходимости из отдельных впечатлений внешних объектов и внутренних актов воли не сводятся к простым констатациям. В основе здесь лежит четкая аргументация: если бы мы узнавали идею необходимости из указанных источников, то мы могли бы открывать связи соответствующих объектов с их порождениями, просто размышляя над этими объектами, но мы не можем делать этого, так как в противном случае мы не могли бы отчетливо представлять возможности иных связей данных объектов, а мы можем представлять их.

Мы видим, таким образом, что прояснение метафизических идей включает у Юма не только различные отсылки к эмпирическим данным и принципам, но и строгие умозаключения. Неудивительно поэтому, что Юм сближает метафизику с математикой<sup>2</sup>.

Во второй части седьмой главы Юм завершает поиски идеи необходимой связи. Поскольку ни внешние, ни внутренние единичные объекты не могут быть ее истоком, можно было бы предположить, что выражение «необходимая связь» вообще не имеет значения в применении к объектам внутреннего и внешнего чувства. Но Юм не делает такого вывода. Ведь он считает, что впечатление, порождающее эту идею, все же существует. Речь идет о внутреннем впечатлении, вызываемом привычным переходом воображения от идеи какого-то конкретного объекта к идее другого объекта, его обычного попутчика в опыте<sup>3</sup>.

Иначе говоря, представление о необходимой связи объектов возникает у нас в случае их постоянного следования друг за другом во внешнем или внутреннем мире. Это же представление заставляет нас рассматривать такие объекты в качестве причин и действий. Поскольку, однако, у нас нет никакого знания о реальных связях между ними, мы можем определять причину и действие только через индуцирующие (не вполне законную) идею необхо-

---

<sup>1</sup> Е 7.24–25.

<sup>2</sup> Ср. М 254.

<sup>3</sup> Е 7.28.

димой связи факторы, а именно либо через постоянное предшествование объектов одного типа объектам другого, либо через такое предшествование одного объекта другому, когда появление первого «всегда переносит мысль к другому»<sup>1</sup>.

В издании 1756 г. Юм добавил к этим дефинициям еще одну, где причина трактуется как такой объект, отсутствие которого привело бы к тому, что не появился бы другой объект, действие. Более того, он указал на эквивалентность этой дефиниции и первого определения<sup>2</sup>. В первой части книги я подробно рассматривал вопрос о том, при каких условиях можно говорить о такой эквивалентности. Прделанный там анализ позволяет также предположить, зачем Юм добавил это определение: этим дополнением он, вероятно, хотел подчеркнуть, что у объектов одного типа не может быть разных причин. Эта концепция была разъяснена им в «Трактате», но не была отражена в «Исследовании».

Если седьмая глава «Исследования» стала отправной точкой многих современных дискуссий о причинности, то восьмая глава играет похожую роль в спорах о свободе воли. Она называется «О свободе и необходимости». В «Трактате» аналогичный материал располагался не в книге о познании, а в книге об аффектах, но Юм считал возможным перебросить его именно в «Исследование о человеческом познании». Одним из мотивов этого решения могло стать то обстоятельство, что в учении о свободе Юм опирается на собственную концепцию истоков идеи необходимой связи, которую мы только что обсудили. Поэтому после главы о необходимости он мог легко перейти к анализу свободы.

Глава о свободе, как и предыдущая глава, состоит из двух частей (несколько страниц в которых почти дословно перенесены из «Трактата»<sup>3</sup>) и небольшого вступления. В этом вступлении обсуждается одна из причин, мешающих прогрессу «науки и философии»: использование людьми терминов в разных смыслах. Это приводит к путанице и к бесплодным спорам о словах. Юм подчеркивает, что если предметом обсуждения оказываются проблемы,

---

<sup>1</sup> Е 7.29.

<sup>2</sup> Е 7.29.

<sup>3</sup> См. Beauchamp 2000, LXIX-LXXIII.

выводящие нас за пределы наших способностей, такие как «возникновение миров или устройство интеллигибельного мира или сферы духов»<sup>1</sup>, то рассчитывать на согласие здесь в любом случае невозможно. Но если вопрос не выходит за границы обыденного опыта и при этом на протяжении долгого времени остается нерешенным, то причину этого уж точно надо искать в словесных расхождениях. Именно так, уверен Юм, и обстоит дело с «самой спорной проблемой метафизики, самой спорной из наук»<sup>2</sup>, а именно с «давно дискутируемым вопросом о свободе и необходимости». Мы увидим, говорит он, что «все люди, как ученые, так и не ученые, всегда придерживались одного-единственного мнения по этой проблеме, и поэтому несколько внятных дефиниций сразу положили бы конец всем разногласиям»<sup>3</sup>.

Юм конкретизирует эту мысль рассуждениями о том, что поскольку — как он доказал в предыдущей главе — необходимость постигается нами через регулярное соединение объектов и поскольку подобные соединения все с готовностью признают не только во внешнем, но и во внутреннем мире (он обстоятельно подтверждает этот тезис, показывая, что поведение людей основано на универсальных принципах человеческой природы, что кажущиеся исключения лишь подтверждают это правило и что наше общение с людьми и возникающие в его процессе ожидания их поведения предполагают учет нами этих извлеченных из индивидуального и исторического опыта универсальных принципов, добавляя, что «главной пользой» истории является «обнаружение постоянных и всеобщих принципов человеческой природы»<sup>4</sup>), то у нас нет оснований противопоставлять внутренний мир внешним материальным явлениям и говорить, что в нем нет места необходимости. На самом деле все мы — осознаем мы это или нет — убеждены в господстве здесь необходимости. Поэтому если мы считаем себя свободными, то мы должны переосмыслить понятие свободы таким образом чтобы оно сочеталось с необходи-

---

<sup>1</sup> Е 8.1.

<sup>2</sup> Е 8.23.

<sup>3</sup> Е 8.2.

<sup>4</sup> Е 8.7.

мостью. Причем речь не идет о радикальном переосмыслении. Юм считает, что люди и так придерживаются, по сути, верных взглядов на свободу, противопоставляя ее принуждению и связывая свободные действия с такими, которые совершены ими по их собственной воле<sup>1</sup>. Но такое понимание, разумеется, не исключает подчинение самой воли мотивам или каким-либо другим причинам, т. е. не исключает ее подчинение необходимости. В осознании этого обстоятельства и состоит главный момент юмовского «примирительного проекта», который в наши дни называют компатибилистским подходом к свободе воли.

Я подробно рассматривал юмовское учение о свободе воли в первой части этой книги, причем брал за основу в своем изложении именно восьмую главу «Исследования». Так что здесь я лишь добавлю, что первая часть восьмой главы завершается рассуждениями Юма о том, что понимание свободы как чего-то противоположного необходимости (на которое нас могут наталкивать особенности переживания нами специфики воления) приравнивало бы свободные действия к случайным событиям. А во второй части этой главы Юм показывает, что понимание свободы как согласной с необходимостью требуется для моральной ответственности, которую, как мы уверены, несут люди за свои поступки<sup>2</sup>. Юм также признает здесь, что данная теория не лишена проблем, возникающих при попытке понять, не должны ли мы перекладывать всю ответственность за свои действия на верховную причину всего существующего, Бога, необходимо определяющего последние. Если при этом мы хотим сохранить представление о благодати Бога, то нам придется отрицать существование зла. Это можно попробовать сделать, переключая внимание с конкретных явлений на мир в целом, объявляемый лучшим из возможных. Но Юм уверен, что это бесперспективный план: сколько бы мы ни рассуждали о благодати целого и, соответственно, о том, что то, что кажется злом, на деле так или иначе служит благу, нам не удастся убедить людей в нереальности зла, ведь их моральные реакции зависят не от абстрактных рассуждений, а от природных чувств и

---

<sup>1</sup> Е 8.23.

<sup>2</sup> Е 8.31.

импульсов. Но если зло реально, и злые действия с необходимостью идут от высшего существа, то как избежать вывода о его ответственности за них? Юм уходит от этих трудностей маневром, уже намеченным в начале главы. Он говорит, что нам надо держаться обыденного опыта и помнить, что философия может надеяться на успех лишь пока остается в этой сфере и не претендует на обсуждение первооснов бытия, отдаленных от нашего опыта и недоступных для познания<sup>1</sup>. Напомню, впрочем, что в других текстах он в позитивном ключе обсуждал эту тему и склонялся к выводу, что первопричина мирового порядка безразлична к добру и злу. Таким образом, в этой главе рассматривается лишь одна из альтернатив, доступных Юму.

Небольшая девятая глава, «О разуме животных», загадывает очередную загадку. Глава начинается с обоснования Юмом правомерности рассуждений по аналогии, из чего он заключает, что наблюдения за познавательными способностями животных могут быть полезными для оценки теорий человеческого ума, хотя они, конечно, уступают нашим (по целому ряду очевидных причин, связанных с меньшей внимательностью, информированностью, отсутствием речи и т. п., впоследствии косвенно обозначенных им в специальном примечании<sup>2</sup>). Затем Юм отмечает, что животные в своих предположениях опираются на прошлый опыт и что сама возможность этого, разумеется, не обосновывается ими рационально. Все это соответствует выводам, сделанным Юмом относительно человеческого интеллекта. Можно правда заметить, говорит он, что в некоторых случаях животные ориентируются не на опыт, а на инстинкты. Но ведь и наши «экспериментальные рассуждения... от которых зависит все течение жизни, сводятся к некоей разновидности инстинкта или механической силы, действующей в нас неведомо от нас самих»<sup>3</sup>.

Загадка этого текста состоит в том, что здесь Юм почти дословно повторяет то, что он уже обсуждал под занавес четвертой и пятой глав «Исследования». В четвертой главе говорилось, что

---

<sup>1</sup> Е 8.36.

<sup>2</sup> Е 9.5n.

<sup>3</sup> Е 9.6.

заклучения животных из прошлого опыта не могут быть основаны на аргументации (хотя акцент там сделан не на них, а на детях), а в пятой главе утверждалось, что наш ум является неким «инстинктом или механической тенденцией». Разгадка этих повторов, возможно, состоит в том, что девятая глава «Исследования» составлена Юмом по образцу одноименной главы из первой книги «Трактата». В той главе он тоже говорил, что человеческий разум есть «удивительный и непостижимый инстинкт наших душ»<sup>1</sup>. Переработав этот текст, он вероятно, решил перенести его ключевые положения и в другие главы «Исследования»: так и могли возникнуть финальные блоки четвертой и пятой глав.

Десятая глава «Исследования» называется «О чудесах», и ее первый вариант должен был появиться еще в «Трактате». Ее влияние было так велико, что ее часто публиковали отдельно. Значение этой главы связано с тем, что чудеса считались одной из основ религии<sup>2</sup>. Нам известна история возникновения ее главного аргумента. По словам Юма, он придумал его во время прогулки с каким-то иезуитом в Ла-Флеш, где он жил два года в середине 30-х гг. Иезуит рассказал о чуде, произошедшем в монастыре, Юму захотелось поспорить, а «поскольку голова моя была забита темами моего „Трактата о человеческой природе“, который я тогда составлял, этот аргумент немедленно пришел мне на ум»<sup>3</sup>.

Мы уже обсуждали аргумент Юма в первой части книги. Здесь я опишу лишь структуру текста. Юм начинает первую часть главы ссылкой на труды англиканского архиепископа XVII в. Дж. Тиллотсона, предвосхищающие аргумент о чудесах<sup>4</sup>, который он хочет предложить к рассмотрению<sup>5</sup>. Затем он вспоминает свою концепцию вероятности будущих событий, основанную на взвешивании количественных параметров прошлых альтернатив. Следующим шагом Юм признает свидетельства других людей важным источником человеческих рассуждений. Мы в целом до-

<sup>1</sup> Т 1.3.16.9.

<sup>2</sup> Ср. Арно, Николь 1991, 355.

<sup>3</sup> HL 1, 361.

<sup>4</sup> О трудностях атрибуции этого аргумента см. Stewart 1995, 184; Fogelin 2003, 63–67.

<sup>5</sup> О других предшественниках Юма см. напр. Earman 2000, 14–20.

веряем им — тоже исходя из прошлого опыта. Но единого правила здесь нет. Мы можем ослаблять доверие к таким свидетельствам при наличии противоположных свидетельств, из-за немногочисленности свидетельств и т. п. Важной причиной ослабления доверия к ним может быть и то, что факт, о котором имеется свидетельство, необычен и плохо стыкуется с другими, четко удостоверенными фактами.

Выполнив эту подготовительную работу, Юм выдвигает сам аргумент. Нас интересуют свидетельства о чудесах. Мы только что отмечали, что даже доверие к свидетельствам о необычных, «удивительных» (*marvellous*) событиях может ослабляться вследствие их необычности. Задумаемся теперь, как будет обстоит дело со свидетельствами о «чудесных» (*miraculous*) событиях. Ведь чудо — это «нарушение законов природы»<sup>1</sup>. А законами природы мы называем положения, подкрепленные единообразным опытом. Это значит, что вероятность их нарушения признается нами равной нулю. Но свидетельства о чудесах говорят о подобных нарушениях. Значит, им нельзя верить, «если это не такое свидетельство, что его ложность будет большим чудом, чем тот факт, который оно пытается установить: и даже в этом случае получается взаимное разрушение аргументов и более сильный дает лишь уверенность, соответствующую той степени силы, которая остается у него при вычитании более слабого». При получении от кого-то свидетельства о чуде, говорит Юм, «я сразу задумываюсь, что вероятнее: что этот человек обманывает или был обманут, или что тот факт, о котором он сообщает, действительно имел место. Я взвешиваю одно чудо против другого, и, в соответствии с обнаруженным превосходством одного из них, выношу решение, всегда отрицающая большее чудо»<sup>2</sup>.

Во второй части десятой главы Юм показывает, что, хотя выдвинутый им аргумент логически не исключает возможности таких свидетельств о чудесах, в которые у нас были бы основания верить, т. е. считать их истинность достаточно вероятной, условия, при которых такое могло бы случиться, представляются ему

---

<sup>1</sup> Е 10.12.

<sup>2</sup> Е 10.13.

трудновыполнимыми<sup>1</sup>. Для этого, в частности, требуется большое количество здравомыслящих свидетелей. Но найти их было бы непросто — хотя бы потому, что здравомыслие скорее исключение, чем норма. Нормой является доверчивость, порождаемая любопытством и лишаящая человека критичности. Подозрительно и то, что больше всего рассказов о чудесах мы находим в темные времена<sup>2</sup>. Еще одним негативным фактором является то, что чудеса разных религий ослабляют друг друга, так как все вместе они не могут быть истинными и опираться на свои чудеса. Юм приводит примеры, казалось бы, хорошо задокументированных чудес и утверждает, что даже в этих случаях люди без особых колебаний могут отвергать свидетельства о них и подозревать обман, тем более что у обманщиков могли быть сильные мотивы для обмана.

Суммируя эти обстоятельства, Юм делает вывод, что «никакое человеческое свидетельство не имеет такой силы, чтобы доказать чудо и сделать его надежным основанием какой-либо религиозной системы»<sup>3</sup>. Он подчеркивает, что вывод его аргументации надо брать именно в таком виде, так как он все же не отрицает, что чудеса как таковые могли бы быть удостоверены человеческими свидетельствами, даже если таких случаев пока и не было. Суть этого уточнения, тут же раскрываемая Юмом, состоит в том, что исторические и особенно религиозные контексты содержат ряд дополнительных моментов, снижающих доверие к свидетельствам, которые мы там находим. Об этих моментах уже было сказано.

В конце главы Юм переносит свои выводы на христианство и говорит о невозможности его рационального обоснования из-за большого значения чудес в этой религии. Из этого следует, что оно должно быть основано на вере. Но тот, кого «подвигает к нему *вера*, осознает, как в нем свершается постоянное чудо, отрицающее все принципы его рассудка и убеждающее его в том, что пол-

---

<sup>1</sup> Е 10.36.

<sup>2</sup> Е 10.20; это пример рассуждений Юма о социальной обусловленности познания, ср. Маркова 2012, 60–62.

<sup>3</sup> Е 10.35.

ностью противоречит его привычке и опыту»<sup>1</sup>. Трудно представить более двусмысленную фразу, чем этот юмовский пассаж. И все же можно утверждать, что в данном контексте из нее, пожалуй, вытекает тезис об иррациональности христианства. Однако из этого, в свою очередь, не следует, что Юм не оставлял для него какого-либо места в своей жизни. Ведь сам Юм не раз отмечал, что люди не являются в полной мере рациональными существами. И он, разумеется, не делал исключения для себя. Мы еще вернемся к этой важной теме в третьей части данной книги.

Одиннадцатая глава продолжает религиозный блок «Исследования». В современных изданиях она называется «О частном провидении и будущем состоянии». Название это контрастирует с титулами других глав. Но поначалу эта глава именовалась еще более странно: «О практических следствиях естественной религии». И странность здесь в том, что такое заглавие заставляет думать, что в одной из предыдущих глав что-то говорилось о самой естественной религии. Но ничего подобного в них не говорилось. Можно было бы предположить, что, как и в случае с предыдущей главой, исходный вариант этого текста предназначался для «Трактата»<sup>2</sup> и что в этом «религиозном» разделе ей могла бы предшествовать еще какая-то глава с разбором самой естественной религии. Против этого, однако, говорит насыщенность данной главы древнегреческим материалом, нетипичная для ранних юмовских текстов. Так что какие-то конкретные гипотезы тут затруднительны.

Но если контекстуально одиннадцатая глава все же вписывается в «Исследование», то с формальной стороны она сильно отличается от других глав этого произведения. Это — диалог с преамбулой, где от лица автора говорится, что он недавно общался с другом, любителем «скептических парадоксов», который высказал ряд идей, связанных с темами «Исследования». И хотя автор не разделяет эти идеи, он решился по памяти изложить их.

Далее идет пересказ разговора, начавшегося с размышлений автора о счастливой судьбе философии, зародившейся «в стране

---

<sup>1</sup> E 10.41.

<sup>2</sup> Такое предположение высказывал Э. Флю, см. Flew 1961, 6.

свободы и толерантности» и не знавшей притеснений, «за исключением изгнания Протагора и смерти Сократа»<sup>1</sup>. Даже сейчас ей приходится сложнее. На это друг отвечает, что нападающие в наши дни на философию люди вышли из нее и вооружились религиозными суевериями, которые сами по себе неопасны для философии. Автор интересуется, почему его друг исключает политические мотивы тех атак — ведь некоторые философские системы, такие как система Эпикура, отрицая «божественное существование, а значит и провидение с будущим состоянием, как кажется, в значительно степени ослабляют узы морали и по этой причине могут быть сочтены угрозой мирному состоянию гражданского общества»<sup>2</sup>. Друг не согласен и считает, что если бы Эпикуру пришлось отвечать на такие обвинения перед афинянами, он смог бы защитить себя и показать, что принципы его философии не несут подобной угрозы. Следующий фрагмент главы представляет собой импровизированную речь Эпикура перед афинянами, где друг автора играет роль Эпикура, а автор, слушатель — афинских граждан<sup>3</sup>.

Все эти условности, судя по всему, нужны Юму, чтобы вывести себя из под удара тех самых людей, которые нападали на философию в его дни. Кроме того, эта глава служит для него тренировкой в новом жанре перед созданием «Диалогов о естественной религии». Ну а главным итогом главы действительно является обоснование того, что в плане практических следствий эпикурейство, по сути, не отличается от теистических систем. Дело в том, что признание божественного бытия не смогло бы ничего изменить в жизни людей. Сам Эпикур в этом диалоге готов признать доказательство существования Бога от целесообразности мира — и отрицает, что он отвергал его<sup>4</sup>. Но он настаивает, что раз тезис о бытии Бога является лишь указанием на причину мира, к которой мы заключаем исходя из действия, этого самого мира, то мы не вправе

---

<sup>1</sup> E 11.2.

<sup>2</sup> E 11.4.

<sup>3</sup> Этот сюжетный ход, возможно, был навеян Юму П. Бейлем, см. Stewart (ed.) 1995, 169.

<sup>4</sup> E 11.11.

вкладывать в эту причину больше того, что мы находим в действии. Из этого следует, что мы, в частности, не можем делать выводы из этой причины о конкретных путях провидения и о «будущем состоянии», т. е. о посмертном существовании людей, в котором они получают награды или наказания за свои земные дела. Но ведь именно отсутствие признания таких вещей называлось выше угрозой для морали со стороны Эпикура, которому приписывалось отрицание бытия Бога. Теперь же мы видим, что допущение бытия Бога как причины мира ничего не меняет в данном отношении.

Автор, правда, возражает своему другу, ссылаясь на то, что, видя, к примеру, недостроенный дом, мы не только заключаем к существованию какого-то замысла, но и можем уверенно предположить, что этот замысел будет доведен до конца. Или, видя отпечаток ступни на песке у моря, мы можем заключить к тому, что здесь была не только нога, но и весь человек. Быть может, так можно рассуждать и в случае мира и Бога, т. е. не только заключать от мира к Богу, но и признавать у него наличие дополнительных качеств и планов, напрямую не выводимых из наличного мира?<sup>1</sup> На это друг — уже не в роли Эпикура — отвечает, что в случае с домом или следом от ноги у нас есть обилие дополнительной информации о людях, их качествах и т. д., и поэтому те заключения будут оправданы, — но подобная информация отсутствует в контексте отношения мира и Бога. Поэтому аналогия не срабатывает, и мы остаемся на тех же позициях (проблемы с этим юмовским ответом и принципиальную возможность его корректировки я рассматривал в третьей главе первой части книги). Автор еще больше усиливает эту линию, замечая, что суждения о причинах и действиях предполагают множественные опыты, а в ситуации с Богом и миром мы имеем дело с единичным случаем. Диалог обрывается на этом намеке, но он, похоже, готовит нас к критике аргумента от целесообразности в «Диалогах»<sup>2</sup>, так как один из выводов, который можно сделать в этой связи, состоит в том, что причина существования целесообразного мира может и не быть похожей на традиционного Бога.

---

<sup>1</sup> Е 11.24.

<sup>2</sup> Ср. Flew 1986, 138.

Мы подошли к заключительной главе «Исследования». Она называется «Об академической или скептической философии» и имеет большое значение для понимания позиции Юма и направленности изменений его философии с времен «Трактата». Тема скептицизма поднимается уже в самом начале первой из трех частей этой главы. Юм сразу дает понять, что хочет всерьез разобраться в существе этой философии и обсудить различные ее разновидности. Первым упоминается декартовский скептицизм, предшествующий исследованию. Особенностью такого скептицизма является то, что мы ставим под сомнение все наши знания и способности для отыскания чего-то, в чем нельзя усомниться. Юм говорит, что если понимать этот метод так, что в результате подобных сомнений мы должны оставаться с одним-единственным несомненным принципом, из которого мы должны вывести все остальное, то он будет неработоспособным, так как мы попросту не сможем выйти за пределы этого принципа. К тому же Юм убежден, что у нас нет «первоначального принципа, имеющего преимущество перед другими самоочевидными и убедительными принципами»<sup>1</sup>. Здесь он выступает с позиции аксиоматического плюрализма (иногда это место понимают так, будто Юм хочет сказать, что у нас вообще нет самоочевидных принципов<sup>2</sup>; процитированный выше текст, однако, не допускает такого толкования). Юм также отмечает, что в смягченном виде декартовский скептицизм оказывается очень полезным в решении философских проблем: «Начинать с ясных и самоочевидных принципов, продвигаться осторожными и верными шагами, делать частые обзоры наших выводов и тщательно изучать все их следствия: хотя подобным образом мы добьемся лишь медленного и небольшого прогресса в наших системах, все же это единственные методы, следуя которым мы можем надеяться на достижение истины и надлежащей надежности и достоверности своих решений»<sup>3</sup>.

В процитированном фрагменте Юм перечисляет три из четырех правил знаменитого метода Декарта, изложенного фран-

---

<sup>1</sup> Е 12.3.

<sup>2</sup> См. напр. Copleston 1994, 312.

<sup>3</sup> Е 12.4.

цузским философом в «Рассуждении о методе»<sup>1</sup>. Этот метод является по своей сути рационалистическим, так что утверждение Юма, что декартовские приемы являются единственным способом достижения истины оказывается еще одним доводом в пользу того, что в «Исследовании» он серьезно пересмотрел эмпиристскую методологию «Трактата». Продолжим, однако, разбор двенадцатой главы.

После рассуждений о декартовском «антецедентном» скептицизме в его радикальной и умеренной вариациях и одобрения второй из них, Юм переходит к рассмотрению «консеквентного» скептицизма. «Консеквентным» он называется потому, что скепсис возникает здесь по итогам исследований наших познавательных способностей и обнаружения их «абсолютной ошибочности» или непригодности для познания каких-то предметов. Атака ведется даже на наши чувства и «максимы обыденной жизни»<sup>2</sup>.

Юм предлагает читателям ознакомиться с аргументами таких скептиков. Вначале он перечисляет доводы, восходящие, в частности, к тропам Энесидема, где говорится о недостоверности чувств по причине влияния на восприятие среды, расстояния, зрительных иллюзий и т. п.<sup>3</sup> Показательно, что он не впечатляется ими, так как из них следует лишь, что чувства нуждаются в корректировке со стороны разума. Но есть, говорит он, и «более глубокие аргументы против чувства, не допускающие столь простого решения»<sup>4</sup>.

Речь идет о следующих соображениях. С одной стороны, «слепой и мощный природный инстинкт» заставляет нас признавать независимое от нас существование вещей, данных нам в чувствах, причем мы считаем, что этим независимым существованием обладают именно те объекты, которые мы непосредственно осознаем. С другой стороны, достаточно небольшого размышления, чтобы убедиться, что непосредственные данности чувств не могут быть самими независимо от нас существующими

---

<sup>1</sup> Декарт 1989, 260.

<sup>2</sup> Е 12.5.

<sup>3</sup> См. Sext. Pyrrh. I.40–163.

<sup>4</sup> Е 12.6.

объектами. В самом деле, «стол, который мы видим, как кажется, уменьшается, когда мы отходим от него, но реальный стол, существующий независимо от нас, не изменяется — значит, тот был лишь образом в уме»<sup>1</sup>. Возникающее противоречие между инстинктом и разумом можно попробовать разрешить предположением, что ментальные образы чувственных объектов порождаются в нашем уме телесными сущностями, похожими на эти образы. Но Юма не вполне устраивает это решение. Мы в любом случае идем здесь против природного инстинкта и к тому же не сможем подкрепить эту теорию. В самом деле, откуда мы знаем, что чувственные образы порождаются именно похожими на них независимыми вещами, а не чем-то еще — нами самими, каким-то духом и т. п.? Это вопрос о факте и его надо решать с помощью опыта. Но в опыте эти независимые вещи, получается, недоступны. Ничего не дает, по Юму, и декартовский довод, исходящий из правдивости высшего существа. Ставя под вопрос внешний мир, мы лишаемся аргументов в пользу его бытия. К тому же если увязать достоверность наших чувств с правдивостью нашего создателя, то чувства вообще окажутся безошибочными, что, конечно, не так. Стоит сказать, что Декарт мог бы ответить на эти выпады: бытие Бога можно доказывать без отсылки к внешнему миру, а в чувствах можно различить принципы, идущие напрямую от Бога и поэтому достоверные, и опосредованные привходящими обстоятельствами и поэтому открытые для ошибок. Однако общая линия возражения Юма выглядит сильной, так как картезианская аргументация в любом случае зависит от проблемных доказательств существования Бога.

Юм, между тем, считает, что позиции скептиков могут быть усилены аргументами Беркли, доверие к которым осталось у него неизменным с времен «Трактата». Извиняясь перед читателями за все эти тонкости в вопросе, который, как он не раз отмечает, не имеет большого практического значения, он тем не менее приводит их. Эти аргументы, напомним, отталкиваются от общего мнения новоевропейских философов о субъективности цветов, запахов и других «вторичных» качеств. Субъективность означает, что

---

<sup>1</sup> Е 12.9.

они не существуют независимо от человеческого восприятия. Затем утверждается, что эти качества неразрывно связаны с «первичными» качествами, которые обычно считались объективными, такими как протяжение и плотность. К примеру, мы не можем обособить в мысли протяжение от цветов или субъективных тактильных ощущений — теории абстракции, допускающие такое обособление, по Юму, были опровергнуты все тем же Беркли. Из этого Юм заключает, что все качества, составляющие материальные объекты, предположительно существующие независимо от нашего восприятия, на деле существуют только в восприятии. А это означает, что инстинктивная вера в независимое существование материальных объектов напрямую противоречит разуму, а не просто диссонирует с ним.

Вплоть до последнего подготовленного Юмом издания эта часть двенадцатой главы завершалась констатацией данного противоречия, но к изданию 1777 г. он добавил одну фразу, в которой можно усмотреть намек на какое-то его разрешение: «Лишите материю всех ее понятных качеств, как первичных, так и вторичных, и вы в известном смысле уничтожите ее, оставив лишь какое-то неизвестное, необъяснимое *нечто* как причину наших перцепций — понятие столь несовершенное, что ни один скептик не сочтет нужным возражать против него»<sup>1</sup>. Об этом интересном тезисе, подготовленном краткими рассуждениями Юма о специфике идеи внешнего существования в шестой главе второй части первой книги «Трактата о человеческой природе»<sup>2</sup>, мы еще поговорим.

Во второй части главы Юм рассматривает возражения скептиков против разума. Он начинает с доводов против «абстрактных рассуждений», уточняя, что главные из них связаны с математической концепцией «бесконечной делимости протяжения», которая, по их мнению, чревата противоречиями. Интересно, однако, что Юм восстает против такого скептицизма и указывает, как здесь можно было бы избежать противоречий с помощью правильно истолкованной теории абстракции. Тут же он, правда,

---

<sup>1</sup> Е 12.16.

<sup>2</sup> Т 1.2.6.9.

замечает, что не будет пока детально развивать эту тему, давая нам понять, что собирается вернуться к ней<sup>1</sup>.

Переходя к рассмотрению «скептических возражений против... рассуждений о фактах», Юм указывает, что они бывают «популярными и философскими». Популярные связаны с «природной слабостью человеческого рассудка, противоположными мнениями, высказывавшимися в разные эпохи и разными народами, зависимостью наших суждений от болезненного или здорового состояния, молодости или старости» и т. п.<sup>2</sup> Как и в случае скептической критики чувств, Юм считает такие выпады слабыми и неопасными. Они попросту неспособны «подорвать достоверность» наших обыденных рассуждений. Главным разрушителем «пирронизма или крайних скептических принципов» являются наши повседневные дела, сама обыденная жизнь с ее обычными занятиями. Все такие сомнения «исчезают как дым» в потоке ее событий и сами скептики бессильны перед ней.

Более серьезными представляются Юму философские возражения. Здесь он излагает результаты собственных изысканий, показывающих, что наши рассуждения о фактах основаны не на рациональных доводах, а на «привычке или некоем природном инстинкте, которому, конечно, трудно противостоять, но который, подобно другим инстинктам, может быть ошибочным и обманчивым»<sup>3</sup>. Подчеркивая слабость нашего ума в этом отношении, скептик может чувствовать себя триумфатором. Впрочем, эти сомнения тоже развеиваются нашими природными импульсами. Юм говорит, что сам пирроник не может не признать, что его рассуждения о невозможности рационального обоснования наших действий привели бы к полному разрушению нашей личности, если бы, исходя из них, мы отказались от всякой деятельности. А если мы не отказываемся от нее и если от нее не отказывается и пирроник, то, пробудившись от своего скептического сна, он «первым посмеется над собой и признает, что все его возражения были просто развлечением и могут понадобиться лишь

---

<sup>1</sup> Мы обсудим это возвращение в третьем параграфе данной главы.

<sup>2</sup> Е 12.21.

<sup>3</sup> Е 12.22.

для того чтобы показать странное состояние, в котором находятся люди, которые должны действовать, рассуждать и верить, хотя и не могут при самых прилежных изысканиях найти удовлетворительный ответ на вопрос об основаниях всех указанных операций или устранить возражения, выдвигаемые против них»<sup>1</sup>.

Третья, заключительная часть двенадцатой главы начинается с размышлений Юма об «умеренном скептицизме, или *академической философии*» (отмечу, что это название, равно как и «пирронизм», неверно было бы считать отсылкой Юма к античным школам: сходства между его «пирронизмом» и «академической философией» и их античными образцами не больше, чем сходства между персонажами его эссе «Стоик» и «Платоник» и реальными стоиками и платониками; но он и не стремился скопировать их<sup>2</sup>). Юм говорит о пользе такого скептицизма и утверждает, что он «может быть отчасти результатом того пирронизма, или *крайнего скептицизма*, когда его безграничные сомнения в известной степени корректируются здравым смыслом и рефлексией»<sup>3</sup>. Важной пользой умеренного скептицизма является то, что он приучает к разностороннему рассмотрению проблем, а значит к осторожности в выводах, беспристрастности и недогматичности. Другой разновидностью умеренного скептицизма, также ведущего свое происхождение от сомнений пирронизма, является установка на «ограничение наших исследований предметами, более всего подходящими для слабосильного человеческого рассудка». Речь идет об уже хорошо знакомом нам стремлении Юма ограничить область философских исследований обыденной жизнью. Ведь именно природные инстинкты обыденной жизни могут преодолеть скептические сомнения. Нет поэтому смысла отрываться от нее и пытаться проникнуть воображением в далекие от нее области: этим могут заниматься поэты и ораторы, священники и политики. Философы же должны ограничиться таким пониманием своей дисциплины, при котором она сведется к «методически

---

<sup>1</sup> Е 12.23.

<sup>2</sup> Ср. Annas 1996; Annas 2000; Lopston 2012, 757. Впрочем, какое-то сходство тут все же имеется.

<sup>3</sup> Е 12.24.

выстроенным и скорректированным размышлениям обыденной жизни»<sup>1</sup>. Все эти выводы, говорит Юм, могут быть подтверждены классификацией наук.

Классификация наук и видов познания включает эту главу и все юмовское «Исследование». Мы рассматривали ее во второй главе первой части книги и поэтому я отмечу лишь основные моменты. Юм начинает с того, что, с его точки зрения, «единственными объектами абстрактных наук или демонстрации являются количество и число». Компоненты количества и числа однородны и поэтому отношения между ними могут быть очень сложными и запутанными. Соответственно, исследование отношений таких идей оказывается интересным и непростым делом. Что же касается других идей, то «поскольку они ясно разграничены и отличны друг от друга, то даже при самых больших усилиях мы можем лишь наблюдать это различие и, путем очевидной рефлексии, провозглашать одну вещь не тождественной другой». Затем Юм высказывает мысли, которые скоро нам пригодятся: «А если эти решения [т.е. решения относительно тождества или различия вещей] сталкиваются с трудностями, то они проистекают исключительно от неопределенных значений слов, что может быть скорректировано более точными дефинициями». Скажем, чтобы уяснить, что *«там, где нет собственности, не может быть несправедливости»* «необходимо лишь определить эти термины и объяснить несправедливость как нарушение собственности». Юм говорит, что то утверждение о несправедливости, по сути, является лишь «несовершенной дефиницией» и что подобным образом обстоит дело с «мнимыми силлогистическими рассуждениями, встречающимися во всех областях знания помимо наук о количестве и числе, которые, на мой взгляд, можно уверенно провозглашать единственными подлинными объектами знания и демонстрации»<sup>2</sup>: ранее он привел в пример теорему Пифагора для иллюстрации, что тезисы о количестве не могут быть познаны путем одних лишь дефиниций входящих в них терминов. В общем, получается, что силлогизмы лишь проясняют уже имеющиеся у нас

---

<sup>1</sup> Е 12.25.

<sup>2</sup> Е 12.27.

представления, тогда как демонстрации дают, по Юму, априорное приращение знаний.

Далее Юм говорит об исследованиях фактов, о том, что в этой области нет места демонстрациям, и источником познаний является опыт. Он перечисляет различные опытные науки и предлагает предать огню книги, где нет математики или ссылок на опыт<sup>1</sup>.

## — 2 —

Мы завершили изложение основных идей «Исследования о человеческом познании». Я сопровождал его краткими комментариями, но основные комментаторские задачи нам еще предстоит решить. И начать уместно с подведения итогов обсуждения методологических рецептов Юма, на которые мы часто наталкивались в ходе изложения. Хотя он не дал исчерпывающих объяснений относительно метода «истинной метафизики» и не объяснил, почему в «Исследовании» он никак не акцентирует экспериментальный метод, он сказал достаточно много, чтобы дать правдоподобный ответ на все эти вопросы.

Начнем с напоминания, что «истинная метафизика», или теоретическая наука о человеческой природе (которую не надо смешивать с ее «легкой» практической разновидностью) состоит, по Юму, из «ментальной географии» и второй части, в которой описанные в ментальной географии феномены сводятся к каким-то общим принципам. Так вот, хотя в «Исследовании» Юм и не говорит об этом, трудно сомневаться, что он по-прежнему считает, что это сведение к общим принципам нельзя осуществить без опыта и экспериментов. По крайней мере в опубликованном через три года после «Исследования о человеческом познании» «Исследовании о принципах морали» в аналогичном контексте он четко заявил, что общие принципы надо искать с помощью «экспериментального метода»<sup>2</sup>. Но это не означает, что в осмыслении своего метода в первом из «Исследований» у Юма вообще ничего не изменилось по сравнению с «Трактатом». Изменения про-

---

<sup>1</sup> Е 12.34.

<sup>2</sup> МЕ 1.10.

изошли, но они касались именно той части метафизики, которую он стал называть «ментальной географией». Главной задачей ментальной географии является «уяснение различных операций ума, отделение их друг от друга, классификация их под надлежащими рубриками и исправление кажущегося беспорядка, в котором они находятся, когда становятся предметом рефлексии и исследования»<sup>1</sup>. Он специально отмечает, что хотя «такое упорядочение и различение не столь уж значимо по отношению к внешним телам, объектам чувства, его ценность возрастает в применении к операциям ума — пропорционально трудности и трудоемкости этого предприятия». Трудность же его связана с тем, что хотя все эти операции ума непосредственно доступны нам, «всякий раз, когда они становятся предметом рефлексии, они словно затемняются; и оказывается непросто увидеть разделяющие и различающие их линии и границы»<sup>2</sup>. Какие-то различия, например, между «волей и рассудком, воображением и аффектами», заметны, конечно, без особого труда и очевидны для всех, но есть и «более тонкие и более философские различия, не менее реальные и достоверные, но более сложные для схватывания»<sup>3</sup>. Для постижения главным образом таких вот различий нам требуется особая проницательность, «усовершенствованная привычкой и размышлением»<sup>4</sup>.

Все это Юм говорит в первой главе «Исследования». В седьмой главе он развивает эту тему. Здесь тоже отмечается, что некоторые ментальные операции «хотя и различны сами по себе, легко ускользают от нашего рефлексивного взора»<sup>5</sup>. Это приводит к разного рода двусмысленностям и смешениям, и Юм подчеркивает, что «темнота идей и неоднозначность терминов» как раз и сдерживает прогресс метафизических наук<sup>6</sup>. В этой же главе Юм отмечает, что двусмысленные сложные идеи могут разъясняться

---

<sup>1</sup> Е 1.13.

<sup>2</sup> Е 1.13.

<sup>3</sup> Е 1.14.

<sup>4</sup> Е 1.13.

<sup>5</sup> Е 7.1.

<sup>6</sup> Е 7.2.

прямыми дефинициями, сводящимися к перечислению их компонентов, тогда как неясности простых идей надо прояснять сведением их к впечатлениям, которое, как мы видели, не является каким-то автоматическим процессом, но предполагает некие умозаключения. Такое сведение в итоге тоже позволяет давать дефиниции обсуждаемых понятий. Вопрос о пользе дефиниций обсуждается также в восьмой и в двенадцатой главах. В ключевой для понимания юмовской позиции двенадцатой главе утверждается, что если вынесение суждений о различии каких-то феноменов наталкивается на трудности — как и происходит в метафизике — то эти трудности должны устраняться дефинициями. Кроме того, Юм увязывает в этой главе дефиниции с силлогистическими рассуждениями<sup>1</sup>. Он не проговаривает конкретных деталей, но из его замечаний понятно, что дефиниции и силлогизмы тесно сопряжены друг с другом. Скорее всего, он хотел сказать, что для силлогизмов нужны лишь логические законы и дефиниции терминов, но из этого следует, что они могут рассматриваться и как механизмы уточнения дефиниций. К примеру, силлогизм «Сократ смертен, Сократ человек, следовательно, некоторые люди смертны» (модус *Darapti* третьей фигуры традиционной классификации категорических силлогизмов) можно истолковать как исключение предиката бессмертия из ядра понятия человека, что позволяет уточнить дефиницию последнего. Юм указывает также, что силлогизмы встречаются во всех областях знания, причем по тональности его высказываний становится ясно, что он не придает им большого значения и не видит в них особой ценности<sup>2</sup>. Вспомним, однако, что он не приписывает большой ценности и констатациям различий объектов как таковым, подчеркивая при этом немалую значимость таких констатаций в ментальной географии как части метафизики — из-за трудностей в их получении<sup>3</sup>. Но эти констатации, как мы только что видели, невозможны без дефиниций, которые могут предполагать силлогистические умозаключения. Поэтому хотя в других областях знания силло-

---

<sup>1</sup> Е 12.27.

<sup>2</sup> Е 12.27.

<sup>3</sup> Е 1.13.

гизмы могут не иметь большого значения, роль их в метафизике велика. И Юм действительно говорил об этом. К примеру, в письме к Г. Элиоту от 18 февраля 1751 г. он замечал, что метафизике «плохие рассуждения могут быть исправлены лишь хорошими рассуждениями и софистике надо противостоять силлогизмом»<sup>1</sup>. Контекст там, правда, несколько иной, чем в этой главе, так как речь там идет о теологических проблемах, но важна принципиальная позиция Юма. Похоже также, что значимость в метафизике силлогизмов позволяет ему сравнивать ее с математикой в плане точности заключений и соотносить философский метод с рационалистическими рецептами картезианского толка.

Сделанный вывод напрямую вытекает из приведенных выше — внешне разрозненных, но содержательно связанных — юмовских замечаний. И теперь мы можем уверенно сказать, что Юм действительно переосмыслил используемый им метод. Если в «Трактате» он говорил исключительно о его экспериментальных компонентах, то в «Исследовании», не отрицая последние, он выводит на первый план рассуждения о проясняющих процедурах, предполагающих не только отсылку к чувственным данным, но и строгие умозаключения. Важно при этом помнить, что в «Исследовании» изменились только *описания* практикуемых Юмом методов: сами методы не поменялись с времен «Трактата». Ведь в «Трактате» Юм не реже, чем в «Исследовании» прибегал к точным доказательствам, просто этот элемент его методологии не был в той работе должным образом отрефлексирован. А не отрефлексирован он был скорее всего потому, что, как мы помним, исторически на первом плане «Трактата» было не учение о познании, где Юм активно пользовался силлогистическим инструментарием, а экспериментальное учение об аффектах. Учитывая эти моменты, можно вполне согласиться с оценками Юма, когда он говорил, что «Исследование» отличается от его ранней работы не содержанием, а формой.

Другой методологической тенденцией, которую мы не раз отмечали в «Исследовании» и которая не акцентируется в «Трактате»

---

<sup>1</sup> HL 1, 151.

(хотя и не противоречит его идеям), является позиционирование Юмом метафизики как науки об обыденной жизни, установки и понятия которой она должна прояснять, упорядочивать и корректировать. Интересно, что эта линия имеет два отправных пункта. Первый — стремление Юма сочетать глубокие рассуждения с приемами «легкой» философии, ориентирующейся на обыденную жизнь. Второй — скептические сомнения, надежной защитой от которых опять-таки является сфера обыденного опыта. Два этих фактора гармонично сочетаются в итоговой концепции Юма.

И теперь было бы естественно обратиться к сравнению юмовских воззрений на скептицизм в «Трактате» и в «Исследовании». Но этот вопрос настолько масштабен и важен для понимания философии Юма в целом, что лучше будет выделить для него отдельную главу в следующей части книги. Сейчас же ограничиться кратким обзором ключевых моментов. Прежде всего обращает на себя внимание умножение в «Исследовании» сопряженных со скептицизмом терминов: «антецедентный», «консеквентный», «декартовский», «крайний», «умеренный» (или «мягкий») скептицизм, «пирронизм» и «академическая философия». В «Трактате» Юм упоминает о «тотальном» и «умеренном» скептицизме, но даже эти термины там детально не обсуждаются. В «Исследовании» же подобные выражения тщательно артикулированы. Любопытно, однако, что, несмотря на явное расширение в «Исследовании» терминологического инструментария, палитра самих скептических сюжетов в этой работе уменьшается по сравнению с «Трактатом». В более поздней работе Юм игнорирует один из ключевых скептических доводов «Трактата», который был развернут в главе о скептицизме по отношению к разуму, где утверждалось, что разум имеет тенденцию к саморазрушению и что от тотальных сомнений нас спасают лишь тривиальные (и по сути иррациональные) особенности нашего воображения, не позволяющего нам долго удерживать внимание на столь утонченных темах. При разборе этого аргумента я уже указывал на его логические проблемы. Не исключено, что подобные соображения заставили самого Юма отказаться от этой скептической аргумен-

тации. В других местах «Исследования» Юм открыто критикует скептицизм. Он считает слабыми однообразные аргументы античных скептиков, касающиеся недостоверности наших чувств и рациональной способности, и он отвергает скепсис относительно природы протяжения и возможности «истинной метафизики» как строгой науки. Из этого, впрочем, нельзя автоматически заключать, что его позиция в вопросе о скептицизме радикально отличается от подхода «Трактата». Хотя терминологических новаций, исчезновения ряда скептических тем и изменения общей тональности его высказываний — на место скептической меланхолии приходит что-то вроде пренебрежительного отношения к крайнему скептицизму — отрицать нельзя, возможно все же, что это лишь смена акцентов. Именно поэтому нам надо будет вернуться к этому вопросу и тщательно рассмотреть его.

Сейчас же обсудим судьбу еще одной скептической темы, пропавшей из «Исследования». Речь идет о юмовской теории самости, или Я как пучка перцепций. Мы помним, что в «Приложении», изданном вместе с третьей книгой «Трактата», Юм объявил, что нашел в этой теории противоречия и сказал, что воспользуется «привилегией скептика» и вообще не будет пытаться устранить их, не исключив, правда, что в будущем он отыщет решение. Поскольку эта теория вообще не обсуждается в «Исследовании», можно было бы предположить, что скептическая позиция Юма осталась неизменной. Но это едва ли так.

Истоки юмовского скепсиса в вопросе о природе самости, как мы видели, вызывают множество споров среди специалистов, и в главе о «Трактате» я пытался показать, что этот вопрос едва ли можно разрешить, не учитывая изменение взглядов Юма в период работы над этим произведением. Я доказывал, что противоречия, о которых он говорит в «Приложении», выглядят таковыми лишь при допущении, что Юм рассуждает с позиций радикального феноменализма, исключающего возможность объяснения ассоциаций перцепций, образующих наше целостное Я, отсылкой к законам движения животных духов в мозге. В самом деле, в «Приложении» Юм утверждает, что главной проблемой для него стало именно объяснение возможности таких ассоциаций,

а в основном тексте он прямо говорил, что их можно объяснить отсылкой к животным духам<sup>1</sup>. Поскольку у нас есть независимые основания считать, что Юм смещался к феноменализму и в силу этого мог прийти к выводу о недопустимости таких объяснений, гипотеза, что именно по этой причине он увидел проблему в объяснении возможности ассоциации перцепций выглядит вполне правдоподобной. Смещение же Юма к радикальному феноменализму было, вероятно, вызвано осознанием им, с одной стороны, силы берклианских аргументов, субъективизирующих все телесные качества, с другой — иллюзорности нашего убеждения в независимом существовании тел. Ведь он считал, что это убеждение порождается механизмами, основанными на грубом смешении сходных идей, которое несложно заметить и предотвратить. Смешением идей Юм объяснял и ряд других наших воззрений.

Так вот, хотя в «Исследовании» Юм несколько раз упоминает о том, что сходные идеи могут смешиваться (и он едва ли мог отказаться от этого тезиса, просто констатирующего факты), он нигде не отсылает к такому смешению как к механизму, конституирующему наши фундаментальные убеждения: это важное отличие «Исследования» от «Трактата». Выводится Юмом из-под действия этого принципа смешения и наша вера в независимое от нас существование телесных объектов и физического мира в целом. Такая вера приписывается в «Исследовании» действию «слепого и мощного природного инстинкта»<sup>2</sup>. Подобный инстинкт точно нельзя приравнять к «грубой иллюзии» «Трактата»<sup>3</sup>. А это значит, что в «Исследовании» Юм отходит от радикального феноменализма. Конечно, он по-прежнему говорит о противоречии этого инстинкта и выводов разума о невозможности независимого существования телесных объектов, но теперь это выглядит как

---

<sup>1</sup> Т 1.2.5.20.

<sup>2</sup> Е 12.8.

<sup>3</sup> А. Батлер (Butler 2008) доказывает, что разница между «Трактатом» и «Исследованием» здесь невелика, так как в «Трактате» Юм тоже упоминал об «инстинкте» (Т 1.4.2.51). Ясно, однако, что в «Исследовании» Юм описывал этот инстинкт иначе и не говорил, что он основан на каких-то грубых ошибках или иллюзии.

противостояние равных противников, имеющих одинаковые права на картину мира. И эта позиция не исключает повторной легитимации прежних юмовских объяснений связи перцепций путем отсылок к движениям животных духов, так что неудивительно, что термин «животные духи» — пусть и всего пару раз — используется в этой работе Юма<sup>1</sup>.

Если мои предположения верны, то к моменту выхода «Исследования» самокритика Юма в «Приложении» к «Трактату» потеряла свою актуальность. Проблема, однако, в том, что он не мог заново изложить свою прежнюю теорию, не вдаваясь в подробные разъяснения, почему он критиковал ее в «Трактате», а теперь отказался от этой критики. А такие разъяснения выбивались бы из популярной стилистики «Исследования». И это еще не вся история. Ведь важной частью ранней юмовской концепции самости была теория порождения у нас фиктивного представления о простом и тождественном Я. Эта теория, между тем, базировалась у Юма на все том же ныне отставленном принципе смешения. Так что если исходить из того, что в «Исследовании» он вновь мог бы говорить о самости как о пучке перцепций, ему потребовалось бы дополнить эту теорию новым объяснением возникновения у нас представления о простом и тождественном Я. Любопытно, однако, что можно с определенной вероятностью предположить, какой могла бы оказаться эта теория.

Основой упомянутых предположений может быть письмо Юма Г. Хоуму от 24 июля 1746 г. Здесь, помимо размышлений о политической ситуации в Европе и перспективах недавно начавшейся военной экспедиции, о которой я уже рассказывал, Юм откликается на некую рукопись Хоума, в которой, среди прочего, идет речь о тождестве личности: «Мне очень нравится Ваш метод объяснения тождества личности, более удовлетворительный, чем все, что когда-либо приходило мне в голову»<sup>2</sup>. Справедливо отмечается<sup>3</sup>, что Хоум скорее всего переслал Юму набросок своих будущих «Эссе о принципах морали и естественной религии», во

---

<sup>1</sup> См. Е 7.14.

<sup>2</sup> NHL 20.

<sup>3</sup> См. напр.: Thiel 2011, 423.

многом написанных по мотивам юмовского «Трактата» и опубликованных в Эдинбурге в 1751 г. Одно из эссе в этой книге называлось «Об идее самости и тождестве личности». Здесь Хоум утверждает, что «человек не может считать себя той же личностью в разных обстоятельствах, если у него нет идеи или сознания *самого себя*» (в отличие от локковской концепции тождества акцент здесь делается не на сознании, а на самосознании) и что «мы никогда не могли бы сознавать *себя*, если бы у нас не было иных первичных впечатлений, кроме впечатлений внешних чувств»<sup>1</sup>. Затем он говорит об очевидности того, что мы сознаем самих себя и что это сознание по большей части — за исключением глубокого сна, некоторых сновидений и даже каких-то состояний бодрствования — «сопровождает каждое из наших впечатлений и идей и каждое действие ума и тела»<sup>2</sup>. Наконец, он провозглашает, что именно «эта перцепция, или сознание самого себя, проходящее сквозь все стадии жизни и разнообразие действий, является основой тождества личности»<sup>3</sup> Хоум также отмечает, что главной его целью было показать, что тезис, что он сам «является той же личностью, что и десять лет назад» базируется не на каких-то сложных аргументах, а «лишь на чувствовании тождества, сопровождающем меня при всех моих изменениях и являющемся единственным соединительным принципом, сочетающим вместе все мои разные мысли и действия»<sup>4</sup>.

Едва ли Юму могла понравиться мысль, что ощущение нашего тождества объединяет наши разрозненные перцепции. Ведь объединяющими принципами он считает законы ассоциации. Его беспокоила проблема обоснования этих законов, но неясно, как рассуждения Хоума могли бы помочь в решении этой проблемы. К тому же мы видели, что во второй половине 40-х гг. данная проблема могла отпасть сама собой. Но эти рассуждения действительно могли бы указать Юму на возможность альтернативного объяснения порождения представления о тождестве личности,

---

<sup>1</sup> Home 1751, 231.

<sup>2</sup> Home 1751, 232.

<sup>3</sup> Home 1751, 233.

<sup>4</sup> Home 1751, 233–234.

объяснения, обходящегося без использования громоздких механизмов принципа смешения. Для этого надо лишь допустить, что большинство сознаваемых перцепций сопровождается самосознанием. Вспомним, что главным препятствием на пути отыскания тождественного Я было для Юма отсутствие во внутреннем опыте постоянных впечатлений. Хоум показал ему, что подобное внутреннее впечатление все же существует: это впечатление самосознания. Разумеется, предмет самосознания, набор внутренних перцепций, идеи прошедших компонентов которого ассоциативно присоединены к осознаваемым впечатлениям, меняется, но это не отрицает момента неизменности и непрерывности (если не принимать во внимания бессознательные участки жизни, хотя именно в силу бессознательности их и правда можно не принимать во внимание) самого акта самосознания — точно так же, как изменения формы желтого объекта не привели бы к исчезновению постоянного момента желтизны.

Важно, что эта концепция не предполагает допущения мыслящей субстанции. Принимая такое объяснение представления о тождестве личности, Юм мог сохранить концепцию самости как кучи перцепций — одной из которых оказывается самосознание, содержанием которого являются компоненты идеального фона актуально сознаваемых впечатлений.

Так или иначе, но размышления о природе самости отсутствуют в «Исследовании». И в этой связи уместно вспомнить и о других значимых темах первой книги «Трактата», не попавших в это произведение. О некоторых из них я уже упоминал. Здесь, в частности, отсутствует рассмотрение идей пространства и времени и идеи субстанции. Нет и аналога знаменитого доказательства неинтуитивности и недемонстративности принципа причинности. Юм также не обсуждает в «Исследовании» важные общие правила суждений о причинности.

Но даже те идеи «Трактата», которые присутствуют в «Исследовании», зачастую серьезно переосмысляются Юмом. Он, к примеру, как мы знаем, подбирает другие имена для впечатлений ощущения и впечатлений рефлексии. Его прежняя классификация была не лишена проблем, и мы отмечали, что и в самом «Трактате» у них были альтернативные названия: «первичные» и

«вторичные» впечатления. Одна из проблем связана с тезисом Юма о том, что впечатления ощущения возникают «от неизвестных причин». Но возьмем какое-нибудь впечатление ощущения, например, наблюдаемое нами движение бильярдного шара из юмовского примера. В каком смысле оно возникает от неизвестных причин? Ведь его причина известна нам: это движение другого шара, ударившегося в него. Ясно, конечно, что Юм говорит не о феноменальных причинах, а о причинах самих феноменов. Нам неизвестно, что именно порождает у нас впечатление всей этой феноменальной цепи. Но хотя его мысль понятна, он не проговаривает ее в дефиниции. Между тем, ее надо было бы проговорить, так как главное отличие впечатлений рефлексии, или вторичных впечатлений, от впечатлений ощущения, состоит, по Юму, именно в том, что вторичные впечатления прямо или косвенно порождаются первичными. Иначе можно было бы возразить, что первичными впечатлениями, как в том примере, порождаются и первичные. После разъяснения оказалось бы, что в случае первичных впечатлений мы не знаем, что именно воздействует на нас, а в случае вторичных — знаем: на нас воздействуют сами первичные впечатления или скопированные с них идеи. Не исключено, что Юм ощутил необходимость подобных уточнений, но счел их слишком запутанными в формате «Исследования». Хотя скорее всего он убрал старые термины по другой причине, осознав, что аффекты, для которых и создавалась рубрика вторичных впечатлений, как мы видели, не укладываются в нее. Разделение на внешние и внутренние впечатления, принятое в «Исследовании», свободно от указанных проблем и нестыковок и кажется очень ясным.

В «Исследовании» Юм также больше не высказывает сомнений в точности геометрии (хотя поначалу он делал это и здесь<sup>1</sup>) и переформатирует свое определение причины, убрав из дефиниции характеристику смежности причины и действия и говоря только о постоянном следовании во времени<sup>2</sup>. Он также дает еще

---

<sup>1</sup> См. Hume 1748, 245; cp. Flew 1961, 260.

<sup>2</sup> Этот ход, впрочем, был намечен еще в «Трактате», см. Т 1.3.2.6п и обсуждение в Т 1.4.5.

одну дефиницию причины, ставшую основой контрфактической теории причинности, и находит яркие иллюстрации каузальных отношений. Этими поправками его изменение теории причинности, впрочем, не ограничивается. Юм, похоже, корректирует саму онтологию причинности, указывая на возможность глубинной связи причины и действия некими «скрытыми силами», недоступными нашему познанию. В «Трактате» он рассуждал об этом отношении, не акцентируя эти моменты и создавая ощущение его чисто феноменилистической трактовки.

Важную роль в каузальных выводах, как мы помним, играет, по Юму, привычка. Статус этого когнитивного принципа тоже уточняется. В «Исследовании» Юм сильнее подчеркивает его врожденный, инстинктивный характер. А сближение этого инстинкта с «механической тенденцией» и «механической силой» подтверждает возобновление интереса Юма к физиологическим объяснениям ментальных феноменов. В связи с обсуждением инстинктивности привычки он также подробно рассуждает о целесообразности этого инстинкта, используя для характеристики соответствия результатов его действия ходу природы лейбницевское понятие предустановленной гармонии — ничего подобного не было в «Трактате», хотя и здесь нельзя говорить о противоречии «Исследованию», так как эти мысли могли бы прозвучать и в «Трактате».

Появляются в «Исследовании» и новые темы, отсутствовавшие в первой книге «Трактата». Одной из них оказывается тема свободы и необходимости. Юм обсуждал ее во второй книге своей ранней работы, но здесь она выглядит не менее органично. Впрочем, он изменил не только контекст, но и тональность рассмотрения данной темы. Я уже отмечал, что если в «Трактате» он нацеливался прежде всего на критику учения о свободе как чего-то противоположного необходимости и настаивал на необходимости человеческих действий, то в «Исследовании» он акцентирует позитивное учение о свободе, совместимой с необходимостью, и рассматривает решение проблемы свободы во многом в семантической плоскости, сводя эту проблему к задаче прояснения релевантных понятий.

В связи с задачей прояснения понятий можно вспомнить еще одну условную новацию «Исследования», которую Юм сравнивает

с изобретением ментального микроскопа. Речь идет об поиске впечатлений, из которых возникают смутные идеи. Отыскание их истоков во всегда намного более ярких впечатлениях как раз и позволяет прояснять их. Эта концепция опять же опирается на наработки «Трактата», но преподносит их в новом свете.

В «Исследовании», однако, имеются и сюжеты, вообще никак не обозначенные в «Трактате». Помимо различия легкой и глубокой философии, рационалистического тренда в методологии и ограничения предмета метафизических исследований обыденной жизнью это, конечно же, обсуждение достоверности свидетельств о чудесах. Споры относительно корректности юмовской аргументации не прекращаются и в наши дни. Другой новой по сравнению с «Трактатом» темой стало рассмотрение Юмом проблемы практических следствий естественной религии, возникающей при попытках доказать бытие Бога, исходя из целесообразности природы. Пафос его рассуждений — в том, что успех подобных доказательств ничего принципиально не меняет в плане указанных практических следствий. Эта тема получила развитие в юмовских «Диалогах о естественной религии».

В целом, таким образом, «Исследование» — в сравнении с первой книгой «Трактата», обновлением которой оно является — предстает более разнообразной по своей тематике, более стилистически выверенной и доступной работой, где не так, как в раннем труде акцентируется роль ассоциаций и скептицизм, где нет меланхолии и где метафизика превращается в строгую науку, уподобляемую Юмом математике. Почти каждая глава «Исследования» содержит рассуждения, так преломляющие наработки автора, что его мысли становятся блестящим ориентиром для будущих поколений философов. Перенаправление философии на анализ обыденной жизни в первой и последующих главах, идея верификационизма — во второй, ассоцианизм — в третьей, проблема индукции — в четвертой, идея когнитивного инстинкта — в пятой, новаторские дефиниции понятия причины — в седьмой, концепция классического компатибилизма в вопросе о свободе воли и моральной ответственности — в восьмой, аргумент о недостоверности свидетельств о чудесах — в десятой, рассуждения о практической индифферентности аргумента в пользу бытия Бога

от целесообразности — в одиннадцатой и критический обзор скептических парадоксов — в двенадцатой: уже одного этого списка достаточно, чтобы понять, почему «Исследование» Юма считается одной из вершин классической европейской философии.

Первая книга «Трактата» с ее тридцатью шестью главами (не считая введения) и рыхлой композицией не может похвастаться такой фокусировкой мысли и точностью ее выражения. Ценители «Трактата», впрочем, могут найти слова в его оправдание. Я еще вернусь к этой теме после обзора других работ Юма, обновляющих остальные книги этого труда. Тогда у нас будет полная картина двух его начинаний, и мы сможем лучше увидеть некоторые важные особенности ранней работы, как бы затертые в позднем проекте Юма.

Сейчас же уместно обсудить тенденции интерпретации «Исследования» в современной литературе. Долгое время основное внимание специалистов по юмовской философии уделялось «Трактату о человеческой природе». И это не противоречит тому, что, как я отмечал выше, классическими юмовскими текстами стали скорее главы «Исследования». Ведь в последнем случае речь идет о влиянии Юма на философию как таковую, тогда как в первом случае имелся в виду интерес со стороны историков философии. В последнее время, впрочем, историки философии тоже стали много писать о «Исследовании». Я расскажу о некоторых интерпретациях, авторы которых претендуют на целостное видение. Самая детальная из них предложена С. Баклем в большой монографии «Просвещенческий труд Юма: Единство и цель „Исследования о человеческом познании“», изданной в 2001 г.<sup>1</sup> Книга состоит из объяснения замысла «Исследования» и комментирования его глав.

Замысел этот Бакль сводит к развитию идеи экспериментальной философии, сопряжению ее со скептицизмом и вытекающей из этого критики религии. Он также пытается убедить читателей, что это единая и цельная работа и что это не просто популярное переложение «Трактата», продиктованное стремлением Юма к скандальной литературной славе. С последним утверждением,

---

<sup>1</sup> Buckle 2001.

разумеется, трудно не согласиться, хотя еще 100–150 лет назад многие приписывали Юму такие мотивы<sup>1</sup>. Но и относительно мысли Бакля о цельности и единства «Исследования» можно признать, что мы вправе рассматривать его в таком свете. Более того, можно было бы попробовать еще больше сплотить главы этой работы. Можно сказать, что первая ориентирует нас на исследование нашей познавательной способности, вторая выявляет основу познания — впечатления, в третьей рассматриваются производные от впечатлений идеи и ассоциации между ними, а в четвертой доказывается, что один из видов ассоциаций, по причинности, лежит в основе заключений из опыта и предполагает веру в соответствие прошлого и будущего. В пятой главе эта вера объявляется результатом действия регулярностей опыта и привычки, в шестой показано, что эти принципы работают и в вероятностных заключениях, в седьмой — что они же служат истоком нашей идеи необходимости связи событий, в восьмой — что это заставляет говорить о необходимости не только материальных, но и ментальных процессов и трактовать свободу так, чтобы она не противоречила необходимости. Девятая глава подтверждает выводы предыдущих глав на материале поведения животных, десятая использует эти выводы для иллюстрации недостоверности свидетельств о чудесах при обосновании религий, а одиннадцатая — для неправомерности заключений о замыслах Бога, а, возможно, и о его существовании. Двенадцатая глава подводит закономерный итог, обращая наши взгляды к обыденной жизни и объявляя все наши попытки порвать с этим кругом опыта ведущими к скепсису<sup>2</sup>.

По поводу такой трактовки, продолжающей генеральную линию, намеченную Баклем, можно сказать, что хотя она и возможна, она оставляет за бортом ряд моментов, прежде всего тему методологических уточнений, которую последовательно проводит Юм. Из этих уточнений, как мы видели, непосредственно вытекает, что одной из главных его целей в «Исследовании» было прояснение фундаментальных (и при этом широко употребляемых и

---

<sup>1</sup> См. напр. Selby-Bigge 1902, XII; cp. Miller 2012; Buckle 2013.

<sup>2</sup> Cp. Harris 2015, 227.

применимых в обыденной жизни) метафизических понятий — причинности, необходимости, свободы, фактического познания, вероятности и т. п. Каждое такое предприятие можно рассматривать как самостоятельную задачу, хотя это, конечно, не исключает связей между ними. Тем не менее, это делает предпочтительным взгляд на «Исследование» как на намеренно мозаичную работу, каждая часть которой может рассматриваться как самостоятельное исследование (такое понимание может распространяться и на метафизику, которую можно толковать как науку, нацеленную на решение конкретных фундаментальных вопросов). И поэтому логично, что сам Юм поначалу подавал ее как набор «философских эссе». С другой стороны, переименование ее в «Исследование о человеческом познании» указывает, что он готов был признавать в ней и наличие единого замысла. Но в любом случае говорить только о единстве было бы неверным. Все это следует из проведенного в этой главе анализа. И при тщательном комментировании текста Бакль не мог бы не заметить этого. Ему, однако, удается уклониться от разъяснения большинства трудных или загадочных мест юмовской работы.

Похожие мысли возникают и по поводу комментария Л. Визинга, издаваемого вместе с немецким переводом «Исследования»<sup>1</sup>. Он, к примеру, обходит стороной рационалистические мотивы этой книги, воплощающей, по его мнению, радикальную эмпиристскую программу. Визинг не комментирует методологические размышления Юма в начале седьмой главы. Что же касается первой методологической главы, которую, напомним, трудно интерпретировать в духе эмпиризма, то он находит выход из положения, поясняя ее идеи цитатами из введения в «Трактат» и из «Краткого изложения» «Трактата»<sup>2</sup>.

Аналогичная картина наблюдается и в комментарии к тексту «Исследования», выполненном А. Бейли и Д. О'Брайаном в книге 2006 г., специально посвященной этому сочинению Юма; любопытно, кстати, что хотя трудов о «Трактате» намного больше, чем об «Исследовании», книгу с комментариями ко всем главам

---

<sup>1</sup> Wiesing 2014.

<sup>2</sup> Wiesing 2014, 252–254.

«Трактата» надо еще поискать. Так вот, в своем комментарии Бейли и О'Брайан, утверждающие, что в «Исследовании» доминируют темы эмпиризма, «эпистемологического скептицизма», «натуралистического объяснения человеческих существ» и секуляризма, порой вообще не обсуждают те места этой работы, где Юм подробно говорит о своем методе — возможно, потому, что сказанное там плохо сочетается как с всеобъемлющим эмпиризмом, так и со скептицизмом. Так происходит, к примеру, с их комментарием к седьмой главе, где они, как и Л. Визинг, игнорируют вступительную методологическую часть. Еще интереснее ситуация с первой главой «Исследования». Тут антискептические моменты игнорировать невозможно, но авторы призывают читателей не верить своим глазам, когда они видят, что Юм защищает свою «истинную метафизику» от скептицизма<sup>1</sup>. Любопытно еще, что хотя описание этой главы занимает у этих авторов много страниц, подробному обсуждению Юмом частей метафизики — ментальной географии и редуктивного проекта — они уделяют лишь один абзац. К этому комментарию можно предъявить и две другие претензии (не исключające, впрочем, и его удачных мест), типичные для толкований работ Юма. Во-первых, Бейли и О'Брайан зачастую не учитывают влияния тех или иных юмовских сюжетов на современные дискуссии, хотя их учет помог бы им сориентироваться в материале. К примеру, в разделе о свободе уместным было бы сказать, что позиция Юма является не просто одним из вариантов компатибилизма, но считается эталонным его выражением. Во-вторых, авторы обычно не отслеживают историю обсуждаемых текстов, хотя это тоже было бы полезным. Скажем, если бы при обсуждении юмовских дефиниций причинности они обратили внимание на то, что одна из дефиниций отсутствовала в первоначальной версии текста, то они могли бы задаться вопросом, с чем могло быть связано решение Юма добавить ее.

Подобный упрек, разумеется, нельзя высказать в адрес еще одного комментария к «Исследованию», выполненного Т. Бичемом, который подготовил критическое издание этой работы как со-

---

<sup>1</sup> Bailey, O'Brien 2006, 32–33.

ставной части критического издания сочинений Юма от *Oxford University Press* под брендом *Clarendon* (к 2019 г., помимо «Исследования о человеческом познании», были опубликованы «Трактат», «Исследование о принципах морали», «Диссертация об аффектах» и «Естественная история религии»). Критические издания предполагают учет изменений текста в разных изданиях, и Бичем действительно комментирует некоторые из них. Большинство его комментариев, впрочем, имеет не интерпретативный, а контекстуализирующий характер, когда мысли Юма поясняются отсылками к сходным идеям его предшественников или к источникам, которые могли подтолкнуть его к ним.

Совершенно в другом ключе выполнен комментарий Г. Штремингера<sup>1</sup>. Он делает акцент именно на интерпретации и высказывает целый ряд важных соображений. В частности, он отмечает метафилософские акценты «Исследования» и не игнорирует те места, где Юм рассуждает о своей методологии. Хотя в фокусе его внимания оказываются не эти места, а подвижки, произошедшие в позиции Юма в вопросе о скептицизме. Штремингер пытается показать, что если в «Трактате» Юм говорил, что наши скептические выводы блокируются лишь действием иррациональных «тривиальных» качеств воображения (и это очень слабый блок, не устраняющий скептических опасностей), то в «Исследовании», отказавшись от образа саморазрушающегося разума, поддерживаемого лишь упомянутыми «тривиальными» подпорками, он нашел более сильные средства против скептицизма, которые впоследствии стали называть «естественными убеждениями». Эти изменения обозначили переход Юма на умеренные позиции академического скептицизма.

Немало интересных идей высказывает в своем толковании «Исследования» и М. Стюарт<sup>2</sup>. Он показывает мозаичность этой работы и уделяет много места идейным и жизненным предпосылкам ее возникновения. Самый, на мой взгляд, интересный тезис Стюарта связан с его попыткой доказать, что, несмотря на видимость противоположного, Юм не призывает в буквальном

---

<sup>1</sup> Streminger 1995.

<sup>2</sup> Stewart 2002.

смысле объединять глубокую и легкую философию. Ведь легкий философ расписывает достоинства добродетели с целью побудить людей к совершенствованию. Но в «Исследовании», как и в «Трактате», Юм не ставит такой цели. Другое дело, что он старается рассуждать более популярно. Лишь в этом смысле можно говорить, что Юм совмещает легкую и глубокую разновидности философии, путь анатома и художника. Темы и цели остаются у него от анатома, а от художника он берет только манеру выражения<sup>1</sup>.

С уточнениями Стюарта, равно как и с его историческими реконструкциями можно лишь согласиться. Замечу, однако, что и он не обсуждает методологических новаций Юма. Не рассматривает их и автор одной из самых известных интерпретаций «Исследования» — П. Милликен<sup>2</sup>. И это не удивительно, ведь они совершенно не вписываются в его понимание юмовской философии как антикартезианского проекта. С точки зрения Милликена, Юм выступал с позиций радикального эмпиризма, и «Исследование» представляет собой своеобразный манифест такого подхода. Что же касается юмовского скептицизма, то он, согласно Милликену, играет вспомогательную роль и не должен мешать эмпиризму. Поэтому Юм избавляется от скептических крайностей «Трактата». В скептические тупики в этой ранней работе его завело использование объяснительных инструментов, основанных на ассоцианизме. Смягчение скептицизма в «Исследовании», говорит Милликен, сопровождается поэтому уходом Юма в этой работе от ассоцианизма.

Некоторые тезисы Миллекена выглядят правдоподобно. Юм, похоже, и в самом деле не столь радикален в «Исследовании» в своем скептицизме по сравнению с «Трактатом». И он и правда меньше говорит здесь о роли ассоциативных механизмов. Верно и то, что некоторые скептические выводы «Трактата» были получены при их использовании. Но Милликен рассуждает так, будто Юм вообще усомнился в значимости ассоциаций в ментальной жизни. Это совершенно точно не так: он прямо говорил обратное в конце третьей главы. Конечно, в последнем подготовленном им

---

<sup>1</sup> Stewart 2002, 92.

<sup>2</sup> Millican 2002.

при жизни издании он убрал эти фразы вместе со всем разделом главы, обосновывающим значимость ассоциаций, но мы видели, что это могло объясняться тем, что в таком обосновании уже не было нужды. И хотя Юм действительно разочаровался в своем принципе смешения, в основе действия которого он допускал ассоциативные механизмы и с помощью которого он показывал в «Трактате» возникновение иллюзорной веры в существование внешнего мира и фикции единого и тождественного Я, это не значит, что он стал отрицать реальность ассоциаций, используемых им при таких объяснениях. Он всего лишь перестал считать их мощным конституирующим фактором. Но отрицание им этой роли могло быть связано не с общими скептическими следствиями принципа смешения относительно мира или Я, а с тем, что, как мог увидеть Юм, данный принцип как бы подрывает сам себя: на основе определенных ассоциаций он порождает иллюзорную веру в существование внешних физических объектов, но ее иллюзорность не позволяет отсылать к физическим процессам для обоснования принципов ассоциации, а поскольку иначе их не обосновать, они теряют свой вес и становятся непригодными для объяснения генезиса наших убеждений о себе и мире.

Но наибольшие претензии к интерпретации Милликена, совпадающие с претензиями к другим разобранным выше толкованиям «Исследования», могут быть связаны все же с игнорированием им модификации юмовской методологии в направлении картезианства. Редким исключением в этом смысле является позиция Э. Флю. В своей уже давней книге, целиком посвященной интерпретации «Исследования», он почувствовал различие методологических акцентов этой работы и «Трактата» и пытался ухватить его, не сделав, впрочем, детальных выводов и ограничившись сравнением «ментальной географии» «Исследования» с «логической географией» оксфордского философа середины XX в. Г. Райла<sup>1</sup>, прояснявшего ментальные термины путем погружения в стихию обыденного языка и соотносившего их с поведенческими паттернами и диспозициями<sup>2</sup>. Юм тоже работал с понятиями

---

<sup>1</sup> Flew 1961, 12.

<sup>2</sup> См. Ryle 2009.

обыденной жизни, но он анализировал их с помощью более строгих процедур и совершенно точно не собирался сводить ментальные понятия к чему-то физическому.

Говоря о трансформации юмовского метода в «Исследования», надо еще раз подчеркнуть, что эти изменения не были революционными. Юм вовсе не отказался от экспериментального метода. И он оставался эмпириком в двух смыслах: он был убежден, что большинство простых идей идет от чувственных данных, впечатлений, и что все наши познания о фактах, т. е. о существовании тех или иных объектов, основаны на опыте. Вместе с тем он совсем не отрицал априорного знания, и он не назвал бы априорные знания, которыми мы располагаем в математике, аналитическими. А вот многие метафизические положения он назвал бы таковыми. Истинная метафизика, по Юму, занимается прояснением фундаментальных понятий обыденной жизни. Результатом подобных процедур оказываются дефиниции. Ценность такой метафизики связана с трудностью этих задач. Для их решения требуется немалая проницательность и использование разного рода априорных доказательств, именуемых Юмом силлогизмами. После прояснения понятий и, соответственно, всего феноменального поля обыденной жизни мы можем заняться выявлением общих принципов и скрытых причин этого феноменального многообразия. И тут не обойтись без экспериментального метода. Так что априорная и эмпирическая части юмовской методологии не противоречат друг другу, а скорее гармонируют между собой.

Мне остается лишь подвести итоги и еще раз окинуть взглядом рассмотренные интерпретации «Исследования». Они хорошо демонстрируют двойственность этой работы. Все авторы как бы даже на интуитивном уровне чувствуют два ее облика: (1) единый труд, нацеленный на ограничение нашего познания опытом и демонстрацию бесплодности попыток содержательного рассуждения о сверхчувственных объектах, (2) мозаичная работа, представляющая собой обособленное рассмотрение фундаментальных философских проблем и понятий. И в своих интерпретациях они пытались решить, какой из этих образов соответствует действительности. При этом они не всегда учитывали подсказку самого

Юма, сменившего в названии множественное «эссе» на единичное «исследование». И подсказка эта состоит в том, что оба упомянутых образа, похоже, верны.

Но исходным пунктом, на мой взгляд, должен быть второй образ. Нельзя забывать, что Юм задумал и написал «Исследование» в свой эссеистский период и что он исходил из того, что каждое эссе должно быть самостоятельной литературной единицей. Это подталкивало его к подаче метафизического материала через рассмотрение отдельных философских проблем. Этот прием, кстати, оказал воздействие на последующую мысль, повлияв на облик аналитической философии большей части XX в. Рационалистический подход «Исследования» очень подходил для такой вот методики. Мы берем какую-то проблему, с эмпирической стороны уже хорошо известную нам из обыденной жизни, проясняем и решаем ее. Прояснение происходит с помощью априорных, «кабинетных» процедур. При подобном камерном подходе не остается места для масштабных экспериментальных изысканий и обобщений. Хотя эти изыскания могли бы, к примеру, открыть какие-то неожиданные для нас самих факторы формирования наших обыденных представлений. Это очень интересные темы, которыми можно и даже нужно заниматься, но такого рода занятия требуют другого формата — подобного тому, какой мы находим в «Трактате».

Этот исходный образ «Исследования» не означает, однако, отсутствия глубинной связи между рассматриваемыми Юмом отдельными проблемами. Он сам сразу видел ее, а со временем, сменив название работы, захотел, чтобы ее почувствовали и читатели. И рассмотренные выше интерпретации достаточно полно раскрывают характер этой связи. Занятая диалектика внешнего и внутреннего, явного и тайного планов «Исследования» лишний раз свидетельствует о незаурядности этой работы — философского шедевра Юма.

### — 3 —

На очереди у нас переложение Юмом других книг «Трактата». Проблема, однако, в том, что новая версия второй книги — небольшой текст «Об аффектах» (в 1758 г. переименованный в «Диссертацию

об аффектах») был опубликован после переложения третьей книги, т. е. «Исследования о принципах морали». Так что логическая последовательность диктует иной порядок рассмотрения, чем хронологическая. Выбор между ними подсказывает то обстоятельство, что «Диссертация об аффектах» первоначально должна была быть опубликована вместе с другими работами, среди которых был труд, продолжавший проект нового изложения идей первой книги «Трактата». Поскольку мы только что говорили о переложении этой первой книги, т. е. об «Исследовании о человеческом познании», продолжить рассказ уместно даже не с «Диссертации», а с той малоизвестной работы Юма.

Работа эта малоизвестна просто потому, что она так и не была опубликована. В середине 50-х гг. Юм задумал издать сборник под названием «Четыре диссертации». Изначально в его состав должны были входить «Естественная история религии», «Об аффектах», «О трагедии», а также интересующий нас сейчас труд «Предварительные рассуждения о геометрии и естественной философии»<sup>1</sup>. Вспомним, что в последней главе «Исследования», размышляя о противоречиях в идее протяжения, возникающих в связи с представлением о его бесконечной делимости, Юм давал понять, что этих противоречий можно попробовать избежать и что он собирается заняться этим в каком-то другом месте. Поскольку геометрия и естественная философия занимаются именно протяженными сущностями, создается впечатление, что через несколько лет он был готов выполнить свое обещание. Однако он так и не опубликовал этот труд. Позже Юм признавался, что его знакомый математик, лорд Стенхоуп, указал на ошибку в уже завершённом тексте и он изъял это сочинение из сборника<sup>2</sup>. Вместо него он решил разместить там два небольших, но радикальных в своей критичности эссе, поначалу не предназначавшихся для публикации: «О бессмертии души» (содержание которого я излагал в конце пятой главы первой части этой книги) и «О самоубийстве», которое начинается с тезисов о пользе философии в борьбе с предрассудками и в котором утверждается, что

---

<sup>1</sup> HL 1, 223.

<sup>2</sup> HL 2, 253.

добровольный уход из жизни в случаях, когда ее продолжение связано с большими страданиями, несмотря на расхожие мнения на этот счет, не нарушает обязательств ни перед Богом (так как все поступки людей в конечном счете идут от него и, значит, санкционированы им; а если говорят, что люди не должны изменять естественное течение событий, то получается, что им нельзя избегать и естественных бедствий), ни перед другими людьми и самими собой<sup>1</sup>.

После добавления указанных эссе сборник должен был получить новое название — «Пять диссертаций». Но планы его издания тоже не осуществились. Эти эссе и особенно второе из них могли обернуться для Юма очень серьезными проблемами и даже преследованиями<sup>2</sup>, и уже после того как эти работы были напечатаны<sup>3</sup> он решил не публиковать их, заменив их на эссе «О норме вкуса». Обновленный сборник — опять под названием «Четыре диссертации» — был опубликован в начале 1757 г. Мы обсудим два его эстетических эссе, «О трагедии» и «О норме вкуса», а также «Естественную историю религии» в следующей главе, а сейчас вернемся к работам об аффектах и о геометрии.

Если эссе «О бессмертии души» и «О самоубийстве» не только сохранились, но и были опубликованы в переводе на французский еще при жизни Юма<sup>4</sup>, то труд о «метафизических принципах геометрии»<sup>5</sup>, как именовал его он сам, не дошел до нас. Тем не менее можно попробовать частично реконструировать эту утраченную работу. Начнем с того, что попытаемся определить ее объем. Приблизительно это можно было бы сделать, ориентируясь на размер работ, которыми она была заменена<sup>6</sup>, но в нашем распоряжении есть и более точный метод. Ведь нужные нам измерения провел сам Юм. В письме своему издателю А. Миллару от 12 июня 1755 г., в котором Юм сообщает о желании опубликовать

<sup>1</sup> М 577–589; Юм 1996 2, 697–706.

<sup>2</sup> См. Mossner 1950, 38–39; Harris 2015, 361.

<sup>3</sup> См. Beauchamp 2007, XXIII.

<sup>4</sup> Fieser 2003, 53.

<sup>5</sup> HL 2, 253.

<sup>6</sup> См. Gossman 1960, 445. Госсман приходит к выводу, что ее объем был между 5800 и 8250 слов.

сборник текстов и перечисляет их названия, он замечает также, что весь сборник по своему объему будет на четверть уступать «Исследованию о принципах морали». Это указание позволяет определить длину утраченной диссертации. В письме Миллару Юм дает понять, что тщательно подошел к задаче вычисления объема<sup>1</sup>. Мы, правда, не знаем, каким методом он пользовался. Но это неважно. Мы можем просто допустить, что он подсчитал точно и что из его расчетов следует, что если бы все эти работы были набраны одним шрифтом (и при прочих равных условиях), то при их публикации в одной книге они заняли бы три четверти от объема опубликованного в той же книге «Исследования». Затем мы констатируем то обстоятельство, что в 1758 г. данные работы (за исключением интересующего нас текста) действительно были опубликованы в одном томе. «Исследование о принципах морали» занимает здесь 92 страницы, «О трагедии» — 5, «Естественная история религии» — 38, «Диссертация об аффектах» — 18<sup>2</sup>. И теперь остается лишь вычислить три четверти от объема этого «Исследования», вычесть из получившегося результата объемы трех других работ, и мы получим искомый объем. И равен он восьми страницам. Если перевести его в привычные единицы измерения, то мы получим около 5400 слов, или около трех четвертей авторского листа (в российской системе исчисления). Разумеется, это приблизительный результат, но он вполне достаточен для того, чтобы сделать уверенный вывод, что речь шла о небольшом эссе. Как и в других случаях, перерабатывая «Трактат», Юм пошел по пути сокращения. Раздел об идеях пространства и времени в «Трактате», где Юм говорил на сходные темы, превышал по длине этот его труд.

Но можно ли сказать что-то более конкретное об этом сочинении Юма? Похоже, что да. Во-первых, поскольку во всех других переложениях книг «Трактата», а именно в «Исследовании о человеческом познании», «Исследовании о принципах морали» и в «Диссертации об аффектах» Юм использует — пусть и в разной мере — куски своей ранней работы, можно предположить, что и

---

<sup>1</sup> HL 1, 223.

<sup>2</sup> Hume 1758.

здесь были хотя бы вкрапления текстов «Трактата». Во-вторых, судя по названию этого труда и по более позднему разъяснению Юма, акцент в нем был сделан не на анализе идей пространства и времени и самих этих сущностей, как в «Трактате», а на противоречиях геометрии, связанных с понятием бесконечной делимости протяжения. Это соответствует и его намеку в «Исследовании» на продолжение этой темы.

Вспомним теперь, с чем связывал Юм упомянутые противоречия в «Трактате» и как он там подавал их. Исходным пунктом для него был бейлевский тезис, что бесконечная делимость протяжения означает, что конечный отрезок может состоять из бесконечного множества протяженных частей. Но бесконечное множество протяженных частей не может быть конечным по величине, какими бы маленькими ни были эти части. В этом состоит главное противоречие концепции бесконечной делимости. Для его устранения Юму нужно было нейтрализовать геометрические доказательства бесконечной делимости протяжения и предложить правдоподобную альтернативу. Первую задачу он решал указанием на размытость основных понятий геометрии, вторую — теорией психических атомов, в свою очередь обосновываемую ссылкой на ограниченность познавательной способности человека, которая не может объять бесконечность и поэтому наглядно постигает чувственно данное протяжение в виде совокупности окрашенных и осязаемых точек. И хотя в «Трактате» Юм увязывал свою теорию абстракции с ограниченностью нашей познавательной способности, не могущей сопрягать с каким-то словом все обозначаемые им предметы и поэтому выбирающей один из них в качестве представителя всего класса, он не пытался обосновать тот тезис о перцептивных точках отсылками к теории абстракции.

Между тем, судя по намекам о будущей работе о геометрии в «Исследовании», в ней Юм избрал именно такую берклианскую тактику<sup>1</sup>. В специальном примечании он говорит, что ему «не кажется невозможным отвести эти нелепости и противоречия, если признать, что не существует таких вещей, как абстрактные или

---

<sup>1</sup> О вероятном влиянии Беркли в этом вопросе, см. Jacquette 2001, 28–30.

общие идеи в собственном смысле, и что все общие идеи в действительности — конкретные, присоединенные к общему термину». Далее он указывает, что если это на самом деле так, то «отсюда следует, что все идеи количества, о которых рассуждают математики, исключительно конкретны и как таковые идут от чувств и воображения, а значит не могут быть бесконечно делимыми»<sup>1</sup>.

Так Юм, вероятно, решал вопрос о психических атомах. Что же касается его решения другой задачи — нейтрализации доказательств геометров, то эта часть аргументации могла планироваться, согласно «Исследованию», следующим образом: «...мы можем провозгласить, что идеи *больше, меньше и равно*, являющиеся главными объектами геометрии, далеки от такой точности и определенности, чтобы быть основанием подобных необычных выводов. Спросите математика, что он имеет в виду, провозглашая равенство величин, и он должен будет сказать, что идея равенства — это одна из тех идей, которые нельзя определить и что достаточно показать кому-то две равные величины, чтобы уяснить ее. Но это — апелляция к общему облику объектов в воображении или чувствах, которая, стало быть, никогда не может быть источником выводов, столь противоположных этим способностям»<sup>2</sup>. В более поздних — после 1750 г. — изданиях Юм убрал этот довод. Причиной могло бы быть, к примеру, то, что он отказался от идеи неточности геометрии. Но это, похоже, не так: в одном из писем 1771 г. он мимоходом замечает, что арифметическая достоверность выше геометрической<sup>3</sup>. Так что возможны и другие объяснения. Одно из них состоит в том, что приведенная аргументация несколько избыточна. Юму не обязательно было отсылать к неточности идеи равенства и других идей такого рода, чтобы показать бесперспективность геометрических доказательств бесконечной делимости протяжения. Он мог просто сказать, что поскольку математики пользуются идеями протяжения, а абстрактных идей протяжения не существует, то они могут рабо-

---

<sup>1</sup> E 12.20n.

<sup>2</sup> Hume 1748, 243.

<sup>3</sup> HL 2, 245.

тать лишь с конкретными чувственными идеями, в которых нет бесконечной делимости. Но это он уже фактически сказал в первой части примечания при решении второй задачи. Поэтому он мог убрать вторую часть примечания. Это, впрочем, не означает, что он решил не приводить той развернутой аргументации в труде о геометрии.

В 1960 г. Л. Госсман опубликовал два текста из «Юмовских бумаг» архива Королевского общества Эдинбурга (в настоящее время они переданы Национальной библиотеке Шотландии и хранятся там). Это математические эссе, одно из которых было написано Р. Уоллесом, который, как и Юм, был членом той организации, именовавшейся тогда «Эдинбургским философским обществом». Уоллес комментирует две работы, одна из которых сохранилась в «Бумагах» и тоже опубликована Госсманом, а вторая почему-то исчезла. Госсман осторожно предполагает, что вторая работа — не что иное как утраченный труд Юма о геометрии<sup>1</sup> (а первая работа может быть еще одним комментарием на него). Если бы это было так, то о его содержании можно было бы судить по этим кратким комментариям. А из них следует, что в нем обсуждались все та же теория абстракции, учение о «чувственных точках», т. е. о психических атомах, тезис о неточности геометрического понятия равенства и решение парадокса бесконечной делимости, а также проблемы несоизмеримости отрезков и других величин<sup>2</sup>. Исходя из того, что мы уже знаем о «Предварительных рассуждениях» Юма, очень вероятно, что Уоллес и правда писал о них, ведь структура его комментариев повторяет структуру юмовского примечания из «Исследования», которое, получается, содержит схематичный план этой диссертации Юма.

Таким образом, мы можем не только вычислить объем утраченных «Предварительных рассуждений» Юма, но и детально расписать композицию и содержание этой работы. Остается, по сути, один, но важный вопрос: на какую ошибку указал Юму Ф. Стенхоуп, после критики которого Юм, напомним, решил воздержаться от публикации этого труда? На первый взгляд, естест-

---

<sup>1</sup> Gossman 1960, 445; см. также Harris 2015, 532–533.

<sup>2</sup> Gossman 1960, 448–449.

венным было бы предположить, что речь шла о каком-то серьезном замечании, которое могло бы расшатать самые основы юмовской теории. К примеру, можно было бы вспомнить, что одна из ключевых интуиций Юма состоит в том, что идея бесконечной делимости протяжения противоречива, так как при его допущении получалось бы, что любой конечный отрезок содержит бесконечное множество протяженных частей, но бесконечное множество протяженных частей должно давать бесконечное протяжение, а не конечный отрезок. И хотя эта интуиция может показаться несокрушимой, ее можно подорвать даже без технических выкладок. Представим, к примеру, что части отрезка в 10 метров задаются простым правилом: первая представляет собой великанский шаг длиной в 2 метра, вторая — в 1 м, третья — в 0,5 м и т. д. Ясно, что хотя каждый последующий шаг будет в два раза короче предыдущего, у него будет какая-то длина, и бесконечное множество таких шагов, казалось бы, должно давать бесконечную величину, а не 10 метров. Это согласуется с юмовской интуицией, но рассмотрим теперь вторую ситуацию. Представим, что мы идем от одной точки к другой. В момент, когда мы начинаем движение, расстояние между ними составляет 10 метров. Мы все время будем шагать великанскими шагами по 2 метра, но с каждым шагом расстояние между этими точками будет увеличиваться так, чтобы для прохождения оставшегося расстояния потребовалось вдвое больше шагов. После первого шага оно станет 18 метров, после второго — 32 и т. д. Здесь очевидно, что даже при бесконечном числе шагов мы не дойдем до второй точки. Но ведь второй пример эквивалентен первому в том плане, что на каждой стадии нужно было бы сделать в два раза больше шагов, чем до изменений размерности. И очевидность невозможности прошагать все расстояние во втором случае — даже при бесконечном количестве шагов — можно перенести и на первый случай. И если этот перенос оправдан, то интуиция невозможности бесконечности частей конечного отрезка ослабнет.

Однако, несмотря на естественность гипотезы, что Юм решил не публиковать свою работу после выдвижения Стенхоупом какого-то радикального контрдовода, дело, похоже, обстояло иначе. В самом деле, если бы это был какой-то броский аргумент, Юм

наверняка бы запомнил его, тем более что он много думал на эти темы. Но в письме, где Юм рассказывает о замечании Стенхоупа, он признается, что не может вспомнить, в чем оно состояло<sup>1</sup>. Так что вполне возможно, что речь шла о каком-то частном моменте, который катализировал копившееся у Юма недовольство относительно его аргументации или формы ее изложения и подтолкнул его к тому, чтобы вообще не публиковать эту работу.

Так или иначе, но эта несостоявшаяся публикация должна была продолжить проект обновления «Трактата». Юм маргинализировал в «Исследовании» темы второй части первой книги «Трактата» об идеях пространства и времени вовсе не потому, что потерял интерес к этим непростым вопросам. Напротив, мы видим, что они интересовали его до такой степени, что он решил написать для их обсуждения отдельную диссертацию. И это, кстати, неудивительно. Ведь наши стилометрические реконструкции последовательности создания разделов «Трактата» показали, что интересующая нас вторая часть первой книги была написана Юмом одной из последних, если вообще не в последнюю очередь, в конце 30-х. Если это так, то во второй половине 40-х – начале 50-х гг., когда он, похоже, и готовил свой труд о метафизических основах геометрии (в цитированном выше письме издателю он дает понять, что предлагаемые им для публикации работы были написаны довольно давно и что он какое-то время шлифовал их<sup>2</sup>), это была для него еще относительно горячая тема. А вот учение об аффектах, которое он собирался изложить в еще одной диссертации, восходило к самому началу 30-х гг. и было для него уже пройденным этапом. Интерес к данной теме ослаб, и мы увидим, как это отразилось на результатах его работы.

Конечно, «Диссертация об аффектах» имеет то преимущество перед диссертацией о геометрии, что она по крайней мере реальна и доступна для изучения, тогда как в предыдущей части параграфа мы говорили о несуществующей ныне работе. Проблема, однако, в том, что первой из них в каком-то смысле тоже не существует. Ведь за ее названием скрываются тексты другого про-

<sup>1</sup> HL 2, 253.

<sup>2</sup> Мосснер датировал эти работы 1749–1751 гг., см. Mossner 1950, 37.

изведения: второй книги «Трактата». Количество новых фрагментов, не заимствованных Юмом из раннего сочинения, ничтожно. И все же эта работа представляет интерес. Во-первых, она интересна своей структурой, отличающейся от организации упомянутой книги. Во-вторых, любопытно понять принципы отбора Юмом текстов «Трактата» для нового произведения. В-третьих, добавленный им материал, несмотря на его скромный объем, тоже заслуживает внимания.

В «Диссертации об аффектах» шесть глав без названий. Внутри глав имеются крохотные параграфы. Структурные различия со второй книгой «Трактата» сразу бросаются в глаза, так как более поздняя работа начинается с главы, которая была предпоследней главой той книги. Здесь идет речь о прямых аффектах, таких как желание, надежда, страх и т. д. Материал почти полностью заимствован из «Трактата». Текст главы идет без предисловия, если не считать таковым новые определения блага и зла<sup>1</sup> как объектов, вызывающих приятные или неприятные чувствования, а также сообразных или не сообразных аффектам.

Термин «прямые аффекты» здесь, кстати, не используется, но я уже отмечал, что решение обсуждать аффекты с их более простых, прямых разновидностей выглядит более естественным, чем то, которое Юм принимает в «Трактате», начиная с таких сложных косвенных аффектов, как гордость и униженность. Этим аффектам была посвящена первая часть книги «Об аффектах». Во второй части той книги Юм говорил о других важных косвенных аффектах — любви и ненависти, а в третьей рассуждал о свободе воли, о различных факторах, оказывающих влияние на волю и лишь затем о прямых аффектах. Материал о свободе воли, как мы помним, переключался в «Исследование о человеческом познании», а о судьбе главы о прямых аффектах я только что говорил. Во второй главе «Диссертации» Юм кратко обсуждает природу гордости и униженности, в третьей — любви.

В четвертой главе юмовская теория гордости и подобных ей аффектов, предполагающая их зависимость от различных отношений впечатлений (которые называются здесь также «чувство-

---

<sup>1</sup> DP 1.1–2.

ваниями») и идей, получает дальнейшее подкрепление посредством примеров, в которых показывается, как разного рода новые отношения могут изменять такие аффекты.

В пятой главе Юм вновь обращается к материалам третьей части второй книги «Трактата» и рассуждает о том, что разум сам по себе не может мотивировать волю и что сила духа состоит не в преобладании разума в собственном смысле слова над аффектами, а в доминировании спокойных аффектов над бурными, хотя оно и не может быть тотальным<sup>1</sup>.

В шестой главе обсуждаются факторы, влияющие на превращение бурных аффектов в спокойные, и наоборот. Здесь тоже используется материал третьей части книги «Трактата» об аффектах. Юм показывает, к примеру, как новизна разжигает аффекты<sup>2</sup>, а ощущение безопасности уменьшает их<sup>3</sup>. Глава завершается итоговыми замечаниями Юма о том, что целью всей его работы было показать, что в порождении и протекании аффектов «имеется некий регулярных механизм, доступный столь же точному изучению, как и законы движения, оптики, гидростатики и любой другой части естественной философии»<sup>4</sup>.

В целом, «Диссертация», таким образом, достаточно репрезентативно передает содержание второй книги «Трактата». Ее структура не только более логична, но и, возможно, отражает первоначальные замыслы Юма при работе над упомянутой книгой. Некоторые важные черты последней в «Диссертации», однако, отсутствуют. Самой большой лакуной в содержательном плане оказывается непропорционально малое упоминание симпатии, описание которой играло важную роль в соответствующем разделе «Трактата». Мы еще затронем эту тему, пока же обращу внимание на другой факт, который, кстати, может быть связан с предыдущим: в более поздней работе Юм пытается уйти от специальной терминологии. Я уже отмечал, что он, к примеру, не использует термины «прямой аффект» и «косвенный аффект».

---

<sup>1</sup> DP 5.2–4.

<sup>2</sup> DP 6.6.

<sup>3</sup> DP 6.9.

<sup>4</sup> DP 6.19.

Даже термин «впечатление» неохотно употребляется Юмом. В стремлении уйти от специальной терминологии можно усмотреть популяризаторскую тенденцию «Диссертации», знакомую нам из «Исследования». Эта тенденция подтверждается и цитированным выше заключением Юма, в котором он дает понять, что его диссертацию надо рассматривать лишь в качестве краткого введения в тему.

Еще более важны, однако, формальные отличия «Диссертации» от второй книги «Трактата». Главное из них, на мой взгляд, в том, что в «Диссертации» почти не ощущается исследовательского духа ранней работы, хотя она и состоит из ее кусков. Читая книгу «Об аффектах», мы не могли не чувствовать, как автор буквально продирается сквозь трудности и контрпримеры в своих упорных попытках создать непротиворечивую теорию. В «Диссертации» же мы видим словно бы пунктирное обозначение пройденного пути. К этому важному отличию двух работ мы вернемся, когда будем подводить итоги сравнительного рассмотрения «Трактата» и замещающих его сочинений. Что же касается самой юмовской теории аффектов, то мы еще коснемся ее в последующих разделах книги.

#### — 4 —

Теперь нам предстоит обсудить «Исследование о принципах морали», замещающее третью книгу «Трактата». Эта работа была опубликована за шесть лет до «Диссертации об аффектах», в 1751 г. Я возвращаюсь к хронологическому изложению материала и постараюсь придерживаться его в дальнейшем. И в этой связи вспомним, что мы расстались с Юмом в Турине, в середине 1748 г. От этого периода времени, т. е. от второй половины 1748 г. до конца ноября 1751 г., когда было издано «Исследование» о морали, до нас дошло около десятка юмовских писем. Юм приехал в Лондон и какое-то время оставался там. В апреле 1749 г. он написал длинное письмо Ш. Л. Монтескье с замечаниями на недавно вышедший труд последнего «О духе законов» и получил благожелательный ответ. Его книги оказали заметное влияние на идеи «Исследования о принципах морали».

Перебравшись из Лондона в родное поместье, Юм взялся за литературные дела. В 1750 г. он одновременно работал над несколькими проектами: сборником политических эссе (который вышел позже «Исследования о принципах морали» и который мы обсудим в следующей главе), «Диалогами о естественной религии» (их он будет шлифовать до конца жизни) и еще одним диалогом, завершающим «Исследование»<sup>1</sup>. Остальной текст этого сочинения, вероятно, был уже в значительной степени готов<sup>2</sup>. С этими основательными работами Юм был морально готов начать новый этап в своей литературной карьере. Серьезные изменения происходили и в его личной жизни. Матери не было на свете уже пять лет, а брат Джон женился в начале 1751 г. И хотя Юма и его сестру Кэтрин уговаривали остаться в Найнуэллсе, они решили уехать. Сначала они хотели поселиться в находящемся неподалеку английском городе Берике, но потом все же остановились на Эдинбурге. И хотя несколько друзей сразу предложили Юму какие-то варианты жилья, в июне 1751 г. с уже частично упакованным багажом он не имел ясного представления о том, где он будет жить в этом городе<sup>3</sup>. Он словно готовился сделать шаг в неизвестность.

Между тем, в это самое время в Лондоне уже работал печатный станок, и в июле 1500 экземпляров «Исследования о принципах морали» были готовы к поступлению в продажу, хотя распространение книги задержалось на несколько месяцев. Во «втором „Исследовании“», как иногда называют эту работу, чтобы не смешивать ее с «Исследованием о человеческом познании», девять глав и пять приложений, включая диалог, завершающий книгу (в первом издании было всего два приложения и диалог; новые приложения возникли позже при реструктуризации текста). Как и «Исследование о человеческом познании», оно задумывалась как сборник эссе, и его главы первоначально назывались именно

<sup>1</sup> Нашел он время и для пары сатирических памфлетов, см. Stewart 1997; Greig 1934, 179; HL 2, 340–342.

<sup>2</sup> Т. Бичем полагает, что почти все второе «Исследование» было написано в этот период (Beauchamp 1998, XXIII), но это не согласуется с цитированным письмом Юма Г. Хоуму от середины июня 1745 г., см. NHL 18.

<sup>3</sup> HL 1, 161–162.

«эссе». Мы знаем это потому, что в ряде мест первого издания остались следы этих именовании<sup>1</sup>. Слово «Эссе», вероятно, должно было быть и в названии. Но работа эта, как мы еще увидим, имеет гораздо более цельную композицию, чем первое «Исследование», в 1751 г. еще не переименованное из «Философских эссе». Именно поэтому, скорее всего, Юм в последний момент решил назвать ее именно «Исследованием о принципах морали», а не «Эссе о принципах морали». Ну а через семь лет по этому образцу он переименовал и «Философские эссе о человеческом познании».

Первая глава второго «Исследования» называется «Об общих принципах морали». Юм начинает ее с антискептических пассажей, где настаивает на невозможности отрицать реальность моральных различий. А вот вопрос об основании морали — находится ли оно в чувствах или в разуме — он объявляет спорным. Он утверждает, что в новейшие времена проблема эта была поставлена лордом Шефтсбери, хотя его подход к ней не отличался четкостью<sup>2</sup>. В пользу рациональных истоков морали, по Юму, говорит возможность рациональной дискуссии на данную тему: о чувствах не спорят. В пользу же ее чувственного происхождения свидетельствует то, что разум всегда ищет истину, но ее отыскание не эквивалентно признанию ее значимой, тогда как моральные положения именно таковы. Значимость последних, стало быть, должна корениться в реакциях нашей чувственности<sup>3</sup>.

Юм говорит, что истина в итоге может оказаться где-то посередине, что моральные оценки опираются на чувство, но предполагают и какие-то интеллектуальные усилия<sup>4</sup>. Но он дает понять, что не собирается сразу в деталях обсуждать этот вопрос. Ведь план его действий в этой книге таков, что он сможет обойти это затруднение. Он хочет отыскать человеческие качества, вызывающие моральное одобрение или осуждение, а затем выявлять обстоятельства, общие им (в «Трактате» подобный проект был

---

<sup>1</sup> См. Hume 1751, 15, 55.

<sup>2</sup> ME 1.4.

<sup>3</sup> ME 1.7.

<sup>4</sup> ME 1.9.

реализован во второй книге при выявлении причин косвенных аффектов). В поиске подобных качеств ориентиром может быть обыденный язык, что же касается выявления общих обстоятельств и принципов, то Юм настаивает, что здесь нужно следовать экспериментальному методу.

Нельзя в этой связи не отметить удивительного, на первый взгляд, различия методологических установок первого и второго юмовских «Исследований». Если в первой главе «Исследования о человеческом познании» Юм, как мы помним, вообще не говорит об опыте и экспериментах, то в начале второго «Исследования» он выступает апологетом экспериментального метода. Он утверждает, что в поиске «универсальных принципов, от которых в конечном счете зависит всякая критика или одобрение», «мы можем надеяться на успех, лишь следуя экспериментальному методу и выводя общие максимы из сравнения частных случаев». Юм также призывает взять в пример естественные науки, всецело опирающихся на опыт и эксперименты, и «провести аналогичную реформу во всех моральных исследованиях, отбрасывая любую этическую систему, если она не основана на фактах и наблюдении, сколь бы утонченной или изобретательной она ни была»<sup>1</sup>.

Эти очевидные различия, однако, не означают изменения позиции Юма. Вспомним, что в первом «Исследовании» он выделял две задачи «истинной метафизики»: построение ментальной географии и отыскание универсальных законов ментального. И главным акцентом первого «Исследования» было решение первой из них, прояснение ментальных феноменов и понятий. Второе же «Исследование» ориентируется на решение второй задачи, так как изучаемые здесь феномены в главных аспектах и так четко отграничены от других. Отсюда и различие в описаниях методов этих работ. Вторая задача решается экспериментальным методом, первая — априорными концептуальными процедурами. Показательно в этом смысле, что во втором «Исследовании» Юм, как мы только что видели, сразу выносит за скобки вопрос об основании моральных различий. Ведь этот вопрос относится к

---

<sup>1</sup> ME 1.10.

ментальной географии, находящейся на периферии данной книги. То, что он относится именно к ментальной географии прямо доказывается тем обстоятельством, что в первых изданиях «Исследования о человеческом познании» Юм приводил его решение Ф. Хатчесоном в качестве примера недавних достижений в сфере ментальной географии<sup>1</sup>.

Отметим в этой связи также отличие начальной главы второго «Исследования» от первой части третьей книги «Трактата» «О морали». Там Юм тоже ставил вопрос о происхождении моральных различий, но, в отличие от обсуждаемой главы, подробно рассматривал и позитивно решал его в хатчесоновском ключе, т. е. отсылая к чувству как к истоку морали. Но и это различие не стоит преувеличивать. В «Трактате» Юм вполне мог бы рассуждать и в стиле второго «Исследования». Более того, я уже отмечал, что набросок плана этой работы есть уже в его раннем сочинении. В дальнейшем мы еще коснемся этого вопроса.

Вторая глава работы называется «О благожелательности». Она состоит из двух частей. В первой части Юм говорит о всеобщем одобрении людьми проявлений благожелательности в самых разных ее вариациях, от щедрости до дружелюбия. Он всячески расписывает эти качества на историческом материале, но потом, словно спохватившись, замечает, что его «задача сейчас состоит не в том, чтобы рекомендовать благородство и благожелательность или выставить в истинном свете все прелести социальных добродетелей», хотя они так привлекательны, что «трудно удержаться от восхваляющих тирад»<sup>2</sup>. Поскольку, однако, главные его цели относятся «к спекулятивной, а не к практической части морали» (это эхо различения легкой и глубокой философии из первого «Исследования»), то он подводит итоги и заявляет, что качества такого типа более всего заслуживают одобрения.

Во второй части главы Юм увязывает одобрение этих качеств отчасти с приносимой ими пользой. Интересным и новым по сравнению с «Трактатом» моментом оказывается здесь мотив исторических изменений в представлениях людей о пользе тех

---

<sup>1</sup> Hume 1748, 14–16.

<sup>2</sup> ME 2.5.

или иных качеств или поступков. Скажем, в прежние времена люди осуждали роскошь из-за ее вредного влияния на общественную жизнь, но потом заметили, что она может быть связана с общепользовными экономическими достижениями<sup>1</sup>. Любопытны и подтверждающие отступления Юма в область эстетики и философии религии. Он увязывает наши представления о красоте с пользой или целесообразностью тех или иных объектов (распознать которую порой может только знаток<sup>2</sup>, поэтому эстетические вкусы, как отмечал Юм еще в предыдущей главе, не лишены интеллектуального аспекта). Польза может даже стать причиной обожествления<sup>3</sup>.

Третья глава — «О справедливости» — заставляет нас отметить еще одну особенность данной работы, отличающую ее от «Трактата». В третьей книге последнего, после вступительной части, Юм начинал свой анализ добродетелей именно со справедливости, и лишь затем переходил к благожелательности. Как и в «Диссертации об аффектах», где, в противоположность второй книге «Трактата», Юм начал с более простых прямых аффектов, в «Исследовании о принципах морали» он стартовал от базовых добродетелей.

Первая часть главы начинается с постановки задачи. Юм хочет доказать, что, в отличие от рассмотренных в предыдущей главе добродетелей, одобрение которых лишь отчасти связано с приносимой ими пользой, справедливость исключительно основана на ней. Для доказательства этого Юм предлагает осмыслить два типа ситуаций. В первом из них люди существуют в состоянии всеобщего изобилия или хотя бы изобилия в отношении каких-то жизненно важных вещей, таких как вода или воздух. При таких обстоятельствах не возникает отношений собственности, тесно связанных с понятием справедливости<sup>4</sup>. Второй тип ситуаций предполагает предельное развитие у людей благожелательности. При господстве всеобщей благожелательности (Юм считает, что

---

<sup>1</sup> ME 2.21.

<sup>2</sup> ME 2.10.

<sup>3</sup> ME 2.15.

<sup>4</sup> ME 3.3.

нечто подобное может реально существовать во внутрисемейной жизни<sup>1)</sup> в особом регулировании отношений собственности, а значит и в особой добродетели справедливости тоже не было бы нужды.

Собственность и справедливость исчезают, по Юму, и в ситуациях крайней нужды и бедствий: на первый план выходит здесь принцип самосохранения. И это показывает, что справедливость нужна, лишь когда она приносит пользу обществу: «Законы равенства или справедливости, таким образом, зависят исключительно от особого состояния и условий, в которые помещены люди, и обязаны своим происхождением и существованием *пользе*, которую приносит публике их строгое и регулярное соблюдение»<sup>2</sup>. Это состояние и условия характеризуются тем, что наша благожелательность направлена в основном на друзей и родственников и что нам надо добывать многие блага непростым трудом. При таких обстоятельствах возникает потребность в собственности и справедливости.

В конце этого раздела Юм говорит о социальных связях, коренящихся в отношениях полов, но рано или поздно выходящих за пределы семей, а затем и отдельных обществ. И это расширение области их применения сопровождается утверждением в ней справедливости.

Во второй части главы Юм размышляет о конкретных законах или правилах, обеспечивающих осуществление справедливости. Рассуждая априори, можно было бы предположить, что справедливость состоит либо в распределении собственности сообразно достоинству каждого, либо в следовании принципу полного равенства. Юм, однако, показывает, что оба этих подхода бесперспективны. У нас нет четкого критерия определения заслуг и достоинств, а попытка добиться совершенного равенства собственности должна была бы, с одной стороны, подталкивать власть к тирании, с другой — ослаблять ее, лишенную каких-либо преимуществ перед народом<sup>3</sup>. На деле эти попытки обернулись бы

---

<sup>1</sup> ME 3.7.

<sup>2</sup> ME 3.12.

<sup>3</sup> ME 3.26.

произволом и пристрастностью в определении размеров собственности.

Так что для определения правил справедливости нужен иной подход. Мы должны учитывать особенности человеческой природы и условия нашего существования. И тогда мы без труда отыщем правила, следование которым принесет пользу обществу: (1) произведенные людьми блага должны быть закреплены за ними, чтобы поощрять такую полезную деятельность, (2) для той же цели собственность должна передаваться по наследству детям и другим родственникам, (3) для поощрения полезной для общества коммерции собственность может отчуждаться по согласию (для обмена на другую) и (4) для повышения доверия в обществе, крайне благотворного для его эффективного функционирования, должно культивироваться исполнение договоров и верность слову: в отличие от «Трактата», Юм внедряет понятие верности слову в понятие справедливости<sup>1</sup>.

Но это, конечно, самые общие принципы. В реальности они конкретизируются множеством разнообразных исторических, климатических и иных факторов. В этой связи Юм одобрительно ссылается на исследования Монтескье<sup>2</sup>. Он не забывает, впрочем, отметить различие их позиций в вопросе о происхождении справедливости, не одобряя его слишком рационалистический подход. Хотя Юм отвергает и другую крайность. В конце главы он доказывает, что сама сложность конкретных правил, регулирующих отношения собственности и представления о справедливости, свидетельствует о том, что они не происходят из каких-то природных инстинктов, подобно некоторым другим добродетелям.

Источком этих правил, таким образом, оказываются представления людей об общественной пользе. И при необходимости они с легкостью проверяют те или иные принципы по этому основанию, спрашивая *«что стало бы с миром, если бы подобные практики получили широкое распространение?; как общество могло бы*

<sup>1</sup> ME 3.28.

<sup>2</sup> ME 3.34n.

*существовать при таких-то нарушениях?»*<sup>1</sup>. В этих универсализирующих приемах можно усмотреть предвосхищение формул категорического императива Канта, который знал второе «Исследование» Юма.

Сравнение этой главы с аналогичными главами третьей книги «Трактата» показывает, что Юм радикально упрощает свои доводы против хатчесоновского представления о справедливости как порождении естественных инстинктов и не обсуждает вопрос о том, что мотивирует нас к совершению справедливых поступков и является ли наша мотивация бескорыстной. Он выстраивал там довольно сложную конструкцию: универсальные законы справедливости неизбежно открываются людьми при размышлении о наиболее выгодном образе действий индивидов в сообществе, а затем наделяются ими моральной значимостью в силу симпатии после осознания их общественной пользы. А уже затем люди получают шанс исполнять их не из эгоистичных интересов, а из уважения к этим законам. Ничего в рассмотренной главе второго «Исследования» не противоречит нарисованной выше схеме «Трактата», но ее было бы непросто вычитать из изложенных в ней тезисов.

Четвертая глава названа Юмом «О политическом обществе». Напомню, что в «Трактате» он подробно рассуждал на темы политической философии. Он детально разбирал вопрос о происхождении государства, об истоках добродетели верноподданства и о ее объектах. Здесь же все эти темы сведены до одного абзаца<sup>2</sup>. Юм говорит, что государство восполняет недостаточную укорененность стремления к справедливости у людей, утверждает, что оно не существовало бы, если бы оно было бесполезным, и что основой верноподданства является выгода, которую признание власти приносит обществу.

Далее Юм кратко обсуждает международное право, подчеркивая, как и в «Трактате», что следование его принципам считается важным, но не столь обязывающим, как следование правилам справедливости, регулирующим отношения между индивидами.

---

<sup>1</sup> ME 3.47.

<sup>2</sup> ME 4.1.

Эта особенность, объяснимая меньшей пользой таких принципов по сравнению с последними, дает Юму повод поразмышлять о других необязательных правилах, возникающих в самых разных социальных группах. Он приводит немало интересных примеров такого рода, от правил, регулирующих бракосочетание среди дальних родственников, до правил этикета. Создается впечатление, что Юму словно бы открылась истина о многообразии культурных практик и он пытается подобрать инструменты для работы с этим разнородным материалом. Одним из таких инструментов оказывается у него известное нам из «Трактата» понятие общих правил, применимых при расширении сферы действия каких-то принципов для унификации нашей практики, а не из-за безальтернативности. Юм считает, что люди быстро осознают необходимость следования правилам справедливости в общении с себе подобными, а потом привыкают к правилам и распространяют привычку следовать им на другие сферы, где они не столь нужны, хотя и могут быть полезны. Даже у кучеров есть правила, по которым они уступают дорогу. Юму известен, стало быть, такой культурный факт как правила дорожного движения. Упоминает он и спортивные правила<sup>1</sup>.

Пятая глава — «Почему нравится польза» — занимает центральное место в работе Юма. В первой части главы, еще раз констатируя несомненность одобрения пользы, Юм перебирает и отбрасывает возможные объяснения этого факта. Вначале он критикует «скептиков», утверждавших, что все моральные различия идут от воспитания, направляемого политиками. Иначе говоря, Юм рассматривает вариант, когда нас просто научают одобрять полезное. Он не разделяет такой релятивистский подход. Если бы наши моральные оценки не коренились в «изначальном устройстве ума», слова об одобрении не имели бы никакого смысла и никакие политики не смогли бы придать его. Он заявляет, что «нет ничего поверхностнее этого парадокса скептиков; и было бы хорошо, если бы в туманных разысканиях логики и метафизики мы могли так же легко уходить от придилок этой секты, как в практических и более понятных науках политики и

---

<sup>1</sup> МЕ 4.19–20.

морали»<sup>1</sup>. Отвергает Юм и другое объяснение, пытающееся увязать одобрение пользы с эгоистическими интересами. Полезные для общества качества или поступки, казалось бы, по крайней мере косвенно могут быть полезны и для одобряющих их индивидов, так что подобная концепция не лишена определенных перспектив. Юм, однако, показывает, что она не работает в случаях, когда мы говорим о далеких эпохах или событиях. В одобрении проявлявшихся тогда полезных качеств точно нет личной выгоды для нас, и тем не менее мы одобряем их, а не ограничиваемся лишь теми, что находятся вокруг нас. Одним словом, здесь нужно другое объяснение, и Юм собирается предоставить его во второй части главы.

Зная «Трактат», мы могли бы ожидать, что Юм будет рассуждать о симпатии. Ведь именно симпатией, зеркальностью человеческой природы он объяснял нашу способность сопереживать другим индивидам и, соответственно, одобрять то, что приносит им пользу. В известном смысле эти ожидания оправдываются. Во второй части пятой главы Юм действительно говорит о симпатии, приводит многочисленные примеры ее действия и, разумеется, использует само слово «симпатия». И все же в его трактовке есть одно отличие от «Трактата». Хотя он использует слово «симпатия», он не терминологизирует его. И он нигде не говорит, что наше одобрение пользы *объясняется* симпатией. Он просто отмечает как факт, что мы одобряем то, что полезно для других людей и общества и подчеркивает невозможность в наших изысканиях идти дальше этой констатации. Особенности его аргументации в этой главе заставляют вспомнить другую пятую главу — «Исследования о человеческом познании», где, забраковав различные варианты обоснований наших заключений от прошлого к будущему, он констатирует наличие принципа переноса прошлого опыта на будущее, дальше которого идти невозможно. Там он, правда, более решительно именует такой принцип — «привычкой». Впрочем, именование есть и здесь.

В этом разделе Юм также воспроизводит те важные соображения «Трактата», в которых речь шла о необходимости некоей

---

<sup>1</sup> ME 5.3.

универсальной точки зрения на события для возможности взаимопонимания людей в моральных оценках<sup>1</sup>. Симпатия более действительна для нашего ближнего круга, но ее влияние можно корректировать — так же, как мы корректируем данные наших чувств, когда мы, к примеру, считаем неизменным предмет, меняющий свой размер в поле нашего зрения. Юм также четко проговаривает тот момент, что хотя влияние симпатии зачастую малозаметно, существенно то, что ее воздействие все же обнаруживается у всех людей<sup>2</sup>. В конце главы он указывает на связь одобрения общественно полезного через симпатию и гуманного стремления принести пользу людям.

Шестая глава называется «О качествах, полезных для нас самих». В ней тоже две части. Юм начинает с наблюдения, что мы склонны осуждать качества людей, мешающие им добиваться успеха в их делах, такие как лень, небрежность, легковёрность и т. п. Очевидно, с одной стороны, что такие качества вредны для них, с другой — что в их осуждении едва ли могут присутствовать эгоистические мотивы. Значит, тут можно говорить именно о моральном осуждении. По ходу дела Юм высказывает два важных соображения. Во-первых, он комментирует знаменитую аристотелевскую концепцию добродетели как середины. Он согласен, что осуждение и одобрение многих качеств зависит от степени их развития, и крайности могут быть плохи. Но важно понять, добавляет он, что «эта середина определяется главным образом полезностью»<sup>3</sup>. Во-вторых, Юм продолжает уже намеченную в предыдущей главе линию на сближение нашей склонности, при прочих равных условиях, одобрять полезное и гуманности («заботе о других», увязываемой здесь Юмом с благожелательностью) как стремления приносить пользу. В этой главе он доходит до утверждения, что «эти чувствования изначально тождественны»<sup>4</sup>. Стремление принести пользу предполагает одобрение полезного, а одобрение полезного не может не сопровождаться импульсом к

---

<sup>1</sup> ME 5.42.

<sup>2</sup> ME 5.43.

<sup>3</sup> ME 6.2.

<sup>4</sup> ME 6.5.

принесению пользы, даже если в реальности он может оставаться лишь слабым побуждением. Заметим, что в отождествлении таких чувствований Юм отходит от позиции «Трактата», где он считал моральное одобрение и увязанную с ним благожелательность разными феноменами. Тут, правда, есть один тонкий момент. Отождествление Юмом незаинтересованного одобрения полезного, т. е., по сути, симпатии, и гуманности или «общей благожелательности» (частная благожелательность возникает как ответ на какие-то позитивные обстоятельства и может иметь другую природу<sup>1</sup>) не следует понимать в элиминативном для симпатии смысле, так, будто он отказывается от ее старого понимания<sup>2</sup>. Но ведь концептуально то старое понимание не может совпадать с благожелательностью. Благожелательность — это желание людям блага, а симпатия — способность к сопереживанию. Сопереживания — это просто отражения эмоций других индивидов. Они не эквивалентны желанию блага другим, а лишь служат поводом для него. Не получается ли тогда, что, отождествляя во втором «Исследовании» благожелательность или гуманность с симпатией, Юм все же должен был отказаться от своей прежней концепции?

В этой связи надо прежде всего отметить, что фактически этого отказа не происходит. Иначе Юм не мог бы говорить о «симпатическом движении удовольствия и неудовольствия в нашей груди» в связи с «видом человеческого счастья или невзгод»<sup>3</sup>. Но какой же тогда смысл имеет его тезис о тождестве симпатии и гуманности? Думаю, его надо понимать в том смысле, в каком теоретики тождества в XX в., такие как Д. М. Армстронг или Д. Льюис, рассуждали о тождестве ментального и физического. Они не отрицали концептуальных различий между ментальным и физическим, но настаивали, что, вследствие параллелизма их функций мы можем признать их фактическую тождественность<sup>4</sup>. Подобно упомянутым авторам, Юм говорит о тождественности симпатии и гуманности потому, что эти сущности «управляются

---

<sup>1</sup> См. ME App. 2.5n.

<sup>2</sup> Ср. Merrill 2008, 109; Апресян 2012, 75.

<sup>3</sup> ME 5.23; см. также Vitz 2004.

<sup>4</sup> См. напр. Lewis 1966.

одними и теми же законами и вызываются одними и теми же объектами»<sup>1</sup>. Иначе говоря, Юм, скорее всего, сказал бы, что считает симпатию и гуманность двумя сторонами одной медали.

Далее в шестой главе Юм обсуждает добродетели, полезные для их обладателей: благоразумие, трудолюбие, бережливость (не переходящую в жадность). Это чистые случаи. Но пользу индивидам приносят и другие качества, одобряемые также вследствие тех выгод, которые они приносят обществу: честность, верность, правдивость и т. п. Особое место среди полезных нам самим добродетелей занимает уже обсуждавшаяся нами при рассмотрении юмовского учения об аффектах сила духа, состоящая в умении предпочесть долговременные интересы, связанные со спокойными аффектами, которые иногда неверно трактуются людьми как продукты «чистого разума», своим случайным порывам<sup>2</sup>.

От размышлений о силе духа Юм естественно переходит к моральным характеристикам мудрости и глупости, подчеркивая то, как глубоко укоренена в нас неприязнь к последней. Юм анализирует различные стороны нашей умственной способности, сообразительность, глубину и т. п., а также памятьливость, отмечая подвижность границ их одобрения. Но несмотря на то, что степень одобрения может быть разной в разных ситуациях и эпохах, это не отменяет самого факта одобрения. Подводя итог, Юм отмечает, что одобрение нами у других людей таких, по сути, эгоистичных (полезных для них самих) качеств лучше выявляет неэгоистичную природу самого одобрения, чем одобрение полезных обществу качеств<sup>3</sup>.

Во второй части главы, следуя «Трактату», Юм говорит также о нашем уважении телесных качеств и богатства. Причины такого уважения совпадают с причинами нашего одобрения качеств, полезных для индивидов — именно потому, что здоровое и хорошо сложенное тело, равно как и богатство, могут быть очень полезными для их обладателей. Но и здесь, разумеется, есть разного рода тонкости. К примеру, телесные качества больше ценились

---

<sup>1</sup> ME 6.5.

<sup>2</sup> ME 6.15.

<sup>3</sup> ME 6.22.

в древности — потому что были сравнительно более полезными, чем сейчас<sup>1</sup>. Что же касается богатства, то опыт и философия, отмечает Юм, могут научить нас, что от него в действительности не так уж много зависит в нашем счастье. Поняв это, мы не будем придавать ему большого значения. Богатство к тому же не всегда ценится в монархических режимах, для которых гораздо более важными могут быть титулы, родословные и т. п.<sup>2</sup>

Седьмая глава названа Юмом «О качествах, непосредственно приятных нам самим». Здесь он показывает, как в силу симпатии мы одобряем качества, доставляющие удовольствие самим их обладателям. Хорошим примером может быть жизнерадостность и невозмутимость. Есть и смешанные случаи, такие как смелость или благожелательность. Во второй главе Юм, как мы помним, увязывал благожелательность с пользой. Но теперь он показывает, что наше одобрение этого качества проистекает и из другого источника: мы не можем не понимать, насколько приятно ее наличие самому благожелательному человеку<sup>3</sup>. Выводы этой главы, как считает Юм, подтверждают его теорию, связывающую моральное одобрение с симпатией<sup>4</sup>. И тут стоит отметить, что сами эти выводы построены в ней на огромном количестве исторических и литературных отсылок и иллюстраций, просто удивительном для такого небольшого текста — здесь упомянуто около пятидесяти исторических и литературных реалий. Это одна из самых художественных глав во всех философских трудах Юма, и здесь он на время превращается из анатома в живописца.

Восьмая глава, по стилю похожая на юмовские эссе 40-х гг., повествует «О качествах, непосредственно приятных другим». В специальном примечании Юм поясняет, что в этом названии нет ошибки: хотя все добродетели имеют то или иное отношение к приятным чувствам, возникающим при их созерцании, в данном случае нас интересуют *непосредственно* приятные качества. В этой связи Юм упоминает о хороших манерах, остроумии, чис-

---

<sup>1</sup> ME 6.26.

<sup>2</sup> ME 6.35.

<sup>3</sup> ME 7.19.

<sup>4</sup> ME 7.29.

топлотности (дословно перенося из «Трактата» характеристики этой черты характера) и т. п. Подробнее всего он говорит о скромности. Это качество особенно интересовало его, и мы помним, что он обсуждал его не только в «Трактате», но и в эссе. Оно являлось определенной проблемой для Юма, прежде всего потому, что скромность поощряется христианской этикой и не очень хорошо стыкуется с близкой Юму античной героикой, с такой чертой, как величие духа, о котором он интересно говорил в «Трактате»; касался он этого понятия и в предыдущей главе. И все же Юм считает принижение своих достоинств добродетелью. Здесь он объясняет это тем, что, как он полагает, споря с Аристотелем, люди тяготеют к противоположной крайности — к преувеличению собственных дарований и нуждаются в балансировке<sup>1</sup>. Интуиция тут, похоже, не подводит его: эмпирические данные показывают, что люди и правда склоны к переоценке своих способностей — в наши дни этот хорошо исследованный феномен называют «Эффектом Лейк-Уобегона»<sup>2</sup>. Согласие Юма с современной психологией, как мы увидим, не случайно.

В девятой главе, названной попросту «Заключение», Юм подводит итоги своих изысканий. В самом начале первой части этой главы он отмечает, что мысль о ценности полезного и приятного, а также о том, что приятные и полезные качества могут быть таковыми либо для самой обладающей ими личности, либо для других настолько очевидна, что «полная схема или описание достоинств кажутся столь же естественными, как отбрасываемая тень при свете солнца или отражение на воде». Поскольку, однако, моральные философы не защищали этой идеи, Юм предполагает, что «наше естественное понимание извратили системы и гипотезы». Этот комментарий он, вероятно, готов распространить и на себя, ведь он, судя по всему, далеко не сразу осознал значимость этой схемы. Можно к тому же усомниться, действительно ли она так «проста и очевидна»<sup>3</sup>, как он считает. Юм не стал бы, к примеру, спорить, что мы ценим не все приятные качества, а лишь те,

<sup>1</sup> ME 8.9; ср. Arist E. N. IV.10.

<sup>2</sup> См. напр. Matlin 2004, 257–259.

<sup>3</sup> ME 9.1.

которые не приносят вред. Согласился бы он, как мы видели, и с тем, что полезное определяется через приятное, что его надо рассматривать как средство обретения приятных ощущений. Но тогда мы получаем этическую систему, которую легко смешать с эпикурейской<sup>1</sup>: целью объявляются удовольствия, а все остальное ценится как средство их достижения. Смешения, впрочем, можно избежать, вспомнив о том, что счастье, по Юму, все же не сводится к совокупности удовольствий, а также об акцентировке им феномена симпатии, которая лишает юмовскую этику эгоистического характера. Но правота Юма в этом вопросе не кажется чем-то столь уж самоочевидным, как подразумевает его комментарий.

Юм, между тем, уверен, что путаница теоретиков не распространяется на наши обыденные предпочтения. Его мысль о том, что уделом метафизики является обыденная жизнь обретает новое звучание. В этом месте второго «Исследования» Юм рассуждает почти как лингвистический философ середины XX в.: для решения основных теоретических проблем этики нам достаточно погрузиться в повседневную жизнь и довериться обыденному языку. Он предлагает вообразить разговор между отцом дочери, выданной за некоего Клеанта, и знающими этого Клеанта людьми. Один из них говорит отцу, что ему очень повезло с зятем: тот весьма справедлив и добр в общении с людьми (это качества, полезные для других). Второй хвалит его прилежание и ум (качества, полезные для самого индивида), третий одобряет его остроумие и умение быть душой компании (качества, непосредственно приятные для других), а четвертый — его жизнерадостность и невозмутимость (качества, непосредственно приятные для самого индивида, обладающего ими)<sup>2</sup>. Такой разговор легко представить, он выглядит естественным и хорошо подтверждает юмовскую теорию.

Перечисленным качествам Юм тут же противопоставляет «монашеские добродетели», насаждаемые «ложной религией»: целибат, смирение, униженность, воздержание от пищи и т. п.

---

<sup>1</sup> Ср. Baier 2008, 311.

<sup>2</sup> ME 9.2.

Он считает, что они не только бесполезны, но и «ожесточают сердце»<sup>1</sup>. Юм также отмечает, что достоинством его теории оказывается то, что для ее признания не нужно решать непростой вопрос о степени эгоистичности человека. Какой бы она ни была, в нашей душе есть ростки доброжелательности, «какая-то искра дружелюбности к человеческому роду, частичка голубя в нашей составе наряду с элементами волка и змеи». «Пусть эти благородные чувства, — продолжает он, — будут сколь угодно слабыми, пусть ими нельзя даже сдвинуть руку или палец, они все равно должны будут направлять наши решения и при равенстве всего остального порождать спокойное предпочтение полезного и пригодного человечеству вредному и опасному. И из-за этого сразу возникает *моральное различие*, общее чувство осуждения и одобрения, стремление, пусть и слабое, к объектам одного и пропорциональное этому отвращение к объектам другого»<sup>2</sup>.

Далее Юм вырабатывает серию интересных рассуждений. Он отмечает, что в своих эгоистических побуждениях индивиды замкнуты в их узком кругу, и возникающие у них в этой связи аффекты затрагивают лишь небольшую группу людей. Моральные же чувствования могут быть направлены на всех человеческих индивидов. В моральных оценках самые разные люди могут найти общий язык и понять друг друга. Их непохожесть в этом отношении на другие аффекты подтолкнула людей к выработке особого набора выражений, к появлению слов «добродетель» и «порок»<sup>3</sup>. А все вместе это способствовало осознанию того, что в силу своего универсального охвата мораль может быть объединяющим началом людей. И хотя моральные чувствования могут и не быть сильными сами по себе, их универсальная природа позволяет человечеству ощущать себя словно бы одной командой или партией, ведущей борьбу против зол и бедствий<sup>4</sup>. Все это укрепляет позиции морали и позволяет людям надеяться на их дальнейшее усиление.

---

<sup>1</sup> ME 9.3.

<sup>2</sup> ME 9.4.

<sup>3</sup> ME 9.8.

<sup>4</sup> ME 9.9.

В связи с мотивационной функцией морали естественно было бы рассмотреть вопрос о моральных обязательствах. И Юм действительно обсуждает его во второй части главы. Здесь он прежде всего акцентирует то обстоятельство, что его концепция морали устанавливает такие добродетели, что людей не придется особо уговаривать следовать им. Культивировать непосредственно приятные и полезные для самих индивидов качества мотивируют уже их эгоистические соображения, это же верно и для качеств, непосредственно приятных для других, ведь они создают позитивный настрой других по отношению к нам, т. е. опять-таки полезны для нас самих. Расхождения с эгоистическими интересами могут быть заметными лишь в случае полезных для других качеств, таких как справедливость, но и тут обретения «умного мошенника», отвергающего их, меркнут перед удовлетворенностью собственным характером, возникающей у нас при их культивации<sup>1</sup>.

В этом контексте Юм высказывает еще две важные мысли. Прежде всего, он развивает уже звучавший в первом «Исследовании» тезис о размытости понятия эгоистического интереса. Особенно она заметна при попытке привязать критерий эгоистичности к стремлению к удовольствиям. Ведь любое реализованное нами устремление, в том числе морального свойства, приносит удовлетворение. Так что даже следование всеобщим принципам справедливости не противоречит этому. Вторая мысль позволяет понять позицию Юма по важному вопросу конфликта моральных обязательств. Выше я уже отмечал, что, несмотря на некоторые сходства, юмовскую этику нельзя приравнивать к эпикурейской. Разница между ними состоит, в частности, в том, что эпикуреец стремится к собственному счастью<sup>2</sup>, Юм же полагает, что в силу симпатии мы мотивированы содействовать и счастью других, и не только в той степени, в какой их счастье может способствовать нашему счастью. Учитывая его увязку счастья с удовольствием, создается впечатление, что он должен был отстаивать утилитари-

---

<sup>1</sup> ME 9.25; ср. Dorsey 2015, 267–268 с интересной интерпретацией пассажа об «умном мошеннике».

<sup>2</sup> См. Epic. Kdox. XIV, XXXIX.

стские взгляды и утверждать, что наши долговременные интересы связаны с максимизацией благополучия человечества. Причем это будет так называемый «утилитаризм правила» (увязывающий моральность поступка с его соответствием правилу, следование которому дает наилучший усредненный исход), что вытекает из юмовской трактовки справедливости. Так что главным моральным обязательством, позволяющим разрешать конфликты других обязательств, Юм должен признавать совершение действий, способствующих максимальному счастью максимального количества людей, как это впоследствии определял основатель утилитаризма И. Бентам<sup>1</sup>, испытывавший его влияние. И хотя Юм подробно не обсуждает эту тему, именно в разбираемой нами главе он проговаривает подобный принцип<sup>2</sup>, называя единственной проблемой, связанной с выдвинутой им теорией, «точный подсчет и неизменное предпочтение большего счастья»<sup>3</sup>.

Мы завершили разбор основной части второго «Исследования». Но в этой книге, напомним, есть еще пять приложений (точнее четыре «приложения» и идущий после них «Диалог»). Смысл такой композиции проясняется в самом начале первого приложения, озаглавленного «О моральном чувствовании». Вспоминая здесь, что в первой главе основного текста он «отложил решение этого вопроса» об истоке морали, Юм говорит, что это было сделано, «чтобы не вовлечь нас в запутанные спекуляции, не причитающиеся рассуждениям о морали»<sup>4</sup>. Я уже отмечал, что этот вопрос относится Юмом к ментальной географии, и теперь мы получаем подтверждение, что он представляет эту науку, решающую одну из задач «истинной метафизики», дисциплиной, использующей не только опыты и наблюдения, но и сложную аргументацию. Ее нельзя было избежать в первом «Исследовании», несмотря на декларируемый «легкий» стиль того сочинения, но во втором «Исследовании» Юм смог хотя бы вынести ее за пределы его основного текста.

---

<sup>1</sup> Бентам 1998, 13–14.

<sup>2</sup> Ср. Baier 2008, 312.

<sup>3</sup> ME 9.15; ср. Хатчесон 1973, 174, 176.

<sup>4</sup> ME App. 1.1.

Решая вопрос об истоках морали, Юм излагает аргументы, напоминающие те доводы, которые он использовал в первых двух главах третьей книги «Трактата». Выглядят они, однако, более проработанными. Юм начинает с рассуждений о том, что разум играет определяющую роль в установлении реальной пользы тех или иных качеств или действий. Особенно это значимо при конкретизации принципов справедливости. Он отмечает возможность столкновения здесь разных интересов, продолжая тему финальной главы.

Акцентировка роли разума, однако, лишь оттеняет убеждение Юма, что «его одного недостаточно для вынесения морального осуждения или одобрения». «Польза, — продолжает он, — есть лишь тенденция, направленная к определенной цели, и если бы эта цель была совершенно безразличной для нас, то мы чувствовали бы такое же безразличие и по отношению к средствам. Здесь нужно проявление какого-то *чувствования*, чтобы полезные тенденции получили предпочтение перед вредными»<sup>1</sup>. Далее в этом разделе Юм приводит пять аргументов в подтверждение сделанного выше заключения.

Аргументация выстроена таким образом, что Юм пытается встать на позиции тех, кто считает, что мораль проистекает исключительно из разума и понять, можно ли удержать их. Здесь он, во-первых, отмечает, что эта концепция предполагает трактовку моральных действий через какие-то отношения, обосновать которые без отсылки к чувствованиям, однако, оказывается затруднительным<sup>2</sup>. Во-вторых, он показывает, что реальные процедуры, приводящие к одобрению или неодобрению какого-либо действия, отличаются от тех операций, с помощью которых мы исследуем отношения, к примеру, геометрических объектов. Там мы исходим из неких данных и выводим из них новые пространственные отношения, здесь же мы должны иметь знание обо всех отношениях, определяющих особенность поступка, и лишь после этого одобрять или не одобрять его<sup>3</sup>. В-третьих, он проводит

---

<sup>1</sup> ME App. 1.3.

<sup>2</sup> ME App. 1.5–10.

<sup>3</sup> ME App. 1.11–12.

параллели между одобрением добродетели и переживанием прекрасного, чувственная природа которого кажется более очевидной<sup>1</sup>. В-четвертых, он замечает, что сведение морали к удостоверяемым разумом отношениям делает неясным, почему мы не распространяем наши моральные характеристики на неодушевленные вещи (в «Трактате» он отмечал, что различие чувственных реакций на одушевленное и неодушевленное обусловлено нашей природой и что других объяснений здесь не найти<sup>2</sup>)<sup>3</sup>. И, в-пятых, он показывает, что «конечные цели человеческих действий никогда нельзя объяснить разумом, и они рекомендуются исключительно чувствованиями и аффектами людей без какой-либо зависимости от их интеллектуальных способностей». В качестве подтверждения сказанного Юм предлагает нам вообразить, как мы спрашиваем какого-то человека, почему он занимается физическими упражнениями. Он ответит нам, что делает это, «так как хочет сохранить свое здоровье», а если спросить, зачем ему здоровье, то «он с готовностью скажет, что недомогания болезненны» (этот ответ, кстати, не кажется очевидным, в отличие от ответа о продлении жизни, но это неважно, так как такими упражнениями люди хотят продлить свободную от боли жизнь). Но если спросить его о том, «почему он ненавидит боль, то ответ на этот вопрос окажется невозможным». Ведь это — «конечная цель, не соотношенная с каким-либо другим объектом»<sup>4</sup>.

В финале раздела Юм подытоживает свои рассуждения. Разум, говорит он, «не является мотивом действий и лишь направляет импульсы, идущие от стремлений или склонностей, показывая нам средства достижения счастья и избегания невзгод. Вкус (*Taste*), вызывающий удовольствие или боль и этим создающий счастье или невзгоды, становится мотивом для действия и является первоисточком или импульсом для желания и воления». Он считает нужным добавить, что стандарт разума «вечен и не подвержен изменениям даже со стороны воли Высшего существа»,

---

<sup>1</sup> ME App. 1.13–16.

<sup>2</sup> См. Т 3.3.5.6.

<sup>3</sup> ME App. 1.17.

<sup>4</sup> ME App. 1.18.

тогда как стандарт морального и эстетического вкуса, связанный «с внутренней структурой и устройством животных, в конечном счете идет от той Верховной воли, которая учредила каждому существу его особую природу и установила порядок между разными классами и уровнями существования»<sup>1</sup>.

Второе приложение — «О любви к себе» — переключалось в приложения из второй главы, где оно до 1777 г. находилось в качестве первой части<sup>2</sup>. На новом месте оно выглядит не менее естественно (хотя его место в начале работы лучше выявляло роль представленных здесь новых теоретических моментов), продолжая размежевания Юма с альтернативными этическими теориями. Оно посвящено критическому разбору таких этических систем, в которых одна из важнейших добродетелей, благожелательность, объявляется продуктом эгоистического интереса. В этой трактовке могут быть разные вариации. Самой радикальной теорией такого рода является та, где благожелательность объявляется просто обманом, прикрытием, используемым нами для подчинения людей собственной воле. Юм не считает такой взгляд достойным серьезного обсуждения. Честный исследователь не сможет отрицать реальность этого аффекта и искренность связанных с ним чувств<sup>3</sup>. Большого внимания достойна теория, в которой признается реальность благожелательности и видимость ее бескорыстности, но утверждается, что на деле она питается эгоистическими интересами, скрытыми от самого благожелательного индивида.

Юм не отрицает принципиальной возможности наличия таких скрытых мотивов, но считает, что в данном случае они маловероятны. Его убеждение основано, во-первых, на том, что гипотеза об эгоистическом обосновании выглядит более контринтуитивной, и хотя, как он проницательно замечает, в естественных науках именно такие гипотезы зачастую оказываются верными, он уверен, что в моральных дисциплинах дело обстоит иначе<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> ME App. 1.21.

<sup>2</sup> Указание о перемещении его на новое место Юм дал за меньше чем за месяц до смерти, см. HL 2, 330.

<sup>3</sup> ME App. 2.1.

<sup>4</sup> ME App. 2.7.

Во-вторых, благожелательность наблюдается и у многих животных (самым наглядным примером является здесь их забота о своем потомстве), и едва ли они следуют при этом каким-то тайным эгоистическим мотивам — так что по аналогии можно предположить, что не следуем им и мы<sup>1</sup>. В-третьих, единственное достоинство эгоистического объяснения — простота — на проверку оказывается мнимым, и более простой будет как раз теория, признающая бескорыстность благожелательности. Для подтверждения этой мысли Юм более последовательно, чем в других местах, переформирует свою теорию аффектов. Главное здесь в том, что большинство удовольствий Юм предлагает рассматривать как результат реализации какого-то аффекта в широком смысле слова. Такие аффекты должны проистекать из самой нашей природы. Их очевидными образцами являются голод и жажда. По этим образцам устроены благожелательность и многие другие побуждения. И при такой унификации наших аффектов говорить об эгоистичности благожелательности будет так же странно, как заявлять, что мы едим и пьем для удовольствия. Мы и правда можем есть и пить для удовольствия, но такие вторичные эгоистичные желания предполагают первичные потребности, не мотивированные удовольствиями, а лишь приводящие к ним<sup>2</sup>.

Третье приложение называется «Дальнейшие соображения о справедливости». Здесь Юм подробно обсуждает отличие справедливости от благожелательности и подобных ей добродетелей. Благожелательность индивидуальна, она исчерпывается единичными действиями, тогда как справедливость — которую, напомним, Юм увязывает прежде всего с регулировкой отношений собственности — имеет смысл лишь при совместных действиях множества людей. Юм сравнивает эффект благожелательности с построением стены, где каждый вносит свой вклад, сохраняющийся даже при бездействии других. А вот последствия справедливости напоминают возведение свода: без вклада каждого строителя все камни рухнут<sup>3</sup>. При этом сама необходимость справедливых дей-

---

<sup>1</sup> ME App. 2.8.

<sup>2</sup> ME App. 2.12–13.

<sup>3</sup> ME App. 3.5.

ствий обусловлена личными интересами. Люди понимают необходимость сотрудничества в этом вопросе, так же как они понимают необходимость совместной гребли в лодке. И, так же как в лодке люди не обещают друг другу, что они будут грести, им нет смысла обещать соблюдать законы справедливости: ведь исполнение обещаний, отмечает Юм, это составная часть справедливости, и мы исполняем обещания по тем же самым причинам<sup>1</sup>.

Этим замечанием Юм подтверждает изменение своей позиции по отношению к «Трактату», где он отделял верность своему слову от справедливости. Изменения эти, впрочем, малозначительные. Незначительно и другое изменение, связанное с вопросом о естественности и искусственности справедливости. В примечании к этому разделу Юм подтверждает позицию «Трактата», что справедливость может быть названа искусственной добродетелью — в том смысле, что она не существовала бы, если бы люди жили вне общества и не имели понятия о собственности. В «Трактате», правда, он акцентирует ее искусственность, здесь же словно бы выносит эту тему на поля и сводит ее к спору о словах<sup>2</sup>.

О таких спорах идет речь и в четвертом приложении, которое так и называется: «О некоторых спорах о словах». Это приложение до 1764 г. было первой частью шестой главы о полезных для самого индивида качествах. И сейчас мы увидим, что это место было совершенно не случайным. Ведь Юм обсуждает тут одно из важных следствий его теории, которое может стать поводом для возражения против нее. Это следствие и вытекающее из него возражение он рассматривал и в «Трактате», но здесь он подает тот же материал в гораздо более насыщенном виде. Речь идет о том, что юмовская концепция предполагает отсутствие фундаментального различия между тем, что в обыденной речи называется добродетелями и пороками, с одной стороны, дарованиями и недостатками — с другой. И именно это обстоятельство может быть рассмотрено как возражение против его теории: обыденный язык различает эти феномены, а Юм — нет. Значит его теория несовременна.

---

<sup>1</sup> ME App. 3.7.

<sup>2</sup> ME App. 3.9n.

Принципиальная позиция Юма состоит в том, что это пример спора о словах. Тем не менее он делает на этот счет еще несколько комментариев. Во-первых, он показывает, что обыденный язык не столь однозначен в этом различении, как может показаться<sup>1</sup>. Во-вторых, он дает понять, что разные типы добродетелей должны и чувствоваться по-разному<sup>2</sup>. В-третьих, он приводит в поддержку своего видения добродетелей множество ссылок на античные источники, в том числе на труды Аристотеля и Цицерона. И, наконец, он замечает, что популярное основание различения добродетелей и дарований, связанное с произвольностью первых, проникло в литературу благодаря усилиям юридически ангажированных теологов, рассматривающих тему добродетели и порока в контексте наград и наказаний: для наград и наказаний и правда нужна произвольность подлежащих оценке феноменов<sup>3</sup>. Но Юм предпочитает античную мудрость христианской теологии.

Заключительным разделом дополнений к книге оказывается «Диалог». Юм отмечал, что это самый «причудливый» из созданных им текстов<sup>4</sup>. Он сделан, похоже, под впечатлением от «Персидских писем» Монтескье и начинается с истории, рассказанной другом автора, путешественником Паламедом, побывавшим в стране под названием «Фоли». Все ценности кажутся там перевернутыми: люди восхваляют перверсии, невеж и душегубов. Рассказ Паламеда вызывает недоверие у автора, но тот объявляет, что под другими именами вывел уважаемых граждан античной Греции и Рима. Автор, однако, отказывается признавать мораль античного мира уступающей современной, и в ответ показывает, как нравы современной ему Франции с ее негласно узаконенными супружескими изменами, дуэлями и унижениями можно было бы выставить в нелепом свете, скажем, перед афинской публикой. Т. е. речь необязательно идет о моральном прогрессе, хотя в некоторых случаях изменение нравов связано с устранением ошибок

<sup>1</sup> ME App. 4.2–5.

<sup>2</sup> ME App. 4.6.

<sup>3</sup> ME App. 4.21.

<sup>4</sup> HL 1, 145.

в суждениях<sup>1</sup>. Но иногда это просто различия, обусловленные различиями культур. Само это признание кажется изменением юмовской позиции, поскольку в «Трактате» и даже в «Исследовании о человеческом познании»<sup>2</sup> он, похоже, не придавал подобным различиям значения и исходил из того, что люди разных эпох сразу поняли бы друг друга<sup>3</sup>.

Юм, впрочем, не хочет отказываться от своего раннего подхода и во втором «Исследовании». Развернутый в начале диалога сюжет служит лишь поводом для поиска общих принципов. Юм начинает с яркого образа: «Рейн течет на север, Рона — на юг, но обе эти реки берут начало в *одних и тех же* горах и направляются в своих противоположных движениях *одним и тем же* принципом гравитации. И все различия их течений объясняются разным наклоном той почвы, по которой они бегут»<sup>4</sup>. Так же обстоит дело с афинянами и французами. У них есть универсальные принципы морали и общие ценности: «здравый смысл, знание, остроумие, красноречие, гуманность, верность слову, истина, справедливость, смелость, умеренность, постоянство, собственное достоинство»<sup>5</sup>. Отталкиваясь от этих общих начал, можно объяснять различия, что автор и делает. Объяснения достаточно разнообразны. Некоторые различия объясняются разным истолкованием надлежащих средств для достижения одинаково значимых целей. Скажем, гомосексуальные обычаи афинян рассматривались как путь к дружбе и верности. Другие различия могут объясняться особенностями эпохи. В мирное время на первый план выходят иные добродетели, чем во время войны. Сходными факторами можно объяснить преобладание в современной Юму Франции качеств, облегчающих общение между людьми, над теми, которые укрепляют семью, или раболепие французов перед монархом.

---

<sup>1</sup> ME D. 36; ср. Cohon 2008, 247–249.

<sup>2</sup> E 8.7.; ср. Schmidt 2003, 213–217.

<sup>3</sup> Хотя в еще более ранние времена, в «Историческом эссе о рыцарстве и современной чести» он, как мы помним, уже рассуждал о постепенной трансформации добродетелей. В период написания этого эссе, а именно в районе 1731 г., Юм, впрочем, мог еще не сводить их к общим истокам в человеческой природе.

<sup>4</sup> ME D. 26.

<sup>5</sup> ME D. 27.

В общем, Юм показывает, что различия морали в разных странах и эпохах не противоречат универсальным моральным установкам всего человечества, очерченным в его книге и упомянутым также в рассматриваемом нами диалоге. Но он считает необходимым сделать одну оговорку. Друг автора в этом диалоге, Паламед, заводит разговор «об искусственной жизни и манерах»<sup>1</sup>. Он поясняет, что речь идет о спекулятивных системах морали, придумываемых и реализуемых философами или чуткими к религии мыслителями. В качестве примеров он рассматривает афинского киника Диогена и француза Б. Паскаля. Оба они следовали совершенно разным, но в равной степени экстравагантным правилам. Диоген, к примеру, брал за образец поведение животных, не знающих стыда, а вот Паскаль не признавал даже невинных удовольствий и культивировал ненависть к себе. Но, несмотря на противоположность их моральных принципов, ими восхищались в их времена. Как же объяснить этот феномен, ведь между ними нет ничего общего? Автор повествования в «Диалоге» — и наверняка в его лице сам Юм — отвечает на это, что «эксперимент..., успешный в воздухе, не всегда может получиться в вакууме. Когда люди отходят от максим здравого рассудка и проникаются этой *искусственной* жизнью... никто не сможет сказать, что понравится или не понравится им. Они состоят из другого элемента, чем все остальное человечество, и естественные принципы их умов действуют не с такой регулярностью, как в случае, когда они предоставлены сами себе, будучи свободными от иллюзий религиозного суеверия или философского энтузиазма»<sup>2</sup>. Так заканчивается эта работа Юма, несомненно, дающая прекрасный повод для самых разных размышлений.

## — 5 —

Оценку значения второго юмовского «Исследования» уместно начать с разрушения того шаблона в восприятии этой работы, который может сложиться при ознакомлении с контекстом ее по-

---

<sup>1</sup> ME D. 53.

<sup>2</sup> ME D. 57.

явления. Очевидно, что этот труд — часть масштабного проекта Юма по замещению книг «Трактата о человеческой природе». Еще до рассмотрения второго «Исследования» мы обсудили другие тексты Юма, созданные в ходе его реализации, и прежде всего «Исследование о человеческом познании» и «Диссертацию об аффектах». И при их обсуждении мы не могли не заметить, что эти сочинения нацелены на более широкую публику, чем эзотеричный «Трактат» и заметно уступают по объему соответствующим книгам последнего. Этих черт естественно было бы ожидать и в «Исследовании о принципах морали». В каком-то смысле ожидания оправдываются. Второе «Исследование» гораздо более дружественная для читателей работа, чем третья книга «Трактата». Да и по объему оно уступает третьей книге. Впрочем, с последним дело обстоит совсем не так однозначно — и именно этот момент я хочу сейчас подчеркнуть. Вспомним, что значительную часть третьей книги «Трактата» «О морали» составляли главы, относящиеся не к этике, а к социальной философии. Я даже высказывал предположение, что они планировались Юмом для четвертой книги «О политике». Так или иначе, но их можно не принимать во внимание, и если вычесть из объема третьей книги «Трактата» объем его политических глав, то мы получим текст, меньший чем второе «Исследование».

Осознание этого обстоятельства сразу меняет оптику восприятия этой работы Юма. Это абсолютно точно не конспект книги «О морали», а полновесное произведение, более детальное и выверенное в плане иллюстраций, аргументов и композиции. Даже наличие множества приложений, которое могло бы свидетельствовать о композиционных недоработках, на деле хорошо вписывается в общий замысел книги. Неудивительно поэтому, что в «Моей жизни» Юм называет этот труд «несопоставимо лучшим из всех моих исторических, философских и литературных сочинений»<sup>1</sup>. Такая оценка может показаться все же завышенной, но суть в том, что с точки зрения простоты и изящества замысла и его реализации по единому плану он действительно не имеет аналогов у Юма.

---

<sup>1</sup> MOL 10; см. также HL 1, 175, 227.

Для подтверждения сказанного сравним композиционную схему третьей книги «Трактата», подаваемой, напомним, Юмом, как самодостаточный текст, и второго «Исследования». Третья книга начинается с подробного обсуждения истоков морали, далее Юм переходит к рассмотрению искусственных добродетелей, таких как справедливость, затем делает шаг в область политической философии, потом обращается к естественным добродетелям, намечает принципы классификации добродетелей на основании пользы и приятности качеств для себя и других и рассматривает примеры естественных добродетелей. В конце книги Юм полемизирует с преувеличенным сентиментализмом Хатчесона. Он также сопоставляет свои исследования с работой анатома, говорит об их пользе для художественного изображения добродетелей, но отмечает, что это был бы другой проект.

Нельзя отрицать логичности переходов этой работы от одного ее блока к другому. Скажем, вопрос об искусственности некоторых добродетелей резонно рассмотреть после анализа более фундаментальной проблемы происхождения морали. Не менее логичен и переход от анализа главной искусственной добродетели, справедливости, к обсуждению истоков государственности и связанных с ней моральных обязательств. Логичен возврат от искусственных добродетелей к естественным и т. д. Вместе с тем, такая структура может вызвать и критические замечания. Переход от анализа искусственных добродетелей к рассмотрению происхождения и основ государственности приводит к выходу за пределы этического дискурса, а анализ искусственных добродетелей перед естественными переворачивает естественный порядок вещей. Последняя часть книги «О морали» слишком фрагментарна, а ее первая часть непропорционально мала и слишком запутанна для стартового раздела. К тому же, несмотря на декларируемую Юмом независимость этой книги «Трактата» от двух его первых книг, он нередко опирается на выводы второй книги.

«Исследование о принципах морали» выгодно отличается от третьей книги «Трактата». Оно не зависит от «Диссертации об аффектах» (которая к моменту его издания еще не вышла), начинается с четкого объяснения методов и целей работы, продолжается анализом благожелательности, справедливости и, очень

кратко, верноподданства (не вдаваясь при этом в детали вопроса о происхождении государственности), выявлением причин, по которым одобряются эти ключевые добродетели и использованием полученных выводов для классификации всех добродетелей. После этого Юм рассуждает о факторах, мешавших философам принять эту простую схему, и переходит от вопроса о моральных оценках к вопросу о специфике моральных обязательств. В приложениях к основному тексту Юм критикует альтернативные теории (не касаясь при этом хатчесоновского сентиментализма, а говоря о рационалистическом и эгоистическом объяснении морали) и уточняет ряд важных моментов, связанных, в частности, с изменчивостью моральных норм, не устраняющей, однако, как он пытается доказать, наличие устойчивого ядра добродетелей.

К композиции этой работы сложнее предъявить какие-то претензии. Все здесь выглядит гармоничным, естественным и продуманным. Но не только эти внешние моменты составляют преимущество второго «Исследования» перед книгой «О морали». В более поздней работе Юм также уточняет ряд содержательных моментов. Мы уже видели, что он иначе трактует соотношение морального одобрения и моральной мотивации, рассматривая их не как различные принципы, а скорее как две стороны единого принципа, что, кстати, позволяет ему отдельно не обосновывать много обсуждавшийся в «Трактате» (в том числе в третьей книге этой работы) тезис, что разум не может быть единственным мотивом человеческих действий вообще и моральных поступков, в частности. Юм также расширяет свое понятие справедливости, включая в него верность данному нами слову. Кроме того, он анализирует и отвергает как уничижающую себя стратегию «умного мошенника», умеющего обходить всеобщие правила справедливости с выгодой для себя.

Отметим, впрочем, что хотя эти различия, несомненно, реальные, они поверхностны и едва ли позволяют говорить о существенном изменении юмовских представлений и концепций. И действительно, попытка доказать, что во втором «Исследовании» Юм поменял свои взгляды на мораль столкнулась бы с очень большими трудностями. В каком-то смысле различий между вторым «Исследованием» и третьей книгой «Трактата» даже меньше,

чем между первым «Исследованием» и первой книгой. В обоих случаях в более поздние тексты не попал какой-то материал из более ранних (в первом «Исследовании» это прежде всего учение о пространстве и времени и ряд скептических сюжетов, во втором — политические темы), в обоих появились новые мотивы (концепция свободы и религиозные главы, с одной стороны, рассуждения о изменчивости моральных норм и о моральных обязательствах — с другой). Но в первой паре изъятия и добавления выглядят более масштабными. Кроме того, в первом «Исследовании» сильнее ощущается разность методологических описаний, заметно трансформируются дефиниции причинности и юмовское понимание скептицизма.

Осознание незначительности содержательных изменений второго «Исследования» по сравнению с третьей книгой «Трактата» могло бы снижать интерес к более поздней работе, несмотря на все ее внешние достоинства. В конце концов, это все же более популярное сочинение, а интерес исследователей чаще вызывают фундаментальные труды. И надо сказать, что подобные настроения могли бы приводить к тому, что мы упустили бы из виду еще одно большое, если не колоссальное различие между двумя работами. А различие это состоит в том, что второе «Исследование» — это преимущественно этический труд, тогда как третья книга «Трактата» «О морали» может быть классифицирована как прежде всего метаэтическое произведение. Сам Юм не терминологизирует это различие — из-за отсутствия в то время соответствующих терминов — но от этого оно не становится менее реальным. Отличие этического от метаэтического сводится к тому, стремимся ли мы прежде всего к классификации добродетелей и решению вопроса о правилах морального поведения в конкретных жизненных ситуациях или к выяснению того, что делает добродетели добродетелями и какова природа наших моральных оценок. В первом случае мы имеем дело с этическими дискурсами, во втором — с метаэтическими. Так вот, хотя оба типа дискурсов присутствуют в обоих сочинениях Юма, их акцентировка настолько различна, что это не может не сказываться на общей тональности данных работ. В книге «О морали» Юма мало интересует исчерпывающая классификация добродетелей (хотя он указывает,

по какому принципу она должна проводиться), и он почти не говорит о конкретных рецептах морального поведения или обязательствах. Его гораздо больше занимает вопрос об истоке морали и моральных различий, а также о природе добродетелей и моральной обязательности. Во втором «Исследовании» вопрос о происхождении моральных различий выносится за границы основного текста, а обсуждение природы добродетелей подается в упрощенной форме. На первый же план выходит именно классификация добродетелей. Особый раздел выделяется и для обсуждения моральных обязательств и конкретных формул, нужных для их осуществления.

Кроме того, мы видели, что в ряде случаев второе «Исследование» выходит за пределы теоретической этики и превращается в «практический» в юмовском смысле текст, т. е. в текст, главной задачей которого является красочное изображение добродетелей для побуждения читателей культивировать у себя подобные положительные качества. Особенно заметны эти мотивы во второй, шестой, седьмой и восьмой главах. Практическая тенденция второго «Исследования», разумеется, укладывается в провозглашенный Юмом в первом «Исследовании» курс на сочетание элементов легкой и глубокой философии. Но в реализации этого подхода в двух «Исследованиях» есть и несовпадения. Союз с легкой философией в первом «Исследовании» сводился у Юма главным образом к стилистическим усовершенствованиям и игнорированию ряда запутанных тем. Во втором же «Исследовании» Юм объединяется с легкой философией не только стилистически, но и содержательно. Хотя это объединение, конечно, не приводит к слиянию, ведь в этой работе остается место и для теоретических проблем, пусть они порой и выносятся в приложения.

Одним из следствий отмеченных различий оказывается то, что, несмотря на полноценность второго «Исследования» и многочисленные стилистические и композиционные достоинства этого сочинения, оно в известном смысле нуждается в дополнении третьей книгой «Трактата» — ведь в той книге, как и должно быть в исследованиях метаэтического характера, мы выходим к самым основаниям моральных феноменов. В этом плане оно не похоже на первое «Исследование». Обращение к первой книге

«Трактата» может быть полезным в философском смысле, но оно едва ли углубит наше понимание теорий Юма.

Учитывая этический крен второго «Исследования», логично обратить особое внимание на трактовку Юмом специфических для этой работы тем. О достоинствах и проблемах его классификации добродетелей мы уже, впрочем, говорили. Что же касается концепции моральных обязательств и конкретных формул нравственного поведения, то я отмечал, что в этом вопросе он движется в направлении утилитаризма правила. И все же трудно отрицать, что он так и не сделал последних шагов и не свел воедино свои наброски. У него есть мысль о вычислении тех действий, которые принесут наибольшее счастье, (причем подразумевается — хотя четко не говорится — что речь идет о счастье всех людей). Есть мысль и о том, что для их выявления нужна универсализация, т. е. допущение того, что планируемые действия будут преобладать в обществе — и оценка подобного состояния дел. Но финального синтеза все же нет, так что Юма нельзя считать основателем утилитаризма.

К сравнению третьей книги «Трактата» и второго «Исследования» мы еще ненадолго вернемся при подведении итогов этой главы, сейчас же обсудим некоторые интерпретации данной работы в современной литературе. В «Моей жизни» Юм вспоминал, что эта работа «вышла незамеченной»<sup>1</sup>. Непростая судьба ожидала ее — как и всю моральную философию Юма — и в дальнейшем. Как говорит Р. Кохон в монографии, ставшей одним из важных недавних событий в этическом юмоведении, «в первые две трети двадцатого века моральная философия Юма игнорировалась, если не считать нескольких знаменитых пассажей». Там же она, впрочем, замечает, что в последней трети XX в. произошел «взрыв заслуженного внимания» к ней<sup>2</sup>. Кохон пытается расшатать традиционные интерпретации юмовской метаэтики, ядро которых она сводит к таким тезисам: (1) «Одни лишь когнитивные состояния, такие как убеждения, не могут подвигать нас к действиям; нам нужно также желание или другое коннативное

---

<sup>1</sup> MOL 10.

<sup>2</sup> Cohon 2008, 1.

или аффективное состояние» (она называет этот тезис «мотивационной инерцией убеждения»); (2) «моральные суждения — это не когнитивные состояния или репрезентации, а чувства или выражения чувств; они не утверждают пропозиций, не репрезентируют положений дел и не могут быть истинными или ложными» («этический нон-когнитивизм»); и (3) «оценочные суждения не могут быть выведены или дедуцированы из какого угодно множества чисто фактуальных посылок»<sup>1</sup>.

Подобные стартовые установки обеспечивают Кохон легкую победу над среднестатистическими противниками, так как все эти тезисы не передают позицию Юма. В самом деле, утверждая, что когнитивные убеждения не могут быть началом действий, он вовсе не хочет сказать, что они должны изначально совмещаться с какими-то желаниями. Мысль Юма в том, что они должны совмещаться с приятными или неприятными чувствованиями — которые вместе с убеждениями могут порождать желания и действия. Столь же сомнительно второе положение: оценочные моральные суждения, по Юму, всегда выносятся относительно того или иного положения дел, постигаемого разумом и индуцирующего соответствующие ему моральные переживания того или иного свойства. Проблематичен и третий тезис, так как Юм говорит о фактичности моральных эмоций<sup>2</sup>.

Собственная позиция Кохон относительно ключевого первого пункта состоит в тезисе, что, с точки зрения Юма, наши убеждения о приятном и неприятном («гедонистические убеждения») могут быть единственной причиной мотивирующих аффектов и действий, что не противоречит его идее, что разум не может быть единственной причиной мотивирующих аффектов и действий, так как разум — как процесс сопоставления идей, приводящий к убеждениям, т. е. к представлениям, в которые мы верим — не может сам по себе, без продуцируемых им убеждений, порождать такие аффекты и действия. Выводы Кохон построены на детальном текстологическом анализе, и она находит любопытные доводы для подтверждения своей позиции и критики иных подходов.

---

<sup>1</sup> Cohon 2008, 11.

<sup>2</sup> Ср. Артемьева 2012, 120–121.

Однако она не уделяет достаточного внимания рассмотрению отмеченной выше основной альтернативы: мысль о том, что один лишь разум не может мотивировать нашу волю к действиям сводится у Юма к тому, что нас могут мотивировать лишь те порождаемые им убеждения, в которых содержатся представления о приятном и неприятном (либо прямо, либо косвенно, когда речь идет о таких положениях дел, удовольствие от реализации которых мы чувствуем лишь после их реализации, а стремимся к их реализации вследствие изначально присущих нам инстинктов или потребностей), а они проистекают из чувственности: разум не в состоянии дедуцировать такие факты, примером которых являются те ощущения, так как одно и то же представляемое им положение дел могло бы нравиться и не нравиться нам.

Кохон рассматривает в своей книге не только метаэтические, но и этические теории Юма, в частности, его классификацию добродетелей. Однако она не обсуждает уже известное нам отличие третьей книги «Трактата» от второго «Исследования», состоящее в том, что второе «Исследование» — главным образом работа по этике, а третья книга «Трактата» — по метаэтике. Она кладет в основу своего анализа именно текст третьей книги, что кажется очень спорным решением, учитывая все известные нам обстоятельства. Ориентация на «Трактат» мешает ей подробно проанализировать юмовское учение о моральных обязательствах и оценить значимость изменений в юмовской теории аффектов. В самом деле, единственным реальным доводом в пользу предпочтения книги «О морали» второму «Исследованию» как отправной точки для анализа может быть то, что эту книгу «Трактата» можно брать в связке со второй, где подробно раскрывается механика человеческих аффектов и действий, без которой трудно обойтись в учении о морали. Собственно, Кохон так и поступает, но ведь особенность второго «Исследования» состоит не столько в его оторванности от второй книги «Трактата» (и, соответственно, от ее цитатника — «Диссертации об аффектах»), сколько в том, что там обозначено иное видение аффектов.

Я уже касался этого момента, но сейчас подчеркну, что это новое юмовское видение стало результатом длительного процесса.

Если вспомнить нашу реконструкцию стадий работы Юма над «Трактатом», учесть другие его работы и посмотреть на изменение его общих характеристик аффектов, то мы увидим следующую картину. В самом раннем тексте об аффектах, первой главе первой части второй книги «Трактата», которую я называл «Подразделение II», Юм обсуждает только один механизм порождения аффектов: через впечатления или идеи блага или зла. Моделью для такого подхода, вероятно, была трактовка аффектов Дж. Локком<sup>1</sup>: не будем забывать, что Локк был одним из тех философов, которые оказали влияние на Юма в самый ранний период его творческой активности (другим таким философом был С. Кларк). В более поздней главе «О прямых аффектах» той же второй книги поначалу, похоже, просто воспроизводилась эта схема и начиналось обсуждение деталей некоторых прямых аффектов, но потом Юм сделал небольшую вставку, в которой говорилось, что некоторые прямые аффекты не порождаются благом или злом, т. е. в конечном счете удовольствием или его противоположностью, а порождают их. В качестве примера приводились «желание наказания наших врагов и счастья друзьям, голод, вожделение и некоторые другие телесные желания»<sup>2</sup>. В близком ко времени добавления этого фрагмента тексте второй главы первой части первой книги «Трактата» — «Подразделение I» — Юм упоминает один из этих прямых аффектов, голод, среди первичных впечатлений ощущения. Тем не менее он по-прежнему уверен, что основным механизмом порождения аффектов является появление блага или зла и реакция на них. Во втором «Исследовании», однако, картина радикально меняется. В приложении «О любви к себе» Юм вводит новое подразделение аффектов на первичные и вторичные. Кроме того, он обособляет «ментальные аффекты» от «телесных потребностей», таких как «голод или жажда». Телесные потребности служат моделью для первичных ментальных аффектов. Голод и жажда «нацелены на еду и питье, и при удовлетворении этих первичных устремлений возникает удовольствие, которое может стать объектом другого рода желания или склонности, вторичной

---

<sup>1</sup> Локк 1985 1, 281.

<sup>2</sup> Т 2.3.9.8.

и заинтересованной». Точно так же, продолжает Юм, «существуют ментальные аффекты, благодаря которым мы непосредственно побуждаемся к поиску определенных объектов, таких как слава, власть или месть, безо всякого интереса; и когда мы получаем их, мы испытываем удовольствие». Во всех таких случаях «имеется аффект, непосредственно направленный на объект и конституирующий в нем наше благо или счастье, и другие, вторичные аффекты, возникающие позже и устремленные к нему как составной части нашего счастья после его конституирования в качестве такового нашими первичными аффектами»<sup>1</sup>. Эти выводы верны и для благожелательности. Это тоже первичный аффект, порождающий особое удовольствие и поэтому впоследствии могущий стать предметом культивирования в том числе и из эгоистических соображений.

Мы видим, что речь здесь не идет о каких-то намеках или набросках. Юм действительно полностью переформатирует свою теорию аффектов. Те аффекты, которыми он вначале ограничивался, оказываются вторичными аффектами, а те, которым он отводил в «Трактате» роль исключения из правил, разрастаются в числе и становятся фундаментальными и первичными. Важность этой перестановки обнаруживается при осмыслении последствий ее игнорирования. Если мы акцентируем внимание исключительно на юмовском учении о вторичных аффектах, то мы, подобно Кохон, непременно придем к выводу, что Юм — гедонист и что «единственным обоснованием любого мотивирующего аффекта, реакции и ментального качества оказывается его роль в порождении удовольствия и избегании боли»<sup>2</sup>. Если Кохон хочет сказать, что, по мнению Юма, все наши действия продиктованы стремлением к удовольствию, то это, конечно, неверно, и его концепция первичных аффектов прямо показывает это: мы мотивируемся ими не ради удовольствия, хотя в итоге получаем его. Другое дело, что вторичные аффекты действительно сфокусированы на удовольствиях как компонентах счастья, хотя и не только на удовольствиях самого переживающего их индивида — поэтому

---

<sup>1</sup> ME App. 2.12.

<sup>2</sup> Cohon 2008, 158.

позиция Юма может быть сближена с утилитаризмом. Заметим также, что впервые это новое понимание аффектов было детализировано Юмом еще в примечании к первой главе первого «Исследования», где он прямо связывал его с разработками Дж. Батлера<sup>1</sup> и говорил о его идеях как о большом вкладе в ментальную географию, сопоставимом с открытиями Ф. Хатчесона относительно чувственного происхождения морали. Позже Юм убрал это примечание из первого «Исследования», но, как видим, интегрировал его идеи в свою теорию аффектов. Новые акценты юмовской теории аффектов нашли отражение и в более поздней «Диссертации об аффектах», повлияв на определение блага и зла, с которого начинается эта компилятивная работа: они подаются Юмом как те приятные или неприятные ощущения, которые либо непосредственно вызываются объектами, либо в силу «естественного соответствия» каким-либо аффектам возникают в нас при их реализации. В качестве примеров подобного блага или зла Юм приводит действия первичных аффектов<sup>2</sup>.

Новая концепция аффектов Юма нечасто обсуждается в литературе, хотя специфическое для нее разделение аффектов на первичные и вторичные учитывалось уже в классической работе Н. Кемпа-Смита<sup>3</sup>. Из недавних исследований можно отметить интересную попытку Дж. Принца найти аналоги этого различия среди понятий современной психологии<sup>4</sup>.

Вернемся, однако, к трудам, посвященным этическим и метаэтическим взглядам Юма. В последнее время пишут об этом действительно немало. Примером хорошего суммирования его идей, где краткость не мешает глубине, является глава на эту тему в книге Д. Гаррета «Юм»<sup>5</sup> (на русском языке подобная задача была интересно решена Р. Г. Апресяном<sup>6</sup>), а исторические

---

<sup>1</sup> Cp. Butler 1844, 130–148.

<sup>2</sup> DP 1.2.

<sup>3</sup> Kemp Smith 2005, 164–168; см. также Penelhum 1975, 94–95; Radcliffe 2015, 570–571.

<sup>4</sup> Prinz 2016, 784; cp. Carlson 2014, 79 как пример путаницы при неверной трактовке этой дистинкции.

<sup>5</sup> Garrett 2015, 247–282.

<sup>6</sup> Апресян 2012.

контексты его учения удачно восстановлены М. Гиллом, показывающим оригинальность юмовских подходов и их преимущество перед более ранними альтернативами. Оригинальность он видит в большей теоретичности Юма, в допущении им как естественных, так и искусственных добродетелей, в секулярности и т. д. К преимуществам в сравнении, к примеру, с теорией Хатчесона он относит большую гибкость юмовской концепции<sup>1</sup>. Но особенно нас интересуют работы, ставящие акцент на втором «Исследовании», так как только они могут претендовать на исчерпывающую интерпретацию этики Юма. Позитивного упоминания в этом плане заслуживает уже не раз упоминавшаяся интеллектуальная биография Юма Дж. Харриса. О втором «Исследовании» здесь сказано немало точных слов, хотя и Харрис не обращает внимания на новую теорию аффектов Юма и не отмечает этический характер этого труда по контрасту с метаэтической книгой «О морали». Хотя игнорирование новой юмовской теории аффектов, как я уже отмечал, скорее норма. Достаточно типична ситуация, когда даже монографии, специально посвященные учению Юма об аффектах, начинаются с утверждений, что «аффекты и чувствования — это впечатления рефлексии», как мы это видим в книге Дж. Тейлор<sup>2</sup>, тогда как, согласно его новой теории, первичные аффекты не могут быть таковыми. Эта книга построена, впрочем, на материале «Трактата». Но у Тейлор есть и специальная работа, посвященная «поздней моральной философии Юма», т. е. прежде всего второму «Исследованию». Она тщательно анализирует особенности «Исследования» по сравнению с «Трактатом» (особый интерес представляет ее обсуждение вопроса о возможном сближении здесь позиций Юма и Хатчесона, в ходе которого она показывает сохранение глубоких различий между ними) и делает вывод, что в нем «Юм обрел глубокое понимание комплексности наших моральных чувствований и влияний на них; он осознал, что развитие универсальной морали потребует больших и непрерывных усилий, но он оптимистично смотрит на возможность такого рода мораль-

---

<sup>1</sup> Gill 2006, 201–269.

<sup>2</sup> Taylor 2015, V.

ного прогресса»<sup>1</sup>. С этими взвешенными мыслями и оценками Тейлор идей Юма можно в целом согласиться.

Говоря о трудах о втором «Исследовании», нельзя, конечно, не упомянуть о работе Т. Бичема, подготовившего критическое издание этого сочинения, введение и комментарии к нему. Он рассказывает об истории создания второго «Исследования», особенностях подготовленных Юмом девяти изданий этой работы, характере текста, в котором встречаются вкрапления не только из «Трактата», но и из эссе, а также о реакции его современников, которые, в противоположность мнению автора «Исследования», все-таки заметили его труд. Бичем, правда, почти не обсуждает вопрос об изменении взглядов Юма по сравнению с «Трактатом», ограничиваясь статистикой употребления ряда ключевых терминов в его более ранней и поздней работах. Статистика эта оказывается, впрочем, весьма информативной: во втором «Исследовании» Юм меньше рассуждает о симпатии, но гораздо больше — о социальных добродетелях, под рубрику которых попадает как благожелательность, так и справедливость (противопоставляемые в «Трактате»), а также об эгоистичности и любви к себе<sup>2</sup>, что ожидаемо в контексте его новой теории аффектов.

Любопытную статистику приводит и А. Байер — в большом эссе, целиком посвященном второму «Исследованию». Она насчитывает здесь около семидесяти названий добродетелей, часть которых попадает в предметный указатель, составленный самим Юмом. Она говорит, что их семнадцать: «благожелательность, целомудрие, веселость, чистоплотность, смелость, благопристойность, утонченность вкуса, благоразумие, бережливость, честность, справедливость, памятьливость, скромность, вежливость, невозмутимость, мудрость, остроумие»<sup>3</sup>, но в указателе есть также верноподданство и трудолюбие<sup>4</sup>. По ходу обсуждения Байер высказывает немало интересных соображений о неочевидности этого очевидного, по Юму, списка добродетелей, а также о

---

<sup>1</sup> Taylor 2009, 339.

<sup>2</sup> Beauchamp 1998, LXIII.

<sup>3</sup> Baier 2008, 300.

<sup>4</sup> См. Hume 1998, 288–292.

признании им возможного вреда излишней благожелательности, узости выдвигаемого им понятия справедливости, не включающего «озабоченность равенством и заслугой»<sup>1</sup> (эта узость отчасти восполняется более широким понятием равенства, которое еще в «Трактате» Юм использовал в связке с понятием справедливости, впрочем, не разъясняя его), о радикальном разрыве этики Юма с окружавшей его христианской средой (сопротивление которой, как мы увидим, ему предстояло ощутить вскоре после публикации второго «Исследования») и т. п. Она также обсуждает отличия «Трактата» и второго «Исследования», но лучше всего ее видение передают не детали, а обобщенный образ этой работы, в котором находится место и «Трактату», и «Диалогу», и приложениям: «Если посмотреть на ИПМ как на большой особняк, то они будут его подсобными помещениями: кухней, судомойней, прачечной и подвалами, расположенными под — или за — девятью хорошо обставленными гостиными с портретами на стенах, а в стороне от него будет более причудливое небольшое строение, летний домик или бельведер. Некоторые материалы для главного здания взяты из одного из трех корпусов старого, заброшенного дома, в то время как летний домик, возможно, смоделирован по французским образцам»<sup>2</sup>. В любом случае «Исследование» напоминает скорее не переделку, а «новый проект»<sup>3</sup>.

В свете проведенных в этой главе разысканий я бы акцентировал эти образы иначе. «Трактат» можно представить как большое здание с причудливой архитектурой, по каким-то причинам полностью ушедшее под землю. Но его верхние этажи после демонтажа крыши и реконструкции были использованы как фундамент для трех новых зданий. В одном из них задействовались конструкции центральной части прежнего дома. Другое, с множеством башен, включало нереализованные задумки для флигеля. А третье радовало глаз изысканностью форм, гармонией объемов и сотнями изящных украшений. Это третье здание как раз и есть

---

<sup>1</sup> Baier 2008, 301.

<sup>2</sup> Baier 2008, 293–294.

<sup>3</sup> Baier 2008, 294.

второе «Исследование». Была у одного из флигелей и небольшая пристройка строгих форм, но она была демонтирована еще до завершения строительства.

— 6 —

Переход на образы свидетельствует об исчерпанности слов, так что пора подводить итоги рассмотрения юмовского проекта замены «Трактата» новыми работами. Мы убедились, что хотя они явно отличались друг от друга, у них были и общие черты. Все они укладывались в стилистику «легкой философии», хотя и сохраняли свою теоретичность. Но облегчение теоретических конструкций обернулось не только обретениями. Во всех трех опубликованных в ходе реализации этого заместительного проекта работах Юм намеренно уменьшает глубину анализа механизмов человеческого сознания. Сложные ассоциативные механизмы, открывавшиеся в «Трактате» на фундаментальном уровне рассмотрения наших фактических познаний, представлений о внешнем мире и Я, а также морального одобрения, в двух «Исследованиях» и «Диссертации» вообще не обсуждаются. Их место либо пустует, как в случае с идеей Я, либо заполняется инстинктами (как это происходит при обсуждении фактических познаний и представлений о внешнем мире) или отсылками к фактичности — как в случае рассуждений о природе морального одобрения.

Подчеркну еще раз: Юм дает понять, что намеренно идет на такие ограничения. Дело выглядит так, будто он ощутил, что, обращаясь к ассоциативным механизмам, он вступает в область недостоверных гипотез. И он был разочарован своими ранними попытками описания этих глубинных механизмов. Мы можем с достаточно высокой степенью вероятности предположить, почему у него возникло это разочарование. Вспомним, что одним из самых ходовых ассоциативных механизмов в юмовских объяснениях в «Трактате» была конструкция, которую я называл «принципом смешения». Юм с готовностью использовал ее в самых разных объяснениях. Он доказывал действенность этого принципа и пытался отыскать его физиологическую основу. Но именно этот принцип подвел его к выводу об иллюзорности веры в суще-

ствование внешнего мира и подтолкнул к крайнему феноменализму, обернувшись неразрешимыми проблемами в учении о нашей самости, или Я. Почувствовав невозможность удержаться на этих позициях, он сдал назад к более реалистическому взгляду на мир. Но этот маневр не мог не сопровождаться разочарованием в том принципе и сходных с ним положениях, которые завели его в тупик.

Поиски выхода из тупика так или иначе обретали антискептический характер. Причем со временем эти тенденции нарастали. Уже в первом «Исследовании» мы обратили внимание на смягчение юмовского скептицизма. Во втором «Исследовании» Юм резко критикует скептицизм, лишь в одном месте попытавшись вернуться к прежним установкам<sup>1</sup>. Но этот фрагмент выглядит чем-то искусственным в чужеродном антискептическом окружении. А в «Диссертации» с ее позитивистским финалом не остается даже и следов скептицизма.

К анализу отношения Юма к скептицизму мы еще вернемся в последней части этой книги, пока же заметим, что ослабевание скептического натиска в «Исследованиях» и «Диссертации» наложило отпечаток и на общий стиль философского письма Юма. И как раз в этом отношении «Трактат» заметно отличается от замещающих его работ. Мысль Юма в «Трактате» очень подвижна. К тому же она постоянно борется с собой. В процессе ее течения все время возникают препятствия и вихри, и лишь настойчивость автора позволяет ему медленно продвигаться вперед — по пути к совсем уж непреодолимым водоворотам.

В более поздних работах ничего этого нет. Тут мы видим не потоки мысли, а четкие формы, красивые, но застывшие. В общем, если взять два поздних юмовских шедевра — «Исследование о человеческом познании» и «Исследование о принципах морали», то можно сказать, что в этих трудах больше философии, чем в «Трактате», но меньше философствования. И этим объясняется, что одним читателям может быть ближе «Трактат», другим — «Исследования». Если мы смотрим на философию как на обсуждение некоего набора фундаментальных проблем, каждая из которых

---

<sup>1</sup> МЕ 9.13.

обособлена от других и допускает самостоятельное решение, то нам лучше читать «Исследования». Но если главное для нас в философии — сам процесс мысли, философствование, авантюры и приключения идей без гарантированных шансов на успех, то нам стоит выбрать «Трактат».

Сказанное, впрочем, не означает, что к моменту публикации «Исследований» Юм утратил исследовательский азарт. Речь идет только о том, что он убрал его следы из сочинений, перелагающих идеи «Трактата». Но этот дух присутствует в его работах на другие темы.

## Глава 6

# Эссе на разные темы и исторические труды 50-х и 60-х гг.

Следующим после выхода «Исследования о принципах морали» важным событием в жизни Юма стала публикация его «Политических рассуждений». Они появились вскоре после «Исследования», в начале 1752 г. Нельзя не обратить внимания, что подобная последовательность в значительной степени повторяла то, что произошло во времена «Трактата». Тогда тоже вслед за выходом книги «О морали» Юм опубликовал сборник эссе, значительная часть которых была посвящена политическим вопросам. И их вполне можно было рассматривать как продолжение «Трактата», как альтернативное изложение не вышедшей четвертой книги «О политике». Так что и «Политические рассуждения» можно при желании подавать в контексте юмовского проекта обновления идей «Трактата». В данном случае, впрочем, речь идет скорее не о пересмотре или уточнении прежних позиций, а об освоении новых тем. Уже беглого взгляда на содержание «Рассуждений» достаточно, чтобы оценить их разнообразие. Ядром этого сборника, который как отмечал Юм в «Моей жизни»<sup>1</sup>, был единственной его работой, сразу вызвавшей интерес у публики (уже в 1752 г. потребовалось второе издание), оказываются политико-экономические эссе. Но наиболее заметное место занимают здесь другие работы: политическая утопия «Идея совершенного государства» и большой исторический труд «О населении древних наций».

Мы начнем с анализа экономических и политических эссе Юма, отложив на время обсуждение указанного исторического сочинения. Затем мы рассмотрим две эстетические работы Юма 1757 г., по которым можно составить представление о том, какой

---

<sup>1</sup> MOL 10.

могла бы быть пятая книга его «Трактата» — «О критицизме». После этого мы обратимся к историческим сочинениям Юма: к эссе «О населении древних наций», «Естественной истории религии» (1757) и, разумеется, к «Истории Англии», завершённой в начале 60-х.

## — 1 —

В сборнике «Политические рассуждения» 1752 г. было двенадцать эссе: «О коммерции», «О роскоши», «О деньгах», «О процентной ставке», «О торговом балансе», «О балансе власти», «О налогах», «О государственном кредите», «О некоторых примечательных обычаях», «О населении древних наций», «О протестантском престолонаследии» и «Идея совершенного государства». Работу «О протестантском престолонаследии» мы уже рассматривали в главе об эссе 40-х гг., так как она планировалась к публикации в то время. Более раннее происхождение этого текста еще сильнее подчеркивает экономический крен сборника, хотя он несколько уравнивается большим объемом работ на другие темы.

Так или иначе, начнем с разбора экономических эссе. Обсуждая их, стоит помнить, что Юма иногда называют «первым современным экономистом»<sup>1</sup>. И мы увидим, что это неслучайно. К тому же одним из друзей Юма был Адам Смит, и так же как «Трактат» Юма с его учением о симпатии оказал большое влияние на опубликованную в 1759 г. книгу Смита «Теория нравственных чувств», экономические труды Юма повлияли на него при написании «Богатства народов» (1776) — одной из важнейших книг в истории экономики<sup>2</sup>. Смит, кстати, отмечал оригинальность идей Юма, хотя он и придумывал их не в пустоте<sup>3</sup>.

Первое эссе — «О коммерции» — задает тон всему сборнику и начинается с общего введения. Здесь Юм обсуждает уже знакомую нам по «Исследованию о человеческом познании» тему соотношения глубоких исследований и поверхностных суждений.

---

<sup>1</sup> Rostow 1990, 18.

<sup>2</sup> См. Rasmussen 2017.

<sup>3</sup> О возможных влияниях на Юма см. Harris 2015, 265–282.

Вторые «недотягивают до истины», первые — «переступают ее границы»<sup>1</sup>. Тем не менее глубокие исследования полезны, так как они указывают новые пути для более взвешенных мыслителей. Может быть полезна и поверхностность, отсекающая спекуляции по каким-то конкретным вопросам. Но в общих вопросах не следует ожидать очевидности и самопонятности: «Общие рассуждения кажутся запутанными просто в силу своей общности, и большинству людей непросто выделить во множестве частных случаев то общее обстоятельство, в котором все они совпадают, или отделить его в чистом и несмешанном виде от других, приводящих обстоятельств. Все их суждения и выводы конкретны. Они не могут расширить свой взгляд до общих положений, охватывающих бесконечное множество индивидов и заключающих всю науку в одну теорему»<sup>2</sup>.

Юм отмечает, что считает «необходимым предпослать это введение последующим рассуждениям о *коммерции, деньгах, проценте, торговом балансе* и т. д.»<sup>3</sup>, чтобы читатели не удивлялись необычным и, как может показаться, излишне утонченным для таких обыденных материй соображениям, которые там могут встретиться. Затем он переходит к главной теме эссе и показывает, что развитие внутренней и международной торговли и предпринимательства не только обогащает большое количество людей, но и позволяет при необходимости мобилизовать значительные их массы на решение общегосударственных задач, не в ущерб производству необходимого минимума благ. А это, в свою очередь, усиливает мощь государства. В других эссе мы еще не раз увидим увязку Юмом экономического прогресса с позитивными политическими изменениями.

Собственно, увидеть это можно уже во втором эссе — «О роскоши», переименованном в «Об утончении искусств». Новое название объясняется тем, что роскошь связана с утончением или совершенствованием «механических искусств». Юм утверждает здесь, что стремление к роскоши само по себе не является

---

<sup>1</sup> М 253; Юм 1996 2, 642.

<sup>2</sup> М 254; Юм 1996 2, 643.

<sup>3</sup> М 255; Юм 1996 2, 644.

пороком. Оно становится таковым лишь при подавлении этим стремлением каких-то добродетелей. Кроме того, он доказывает, что совершенствование механических искусств тесно связано с культивированием знаний и смягчением нравов из-за расширения круга человеческого общения: «У нас нет оснований ожидать производства высококачественной шерстяной ткани в стране, где не интересуются астрономией и игнорируют этику»<sup>1</sup>. Роскошь также создает предпосылки для счастья людей, компоненты которого — «деятельность, удовольствие и отдых»<sup>2</sup> — Юм перечисляет именно в этом эссе (присоединяясь тем самым к аристотелевской традиции, указывающей на недостаточность удовольствия самого по себе для счастья и выявляющей его дополнительные условия<sup>3</sup>). Дело в том, что во времена расцвета производства людям есть чем заняться, есть чем насладиться, а, утомившись от разных дел, они имеют возможность хорошо отдохнуть. Но развитие механических искусств полезно не только для частной, но и для публичной жизни. Мало того, что оно — как он уже отмечал — содействует усилению государства, оно также увеличивает свободу его граждан: чем сильнее развиты механические искусства, тем богаче люди и тем больше их независимость.

В эссе «О деньгах» Юм вслед за Беркли<sup>4</sup> утверждает, что деньги как «репрезентация труда и товаров»<sup>5</sup> «являются не одним из колес механизма торговли, а маслом, делающим вращение этих колес более плавным и легким»<sup>6</sup>. Он убедительно показывает специфику рыночной экономики, в том числе международного рынка труда. Главная его мысль состоит в том, что приток денег в экономику стимулирует экономическую активность, но лишь в «интервале между поступлением денег и ростом цен»<sup>7</sup>. Так что Юм рекомендует политикам обеспечивать рост денежной массы. Он также анализирует выгоды перехода от натурального к денеж-

---

<sup>1</sup> М 270–271.

<sup>2</sup> М 269.

<sup>3</sup> См. Swanton 2007, 102–103.

<sup>4</sup> Berkeley 1820, 195; ср. Harris 2015, 275.

<sup>5</sup> М 285.

<sup>6</sup> М 281.

<sup>7</sup> М 286.

ному обмену. Наличие денег делает власти более мобильными, а проникновение денег во все сферы обмена увеличивает базу товаров при неизменной (при прочих равных условиях) денежной массе и снижает цены. Поэтому для расцвета экономики, заключает Юм, важно не количество денег как таковое, а постепенное увеличение их массы и как можно большее расширение их применимости.

В эссе «О процентной ставке» Юм доказывает, что уровень такой ставки зависит не от величины денежной массы, а от общего состояния экономики. Чем больше предложение товаров, меньше спрос и прибыль от коммерции, тем меньше процентная ставка. Но большее предложение товаров и низкая коммерческая прибыль являются оборотной стороной развитой индустрии и торговых отношений в насыщенной конкурентной среде. Поэтому низкая процентная ставка — показатель экономического благополучия. Юм утверждает, что сторонники увязывания процентной ставки с величиной денежной массы смешивают причину и «сопутствующее действие», поскольку низкая процентная ставка обычно действительно сопровождается насыщенностью экономики деньгами<sup>1</sup>. Кроме внимания к такого рода ошибкам — очень частым в общественных науках и в наши дни — это эссе интересно юмовским уточнением специфики человеческой природы. Он говорит, что не знает «более страстного и неутолимого желания человеческого ума, чем стремление найти себе применение и занять себя»<sup>2</sup>. Если это стремление не реализуется в бизнесе, оно оборачивается погоней за удовольствиями, усугубляющим экономическое неблагополучие. А вот увлеченность бизнесом способствует умеренности.

В эссе «О торговом балансе» Юм размышляет о том, стоит ли опасаться ситуаций, когда страна покупает за границей больше, чем продает (люди, интересующиеся мировой политикой, знают, как актуальна эта тема и в 2019 г.). Кажется, что это может привести к исчерпанию денег в стране, но Юм уверяет, что опасаться такой ситуации не стоит. Деньги напоминают воду, находящуюся

---

<sup>1</sup> М 303.

<sup>2</sup> М 300.

на одном уровне в сообщающихся сосудах. Так что важнее следить за сообщаемостью сосудов, т. е. экономик<sup>1</sup> и, конечно, за состоянием их самих: спад производства уменьшит и денежные запасы. Обсуждая детали денежной политики, Юм заговаривает о «банковском кредите» — новом инструменте, придуманном в Эдинбурге<sup>2</sup>. Он подробно объясняет, что это такое: клиент приходит в банк и оформляет гарантию на какую-то сумму, которую он может в любой момент востребовать — и платит процент с нее только при востребовании. Юм уверен, что такая практика гораздо выгоднее обычных займов у частных лиц, которые надо обслуживать независимо от того, пущены ли деньги в оборот. Соответственно, она может хорошо стимулировать экономику. Нет нужды напоминать, какое распространение получил этот инструмент в новейшие времена.

В 1760 г. Юм добавил эссе «О ревности в торговле», продолжающее, по его словам, тематику предыдущего. Здесь идет речь об опасениях — высказываемых в том числе властями Великобритании — что развитие соседних государств может нанести ущерб родной стране. Юм решительно не согласен с этим. Напротив, их подъем облегчает получение там новых знаний и технологий, создает новые рынки и т. п. Поэтому «как британский подданный» он взывает к «расцвету коммерции Германии, Испании, Италии и даже самой Франции»<sup>3</sup> и надеется, что британские власти займут эту же позицию.

Эссе «О балансе власти» посвящено не разделению властей, а балансу сил в международных отношениях. Юм делает экскурс в историю Древней Греции, показывая, как сильные полисы сталкивались с коалициями более слабых, отмечает исчезновение баланса в эпоху Римской империи, а затем касается новой истории, говоря об имперских планах Испании, Австрии и Франции и о роли Великобритании в установлении баланса сил.

Небольшое эссе «О налогах» вмещает тем не менее ряд любопытных сюжетов: от обсуждения, могут ли новые налоги повы-

---

<sup>1</sup> М 312–313.

<sup>2</sup> М 319.

<sup>3</sup> М 331.

шать производительность труда и размышлений о плюсах и минусах разных типов налогов, до наблюдения, что политические решения зачастую приводят к результатам, противоположным тем, ради которых они принимались.

В эссе «О государственном кредите» Юм обращает внимание на то примечательное обстоятельство, что если в античности государства, готовясь к войнам, заранее накапливали средства, которыми они могли распоряжаться в ходе конфликта, то современные государства берут займы, перекладывая бремя долга на будущие поколения. Такая политика может в чем-то стимулировать коммерцию и производство, но ее недостатки перевешивают достоинства. Помимо дополнительных налогов для выплаты процентов, умножения числа людей, живущих на эти проценты и не участвующих в экономической деятельности и т. п. она, по мнению Юма, приводит к утрате престижа государства на международной арене — тезис, который может найти отклик и в наши дни.

Особенностью этого эссе является эмоциональность автора<sup>1</sup>. Чувствуется, что Юма очень беспокоит эта тема и что он не согласен с политикой властей. Его критический настрой будет со временем лишь усиливаться, и мы еще встретимся с его проявлениями. Пока же Юм видит только два исхода ситуации с растущим государственным долгом: либо государство откажется от новых займов, либо они разрушат государство. Но скорее всего, полагает Юм, дело рано или поздно закончится тем, что мы сейчас назвали бы дефолтом. Хотя через какое-то время после банкротства государства займы все равно вернутся. Юм, впрочем, считает, что возможен и более драматичный сценарий: кредиторы, многие из которых сами входят в структуры власти, не позволят государству осуществить дефолт, что приведет к его крайнему ослаблению и завоеванию страны ее извечными противниками<sup>2</sup>. Юм не берется предсказывать точной даты подобных катастроф, хотя дает понять, что считает их возможными в течение полувека<sup>3</sup>. Время показало, что он все же сгущал краски.

---

<sup>1</sup> См. напр. М 356.

<sup>2</sup> М 365.

<sup>3</sup> М 365н.

Эссе «О некоторых примечательных обычаях» можно отнести к политическим работам Юма, хотя оно выполнено в основном на историческом материале. Оно интересно тем, что посвящено нерегулярностям в политике, институциям, казалось бы противоречащим самим принципам политического устройства и тем не менее успешно существующим. В качестве примеров Юм приводит обычай древних афинян, позволяющий выдвижение обвинений против инициаторов уже принятых законопроектов, наличие двух независимых и полновластных законодательных органов в Римской республике и убежденность британцев, что самые широкие, но узаконенные властные полномочия не так опасны для свободы, как даже небольшие полномочия, полученные «силой или узурпацией»<sup>1</sup>. Юм показывает, как эти странные установления могут получать объяснение. Скажем, небольшие, но узурпированные привилегии могут давать повод для больших узурпаций, тогда как узаконенные полномочия всегда имеют какие-то границы и поэтому безопасны<sup>2</sup>.

Следующим в сборнике 1752 г. шло эссе «О населении древних наций» — большой научный труд, за который в наши дни в России вполне могли бы присудить степень кандидата исторических наук (для докторской диссертации ему немного не хватает объема). Мы рассмотрим его позже вместе с другими историческими сочинениями Юма. За ним размещалась уже известная нам работа «О протестантском престолонаследии». В более поздних сборниках юмовских работ между этими трудами располагались еще три эссе: «О первоначальном договоре», «О пассивном повиновении» и «О коалиции партий». Первые два из них, как мы помним, были впервые опубликованы Юмом еще в 1748 г. Что же касается эссе «О коалиции партий», то, как и работа «О ревности в торговле», оно появляется в собраниях юмовских сочинений с 1760 г.<sup>3</sup> Юм, как мы помним, настороженно относился к партиям, но в начале этого эссе он признает, что их су-

---

<sup>1</sup> М 374.

<sup>2</sup> М 374.

<sup>3</sup> Еще до издания 1760 г. они были выпущены в виде дополнения к изданию 1758 г.

ществование может быть даже желательным в свободном государстве — хотя, конечно, лишь в тех случаях, когда они не посягают на основы государственности, что чревато гражданской войной<sup>1</sup>, культурная память о которой как раз и питает подозрительность Юма. В целом это эссе, однако, достаточно оптимистично. Юм говорит, что видит признаки намечающегося согласия между основными партиями, вигами и тори, и отмечает, что основой этого согласия является осознание их сторонниками того, что доводы, на которые они опираются, отстаивая свои, соответственно, парламентаристские или роялистские воззрения, не вполне достаточны в рациональном плане, а значит допускают компромисс.

Эссе это интересно также тем, что Юм помещает в него интерпретацию двух предыдущих работ, одновременно являющуюся обоснованием того, почему он перенес их сюда из другого собрания. Он говорит, что в эссе «О первоначальном договоре» он касался философских расхождений вигов и тори, а в эссе «О пассивном повиновении» затрагивал их практические разногласия. В обсуждаемом же эссе он разбирает их споры по историческим вопросам. Но итог везде одинаков: у каждой из партий есть своя правда<sup>2</sup>. Эта установка Юма нашла свое воплощение и развитие в «Истории Англии», о которой мы вскоре поговорим. Сейчас же обратимся к рассмотрению самого, пожалуй, важного и интересного произведения в сборнике 1752 г. — эссе «Об идее совершенного государства».

В каком-то смысле логично, что Юм завершает серию политических исследований — включающую, напомним, ряд глав третьей книги «Трактата» и эссе 40-х гг. — работой о совершенном, или идеальном государстве. Он продолжает дело своих великих предшественников, начиная с Платона, и, разумеется, осознает ответственность момента. Помимо «Государства» Платона и «Утопии» Мора он вспоминает «Океанию» Дж. Гаррингтона<sup>3</sup>, причем считает ее гораздо более реалистичным проектом, так

---

<sup>1</sup> М 493.

<sup>2</sup> М 494.

<sup>3</sup> См. Harrington 1992.

как он не предполагает переделку самой человеческой природы. В работе есть несколько неожиданных моментов. В частности, Юм говорит, что не находит нужным писать большую диссертацию на эту тему, полагая, что она не имела бы успеха у публики<sup>1</sup>. И действительно, изложение местами напоминает пунктирную линию. При этом само устройство совершенного государства прописано достаточно подробно, но подаются эти схемы поначалу без каких-либо обоснований и могут показаться читателям совершенно произвольными. Дальше, однако, обнаруживается, что это не так и что все хитрости этих схем вытекают из определенной политической философии Юма. Более того, ближе к финалу он отмечает, что источником его конструкций является реальное государство — Объединенные Провинции, т. е. Нидерланды<sup>2</sup>. По словам Юма, он внес лишь несколько корректив. В конце эссе он размышляет о том, как приблизить к идеалу Великобританию.

Политическая философия, служащая основой конкретной схемы совершенного государства, сводится у Юма к нескольким интуициям. Первая из них состоит в том, что обыватели хорошо разбираются в местных проблемах, но плохо в глобальных<sup>3</sup>. Вторая — что во время войны действуют другие законы, чем в мирное время<sup>4</sup>. Третья — что государство должно опираться на народ, точнее на его платежеспособную часть и что правители поэтому должны регулярно переизбираться. Четвертая — что большие народные собрания не в состоянии принимать разумных решений<sup>5</sup>. Пятая — что фракции, неизбежно появляющиеся в больших собраниях, могут вносить дезорганизацию, но что контроль и оппозиция нужны<sup>6</sup>. К этому можно присоединить и его представление о необходимости сдержек и противовесов. Одним словом, Юм хочет сконструировать такое государство, которое, с одной стороны, было бы построено на демократиче-

---

<sup>1</sup> М 514; Юм 1996 2, 676.

<sup>2</sup> М 526; Юм 1996 2, 686.

<sup>3</sup> М 522; Юм 1996 2, 683.

<sup>4</sup> См. напр. М 519; Юм 1996 2, 680.

<sup>5</sup> М 523; Юм 1996 2, 683.

<sup>6</sup> М 523–524; Юм 1996 2, 684.

ских принципах, но при этом отличалось эффективностью, в минимальной степени было подвержено коррупции и учитывало мнение меньшинства. Посмотрим теперь на конкретное воплощение этих идей.

Юм предлагает начать с разделения территории, равной по величине Великобритании и Ирландии на 100 графств, а каждого из графств — на 100 округов. Собственники и домовладельцы в каждом округе ежегодно на общем собрании избирают своего представителя. Избранные представители собираются в столице графства и избирают десять магистратов и одного сенатора. Сенаторы заседают в столице государства и наделяются исполнительной властью. Они решают вопросы войны и мира, назначают послов и т. д. Сенаторы формируют госсовет и другие «советы», т. е. министерства и избирают госсекретарей, отвечающих прежде всего за внешнюю политику, и протектора, представляющего государство в публичных делах, председательствующего в сенате и в ряде случаев имеющего право получать чрезвычайные полномочия сроком на шесть месяцев. Законодательная власть осуществляется представителями на уровне графств. Законопроект, получающий одобрение большинства графств, обретает статус общего закона. В случае равенства голосов решающее слово остается за сенатом. Но вначале сенат дает заключение на законопроект, хотя даже если он не поддерживает его, но десять сенаторов не согласны с таким решением, законопроект все равно отсылается в графства, где он может обсуждаться всеми представителями графства или магистратами.

Уже сказанного достаточно, чтобы увидеть, как в этой схеме реализуются общие принципы Юма. Но он прописывает и другие детали. Скажем, если на выборах сенаторов какие-то не прошедшие кандидаты набирают не менее трети голосов, то занявшие вторые места представители входят в «суд претендентов», наделенный надзорными функциями, правом выдвижения обвинений и законодательной инициативы и играющий роль оппозиции<sup>1</sup>. Высшие же судебные функции принадлежат сенату, рассматривающему апелляции судов первого уровня. Магистраты контро-

---

<sup>1</sup> М 519–520, 525; Юм 1996 2, 680, 685.

лируют бюджет, ведут судебные дела графств и назначают священников. Жалование получают протектор, секретари, министры и послы. Его можно назначать и магистратам. Представители на уровне графств могут работать и на общественных началах из-за сравнительно небольшой загрузки, что же касается сенаторов, то их должности настолько почетны, что это делает выплату им жалования необязательной.

Стоит еще раз подчеркнуть, что за множеством, казалось бы, случайных подробностей у Юма скрывается продуманный механизм, обеспечивающий достижение поставленных им целей, относительно достоинств которых не может быть больших споров. Он показывает, как республиканское устройство может быть реализовано в больших государствах<sup>1</sup> и как интересы страны в целом могут быть гармонизированы с интересами ее территорий. Так что неудивительно, что эта работа повлияла на федералистов и стала одним из источников американской конституции, значение и эффективность которой было бы трудно отрицать.

Выше я отмечал, что эссе о совершенном государстве завершает серию политических работ Юма. Говоря это, я имел в виду, что это последняя часть «Политических рассуждений». Но в самом конце жизни Юм написал еще одно теоретическое исследование на политическую тему — «О происхождении государства». Он, однако, решил разместить его не среди находившихся там эссе, а в числе работ, опубликованных еще в начале 40-х. Мы вернемся к этому эссе в главе, посвященной позднему периоду жизни Юма, а сейчас имеет смысл добавить несколько слов о его издательской стратегии. К началу 50-х гг. у него вышло уже несколько монографий и два сборника эссе: «Моральные и политические эссе» и «Политические рассуждения». Чтобы упорядочить эти произведения издатель согласовал с Юмом публикацию их под одной шапкой «Эссе и трактаты на разные темы». В изданиях 1753 и 1756 гг. весь корпус состоял из четырех томов. Первый составляли «Моральные и политические эссе», второй — «Философские эссе о человеческом познании», третий —

---

<sup>1</sup> М 527; Юм 1996 2, 688.

«Исследование о принципах морали», четвертый — «Политические рассуждения». В 1757 г. Юм издал еще один сборник — уже известные нам «Четыре диссертации», обреченные на объединение с «Эссе и трактатами». И уже в следующем, 1758 г. Юм публикует однотомное издание «Эссе и трактатов на разные темы», включающее в свой состав «Четыре диссертации» и меняющее структуру всей работы. Суть этих изменений передает сам Юм в предуведомлении к книге: «В этом томе изменены некоторые названия трактатов. То, что в предыдущих изданиях именовалось „Моральными и политическими эссе“ названо здесь „Моральными, политическими и литературными эссе, Часть I“. „Политические рассуждения“ составляют вторую часть. То, что в предыдущих изданиях именовалось „Философскими эссе о человеческом познании“ названо здесь „Исследованием о человеческом познании“. Недавно опубликованные „Четыре диссертации“ распределены по разным частям этого тома»<sup>1</sup>. Книга начиналась с «Моральных, политических и литературных эссе» в двух частях, продолжалась «Исследованием о человеческом познании», «Диссертацией об аффектах» и «Исследованием о принципах морали» и завершалась «Естественной историей религии». При последующих переизданиях Юм распределял весь материал либо на два (в 1764, 1767, 1768, 1772 и 1777 гг.), либо на четыре тома (в 1760 и 1770 гг.). В двухтомных изданиях первым томом оказывались «Моральные, политические и литературные эссе», в четырехтомных же изданиях первый и второй тома составляли первая и вторая части «Моральных, политических и литературных эссе», третий — «Исследование о человеческом познании» и «Диссертация об аффектах», четвертый — «Исследование о принципах морали» и «Естественная история религии». Что же касается распределения работ, входящих в состав «Четырех диссертаций», то «Естественная история религии» завершала «Эссе и трактаты», «Диссертация об аффектах» была поставлена на ее законное место между «Исследованием о человеческом познании» и «Исследованием о принципах морали», а две другие диссертации — «О трагедии» и «О норме вкуса» попали

---

<sup>1</sup> Hume 1758, IV.

в самый конец первой части «Моральных, политических и литературных эссе»<sup>1</sup>. Именно эти две работы Юма на эстетические темы нам и предстоит рассмотреть в ближайшее время.

## — 2 —

Анализ работ Юма 40-х и 50-х гг. не оставляет сомнений в важности для него политической тематики. Поэтому хотя он и не опубликовал задуманной им поначалу отдельной книги «Трактата о человеческой природе» «О политике», он вполне реализовался как политический мыслитель. Мы помним, однако, что помимо четвертой книги «О политике» в «Трактате» планировалась еще и пятая книга — «О критицизме». И с реализацией этого проекта дело обстояло намного сложнее. Эстетические идеи Юма представлены лишь в немногих полноразмерных эссе и в ряде вкраплений в другие работы. Мы начнем обсуждение эстетических взглядов Юма с анализа двух эстетических эссе, опубликованных в сборнике «Четыре диссертации»<sup>2</sup>. Первое и более раннее из них — «О трагедии» — посвящено известному эстетическому парадоксу получения зрителями удовольствия от созерцания трагических событий на сцене. Примечательно, что Юм не упоминает Аристотеля, рассуждавшего об одном из видов таких удовольствий<sup>3</sup>: греческий материал в этом эссе вообще отсутствует, что выдает его раннее происхождение (в другом эссе из

---

<sup>1</sup> Подробнее об истории изданий «Эссе и трактатов» см. Beauchamp 1998, XXV–XXVIII; Fieser 2003, 24–26. Если говорить об публикации сочинений Юма в XIX и XX вв., то важными вехами были издания под редакцией Т. Х. Грина и Т. Х. Гроуза и Л. А. Селби-Бигга и П. Х. Ниддича («Трактат» и два «Исследования», первоначально — под ред. Л. А. Селби-Бигга). На рубеже XX и XXI вв. начали выходить тома Оксфордского критического издания под редакцией Т. Л. Бичема, Д. Ф. Нортон и М. А. Стюарта. Стоит упомянуть и полезное электронное издание сочинений Юма под редакцией Э. Мэривейла и П. Милликена — <https://davidhume.org>

<sup>2</sup> Нередко работы «О норме вкуса» и «О трагедии» соотносят с популярным эссеистическим проектом Юма начала 40-х гг. — на том основании, что начиная с 1758 г. они размещались в «Эссе и трактатах» среди ранних эссе (см. напр. Stradella 2012, 32; Gracyk 2016). Между тем, изначально появление этих работ в «Четырех диссертациях» указывает, что они относятся скорее к жанру научных трактатов.

<sup>3</sup> Arist. Poet. 449b.

сборника «Четыре диссертации» — «О норме вкуса», написанном в 1756 г., его довольно много). Тем не менее работа полемична: Юм перечисляет имеющиеся на этот счет теории и отмечает их достоинства и недостатки, устраняя которые он выдвигает свою концепцию. Он начинает с изложения взглядов Ж.-Б. Дюбо, утверждавшего в своих «Критических размышлениях о поэзии и живописи» (1719), что наш ум страдает от бездеятельности и готов ухватиться за любое занятие, которое возбudit его аффекты и выведет из этого болезненного состояния. И неважно, какими будут эти аффекты, лишь бы они были сильными. А аффекты, возбуждаемые при наблюдении чужих страданий, именно таковы<sup>1</sup>.

Юм считает это объяснение «хотя бы отчасти удовлетворительным»<sup>2</sup> и приводит примеры, подтверждающие наш интерес к созерцанию эмоционально окрашенных событий. При этом он уверен, что позиция Дюбо нуждается в уточнении. Ведь из нее следует, что если бы мы созерцали трагические события не на сцене, а в реальности, когда наши аффекты были бы еще более сильными, то мы испытывали бы еще большее удовольствие. А это, разумеется, не так. Выход из ситуации подсказывает Б. де Фонтенель. Юм приводит длинную цитату из его «Размышлений о поэтическом» — перевод целого параграфа этой небольшой работы — в котором утверждается, что удовольствие и боль могут отличаться друг от друга не своими причинами, а силой их воздействия. Соответственно, усиление удовольствия порождает болезненные ощущения, и наоборот, ослабление болезненного воздействия может вызывать особого рода удовольствия. Именно поэтому мы испытываем удовольствие от созерцания страданий героев: сами по себе негативные эмоции ослабляются здесь осознанием их нереальности, что в итоге делает их приятными<sup>3</sup>.

С этими рассуждениями Фонтенеля Юм опять-таки готов отчасти согласиться. Но проблема в том, что и здесь можно найти контрпримеры. Если переход от негативных переживаний к удо-

---

<sup>1</sup> См. Дюбо 1976, 38–43, 60.

<sup>2</sup> М 217.

<sup>3</sup> См. Fontenelle 1790, 139–140.

вольствиям объясняется ослаблением их интенсивности, которое, в свою очередь, объясняется осознанием нереальности происходящего, то почему тогда — спрашивает Юм<sup>1</sup> — производить сильное и позитивное эстетическое впечатление могут и рассказы о вполне реальных событиях, наполненных страданиями, таких, к примеру, как военные сражения?

Юм ищет ответ на этот вопрос, опираясь на свою концепцию доминантных аффектов, обсуждавшуюся прежде всего в четвертой главе третьей части второй книги «Трактата», а также в последней главе «Диссертации об аффектах» (где соответствующие пассажи перенесены из той главы «Трактата»), которую Юм, судя по всему, не случайно разместил перед эссе «О трагедии» в «Четырех диссертациях»<sup>2</sup>. Мы помним, что упомянутая глава «Трактата» относится к ранним пластам работы Юма, и увязка с ней разбираемого эссе лишний раз подтверждает его раннее происхождение. Само же юмовское решение состоит в том, что если переживание прекрасного становится доминантным аффектом, то, как и любой доминантный аффект, оно притягивает к себе другие аффекты, поглощает их и усиливается за их счет<sup>3</sup>. Усиление последних вызывает и усиление соответствующей позитивной эмоции пропорционально силе поглощаемых аффектов. Поскольку наблюдение чужих страданий действительно очень волнует людей, мастерские картины таких страданий в трагедиях вызывают сильное эстетическое удовольствие. Важно, однако, сохранять определенную отстраненность от таких страданий, обеспечиваемую знанием об их неподлинности или же тем, что они не затрагивают нас лично (как должно обстоять дело в ситуациях, когда нам рассказывают о каких-то реальных событиях). В противном случае доминантным аффектом становятся не приятные эстетические движения души, а сами болезненные сопереживания и их живописное изображение лишь усугубляет страдания.

Рассмотренная юмовская теория, разумеется, не имеет всеобъемлющего эстетического характера. Это просто изящное

---

<sup>1</sup> М 219.

<sup>2</sup> См. Immerwahr 1994.

<sup>3</sup> М 220.

решение одного из старых парадоксов. Более того, она предполагает понятие прекрасного, но не раскрывает его. В другом эссе, «О норме вкуса», Юм, однако, ставит более масштабные задачи, связанные как раз с ответом на этот вопрос. Это эссе — по праву называемое «одной из лучших эстетических работ XVIII в.»<sup>1</sup> — продолжает и развивает две темы «Исследования о принципах морали». Они заявлены в первом и последнем разделе упомянутой работы. В первом разделе Юм, напомним, ставил вопрос об истоках морали и говорил, что к их числу вполне может относиться как чувственность, так и разум. Поясняя свою мысль, он отсылал к чувству прекрасного, которое в ряде случаев требует значительных интеллектуальных усилий, и утверждал, что «моральная красота» может быть похожа этим на обычную красоту<sup>2</sup>. А в последнем разделе «Исследования», «Диалоге», Юм рассуждал о различиях моральных оценок в разных культурах и доказывал, что они не исключают единого для всех набора моральных принципов и добродетелей<sup>3</sup>. О моральном плюрализме он говорит и в рассматриваемом нами эссе, объединяя эту тему с темой эстетических различий. И, так же как в «Исследовании о принципах морали» он показывал, что различия моральных оценок не исключают общих моральных принципов, так и тут он допускает общие принципы вкуса. Трактовка таких принципов, однако, как мы увидим, претерпевает некоторые изменения.

Эссе начинается с констатации различий вкусов людей, причем при более глубоком исследовании обнаруживается, что оно даже больше, чем кажется: за одинаковыми словами зачастую скрываются самые разнообразные феномены. Скажем, все одобрительно высказываются об элегантности или простоте, но могут понимать их по-разному. В науках различий, наоборот, меньше, чем кажется, а вот в морали дело обстоит похожим образом. Интересно, что список слов, приводимые здесь Юмом для иллюстрации скрытых за ними различий — «справедливость, гуман-

---

<sup>1</sup> Kulenkampff 2003, 177.

<sup>2</sup> ME 1.9.

<sup>3</sup> ME D. 27.

ность, великодушие, благоразумие, правдивость»<sup>1</sup> — частично совпадает со списком из «Исследования о принципах морали» — «здравый смысл, знание, остроумие, красноречие, гуманность, верность слову, истина, справедливость, смелость, умеренность, постоянство, собственное достоинство»<sup>2</sup> — который, напротив, иллюстрировал неизменное моральное ядро разных культур. Похоже, таким образом, что в этом эссе Юм делает еще один шаг в сторону плюрализма. Причина изменений становится ясна из его примеров. Он ссылается на то, что внимательный анализ древних текстов, таких как поэмы Гомера или Коран, показывает, что их создатели вкладывают совершенно другие смыслы в привычные нам слова о героизме, благоразумии или справедливости<sup>3</sup>. Но если Юм делает новую уступку плюрализму, то существуют ли вообще моральные универсалии? Ответ на этот вопрос можно будет получить, прояснив вопрос о трактовке Юмом эстетических предпочтений.

Юм приступает к этой теме с аргументов против существования единой нормы вкуса. Эти аргументы напоминают некоторые из его уже известных нам доводов, но выражены более четко. Он утверждает, что «всякое чувствование верно, так как чувствование не соотносится с чем-либо за своими пределами и всегда реально, когда осознается. Но определения рассудка не всегда являются верными, так как они соотносятся с чем-то за своими пределами, т. е. с реальными фактами, и не всегда соответствуют этому стандарту. Среди тысячи различных мнений, которые могут высказывать разные люди об одном и том же, правильным и истинным является одно и только одно из них... Напротив, вся тысяча разных чувствований, вызванных одним и тем же объектом, будет верна, так как ни одно из них не репрезентирует то, что реально существует в объекте. Они лишь выражают определенное соответствие или отношение между объектом и органами или способностями ума». Так что «красота — это не качество вещей самих по себе, она существует только в созерцающем их уме,

---

<sup>1</sup> М 228; Юм 1996 2, 623.

<sup>2</sup> ME D. 27.

<sup>3</sup> М 228–229; Юм 1996 2, 623–624.

и каждый ум воспринимает особую красоту». Поэтому «искать реальную красоту или реальное безобразие так же бесплодно, как пытаться установить реальную сладость или реальную горечь. В зависимости от расположения органов один и тот же объект может быть как сладким, так и горьким, и поговорка справедливо указывает на бесплодность споров о вкусах». Эту аксиому, по Юму, можно и нужно «перенести на ментальный вкус»<sup>1</sup>.

Проблема, однако, в том, что данная истина, ставшая трюизмом здравого смысла, наталкивается на другую истину, не менее сообразную здравому смыслу. И эта другая истина, по словам Юма, констатирует, что в оценках красоты нет произвола. Одни вещи явно превосходят другие, и если кто-то, к примеру, поставил бездарность в один ряд с гением, то это все равно, как если бы уравнил кротовину с вулканом на Тенерифе или пруд с океаном<sup>2</sup>. Если так, и если, как показывает опыт, гении, почитаемые во все времена, действительно существуют (в пример Юм приводит Гомера, которым восхищаются так же, как две тысячи лет назад<sup>3</sup>), то значит все же есть общие правила, по которым мы оцениваем прекрасное, т. е. есть норма вкуса. Эти правила, уверен Юм, могут быть найдены опять же лишь с помощью опыта, и они отражают какие-то черты человеческой природы. Но хотя всеобщая норма вкуса и существует, из этого не следует, что она сразу доступна всем нам.

Это центральный момент юмовских рассуждений. Хотя из-за одинаковости строения все люди должны чувствовать красоту одинаково, само это чувство зависит от множества условий (настроения, каких-то внешних дополнительных факторов и т. п.), которые могут и отсутствовать. Более того, выполнение некоторых из них требует опыта или рефлексии. Одним из таких условий Юм считает «утонченность воображения». Для иллюстрации он вспоминает эпизод из «Дон Кихота» Сервантеса, где Санчо Панса рассказывает, как знатоки, родственники Санчо, дегустировали вино. Оба не отрицали его достоинств, но одному почув-

---

<sup>1</sup> М 230; Юм 1996 1, 625.

<sup>2</sup> М 230–231; Юм 1996 2, 625.

<sup>3</sup> М 233; Юм 1996 2, 627.

ствовался металлический привкус, другому — привкус кожи. Над ними посмеялись, но позже на дне нашли ключ на кожаном ремешке<sup>1</sup>. Юм считает возможным перенести этот паттерн с телесного на ментальный вкус: «Хотя очевидно, что красота и безобразие еще больше, чем сладость и горечь не являются качествами объектов, а имеют отношение исключительно к чувствованию, внутреннему или внешнему, надо признать, что в объектах имеются некие качества, предназначенные природой для порождения этих особых чувств». Но эти качества могут быть малозаметными, смешанными с другими и т. п. В таких ситуациях орган вкуса должен быть утончен, чтобы отреагировать на них: «Это мы и называем утонченностью вкуса, в буквальном или метафорическом смысле»<sup>2</sup>.

При утонченности вкуса, тем самым, как раз и проявляются общие всем людям задатки по отношению к прекрасному, так как при этих условиях мы реагируем на определенные объекты так, как и должны по природе. Возвращаясь к истории Сервантеса, Юм говорит, что в таком случае «общие правила прекрасного» можно сравнить с ключом на дне бочки. Найти эти правила — все равно что отыскать тот ключ<sup>3</sup>. Но даже если они не найдены, они реальны, так же как реален ненайденный ключ и превосходство тех, кто ощущает его присутствие. Становится ясно и когда о вкусах все же можно спорить — тогда, когда есть основание считать, что расхождения связаны с недостаточной утонченностью вкуса у одного из спорщиков: надо отталкиваться от примера явной красоты, не вызывающей у него сомнений, и принципов, по которым эта вещь нравится ему, а потом показать, что эти принципы реализованы и в спорном случае и раньше попросту не были замечены им. Тогда он вынужден будет признать, что проблемы с оценкой состояли в грубости его вкуса.

Далее Юм развивает мысль из своего давнего эссе «Об утонченности вкуса и аффектов» о том, что утонченность вкуса является выигрышным во всех отношениях качеством и указывает на

---

<sup>1</sup> М 234; Юм 1996 2, 629.

<sup>2</sup> М 235; Юм 1996 2, 630.

<sup>3</sup> М 235; Юм 1996 1, 630.

громадную роль практики в деле его усовершенствования. Практика эта учит замечать мелкие детали и во многом состоит в сравнении разных образцов. Подобное сравнение невозможно без участия разума — отсюда интеллектуализированность вкуса. Очень важным для хорошего вкуса, по Юму, является также свобода от предрассудков. Оценивая произведение искусства, мы должны попробовать встать на позицию «человека вообще, забыв, если возможно, о своем индивидуальном бытии и своих специфических обстоятельствах»<sup>1</sup>. Если этого не произойдет, наш вкус будет отклоняться от нормы.

Условий для надлежащего функционирования вкуса так много, что неудивительно, что они нечасто реализуются. Так и получается, что, несмотря на универсальность принципов вкуса у людей, лишь немногие из них могут быть ценителями подлинной красоты. И хотя вопрос о том, кто именно может считаться подобным ценителем сам по себе спорен, бесспорно всеобщее одобрение нами людей такого рода, даже если мы и не знаем, кто они. Впрочем, на практике отыскать этих людей несложно, так как они выделяются на общем фоне «здравомыслием и превосходством своих способностей над другими людьми»<sup>2</sup>.

Зафиксировав эти моменты, Юм, однако, тут же корректирует свою позицию. Он говорит, что некоторые расхождения вкусов не могут быть объяснены разницей в их утонченности и, по сути, неустранимы. Он отмечает два источника подобных расхождений: «различие в склонностях людей и особые обычаи и мнения нашей эпохи и страны»<sup>3</sup>. Иначе говоря, поскольку «общие принципы вкуса единообразны в человеческой природе, и при различии суждений людей обычно можно заметить какой-то дефект или искажение способностей — идущие от предрассудков, нехватки практики или утонченности, то здесь есть надежное основание для одобрения одного вкуса и осуждения другого. Но при различии внутренних склонностей или внешней ситуации, в которых не повинны обе стороны и нет основания предпочесть одно

---

<sup>1</sup> М 239; Юм 1996 2, 634.

<sup>2</sup> М 243; Юм 1996 2, 637.

<sup>3</sup> М 243; Юм 1996 2, 638.

другому, неизбежны определенные различия в суждениях, и мы напрасно ищем норму, примиряющую эти противоположные чувствования»<sup>1</sup>.

В качестве примера Юм приводит чувствования молодых и зрелых людей, тех, кому ближе по духу возвышенное, нежное или же смешное, энергичность или простота и т. п. Соответственно нашим характерам «мы выбираем любимых авторов, словно друзей»: «Такие предпочтения невинны и неизбежны и не могут быть рациональным предметом спора, так как здесь отсутствует норма, сообразно которой он может быть разрешен»<sup>2</sup>.

Так же обстоит дело и с культурными особенностями. Умом мы можем понимать те или иные решения авторов прошлого, но нам порой трудно сочувствовать героям их времен. Мы, впрочем, можем закрывать глаза на некоторые различия манер — настаивать на важности которых было бы, по Юму, проявлением «ложной утонченности». Но у этой терпимости есть границы, и мы не в силах игнорировать различия, касающихся морали: «Недостаток гуманности и приличия, столь бросающийся в глаза у героев некоторых древних поэтов, включая даже Гомера и греческих трагиков, значительно снижает ценность их достойных трудов и дает современным авторам преимущество перед ними»<sup>3</sup>. Мы попросту не можем сопереживать героям, попирающим наши моральные убеждения. А вот различия религиозных принципов мало влияют на наши оценки, и мы легко абстрагируемся от них. Разумеется, речь не идет о случаях, когда эти принципы так глубоко проникают в сознание авторов, что изменяют их моральные установки. Там, где это происходит, качество художественных произведений, уверен Юм, неизбежно снижается.

Эссе «О норме вкуса», несомненно, одна из самых четких по своим формулировкам работ Юма. Но стоит подчеркнуть, что его важность состоит не только в решении проблемы, упомянутой в его заглавии. Не менее значимо то, что оно позволяет понять эволюцию этических идей Юма после второго «Исследования».

---

<sup>1</sup> М 243–244; Юм 1996 2, 638.

<sup>2</sup> М 244; Юм 1996 2, 639.

<sup>3</sup> М 246; Юм 1996 2, 640.

Напомню, что там Юм сделал некоторые уступки моральному плюрализму и даже релятивизму, т. е. не только признал множественность моральных норм в разных культурах, но и допустил невозможность в ряде случаев решить, какая из этих норм является верной. Вместе с тем он был уверен в существовании некоего ядра добродетелей, общего всем культурам. Эссе «О норме вкуса», однако, показывает, что эта вера у него пошатнулась. Юм не детализирует свою новую позицию, однако складывается впечатление, что он сохраняет уверенность в существовании этических универсалий, но склоняется к их трактовке по аналогии с универсальными принципами вкуса: мы от природы расположены одобрять какие-то качества (классификация которых едва ли изменилась у него после второго «Исследования»), но актуализация этих предрасположенностей может быть непростым делом, требующим серьезных интеллектуальных усилий и возможным в широком объеме лишь по истечении больших отрезков времени. Иначе говоря, Юм, похоже, сделал еще один шаг в сторону морального плюрализма, одновременно отодвигаясь от релятивизма. Хотя у людей разных культур может и не быть общих добродетелей, у них есть общие моральные принципы и можно точно установить, насколько верно они интерпретируются. Установить это можно рациональными методами, и если так, то именно степень рациональности отдельных людей и общества в целом может определять их нравственный уровень. Мы еще увидим, как в «Истории Англии» Юм продолжил и развил эту мысль.

Все эти тезисы, впрочем, не означают, что Юм полностью отверг идею морального релятивизма. Вполне вероятно, что он по-прежнему допускал возможность ситуаций, когда у нас не будет достаточных оснований для объективного предпочтения одних норм другим. По крайней мере именно эту позицию, как мы видели, он занимал относительно эстетических предпочтений, где он был готов допустить не только плюрализм, но и некоторый релятивизм, затрагивающий, правда, лишь степени нашего одобрения или порицания и не отменяющий наличия всеобщих принципов вкуса. Между тем, попытка провести дальнейшие параллели между учением Юма о моральном одобрении и о вкусе наталкивается на неожиданную трудность, настолько Примеча-

тельную, что можно даже сформулировать ее в виде загадки — загадки юмовского учения об эстетическом вкусе.

Чтобы прочувствовать эту загадку, вспомним, как детально Юм описывал качества, вызывающие у нас моральное одобрение, вспомним, как он подразделял их на полезные и непосредственно приятные для самого индивида и для других людей. Вспомним также, как в «Трактате» он подробнейшим образом раскрывал механизм симпатии, ответственный за возникновения у нас моральных эмоций при оценке людей и поступков. Учитывая сознательные параллели, которые он проводит между этическим и эстетическим, можно было бы ожидать, что он столь же детально рассмотрит качества, вызывающие у нас эстетическое одобрение, т. е. чувство прекрасного и обсудит характеристики самого этого чувства. Но ничего подобного мы не находим в основных эстетических трудах Юма. Он говорит, что качества объектов, вызывающие чувство прекрасного, должны существовать, указывает на некоторые из них — «взаимное отношение и соответствие частей», «единство целого», сообразность «произведения искусства... определенной цели»<sup>1</sup> и т. п. Но ни в этом, ни в предыдущем эссе мы не находим попыток классификации таких качеств. Столь же фрагментарно в этих двух эссе обсуждается и вопрос о природе эстетического чувства. Юм говорит о симпатии, об универсальной точке зрения, но все это напоминает скорее отголоски обсуждения моральных тем, чем самодостаточную теорию. Загадка, собственно, в том, чтобы понять, почему это происходит и была ли тут вообще теория.

Можно попробовать разгадать эту загадку, обратившись к другим эстетическим текстам Юма. И здесь внимание прежде всего привлекает одна из глав второй книги «Трактата», которая называется «О прекрасном и безобразном». Центральной ее темой, впрочем, является не исследование этих феноменов как таковых, а указание на связь телесной красоты с гордостью, вызываемой этой красотой у того, кто ею обладает, а безобразия с униженностью. Тем не менее Юм характеризует здесь и сам феномен прекрасного. Бросается в глаза, что он выделяет два вида

---

<sup>1</sup> М 240; Юм 1996 2, 634.

красоты: «естественную и моральную»<sup>1</sup>, причем под моральной, несомненно, понимаются добродетели. Т. е. исследования морали шли у него, похоже, параллельно эстетическим изысканиям. Еще в «Письме к врачу» 1734 г. он говорил об одновременном изучении этических и эстетических тем и давал понять, что для их раскрытия он и взялся за будущий «Трактат». Идея параллелизма между моралью и эстетикой, вероятно навеянная Юм хатчесоновским «Исследованием о происхождении наших идей красоты и добродетели» (1725), очевидна и в еще одном раннем тексте — главе «Подразделение материала» из второй книги «Трактата». Упомянув о разделении рефлексивных впечатлений на спокойные и бурные, Юм отмечает, что к спокойным относится, в частности, «чувство прекрасного и безобразного в поступках, композиции и внешних объектах»<sup>2</sup>. Трудно сомневаться, что под «чувством прекрасного и безобразного в поступках» Юм имеет здесь в виду моральные чувствования.

Параллелизм между моральным и эстетическим в ранних текстах Юма важен потому, что он позволяет предположить, в каком направлении шло его исследование истоков чувства прекрасного. Ведь спецификой юмовской трактовки моральных реакций было не только указание на их чувственную природу, но и увязка многих моральных качеств с пользой. Похожие решения он действительно прорабатывал и по отношению к красоте. Об этом прямо говорится в главе «Трактата» «О прекрасном и безобразном». Рассуждая здесь о том, что с прекрасным и безобразным сущностным образом связаны удовольствие и неудовольствие, он добавляет, что «если мы примем во внимание, что прекрасное, которым мы восхищаемся у животных или в других объектах, в значительной части идет от идеи удобства и пользы, мы без колебаний присоединимся к этому мнению»<sup>3</sup>. Эту мысль Юм развивает в еще одной главе второй книги «Трактата» — «О нашем уважении богатых и облеченных властью людей». Здесь он объявляет «универсальным правилом», что красота предметов

---

<sup>1</sup> Т 2.1.8.3.

<sup>2</sup> Т 2.1.1.3.

<sup>3</sup> Т 2.1.8.2.

«идет главным образом от их пользы и от соответствия той цели, для которой они были придуманы» и распространяет этот вывод на «столы, стулья, секретеры, трубы, кареты, седла, плуги и вообще на все произведения искусства»<sup>1</sup>. Сходные мысли есть и в третьей книге «Трактата», где они подкреплены ссылкой на «Наставления оратору» римского ритора Квинтилиана, сближавшего красоту и пользу<sup>2</sup>.

Одним словом, создается впечатление, что Юм исходил из того, что чувство прекрасного бывает двух видов, но при этом порождается сходными причинами. Первый вид — это чувство моральной красоты, второе — телесной. Оба они вызываются прежде всего целесообразными, т. е. полезными для чего-то объектами (хотя Юм не исключает и такие случаи, когда красота — как эстетическая, так, как мы знаем, и моральная — чувствуется непосредственно<sup>3</sup>), вырванными благодаря симпатии из сферы частных интересов<sup>4</sup>. Это интересная теория (отличающаяся, кстати, от концепции Хатчесона, признававшего истоком красоты «единство многообразия»<sup>5</sup>), но Юм почему-то не настаивает на ней в более поздних текстах. Хотя он по-прежнему говорит о красоте полезных объектов<sup>6</sup>, мы больше не находим у него столь смелых обобщений, как те, что были приведены выше. Одной из причин могло стать то, что теория связи красоты и пользы, хорошо работающая в случае моральной красоты, выглядит не столь убедительной при перенесении ее на телесные объекты. Некоторые их полезные качества — такие, к примеру, как надлежащее функционирование их частей (в частности, здоровый вид нашего тела) — действительно можно увязать с красотой. Можно, как мы видели из примеров Юма, увязать с пользой и красоту разного рода артефактов. Но всеобщей связи тут, похоже, нет. Представим, к примеру, что фармацевты разработали необычайно полезный

---

<sup>1</sup> Т 2.2.5.17. Искусство понимается здесь, как мы видим, в духе греческого «технэ».

<sup>2</sup> Т 3.3.1.8n; см. Quint. Inst. VIII, III, 10–11.

<sup>3</sup> Т 3.3.5.6.

<sup>4</sup> Т 2.2.5.16; Т 3.3.1.8.

<sup>5</sup> О соотношении позиций Юма и Хатчесона см. Kivy 2016.

<sup>6</sup> ME 2.9–10; ME 6.25.

препарат, избавляющий от множества недугов. Будем ли мы сочетать с этим препаратом представление о красоте? Положительный ответ выглядит очень сомнительным. И контрпримеры легко умножить. Не очень ясно, как классифицировать и случаи непосредственной красоты. С моральными качествами дело обстоит довольно прозрачно: если это такие качества личности, которые непосредственно приятны ей самой (и не неприятны другим) или другим, то при незаинтересованном рассмотрении мы морально одобряем их. Но можно ли сказать, что все приятные качества тел при незаинтересованном рассмотрении должны рассматриваться как прекрасные? Какие-то, вроде симметричности, возможно, да<sup>1</sup>. Но прекрасен ли, к примеру, приятный вкус ананаса или запах хлеба? Может, в этом что-то и есть, и позже Шопенгауэр говорил нечто подобное<sup>2</sup>, но такая теория все же выглядит если не контринтуитивной, то отклоняющейся от обыденных интуиций.

В общем, в какой-то момент Юм, вероятно, осознал трудности проводимой им параллели между моральной и телесной красотой. Полное соответствие между ними предполагало бы одинаковое распределение качеств, вызывающих чувство прекрасного в обоих случаях. Но он, похоже, ощутил сопротивление материала относительно телесной красоты. Если подытожить эти трудности, то можно сказать, что если каждое из качеств личности, порождающих моральное одобрение (т. е. полезное для себя или других и непосредственно приятное для себя или других), может рассматриваться как достаточное условие возникновения такого аффекта у готового к восприятию этих качеств субъекта, то наличие множества явных контрпримеров при рассмотрении аналогичных качеств, вызывающих чувство прекрасного, не позволяет трактовать их ни как необходимые, ни как достаточные условия последнего. Сам Юм не говорит об этих контрпримерах, но вероятность того, что он натолкнулся на них, действительно велика: без подобного допущения трудно объяснить траекторию его дальнейших изысканий. И это, конечно же, должно было умень-

---

<sup>1</sup> Ср. Т 3.3.5.4.

<sup>2</sup> См. Шопенгауэр 1999, 185.

шить его энтузиазм. Ситуация лучше всего чувствуется в динамике. В «Трактате», напомним, нет такого акцента на классификации добродетелей, как во втором «Исследовании», и при этом видно, что Юм еще верит в возможность упорядочения качеств, ответственных не только за моральную, но и за телесную красоту. Но потом эти линии сильно расходятся, и контраст между перспективами соответствующих классификаций становится разительным при сравнении «Исследования о принципах морали», во многом посвященного как раз этой теме, и эссе «О норме вкуса», где такой классификации вообще нет. А в промежутке между работами конца 30-х – начала 40-х гг. и этим эссе Юм хоть по-прежнему и признавал близкое родство моральной и телесной красоты<sup>1</sup>, но стал реже говорить о первой и забросил эстетические исследования. Вспомним, что и эссе «О норме вкуса» — главный эстетический труд Юма — было написано не по внутреннему побуждению, а главным образом чтобы заполнить пустоту в его книге.

Важно, однако, правильно понять новую позицию Юма. Как и раньше, он считает, что чувство прекрасного вызывается неким набором качеств, восприимчивость к которым является свидетельством хорошего вкуса. Но он отказывается описывать эти качества в какой-то абстрактной схеме. Можно сказать, что, допуская существование правил хорошего вкуса, он отрицает наличие правил отыскания этих правил<sup>2</sup>. В самом эссе «О норме вкуса» он лишь косвенно обозначает эту мысль, подчеркивая значимость таких факторов установления прекрасного как проверка временем или гениальность. Но соответствующая идея была четко высказана Юмом еще в эссе 1742 г. «О простоте и утонченности письма». Там он говорил о «трудности или даже невозможности... указания правил, следуя которым мы можем точно узнать границы между дефектом и красотой»<sup>3</sup>. Ситуация выглядит так, будто разочаровавшись в возможности отыскать простую схему качеств, вызывающих чувство прекрасного по аналогии со схемой

---

<sup>1</sup> См. ME App. 1.13.

<sup>2</sup> Ср. Gracyk 2016, где не учитывается такая возможность.

<sup>3</sup> М 194.

качеств, вызывающих моральное одобрение, но не желая отказываться от тезиса о наличии их определенного набора, он заключил, что подобные качества не могут быть систематизированы нами. Так, похоже, и решается загадка юмовского молчания о классификации эстетических черт.

Литература по эстетике Юма не столь богата, как по многим другим разделам его философии. Среди немногочисленных монографий стоит выделить исследование Д. Таунсенда<sup>1</sup>. Это обстоятельный анализ эстетики Юма на основе всех релевантных текстов. Указывая на юмовский изоморфизм этического и эстетического, Таунсенд, однако, не акцентирует вопрос, почему при подробной характеристике Юмом качеств, вызывающих моральное одобрение, он мало сказал о качествах, вызывающих чувство прекрасного. Кроме того, Таунсенд не обсуждает возможность того, что Юм изменил свои взгляды на природу эстетического чувства, без чего, на мой взгляд, нельзя разобраться в данной теме.

Не обсуждал возможность таких изменений и В. Хальберштадт<sup>2</sup>, рассматривая ключевой вопрос о качествах, вызывающих, по Юму, чувство прекрасного. Он перечислял три основных гипотезы: (1) они параллельны качествам, вызывающим моральное одобрение, (2) Юм не решил для себя, какие из качеств вызывают чувство прекрасного, и (3) он сознательно отказывался от попыток перечислить их. Сам Хальберштадт считал более вероятной первую гипотезу, хотя мы видели, что, скорее всего, верны все три: поначалу Юм исходил из изоморфности морального и эстетического и полагал, что эстетические эмоции вызываются теми же качествами, что и моральные, но только соотнесенными не с личностями, а с телесными объектами, затем утратил уверенность в возможности перечисления подобных качеств и, наконец, сознательно отказался от их классификации.

Отсутствует анализ изменений позиции Юма и в элегантном и информативном изложении юмовской эстетики К. Шмидт, хотя

---

<sup>1</sup> Townsend 2001. Много откликов вызвала в свое время и книга Т. Бруниуса (Brunius 1952). А в недавней монографии Т. Костелло (Costelloe 2007) подробно обсуждаются результаты предыдущих исследований.

<sup>2</sup> Halberstadt 1971.

она и отмечает необычность композиции эссе «О норме вкуса», когда в кульминационный момент исследования, подойдя к вопросу об основе прекрасного, вместо рассуждений о качествах, ответственных за эстетические переживания, Юм начинает разговор о путях усовершенствования вкуса<sup>1</sup>. Шмидт продельывает большую работу по реконструкции не только юмовской теории вкуса и его трактовки других эстетических категорий, таких как возвышенное (Юм, как мы помним, считал, что с громадными объектами должны быть связаны большие эмоции, так как какие-то эмоции связаны со всеми перцепциями, и чем их больше, тем больше эмоций<sup>2</sup>: понятие возвышенного чуть позже было выдвинуто на первый план Э. Бёрком<sup>3</sup> и Кантом), но и его концепции творчества. Она по крупицам собирает разрозненные высказывания Юма и показывает то значение, которое он придавал художественной фантазии (полагая, к примеру, что сведение поэзии к набору истин сделает ее неприемлемой для вкуса), умению оживать аффекты (для чего фантазия, оставаясь фантазией, должна быть правдоподобной) и подражать природе. Художники, по Юму, должны стремиться к цельности и гармоничности, хотя диссонансы могут усиливать положительный эффект.

Достижения Юма на фоне его предшественников обобщает в своей книге по истории британской эстетики Т. Кастелло<sup>4</sup>. Помимо очевидных пунктов в связи с обсуждением нормы вкуса и «парадокса трагедии» Кастелло упоминает также об исследовании Юмом специфики художественной репрезентации. Особенность позиции Юма состоит в том, что хотя художественным образам лучше не утрачивать связи с реальностью, они не должны быть и ее механическим воспроизведением. Искусная подача даже привычных вещей оживляет наши представления о них и может становиться источником удовольствия. Что же касается исторического контекста, то Кастелло встраивает юмовские концепции в окружение идей Локка, Аддисона и Хатчесона. От схематики Локка

---

<sup>1</sup> Schmidt 2003, 329.

<sup>2</sup> См. Т 2.2.8.4.

<sup>3</sup> См. Бёрк 1979, 88–116.

<sup>4</sup> Costelloe 2013.

идет сравнение Юмом эстетических переживаний с ощущениями цветов и других так называемых «вторичных качеств»: субъективных перцепций, вызываемых модификациями первичных качеств объектов, таких как протяжение или форма. Аддисон обсуждал проблему универсальности вкуса людей, связывая ее с общими всем чертами человеческой природы, а Хатчесон дал Юму повод поразмышлять об особенностях художественной репрезентации и осудить крайности бездушного копирования и безграничной вычурной фантазии<sup>1</sup>.

Популярны в литературе по эстетике Юма и сравнения его взглядов с более поздними теориями, прежде всего с концепциями Канта. Упомяну в этой связи недавнее исследование П. Гайера<sup>2</sup>. Помимо реконструкции юмовских воззрений на эстетические ресурсы различных искусств, оно интересно тем, что, несмотря на оговорки, Гайер сопоставляет концепции Канта и Юма о норме вкуса так, будто обе они в равной степени проработаны. На деле речь идет о сравнении одной из самых детализированных и глубоких теоретических конструкций Канта (более работоспособной в ряде отношений — прежде всего благодаря теории интерпретативно неисчерпаемых «эстетических идей»<sup>3</sup> — чем его политические, этические и эпистемологические построения) с тезисами Юма, сформулированными после разочарования в перспективах создания позитивной теории.

Опасности, подстерегающие тех авторов, которые ищут у Юма позитивную эстетическую теорию, прежде всего в вопросе об эстетических качествах, т. е. о тех качествах, которые отвечают за положительные эстетические оценки тех или иных произведений, могут быть проиллюстрированы на примере исследования М. У. Роу. Он делает попытку извлечь из текстов Юма характеристики, наличие которых гарантирует подобные оценки: «Работа должна быть написана аккуратно и осмотрительно; она должна

---

<sup>1</sup> Costelloe 2013, 58–61.

<sup>2</sup> Guyer 2016.

<sup>3</sup> Акцент на интеллектуальности эстетических переживаний позволяет этой концепции хорошо описывать произведения современного искусства, в которых замысел может доминировать над красотой.

быть упорядоченной; вымыслы не должны быть чудовищными; они должны быть правдоподобными; серьезное и комическое не должны (странным образом) перемешиваться; истории должны быть непротиворечивыми; они не должны все время прерываться<sup>1</sup>. Затем Роу критикует этот список, приводя примеры выдающихся произведений, нарушающих перечисленные правила. Среди контрпримеров упоминается и «Тристрам Шенди» Л. Стерна. Проблема в том, что сам Юм признавал этот экспериментальный роман одним из главных достижений английской литературы его времени<sup>2</sup> (хотя он, конечно, не считал его безусловным шедевром, в чем нам еще предстоит убедиться). Но мы не обязаны допускать, что Юм противоречил самому себе. Ведь он не считал подобные правила чем-то непреложным.

Завершив обсуждение эстетических концепций Юма, мы, наконец, можем выйти из тени его «Трактата о человеческой природе». Ведь до сих пор мы говорили о вещах, так или иначе встраивающихся в программу, заявленную им в предуведомлении к первым двум томам этого произведения, опубликованным в 1739 г. Но у Юма были и другие масштабные проекты. Учитывая центрированность «Трактата» на исследовании человеческой природы, осуществленный там проект можно назвать антропологическим. Мы помним, однако, что еще до создания этой работы Юм написал книгу о естественной религии. Религиоведческий проект занимал Юма на протяжении всей его жизни и был в полной мере реализован лишь в «Диалогах о естественной религии», вышедших уже после смерти автора. Мы уже обсуждали эту работу и еще не раз вернемся к ней. Третий проект, который можно возвести к эссе о рыцарстве начала 30-х гг., это исторический проект Юма.

Так случилось, что основные исторические труды Юма вышли в течение десяти лет, начиная с 1752 г. И это дает нам возможность компактно рассмотреть их. Начать, стоит, пожалуй, с «Естественной истории религии». Для такого решения есть несколько причин. Во-первых, эта работа, как мы помним, была

---

<sup>1</sup> Rowe 2012, 354.

<sup>2</sup> HL 2, 269.

впервые опубликована в сборнике «Четыре диссертации», вместе с только что рассмотренными эстетическими эссе. Во-вторых, она является наименее исторической из исторических трудов Юма, входя одновременно в состав только что упомянутого религиозно-ведческого проекта. Ясно к тому же, что естественная история — это не совсем история в привычном нам смысле<sup>1</sup>. В-третьих, эта работа скорее всего была написана раньше эссе «О населении древних наций» и первых по времени публикации томов «Истории Англии». Наконец, она самая скромная по объему.

### — 3 —

В конце предыдущего параграфа я отметил, что «Естественная история религии» — самая короткая из основных исторических работ Юма. Но это совсем на маленький труд. Он превышает по объему все другие диссертации 1757 г. И не случайно, что именно эта работа открывала сборник «Четыре диссертации». В ней есть введение и пятнадцать глав. Первоначально главы никак не назывались, но уже в 1758 г. они получили свои названия.

Во введении Юм проводит различие между рациональной основой религии и ее истоками в человеческой природе. О первом он говорит, что «весь строй природы свидетельствует о разумном создателе» и что «ни один рациональный исследователь после серьезных размышлений не может ни на мгновение усомниться в первых принципах подлинного теизма и религии»<sup>2</sup>. Но истоки религии — предполагающей «веру в невидимую, разумную силу»<sup>3</sup> — в человеческой природе кажутся ему не столь очевидными. Ссылаясь на сведения путешественников, он допускает существование каких-то безрелигиозных культур, а поскольку даже в религиозных нет единства в понимании природы божественного, то едва ли религиозные убеждения людей проистекают из какого-то изначального инстинкта, подобного любви к себе или к потомству. Соответственно, здесь можно предполагать совместное действие каких-то принципов, что усложняет картину и

---

<sup>1</sup> См. об этом напр. Walton 1990, 50.

<sup>2</sup> N In. 1.

<sup>3</sup> N In. 1.

подразумевает необходимость специального исследования, которым Юм и хочет заняться.

В первой главе Юм доказывает, что «первоначальной религией человечества был политеизм». Он приводит исторический аргумент: чем к более давним временам отсылают свидетельства, тем более наглядно преобладание в них политеизма или идолопоклонства. Он связывает это положение дел с прогрессом человеческих знаний. Грубые умы могут создавать представления о превосходящих их силах, но не о совершенном существе: «Ум развивается постепенно, от низшего к высшему: абстрагируясь от несовершенного, он образует идею совершенства: и медленно отделяя свои более благородные части от более грубых, он учится переносить на божество лишь первые, превознося и утончая их»<sup>1</sup>. И хотя этот путь может быть сокращен рациональной аргументацией, сама эта аргументация, полагает Юм, не могла бы быть усвоена в варварские времена человечества. К тому же если бы она была усвоена, политеизм вряд ли впоследствии получил бы такое распространение: рациональные истины проще удерживать, и они не искажаются при передаче от человека к человеку, в отличие от фактической информации: подобными искажениями Юм, кстати говоря, готов объяснять возникновение разного рода мифов<sup>2</sup>.

Вторая глава называется «Происхождение политеизма». В самом ее начале Юм утверждает, что политеистические представления на могут идти от созерцания природных объектов. Ведь в них наблюдается удивительная целесообразность и прилаженность частей, свидетельствующая о едином замысле и одном создателе. Юм не отрицает, что это может быть видимостью и что в их порождении могло бы участвовать много разумных причин. Но такое предположение выглядит маловероятным и произвольным, и оно всегда будет уступать по убедительности мысли о единственной разумной причине. Так что истоком политеизма является скорее специфика протекания человеческой жизни. Люди движимы разнообразными аффектами, причем их реализация

---

<sup>1</sup> N 1.5.

<sup>2</sup> N 1.8.

требует соблюдения ряда условий, которые могут не сочетаться друг с другом. Каждое такое условие представляется людьми чем-то самостоятельным и может стать предметом обожествления с их стороны<sup>1</sup>.

В третьей главе — «Продолжение предыдущего» — Юм раскрывает механизмы, приводящие к подобному обожествлению. Исходным пунктом оказывается беспокойство людей относительно их будущего, зависящего от каких-то внешних причин. Эти причины, т. е. те самые условия реализации их аффектов, о которых шла речь в предыдущей главе, зачастую неизвестны людям, и хотя если бы они стали известны, то, как считает Юм, эти люди обнаружили бы, что это всего лишь движения мельчайших физических тел<sup>2</sup> (он, как мы видим, далеко отходит от феноменалистических крайностей времен «Трактата»), в их воображении они обретают совершенно иные свойства. Ключевую роль здесь играет склонность людей переносить на внешние объекты свои внутренние способности и состояния. Так происходит одушевление неизвестных могущественных причин, а в дальнейшем и наделение их разумом и аффектами<sup>3</sup>. В этой главе Юм касается и ряда других важных вещей. В частности, он еще раз противопоставляет описанный выше процесс обожествления разнородных факторов, от которых зависит человеческая жизнь, заключению к «верховному творцу» и «бесконечно совершенному духу», полученному на основании «удивительной настройки конечных причин»<sup>4</sup>. Он также отмечает, что особенно склонны к таким обожествлениям люди, жизнь которых в наибольшей степени подвержена случайностям. Это внешний фактор усиления их суеверий. А главной внутренней питательной средой для них оказывается меланхолия и разного рода страхи.

Четвертая глава называется «Богов не считали ни творцами, ни устроителями мира». Здесь Юм обрушивает на читателей горы примеров (в основном из жизни и литературы древних греков и

---

<sup>1</sup> N 2.3–4.

<sup>2</sup> N 3.1.

<sup>3</sup> N 3.2.

<sup>4</sup> N 3.3.

римлян), показывающих, что религиозные представления язычников не соответствуют идеалам подлинного теизма, предполагающего допущение единого Бога-творца. Признаваемые ими невидимые разумные силы — допущение которых является единственным пунктом почти полного согласия среди теологов всех эпох — напоминают скорее фей или других волшебных существ из народных сказок<sup>1</sup>. Могущество их невелико.

В пятой главе — «Различные виды политеизма: аллегория, поклонение героям» — уточняются детали политеистических верований. Юм, в частности, говорит, что грубые умы не могут удержаться на идее невидимых разумных сил и связывают их с чувственными образами. Боги, отвечающие за различные сферы человеческой деятельности, обрастают аллегорическими атрибутами, отражающими специфику этих областей: бог войны Марс непохож на бога торговли Меркурия и т. п. Впрочем, эти аллегории, по Юму, весьма несовершенны. Сходство политеистических богов с людьми создает предпосылки для обожествления самих людей, т. е. для появления героев<sup>2</sup>. Это есть, по Юму, у всех религий<sup>3</sup>.

Шестая глава называется «Происхождение теизма из политеизма». Это важный раздел диссертации. Здесь Юм доказывает, что возникновение теизма (предполагающего представление о едином совершенном Боге — под «теизмом» Юм понимает монотеизм, хотя он не пользуется соответствующим термином) из политеизма исторически не связано с аргументом от целесообразности мира, хотя их траектории похожи<sup>4</sup>. Юм уверен в отсутствии такой связи, потому что история показывает, что наибольшее религиозное значение люди придают событиям, которые, как кажется, отклоняются от общего порядка вещей — но именно они являются главной трудностью для аргумента от целесообразности<sup>5</sup>.

Механизм порождения теистических представлений, таким образом, надо искать в иной плоскости. Юм считает, что главную

---

<sup>1</sup> N 4.14.

<sup>2</sup> N 5.6.

<sup>3</sup> N 5.9.

<sup>4</sup> N 6.4.

<sup>5</sup> N 6.3.

роль играют следующие факторы. Стартовым условием, запускающим такую трансформацию, является то обстоятельство, что наличие множества богов дает возможность людям, живущим в какой-то местности, выбрать из этого множества своего бога и оказывать ему особые почести. Кроме того, люди склонны упорядочивать богов по образцу политической иерархии и допускать возможность того, что какой-то из богов может быть начальником над остальными. А дальше вступает в действие другая особенность людей: их стремление заслуживать расположение лестью. Они начинают соревноваться в наделении главного для них бога как можно более возвышенными характеристиками — и не останавливаются до тех пор, пока не доходят до идеи совершенного творца всего сущего<sup>1</sup>. Впрочем, на этом тоже можно не останавливаться, но дальнейшие шаги либо заставляют объявить такого Бога чем-то абсолютно непознаваемым (что затрудняет поклонение ему), либо ведут к противоречиям.

В крошечной седьмой главе под названием «Подтверждение этой доктрины» Юм приводит несколько примеров того, сколь странными могут оказываться религиозные практики в тех культурах, в которых произошло возвышение их богов, но сохранились обычаи, имевшие смысл лишь при рассмотрении этих богов как чего-то близкого людям. Наличие таких практик подтверждает исторические изменения образов подобных богов.

В восьмой главе — «Прилив и отлив политеизма и теизма» — Юм подытоживает описания возникновения теизма из политеизма и добавляет, что людям трудно удержаться на столь возвышенном представлении о Боге, которое диктует теизм<sup>2</sup>. Им нужно что-то более приземленное и поэтому они отыскивают посредников между Богом и людьми, начинают поклоняться им — пока опять не доходят до политеизма и не запускают обратный процесс.

Девятая глава называется «Сравнение этих религий с точки зрения преследований и толерантности». Что касается политеизма, то он допускает в свой пантеон самых диковинных богов,

---

<sup>1</sup> N 6.5.

<sup>2</sup> N 8.1.

в том числе лишенных морального облика. Впрочем, эта открытость может рассматриваться и как достоинство, так как предполагает терпимость к иному<sup>1</sup>. Теизм, напротив, хорош превознесением моральных совершенств единственного Бога, но из-за тенденции к предельной унифицированности он чреват религиозными спорами и столкновениями даже при небольших расхождениях в конкретных практиках<sup>2</sup>.

В десятой главе Юм сравнивает политеизм и теизм «с точки зрения смелости и приниженности», заявляя, что возвышение теистического Бога может повлечь принижение человека<sup>3</sup>, и наоборот, принижение богов в политеизме поддерживает у людей чувство собственного достоинства и свободолюбие. Юм сравнивает античных героев и христианских святых и показывает противоположность их черт. Первые обретают славу «уничтожением чудищ, свержением тиранов, защитой родины», вторые — «бичеванием и голоданием, робостью и униженностью, покорностью и рабским повиновением»<sup>4</sup>.

Сравнению теизма и политеизма посвящена и одиннадцатая глава. На этот раз они сопоставляются «с точки зрения разумности и нелепости». Исходя из предыдущих рассуждений Юма, можно было бы подумать, что он будет говорить о нелепости политеизма. Но Юм поступает иначе и отмечает, что «вся мифологическая система» политеизма «до такой степени естественна, что кажется более чем вероятным, что она и правда осуществлена где-то среди великого множества планет и миров вселенной»<sup>5</sup>. Другое дело, что в нашем окружении она не выдерживает рациональной проверки. Рационален скорее теизм, но поскольку его возникновение, как мы помним, Юм связывает не с рациональными доводами, а с другими причинами, разум в теизме оказывается окружен иррациональными представлениями и начинает со временем обслуживать их — постепенно обретая вкус к противоречиям, столь характерный для схоластики и теологии.

---

<sup>1</sup> N 9.2.

<sup>2</sup> N 9.1.

<sup>3</sup> Эту идею впоследствии разрабатывал Л. Фейербах, см. Фейербах 1995, 44–45.

<sup>4</sup> N 10.3.

<sup>5</sup> N 11.1.

Тема нелепостей религиозных доктрин продолжается в двенадцатой главе «О том же с точки зрения сомнения и убежденности». В этой главе Юм смешит читателей историями, связанными с реакциями людей других убеждений на католическое учение о пресуществлении и обряд Евхаристии, на попытки теологов выделиться своими книгами на фоне других томов, «десяток тысяч которых», с точки зрения представителей других религий, «имеет меньшую ценность, чем кочан капусты или огурец»<sup>1</sup> и т. п. Заметим, что Юм редко упускает возможность посмеяться над католицизмом — что, кстати, он может делать, не опасаясь больших неприятностей в протестантском мире Великобритании.

Юм также доказывает в этой главе, что религиозные экстравагантности не нужно ставить на один уровень с убеждениями здравого смысла. В первых есть что-то эфемерное, и они могут растворяться как туман при решении реальных жизненных проблем<sup>2</sup>. Между тем, одним из отличий современных религий от древних является, по Юму, именно то, с каким усердием священнослужители новых времен стараются внедрить такие доктрины в сознание людей. Другое важное отличие связано с тем, что древние религии опирались в основном на традицию, а современные — на писания. Опора на традицию оставляет больше места разночтениям и свободе мнений по каким-то частным вопросам. На деле в таких религиях вообще не было твердо установленных тезисов или учений. И это делало самих верующих менее догматичными. Не было там и сюжетов, призванных напугать верующих.

Впрочем, вспышки здравого смысла у адептов древних религий, по Юму, лишь высвечивали те глубокие предрассудки, в которые были погружены даже самые разумные из них. Тем не менее, заключает Юм, подобные традиционные религии выгодно отличаются от «систематических и схоластических» меньшим количеством явных нелепостей и противоречий и меньшим влиянием, оказываемым ими на эмоции и умы обычных людей<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> N 12.7.

<sup>2</sup> N 12.15.

<sup>3</sup> N 12.26.

Тринадцатая глава называется «Нечестивые представления о божественной природе в народных религиях обоих родов». Здесь Юм обсуждает противоречие, сокрытое в глубинах многих религиозных представлений. Поскольку представления о богах возникают под влиянием страхов и тревог людей за свое будущее, они поначалу рисуют этих богов мстительными и злобными существами. С другой стороны, чтобы заслужить их расположение люди превозносят их и наделяют самыми позитивными качествами<sup>1</sup>. Эта коллизия обнаруживается по самым разным поводам — к примеру, при рассуждениях о том, что божественные деяния нельзя судить обычными мерками справедливости. В этой связи Юм вспоминает собственную теорию справедливости, в соответствии с которой справедливость осмыслена только в социальном контексте, не имеющем отношения к Богу<sup>2</sup>. Такой ход можно было бы рассматривать как разрешение того противоречия, так как выходит, что Бог, обладая высшими атрибутами, может тем не менее находиться за пределами человеческой морали. Юм, впрочем, полагает, что это может и усугублять его.

В четырнадцатой главе идет речь о «дурном влиянии народных религий на мораль». Юм действительно считает, что религии, как правило, плохо сочетаются с моралью. И причина этого, как он пытается показать, состоит в том, что мораль сама по себе достаточно естественна, чтобы религиозный человек, соблюдающий моральные нормы, мог думать, что подобными действиями он может заслужить особое божественное расположение<sup>3</sup>. Поэтому такой человек ищет чего-то другого, что могло бы выделить его в глазах Бога. Это могут быть частые посты, как у московитов, аскеза католиков, бичевания и т. п. Такие практики неизбежно воспринимаются как более ценные, чем другие аспекты человеческой жизни. В целом мораль скорее страдает, чем совершенствуется в религиозной среде. Юм, между тем, дает понять, в чем состоит его собственная позиция, говоря, что «подлинным методом служения божеству является содействие сча-

---

<sup>1</sup> N 13.3.

<sup>2</sup> N 13.7.

<sup>3</sup> N 14.6.

стью его творений»<sup>1</sup>. Данный тезис наверняка является одним из компонентов того, что Юм в других местах называл «истинной религией». Эта формула также подтверждает утилитаристские установки Юма.

Заключительная, пятнадцатая глава обозначена как «Общий вывод». Юм начинает с того, что еще раз подтверждает свою приверженность аргументу от целесообразности: «Цель, намерение, замысел очевидны повсюду; и когда наше познание расширяется до такой степени, что может созерцать возникновение этой видимой системы, мы должны принять с сильнейшей убежденностью идею некоей разумной причины или создателя». Более того, «единообразные максимы, пронизывающие весь строй вселенной, естественно, пусть и не необходимо, ведут нас к представлению этого разума единым и нераздельным»<sup>2</sup>.

Далее Юм отмечает, что добро и зло мира перемешаны и сбалансированы между собой. Это старое его убеждение, с которым мы сталкивались еще в его «Раннем фрагменте». Но в данном разделе Юм своеобразно применяет этот принцип к религии. Если представления о величии и добре включаются в сами принципы теизма, то у религии обязательно должна обнаружиться и темная сторона. Мы можем радоваться, что способны прийти к идее разумной причины мира. Но истинный образ этой причины искажается нами. При изучении принципов главных исторических религий мы, говорит Юм, едва ли сможем отделаться от мысли, что это какие-то «фантазии безумцев»<sup>3</sup> и что нет таких нелепостей, которые не превращались бы в религиозные догматы. К тому же адепты религий зачастую говорят об очевидности их истин, но не следуют им, призывают к аскезе, но тонут в разврате и т. п.

В итоге мы остаемся с «загадкой и непостижимой тайной». Тщательное исследование религий дает один результат: «сомнение, недостоверность и воздержание от суждения»<sup>4</sup>. А чтобы под-

---

<sup>1</sup> N 14.6.

<sup>2</sup> N 15.1.

<sup>3</sup> N 15.6.

<sup>4</sup> N 15.13.

держивать это состояние Юм советует наблюдать за религиями и выявлять столкновение их различных доктрин. Это он и делал в разобранной нами работе.

Заключительные слова Юма помогают понять, зачем был создан этот труд. Более того, они помогают понять, как связаны между собой три юмовских проекта: антропологический, религиозоведческий и исторический. Исторические изыскания позволяют, в частности, прочувствовать многообразие исторических религий и невозможность достижения когерентных представлений о Боге в той мере, в какой они не опираются на разум. Рациональные же аргументы, как мы уже знаем из других работ Юма, так или иначе соотнесенных с его религиозоведческим проектом, позволяют создать лишь такое представление о нем, которое не может стать основой для конкретных предписаний. А это значит, что наука о морали и другие науки о человеке должны выстраиваться на независимом от религии основании. А вот история может помочь в становлении этих наук.

Но если объяснение замысла «Естественной истории религии» дает сам Юм, то другие вопросы и загадки, возникающие в связи с ней, исследователям приходится решать самостоятельно. Первый из этих вопросов касается времени создания данной работы. Редактор ее критического издания, Т. Бичем, полагает, что она была написана после 1748 г., в тот же период, когда Юм дорабатывал «Исследование о принципах морали», писал «Политические рассуждения» и первый вариант «Диалогов о естественной религии». Такая гипотеза, конечно же, имеет право на существование. В работе много отсылок к древнегреческому материалу, что исключает намного более раннее ее происхождение и не позволяет связать ее с проектом «Трактата» (где упоминания древнегреческих авторов редки и не сопровождаются ссылками на оригинальные источники). Демонстрация такой эрудиции и правда характерна для трудов Юма, созданных на рубеже 40-х и 50-х гг. Но я все же не исключал бы, что изначальный вариант «Естественной истории религии» мог готовиться для «Исследования о человеческом познании» еще в середине 40-х. Этот текст мог бы занять место между главами «О чудесах» и «О практических следствиях естественной религии». Я уже отмечал стран-

ность последнего названия: ведь в итоговом тексте «Исследования» нет главы, обсуждающей естественную религию. Неудивительно, что Юм быстро поменял его. Но если бы перед этой главой находился текст, ставший потом «Естественной историей религии», где постоянно обсуждается естественная религия, т. е. основанное на рациональных доводах учение о Боге, такое название было бы вполне уместным. Юм мог отказаться от публикации этой работы внутри «Исследования» («Философских эссе») из-за ее большого объема, нарушающего пропорции этой его книги.

Еще один намек на время создания «Естественной истории религии» можно усмотреть в загадочной нестыковке, имеющейся между ней и «Диалогами о естественной религии». В «Диалогах», о которых мы уже не раз говорили и еще поговорим, Юм четко проводит линию на то, что одних лишь ресурсов разума недостаточно даже для вероятностного вывода о единственности разумной причины мира: в равной степени допустим вариант с множественными причинами. Но вся композиция «Истории естественной религии» противоречит этому тезису: Юм неоднократно подчеркивает здесь, что в нашем мире разум ведет именно к монотеистическому учению и, соответственно, указывает на иррациональность или недостаточную рациональность политеизма. Если бы он писал «Диалоги» параллельно «Естественной истории религии», то он попросту не смог бы выстроить «Естественную историю религии» так, как он выстроил ее — если, конечно, в первоначальной версии «Диалогов» уже было это уравнивание описанных вариантов. Но если оно было — а это кажется вполне реалистичным допущением — то придется признать, что «Естественная история религии» была написана раньше «Диалогов», что могло бы подтверждать гипотезу об изначальной увязке этой работы с первым «Исследованием». Можно правда спросить, почему в таком случае Юм не переделал текст перед публикацией в 1757 г., когда он уже осознал, что вариант с единственной разумной причиной мира не является безальтернативным. Но ведь, с одной стороны, теоретическое ядро этой работы по большому счету не зависит от этой детали. С другой — переделывать ему пришлось бы все, и он мог решить просто оговорить в тексте, что вопрос этот не столь уж однозначен.

И все же текстологически, как мы увидим, более вероятно то, что политеистическая линия «Диалогов» была развита в них уже после публикации «Естественной истории религии». Тогда она скорее всего написана на рубеже 40-х и 50-х гг. Но если истоки «Естественной истории религии» нелегко различить, то судьба этой работы не была малозаметной. Она вызывала большой интерес не только на родине Юма, но и в других странах. В СССР, к примеру, ее называли «самым прогрессивным из всех его сочинений»<sup>1</sup>. Более того, она сохраняет свое влияние и в наши дни. Достаточно сказать, что Юм оказывается самым упоминаемым классическим философом в одной из известнейших работ начала XXI в. о религии как естественном феномене — «Разрушая чары» Д. Деннета<sup>2</sup>. Цитации из «Естественной истории религии» Деннет превращает в эпиграфы к разделам своей книги.

Богатство исторического материала «Естественной истории религии» однако же блекнет при сравнении этой работы с другим историческим трудом Юма, написанным на рубеже 40-х и 50-х гг., — «О населении древних наций», к разбору которого мы теперь приступаем.

#### — 4 —

Хотя труд «О населении древних наций» лишен артикулированной структуры и опубликован Юмом в окружении небольших эссе, эта работа иного масштаба. Если сравнить все публикации Юма по объему, то она окажется на шестом месте, после «Истории Англии», «Трактата о человеческой природе», «Исследования о человеческом познании», «Исследования о принципах морали» и «Диалогов о естественной религии» (в первой десятке также «Естественная история религии», «Диссертация об аффектах», «О возникновении и развитии искусств и наук» и «О норме вкуса»; близки к попаданию в нее эссе «О первоначальном договоре», «Скептик», «Об идее совершенного государства» и «О том, что политика может стать наукой»). И хотя «О населении древних

---

<sup>1</sup> Нарский 1973, 23; в остальном Юма причисляли к «субъективным идеалистам» и «агностикам», см. напр. Богуславский 1991.

<sup>2</sup> Dennett 2007.

наций» — главным образом историческое исследование, здесь высказан и ряд социально-философских идей.

Тема этой работы Юма обозначена в ее заглавии. Люди XXI века, привыкшие к быстрому росту населения Земли, склонны переносить данную тенденцию в прошлое и считать, что с древних времен наблюдался постоянный прирост человечества. Однако во времена Юма, когда население Земли приближалось к миллиарду человек, многие думали, что в античности на нашей планете проживало гораздо больше людей<sup>1</sup>. Юм берется исследовать эту тему и собирается показать, что этот вывод далеко не очевиден. Поскольку прямые сведения о численности древних народов неоднозначны, он вынужден прибегать к косвенным методам. И начинает он с сопоставления социально-экономических условий.

Важным фактором экономики античности было рабство. Вновь демонстрируя прекрасное знание греческих и латинских источников, Юм приводит свидетельства о тяжелейшем положении античных рабов (которые могли держаться в цепях или подвергаться пыткам), попутно осуждая и рабство в современных ему американских колониях<sup>2</sup>. Домашнее рабство сильнее подавляет человека, считает он, чем самая жесткая тирания<sup>3</sup>. Если же говорить о влиянии такого рабства на численность населения, то на первый взгляд кажется, что оно должно быть позитивным, так как хозяева заинтересованы в размножении своих рабов и могут контролировать его. Но Юм не согласен с этим и напоминает, что в богатых городах невыгодно выращивать скот. Рабы были сведены до положения скота, так что это применимо и к ним. Их было проще купить по дешевке на стороне, чем плодить их дома. Он приводит подтверждения, что в античности и, в частности, в Риме дело обстояло именно так: рабов завозили из Сицилии, Каппадокии, Малой Азии, Сирии и ряда других провинций. Похожая ситуация была и в Афинах, если судить по именам рабов в греческих комедиях<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> См. напр. Монтескье 2002, 182.

<sup>2</sup> М 383–385.

<sup>3</sup> М 383.

<sup>4</sup> М 388–390.

Таким образом, распространенность в античности рабства говорит скорее в пользу меньшей, чем большей населенности древнего мира по сравнению с современностью. Что же касается политических условий, то хотя не столь сильное, как в Европе XVIII в. имущественное расслоение в древнем мире способствовало росту населения, он сдерживался другими факторами, прежде всего постоянными войнами. К тому же методы ведения военных действий, доказывает Юм, были более жестокими. Впрочем, и мирное время не было спокойным: даже в самых цивилизованных местах процветало пиратство и грабежи на дорогах, а борьба политических группировок была необычайно суровой, сравнимой по ожесточенности лишь с религиозными конфликтами более поздних времен.

Меньшее развитие в древнем мире мануфактуры и экономики в целом тоже говорило бы против большей населенности его регионов, и Юм находит признаки этой недоразвитости. Это и высокие прибыли, и трудности преодоления больших расстояний по морю, и непонимание тонкостей сельского хозяйства. Да и собственность была плохо защищена. Юм предлагает представить, что все экономические достижения новых времен будут отыграны назад и подумать, какой удар это нанесет по населению, а значит и населенности.

Все эти обстоятельства вкупе с возросшей общей безопасностью жизни позволяют Юму заявить о «невозможности отыскания каких-либо надежных оснований для вывода, что в древности мир был более населенным, чем в новые времена»<sup>1</sup>. Хотя некоторые факторы способствовали большей населенности той эпохи, они нивелировались другими. В этом месте повествование Юма делает примечательный поворот. Он говорит, что все его предыдущие доводы не имели бы силы, если бы факты свидетельствовали об ином, а именно о большей населенности древнего мира по сравнению с современностью. И многие полагают, что именно так все и обстоит. Любопытно, однако, что Юм не собирается соглашаться с этими фактами. Напротив, он хочет подвергнуть сомнению их надежность.

---

<sup>1</sup> М 420.

Вначале Юм говорит об общих основаниях сомневаться в точности числовых выкладок древних историков и приводит несколько случаев явных преувеличений и вымыслов. Отбросив фантастические преувеличения, он обращается к тем подсчетам населения, которые действительно можно провести на более или менее прочных основаниях. И он отмечает, что чем больше он смотрит на реальные факты, тем меньше у него остается веры в превосходство по населению древнего мира относительно современного. В качестве примера он берет Афины, сопоставляет множество свидетельств (касающихся не только собственно численности населения, но и количества домов, протяженности стен города и т. п.), отбраковывает явно недостоверные из них, подсчитывает вероятную пропорцию рабов и граждан (принимая во внимание отсутствие восстаний рабов, количество рабов, при котором человек считался богатым, и другие факторы) и т. п. и приходит к выводу, что этот город в период его расцвета не превышал по населению Лондон или Париж XVIII в. Похожие выкладки он делает и относительно ряда других городов, от Спарты до Вавилона.

Юм решается даже на конкретные подсчеты и предполагает, что «все население античной Греции за исключением Лаконии составляло примерно 1 млн 290 тыс.»<sup>1</sup>. Затем он анализирует свидетельства о Риме и находит не меньше резонов отвергнуть завышенные цифры. Среди прочих моментов, подтверждающих меньшую населенность древнего мира, он упоминает о потеплении, которое пришло в Европу по прошествии столетий (климат Италии в античности, считает Юм, был более суровым, чем в Стокгольме или Петербурге XVIII в.). Он связывает это потепление с деятельностью человека, но большая активность в сельском хозяйстве, вырубка лесов и т. п. предполагает большее население.

Далее Юм приступает к сравнению населенности разных регионов Европы и почти везде находит признаки роста населения

---

<sup>1</sup> М 437. Эта оценка выглядит вполне реалистичной для современной демографии античности.

по сравнению с античными временами. Это касается Дании и Швеции, Великобритании и Германии, а также Московии, явно превосходящей Скифию. В каких-то странах — например, в Греции или Италии — население наверняка уменьшилось, но даже здесь, по мнению Юма, не все однозначно. В Италии, к примеру, возникли города, не известные или малоизвестные античности, от Венеции и Генуи до Флоренции и Милана.

Юм завершает работу разбором парадоксальных свидетельств Плутарха и Диодора Сицилийского, каждое из которых подтверждает его выводы о преувеличенности оценок населения древних наций. В итоге Юм связывает их с «глубоко укорененной в природе человека» склонностью превозносить прошлое в сравнении с современностью<sup>1</sup>.

Эта историческая работа Юма вызывает удивление даже не столько эрудицией автора или проницательностью его оригинальных по тем временам суждений — в целом подтвердившихся в последующие времена — сколько разнообразием его методологического инструментария и приемов, которыми он пользуется для разрешения изучаемых им вопросов<sup>2</sup>. Этот труд и сейчас можно использовать как учебный образец. Но если в наши дни он сохраняет в основном методическое значение, то в свое время он, наряду с некоторыми другими эссе Юма, повлиял на Т. Мальтуса, автора «Опыта закона о народонаселении» (1798), идеи которого, в свою очередь, оказали влияние на Ч. Дарвина.

Эссе «О населении древних наций» было написано Юмом в 1750 г.<sup>3</sup> и, как мы помним, опубликовано в начале 1752 г. Именно тогда он приступил к работе над следующим своим историческим проектом — монументальной «Историей Англии». Этот проект занял без малого десятилетие. Но, прежде чем рассказать о его содержании уместно было бы поговорить о личной истории Юма того времени. Мы расстались с ним летом 1751 г., когда он уже решил покинуть Найнуэллс после женитьбы брата, но еще не знал, где будет жить.

---

<sup>1</sup> М 464.

<sup>2</sup> Ср. Wootton 2009, 456.

<sup>3</sup> HL 1, 140.

## — 5 —

В «Моей жизни» Юм начинает описание интересующего нас периода именно с того, что в 1751 г. он «переехал из деревни в город — место, лучше подходящее для ученых людей»<sup>1</sup>. Далее он рассказывает о публикации «Политических рассуждений» и «Исследования о принципах морали» и говорит, что в 1752 г. Общество адвокатов Эдинбурга выбрало его своим библиотекарем. Эта должность приносила мало дохода, 40 фунтов в год, но позволила ему со всеми удобствами пользоваться фондами библиотеки (которые, впрочем, содержали немало лакун в исторической литературе, отчасти восполненных закупками под его руководством<sup>2</sup>). Юм понял, что настало время, когда он может реализовать свои амбициозные исторические замыслы. Он начал свой труд не с ранней истории Англии, а с прихода на английский трон шотландской династии Стюартов в начале XVII в. Это было бурное время, завершившееся революцией и гражданской войной. Юм говорит, что он связывал большие надежды с выходом начального тома, полагая, что будет чуть ли не единственным из историков, который беспристрастно напишет об этом времени. Но его ожидания не оправдались: читателям показалось, что Юм пишет с позиций тори и симпатизирует королю Карлу I, казненному в ходе революции середины XVII в. Впрочем, на него набросились не только виги. Книгу критиковали со всех сторон, но еще хуже было то, что она плохо продавалась: книгоиздатель сообщил Юму, что «за двенадцать месяцев он продал только сорок пять экземпляров» (речь идет о продажах в Англии, в Шотландии они были намного больше<sup>3</sup>). Юм был расстроен и признается, что если бы в то время не разгоралась война с Францией (этот конфликт был предвестником Семилетней войны 1756–1763 гг., в ходе которой Великобритания выступала в союзе с Пруссией против Франции, Австрии и России), он «наверняка уехал бы в какой-нибудь провинциальный город этого королевства, изменил имя и никогда не

---

<sup>1</sup> MOL 10.

<sup>2</sup> См. Mossner 1941, 683–684.

<sup>3</sup> HL 1, 214; ср. 221–222.

вернулся на родину»<sup>1</sup>. Поскольку, однако, этот план был нереален, а второй том, где описываются послереволюционные события, уже был в работе, он решил все же продолжить проект.

Перед рассказом о судьбе второго и последующих томов Юм упоминает о публикации в 1757 г. «Естественной истории религии» и других «небольших работ» и говорит, что получил удовольствие от негодующих выпадов против первой из них<sup>2</sup>. Что же касается второго тома его исторической эпопеи, вышедшего в 1756 г., то он объективно должен был больше понравиться влиятельным вигам, что и произошло. Этот том оказался успешным и не только сам хорошо продавался, но и позволил повысить продажи первого тома. Юм продолжил свое предприятие и опубликовал в 1759 г. историю более ранней династии Тюдоров. По словам Юма, она вызвала возмущение, напомнившее ему реакцию на его историю первых двух Стюартов, но теперь это мало беспокоило автора, и в 1761 г. он завершил проект томами о «более раннем периоде английской истории». Эти книги понравились читателям<sup>3</sup>, и вообще к тому времени финансовые поступления от разных его сочинений и сборников до такой степени возросли, что Юм, по его словам, стал самым успешным писателем в Англии и обрел «не только независимость, но и богатство»<sup>4</sup>. Между тем, его вполне устраивала жизнь в родной Шотландии, где он и собирался провести остаток дней<sup>5</sup>, ничего не требуя от власти имущих и не заискивая перед ними.

Образ 50-х и начала 60-х гг., созданный Юмом в «Моей жизни», может быть детализирован другими документами. В частности, от того времени до нас дошло более ста писем Юма. Из них мы узнаем, что до избрания библиотекарем Общества адвокатов Юм претендовал еще на один пост — профессора логики Университета Глазго. Вакансия открылась в конце 1751 г. и друзья Юма

---

<sup>1</sup> MOL 12; в одном из писем того времени Юм действительно говорил нечто подобное, см. HL 1, 232.

<sup>2</sup> MOL 13.

<sup>3</sup> Хотя настоящим бестселлером «История Англии» стала после 1770 г., см. Hicks 1996, 196–197.

<sup>4</sup> MOL 17.

<sup>5</sup> Ср. HL 1, 232.

попытались провести его на эту должность, но, разумеется, не были поддержаны местным клиром и знатью. В январе 1752 г. Юм признал свое поражение<sup>1</sup>. Не все было гладко и с выборами его хранителем библиотеки. У него было много противников, заявлявших о нерелигиозности Юма. Впрочем, и сторонников было немало, и в итоге он победил с большим перевесом. В феврале 1752 г. он вступил в эту должность<sup>2</sup>. В 1752 г. день рождения Юма в первый раз пришелся не на 26 апреля, а на 7 мая. В январе того года Шотландия перешла на григорианский календарь. Перешла на него и Англия, где после 2 сентября наступило 14-е. Кроме того, 1952 г. начался в Англии не в марте, а с 1 января.

В письме от 5 января 1753 г. Юм сообщает, что «примерно семь месяцев назад», т. е. в мае 1752 г., он стал домовладельцем и что он живет в компании сестры, служанки и кошки<sup>3</sup>. Домовладение в центре Эдинбурга, где обитал Юм — «Риддлс Корт» — дошло до наших дней<sup>4</sup>. В мае 1753 г. Юм перебирается вместе с семейством в другой дом — «Джекс Ленд».

В начале 1753 г. Юм также конкретизировал свои планы «Истории». Становится ясно, в частности, что речь первоначально шла не об «Истории Англии», а об «Истории Британии», т. е. он хотел обсудить лишь период после объединения корон в 1603 г. и заключить свой труд в трех томах восшествием на трон Георга I в 1714 г.<sup>5</sup> Первый том должен был завершаться казнью Карла I, второй — «Славной революцией» 1788 г.<sup>6</sup> Третий том, однако, так и не был написан. Вместо этого Юм создал книги о более ранних временах. Первые два тома, между тем, действительно вышли под названием «История Великобритании»<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> HL 1, 163–164.

<sup>2</sup> См. HL 1, 165n.

<sup>3</sup> HL 1, 170.

<sup>4</sup> Одна из сдаваемых здесь туристам квартир названа именем Юма, *David Hume Residence*. В городе есть еще и «Башня Дэвида Юма», *David Hume Tower* — так называется один из университетских корпусов.

<sup>5</sup> Или Утрехтским мирным договором 1713 г., см. Mossner 1980, 303.

<sup>6</sup> См. HL 1, 170.

<sup>7</sup> Хотя Великобритания формально возникла в 1707 г., фактически о ней можно говорить с начала XVII в. К тому же название «Великобритания» здесь было уместно использовать и в географическом смысле.

К октябрю 1753 г. Юм был уже близок к завершению работы над первым томом. Уже тогда он понимает, что этот том придется по душе тори, тогда как следующий порадует вигов. Между тем, Юм становится заметной фигурой в общественной жизни Эдинбурга. В 50-е гг. он участвует в деятельности разного рода организаций и активно поддерживает шотландских литераторов. Так, в 1754 г. он начал кампанию по поддержке незрячего поэта Т. Блэклока<sup>1</sup>, а также драматурга Джона Хоума<sup>2</sup> (1722–1808), которого он сравнивал с Шекспиром и всячески продвигал его пьесу «Дуглас»<sup>3</sup>. В письмах того времени он много рассуждал и о своей «Истории». Рассказывая об этом проекте, Юм отмечал специфику своего метода. Он говорил, что стремился к краткости, следуя скорее образцам античных историков<sup>4</sup>, чем «современным компиляторам», не приводил оригинальных документов (многие исторические труды того времени в значительной мере были собранием документов)<sup>5</sup> и не обсуждал мелкие и скучные детали. Зато он пытался осмысливать события, проявляя тем самым «философский дух»<sup>6</sup>. «Главным качеством историка» он называет «правдивость и беспристрастность», а вторым по значимости — «интересность»<sup>7</sup>.

Первый том «Истории Великобритании», опубликованный эдинбургским издателем в 1754 г., распространялся, как мы помним, не без проблем, особенно в Лондоне (где агенты рынка, похоже, сознательно мешали его продвижению и упрочению нового

---

<sup>1</sup> NHL 36.

<sup>2</sup> Именно этот поэт, фамилию которого лучше произносить «Юм», упоминается в эпиграфе к этой книге.

<sup>3</sup> См. Home 1805.

<sup>4</sup> См. Siebert 2016, 553 о сходствах «Истории» Юма с античными историями, а также об отличиях от них, состоящих, по мнению упомянутого автора, в особом внимании к социально-экономическим и культурным характеристикам эпох, к незначительным, но показательным фактам, в стремлении к объективности и в сентиментальности ряда описаний, сочетающихся с несколько отстраненным взглядом на события.

<sup>5</sup> О предшественниках Юма и особенностях исторических трудов того времени см. Mossner 1941, 659; Harris 2015, 308–322.

<sup>6</sup> HL 1, 193.

<sup>7</sup> HL 1, 210.

игрока — и в итоге добились, чтобы Юм продолжил свой проект с одним из его старожилов — А. Милларом<sup>1</sup>). Непростой оказалась и работа хранителем библиотеки, за которую Юм взялся во многом ради «Истории». Важной обязанностью Юма была закупка книг, и в одной из закупок 1754 г. кураторы обнаружили три непристойных — по их мнению — тома<sup>2</sup>. Они потребовали убрать их с полки и запретили Юму единолично производить закупки. Юм был возмущен, но решил не уходить в отставку, а направить свою зарплату в помощь Блэклоку<sup>3</sup>, продолжив, таким образом, работу на общественных началах и этим выразив свой протест.

В письмах 1754 г. Юм также много обсуждает планы переводов «Истории» и «Политических рассуждений». В 1755 г. он переживает из-за плохих продаж первого тома «Истории» в Лондоне и рассказывает своему издателю о желании выпустить «Четыре диссертации». В середине 1755 г. противники Юма и Генри Хоума предприняли неудачную попытку отлучить их от церкви: среди умеренного клира Церкви Шотландии было немало их товарищей, которые встали на их защиту. Эти нападки были отзвуком суровых нравов прежних времен. Подобные попытки продолжились в отношении Юма и в 1756 г. Но умеренные священники, друзья Юма, вновь защитили его от выпадов консервативного священника и памфлетиста Дж. Андерсона. В 1756 г. Юм завершает и издает в Лондоне второй том «Истории»<sup>4</sup> и думает об объединении своих философских работ и эссе в одном томе — этот план будет реализован через два года. Этот год интересен также тем, что мы узнаем от Юма о его физических кондициях. Он говорит о хорошем здоровье, но упоминает о переборе веса<sup>5</sup>. Это, впрочем, не мешает ему вести активную жизнь. Он поддерживает Джона Хоума, ходит на репетиции его «Дугласа» и, как гласит легенда, участвует в любительской постановке этой бурной пьесы, играя роль злодея Гленалвона, которого убивал главный герой в

---

<sup>1</sup> См. Mossner 1980, 312–315.

<sup>2</sup> Подробнее об этих вполне невинных книгах см. напр. Graham 2004, 208, 381–384.

<sup>3</sup> HL 1, 212.

<sup>4</sup> Книга датирована 1757 г., но была доступна уже в 1756 г.; ср. Fieser 2003, 28.

<sup>5</sup> HL 1, 232.

исполнении автора<sup>1</sup>. В 1757 г. Юм решает посвятить Хоуму «Четыре диссертации» (обычно он не делал посвящений<sup>2</sup>). Потом он меняет решение, опасаясь, что оно навлечет на его друга неприятности в церкви (учитывая свою репутацию, а также то, что сам Хоум тогда был священником), но в итоге все же посвящает ему этот сборник.

В начале 1757 г. Юм уходит с должности хранителя библиотеки. И он размышляет о дальнейшей работе над «Историей». Он хотел бы пойти вперед — период после «Славной революции» кажется ему очень интересным — но не уверен, что сможет надлежащим образом проработать соответствующий материал. Ему потребовалось бы поехать в Лондон, чтобы получить доступ к неопубликованным источникам. А для написания тома о более раннем периоде, начиная с Генриха VII, ехать никуда не придется. Уезжать из Эдинбурга Юму пока не хочется, и он выбирает второй путь<sup>3</sup>. Заход с Генриха VII он объясняет тем, что «в этот период начинается современная история; была открыта Америка, расширилась торговля, расцвели искусства, было изобретено книгопечатание, реформирована религия и переменились почти все правительства в Европе»<sup>4</sup>. В 1757 г. Юм также отслеживает подготовку к печати однотомного издания своих эссе и философских трактатов. Он не забывает и о поддержке шотландских поэтов. Его фаворитом становится У. Уилки, автор «Эпигониады», «утонченной и вдохновенной» поэмы<sup>5</sup>. В письме Г. Элиоту от 2 июля 1757 г. Юм подробно и с видимым удовольствием рассказывает об обстоятельствах жизни, происхождении и характере Уилки. Это письмо лишний раз напоминает, что любопытство было характерной чертой личности Юма. Мы еще столкнемся с ее проявлениями, когда будем обсуждать взаимоотношения Юма и Руссо.

---

<sup>1</sup> См. Burton 1846 I, 420; уже сам Дж. Х. Бартон сомневался в правдивости этой информации, а вроде бы участвовавший в постановке священник А. Карлайл не упоминал о ней, говоря лишь о посещении им, Юмом и другими приятелями репетиций пьесы (Carlyle 1861, 311). Впрочем, он мог и умолчать об этом.

<sup>2</sup> См. NHL 40.

<sup>3</sup> См. HL 1, 243, 246, 249.

<sup>4</sup> HL 1, 249.

<sup>5</sup> HL 1, 253.

Любопытство по отношению к другим и склонность смаковать детали их жизни сочетались у Юма со скрытностью относительно себя самого. К примеру, после того как содержание одного из юмовских писем его давнему приятелю и издателю А. Миллару стало доступно третьим людям, Юм не только жестко раскритиковал Миллара, но и потребовал от него уничтожить все свои письма к нему, не связанные с бизнесом<sup>1</sup>. И этот эпизод не прошел бесследно: Юм стал подозревать Миллара в злоупотреблениях<sup>2</sup>. Позже, впрочем, их отношения вновь улучшились и Юм продолжил сотрудничество с ним. Случаи, подобные тому, что произошел с Милларом, не раз происходили и с другими людьми: Юм всегда довольно остро реагировал на разглашение его частных мнений<sup>3</sup>. Не переносил он и попыток его друзей переубедить его в мировоззренческих вопросах<sup>4</sup>.

Во второй половине 1757 г. Юм много работает над «Историей» и сожалеет, что не начал весь проект с Генриха VII: тогда он избежал бы упреков в одобрении абсолютизма в томе о первых Стюартах, так как все увидели бы, что эти короли лишь продолжали более раннюю традицию. Юм полагает, что рассказ о Генрихе VII и других Тюдорах уместится в один том.

Из писем 1758 г. можно особо выделить послание Юма А. Хоуму от 12 апреля, в котором, отвечая на просьбу последнего, он рассказывает все, что ему известно об истории рода Юмов, или Хоумов. Среди прочих любопытных вещей он говорит здесь, что традиция писать эту фамилию наперекор ее произношению,

---

<sup>1</sup> HL 1, 256. Миллар не выполнил эту просьбу — иначе мы вряд ли узнали бы о ней.

<sup>2</sup> HL 1, 270.

<sup>3</sup> К примеру, одно из полушутливых писем Дж. Босуэллу, обнародовавшему частное суждение Юма, начиналось так: «Вы должны знать, м-р Джеймс Босуэлл или Джеймс Босуэлл эсквайр, что я очень недоволен вами и двумя вашими компаньонами или партнерами. Какого черта вам взбрело в головы или точнее в башки (ведь если бы у кого-то из вас была голова, этого не случилось бы; и не воображайте, что кучки вертлявых духов в черепной коробке достаточно для головы), повторяю, какого черта вам взбрело в башки публиковать в книге то, что я, как вы утверждаете, высказал вам в частном разговоре?» (NHL 68).

<sup>4</sup> См. напр. HL 1, 351, где он отчитывает своего друга, известного проповедника Х. Блэра.

т. е. как Ноте, а не Ните возникла недавно<sup>1</sup>. Интересно и июльское письмо книгопечатнику и приятелю Юма У. Страхану. Из него следует, что Юм пока не рассматривает «Историю» как единый корпус текстов. Напротив, он говорит, что тома о Стюартах — в контексте «Истории Великобритании» — могут рассматриваться отдельно от «Истории Англии при Тюдорах». Примечательно и письмо Г. Уолполу — одаренному литератору и сыну бывшего премьер-министра (которого Юм критиковал в одном из ранних эссе) от 2 августа 1758 г. Уолпол упрекнул Юма, что в первых томах «Истории» тот не всегда ссылается на источники. Юм признает это, говорит, что следовал устаревшим образцам и обещает все исправить в книге о Тюдорах. Он также дает понять, что не ставит перед собой задачу учитывать все оригинальные документы эпохи. Это попросту трудно реализовать. Но трудности такого рода не должны приводить нас к отказу от написания исторических книг — это все равно что отказываться от строительства дома вблизи каменоломни из-за явной невозможности использования всех материалов<sup>2</sup>.

Осенью 1758 г. Юм перебирается в Лондон: эта поездка была запланирована уже давно. А в январе 1759 г. он рассказывает о своем привыкании к местам жительства: «...у меня до странности развито нежелание смены мест: я счастливо жил со своим братом в Найнуэллсе, и если бы его женитьба не изменила положение семьи, думаю, что я жил бы там до конца; я всячески сопротивлялся этой поездке в Лондон, но теперь не уверен, уеду ли отсюда; меня зовут в Париж и у меня есть там некоторые планы, но думаю, что мне безопасней не ездить туда, так как я вполне мог бы обосноваться там насовсем»<sup>3</sup>. Впрочем, из этого признания можно сделать и противоположный вывод, что Юму не сиделось на месте.

В начале 1759 г. Юм много переписывается со своим приятелем и соотечественником Уильямом Робертсоном (1721–1793), только что опубликовавшем в Лондоне «Историю Шотландии

---

<sup>1</sup> HL 1, 277.

<sup>2</sup> HL 1, 285.

<sup>3</sup> HL 1, 294.

1542–1603 гг.». Юм искренне радуется хорошему приему книги, но не забывает отметить, как все в Лондоне удивляются, когда осознают, что автору не свойственно варварское обращение с языком, столь ожидаемое от шотландца. За поддержкой Юмом шотландских авторов, как мы видим, стоит определенная идеология. Англичане воспринимаются им со смесью восхищения и неприязни. Юм считает, что они задают образцы для молодой поросли шотландских авторов, к которой принадлежал и он сам. Но сами эти образцы в основном пребывают в прошлом. Шотландская же культура находится на подъеме. Впрочем, англичане препятствуют признанию ее достоинств. Подобные соображения формируют установки Юма в последние десятилетия его жизни.

В марте 1759 г. выходят два тома «Истории Англии при Тюдорах». Между тем, вскоре сам Юм неожиданно оказался в водовороте исторических событий. В одном из писем июля 1759 г. он не только рассказывает о недавнем морском сражении британцев с французами, шпионах и предателях, высадке десанта неприятелей на юго-западе Англии и панике среди местного населения, но и о взрыве боеприпасов диверсантами: «Я услышал взрыв сегодня около пяти утра; весь Лондон засыпан мусором, камнями, кирпичами и частями тел; к нам на задний двор упали поломанный мушкет и окровавленная человеческая нога»<sup>1</sup>.

В том же июле 1759 г. Юм отправляет важное письмо А. Смиту после издания им «Теории нравственных чувств», в которой тот опирался на юмовскую теорию симпатии, но модифицировал ее. И как раз эта модификация вызывает возражения у Юма. Смит исходит из того, что всякая симпатия порождает приятные чувства. Даже когда она отражает чьи-то страдания и тот, кто сопереживает им, испытывает неприятные ощущения, к ним примешивается особое удовольствие<sup>2</sup>. Юм утверждает, что дело, по всей видимости, обстоит иначе и удовольствие возникает далеко не всегда: «И в самом деле, поскольку симпатический аффект является отраженным образом первоначального, он должен обладать всеми его качествами и быть болезненным, если тот был таков.

---

<sup>1</sup> HL 1, 310.

<sup>2</sup> См. Смит 1997, 37.

Конечно, когда мы беседуем с человеком, которому мы можем полностью симпатизировать, т. е. при теплой и близкой дружбе, сердечная открытость такого общения перевешивает боль неприятной симпатии и делает весь процесс приятным. Но обычно такого быть не может»<sup>1</sup>. Человек в плохом настроении портит его всей компании и т. п. В подтверждение своей правоты Юм приводит еще один интересный аргумент. Он вспоминает о сложной проблеме (в решении которой он сам поучаствовал), связанной с объяснением того, почему трагедии на сцене симпатически вызывают приятные чувства. Но если бы любая симпатия порождала приятные чувства, то этой проблемы не существовало бы. Более того, в таком случае посещение больницы, говорит он, вызывало бы больше радости, чем балы<sup>2</sup>. Эти уточнения Юма — одно из самых значимых в теоретическом отношении мест во всей его переписке. И они показывают, что Юм продолжает верить в свою теорию симпатии.

Письмо Смиту важно еще и тем, что здесь Юм рассказывает о заключенном с Милларом соглашении о написании им еще одной части «Истории Англии» — «от ее начала до восшествия на трон Генриха VII»<sup>3</sup>. Юм говорит, что это первое соглашение такого рода, которое он подписывает и что он надеется сделать эту книгу без особого напряжения. Он также делится со Смитом сомнениями относительно того, где он будет жить. Шотландия кажется предпочтительным местом, но Юм признается, что ему тесновато там. Тем не менее в начале ноября 1759 г. Юм возвращается в Эдинбург. Он редактирует те тома своей «Истории», которые посвящены Стюартам, расставляет ссылки на источники и т. п. Миллару Юм сообщает, что после этого он собирается начать работу над древней историей Англии, что в библиотеке Общества адвокатов много материалов, но что ему все равно придется ездить в Лондон для работы с манускриптами в библиотеке Британского музея<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> HL 1, 313.

<sup>2</sup> Подробнее о различиях взглядов Юма и Смита на симпатию см. McHugh 2018.

<sup>3</sup> HL 1, 314.

<sup>4</sup> HL 1, 317.

1760 г. оказался малособытийным для Юма. Он работает над очередными томами «Истории Англии» (говорили, что он любил писать, лежа на диване, но своей рукой, а не диктуя, как его друг Смит<sup>1</sup>) и обсуждает исторические и литературные темы в письмах. В начале 1761 г. он занимается старыми финансовыми делами, пытаясь, наконец, взыскать невыплаченные ему суммы с родственников маркиза Анандейла, за которым он присматривал в 1745–1746 гг., и из дома продвигает в Лондоне еще одного шотландского литератора — Дж. Макферсона, недавно опубликовавшего так называемые «переводы» фрагментов кельтской поэзии. Надо сказать, что Юм почти сразу стал выражать сомнения в подлинности источников Макферсона, но стремление поддержать соотечественника на время перевесило подозрения: по крайней мере в письме У. Страхану от 9 февраля 1761 г.<sup>2</sup>

В апреле 1761 г.<sup>3</sup> Юм получил своего рода подарок к 50-летию — письмо от Мари-Шарлотты-Ипполиты, графини де Буффлер (1725–1800), которой суждено было стать главной женщиной в его жизни. Графиня была хозяйкой салона в Париже и подругой принца де Конти, одного из самых влиятельных людей во Франции. Буффлер, которой еще не исполнилось 36 лет, восхищалась «Историей» Юма, и в ответном письме Юм рассыпался в комплиментах и, поддерживая ее интерес к науке, благородно рекомендовал ей почитать «Историю Шотландии» Робертсона<sup>4</sup>. Он также выражал надежду, что война с Францией скоро закончится и он сможет посетить эту страну и познакомиться с графиней.

В июне 1761 г. Юм едет в Лондон. Оттуда он пишет Буффлер, ответившей на его майское письмо, повторяя мысль, что после завершения войны он надеется попасть в Париж. В декабре Юм возвращается в Шотландию, раньше намеченного срока: ему представилась редкая возможность проехать сотни миль пути без попутчиков, в раздумьях и чтении<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Stewart 1858, 73; Fieser (ed.) 2005 10, 299–300.

<sup>2</sup> См. также Carruthers 2001; ср. Carlyle 1861, 276.

<sup>3</sup> См. NHLLE 450.

<sup>4</sup> HL 1, 344.

<sup>5</sup> HL 1, 347.

Последние два тома «Истории» (о ранней истории Англии) вышли в свет еще в ноябре 1761 г., хотя на титуле стоит 1762 г. А в марте 1762 г. Юм заявляет У. Страхану, что «всегда хотел, чтобы все шесть томов были напечатаны и читались как один непрерывный труд и чтобы его главы были выстроены в непрерывную последовательность от начала до конца»<sup>1</sup>. Так происходит реструктуризация всего материала и возникает единое и цельное произведение — «История Англии», выстроенная в хронологическом порядке. Уже в 1762 г. «История» была переформатирована и затем издавалась именно так — по большей части в шеститомном и восьмитомном вариантах<sup>2</sup>. И теперь можем обсудить содержание этого труда, рассматривая его сообразно историческому порядку описанных здесь событий.

## — 6 —

Окончательный вариант «Истории Англии» получил подзаголовок «От вторжения Юлия Цезаря до революции 1688 года»<sup>3</sup>. Тома не имеют отдельных заглавий, что дало возможность менять их количество в разных изданиях<sup>4</sup>. Юм начинает с вторжений Цезаря из-за туманности более ранней истории его родного острова. Такой выбор обусловлен и его знанием латинских источников: здесь Юм чувствовал надежную почву. Впрочем, он все же говорит о нравах, господствовавших на острове до римского завоевания, как они виделись пришедшим туда римлянам. Он отмечает, что бритты, отпрыски галлов (кельтов), обитавшие в тех местах, находились во власти суеверий и жрецов-друидов. Римские завоеватели искоренили эту религию и установили контроль над

---

<sup>1</sup> HL 1, 353.

<sup>2</sup> Главы «Истории Англии» распределялись так. В восьмитомных изданиях: первый том — до 9 главы включительно, второй — до 16, третий — до 27, четвертый — до 37, пятый — до 44, шестой — до 56, седьмой — до 65, восьмой до 71 главы. В шеститомных: первый том — до 11 главы, второй — до 23, 3 — до 37, четвертый — до 44, пятый — до 59, шестой — до 71 главы. В третьем и седьмом томах восьмитомного издания сходились вместе тексты, написанные Юмом в разные периоды. В «Истории Англии» есть также четыре приложения.

<sup>3</sup> Фактически Юм доводит рассказ до 1689 г.

<sup>4</sup> См. HL 2, 246.

большей частью острова, отгородившись от тех его гористых углов, где он был затруднен. Вторжения начались еще в середине I в. до. н. э., до возникновения Римской империи, но увенчались успехом в имперские времена. Когда империя стала ослабевать, на острове началась своя история.

Юм рассказывает о набегах на окультуренных римлянами бриттов племен пиктов и скоттов (кельтов, приплывших на север острова из Ирландии), о призыве бриттами в V в. германских саксов, о последовавших за нами англами и о победах англо-саксов в Британии, оттеснивших своих бывших союзников бриттов на запад острова и истреблявших их в других местах. Живописность повествования не мешает Юму трезво и критично рассматривать материал: скептические навыки оказались необычайно полезны для историка. При чтении этого тома возникает ощущение, что Юм достиг такого мастерства, что может делать что хочет: свернуть описание династий свергавших друг друга правителей, шутливо перейти на латынь при рассказе о религиозных предписаниях и т. п. И, кстати, он показывает, как непросто утверждалось христианство в той среде и какие странноватые вещи обсуждались в ходе религиозных диспутов, когда англо-саксонские семь королевств на территории современной Англии после множества столкновений, наконец, объединились, чтобы вскоре стать добычей норманнов (т. е. викингов). Между тем, в IX в. от них удалось отбиться Альфреду Великому, которого Юм считает чуть ли не идеальным правителем, сочетавшим дарования полководца, государственника и ученого.

Впрочем, на рубеже первого и второго тысячелетий норманны все же стали доминировать на острове. Рассказ Юма об этом беспокойном периоде выполнен весьма пунктирно. Вскоре, однако, он сменяется обстоятельным анализом общественной жизни свободолюбивых англо-саксов (понимание политической свободы которыми, правда, сводило ее к нежеланию подчиняться внешним силам, а не к возможности самореализации, законодательно ограниченной так, чтобы она не мешала самореализации других<sup>1</sup>), в ходе которого Юм, в частности, отмечает практику

---

<sup>1</sup> Ср. Н 1 168–169; 2, 521; Н 5, 114; см. также Miller 1990, 63–65, 89.

налагания ими штрафов за любые преступления, а также показывает их движение к цивилизации — во многом под внешним воздействием, т. е. вследствие завоеваний этих земель норманнами.

Неудивительно, что большое внимание Юм уделяет Вильгельму Завоевателю, пришедшему в XI в. из Нормандии — земель нынешней Франции, до этого завоеванных норманнами. Действуя поначалу достаточно мягко, в итоге Вильгельм изменил всю систему собственности и ввел в Англии феодальный строй (когда «высшим управителем земельной собственности является король»<sup>1</sup>), похожий на нормандский, но более абсолютистский. Выходцы с континента, несмотря на сопротивление островитян, получали приоритет при выделении земельных участков и распределении должностей, в том числе церковных. Преемники Вильгельма смягчили давление на местную знать и со временем ей вновь открылся доступ к власти. Обсуждая эту эпоху, Юм говорит о борьбе вокруг права назначения на церковные должности между папой и английскими королями и о сложностях внедрения безбрачия клира. А важной интригой следующего, XII столетия стало непростое размежевание сфер ответственности самих церковных и светских властей. В этой части тома Юм также рассказывает о крестовых походах, войнах с Францией и об известных людях тех времен, от Ансельма Кентерберийского до Ричарда Львиное Сердце.

Кульминацией тома является описание политической борьбы между королем Англии Иоанном и папой Иннокентием III, которая привела сначала к уступкам Иоанна папе, а затем к восстанию против Иоанна знати и принятию в 1215 г. Великой хартии вольностей, заложившей фундамент для постепенного продвижения Англии к гражданским свободам.

Книга завершается рассуждениями Юма о специфике феодального строя в Англии. Его наблюдения органично дополняют его социально-политические эссе. Есть в этом томе переключки и с другими разделами его философии. К примеру, он много размышляет о природе религиозных суеверий, о том, что, несмотря на всю их силу в ту эпоху, они могли отступать в сторону перед

---

<sup>1</sup> Н 1, 461.

какими-то практическими соображениями. Говоря о характерах исторических деятелей, Юм иногда использует свое понятие доминантного аффекта. Но, пожалуй, самое интересное в философском плане место этого тома — утверждение, что «добродетель есть не что иное, как расширенный и окультуренный разум»<sup>1</sup>. Можно было бы подумать, что этот тезис противоречит прежним утверждениям Юма: мы помним, как он отрицал происхождение моральных различий из разума. Но в действительности это не так. Ведь уже в «Исследовании о принципах морали» Юм вплотную подошел к утилитаристским формулировкам, связывающим добродетельное поведение с максимизацией счастья, а в эссе «О норме вкуса» сделал ясные шаги в сторону от релятивизма. Но тогда разум должен играть ключевую роль в вычислении оптимального пути. Иными словами, хотя стремление к добродетелям естественно для всех людей, лишь разумные индивиды могут найти формулу подлинно добродетельного поведения.

Первый том «Истории Англии» охватывает период почти в тринадцать столетий. В оставшихся пяти томах Юм рассматривает события, покрывающие менее пяти веков. Нетрудно заключить, что данный том не может быть показательным для всего этого проекта. Впрочем, изменения масштаба происходят плавно. Так, второй том хоть и несопоставим с первым, но тоже характеризует большой период — в двести семьдесят лет.

Второй том начинается с описания неустойчивой политической ситуации в Англии, возникшей после принятия Великой хартии и смерти короля Иоанна. Усиление знати, совещательный орган которой стали называть «парламентом», не стало чрезмерным и не привело сразу к гражданской войне во многом из-за объединительной роли церкви, что служит поводом для редкого признания Юмом пользы религиозных институций<sup>2</sup>.

Позитивная объединительная роль римской церкви имела, однако, и обратную сторону: зависимость королевства от папы вела к финансовому истощению Англии. Денежные проблемы короны породили традицию ее переговоров об источниках финан-

---

<sup>1</sup> Н 1, 179.

<sup>2</sup> Н 2, 14.

сирования с парламентом, дававшим добро лишь при условии каких-то ответных уступок. Юм доказывает, что представители от народа — а не только от знати и духовенства — появляются в парламенте лишь в конце XIII в., и хотя их появление обязано в какой-то мере случайным обстоятельствам все же разгоревшейся гражданской войны, значение этого события кажется ему очень большим: оно подрывало самые основы феодального строя, при котором народу не отводилось какого-либо места в политическом устройстве страны.

Важные шаги в укреплении нового порядка были предприняты королем Эдуардом I. Он также расширил границы своей страны, завоевав Уэльс и даже Шотландию, хотя это королевство не смирилось с такой участью и вскоре вернуло себе независимость. Рассуждая о деяниях Эдуарда I, Юм уделяет довольно много внимания его преследованию евреев. Евреи в те времена часто подвергались гонениям, но Эдуард I превзошел многих других угнетателей. Дело дошло до экспроприаций и изгнания тысяч евреев с острова. Стоит отметить, что хотя Юм говорит, что эти действия имели экономическое обоснование, он уверен, что его нельзя рассматривать в качестве оправдания подобного варварства<sup>1</sup>.

Привилегии и свободы, дарованные Хартией, между тем, продолжили укрепляться в XIV в. Но главным образом этот век предстает в описании Юма временем чумы (о которой, впрочем, он говорит не слишком подробно) и войн Англии с Шотландией и Францией (на ее корону из-за династических пересечений заявлял претензии Эдуард III, правление которого, кстати, Юм считает самым интересным для изучения периодом древней истории Англии, так как в то время окончательно сложилась специфическая для этой страны смешанная форма правления, и на примере той эпохи можно увидеть ее достоинства и недостатки). В этой связи нельзя не обратить внимание на рассуждения Юма о значении нового вида вооружений — артиллерии, которая стала применяться как раз в те времена. Юм доказывает, что это смертоносное оружие в действительности сделало битвы менее крова-

---

<sup>1</sup> Н 2, 78.

выми, а со временем изменило характер войн в целом: теперь исход сражений стало проще предвосхитить, и это создавало условия, чтобы обходиться без них<sup>1</sup>.

Юм также много размышляет о состоянии экономики в XIV в. и доказывает, что оно не было благополучным. Сходные выводы, впрочем, он делает и о положении в других областях. К примеру, говоря о многочисленности студентов Оксфордского университета, он с юмором объясняет, что же они изучали: «...очень плохую латынь и еще худшую логику»<sup>2</sup>.

Войны с Францией (позже объединенные названием «Столетней войны») продолжились и в XV в. В этом столетии усилились и религиозные брожения, предвестники Реформации. Англия уже несколько веков находилась в формальной политической зависимости от папского престола, но объективные факторы, в том числе географические, плохо сочетались с таким положением дел. Это делало очень вероятным их будущий разрыв.

Религиозные темы пересекаются с военными в рассказе Юма о Жанне д'Арк, молодой религиозной француженке, которая, воодушевив соотечественников, внесла перелом в ход войны Англии и Франции, предопределив перевес французов и отказ от претензий англичан на их корону. Вспоминая в этой связи о понятиях «чудесного» и «удивительного», Юм говорит, что «задачей истории является [их] различение»<sup>3</sup>. Удивительные вещи, в отличие от чудесных, допускают объяснение по законам природы. Поэтому он предлагает естественные объяснения удивительной личности Жанны д'Арк. Юм симпатизирует ей и передает ее находчивые ответы на обвинения в ереси. Суд над Жанной д'Арк и ее сожжение на костре, конечно же, вызывают у него решительное осуждение.

Усиление Франции проходило на фоне раздоров в Англии, истоком которых были споры знатных родов о престолонаследии. Со временем они переросли в открытую войну — Алой и Белой розы, обернувшуюся всеобщей смутой и повсеместными наруше-

---

<sup>1</sup> Н 2, 230.

<sup>2</sup> Н 2, 283.

<sup>3</sup> Н 2, 398.

ниями закона. Юм подробно рассказывает об этом периоде, сетуя, однако, на ненадежность источников. Достоверности их, однако, достаточно, чтобы ощутить жестокость тех времен. Но все их ужасные сюжеты, как отмечает Юм в послесловии к этому тому, полезны уже тем, что они заставляют нас ценить «науку и цивилизованность, которые очень тесно связаны с добродетелью и гуманностью» и могут избавить нас от «пороков и беспорядков»<sup>1</sup>.

В упомянутом послесловии Юм также обозначает свое видение общей траектории европейской цивилизации. Он считает, что она достигла высшего расцвета при римском императоре Августе на рубеже тысячелетий, затем началось падение, сменившееся после низшей точки в XI в. новым подъемом. Но настоящее возрождение культуры пришлось на тот самый XV в., который был почти полностью охвачен вторым томом юмовской «Истории». И хотя по внешним признакам в Англии он не мог быть назван цивилизованным, позитивные процессы еще попросту не вышли на поверхность. Одну из ключевых трансформаций первых веков второго тысячелетия Юм связывает с открытием и освоением «Пандектов» Юстиниана — богатейшего источника материалов по римскому праву. Вдохновленные этими документами юристы приносили здравый смысл в хаотичную и полную суевериями жизнь той эпохи и двигали ее к современности.

Третий том охватывает чуть более 70 лет и начинается с первого из Тюдоров Генриха VII, доминантным аффектом которого, с точки зрения Юма, была жадность, а не обычное для правителей тщеславие<sup>2</sup>. На первых страницах Юм рассуждает об отношениях Англии с Францией, Шотландией (у которой к тому времени сложились прочные союзнические связи с Францией) и другими странами на рубеже XV и XVI вв., о борьбе Генриха VII с политическими противниками, о поборах и штрафах, о его семейных делах и т. п. Роль этого монарха, правление которого закончилось в 1509 г., Юм видит в том, что он прекратил гражданские войны, укрепил королевскую власть и международный авторитет Англии. Юм, впрочем, не одобряет ограничений в коммерции и

---

<sup>1</sup> Н 2, 519.

<sup>2</sup> Н 3, 73.

в других сферах бизнеса, которые процветали по воле этого правителя. По иронии судьбы именно в те годы Колумб открыл Америку и со временем это привело к глобальным изменениям в политике: расширение торговли обогащало все большее число людей и сдвигало центры власти от знати к народу.

Одним из недостатков преемника Генриха VII, его сына Генриха VIII, Юм считает то, что тот увлекался схоластическими дискуссиями и был почитателем Фомы Аквинского. Впрочем, он был не прочь и повоевать и организовал очередной поход во Францию. Юм обращает внимание на необычность тогдашних сражений, когда уже получило широкое распространение огнестрельное оружие, но в войсках еще было очень много лучников. Нетрудно, между тем, догадаться, что главный интерес Юма в тот период вызывают не методы ведения войн, а религиозные процессы в Европе, приведшие к Реформации. Юм вновь говорит, что единая христианская церковь приносила определенную пользу, «сдерживая деспотизм королей», «облегчая взаимодействие наций» и косвенно содействуя искусствам богатством и пышностью своих обрядов<sup>1</sup>. Но эти достоинства, с его точки зрения, не перекрывали недостатки, связанные с существованием в каждой из христианских стран больших групп людей, преследовавших собственные экономические и политические цели и не подпадавших под местные юрисдикции. В начале XVI в. упомянутые недостатки усугубились благодаря расширению практики индульгенции. Юм рассказывает о протестах против этой практики, о Лютере, возглавившем протестное движение, а также о заочной полемике с Лютером Генриха VIII.

Хотя усилия Генриха не могли сдержать распространение лютеранства, они отсрочили разрыв Англии с единой римской церковью. Пока же Англия стала активней участвовать в европейской политике, в частности в конфликтах Франции и Священной римской империи. Одно время король Франции и император собирались решить споры поединком. Юм утверждает, что этот несостоявшийся поединок положил начало широкой практике дуэлей.

---

<sup>1</sup> Н 3, 137.

Между тем, противостояние Генриха VIII и императора Карла V поменяло отношение английского короля к римской церкви. Папа Климент VII находился под влиянием императора и не давал разрешения на развод, которое испрашивал Генрих VIII. Неудачные попытки решить эту проблему переговорами исчерпали терпение короля и стали поводом для постановлений, резко ограничивших роль папы в церковных делах Англии. К середине 30-х гг. английскую церковь возглавил сам король. Юм, однако, подчеркивает, что, разорвав с Римом, Генрих VIII во многом сохранил верность католической доктрине. Впрочем, какие-то ее положения все же были изменены. Изменилась и сама религиозная жизнь. Генрих начал закрывать монастыри. Юм отмечает, что столь масштабные изменения редко проходят без больших эксцессов, и то, что этому королю удавалось поначалу избегать их, говорит, с его точки зрения, об абсолютной власти, которой тот располагал<sup>1</sup>. Позже восстания все же начались, но были быстро подавлены, и реформы продолжились.

Юм описывает религиозные коллизии тех лет, принимавшие самые странные формы и стоившие жизни многим людям, в том числе автору «Утопии» Т. Мору, о стойком сопротивлении которого новым порядкам рассказано в этом томе «Истории». Вообще, Юму удастся выразительно передать атмосферу суровой эпохи Генриха VIII. Оценивая итоги правления этого короля и сравнивая данные о преступлениях того периода с современностью, он говорит о «существенном улучшении морали» с тех времен, связывая его «главным образом с развитием производства и ремесел, обеспечившим средствами существования и — что почти столь же важно — занятостью низшие классы»<sup>2</sup>. В «Истории» Юм тем самым не только, как мы видели, акцентирует связь морали и разума, но и объясняет прогресс в этом отношении в том числе сугубо экономическими факторами.

В конце тома Юм рассказывает о восстановлении католицизма в Англии после смерти Генриха VIII и краткого правления его сына. Это дает ему повод заявить о невозможности религиозного

---

<sup>1</sup> Н 3, 244.

<sup>2</sup> Н 3, 329.

единомыслия в более или менее просвещенном обществе. Он, впрочем, дает понять, что истинная религия не приводила бы в такой ситуации к взаимным преследованиям<sup>1</sup>. В Англии же гонения на католиков сменились во времена правления дочери Генриха VIII Марии I Тюдор еще более жестокими гонениями на протестантов. Юм говорит об абсурдности подобных жестокостей, унижающих саму человеческую природу.

Четвертый — самый маленький — том «Истории Англии» охватывает период в 45 лет и посвящен эпохе Елизаветы I, еще одной дочери Генриха VIII, взошедшей на трон в 1558 г. и сразу восстановившей в правах с помощью парламента протестантскую веру и религию. Юм дает понять, что с большим почтением относится к Елизавете I и не скупится на похвалы при характеристике многих ее деяний<sup>2</sup>, таких, в частности, как поддержка ею шотландских протестантов, благодаря которой католическая вера была вытеснена на территории королевства протестантизмом, пусть и не англиканского, а кальвинистского типа. При этом Юм с антипатией рассуждает о лидере шотландских кальвинистов, Дж. Ноксе<sup>3</sup>. Вводимые эти реформаторами суровые порядки — вплоть до осуждения невинных развлечений — оказывали влияние на культуру Шотландии еще и во времена самого Юма.

Шотландии вообще уделяется много внимания в этом томе. Юм подробно рассказывает о шотландской королеве католичке Марии I Стюарт, о ее преступлениях, отрешении от власти и о восхождении на трон ее маленького сына Якова VI, которому через много лет предстояло соединить короны Англии и Шотландии и стать английским королем Яковом I. Немало места в этом томе отведено и обсуждению общеевропейских реалий и проблем. Что же до Англии, то Юм говорит, что при Елизавете I Тюдор авторитет короны достиг своей наивысшей точки<sup>4</sup>. Но именно в этот период появились предвестники будущего краха. Эти предвестники появились в лице пуритан, радикальных протестантов,

---

<sup>1</sup> Н 3, 436.

<sup>2</sup> Н 4, 351–353.

<sup>3</sup> Н 4, 41.

<sup>4</sup> Н 4, 124.

не согласных с сохранением Елизаветой I многих элементов католицизма в англиканстве и переносящих свое несогласие в политическую плоскость, говоря о праве на сопротивление властям. Юм уверен, что политические потрясения в Англии в XVII в. вышли именно отсюда.

В целом, однако, правление Елизаветы I было настолько спокойным, а ее действия до такой степени осторожными, что Юм признается, что ему почти не о чем рассказывать<sup>1</sup>. Такие замечания показательны для понимания им природы исторического дискурса: тексты первых томов «Истории» содержат в основном описания войн и дворцовых коллизий. Четвертый и последующие тома, впрочем, отклоняются от этой схемы. В четвертом томе, к примеру, Юм много говорит о доктринальных различиях католицизма и разных видов протестантизма. Эти любопытные рассуждения создают образ протестантизма как христианской конфессии, ориентированной на непосредственное общение с Богом через Священное писание и внутреннюю духовную работу, а не на внешние обряды и чудеса. Юму удастся показать и компромиссную природу англиканства. Он рассуждает на эти темы всерьез — что оправдано хотя бы тем, какими громадными жертвами обернулись религиозные войны в Европе XVI в. — но в ряде мест за этой серьезностью скрывается ирония<sup>2</sup>. Доктринальные различия Юм не считает реальным поводом для разногласий.

Помимо этих тем Юм рассматривает и другие сюжеты: интриги отстраненной от власти Марии I против Елизаветы, разоблачение и казнь Марии, непростые отношения Елизаветы с шотландским королем Яковом VI, борьбу с Испанией за господство на морях по всему миру, мятеж в Ирландии и попытки его подавления и т. д. Он постоянно проводит мысль, что умелая внутренняя политика Елизаветы, для которой было характерно сочетание абсолютистских притязаний короны и относительной мягкости к противникам, позволяла Англии уделять больше внимания внешней политике и укреплять свой авторитет в мире.

---

<sup>1</sup> Н 4, 178.

<sup>2</sup> Ср. Phillips 2008, 415.

В конце четвертого тома Юм пытается осмыслить особенности государственного устройства Англии в эпоху Елизаветы. Эффективность ее управления не надо смешивать с покровительством свободе ее подданных. Королева «властвовала над всем, за исключением налогов»<sup>1</sup>. В последнем вопросе ей была нужна поддержка парламента. Впрочем, и здесь были возможности обойтись без него: предоставление права на монополию в той или иной сфере, разного рода поборы и т. п. Королева вмешивалась и в частную жизнь людей: контролировала брачные союзы, религиозные собрания и наряды.

Непониманию Елизаветой ценности свободной торговли Юм неожиданно противопоставляет позицию русского царя Федора I, сына «бешеного тирана» Ивана Грозного, при правлении которого Англия получила монопольное право на внешнюю торговлю России. Федор отменил эту привилегию, что вызвало недовольство Елизаветы<sup>2</sup>.

Пятый том «Истории» покрывает почти такой же промежуток времени, как и четвертый, но заметно превосходит его по объему. Он посвящен правлению Якова I и его сына Карла I и заканчивается описанием революции, гражданской войны и казни Карла в январе 1649 г. Шотландский король Яков VI, ставший в 1603 г. английским королем Яковом I, вззошел на английский трон с идеей полного объединения двух королевств, но не преуспел в этом. Парламент, еще при Елизавете державший отстаивать свои интересы и, соответственно, свободы тех групп населения, которые он представлял (а потребности в свободах у этих групп росли благодаря постепенному росту их благосостояния), теперь проявлял большее упорство. Яков же исходил из представления об абсолютности своей власти. Но ему, новичку в английской политике, было, конечно, непросто проводить такую линию. Юм полагает, что это противоречие предопределило ход дальнейших событий в Англии XVII в.

Яков I совершал, по мнению Юма, ошибку за ошибкой. Он тратил слишком много средств на своих молодых фаворитов,

---

<sup>1</sup> Н 4, 360.

<sup>2</sup> Н 4, 375–376.

постоянно шел на уступки в международных делах и пытался объединить религиозные практики в Англии и Шотландии, несмотря на глубокие различия между ними: Шотландская церковь не признавала короля своей главой и гораздо дальше, чем англиканство, отходила от католицизма в вопросах обрядности. Якову удалось во многом реализовать свои планы, и хотя Юм абстрактно одобряет эти начинания, полагая, что Шотландская церковь чрезмерно вмешивалась в светскую жизнь и нуждалась в обуздании, он признает, что действия короля противоречили настрою людей.

Ослабление Якова сопровождалось усилением парламента. Парламентарии стали брать на себя все больше контрольных функций. Самой известной жертвой разбирательств о злоупотреблениях стал занимавший высокий пост в королевской администрации Ф.Бэкон. Юм подчеркивает, что его наказание за взятки говорит скорее об изменении баланса властей, чем о больших злоупотреблениях: Бэкон лишь следовал тогдашним обычаям<sup>1</sup>.

Тенденция к усилению парламента продолжилась после восшествия на трон сына Якова Карла I. Парламент демонстративно отказывал ему в затребованных суммах субсидий и выказывал другие признаки неповиновения. Распуски парламента лишь усиливали недовольство, а попытки короля вводить прямые сборы натолкнулись на сопротивление, подавление которого вызвало апелляцию пострадавших к древним вольностям. Юм показывает, как вследствие этих процессов у людей крепло ощущение их права на свободу. Подтверждением глубоких изменений в балансе властей он считает то обстоятельство, что король был вынужден назначать на высокие должности тех, кто оппонировал его идеям. Он, впрочем, не хотел мириться с возвышением парламента и долгие годы не созывал его.

---

<sup>1</sup> Н 5, 86–87; см. также Юм 2001, 74. Русский перевод содержит полезные комментарии научного редактора. Любопытно, однако, что в этот русский двухтомник о доме Стюартов не вошли две заключительные главы оригинальной «Истории» Юма, посвященные Якову II. В книгах нет и каких-либо предисловий издателей.

После одиннадцатилетнего перерыва Карлу, однако, пришлось созвать парламент в 1640 г., чтобы получить средства для подавления восстания в Шотландии, последовавшего за его попытками дальнейшей унификации религий в двух королевствах. Шотландцы отвергали «папизм», элементы которого они находили в англиканстве. Но король напрасно рассчитывал на английский парламент, определяющую роль в котором давно играли не менее решительные противники папизма и сторонники гражданских свобод — пуритане. Роспуск этого парламента привел к созыву нового, перешедшего в наступление на корону. Главной причиной надвигавшихся потрясений Юм признает, однако, не просчеты короля и не стремление парламента (точнее его нижней палаты общин) взять больше власти, а именно религиозные разногласия в Англии и Шотландии, сами по себе ничтожные<sup>1</sup>. Другой важной причиной, как это ни удивительно, он признает характер Карла I<sup>2</sup>: хотя неуклонное и объективное возвышение парламента должно было привести к скорому падению короны, индивидуальные достоинства Карла повели за ним такое количество людей, что дело обернулось упорным противостоянием и настоящей гражданской войной.

Гражданская война продолжалась четыре года, шла с переменным успехом и закончилась полным поражением короля (обусловленного, по Юму, как невыгодными для роялистов начальными условиями, так и их стратегическими просчетами в ходе кампании). Он был передан агентам парламента, затем захвачен армией, манипулируемой самым удачливым политиком и военачальником тех лет О. Кромвелем, бежал, вел переговоры, но в итоге был предан суду и казнен. Вскоре после этого была упразднена и сама монархия.

В конце тома Юм доказывает, что Карлу I не повезло с эпохой и что по своим качествам он приближался к идеалу совершенного правителя. Такие оценки не могли одобрить влиятельные политики того времени, объявлявшие этот том «Истории» роялистским<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Н 5, 303; Юм 2001, 253.

<sup>2</sup> Н 5, 384; Юм 2001, 319.

<sup>3</sup> Первое издание этого тома в целом было, впрочем, более сбалансированным, ср. Harris 2015, 332.

Шестой том «Истории Англии», больше понравившийся политическому истеблишменту и широкой публике, охватывает всего 40 лет. Он начинается с описания событий, последовавших за упразднением монархии в Англии. Юм рассказывает, как сын Карла I Карл II вззошел на трон Шотландии, сделав громадные уступки местным священникам и став игрушкой в их руках, об успехах Кромвеля в Ирландии, о назначении его английским главнокомандующим, о войне с Шотландией и о разгроме под его началом шотландских войск, находившихся под фактическим управлением религиозных фанатиков.

Получив громадную власть, Кромвель чуть ли не в одиночку разогнал парламент и стал Протектором новой республики, объединившей не только Англию и Ирландию, но и Шотландию. Юму интересен характер Кромвеля, но он не находит для него такого набора добрых слов, какой он отыскивал для Карла I. Он подчеркивает его необычайную энергичность, совмещенную с хитростью и громадным лицемерием. Впрочем, образ Кромвеля получается у Юма совсем не однозначным. Он не ограничивается его общими характеристиками, а приводит немало конкретных примеров его поступков. В результате мы получаем несколько загадочный, но живой и в чем-то симпатичный портрет политика.

Правление Кромвеля, впрочем, было недолгим. Последовавшая за его болезнью и смертью смута вскоре завершилась выборами нового парламента и реставрацией монархии. Новый король Карл II вернулся из эмиграции, где он оказался после поражения от Кромвеля в Шотландии. Юм описывает энтузиазм, сопровождавший восстановление Карла на престоле в Англии и Шотландии, и положительные качества короля. Он указывает, правда, что со временем выяснилось, что его достоинства были скорее кажущимися, чем реальными, отмечая расточительность Карла, его лень и его неспособность к истинной дружбе. Более того, Юм приводит факты, свидетельствующие, что в ряде случаев Карл шел на прямой обман парламента и народа, преследуя исключительно корыстные интересы<sup>1</sup>. Юм, впрочем, утверждает, что Карл был лишен тщеславия и умел исправлять свои ошибки.

---

<sup>1</sup> См. напр. Н 6, 308–309; Юм 2002, 276.

Эти качества позволили ему удержать страну от серьезных политических потрясений. На протяжении большей части его правления в Англии сохранялся баланс между «партией страны», интересы которой главным образом выражал парламент (ее сторонников стали называть «вигами») и роялистской «партией двора» (сторонники которой получили прозвище «тори»). Разногласия между этими партиями касались, в частности, вопроса о престолонаследии. Виги хотели заблокировать возможность наследования короны братом Карла католиком Яковом. Тори же, не меньшие противники католицизма, считали, однако, что для предотвращения негативных последствий восхождения на трон короля-католика достаточно будет наложить на него разного рода дополнительные ограничения.

Помимо запоминающихся портретов Кромвеля и Карла II в этом томе можно найти описания и других известных личностей. Рассказывая о культуре того времени, Юм, в частности, подробно говорит о Мильтоне, которого он ставит почти вровень с Гомером. Но в философском плане особый интерес представляют его характеристики Гоббса. Они являются важным доводом против предположения (о котором шла речь в одной из предыдущих глав), что Гоббс оказал громадное влияние на философию Юма. Во-первых, Юм отмечает, что судьба его философии, почти, по его словам, забытой, символична для абстрактных философских систем: их популярность обязана обычно лишь их новизне. Во-вторых, политические теории Гоббса «годятся лишь для содействия тирании, а его этика — распушенности»<sup>1</sup>. В-третьих, Гоббс был хоть и не религиозным, но догматичным мыслителем. Не вызывает у Юма одобрения и характер этого человека. Совершенно в другой стилистике Юм рассуждает о Ньюtone. Он называет его «редчайшим и величайшим гением», отмечая в числе его достоинств стремление принимать лишь те «принципы, которые основаны на эксперименте», какими бы «новыми или необычными они ни были». Действуя подобным образом, он «приоткрыл некоторые тайны природы, продемонстрировав вместе с тем несовершенство механической философии и тем самым вернув ее самые

---

<sup>1</sup> Н 6, 153; Юм 2002, 134.

глубокие секреты в ту тьму, где они всегда пребывали и навеки останутся»<sup>1</sup>. Восхищается Юм и личностью Ньютона. Эти оценки согласуются с гипотезой о важном или даже определяющем влиянии на подходы Юма именно ньютоновских идей.

Вернемся, однако, к политическим сюжетам шестого тома «Истории Англии». Рассказывая о последних годах правления Карла II, Юм отмечает, что баланс между партией страны и партией двора был в конце концов все же нарушен. Король и тори взяли верх. Одним из признаков нового абсолютизма стало выдвигание на первые роли в государстве нелюбимого парламентом брата монарха. После неожиданной кончины Карла он стал королем Яковом II. Несмотря на выгодные стартовые позиции, топорными действиями — наступлением на личные свободы и грубым продвижением католической веры — Яков и его помощники буквально за пару лет настроили против себя страну и подтолкнули ее к новой революции. Ход событий ускорился после рождения у короля сына Джеймса (который мог претендовать на престол и которому предстояло сыграть заметную роль в последующей истории страны) и вторжения войск протестантского правителя Нидерландов Вильгельма Оранского — племянника Якова II и мужа дочери короля Марии, которая тоже могла унаследовать корону. Вильгельм предпринял этот поход под предлогом наведения порядка в Англии, но Яков был так непопулярен, что это означало конец его власти: в итоге он был вынужден бежать во Францию. В 1689 г. Мария II и Вильгельм III стали соправителями Англии, а после смерти Марии в 1694 г. Вильгельм правил единолично до его кончины в 1702 г., когда его сменила еще одна дочь Якова II — Анна. При Анне Англия и Шотландия объединились и родился наш герой Юм. А в 1714 г. Британская корона перешла к протестантской Ганноверской династии — наступила Георгианская эпоха, завершившаяся лишь в XIX столетии. События после 1689 г., впрочем, не рассматриваются в «Истории». Последний том заканчивается описанием решения парламента короновать Марию и Вильгельма Оранского как соправителей Англии и оценкой Юмом общества тех времен. Он отмечает явный

---

<sup>1</sup> Н 6, 542.

экономический подъем во второй половине XVII в., а также констатирует, что после воцарения Марии II и Вильгельма III и принятия парламентом знаменитого «Билля о правах», ограничивающего возможности монарха, гарантирующего судебную защиту, свободу слова подданных и т. п., абсолютизму в Англии пришел конец.

«История Англии» в целом, конечно, производит сильное впечатление. Некоторые авторы утверждают, что в наши дни не исчерпан даже ее прикладной потенциал<sup>1</sup>. Впрочем, если читать эту эпопею — претендовавшую, между тем, на статус популярного очерка — просто для развлечения, то в памяти могут остаться в основном характеристики правителей и других влиятельных людей, бесконечные споры монархов с парламентом относительно тех или иных субсидий и, конечно, описания битв, зверств и казней. И тогда можно будет понять эмоции знаменитого российско-го историка Н. М. Карамзина, вызванные этим трудом Юма: «Сколько добродетельных патриотов, Министров, любимцев Королевских положило свою голову на эшафоте! Какое остервенение в сердцах! какое исступление умов! Книга выпадает из рук. Кто полюбит Англичан, читая их Историю?»<sup>2</sup>. Но «История» все же не столько об этом, сколько о становлении государственности в Англии. Юм видит этот процесс как диалектическое взаимодействие четырех основных сил: народа, знати, монархов и церкви. Его ранние стадии подытожены в одном из примечаний к приложению к четвертому тому. Там Юм говорит, что в древнем государстве, до Хартии вольностей, свобод не было ни у народа, ни у знати, и власть монарха была абсолютной. На следующей стадии знать стала серьезно ограничивать права монарха, но народ оставался бесправным. При Тюдорах, напротив, народ обрел больше прав, а знать во многом утратила свое влияние на монархов<sup>3</sup>. Что же касается Англии при Стюартах, то мы видели, какие причуд-

---

<sup>1</sup> См. напр. Sabl 2012.

<sup>2</sup> Карамзин 1984, 348. Карамзин, кстати, считал Юма одним из образцовых историков — наряду с Тацитом, Робертсоном и Гиббоном. Он говорил об этом, размышляя о российской истории и призывая при ее описании следовать приемам Юма: скучное сокращать, интересное расцвечивать (там же, 252–253).

<sup>3</sup> Н 4, 355.

ливые траектории выписывали отношения народа и правителей. Закончилось, однако, все, по Юму, благополучно: рождением подлинных свобод и шагами к полной веротерпимости, необходимой для многоконфессиональной среды этой страны.

Религиозные коллизии являются еще одним важным предметом исследований Юма. Я уже упоминал о его ироничном отношении к религиозным спорам. Он не может отделаться от мысли, что они сводятся к каким-то пустякам. Поэтому, кстати, его мало интересовали и священные тексты христианства. Но это не значит, что Юм считал, что такие споры недостойны внимания. Во-первых, за ними могут скрываться более глубокие вещи и прежде всего аффекты, укорененные в природе человека<sup>1</sup>. Во-вторых, само движение Англии к политическим свободам имело во многом религиозные причины: Юм отмечает, что дух свободы порождался религиозным рвением радикальных протестантов, устранявших посредников между собой и Богом и самостоятельно толковавших его волю<sup>2</sup>. Сам Юм ценит свободу, но из этого не следует, что он во всем одобряет протестантизм. Ему чужда суровость протестантских конфессий, их неприятие обычных жизненных радостей. Католичество в этом отношении может оказываться чем-то более жизнеутверждающим.

Впрочем, акценты в «Истории Англии» расставлены вовсе не на достоинствах, а на негативных сторонах религии. Юм показывает все жестокости религиозного фанатизма, преодолеть которые может лишь толерантное отношение к инакомыслию, естественно укреплявшееся в эпоху разума, дорогу в которую прокладывал экономический прогресс. Сам же экономический прогресс, обусловленный базовыми аффектами людей и объективными выгодами разделения труда, расширения рынков и свободной торговли, а также повышением благосостояния и т. п., подталкивали во многом приводящие обстоятельства, такие как географические открытия, расширившие масштабы коммерции. А. Смит в «Богатстве народов» утверждал, что Юм был первым, кто загово-

---

<sup>1</sup> Н 6, 171; Юм 2002, 151.

<sup>2</sup> Ср. Harris 2015, 315, где высказываются противоположные суждения, на мой взгляд, неверные.

рил о связи роста торговли и производства с политическими свободами<sup>1</sup>. Его идеи намечали контуры «материалистического понимания истории», которое впоследствии развивали марксисты.

В общем, историческая эпопея Юма, которая оставалась главным трудом по истории Англии до середины XIX века<sup>2</sup>, выдержала более полутора сотен изданий<sup>3</sup> и принесла ему славу одного из великих историков XVIII в., наряду с Вольтером и Гиббоном<sup>4</sup>, это работа во многом осмысляющая и объяснительная. Хотя прежде всего в глаза бросались, конечно, литературные достоинства «Истории» и занимательность ее сюжетов. Многих в подходе Юма привлекало также его умение смотреть на обсуждаемые темы с высоты его незаинтересованной позиции (что контрастировало с преобладавшими в то время «партийными» историями): так мог бы писать о них инопланетянин. Людям XXI века (а, надеюсь, и XXII — дальше заглядывать сложно) трудно прочувствовать это, но тогда беспристрастность Юма производила громоподобный эффект<sup>5</sup>. Впрочем, не все соглашались с тезисом о его полной беспристрастности: мягкие оценки им первых Стюартов можно было объяснить их шотландскими корнями; едва ли он был беспристрастен и в своих критических рассуждениях о религии. Исключительно светский характер юмовского проекта, между тем, является одной из его самых сильных сторон: в отличие от многих других историков того времени Юм не пытается объяснять описываемые им события божественным промыслом. И хотя многие его схемы так или иначе прорабатывались его предшественниками<sup>6</sup>, реконструкции Юма выглядят оригинальными и

---

<sup>1</sup> Смит 1962, 301; ср. Wootton 2009, 460–461.

<sup>2</sup> См. Phillips, Smith 2005, 312–313. После столетнего спада интерес к «Истории» Юма вновь вырос.

<sup>3</sup> Fieser 2003, 32–40. С 1762 г. и до смерти Юма вышло более десятка изданий, см. Fieser 2003, 29–30.

<sup>4</sup> Ср. Bongie 2000, 3. Многие считали Юма последователем Вольтера в части описания общих черт эпох, но сам он отрицал это (они, кстати, никогда не встречались, но Вольтер высоко оценивал юмовскую «Историю Англии»). Что же касается Гиббона, то он во многом ориентировался на установки и приемы Юма.

<sup>5</sup> См. Bongie 2000, 11–15.

<sup>6</sup> См. Harris 2015, 308–322.

убедительными. Ему, к примеру, хорошо удается рационализировать «партийные» позиции по ключевым политическим вопросам. Перечисление определяющих эти позиции объективных факторов (таких мест особенно много в двух томах о династии Стюартов) вызывает у читателя ощущение глубокого понимания автором обсуждаемых процессов и событий. Более того, такой подход позволяет Юму акцентировать не только либеральные ценности вигов, но и этатистские ценности тори, реализуемые в те времена абсолютными монархами. Нельзя не отметить и его понимание фундаментальной связи между экономикой и политикой, собственностью и властью<sup>1</sup>. Еще одной сильной стороной Юма-историка являются его трактовки нерешенных вопросов, относительно которых он обычно высказывает основательные гипотезы. Позитивную реакцию может вызывать и умение Юма вписывать события в Англии в общеевропейскую историю. Его труд является поэтому также краткой историей европейских государств с времен Римской империи. Другие аспекты его проекта выглядят не столь выигрышными. Кто-то, к примеру, может сказать, что, за редкими исключениями, Юму не удается создавать жизненных портретов исторических фигур. Он пытается рисовать их с привлечением своей теории аффектов, выделять доминантные черты и т. п. И проблема не в том, что он много теоретизирует. Этого как раз почти нет. Дело, скорее, в том, что нередко он ограничивается перечислением абстрактных черт этих личностей<sup>2</sup>, хотя ему хорошо известно, как изменчив смысл обозначающих такие черты слов и как непросто может быть понять, что за ними стоит. Пышное красноречие таких очерков, а также морализаторство Юма<sup>3</sup> лишь усугубляют ситуацию<sup>4</sup>. Иногда для усиления эмоционального эффекта при рассказе о драматических эпизодах английской истории Юм пользуется не самыми надежными свидетельствами. Ему также не всегда удается органично внедрять в тексты «Истории Англии» свои во многом новаторские

---

<sup>1</sup> См. напр. Н 1, 203; Miller 1990, 68.

<sup>2</sup> Ср. Schmidt 2003, 395–396.

<sup>3</sup> О морализаторском аспекте «Истории Англии» см. Siebert 2016, 551.

<sup>4</sup> Хотя многие, напротив, ценили юмовские «характеры», см. Hicks 1996, 200.

этюды по истории английской литературы<sup>1</sup> и науки, хотя он дает понять, что именно ученые люди могли бы быть главными героями его повествования<sup>2</sup>.

Юма иногда упрекают еще и за то, что он не тратил силы на поиск неизвестных источников и нередко следовал описаниям других историков<sup>3</sup>. Но эта критика не безупречна. Во-первых, Юм опирается на множество самых разных источников, ссылаясь в «Истории» более чем на пятьсот авторов<sup>4</sup>. Во-вторых, в некоторых томах (особенно в пятом и шестом) Юм показывает прекрасное знание документов, пусть и уже опубликованных<sup>5</sup>. В-третьих, я уже отмечал его интерес к работе и с манускриптами, доступ к которым был открыт в библиотеке Британского музея (сам музей, впрочем, открылся лишь в 1759 г. — до этого Юму пришлось бы испрашивать манускрипты в частных коллекциях высшей знати, ходить на поклон к которой ему очень не нравилось). Занимался с манускриптами он и в Париже, сделав по ходу их изучения «большие находки», которые он использовал при подготовке новых изданий «Истории Англии»<sup>6</sup>. Кроме того, сам он подчеркивал, что по жанру его труд является философской историей. Иначе говоря, его главным образом интересовала не реконструкция событийной основы, а понимание общих закономерностей на базе реконструкций, проведенных кем-то другим<sup>7</sup>. Хотя при необходимости он был готов проделывать и черновую историческую работу: его инструментарий весьма разнообразен.

Завершая разговор об исторических сочинениях Юма, уместно задуматься о конкретизации соотношения трех его основных проектов: антропологического, религиоведческого и исторического. Еще в «Трактате о человеческой природе» Юм давал понять, что исторические разыскания могут содействовать науке о человеке, а в «Исследовании о человеческом познании» он прямо

---

<sup>1</sup> Cp. Streminger 2011, 427.

<sup>2</sup> Н 5, 462; Юм 2001, 383.

<sup>3</sup> Cp. Mossner 1941, 682–683; Harris 2015, 391, 404–405; Siebert 2016, 565, 566.

<sup>4</sup> Emerson 2016, 122.

<sup>5</sup> Cp. Emerson 2016, 122–125; Schmidt 2003, 394–395; Паламарчук 2002.

<sup>6</sup> HL 1, 417–418; 453.

<sup>7</sup> Cp. Hicks 1996, 207.

говорил, что история может рассматриваться как «собрание экспериментов» для тех, кто изучает человеческую природу<sup>1</sup>. Но при чтении его «Истории Англии» может возникнуть чувство, что, наоборот, его антропологические и религиозные установки направляют его исторические штудии. Речь идет прежде всего о понимании Юмом человеческих характеров с их доминантными аффектами, о его представлениях о природе государственности и пределах власти правителей, а также о характеристиках католического суеверия и протестантского энтузиазма. Такая картина, однако, будет явно односторонней. Исторические исследования все же обогащают юмовское видение человеческой природы и религии. Похоже, что именно в ходе таких изысканий Юм теснее сближает мораль и разум, уточняет движущие причины морального прогресса и характеристики различных сторон религии.

Конечно, Юм делает свои выводы главным образом на материале истории Англии, но он учитывает и опыт других стран. Среди таких стран особое место для него по понятным причинам занимает Шотландия. Рассказывая о событиях в этом королевстве, Юм подчеркивает, что знать сохраняла здесь большее политическое влияние, чем в Англии. О каких-то ее представителях он говорит вскользь, о каких-то более подробно. Но любой читатель «Истории» заметит, как много по разным поводам и в контексте разных эпох он упоминает своих славных родственников из рода Юмов. Такое внимание, разумеется, вполне естественно, особенно если учесть, что Юм, как я уже отмечал, специально исследовал историю этой линии. Для нас же это повод вернуться к его личной истории.

---

<sup>1</sup> Е 8.7.

## Глава 7

# Поздний период и «Диалоги о естественной религии»

Мы расстались с Юмом в 1762 г. после выхода последнего тома «Истории Англии» и подготовки ее шеститомного издания со сквозной нумерацией глав. Этот год можно считать началом нового этапа его жизни, который уместно назвать ее поздним периодом. Для этого периода характерно резкое снижение литературной активности Юма. Но его общественная активность, напротив, возросла. Юм пожинал плоды обретенной им славы.

В «Моей жизни» рассказ Юма об этом времени начинается с упоминания о том, как, удовлетворенный своими литературными успехами, он вернулся в Шотландию с намерением никогда больше не покидать ее, как вдруг в 1763 г. получил приглашение от нового посла Великобритании во Франции графа Хертфорда последовать за ним в Париж и занять должность секретаря посольства. Юм согласился и не пожалел об этом, получив теплый прием во Франции и оказавшись в компании образованных и воспитанных людей.

Затем Юм рассказывает, как после отъезда Хертфорда из Парижа летом 1765 г. он остался временным поверенным в делах в посольстве до приезда нового посла, а в начале 1766 г. «оставил Париж и летом того же года вернулся в Эдинбург». Он отмечал рост своих доходов и, похоже, не совсем понимал, что делать с таким количеством денег. В 1767 г. ему предложили стать помощником государственного секретаря в Лондоне, и он решил не отказываться от этой должности. В 1769 г. Юм вернулся в Эдинбург, «очень богатым (с доходом 1000 фунтов в год), здоровым и хотя и несколько потрепанным годами, но питающим надежду на долгое наслаждение покоем и ростом собственной репутации»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> MOL 19.

«Моя жизнь» была написана в апреле 1776 г., за четыре месяца до смерти Юма. И он сам сообщает здесь о своем недуге. Он говорит, что в 1775 г. у него обнаружилось заболевание кишечника, которое поначалу не выглядело серьезным, но оказалось неизлечимым. Юм признается, что ожидает скорой кончины, отмечая, однако, что мало страдал от этой болезни, не только физически, но и морально — до такой степени, что «если бы нужно было назвать период жизни», который он «больше всего хотел бы провести заново», он мог бы «испытать искушение указать на этот вот последний период»<sup>1</sup>.

Ориентируясь на эти описания, мы начнем с эдинбургских дел Юма начала 60-х гг. и его поездки во Францию, затем поговорим о его пребывании в Лондоне в первой половине 1766 г. (в компании с Ж.-Ж. Руссо, о чем он не упоминает в автобиографии), потом обсудим годы его работы в правительстве и последний период жизни в Эдинбурге. Завершим же мы главу рассказом о «Диалогах о естественной религии», над которыми Юм работал до последних дней, беспокоился об их судьбе и обговаривал детали их будущей публикации. Важным источником информации для нас, как и в предыдущие периоды, будут письма Юма. Это время особенно богато на них — до нас дошло более четырех сотен его посланий. Эти письма как бы компенсируют малочисленность его научных работ данного периода.

## — 1 —

В мае 1762 г. Юм обретает новое место жительства — квартиру в престижном «Джеймс Корт» в самом центре Эдинбурга<sup>2</sup>. Это было высокое строение с тесными лестницами, консьержем и собственным мусорщиком<sup>3</sup>. Дом, как это часто бывает в старой части этого города, стоял на крутом склоне и имел разную этажность. Со двора Юму надо было подниматься на третий этаж, но с

---

<sup>1</sup> MOL 20.

<sup>2</sup> HL 1, 359. Позже он купил еще и карету — важный атрибут обеспеченной жизни в те времена, см. HL 1, 421.

<sup>3</sup> Chambers 1825, 219–220.

другой стороны, откуда открывались чудесные виды, он был шестым. Юм в этой связи шутил, что приобрел собственность не на земле, а в воздухе. Квартира обошлась ему в большую сумму — 500 фунтов, не считая расходов на ремонт<sup>1</sup>.

Одна из комнат этой квартиры, как свидетельствовал приятель Юма Джеймс Босуэлл (1740–1795), записавший разговор с ним в 1762 г., была увешана гравюрами шотландца Р. Стрейнджа. Босуэлл застал Юма за чтением Гомера, но разговор пошел о британских литературных новинках. Юм, в частности, высказался о «Жизни и мнениях Тристрама Шенди» Л. Стерна, романе, частями публиковавшемся как раз в те годы. Мы уже знаем, что Юм неплохо относился к нему. Тем не менее он дал понять, что не будет дочитывать его: «Несмотря на всю его чужаковатость, нас утомляет однообразие его экстравагантностей; сюрприз, сюрприз, сюрприз — вот все, что мы получаем»<sup>2</sup>. Юм также рассказывал Босуэллу анекдоты о Макферсоне, Генри Хоуме (давние дружеские отношения с которым, кстати, постепенно ослабевали<sup>3</sup>, хотя и не сошли полностью на нет) и лексикографе С. Джонсоне, который не любил Юма и описание жизни которого впоследствии прославило Босуэлла (в наши дни его нередко называют первым биографом современного типа<sup>4</sup>). Беседа Босуэлла с Юмом — «величайшим писателем Британии» — продолжалась полтора часа<sup>5</sup>.

В 1762 г. Юм ведет бурную светскую жизнь, занимаясь делами нового клуба «Кочерга»<sup>6</sup>, созданного на волне поддержки идеи учреждения шотландской милиции (с этим были проблемы после волнений 1745 г.), но превратившегося в место для политических дискуссий и выпивки. Он также продолжает переписку с графиней Буффлер, которая рассказывает ему о неприятностях, обрушившихся на ее приятеля Ж.-Ж. Руссо. Руссо — ученые труды

<sup>1</sup> HL 1, 367. Этот дом впоследствии был перестроен.

<sup>2</sup> Fieser (ed.) 2005, X, 143.

<sup>3</sup> В них были нотки патернализма со стороны Хоума, неприятные Юму; см. Greig 1934, 161.

<sup>4</sup> См. напр. Pittock 2015, 1.

<sup>5</sup> Fieser (ed.) 2005 10, 143–145.

<sup>6</sup> Carlyle 2005, 225.

которого считаются одним из главных достижений франкоязычной философии Просвещения, а его «Исповедь», первая большая автобиография привычного ныне формата, признается выдающихся литературным памятником эпохи — искал укрытия от преследований, и Юм задумался о помощи, которую тот мог бы получить в Великобритании. Эту помощь он был готов попробовать организовать на самом высоком уровне, зная о позитивном отношении нового короля Георга III к искусствам и наукам. Для уточнения этих планов Юм написал Руссо и зондировал их через своих друзей в Лондоне. Обсуждал он и другие вопросы. Особенно любопытно письмо знаменитому Б. Франклину, приславшему в «Философское общество Эдинбурга» статью об изобретенном им громоотводе<sup>1</sup>. Юм передает Франклину замечания одного из рецензентов, который предлагал использовать для отведения молнии водосточные трубы и зарывать провода.

Первые месяцы 1763 г. Юм проводит в непринужденном чтении, в обсуждении новых изданий «Истории Англии» и в размышлениях в возможном продолжении «Истории», которое, как он теперь не исключает, могло бы охватить и правление Георга I<sup>2</sup>. А в начале августа 1763 г. Юм сообщает А. Смит, что он получил приглашение от лорда Хертфорда сопровождать его в Париж, куда тот был назначен послом Великобритании после победоносной Семилетней войны. После раздумий Юм согласился<sup>3</sup>. Незадолго до этого Лондон посетила графиня Буффлер, зазывавшая Юма во Францию, и вполне возможно, что предложение, поступившее Юму, было как-то связано с ее усилиями в этом направлении. Правда, сам Хертфорд говорил, что решил позвать Юма без чьих-либо рекомендаций<sup>4</sup>. Но лорд, разумеется, мог просто пообещать молчание<sup>5</sup>. Его выбор был неожиданным для всех. Юму пришлось по душе этот благочестивый человек и его семья. После двухме-

---

<sup>1</sup> HL 1, 357; NHL 66; позже, в 1771 г., Франклин, кстати, гостил у Юма.

<sup>2</sup> HL 1, 381–382. Георг I был на троне с 1714 по 1727 гг., Георг II — с 1727 по 1760.

<sup>3</sup> HL 1, 391–392.

<sup>4</sup> HL 1, 393.

<sup>5</sup> Cp. Greig 1934, 282.

сячного пребывания в Лондоне и великосветских раутов, в середине октября они отбыли в Париж.

Графиня Буффлер, так сильно ожидавшая приезда Юма, приболела и не смогла встретить его. Впрочем, судя по письмам Юма друзьям, он не был обойден вниманием. Сын Хертфорда лорд Бичем даже не дал ему переодеться после дороги и сразу потащил его к одной известной герцогине. Полулежа на диване, она осыпала его комплиментами, к которым присоединился какой-то толстяк, оказавшийся первым принцем крови Луи-Филиппом I герцогом Орлеанским. Герцогиня была приглашена на ужин, но хотела, чтобы Юм пошел с ней. Там он был принят на ура. И это было только началом чуть ли не каждодневных восхвалений<sup>1</sup>. Такой прием был подготовлен успехом политических эссе Юма и его «Истории Англии» (интерес к которой во Франции объяснялся очевидными историческими и политическими причинами, в том числе с усилением Великобритании в XVIII в., разжигавшим интерес к ней у ее давнего соперника). Дело доходило до того, что до появления переводов кто-то изучал английский только для возможности прочитать «Историю»<sup>2</sup>. Юм описывал восторги в свой адрес в самых возвышенных тонах. Конечно, он был непривычен к французским манерам и мог принимать формальные расшаркивания за проявление какого-то исключительного энтузиазма. К тому же он был важным лицом — помощником посла и будущим секретарем посольства<sup>3</sup> главной для французов зарубежной державы, да еще в такой значимый момент после окончания войны с ней. Но комплименты в его адрес, несомненно, были связаны и с его литературной известностью.

Вскоре Юм услышал комплименты и от фаворитки короля Людовика XV маркизы де Помпадур (которой приписывается фраза «После нас хоть потоп» и которая вскоре скончалась от болезни легких). Сам король, который, если доверять информации Дж. Хоума, поднялся с места вместе с членами семьи при появлении

---

<sup>1</sup> HL 1, 498.

<sup>2</sup> См. Bongie 2000, 10.

<sup>3</sup> Формально секретарем был назначен другой человек, и Юм вначале лишь исполнял его обязанности, см. HL 1, 422.

Юма<sup>1</sup>, впрочем, не сказал ему ничего особенного, но Юма утешили, что он всегда поначалу немногословен<sup>2</sup>. Зато семья наследника престола Людовика Фердинанда<sup>3</sup> порадовала нашего героя. Он был представлен четырем детям дофина — мальчикам и девочке. Старшему из них было девять лет, младшей — четыре. Старший сказал, что у Юма «много друзей и почитателей» во Франции и что «он относит себя к их числу, с удовольствием прочитав многие места» его сочинений, средний заявил, что Юма «давно с нетерпением ждали во Франции» и что сам он надеется вскоре насладиться чтением его «Истории». Даже младший брат, которому, как считает Юм, было всего пять лет (на самом деле шесть), что-то пролепетал про «Историю Англии»<sup>4</sup>. Принцесса, по словам Юма, была слишком мала (она кажется ему двухлетней или трехлетней) и осталась бессловесной<sup>5</sup>. Этот эпизод наверняка вызвал бы еще больший энтузиазм Юма, если бы он знал, что все три мальчика станут королями: старший — Людовиком XVI, который будет казнен в 1793 г. в ходе Великой французской революции и проведет свои последние дни за чтением «Истории Англии»<sup>6</sup>, средний — Людовиком XVIII, пришедшим после падения Наполеона и укрепившимся на троне после окончательного поражения диктатора в 1815 г., младший — Карлом X, свергнутым в 1830 г.

Реакция Юма на выказанные ему знаки внимания не оставляет сомнений, что, несмотря на всю неловкость и смущение, которое он поначалу испытывал в подобных ситуациях<sup>7</sup>, ему было очень приятно такое отношение. И хотя он, возможно, и правда несколько преувеличивал восторги французского бомонда, независимые свидетельства подтверждают их<sup>8</sup>. Юм действительно на

---

<sup>1</sup> Fieser (ed.) 2005 9, 358. Хоум, разумеется, слышал об этом от Юма, но мог что-то и перепутать.

<sup>2</sup> HL 1, 408.

<sup>3</sup> Который так и не стал королем: он умер в 1765 г., а Людовик XV дожил до 1774 г.

<sup>4</sup> HL 1, 416–417; NHL 75.

<sup>5</sup> HL 1, 415.

<sup>6</sup> Hardman 2000, 162.

<sup>7</sup> HL 1, 498.

<sup>8</sup> См. напр. Fieser (ed.) 2005 10, 194, 293–294; Edmonds, Eidinow 2006, 71–75.

какое-то время привлек общее внимание, стал модной фигурой и, похоже, предметом внимания со стороны юных красавиц<sup>1</sup>, которых, он, впрочем, распугивал простыми манерами и неуклюжестью<sup>2</sup>. Чтобы лучше понять цену этой любви парижан к Юму вспомним, что сам Париж воспринимался тогда как главный город на Земле, средоточие искусств и наук, мод и развлечений. Вот, к примеру, что писал о нем Н. М. Карамзин, посетивший его через пару десятилетий: «Мы приближались к Парижу, и я беспрестанно спрашивал, скоро ли увидим его? Наконец, открылась обширная равнина, а на равнине, во всю длину ея, Париж!... Жадные взоры наши устремились на сию необозримую громаду зданий... Сердце мое билось. Вот он (думал я) — вот город, который в течение многих веков был образцем всей Европы... которого имя произносится с благоговением учеными и неучеными, Философами и щеголями, художниками и невеждами... о котором так много читал я в романах, так много слышал от путешественников, так много мечтал и думал!... Вот он!... я его вижу, и буду в нем!»<sup>3</sup>.

Этот-то волшебный город и был покорен Юмом. Он, между тем, старался не потерять голову. Его рассказы о восхищении им двора и салонной публики поданы с шутливыми нотками, и Юм замечает, что вся эта суэта заставляет его вспоминать безмятежные эдинбургские дни, когда он мог полностью распоряжаться своим временем. Из писем 1763 г. мы, кстати, узнаем некоторые детали его быта в Эдинбурге. Он сообщает их в послании к своему хорошему другу, священнослужителю храма Св. Джайлса и профессору риторики в Эдинбургском университете Хью Блэру (1718–1800), с которым он обсуждал его попытки подтвердить подлинность «поэм Оссиана» (Юм указывал, что для этого нужно выполнить ряд условий, а именно найти горцев, знающих их фрагменты, а также рукопись, с которой их якобы перевел Макферсон<sup>4</sup>) и который временно поселился в его новой квартире.

---

<sup>1</sup> Caulfield 1812, 233–235.

<sup>2</sup> Fieser (ed.) 2005 10, 293–294.

<sup>3</sup> Карамзин 1984, 214–215.

<sup>4</sup> HL 1, 399–400.

Юм говорит, что когда он уезжал из Эдинбурга, в квартире не было насекомых, и чтобы предотвратить их появление он рекомендует Блэру не размещать слугу в «маленьком чулане рядом с кухней» (про кухню, кстати, известно, что она была оштукатурена и что там был ящик для угля<sup>1</sup>). Его можно расположить в мансарде, а для двух служанок подойдет другой чулан. Он также советует Блэру не разводить огонь в южной комнате (с видом на дворик) с красными обоями, так как она хорошо отапливается соседями (всего в квартире Юма в западной части «Джеймс корт» было четыре или пять комнат<sup>2</sup>). Юм вспоминает даже, как минувшей холодной зимой, возвращаясь среди ночи, спасался в этой комнате от стужи. И еще он рассказывает о винном подвале, где, правда, хранятся и другие вещи<sup>3</sup>.

Ностальгия, впрочем, постепенно отступала. Внимание Юма вскоре переключилось на салонную жизнь Парижа. Посол Хертфорд поощрял такую активность своего подчиненного. В письме Блэру Юм перечисляет людей, с которыми ему особенно интересно проводить время. Некоторые из них на слуху и поныне: д'Аламбер, Дидро, Бюффон, Гельвеций<sup>4</sup>. В списке нет барона Гольбаха — ведущего французского философа тех лет и одного из боссов салонного мира. От завсегдатая его кружка Д. Дидро, известно, однако, что Юм побывал у Гольбаха и в ходе беседы вроде бы сделал признание, что никогда не видел атеистов (при том, что дома в Эдинбурге у самого Юма было прозвище «Атеист»<sup>5</sup>), что вызвало изумление у барона, заявившего, что большинство присутствующих являются таковыми<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> NHL 205–206.

<sup>2</sup> Chambers 1868, 68.

<sup>3</sup> HL 1, 420.

<sup>4</sup> HL 1, 419.

<sup>5</sup> Carlyle 1861, 272.

<sup>6</sup> См. Kors 1976, 41. Стоит, кстати, заметить, что Юм не испытывал большого почтения к франкоязычным философам того времени. Как правило, у него были претензии к общему уровню их работ. Из этого правила были, конечно, исключения, такие как Монтескье (с оговорками) и Руссо. Хотя и Руссо был ценим Юмом, скорее, за смелость и хороший стиль. А вот нарочитую экстравагантность его текстов он не одобрял.

Салонную жизнь Юм продолжает и в 1764 г. Нельзя, впрочем, сказать, что «Крестьянин», как называли Юма в этих изнеженных кругах<sup>1</sup>, пребывает в расслабленном состоянии. Его беспокоит, что он пока не получил назначение на должность секретаря посольства (связывая это с сопротивлением его недоброжелателей в Лондоне), и ему кажутся ненадежными те денежные компенсации, которые были назначены ему перед отбытием во Францию. Поэтому он рассылает письма влиятельным друзьям, чтобы изменить ситуацию. В дело вовлекают самого короля Георга III, который обещал помочь. Несмотря на все эти заминки, жизнь в Париже нравится Юму, и он уже подумывает поселиться тут навсегда. Англичане видятся ему теперь «варварами с берегов Темзы»<sup>2</sup>, еще и притесняющими шотландцев. Сам же он продолжает хлопотать за шотландских друзей.

Лето 1764 г. Юм проводит в Компьене (где в свое время пленили обожаемую им Жанну д'Арк), куда на теплый сезон переехал Людовик XV и его двор. Он наблюдает за королем и переписывается с Буффлер, с которой много виделся в предыдущие месяцы и к которой, как сообщал он своему приятелю лорду Элибанку еще в декабре предыдущего года, он все сильнее привязывался<sup>3</sup>. Похоже, в итоге он по-настоящему влюбился в нее. В одном из писем к ней Юм делает признание, позволяющее лучше понять его характер. Он говорит, что в общении с друзьями испытывает постоянные сомнения, не разочаровались ли они в нем. Поскольку он замечает, что по мере того, как он становится старше, эти сомнения лишь усиливаются, можно допустить, что речь идет скорее не о друзьях, а о подругах<sup>4</sup>. Иначе говоря, если Юму нравилась женщина, так или иначе отвечавшая ему взаимностью, то после каждого раунда общения его терзали мысли, захочет ли она продолжать отношения. Графиня хотела продолжения и отправляла Юму нервные и довольно откровенные письма. Это

---

<sup>1</sup> Об особенностях салонной жизни Парижа см. напр. Стерн 2008, 760–764; ср. Mossner 1980, 475–488.

<sup>2</sup> HL 1, 436.

<sup>3</sup> NHLLE 452–453.

<sup>4</sup> HL 1, 451.

добавляло Юму пыла, и уже в июле 1764 г. он завершает послание к ней такими словами: «Я целую Ваши руки, моя дорогая, мой любезный друг с высшей преданностью и самым искренним чувством. Помимо других бесчисленных вещей, которыми я обязан Вам, Вы спасли меня от полного безразличия ко всему, что наполняет нашу жизнь»<sup>1</sup>.

Между тем, в отношениях Юма и Буффлер вскоре произошел важный поворот. Он был вызван смертью мужа графини, открывшей перспективы брака с ее другом и бывшим любовником принцем де Конти. Но эти перспективы открывались, похоже, исключительно в ее воображении. Принц и не думал жениться. Графиня очень переживала, и Юму пришлось утешать ее лично и в письмах. Его советы свелись к тому, что ей лучше отдалиться от принца и приблизиться к нему самому<sup>2</sup>. Трудно, однако, отделаться от ощущения, что, утешая графиню, Юм почувствовал, что он не является и никогда не станет центром ее вселенной. Его отношение к ней меняется и становится несколько более деловым. В 1765 г. он подключает Буффлер к решению вопроса о его официальном назначении на должность секретаря посольства (обещавшую ему ежегодный доход более 1000 фунтов). В этой затянувшейся истории наметился было негативный исход, но после обращения Буффлер к ее влиятельному британскому знакомому и усилий других людей вопрос был, наконец, решен<sup>3</sup>. Победа, правда, оказалась пирровой: вскоре после известия в конце июня 1765 г. о назначении Юма секретарем посольства была обнародована информация о будущем повышении посла Хертфорда, которого должны были назначить вице-королем Ирландии<sup>4</sup>. Это означало, что Юму тоже придется уйти. Временно, впрочем, он был даже повышен, так как Хертфорду надо было уехать для консультаций в Лондон, и Юм остался исполнять обязанности посла, на несколько месяцев оказавшись на одной из самых ответственных и престижных должностей во всем королевстве. Юм изумлялся

---

<sup>1</sup> HL 1, 457.

<sup>2</sup> HL 1, 487–488.

<sup>3</sup> HL 1, 505.

<sup>4</sup> Или, что то же самое, лордом-лейтенантом Ирландии, см. HL 1, 511.

таким поворотам судьбы: вольный философ, известный своими неортодоксальными взглядами на религию, разгневавший своей «Историей» многих британских политиков, шотландец, не шедший на поклон к сильным мира сего, попал на одну из его политических вершин<sup>1</sup>.

В конце 1765 г. Юм трудится временным поверенным (о его деятельности, внешне продуктивной, но оставляющей чувство, что его могли водить за нос<sup>2</sup>, можно судить по его донесениям государственному секретарю в Лондон, выдержанным в стилистике «Истории Англии»<sup>3</sup>), готовится к передаче дел и думает о будущем: лорд Хертфорд собирался взять Юма в Ирландию одним из государственных секретарей, но натолкнулся на противодействие властей и вынужден был ограничиться выбиванием Юму ежегодных выплат в 400 фунтов. Так что Юм решает стать парижанином: он отдает распоряжение о продаже квартиры в Эдинбурге и присматривает постоянное жилье в Париже. Лишь случайности — в том числе банальные снежные заносы, помешавшие одной из поездок Юма — в последний момент воспрепятствовали ему реализовать планы продажи и покупки<sup>4</sup>. Между тем, у Юма появилось новое дело. Ему напомнили о проблемах Руссо (который спасался от реальных и воображаемых преследователей, перессорившись со многими французскими знаменитостями тех времен, но сохранив и влиятельных друзей), и Юм предложил ему отправиться с ним в Англию, расписав достоинства такого шага. Руссо согласился, и в декабре 1765 г. Юм сообщает Х. Блэру, что «скоро будет в Лондоне, чтобы отчитаться о выполненном поручении, поблагодарить короля за его доброе отношение ко мне и обустроить знаменитого Руссо, который отверг предложения половины европейских королей и принцев, предпочтя им мою протекцию»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> HL 1, 510–512.

<sup>2</sup> Cp. Greig 1934, 325.

<sup>3</sup> NHL 89–129. Эти письма охватывают период с конца июля по середину ноября 1765 г. Судя по отчетам Юма, он занимался главным образом реализацией некоторых пунктов мирного договора двух стран.

<sup>4</sup> HL 2, 118–119.

<sup>5</sup> HL 1, 527.

Вскоре Юм пожалеет о самоуверенности, сквозящей в этих строках. Пока же он увлеченно рассказывает Блэру о недавних похождениях Руссо, о заботливом принце де Конти, нашедшем тому временное пристанище в Париже, и о громадной популярности женеваца. Юм не сомневается, что если бы было известно точное время его прогулок, то «тысячи зрителей» пришли бы взглянуть на него. Он говорит, что слава Руссо превосходит даже славу Вольтера. Даже собака Руссо пользуется широкой известностью, не говоря уже о его «служанке» Терезе, о которой говорят больше, чем о принцессе Монако<sup>1</sup>. Более того, Юм чувствует, как его собственный вес в глазах людей растет благодаря связи с этим великим талантом — «другом», подкупавшим Юма своей скромностью и душевностью<sup>2</sup>.

## — 2 —

Вскоре после наступления нового, 1766 года Юм и Руссо выехали из Парижа и направились в Англию. Дорога в Лондон заняла больше недели, и 19 января, через шесть дней после приезда, Юм рапортует Буффлер, что он и его «ученик» (как Руссо стал называть себя в разговорах с Юмом, хотя он мало знал его работы и не испытал заметного влияния с его стороны) прибыли по назначению. В поездке им пришлось заночевать в одной комнате. Позже Руссо рассказывал, что он услышал, как среди ночи Юм несколько раз прорычал: «Я держу Жана-Жака Руссо» (*Je tiens J. J. Rousseau*)<sup>3</sup>. Руссо был мнительным человеком, и то, как были произнесены эти слова, внушило ему смутную тревогу. Но Юм пока ничего не ведал о подозрениях женеваца (хотя еще перед отъездом Гольбах заверил Юма, что тот совершенно не знает Руссо и что он пригрел змею на своей груди, в чем, по мнению Гольбаха, он сам вскоре убедится) и с интересом наблюдал за ним. Он убеждал гостя взяться за мемуары (несомненно, под впечатлением от историй о

---

<sup>1</sup> HL 1, 529.

<sup>2</sup> HL 1, 529–530.

<sup>3</sup> Hume 1766, 78–79. Спал Юм или нет, Руссо не знает. Он и сам мог спать, ср. Zaretsky, Scott 2009, 165.

его приключениях, которые тот охотно рассказывал), на что Руссо ответил, что уже сделал это. Какие-то заготовки будущей «Исповеди» у него и правда были. Руссо заметил, что после публикации этих заметок всякий будет знать Руссо не хуже самого себя. Переказав это, Юм замечает Буффлер, что, хотя он не сомневается в намерении Руссо правдиво изобразить себя, на деле тот совершенно не знает себя. Так, он говорит о своем слабом здоровье, но на деле он очень крепкий человек. Во время переправы через канал он простоял много часов на палубе, хотя даже члены команды продрогли до мозга костей<sup>1</sup>.

Время досужего общения, впрочем, прошло и в Лондоне Юм вплотную занялся обустройством гостя. Лондон, кстати, в те времена удивлял своим контрастом с Парижем. Н. М. Карамзин, посетивший этот город в 1790 г., писал, что «Там огромность и гадость, здесь простота с удивительною чистотою; там роскошь и бедность в вечной противоположности, здесь единообразие общего достатка; там палаты, из которых ползут бледные люди в разодранных рубищах: здесь из маленьких кирпичных домиков выходят Здоровье и Довольствие...»<sup>2</sup>. Но Руссо было неуютно в Лондоне. Первый загородный вариант, однако же, не подошел: дом оказался недостаточно просторным и чистым. Другой был отвергнут Юмом оттого, что хозяин дома, который был предложен Руссо, не смог бы понять, почему гость хочет садиться за общий стол со своей «гувернанткой» Терезой Левассер (гражданской женой Руссо и матерью его детей, отданных ими в приют)<sup>3</sup>. Юм рассказывает Буффлер о недостатках этой женщины (которую он пока не видел и которая только готовилась присоединиться к мужу: в пути ее будет сопровождать приятель Юма биограф и ловелас Дж. Босуэлл и, как и опасался Юм, дело не ограничится эскортом<sup>4</sup>) и говорит, что она является главным препятствием решению проблем Руссо<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> HL 2, 1–2.

<sup>2</sup> Карамзин 1984, 331.

<sup>3</sup> HL 2, 2.

<sup>4</sup> Edmonds, Eidinow 2006, 118.

<sup>5</sup> HL 2, 3.

В письме Буффлер от 19 января 1766 г. Юм рассказывает о еще одном своем «хорошем деле», которое будет иметь далекие последствия. Он говорит, что обсудил с Руссо идею получения им пенсионера от британского короля. Эта идея возникла у Юма давно, но Руссо обычно отвергал подобные предложения, мотивируя это желанием сохранить независимость. Юм, однако, доказывал, что в данном случае ей ничего не угрожает. Руссо пообещал подумать, а Юм тем временем уже начал переговоры с влиятельными людьми.

В постскрипуме к тому же письму Юм упоминает, что получил более раннее письмо Буффлер, в котором она спрашивала о подлинности распространявшегося в Париже «Письма Фридриха» к Руссо. В «Письме Фридриха», якобы составленном прусским королем (приходившим в себя после суровых испытаний в ходе победной Семилетней войны), говорилось, что он знает о склонности Руссо находить себе проблемы, предлагает ему уняться, поменьше предаваться фантазиям и показать врагам свой здравый смысл, заверяя, что если Руссо согласится приехать к нему, то он, конечно, будет заботиться о нем, но при необходимости, как король, доставит ему любые неприятности, которые тот пожелает. Эти колкости были придуманы в Париже давним знакомым Юма Г. Уолполом, он же написал и письмо, но открылось это не сразу. По словам Юма, Руссо был уверен, что его сфабриковал Вольтер<sup>1</sup>. Интересно, что Юм не сообщает Буффлер, кто на самом деле составил письмо, возмущившее эту даму и принца де Конти. Между тем, ему это было прекрасно известно. Более того, он был свидетелем рождения этих шуток<sup>2</sup> и, возможно, даже внес вклад в их создание, придумав эпизод с наказаниями Руссо по его просьбе<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> HL 2, 4. Позже Руссо утверждал, что в создании этого письма участвовал д'Аламбер, а Уолпол лишь помогал ему. В качестве доказательства он ссылаясь на то, что д'Аламбер не посетил его в Париже. Юм, между тем, признавался, что он сам отговорил д'Аламбера от похода к Руссо, поскольку тот устал от общения, см. HL 2, 88.

<sup>2</sup> HL 2, 16.

<sup>3</sup> См. Edmonds, Eidinow, 2006, 163–164. Юм отрицал свое участие, но не очень уверенно, ср. HL 2, 75, 79.

В начале февраля Юм вновь обсуждает с Буффлер «Письмо Фридриха», указывая теперь на авторство Уолпола как на что-то общеизвестное<sup>1</sup>. Он легко журит Уолпола (в отличие от Буффлер и принца де Конти, которые сурово отчитали его в Париже), замечая, что в действительности тот поклонник Руссо. Поклонником Руссо Уолпола можно было назвать с большой натяжкой, но трудно сомневаться, что Юм и в самом деле не особенно одобрял распространение того письма, видя в этом необязательное продолжение дружеской вечеринки и в общем-то безобидных шуток. Юм также сообщает Буффлер, что король дал согласие на пенсион Руссо. Одновременно Юм пытается выяснить, действительно ли Руссо так беден, как кажется: тот давал понять, что его годовой доход не превышает 70 фунтов<sup>2</sup>. После серии изысканий Юм пришел к выводу, что Руссо намного богаче, чем говорит<sup>3</sup>.

Чтобы Руссо не скучал Юм устраивал ему встречи с людьми искусства (одним из результатов которых стал портрет Руссо кисти придворного портретиста и друга Юма А. Рэмзи, который по такому случаю написал и замечательный портрет Юма<sup>4</sup>), а также визиты известных господ и дам, и придумывал что-то вроде культурной программы. Вскоре после приезда он договорился с ведущим лондонским актером Д. Гарриком и тот предоставил им ложу для почетных гостей на своем спектакле, на котором присутствовала также королевская чета. Поход в театр, правда, чуть не сорвался. Руссо боялся, что его пес Султан сбежит за время их отсутствия, если кто-то откроет дверь в дом, а когда по предложению Юма они заперли его в комнате Руссо, пес начал выть. Юму пришлось чуть ли не силой увести своего приятеля в театр. Король и королева, сидевшие в противоположной ложе, больше смотрели на Руссо (который не только странно выглядел — он все время ходил в армянских одеяниях — но и необычно вел себя,

---

<sup>1</sup> HL 2, 10.

<sup>2</sup> Позже Юм говорил о 80 фунтах, см. HL 2, 29.

<sup>3</sup> HL 2, 37.

<sup>4</sup> Король одобрил портрет, но заметил, что у Юма очень уж изысканный наряд, на что Рэмзи сказал, что хотел, чтобы потомки «думали, что один философ хорошо одевался при Вашем правлении» (Boswell 1874, 255).

высовываясь за ограждение ложи), чем на сцену<sup>1</sup>. В другой раз Султан потерялся, но Юму совершенно случайно удалось поймать его. Этот эпизод, по словам Юма, немедленно попал в газеты — так велик был интерес к Руссо<sup>2</sup>. Вскоре, впрочем, лондонская суета вокруг Руссо поутихла. Он воссоединился с Терезой — которая при личном знакомстве показалась Юму совсем не такой глупой, как о ней говорили — и перебрался под Лондон в ожидании решения вопроса о месте их уединения.

Из рассказов Юма может возникнуть впечатление, что он защищал Руссо от бурлящих вокруг него стихий. Но если взглянуть на отъезд Руссо из Лондона глазами самого Руссо, то мы увидим, что источником своих беспокойств тот считал именно Юма. Руссо чувствовал какую-то нарочитость в действиях своего патрона. Так, заходя в комнату Юма, он неизменно видел у него на столе томик своего романа «Юлия, или Новая Элоиза», хотя он не сомневался, что Юм считал его ужасно скучным<sup>3</sup>. Настораживало Руссо и то, что происходившие с ним в Англии неурядицы — грубое обращение, неприятное соседство и т. п. — всякий раз были связаны с окружением Юма. От самого же Юма он не ощущал тепла. Не вписывалось в образ Юма как искреннего друга и его настойчивое любопытство. Так, после прибытия Терезы Юм устроил ей настоящий допрос, спрашивая ее о финансах своего гостя, его связях и т. п., хотя он мог бы прямо поинтересоваться об этом у него самого<sup>4</sup>.

Переговоры о загородном доме для Руссо, между тем, вышли на новую стадию. После беседы с богачом Р. Девенпортом, предложившим хороший вариант за небольшую плату, Юм отправил оптимистичное письмо Руссо. Вопрос был решен и Руссо стал готовиться к переезду в Вуттон в Средней Англии, где располагалась одна из шикарных резиденций Девенпорта. Путь предстоял неблизкий, и Девенпорт с Юмом (хотя последний отрицал свое

---

<sup>1</sup> HL 2, 15.

<sup>2</sup> HL 2, 15.

<sup>3</sup> Hume 1766, 47. Юм, между тем, писал другу, что считает «Новую Элоизу» шедевром, см. HL 2, 28.

<sup>4</sup> Hume 1766, 57.

участие) придумали способ избавить Руссо от лишних трат. Они представили дело так, будто карета уже сделала рейс из нужного места в Лондон и должна возвращаться обратно. В таком случае, естественно, предполагается большая скидка. Для убедительности в газете было напечатано объявление об этом. Сам Юм написал Руссо об этой выгодной сделке<sup>1</sup>.

Накануне поездки, намеченной на 19 марта, Руссо и Терезу привезли в Лондон. Вечер выдался непростым. Руссо, уже бывший настороже, разгадал обман с каретой и высказал Юму свое недовольство: он не ребенок и может все оплатить. Повисла тягостная пауза. Дальнейшие события по версии Юма выглядели так: Руссо утрюмо вышагивал по комнате, но вдруг прыгнул ему на колени, обнял его, и, покрывая его поцелуями, в слезах попросил прощения за свое «глупое и дурное поведение» после всех юмовских стараний, заверив его в своей любви, уважении и в том, что он помнит, что Юм сделал для него. Юм был очень тронут такими дружескими порывами, тоже прослезился и расцеловал Руссо<sup>2</sup>.

Руссо запомнил этот вечер по-другому. Карета вообще отсутствует в его версии событий (хотя он упоминал о проблемах с ней в письмах, отправленных Юму и Девенпорту по горячим следам, так что нет сомнений, что в тот вечер этот вопрос обсуждался в его беседе с Юмом). До ужина он писал письмо за столом Юма. Вошел Юм и попытался взглянуть на бумаги через его плечо, а когда Руссо прикрыл письмо, он нашел предлог и все же смог рассмотреть это послание. Мысль о двойной игре Юма обретала все большую и большую убедительность для него. После ужина, на котором присутствовала и Тереза и прошедшего в натянутой обстановке (Юм бросал недобрые взгляды то на Руссо, то на его спутницу), Тереза ушла спать в выделенную для нее комнату, наминавшую скорее собачью конуру, а они вдвоем молча расположились у камина. Вдруг Руссо заметил, что Юм опять в упор неотрывно смотрит на него. На этот раз он попытался выдержать этот презрительный взгляд, но его охватил «невыразимый ужас»

---

<sup>1</sup> HL 2, 25.

<sup>2</sup> HL 2, 30.

и он отвел глаза. Он был на грани обморока, и лишь хлынувшие слезы принесли ему облегчение. И тут он ощутил сильное раскаяние, подумав, что зря плохо думает о своем благодетеле, и, неожиданно найдя решение, бросился на шею Юму, выкрикивая, что не верит, что Юм может быть коварным предателем. Он надеялся, что Юм подтвердит чистоту своих помыслов, но тот в ответ лишь хлопал его по спине, приговаривая: «Ну что Вы, дорогой! Да что Вы, дорогой! Ох, мой дорогой!»<sup>1</sup>. Затем Юм отправился спать, оставив его в сомнениях. Скорее всего, Руссо действительно прокричал нечто подобное<sup>2</sup>, но языковой барьер (Руссо не говорил по-английски, а французский Юма был далеко не идеальным) и горячая эмоциональность его речи помешали Юму понять его, и он услышал то, что хотел услышать.

Наутро Руссо уехал в Вуттон. Поначалу он обменивался внешне доброжелательными письмами с Юмом, но после того как в Англии было опубликовано «Письмо Фридриха», а Юм никак не отреагировал на него и на другие насмешки над Руссо, посыпавшиеся на его голову после его сердитого публичного ответа, кусочки пазла окончательно сошлись в его голове и он понял, что странности поведения Юма, давно беспокоившие его, объяснялись тем, что тот еще во Франции вступил в союз с д'Аламбером и другими недругами Руссо и заманил его в Англию, чтобы обесчестить<sup>3</sup>. Юм, между тем, продолжал хлопотать о пенсионе Руссо, и к апрелю 1766 г. вопрос был окончательно решен: Руссо оставалось лишь оговорить ряд формальных моментов. Он, однако, проигнорировал письмо Юма на эту тему (вообразив это пощечиной предателю<sup>4</sup>), связался напрямую с ответственным лицом и отказался от пенсии. Юм был очень раздосадован, узнав об этом, и попытался убедить Руссо изменить свое отношение (он решил,

---

<sup>1</sup> Hume 1766, 54.

<sup>2</sup> Хотя Юм был убежден, что Руссо позже сознательно искажал тогдашние события, см. HL 2, 78.

<sup>3</sup> Hume 1766, 59–61.

<sup>4</sup> Третьей по счету: первые две Руссо нанес, не обратившись к Юму после публикации «Письма Фридриха» и намекнув на его участие в травле в ответной публичной реакции на эту заметку.

что Руссо не устраивает секретность пенсiona, хотя ранее тот сам одобрил ее<sup>1</sup>). Переписка возобновилась, но Руссо сразу заявил, что раскрыл темные планы Юма и прекращает ее<sup>2</sup>. Юм потребовал от него объясниться, забросав при этом своих французских знакомых гневными письмами о «негодяе» Руссо<sup>3</sup>. Объяснений он, впрочем, не ждал и, будучи настроен очень воинственно, собирался обнародовать информацию об обстоятельствах дела, чтобы защититься от возможных в будущем публикаций Руссо с обвинениями в свой адрес. Однако 10 июля Руссо направил ему громадное письмо, памфлет, где о Юме говорится в третьем лице и где излагается его видение событий с начала его путешествия в Англию. Это письмо — совершенно, как показалось Юму, фантазмагорическое и безумное — несколько успокоило его. Тем не менее он подготовил брошюру «Краткий и правдивый отчет о ссоре между мистером Юмом и мистером Руссо, включающий письма, которыми они обменивались в ходе своих разногласий, а также письма distinguished мистеров Уолпола и д'Аламбера, связанных с этим необычным делом», изданную осенью 1766 г. сначала во Франции, а затем и в Англии. В брошюре, английская версия которой представляет собой перевод с французского<sup>4</sup>, не совпадая, таким образом, с изначальной рукописью (которая, помимо прочего, была более резкой по тону: эта резкость была смягчена уже французскими издателями<sup>5</sup>), Юм рассказывает предысторию поездки Руссо, приводит ряд его писем, в том числе упомянутый выше большой памфлет, «Письмо Фридриха», разъяснения Уолпола<sup>6</sup> и д'Аламбера, а также комментирует некоторые места приведенных документов.

---

<sup>1</sup> Руссо не любил принимать денежную помощь, но Юм, похоже, считал это частью его внешнего имиджа и думал, что тот не откажется от тайного финансирования. Поэтому он так продвигал этот формат пенсiona.

<sup>2</sup> Hume 1766, 29–30.

<sup>3</sup> Самые жесткие из них были уничтожены его корреспондентами.

<sup>4</sup> При этом английское издание в некоторых деталях отличалось от французского, см. напр. HL 2, 112.

<sup>5</sup> См. Meyer 1952.

<sup>6</sup> Уолпол был недоволен не согласованной с ним публикацией фрагментов его письма к Юму с упомянутыми разъяснениями, и Юму пришлось извиняться перед ним, см. Walpole 1798, 254.

Далеко не все знакомые Юма поддерживали идею публикации этой брошюры, опасаясь, что она нанесет неоправданно большой вред Руссо (который пока еще находился в Англии). Юм не мог игнорировать эти мнения, но после того как сам Руссо фактически призвал к публикации их переписки<sup>1</sup>, он дал ей ход<sup>2</sup>. Как бы то ни было, но если посмотреть на всю эту историю с объективной стороны, то мы увидим, что Юм фактически подготовил комментированное издание дополнительной книги «Исповеди» Руссо. В самом деле, «Исповедь», первая часть которой была написана в Вуттоне<sup>3</sup>, заканчивается, как известно, временем перед поездкой Руссо в Англию и появлением не названного по имени Юма<sup>4</sup>. Опубликованный Юмом памфлет Руссо — содержание которого (наряду с письмами, отправлявшимися в то время Руссо Буффлер и другим знакомым) я использовал выше при изложении его версии конфликта — прекрасно ложится на этот текст. По существу, таким образом, перед нами последняя книга «Исповеди» Руссо, опубликованная задолго до основного текста. Так что можно даже порадоваться, что Юм обработал и издал ее.

Значение ссоры Юма и Руссо, впрочем, не сводится к ее литературным последствиям. В каком-то смысле она иллюстрирует столкновение двух совершенно разных мировосприятий. Дополнительную интригу этой истории придает то, что оба ее участника — два самых значительных мыслителя тех лет (еще один тяжеловес, Кант, в те годы пока до конца не пробудился от «догматического сна»<sup>5</sup>) — пытались распознать характеры и мотивы друг друга. Юм изучал своего гостя как какой-то необычный экспонат. И надо сказать, что за короткое время он, похоже, хорошо разобрался в личности Руссо. Руссо был человеком, испытывавшим почти животное отвращение к фальши, а значит и к культурным условностям.

---

<sup>1</sup> Hume 1766, VI; Edmonds, Eidinow, 2006, 214.

<sup>2</sup> HL 2, 91–92.

<sup>3</sup> Ср. HL 2, 168.

<sup>4</sup> Руссо, 2011, 701. В другом месте «Исповеди» Руссо, впрочем, вполне позитивно говорит о Юме.

<sup>5</sup> Именно Юм с Руссо оказали наибольшее влияние на формирование критической философии Канта.

Он мог притворяться, что-то скрывать или прибегать к позерству, но страдал от всего этого. Образы «естественного человека» и «благородного дикаря», связываемые с именем Руссо<sup>1</sup>, были продолжением его собственного характера. А Юм как раз отмечал, что Руссо, по сути, мало что знал и мало о чем думал, зато необычайно остро чувствовал. Юму казалось, что он переживал происходящее так, будто с него была содрана кожа. Причем чувства у него были настроены на боль, и мир виделся ему в негативном свете<sup>2</sup>.

Руссо тоже изучал Юма, но не из любопытства, как это было у Юма с ним, а пытаясь понять, что нужно этому человеку, вроде бы так бескорыстно взявшемуся помогать ему. Странно, что Юм, распознавший характер Руссо, не догадался, что тонкость чувств укажет Руссо на наличие тайных помыслов у самого Юма. А ведь они были, и Юм, разумеется, знал об этом. Но это были не какие-то зловещие планы по разрушению репутации Руссо: в рациональных объяснениях Руссо действительно был не очень силен. Речь шла именно о желании Юма за спиной Руссо разобраться, кто он на самом деле. А на это накладывалась еще и гордость от помощи, оказываемой им Руссо, о которой Юм рассказал, кажется, всем.

Таким образом, конфликт Юма и Руссо, как ни парадоксально, стал результатом их стремлений понять друг друга, причем Юм недооценивал Руссо, а тот переоценивал Юма. Юм — в чем-то эталон рациональности — прекрасно реконструировал характер Руссо, но не прочувствовал то обстоятельство, что это-то и может вызвать на него огонь (незадолго до ссоры Юм уверял своих знакомых, что никогда не повздорит с Руссо), а Руссо, почувствовав какие-то задние мысли у Юма, надумал его чудищем чуть ли не вселенского масштаба.

### — 3 —

В сентябре 1766 г. Юм покидает Лондон. Октябрь он проводит в Найнуэллсе и Эдинбурге. Он встречается с друзьями и занимается английским изданием памфлета о своей ссоре с Руссо. Пам-

---

<sup>1</sup> Ср. Руссо 1969, 77–78.

<sup>2</sup> HL 2, 29.

флет выходит в ноябре. А в декабре Юм извиняется перед Буффлер за задержку в Шотландии: она надеялась на его возвращение и жалела, что отпустила его из Франции. В 1767 г. его нежелание ехать во Францию усиливается — пропорционально стараниям Буффлер вернуть его и несмотря на приглашение принца де Конти, подкрепленное заманчивым вариантом размещения Юма в Париже, который они ему предлагали. Юм пишет Буффлер, что ему хорошо в Эдинбурге и что он хочет вернуться к исследованиям<sup>1</sup>. Он пишет это в начале февраля, но в том же месяце его планы круто изменились. Он получил приглашение из Лондона, от которого ему было трудно отказаться. Предложение исходило от генерала Конуэя, брата лорда Хертфорда, с которым Юм работал в посольстве. Уже тогда Конуэй занимал пост государственного секретаря (важный пост в правительстве, впоследствии преобразованный в посты министров иностранных и внутренних дел). Государственных секретарей было два: Южного и Северного департамента. Более значимый Южный департамент взаимодействовал с американскими колониями, католическими странами Европы и исламским миром, тогда как Северный — в основном с протестантскими странами и Россией. Они совместно отвечали и за внутренние дела. Конуэй пришел секретарем в Южный департамент в середине 1765 г., и это ему Юм писал отчеты как временный поверенный в Париже после отъезда Хертфорда. Через Конуэя Юм пробивал и пенсион для Руссо в Лондоне. В середине 1766 г. Конуэй был назначен государственным секретарем Северного департамента. И вот, в начале 1767 г. он захотел, чтобы Юм стал его заместителем, т. е., замминистра в одном из ключевых министерств. Предложение было передано Юму лордом Хертфордом (который к тому времени уже ушел с поста вице-короля Ирландии и стал лордом-камергером королевского двора) и для убедительности подкреплено просьбой его жены, с которой у Юма тоже сложились прекрасные отношения в Париже. Хотя Юм и не хотел возвращаться в Лондон, он не мог отказать этим людям — они действительно очень много сделали для него в эти бурные годы.

---

<sup>1</sup> HL 2, 119.

Так Юм, как он сам выражался, «дегенерировал из философа в мелкого государственного деятеля и с головой ушел в политику»<sup>1</sup>. Он не питал иллюзий относительно своих перспектив в этой должности и был уверен в скорой смене правительства. Сама работа была несложной: рабочий день продолжался пять часов и был не очень насыщенным<sup>2</sup>. Время от времени к нему приходили гонцы, рассказывавшие ему «все секреты этого королевства, а также Европы, Азии, Африки и Америки»<sup>3</sup>. Юм помогает своим друзьям, в том числе в церковных делах<sup>4</sup>, читает книжки, вращается во властных кругах, общается. Общение не всегда проходит в дружеской обстановке: как-то раз в присутствии одного церковного начальника он сказал, что лорд Хертфорд плохо с ним обошелся: Юм рассчитывал, что в Ирландии тот сделает его епископом. Шутка<sup>5</sup> не прошла, начальник пришел в ярость, возмущался и Юму пришлось уйти<sup>6</sup>. Сложно развиваются и отношения с Буффлер. Она все яснее понимает, что может вообще не увидеть своего, похоже, очень ценимого ею друга. Она пишет ему такие эмоциональные письма, что он не хранит их (логично предположить, что она ссылалась там на какие-то их общие интимные секреты). Юм утешает ее, туманно обещает «воссоединение», но, похоже, сам не очень хочет этого<sup>7</sup>. Хочет же он, как кажется, как можно скорее покончить с той работой и вернуться домой.

Вскоре, впрочем, когда отставка Конуэя стала вполне реальной (как и другие перемены в правительстве в связи с болезнью премьер-министра), тональность писем Юма поменялась: видно, что он не очень-то рад такой перспективе. Он размышляет о жизни после отставки и думает о том, чтобы все-таки поехать в Париж. Отставок, однако, пока не произошло, и Юм вернулся в свое подвешенное состояние. Он отслеживает судьбу Руссо,

---

<sup>1</sup> HL 2, 128.

<sup>2</sup> HL 2, 127.

<sup>3</sup> HL 2, 133.

<sup>4</sup> См. Schmitz 1948, 78.

<sup>5</sup> Cp. Fieser (ed.) 2005 10, 194.

<sup>6</sup> HL 2, 142–143.

<sup>7</sup> HL 2, 128–130.

бежавшего во Францию после того как он в очередной раз дал Конуэю согласие на пенсион и сам Юм оформил его (разумеется, не возобновляя личных отношений с Руссо и не афишируя свое участие), пересказывает друзьям вести о нем из Франции и пытается изобразить характер Руссо в стилистике своих портретов из «Истории Англии»<sup>1</sup>. Юм, кстати, возвращается к размышлениям об «Истории», думая прежде всего о дополнении ее текста материалами из архивов, доступ к которым ему пообещал предоставить Георг III. Сил взяться за масштабную научную работу с документами Юм, однако, так и не находит.

В январе 1768 г. Конуэй уходит в отставку. Покидает свой пост и Юм. Он остается в Лондоне и никак не может решить, куда направиться и чем заняться. Самым логичным было бы откликнуться на призывы Буффлер и совершить хотя бы краткий визит в Париж. Юм обдумывает это, но в итоге решает не ехать. Эдинбург тоже пока остается под вопросом. В общем, Юм так и проводит весь этот год в Лондоне, хотя все его здесь раздражает<sup>2</sup>. В эпистолярном наследии 1768 г. выделяется его июньское письмо к А. Р. Ж. Тюрго. Тут Юм высказывается по дискуссионному вопросу о прогрессе человеческого рода к совершенному состоянию. Юм не обязан был разделять оптимизма Тюрго в этом отношении. Хотя он признает экономический и моральный прогресс последних столетий, он не считает эту тенденцию устойчивой. На пути прогресса стоят, к примеру, войны, называемые Юмом «неизлечимым злом»<sup>3</sup>. В подтверждение своей правоты<sup>4</sup> он отсылает также к современному состоянию Великобритании. Деградация политической системы этой страны связана, по Юму, с «злоупотреблением свободой, главным образом свободой печати»<sup>5</sup>. Такие

---

<sup>1</sup> HL 2, 165. Как верно подметил Дж. Харрис, в «Моей жизни» Юм поступил так же и с самим собой.

<sup>2</sup> NHL 186.

<sup>3</sup> HL 2, 181.

<sup>4</sup> Отличие позиции Юма от установок Тюрго является, впрочем, скорее мировоззренческим, чем фактологическим. Ведь периоды упадков допускал и Тюрго, см. напр. Тюрго 1937, 107.

<sup>5</sup> HL 2, 180.

злоупотребления под абстрактными лозунгами все большей и большей свободы дестабилизируют политическую систему, в которой свободы и так слишком много. Эта свобода, предполагающая равенство всех перед законом (любое неравенство такого рода ведет к притеснениям), приводит к стиранию различий между «управляющими и управляемыми». Из-за придирчивого контроля над правительством и жесткой критики властей люди утрачивают мотивацию идти в управляющие структуры, и государство становится неэффективным. Под влиянием подобных соображений Юм решил убрать из очередного издания своих «Эссе и трактатов на разные темы» (1768; тираж был напечатан в январе) рассуждения о достоинствах и безвредности свободы печати, завершавшими его раннее эссе «О свободе печати»<sup>1</sup>. Три финальных абзаца были заменены фразой, признающей «безграничную свободу печати» «одним из зол, связанных с такими смешанными формами правления», как в Великобритании<sup>2</sup>. К моменту написания письма Тюрго ситуация еще более обострилась. Защитники свободы печати, требовавшие освобождения из тюрьмы радикала Дж. Уилкса (еще в 1763 г. публично раскритиковавшего короля и долгое время скрывавшегося от суда), организовали 10 мая 1768 г. демонстрацию под лозунгом «Нет свободы — нет короля!», которая была расстреляна властями. Расстрел демонстрации и преследование за критику короля плохо сочетаются с юмовским образом безграничной свободы в королевстве. И сам Юм не мог не почувствовать этого обстоятельства. Мы еще увидим, во что выльются его размышления на эти темы. Пока же перешагнем в следующий, 1769 год. Первые его месяцы Юм по-прежнему находится в Лондоне, признаваясь в письме другу, что не знает, что держит его там, кроме того, что для него «нет большой разницы, где жить»<sup>3</sup>. В августе Юм, наконец, возвращается в родной Эдинбург, где проведет свои последние годы.

---

<sup>1</sup> М 604–605.

<sup>2</sup> М 13.

<sup>3</sup> HL 2, 198.

## — 4 —

Одним из первых дел Юма в Эдинбурге стало написание письма Адаму Смиту, по общению с которым он очень соскучился. Смит жил с матерью под Эдинбургом в Керколди за заливом Ферт-оф-Форт. Этот город был виден из юмовского окна. О степени дружеской близости Юма к человеку можно судить по шутливости его писем. Смиту он говорит, что страдает «от жуткой морской болезни и с ужасом и даже с какой-то гидрофобией дума[ет] о великом Заливе, разделяющем нас». Так что он зовет Смита к себе: «Меня интересует, чем Вы заняты, и я хочу получить точный отчет о методе, которому Вы следовали в своем уединении». «Я уверен, — продолжает Юм, — что Вы ошибаетесь во многих своих мыслях, особенно в тех из них, в которых Вам не посчастливилось совпасть со мною»<sup>1</sup>.

Общаться с друзьями хорошо за обильным столом, и — как и Кант через двадцать лет — Юм увлекается кулинарным искусством. Королевский суп, капуста, баранина, красное вино — вот неполный состав его домашнего меню. Приготовление пищи и прием гостей происходят в квартире Юма в «Джеймс Корт» — уютной, но, он как теперь понимает, тесноватой<sup>2</sup>. Так что Юм начинает подумывать о смене жилья. В гостях же не должно быть дефицита: он чувствует, как в позитивную сторону изменилось отношение к нему после его работы в Париже и Лондоне<sup>3</sup>. Он по привычке следит за столичными делами, констатируя нарастание «глупостей и безобразий в Англии»<sup>4</sup>, связываемых им с тем, что «наше правительство стало абсолютной химерой: такое количество свободы несовместимо с человеческим обществом»<sup>5</sup>. Юм говорит, что будет рад, если все не закончится приходом к власти «военного правительства, как в Алжире или Тунисе». Он пророчит «всеобщую революцию в Америке, изгнание англичан из Восточной Индии» и другие потрясения<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> HL 2, 207.

<sup>2</sup> HL 2, 208.

<sup>3</sup> HL 2, 209.

<sup>4</sup> HL 2, 208.

<sup>5</sup> HL 2, 210.

<sup>6</sup> HL 2, 210; NHL 189.

В начале 1770 г. — года рождения Гегеля и получения Кантом профессорства в университете Кенигсберга, который, кстати, в то время, конечно, не мог соперничать по своей престижности с университетом Эдинбурга: не случайно княгиня Е. Р. Дашкова (будущая глава сразу двух российских академий) выбрала именно этот университет для обучения своего сына, поселившись в королевском дворце Эдинбурга в середине 70-х гг. и радуя местную публику еженедельными балами<sup>1</sup> — Юм продолжает рассуждать о безумствах английских политиков, о злоупотреблениях свободой (позже он замечал, что слово «свобода» (*liberty*) до такой степени дискредитировано, что его лучше было бы заменить и что он надеется на «изобретение нового термина для выражения столь ценной и хорошей вещи»<sup>2</sup>) и о надвигающемся крахе, но затем — на фоне отставки премьер-министра и решительных действий короля — проникается чуть большим оптимизмом. На время забыв о политике, он возвращается к книгоиздательским делам. Откликаясь на просьбу графа Маришала, он публикует «Записки о России» К. Г. Манштейна (это была первая публикация в дальнейшем часто переиздававшегося текста, в английском переводе с французского оригинала и с кратким предисловием Юма, где он говорит об авторе, поведавшем «историю России интересного и не общеизвестного периода»<sup>3</sup>) и вносит косметические изменения в тома своей «Истории», готовя ее новое издание. Появляется у него и более приземленное занятие: «Я занят строительством дома — вторым великим делом в жизни, первым же является женитьба, черед которой еще наступит»<sup>4</sup>. Эдинбург стремительно расширялся, и Юм одним из первых с энтузиазмом взялся за освоение Нового города. Его дом строился в юго-западной части площади Св. Эндрю по правой стороне безымянной (судя по плану 1767 г.) улицы, впоследствии названной улицей Св. Дэвида<sup>5</sup>. Легенда гласит, что

---

<sup>1</sup> Дашкова 2009, 115–118. Возглавлял университет тогда приятель Юма историк У. Робертсон.

<sup>2</sup> NHL 196.

<sup>3</sup> Hume 1770. В «Записках» охвачен период 1727–1744 гг.

<sup>4</sup> HL 2, 232.

<sup>5</sup> Юм впервые обозначает так свой адрес в 1773 г., см. Mossner 1980, 620.

как-то утром молодая приятельница Юма Нэнси Орд, на которой наш Дэвид как раз подумывал жениться<sup>1</sup>, попросила рабочего написать это название на краеугольном камне дома<sup>2</sup>, и оно прижилось. Впрочем, не будем забегать вперед. В 1770 г. дом еще не построен, и Юм рассказывает<sup>3</sup>, что наблюдение за ходом его возведения позволило предотвратить две большие ошибки каменщика. Так что он хочет следить за ним и дальше.

О строительстве Юм говорит и в письме У. Страхану в январе 1771 г. Здесь он шутит, что «строит небольшой дом — т. е. большой для писателя, ведь он почти так же велик, как дом мистера Миллара на Пэлл-Мэлл»<sup>4</sup>. Лондонский дом Миллара, недавно ушедшего из жизни книгоиздателя и приятеля Юма, был четырехэтажным, но узким — всего в три окна. На гравюре Дж. В. Эбсворта середины XIX в. с видом от монумента В. Скотта в сторону площади дом Юма тоже кажется четырехэтажным и очень узким. Но на аэро-снимке 20-х гг. XX в., заметно, что на деле основной объем здания напоминал скорее куб, был и правда небольшим<sup>5</sup>, в четыре окна по улице, в два этажа<sup>6</sup>, с как бы надстроенным третьим этажом с фронтоном, крошечной мансардой и декорированной трубой. На фото и гравюре видно, что парадная дверь этого углового дома выходила на ул. Св. Дэвида<sup>7</sup>.

Впрочем, строительные дела могли лишь ненадолго отвлечь Юма. В другом письме 1771 г. к Страхану, возвращаясь к привычной теме, он уточняет, что одним из поводов для его беспокойства состоянием дел в Британии является резко выросший государственный долг<sup>8</sup>. Недовольство вызывает у него и деятельность

---

<sup>1</sup> Fieser (ed.) 2005 10, 265, 268, см. также Price (ed.) 1974.

<sup>2</sup> Carlyle 1861, 276; ср. Fieser (ed.) 2005 10, 272, 276. Юм якобы не возражал, пошутив, что святыми называли и лучших людей.

<sup>3</sup> HL 2, 232.

<sup>4</sup> HL 2, 235.

<sup>5</sup> Дж. Грейг подсчитал, что в нем, скорее всего, умещалось семь комнат и кухня, см. Greig 1934, 387.

<sup>6</sup> Высота потолков в комнатах была около трех метров, см. Price (ed.) 1974, 132.

<sup>7</sup> См. также Fieser (ed.) 2005 10, 195. Дом Юма был снесен в середине XX в.

<sup>8</sup> HL 2, 237.

либерального лондонского мэра У. Бекфорда, который отметил поддержку уже известного нам Дж. Уилкса, который своими публикациями, в том числе антишотландской направленности (он был автором текстов сатирического еженедельника «Северный Британец»<sup>1</sup>) измерял пределы свободы слова в королевстве<sup>2</sup>. Но главной темой переписки Юма со Страханом (который к тому времени стал одним из влиятельнейших людей в книжном бизнесе) является судьба его собственных произведений. Юма расстраивают низкие темпы продаж его «Истории» (даже его философские труды расходятся быстрее) и он с нетерпением ждет ее переиздания<sup>3</sup>. Не меньше он, впрочем, озабочен и переизданием «Эссе и трактатов», исправления к которым он высылает Страхану, полагая, что это будет последним изданием при его жизни. Но главным делом Юма в 1771 г. стала все же вычитка гранок нового издания «Истории»<sup>4</sup>.

В мае 1771 г. Юм переехал на пл. Св. Эндрю в Новом городе, сдав старую квартиру Босуэллу<sup>5</sup>. Рядом с его домом было не так много строений, а путь в Старый город был затруднен (он проходил через болотистое осушенное озеро, где однажды Юм даже провалился в трясину<sup>6</sup>), так что еще в 1772 г. у него возникает чувство, что он «живет как бы за городом»<sup>7</sup>. Это обстоятельство, а также болезнь сестры на время вырвали Юма из его привычного круга. Он редко отлучается в Старый город, следит за выходом в свет новых изданий своих сочинений и возобновляет прервав-

---

<sup>1</sup> В одном из номеров Уилкс хвалил Юма, но добавлял, что его фамилия была опозорена пьесами Джона Юма: он пишет фамилию друга нашего героя именно как «Юм», а не как «Хоум», см. Wilkes 1764, 63–64. А Юм как-то сказал Босуэллу, что против гипотезы о бессмертии души свидетельствует то, что если бессмертие существует, то «бессмертными должны будут оказаться Уилкс с его толпой» (Boswell 2005, 289).

<sup>2</sup> См. Cash 2006.

<sup>3</sup> HL 2, 235–236.

<sup>4</sup> HL 2, 246–247, 250, 251.

<sup>5</sup> См. UHL 130–131, 134; ср. Mossner 1980, 620.

<sup>6</sup> Это было еще при строительстве дома. Юма вытащили рыбачки, но лишь после произнесения им «Отче наш» — узнав в нем, по словам Юма, человека, подозреваемого ими в неверии, см. Fieser (ed.) 2005 10, 195–196.

<sup>7</sup> HL 2, 252.

шуюся переписку с Буффлер. Теперь он надеется встретиться с ней в Лондоне, но просит заранее сообщить о приезде<sup>1</sup>.

К 1773 г. сообщение со Старым городом улучшилась благодаря открытию Северного моста. Мысли Юма были заняты только что вышедшим новым изданием «Истории Англии» и проблемами с продажами тиража предыдущего издания. У. Страхан из лучших побуждений обманул его, сказав ему пару лет назад о потребности в новом издании, тем самым подталкивая его к редактированию ранее опубликованных текстов (Юм, оправдывавший белую ложь, на этот раз почувствовал на себе ее неприятные стороны и оказался в непростой ситуации, одновременно обвиняя и обеляя давнего друга, обидевшегося на него<sup>2</sup>). Много времени уделяет Юм и обсуждению книжных новинок и проектов, в том числе проекта продолжения его «Истории» кем-то другим. Он, разумеется, не готов априори поддержать его<sup>3</sup>. Что же касается продолжения «Истории» им самим, то он объясняет, что «учитывая отношение, с которым я столкнулся, в мои годы было бы глупостью продолжать писать и еще более постыдным — согласовывать свои принципы и убеждения с предрассудками тупой и разделенной разногласиями нации, вызывающей у меня искреннее отвращение»<sup>4</sup>. Вскоре Юм, однако, возьмется за перо. В конце 1773 г. он готовит рецензию на один из томов «Истории Великобритании» Р. Генри, где проводит различие между антикварами, смакующими детали прошлого, и историками<sup>5</sup>, а в марте 1774 г. сообщает Страхану, что «написал новое эссе»<sup>6</sup>, которое он собирается добавить к сборнику «Эссе и трактатов» при его переиздании (он не считает эту работу настолько значительной, чтобы отдельно публиковать ее, как предложил ему Страхан<sup>7</sup>).

---

<sup>1</sup> HL 2, 255.

<sup>2</sup> HL 2, 279–280.

<sup>3</sup> HL 2, 276.

<sup>4</sup> HL 2, 269.

<sup>5</sup> Рецензия в то время осталась неопубликованной, см. Mossner 1942 с ее полным текстом.

<sup>6</sup> HL 2, 287.

<sup>7</sup> HL 2, 288.

Эссе, о котором говорит Юм, это работа «О происхождении государства», которую я уже упоминал в одной из предыдущих глав и которую обещал рассмотреть позже. Сейчас мы как раз и сделаем это, попытавшись заодно понять, что побудило Юма к ее написанию. И здесь прежде всего надо отметить, что одна из глав третьей книги его «Трактата о человеческой природе» называется точно так же, как это эссе. Перекликается и их содержание. В той и следующих главах «Трактата» Юм заложил основы своего понимания природы правления и государственности. А теперь он, вероятно, заметил, то ни в одном из текстов, входящих в состав его «Эссе и трактатов», нет четкого изложения этой теории и решил восполнить пробел. Соответственно, в этом эссе говорится, что люди как социальные существа не могут не быть заинтересованы в справедливости, но поскольку их природа такова, что она нередко побуждает их предпочитать близкие и надежные, но мало содействующие общественному благополучию цели, людям нужно было изобрести дополнительный механизм реализации справедливости. Таким механизмом и стало государство. Суть этого изобретения состоит в том, чтобы лично заинтересовать каких-то людей совершать действия, способствующие осуществлению общей справедливости (в этом эссе Юм широко трактует понятие справедливости, включая в него и «равенство»). Отношение к таким людям выражается обязанностью повиновения им остальных. Ранее Юм называл такую добродетель «верноподданством». Он полагает, что первоначально государство наверняка было временным явлением, возникавшим на период войн, но потом люди увидели пользу этого института и стали привыкать к нему. Правители, в свою очередь, распробовали выгоды своего положения во власти, и государство пустило корни.

Эссе это, однако, интересно не только обобщением идей политических глав «Трактата», но и завершающими его рассуждениями о свободе, злоупотребления которой, как мы помним, очень беспокоили Юма в то время, когда он раздумывал о его написании. Он говорит, что «во всех государствах идет постоянная внутренняя борьба, явная или тайная, между *властью* и *свободой*, и ни одна из сторон не может добиться в ней полной

победы»<sup>1</sup>. Какие-то ограничения свободы неизбежны в государстве и вытекают из самой его природы, но важно понимать, что они не могут быть абсолютными — по той же причине: оно держится на мнении людей и не может действовать с целью подавления их мнений.

Свободным государством, продолжает Юм, можно назвать такое государство, где власть — возможно, превышающая власть любого монарха — распределена между многими ее представителями, следующими общим для всех законам. В таком государстве и правда остается мало места для злоупотреблений властью, подавляющих свободу людей. А поскольку оно при этом очень сильно, то может эффективно работать. Неудивительно, что Юм называет свободу «совершенством гражданского общества»<sup>2</sup>. Вместе с тем он настаивает, что власть еще более фундаментальна для последнего, и поэтому приоритет в столкновении ее со свободой должен быть именно у власти. Впрочем, он оговаривается, что именно в силу фундаментальности власти для гражданского общества (т. е. для развитого общества, существование которого невозможно без государства) она в каком-то смысле поддерживается сама собой, тогда как обстоятельства, содействующие его совершенству, могут легко игнорироваться и поэтому достойны более активной защиты<sup>3</sup>.

В общем, это эссе Юма, которое могло бы показаться проходным, не только содержит изложение центральных положений его социальной философии, но и продолжает его непростые размышления о политическом климате в Великобритании. А обсуждаемая им в этой связи проблема политической свободы, похоже, имела для него и экзистенциальный смысл. Мы помним, что Юм стремился к финансовой независимости и что он добился ее во многом благодаря своим сочинениям, привлекавшим именно самостоятельностью его суждений. Такой человек не мог не ценить свободу. И он много писал как о метафизической свободе воли,

---

<sup>1</sup> М 40; Юм 1996 2, 510.

<sup>2</sup> М 41; Юм 1996 2, 511; ср. Н 6, 533.

<sup>3</sup> М 41; Юм 1996 2, 511.

так и о разнообразных проявлениях политической свободы<sup>1</sup>. Путешествием народа к политическим свободам предстает для читателей и его «История Англии»<sup>2</sup>. Но обретя подобие индивидуальной свободы и погрузившись еще в 60-е гг. в вольную лондонскую атмосферу, Юм обнаружил, что его намерения — в том числе по продвижению шотландской культуры и защите интересов своих соотечественников — далеко не всегда совпадают с интересами других влиятельных людей, не стесняющихся свободно говорить о них в печати. Кроме того, он увидел, что стремление ко все большей свободе размыкает политические иерархии и приводит к эксцессам, вплоть до уличных протестов с жертвами. И Юм, как мы знаем, стал все больше думать о негативных сторонах свободы. Он оказался в непростой ситуации, которая могла напоминать даже внутреннее противоречие. Ответом на эти вызовы и стало компромиссное эссе «О происхождении государства». Не стоит, впрочем, думать, что своеобразное оправдание крайностей в борьбе за свободу, которое можно вычитать из этого эссе, свидетельствует об изменении уже не раз звучавших выше оценок Юмом положения дел в Великобритании. В письме 1775 г. к племяннику Дэвиду он возвращается к теме свободы и повторяет, что в силу ряда особенностей местной монархии она достигла таких масштабов в Великобритании, что это угрожает существованию государства. При этом он уверен, что переход к республиканской форме правления не привел бы к радикальному улучшению ситуации, так как неизбежные в таком случае раздоры и порожденная ими анархия толкали бы страну к деспотизму. Но это не значит, что Юм плохо относится к республикам. Для малых государств это лучший выбор<sup>3</sup>. Мы помним, конечно, что в эссе «Об идее совершенного государства» Юм допускал реализацию республиканского проекта и в больших государствах<sup>4</sup>, но это тре-

---

<sup>1</sup> Хотя он не пытался создать *теорию* политической свободы, см. Livingston 1990, 105–106.

<sup>2</sup> Ср.: Miller 1990.

<sup>3</sup> HL 2, 306.

<sup>4</sup> M 257–258; Юм 1996 2, 688.

бует соблюдения многих условий, которые может быть непросто воплотить на практике. До осуществления его политических идей в Северной Америке оставалось двенадцать лет.

В том же 1775 г. Юм написал крошечное, но нашумевшее «Предуведомление» к его сочинениям, которое он попросил своих издателей прикрепить ко второму тому «Эссе и трактатов», т. е. к той их части, где находились работы, перелагающие три книги его юношеского «Трактата о человеческой природе», а также «Естественная история религии». В этом предуведомлении Юм заявляет, что все его идеи должны оцениваться именно по тем сочинениям, а не по «Трактату», который он вообще никогда не признавал своим. В письме У. Страхану, которому он адресовал свою просьбу, он говорит, что это предуведомление может рассматриваться в качестве ответа Т. Риду и его последователю «фанатичному болвану Битти»<sup>1</sup>, которые много и увлеченно рассуждали о вреде скептической философии Юма, опираясь именно на «Трактат о человеческой природе»<sup>2</sup>.

В 1775 г. Юм, вероятно, создал и еще один текст. Это не предназначенное для публикации эссе называлось «О поэмах Оссиана». Мы помним, что еще в начале 60-х гг. он советовал горячему защитнику подлинности поэм Х. Блэру найти среди шотландских горцев людей, которые признали бы, что им известны фрагменты соответствующих произведений. Блэр предоставил какие-то свидетельства<sup>3</sup> и Юм, не доверяя им, решил систематизировать внутренние признаки подложности этих текстов. Доказательства, изложенные в этом довольно большом и подробном эссе, выглядят убедительно<sup>4</sup>. Юм отмечает удивительную сохранность данных поэм, которые должны были устно передаваться в течение полутора тысяч лет (впрочем, нечто похожее имело место в других традициях) и неправдоподобность рыцарского поведения героев этих «древних» сказаний. Неправдоподобно и отсутствие в

---

<sup>1</sup> HL 2, 301.

<sup>2</sup> См. напр. Beattie 1774.

<sup>3</sup> См. Schmitz 1948, 58.

<sup>4</sup> Вопрос о подложности поэм был окончательно решен в самом начале XIX в., см. Schmitz 1948, 127.

них монстров и гигантов, непредставимое при тогдашнем уровне культуры горцев. Невероятна также нерелигиозность героев поэм. Наконец, сам «переводчик» поэм, Дж. Макферсон, которого Юм, кстати, знал лично, не вызывает доверия, о чем свидетельствуют его перевод Гомера и его версия ранней истории Англии. Единственное, что изумляет Юма во всем этом, так это энтузиазм его друга Х. Блэра<sup>1</sup>.

В 1775 г. Юм много обсуждает положение дел с американскими колониями<sup>2</sup>. Он считает неверным давить на них и убежден, что в скором времени они обретут независимость. В 1775 г. он также начинает говорить о проблемах со здоровьем, появившихся еще в 1774 г. Он сообщает о них в письме Буффлер в январе 1775 г.<sup>3</sup> Приятелю, приглашавшему Юма погостить у него, он, впрочем, заявляет, что со здоровьем у него «все в совершенном порядке»<sup>4</sup>. От поездки к нему он, однако, отказывается, напоминая, как он досаждал всем в прошлый раз, поклявшись тогда больше никуда не ездить — и держал слово, лишь раз нарушив его прошлой осенью, когда он посетил семью брата на пару дней, решив после этого не ездить и к ним. В прошлый раз его не устроило, что у приятеля не было холодных кроватей, к которым он постепенно привык за последние двенадцать лет<sup>5</sup>.

Летом 1775 г. с Юмом пересекался Дж. Босуэлл, работавший в то время адвокатом и описывавший свою бурную жизнь в дневнике. Он запомнил, что Юм потешался над «Словарем» С. Джонсона, а также высказал — в наши дни эмпирически подтверждающуюся<sup>6</sup> — мысль, что различие характеров связано в основном не с воспитанием, а с внутренними задатками. Юм аргументировал это тем, что «принцы воспитываются одинаково, но до какой же

---

<sup>1</sup> Hume 1875, 415–424.

<sup>2</sup> См. напр. Fieser (ed.) 2005 10, 141 или недавно найденное письмо Юма к Э. Стюарту (Savage (ed.) 2012, 256–257).

<sup>3</sup> HL 2, 292.

<sup>4</sup> HL 2, 293.

<sup>5</sup> HL 2, 293. В ответном письме приятель вспоминает, как Юм, наоборот, тянулся к теплу, см. HL 2, 361.

<sup>6</sup> На выборах с близнецами, выросшими вместе и раздельно; см. напр. Pinker 2002, 378–380.

степени они отличаются друг от друга! Насколько Яков II непохож на Карла II!»<sup>1</sup>.

Босуэлл побеседовал с Юмом и в середине декабря. Он зашел к Юму домой (вообще он регулярно заходил к философу для выплаты арендной платы за квартиру в «Джеймс корт»: хотя сам он съехал на первый этаж в том же подъезде, он по-прежнему снимал ее) и застал его после обеда с сестрой и племянником. Юм был в белом ночном колпаке и шапочке. Он попросил принести бутылку портвейна, которую они и распили. Затем чаевничали. Юм был настроен на воспоминания и подведение итогов. В своей манере он заявил, что он не чувствует, будто его талантам воздается по заслугам, так как ему известны образованные люди, которые никогда не слышали о нем. Он рассказывал о своей первой поездке во Францию, о «Трактате» и признался, что никогда не сочинял стихов<sup>2</sup>. Слушая интересные откровения Юма, Босуэлл думал, что было бы очень неплохо написать историю его жизни.

Жизнь Юма между тем подходила к концу. В феврале 1776 г. в письме А. Смиту он дал понять, что ждет его приезда в Эдинбург, сообщая как бы к слову, что, взвешиваясь на днях, обнаружил, что потерял в весе пять полных стоунов, т. е. около пятидесяти килограммов<sup>3</sup>: «Если Вы долго не появитесь, я, вероятно, совершенно исчезну»<sup>4</sup>. Работоспособность, впрочем, у Юма сохраняется и даже возрастает<sup>5</sup>. Он готовит новые издания своих сочинений, с удовольствием читает только что вышедший первый том «Истории упадка и разрушения Римской империи» своего приятеля Э. Гиббона (высказывая в письме к нему особое изумление от того, что такая хорошая работа была выполнена англичанином — представителем столь варварской нации) и ждет публикации «Богатства народов» А. Смита. В начале марта книга вышла, и уже 1 апреля Юм пишет восторженное письмо Смиту. У него есть, ко-

---

<sup>1</sup> Fieser (ed.) 2005 10, 141.

<sup>2</sup> Boswell 2013.

<sup>3</sup> Gyllenbok 2018, 2064.

<sup>4</sup> HL 2, 308.

<sup>5</sup> NHLLE 459.

нечно, немало возражений по частным вопросам, которые он с удовольствием обсудил бы со Смитом лично, причем лучше бы побыстрее: «Состояние моего здоровья очень плохое, и я не могу позволить себе долгую задержку»<sup>1</sup>.

12 апреля Юм пишет своему другу Джону Хоуму, что он не собирается в Лондон и что его врач не советует ему покидать свой дом, где он и надеется спокойно умереть<sup>2</sup>. 18 апреля он завершает «Мою жизнь», материалы которой использовались в биографических разделах этой книги. В конце своей скромной автобиографии он прощается с читателями. Но уже 20 апреля он сообщает У. Страхану, что завтра отправляется в Лондон и везет с собой правку к «Эссе и трактатам» (правку томов «Истории Англии» он на днях уже отослал)<sup>3</sup>.

По дороге в Лондон Юм случайно пересекается с А. Смитом и Дж. Хоумом, спешащими к нему в Эдинбург. Смит едет дальше, ссылаясь на необходимость побыть с матерью, а Хоум решает сопровождать Юма. По пути в Лондон, вечерами, он описывает события дня и разговоры с Юмом. Эти заметки позволяют лучше понять состояние Юма в его последний период. Юм произвел на Хоума лучшее впечатление, чем тот ожидал. Слуга Юма — заметив которого у придорожной гостиницы Хоум со Смитом как раз и поняли, что их друг где-то рядом — подтвердил, что его господину стало лучше после отъезда из города. Юм сообщил друзьям, что его врач не скрывает от него неблагоприятный прогноз. Говорил об этом он, впрочем, спокойно и вообще пребывал в хорошем настроении. А шутил он даже больше, чем обычно. Ехали они в Лондон, а затем и в Бат очень медленно, чтобы избежать тряски, и много времени проводили в гостиницах. Юм сказал, что его умственные способности совершенно не затронуты болезнью, «внутренними кровотечениями, уже давно изматывавшими его»<sup>4</sup>, и признался, что никогда так ясно, как сейчас не ощущал красоты классических текстов. Когда Хоум оставлял его наедине, Юм сразу

---

<sup>1</sup> HL 2, 312.

<sup>2</sup> HL 2, 313–314.

<sup>3</sup> HL 2, 315.

<sup>4</sup> Home 1822, 172.

погружался в чтение. Говорили же они в основном на политические темы. Юм много рассуждал о французской политике, привычно критиковал британскую и прогнозировал закат Великобритании с Францией и возвышение Германии и России<sup>1</sup>. Что же до его физического состояния, то тут все было по-разному. В какие-то дни он чувствовал себя неплохо, в какие-то хуже (Хоум подробно описывает семь из восьми дней этой части их совместной поездки). Юм так исхудал, что вынужден был подкладывать на сидение подушку. Пил воду, ел яйца. Он сообщил Хоуму, что купил себе участок недалеко от дома, где он будет похоронен и где он хотел бы чтобы был возведен скромный монумент (не превышающий по цене 100 фунтов), на котором было бы написано только «Дэвид Юм»<sup>2</sup>. Он внес это в завещание<sup>3</sup>.

1 мая друзья прибыли в Лондон. Знакомый врач, осмотрев Юма, заявил, что он ожидал худшего и что он не видит в его состоянии непосредственной угрозы жизни. Он порекомендовал ему отправиться в курортный город Бат, с древних времен знаменитый своими горячими источниками. Пообщавшись с Гиббоном и Страханом<sup>4</sup>, 6 мая Юм с Хоумом выехали из Лондона<sup>5</sup>. Свое 65-летие Юм встретил в дороге, накануне прибытия на курорт вечером 8 мая. Хоум пишет, что на этом отрезке пути почти не было каких-то примечательных разговоров. В основном они обсуждали встречавшихся им людей. Хоум решил не уточнять, что среди них были лорды Адмиралтейства, развлекавшиеся на отдыхе,

---

<sup>1</sup> Home 1822, 170.

<sup>2</sup> Home 1822, 174.

<sup>3</sup> См. Fieser (ed.) 2005, 313–315. Основная часть наследства досталась брату Юма Джону (который пережил его на десять лет) и его второму сыну Дэвиду, прожившему долгую и богатую событиями жизнь. Сестре Кэтрин он завещал книги (остановившись на варианте 100 книг по ее выбору: реконструкцию библиотеки Юма см. Norton and Norton 1996), квартирную ренту за «Джеймс Корт» и 1200 фунтов. Меньшие суммы доставались другим родственникам, друзьям и слугам: слугам — жалование за год, а экономке Маргарет (Пегги) Ирвин — за три. Он также выделил 100 фунтов на новый мост в Чирнсайде. Этот мост стоит до сих пор. Небольшую сумму он завещал и Энн (Нэнси) Орд — для покупки кольца в память об их теплой дружбе.

<sup>4</sup> Mossner 1980, 594.

<sup>5</sup> UHL 141.

и что Юм был возмущен их поведением<sup>1</sup>. Ему хочется рассказать разве что о монологе Юма о том, как бы он поступил, если бы Хоум и А. Фергюсон (историк и давний приятель Юма), а также сам Юм возглавляли три соседних королевства. Фергюсон и Хоум были сторонниками силовой внешней политики. Миротворительный Юм объяснял, как бы он подчинил себе таких непростых соседей. Не тратясь на армию, он наверняка был бы богаче последних. И он дал бы одному из них кредит на войну с другим. Это обеспечило бы его королевству безопасность, а после затяжной и изнурительной войны еще и сделало бы его хозяином положения. Хоум расхохотался, Юм присоединился к нему, и «проезжавшие мимо люди наверняка подумали о нас как об очень беспечных путешественниках»<sup>2</sup>.

Об остановке в Лондоне и о последующих событиях мы знаем и из писем самого Юма. Он был очень признателен Хоуму за то, что тот решил сопровождать его в поездке. И он и правда воспрянул духом в начале пути. В письме А. Смигу от 3 мая он допускает возможность прожить еще несколько лет, а в письме Блэру от 13 мая из Бата, говорит даже, что «два дня назад почувствовал себя так хорошо, что впервые начал надеяться на отсрочку»<sup>3</sup>. Юм писал Смигу из Лондона, однако, не только для того чтобы сообщить о состоянии своего здоровья. Ему нужно было решить важный вопрос о судьбе своих рукописей. Поначалу он хотел сделать Смита их полным распорядителем. Он не возражал против их уничтожения, за исключением «Моей жизни» и «Диалогов о естественной религии», которые он, напротив, хотел бы издать и надеялся, что Смит поможет сделать это. Смит, однако, не захотел брать на себя таких обязательств. Юм признается, что не очень понимает причин такого решения — даже если признать, что «Диалоги» могли бы задеть чьи-то религиозные чувства. Тем не менее он решает передать рукописи У. Страхану, обязав его опубликовать «Диалоги» в течение двух лет после своей

---

<sup>1</sup> См. HL 2, 319.

<sup>2</sup> Home 1822, 182.

<sup>3</sup> HL 2, 320.

смерти<sup>1</sup>. Позже он дополняет завещание еще одним пунктом, в котором сказано, что если «Диалоги» и «Моя жизнь» не будут изданы за два с половиной года, права на их издание переходят к его племяннику, тоже Дэвиду Юму, которого никто не посмеет упрекнуть за их публикацию<sup>2</sup>.

Все эти изменения Юм вносил уже в августе. В мае же он не исключает, что и сам опубликует «Диалоги» через несколько лет. А 8 июня он пишет Страхану, что думает издать их небольшим тиражом сразу после возвращения в Эдинбург<sup>3</sup> (от этого плана он, впрочем, отказался, взявшись за очередную доработку текста). Еще в мае он собирался провести все лето в Бате, затем погостить у Конуэя и лишь зимой вернуться в Шотландию. Воды, казалось, благоприятно действовали на него, и местный врач уверял, что заболевание Юма идеально подходит для лечения горячими источниками. 20 мая Юм сообщал о «хорошем аппетите и пищеварении, хорошем сне и приподнятом настроении»<sup>4</sup>. Однако уже в письмах начала июня он говорит о «явно негативном влиянии» вод и о том, что он собирается в ближайшее время вернуться в Эдинбург<sup>5</sup>. Плохое настроение Юма было связано не столько с физическими причинами (он пишет о нормальном аппетите и пищеварении<sup>6</sup>), сколько с новым диагнозом, поставленным ему заезжим анатомом, который нашел у него новообразование в печени. Юму кажется, что с таким диагнозом ему долго не прожить<sup>7</sup> и поэтому сворачивает все планы. Отъезд в Эдинбург, однако, откладывается, и он прибывает домой вместе с Хоумом лишь 3 июля. Обратный путь, который, как он надеялся, принесет улучшение, дается ему очень непросто. Юм даже вынужден был отменить планировавшуюся поездку в Найнуэллс к брату. И все-таки 4 июля — в тот самый день, когда американские колонии провозгласили свою неза-

---

<sup>1</sup> HL 2, 324 n1.

<sup>2</sup> HL 2, 334 n1.

<sup>3</sup> HL 2, 323.

<sup>4</sup> FHL 93.

<sup>5</sup> HL 2, 322; см. также UHL 143.

<sup>6</sup> UHL 144.

<sup>7</sup> См. напр. письмо Юма к Нэнси Орд от 10 июня 1776 г., Price (ed.) 1974, 134.

висимость от Британской империи (о чем в Европе стало известно, разумеется, гораздо позже) — Юм созывает своих друзей на обед<sup>1</sup>, который его участники истолковали как прощальный.

Эдинбургские врачи, правда, несколько подбодрили Юма, заверив его, что найденное у него новообразование не представляет большой опасности для здоровья. Возвращение к прежнему диагнозу, к которому Юм давно привык, его уже не испугало. А накануне консилиума, 7 июля Юма посетил Дж. Босуэлл, записавший разговор с ним. Юм, встретивший его в сером костюме с белыми металлическими пуговицами и маленьком парике, по его словам, мало походил на себя, был очень худым и нездоровым на вид. Но настроение у него было неплохим<sup>2</sup>. Босуэлл, никогда не отличавшийся особым тактом, спросил, не изменил ли Юм своего взгляда на бессмертие души. Юм сказал ему, что по-прежнему убежден, что его не существует. Босуэлл спросил, не считает ли он бессмертие по крайней мере возможным? Юм ответил, что «возможно и то, что кусок угля, брошенный в огонь, не загорится»<sup>3</sup>. Впрочем, он добавил, что «если бы наше бытие и продолжалось, я, мистер Босуэлл, смог бы отчитаться о своей жизни не хуже большинства»<sup>4</sup>. Юм также заявил, что «мораль всякой религии дурна» и «что когда он слышит о ком-то, что это религиозный человек, он заключает, что это негодяй, хотя ему и известны примеры очень хороших религиозных людей»<sup>5</sup>. Бесстрашие Юма произвело впечатление на его друга.

С середины июля положение дел в семье Юма осложнилось болезнью сестры, неожиданно терявшей способность адекватно реагировать на окружающее. Причиной этих срывов могло быть то, что, увидев брата после поездки, она, как и другие близкие люди, была поражена изменениями его облика и поняла неминуемость скорого расставания<sup>6</sup>. Пока же Юм был вынужден решать

---

<sup>1</sup> HL 2, 328.

<sup>2</sup> Boswell 2005, 288.

<sup>3</sup> Boswell 2005, 288.

<sup>4</sup> Boswell 2005, 291.

<sup>5</sup> Boswell 2005, 288.

<sup>6</sup> См. UHL 146.

вопросы, связанные с организацией ухода за сестрой и даже перестал возражать против приезда брата, которого он ранее отговаривал от визита, мотивируя это, в частности, тем, что его негде будет разместить: в июле у Юма останавливался А. Смит, рекомендовавший другу симпатически наслаждаться стоявшей в те дни хорошей погодой<sup>1</sup>, но теперь он решил съехать<sup>2</sup>. Состояние Юма, между тем, усугублялось. 27 июля он пишет У. Страхану, что сохраняет бодрость духа «в перерывах между коликами»<sup>3</sup>, но из этой фразы можно заключить, что к слабости, истощению, кровотечениям и ноющей боли в животе, на которую он жаловался еще в апреле<sup>4</sup>, добавились частые и сильные спазмы<sup>5</sup>. Юм, однако, словно бы следуя семейному девизу «Верен до конца», продолжает работать и высылает Страхану корректуры, в том числе важное изменение в «Исследовании о принципах морали»<sup>6</sup>. А 30 июля он не только пересылает ему дополнительную правку, но и говорит, что эдинбургский покой принес ему улучшение, пусть он и «выбирается на улицу только на стуле»<sup>7</sup> (речь идет о портшезе — популярном средстве передвижения в те времена). Более того, по словам Юма, его «врачи говорят везде, что вылечили меня — информация очень приятная, хоть и новая для меня»<sup>8</sup>. 6 августа в письме Дж. Хоуму он описывает свое состояние так: «В воскресенье плохо, половину вчерашнего дня — тоже, сейчас полегчало; готовлюсь к завтрашним страданиям и, возможно, к какому-то улучшению послезавтра»<sup>9</sup>. На следующий день он, впрочем, был расположен шутить и во внесенном дополнении к завещанию отмечал, что оставляет Хоуму десять дюжин бутылок кларета (красного французского вина из региона Бордо) и одну бутылку

---

<sup>1</sup> См. Streminger 2011, 599.

<sup>2</sup> UHL 148–149.

<sup>3</sup> HL 2, 329.

<sup>4</sup> UHL 138.

<sup>5</sup> UHL 148; см. также письмо к брату от 27 июля в Streminger 2011, 600–601; ср. NHLLE 459.

<sup>6</sup> HL 2, 330.

<sup>7</sup> HL 2, 330; ср. Mossner 1980, 601.

<sup>8</sup> HL 2, 330; ср. Streminger 2011, 601.

<sup>9</sup> HL 2, 330.

портвейна, к которым будет добавлено еще шесть дюжин бутылок портвейна, если Хоум подтвердит, что выпил ту бутылку за два присеста и подпишется не «Ноте», а «Ните», устранив тем самым «два единственных расхождения на земные темы», которые у них были<sup>1</sup>. 8 августа с Юмом беседовал А. Смит, отметивший бодрость и веселый настрой приятеля и высказавший в этой связи какие-то надежды. Но Юм развеял их, сказав, что, ложась спать, он чувствует себя слабее, чем утром, а следующим утром — слабее, чем накануне вечером. На это Смит заметил, что по крайней мере он может быть доволен тем, что оставляет друзей и семью брата в благополучии. Юм подтвердил это и признался, что несколько дней назад, представив (под впечатлением от одного из диалогов Лукиана, которого он тогда как раз перечитывал<sup>2</sup>) разговор с Хароном, перевозчиком душ в Аид, не смог придумать оправдания, чтобы задержаться<sup>3</sup>. Возможно, во время этой беседы или чуть позже, в ходе их последнего разговора<sup>4</sup> (вероятно, перед отъездом Смита) Юм пошутил, что если он окажется в ином мире после смерти, то он постарается рассказать Смиту о его тайнах и добавил, что будет поджидать его в парке на юге города. Говорили, что Смит перестал посещать этот парк после заката<sup>5</sup>.

12 августа заплаканная Пегги Ирвин говорит Босуэллу, что Юм уже два дня никого не принимает и что он сказал, что больше никогда не спустится вниз для приема пищи<sup>6</sup>. В тот же день Юм сообщает У. Страхану, что «за последние недели мои недомогания так умножились, что жизнь стала для меня бременем»<sup>7</sup>. Поэтому он даже рад прогнозам его эдинбургского врача относительно быстро приближающейся смерти. Но 13 августа он пишет брату, что, несмотря на ухудшение, он не ожидает скорого финала. В тот

---

<sup>1</sup> Mossner 1980, 599.

<sup>2</sup> См. Luc. Catapl. 8–12; ср. Baier 2006, 349; Fieser (ed.) 2005 9, 294, 299.

<sup>3</sup> HL 2, 451; Fieser (ed.) 2005 9, 300. Одним из оправданий для задержки он называл желание увидеть «крах господствующих суеверий», на что Харон ответил, что этого не произойдет еще «много столетий» (ibid.).

<sup>4</sup> Ср. Fieser (ed.) 2005 9, 300.

<sup>5</sup> Fieser (ed.) 2005 9, 332.

<sup>6</sup> Boswell 2013.

<sup>7</sup> HL 2, 332.

же день он, впрочем, сообщает лондонскому врачу, что сил у него осталось мало, полностью пропал аппетит и что все негативные симптомы стали более выраженными<sup>1</sup>.

15 августа Юм отправляет письмо А. Смиту, в котором рассказывает, что, еще раз пересмотрев «Диалоги о естественной религии» (предыдущий заход был сделан в начале 60-х), он убедился во взвешенности и мастеровитости этого текста. Он хочет сделать еще одну копию для Смита, чтобы тот все же мог опубликовать их, если они не выйдут через пять лет после его смерти. Юм очень ждет ответа, но его друг не спешит с ним<sup>2</sup>. А когда он все-таки дает ответ, из него прямо не следует, что он готов будет опубликовать текст<sup>3</sup>.

20 августа в письме графине Буффлер, с которой Юм так и не встретился после своего визита во Францию в 60-е гг., он говорит, что его отделяет от смерти «несколько недель, а, возможно, и несколько дней», выражает ей сочувствие в связи с недавней смертью принца де Конти и кратко рассказывает о своей болезни, постепенно ослаблявшей его в течение двух лет. Он говорит, что не испытывает «ни беспокойства, ни сожаления», заключая словами о привязанности и уважении, сказанными «в последний раз»<sup>4</sup>. 20 августа он также сообщает брату, что был бы рад увидеть его перед своей кончиной<sup>5</sup>.

21 августа Юм чувствует себя очень плохо, и пьяному Босуэллу, который рвался к нему, вновь отказывают в аудиенции. 23 августа Юм диктует племяннику письмо А. Смиту. Он рассказывает, что прошлой ночью у него был «небольшая лихорадка», которая, как он надеялся, положит конец этому «утомительному недугу, но, к сожалению, она почти прошла». Он также дает согласие на публикацию Смитом воспоминаний об их последней беседе, хотя и удивляется, что он придает большое значение тому, что Юм сказал

---

<sup>1</sup> HL 2, 333.

<sup>2</sup> Задержка была связана с ошибкой посыльного, не туда доставившего письмо Юма.

<sup>3</sup> HL 2, 334.

<sup>4</sup> HL 2, 335.

<sup>5</sup> UHL 149–150.

в ней<sup>1</sup>. В этом последнем письме Юм вновь говорит Смиту о «Диалогах», о доверии Страхану в издании этого труда и о том, что он упомянул в этой связи о племяннике на всякий случай<sup>2</sup>.

Юм скончался 25 августа около четырех часов дня. По свидетельству его врача, в последний день он уже не мог разговаривать, но оставался в сознании почти до конца<sup>3</sup>. Одним из тех, кто рассказывал о его последних днях, был А. Смит. Он восхищался невозмутимостью Юма<sup>4</sup>. Едва ли, впрочем, Смита можно считать беспристрастным наблюдателем. Да и его характеристика Юма как человека, близкого к нравственному совершенству, выглядит несколько нарочитой. Следует, правда, помнить, что такой отзыв о его друге, по общему мнению далеком от религии, с ортодоксальным отношением к которой обычно связывали нравственность, требовал от Смита мужества, и он выслушал немало упреков в свой адрес. Так или иначе, но оборотной стороной этих деклараций стало то, что Смит попытался помешать продвижению «Диалогов», советуя У. Страхану не издавать их<sup>5</sup>. Страхан, подумав, так и поступил. А вот любимый племянник Юма, Дэвид Юм-младший, не подвел его. «Диалоги о естественной религии» вышли в свет в 1779 г., и сейчас мы обсудим их.

## — 5 —

Мы уже много раз говорили о юмовских «Диалогах о естественной религии». В первой части книги я обращался к ним

---

<sup>1</sup> HL 2, 336.

<sup>2</sup> HL 2, 335–336.

<sup>3</sup> HL 2, 450. Похороны Юма 29 августа проходили в дождь и при скоплении публики. Вроде бы кто-то сказал, что хоронят Атеиста, а в ответ услышал, что это был честный человек. Босуэлл записал, что они с приятелем заранее пришли к вырытой могиле, наблюдали за процессией, а затем отправились в библиотеку и читали эссе Юма (Boswell 2013). У могилы было организовано дежурство во избежание эксцессов (Fieser (ed.) 2005 9, 312). Через пару лет по проекту архитектора Р. Адама там был возведен склеп, выглядящий сзади как настоящая башня. Как и хотел Юм (Fieser (ed.) 2005 9, 315), на нем написано только его имя и годы жизни.

<sup>4</sup> Письмо Смита было опубликовано вместе с «Моей жизнью» Юма в 1777 г., см. Fieser (ed.) 2005 9, 298–302.

<sup>5</sup> См. Rasmussen 2017, Ch. 11.

для изложения главных идей Юма по философии религии. Во второй части я сравнивал «Диалоги» с «Ранним фрагментом» и «Естественной историей религии». Понадобится нам эта работа Юма и в третьей части. Такая востребованность «Диалогов» не случайна. Это одно из самых глубоких и загадочных<sup>1</sup> произведений Юма.

В «Диалогах», как мы уже знаем, двенадцать частей. Им предшествует небольшое предисловие, выстроенное как письмо Памфила — от имени которого будет идти рассказ в этом произведении — своему приятелю Гермиппу. Из этого письма мы узнаем, что Памфил, молодой человек, провел по своему обыкновению часть теплых месяцев с Клеантом. Он присутствовал при разговорах Клеанта с Филоном и Демеем, и ранее Памфил уже кратко излагал Гермиппу — вероятно, устно — суть их бесед. Гермиппа заинтересовали детали и Памфил собирается пересказать эти диалоги во всех подробностях, которые он запомнил.

Помимо знакомства с участниками бесед предисловие играет и другую важную роль. Здесь представлены рассуждения Памфила о жанре философского диалога. Он отмечает, что этот жанр, очень популярный в античности, утратил свою привлекательность в новые времена. Современные философы стремятся к точности и систематичности, а они с трудом достижимы в диалогах. Конечно, в диалогах ослабляется оппозиция автора и читателя, что хорошо, но на смену ей может прийти оппозиция учителя и ученика. А если попытаться уйти от сухой дидактики, то придется затратить много сил для имитации естественной беседы, и не совсем ясно, оправданны ли такие траты. Впрочем, продолжает Памфил, при рассмотрении каких-то тем лучшей формой подачи материала и сейчас может быть диалог.

Диалог может быть уместен, прежде всего, при обсуждении очевидных вещей — для оживления хорошо известного материала. Вместе с тем, он пригоден и для рассмотрения темных и запутанных вопросов, в которых естественным образом возникает различие суждений. И Памфил утверждает, что тема естествен-

---

<sup>1</sup> Ср. Tweyman 1986, XI.

ной религии соответствует этим описаниям<sup>1</sup>. С одной стороны, бытие Бога, равно как и значимость этого бытия для обоснования морали и устойчивости общества, признавались чуть ли не всеми. С другой, нет более сложного вопроса, чем вопрос о природе Бога, его атрибутах и замыслах. Между тем, Клеант, Филон и Демей разговаривали именно об этих интереснейших вещах. Неудивительно, что Памфил запомнил едва ли не каждое слово их увлекательных бесед<sup>2</sup>. Клеант характеризуется как человек «точного философского склада ума», Филон — как «беззаботный скептик», а Демей отличала «жесткая и непоколебимая ортодоксия»<sup>3</sup>. Любопытно, что, приводя эти характеристики, Памфил, по сути, цитирует Гермиппа, так воспринявшего характеры этих персонажей, когда Памфил впервые рассказал ему о споре. Получается, что и этот персонаж не остается совершенно бессловесным в «Диалогах»<sup>4</sup>.

В первой части «Диалогов» мы продолжаем знакомство с их участниками. Мы узнаем, что Клеант был близким другом отца Памфила и что он взял на себя роль его учителя. Демей и Филон оказались в гостях у Клеанта, и Демей решил поделиться своим подходом к образованию. Начинать, с его точки зрения, надо с изучения логики, затем переходить к этике, потом — к физике, и лишь в самом конце обращаться к теологии. Теология — наиболее запутанная из наук и ею можно заниматься, лишь натренировав разум в других областях. Филон интересуется, не опасно ли это тем, что к моменту ее изучения дети будут настроены против этой дисциплины, на что Демей отвечает, что он говорил именно о теологии как науке. Религиозное же воспитание дети должны получать сразу. А для избежания рациональных нападок на религию он не забывает указывать при изучении ими других наук, до какой степени непрочны их достижения, как много в них неясного и непонятного.

---

<sup>1</sup> D In. 5.

<sup>2</sup> Как подсчитал У. Л. Сешнс, они могли продолжаться примерно четыре часа, см. Sessions 2002, 13.

<sup>3</sup> D In. 6.

<sup>4</sup> Cp. Fogelin 2017, 5–6.

Филон одобряет такой метод образования (хотя, как дает понять Памфил, заметивший двусмысленную улыбку Клеанта, это одобрение могло быть и уловкой<sup>1</sup>) и предлагает развить скептический подход до полного скептицизма, который может быть надежной гарантией от нападков разума на религию. Он предлагает «в полной мере осознать слабость, слепоту и узкие границы человеческого разума... его ненадежность и бесконечные нестыковки даже в вопросах обыденной жизни и практики; выставить перед нами ошибки и заблуждения самих наших чувств; непреодолимые трудности первых принципов всех систем; противоречия, связанные даже с идеями материи, причины и действия, протяжения, пространства, времени и движения — одним словом, разнообразного количества как объекта единственной науки, которая вправе претендовать на достоверность или очевидность»<sup>2</sup>. Поняв свои несовершенства даже в обыденном познании, разум не осмелится критиковать религию, предмет которой так далек от него.

Тут в разговор вступает Клеант с критикой скептицизма Филона. Он начинает с того, что скептиков нельзя принимать всерьез: своей жизнью они опровергают собственные теории. В состоянии «тотального скептицизма» нельзя долго оставаться, хотя, конечно, на время в него можно погрузиться. Он сравнивает скептиков со стоиками: те тоже смешивали невозмутимость как мимолетное состояние с постоянной жизненной установкой. Филон согласен с этим сравнением, но замечает, что даже если скептик и не может удержаться на высоте полного сомнения, он возвращается к обыденной жизни измененным, более осторожным в своих суждениях и выводах. Он может даже философствовать об этой жизни, если это доставляет ему удовольствие. Но само это философствование должно состоять лишь в аккуратном обобщении тех сведений, которые поставляет нам опыт. Он помнит, что любые попытки оторваться от почвы обыденной жизни приведут его в тупик, тем более если он задастся вопросами о бесконечно-

---

<sup>1</sup> D 1.4.

<sup>2</sup> D 1.3.

сти мира, творении, устройстве духов и самого вечного бесконечного духа, «всемогущего, всезнающего, неизменного»<sup>1</sup>.

В подкрепление этого вывода Филон говорит о согласии всех скептиков относительно того, что предоставленный самому себе разум разрушается. Ему нужна опора на чувства и опыт<sup>2</sup>. А в рассуждениях о божественном такой опоры нет. Клеант, однако, возражает, замечая, что реальные действия скептиков опять-таки противоречат этим заявлениям. Как и все остальные, они ищут достоверности в познании, а найдя ее, следуют ей, в каком бы направлении и в какие бы области она ни вела. Он указывает на то, что современное естествознание (в пример приводится Ньютон с его теорией разложения света<sup>3</sup>) содержит утонченные и оторванные от обыденного опыта концепции, но скептики не отвергают их. Так почему они должны сразу отрицать достоверность в вопросах религии, тем более если «религиозная гипотеза», т. е. мысль о бытии Бога, находит живой отклик у людей?

Клеант также обращает внимание, что вплоть до недавнего времени религиозные философы провозглашали слабость человеческого разума и что «Локк, похоже, был первым христианином, прямо провозгласившим, что *вера* есть лишь вид *разума*» и что истины религии должны открываться рациональным путем<sup>4</sup>. Эта точка зрения получила широкое признание в наши дни. Филон соглашается с этим, связывая подобные перемены с промыслами клира, осознавшего проблематичность иной защиты религии в просвещенную эпоху. Клеант, впрочем, не видит в этих усилиях ничего предосудительного.

Первая стычка Клеанта и Филона, таким образом, закончилась в пользу Клеанта. Он смог показать неубедительность скептического тезиса о заведомой невозможности рационально изучать религию и искать доказательства ее положений. Вторая часть, однако, начинается с замечаний Демея, ставящих под сомнение сами принципы Клеанта. Он не может понять, почему Клеант рас-

---

<sup>1</sup> D 1.10.

<sup>2</sup> D 1.11.

<sup>3</sup> D 1.12.

<sup>4</sup> D 1.17.

суждал так, будто под вопросом находится бытие Бога. Демей уверен, что в этом, собственно, никто не сомневается<sup>1</sup>. А вот вопрос о природе Бога выходит за пределы человеческого познания. В подтверждение своей правоты он приводит длинное рассуждение Н. Мальбранша о том, что Бог превосходит материю и дух<sup>2</sup>.

Филон с готовностью поддерживает этот ход мысли. Он соглашается, что о бытии Бога вопрос не стоит: «Ничего не существует без причины; и первоначальную причину вселенной (чем бы она ни была) мы называем „Богом“ и благочестиво приписываем ему всевозможные совершенства»<sup>3</sup>. Но ошибочно полагать, что тем самым мы приближаемся к пониманию божественной сущности: разрыв между нашими и его совершенствами слишком велик. И для подтверждения нашего незнания совсем не обязательно, замечает Филон, использовать общие установки скептицизма, что он безуспешно пытался делать в первой части. Достаточно признать, что «наши идеи не простираются за пределы опыта, а у нас нет опыта божественных атрибутов и действий»<sup>4</sup>. Отсюда следует, что у нас не может быть никаких идей об этих атрибутах и действиях.

На это Клеант говорит, что не хочет тратить время на словесные препирательства и собирается сразу объяснить суть своей позиции. Он обращает внимание на целесообразность мира и его частей, похожих на сложные машины, «состоящие из бесконечного множества более маленьких машин»<sup>5</sup>, а также на то, что она напоминает целесообразность продуктов человеческого разума, хотя, конечно, намного превосходит последнюю. Тем не менее эта аналогия позволяет предположить, что за природной целесообразностью стоит могущественное разумное существо. Таким способом мы можем доказать сразу и бытие Бога и его родство с человеческим разумом.

---

<sup>1</sup> D 2.1.

<sup>2</sup> D 2.2; ср. Мальбранш 1999, 302.

<sup>3</sup> D 2.3.

<sup>4</sup> D 2.4.

<sup>5</sup> D 2.5; Р. Фогелин считает, что эта деталь нужна Клеанту для вывода о бесконечности Бога, см. Fogelin 2017, 24–25.

Демей, однако, не радуется такой ход мыслей. Его не устраивает вероятностный характер подобного доказательства. Уже если мы хотим доказывать бытие Бога, то это надо делать с помощью ап-риорных аргументов, демонстраций<sup>1</sup>. Филона же беспокоит не опытный характер этого аргумента, а скорее то, что вероятность его вывода не кажется бесспорной<sup>2</sup>. И проблема здесь в том, что выводы из опыта лишь тогда надежны, когда они опираются на множество наблюдений сходных последовательностей событий. И там, где они опираются на аналогию, как в нашем случае, их надежность уменьшается пропорционально увеличению различия сравниваемых объектов. А здесь оно велико. Когда мы видим дом, мы можем уверенно заключить о существовании «архитектора или строителя», но когда мы видим вселенную, вывод о наличии у нее чего-то подобного на основании сходства вселенной и дома едва ли будет сильно отличаться от простой догадки.

Клеант не согласен и настаивает, что сходство вселенной и продуктов человеческого разума в плане целесообразности достаточно велико, чтобы делать надежные выводы. Демей, впрочем, по-прежнему недоволен его суждениями. Недоволен он и тем, что Филон вообще говорит с Клеантом на эти темы, и тогда Филон, заверяя его, что его целью является лишь разубеждение Клеанта, сначала заново формулирует аргумент от целесообразности: (1) порядок и целесообразность сами по себе, без эмпирического подтверждения, могли бы и не свидетельствовать о наличии замысла, но так как (2) опыт показывает, что многие предметы приобретают упорядоченный вид благодаря человеческому уму, (3) мы можем по аналогии рассуждать о подобной причине и говоря о вселенной<sup>3</sup>. Затем он заявляет, что хочет опровергнуть его и на этот раз уже подробно разъясняет, что аналогические выводы делаются серьезными исследователями лишь при достаточном сходстве обстоятельств и выглядят очень сомнительными при перенесении особенностей какой-то части вселенной на ее

---

<sup>1</sup> D 2.6.

<sup>2</sup> D 2.7.

<sup>3</sup> D 2.14.

целое. К тому же у нас нет эмпирических данных о возникновении миров: мы обсуждаем уникальное событие возникновения нашей вселенной. В ответ Клеант пытается вновь апеллировать к современному естествознанию, к общепризнанной коперниканской гипотезе, касающейся, однако, столь же уникальных обстоятельств с нашей Землей. Этот ход, однако, ведет его в выстроенную Филоном ловушку, так как подтверждение данной гипотезы Галилеем начиналось с детального опытного обоснования родственности Земли и других небесных тел<sup>1</sup>, что исключало ситуацию с ней из числа уникальных обстоятельств.

Вторая часть «Диалогов», таким образом, заканчивается в пользу Филона. Но Клеант не собирается сдаваться и в третьей части этой работы сразу переходит в контрнаступление. Он говорит, что последователи Коперника доказывали родственную природу Земли и других небесных тел именно потому, что их противники отрицали ее под влиянием древних философских систем и каких-то опытных данных. Но в нашем случае нет необходимости доказывать сходство целесообразности природных и рукотворных объектов, так как оно самоочевидно<sup>2</sup>. Клеант также сравнивает Филона с теми философами, которые пытались доказать абсурдный тезис об отсутствии движения и замечает, что будет опровергать его заключения так же, как опровергали тезисы тех философов — примерами и иллюстрациями.

Клеант действительно приводит два запоминающихся примера. Сначала он предлагает представить голос с небес, заговоривший одновременно со всеми народами на их языках. Произносимые им слова не только осмысленны, но и содержат разумные предписания, глубина которых намного превышает возможности человеческого интеллекта. Клеант не сомневается, что мы будем считать, что этот голос порожден разумным существом, хотя нетрудно убедиться, что к данному примеру применимы все контрдоводы Филона. Другой пример, приводимый Клеантом, выглядит еще более экзотично. Он предлагает вообразить, что книги

---

<sup>1</sup> См. Галилей 1948, 24–50.

<sup>2</sup> D 3.1.

способны размножаться и что они написаны на каком-то универсальном языке. И вот вы попадаете в библиотеку, населенную такими книгами (разговор между Клеантом, Филоном и Демеем, кстати, проходит в библиотеке Клеанта). Сможете ли вы усомниться, что изначальный автор этих в высшей степени разумных и утонченных книг «обнаруживает самую сильную аналогию с умом и разумом?»<sup>1</sup>. Но ведь природные существа по степени искусности своего устройства превосходят эти книги. Так что возражения скептиков на все подобные рассуждения кажутся каким-то упрямством.

Памфил замечает, что после этих слов Филон несколько ступешался и не знал, что сказать<sup>2</sup>. Перевес в его споре с Клеантом, таким образом, сохраняется на стороне Клеанта. Но на помощь Филону, к счастью для него, приходит Демей. Демей настаивает, что рассуждения Клеанта слишком уж уподобляют божественный ум человеческому. Между ними, однако, существует колоссальная разница. В подтверждение этой мысли он предлагает обратить внимание, в частности, на то, что человеческих ум, функционирующий в связке разнообразных аффектов, служит сохранению существования людей и поощрению их активности (ранее сам Клеант говорил, что устройство человеческих тел указывает, что природа предназначила их для продолжения рода). Ясно, однако, что эти характеристики не могут быть применены к божественному уму. Различие между ними так велико, что правильным кажется, скорее, суждение Плотина о невозможности приписывания разума Богу<sup>3</sup>. А если нам все-таки захочется сделать это, то мы должны понимать, что все наши слова утратят свои обычные значения и окажутся «совершенно непостижимыми»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> D 3.5.

<sup>2</sup> D 3.10. Р. Фогелин утверждает, что примеры Клеанта некорректны, так как в них идет речь о применении заведомо рациональной языковой способности — и поэтому мы, конечно, вправе заключать о разумности ее причин (Fogelin 2017, 31; ср. Kemp Smith 1947, 101). Но это спорно. Так же можно было бы сказать, что, глядя на природную целесообразность, мы видим применение способности планирования, как в артефактах.

<sup>3</sup> Ср. Plot. Enn. VI 9, 6.

<sup>4</sup> D 3.13.

Четвертая часть «Диалогов» начинается с ответа Клеанта Демей. Он резонно замечает, что если мистики, такие как Демей, отрицают постижимость атрибутов Бога, то у них остается только лишь имя Бога, и неясно, чем их позиция реально отличается от тезисов «скептиков или атеистов, утверждающих, что первая причина всего неизвестна и непостижима»<sup>1</sup>. Изумившись, что «спокойный и философичный» Клеант бросается прозвищами, Демей заявляет, что прозвище «антропоморфист» ничуть не лучше, чем «мистик». Ведь человеческая душа, которой уподобляется Бог, являет собой «конгломерат разного рода способностей, аффектов, чувствований и идей, хоть и объединенных в одну самость или личность, но тем не менее отличных друг от друга. Когда она размышляет, идеи, составляющие части ее дискурса, обретают ту или иную форму или порядок — не сохраняющийся ни на мгновение, а незамедлительно уступающий другому устройению. Возникают новые мнения, страсти, аффекты и чувства, непрерывно меняющие ментальную сцену и самым стремительным образом порождающие наивысшее разнообразие»<sup>2</sup>. Эта хорошо известная нам из других глав данной монографии картина человеческой души не вызывает возражений у Клеанта или Филона. Но «как же, — спрашивает Демей, — она совместима с той совершенной неизменностью и простотой, которые все подлинные теисты приписывают Богу?»<sup>3</sup>. Бог мыслится пребывающим в «одном простом совершенном состоянии», вне времени и возникновения. Так что он никак не похож на человеческий ум. Клеант не спорит с этим и говорит, что такой ум нельзя называть «умом» и что мистики, настаивающие на таких его характеристиках, действительно могут считаться атеистами, так как они приписывают Богу свойства, «абсолютно несовместимые с той разумной природой, которая существенна для него»<sup>4</sup>. Филон замечает на это, что, приписывая атеизм чуть ли не всем христианским теологам,

---

<sup>1</sup> D 4.1.<sup>2</sup> D 4.2.<sup>3</sup> D 4.2.<sup>4</sup> D 4.3.

Клеант рискует оказаться единственным теистом. А если учесть, что атеистами можно считать и древних язычников, то его заключения могут подорвать известный теологический аргумент от общего согласия<sup>1</sup>.

Понимая, впрочем, что Клеанта не смутить прозвищами и авторитетами, Филон собирается более детально показать несовершенства позиции своего приятеля. Не будем забывать, что Клеант получил явный перевес благодаря своим удачным иллюстрациям с голосом и живой библиотекой (которые, как он считал, продемонстрировали, что аргументы в пользу теизма могут относиться к «нерегулярным» доводам, которые он сравнивает с позитивным эстетическим воздействием некоторых художественных произведений, нарушающих какие-то формальные правила красоты, и которые он считает действенными невзирая на их логические проблемы<sup>2</sup>), и общая стратегия Филона в ближайших частях «Диалогов» будет состоять в том, чтобы противопоставить им не менее яркие сценарии. Первые его шаги сводятся к следующему. Если предположить, что разум может судить априори в вопросах причин и действий, то он наверняка скажет, что «ментальный мир или вселенная идей столь же нуждается в причине, как и материальный мир»<sup>3</sup>. Опыт тоже свидетельствует, что наши мысли складываются в те или иные конфигурации под воздействием разных факторов. Но тогда антропоморфисты должны признавать, что разумная причина материального мира должна иметь свою причину, та — свою и т. д. до бесконечности. Такая бесконечная цепь причин, однако, не может удовлетворить разум. Так не проще ли вообще не выстаивать ее, а остановиться на первом же звене и сказать, что материальный мир организует самого себя действием каких-то его внутренних начал?

На это Клеант отвечает, что его не интересуют отдаленные причины. Все, что он хочет показать — так это то, что у материального мира есть разумная причина. Дальнейшее исследование

---

<sup>1</sup> D 4.4.

<sup>2</sup> D 3.8.

<sup>3</sup> D 4.7; ср. EM 2.15.

этой причины, отыскание ее собственных причин и т. п. его никак не заботит. И он в очередной раз ссылается на практику ученых, отыскивающих причины каких-то природных явлений, но не стесняющихся признать, что открытые ими принципы содержат много непонятного. Филон, однако, оспаривает правомерность этой аналогии. «Натуралисты, — говорит он, — действительно с полным правом объясняют конкретные действия более общими причинами, хотя сами эти общие причины и должны в итоге оставаться совершенно необъяснимыми, но они наверняка никогда не сочли бы удовлетворительным объяснение конкретного действия конкретной причиной»<sup>1</sup>. Так что, по мнению Филона, проблема не снимается: допущение упорядочивающей себя материальной системы ничем не хуже признания аналогичной «идеальной системы», рассматриваемой как причина существования первой. Любопытно, какой большой вес придают участники этого спора аналогиям с методами и достижениями естественных наук.

Филон, впрочем, только начал свою критику, и в пятой части «Диалогов» он продолжает ее. Так, он обращает внимание на следствие аргумента Клеанта, состоящее в том, что любое уменьшение сходства продуктов человеческого разума и произведений первопричины вселенной должно ослаблять вывод о сходстве этой первопричины с человеческим умом (это вытекает из используемого Клеантом принципа «сходные действия — сходные причины»). И парадоксальным образом получается, что расширяющие область реальности открытия в астрономии и находки в микромире, которые, согласно традиционному теизму, все более убедительно свидетельствуют о могуществе Бога, должны уменьшать достоверность антропоморфистской гипотезы «экспериментального теизма» Клеанта. Ведь они снижают сходство произведений нашего ума и продуктов первопричины мира<sup>2</sup>.

Клеант решительно не согласен, заявляя, что эти новые открытия обнаруживают все больше примеров замысла и упорядоченности, «отражая нам образ ума». Филон подсказывает, что он

---

<sup>1</sup> D 4.14.

<sup>2</sup> D 5.1–5.3.

должен добавить: «Ума, подобного человеческому»<sup>1</sup>. Клеант говорит, что «не знает другого», но Филон настаивает, чтобы тот признал важность как можно большего сходства, что Клеант и делает. Это оказывается новой ловушкой Филона.

Дело в том, что, признав это, мы, по мнению Филона, будем вынуждены отрицать традиционные атрибуты Бога, такие как бесконечность или совершенство. Ведь видимая нами вселенная не бесконечна и не совершенна, а любое отступление от аналогии с конечным человеческим умом, тоже создающим конечные продукты (которое произойдет в случае тезиса о бесконечном уме), будет ослаблять достоверность наших заключений. Более того, даже если бы она была совершенна, вывод о совершенстве ее причины был бы необязателен, подобно тому как необязателен вывод о какой-то громадной мудрости создателя прекрасного корабля, который на деле может лишь копировать чужой опыт, постепенно накопленный многими поколениями в ходе многочисленных проб и ошибок<sup>2</sup>.

Не лучше обстоит дело и с атрибутом единства Бога. Люди обычно объединяются для выполнения трудной работы, и если мы настаиваем на аналогии божественного и человеческого, мы вполне можем допустить, что так происходит и с богами. Иначе говоря, мы можем признать вполне вероятным, что мир — создание не одного Бога, а группы богов. Филон согласен, что нам не надо умножать сущности без необходимости, и если бы мы независимо доказали существование такого Бога, атрибутов которого достаточно для создания мира, в допущении других богов не было бы нужды. Но мы идем от опыта, а опыт показывает, что когда мы видим какие-то экстраординарные действия (например, поднятие на весах громадной тяжести, предполагающее колоссальную массу с другой стороны, невиданную в одном объекте), мы склонны допустить комплексность их причины.

Допущение важности аналогии божественного и человеческого должно подталкивать нас, продолжает Филон, к еще боль-

---

<sup>1</sup> D 5.4.

<sup>2</sup> D 5.7.

шей антропоморфизации. Мы можем представлять богов человекообразными, порождающими друг друга и т. п. Что же касается нашего несовершенного мира, то он мог бы оказаться продуктом какого-то молодого бога или, наоборот, старого и ослабевшего, или просто второстепенного. Видя ужас на лице Демей, Филон напоминает, что это не его собственные взгляды, а выводы из принципов Клеанта.

Клеант протестует, добавляя, однако, что его радует то обстоятельство, что во всей этой сумбурной критике Филон не отказывался от идеи замысла в природе, идеи, которую Клеант по-прежнему одобряет и считает «достаточным фундаментом для религии»<sup>1</sup>.

В начале шестой части Демей, однако, заявляет, что на таком ненадежном фундаменте нельзя построить ничего значительного. Ведь если у нас есть лишь самое расплывчатое представление о Боге или богах, то как мы сможем поклоняться им и почитать их: «Для всех жизненных целей теория религии становится совершенно бесполезной»<sup>2</sup>. Неудовлетворительной, считает Демей, она будет, конечно, и в теоретическом отношении.

Филон подхватывает мысль о теоретических проблемах такого подхода, говоря, что он может еще больше усилить эти ощущения гипотезой, которая пришла ему в голову и которую можно было бы счесть вполне вероятной, если исходить из принципов Клеанта. Первым делом Филон формулирует положение, родственное принципу «сходные действия возникают от сходных причин»: «Там, где наблюдается несколько сходных известных обстоятельств, неизвестные тоже окажутся сходными... Если через щель в стене мы видим кусочек солнца, то мы думаем, что, убрав стену, мы увидели бы все солнце»<sup>3</sup> и т. п. Далее он обращает внимание, что природа своей целесообразностью и поддержанием собственного бытия напоминает телесные организмы. Но у живых существ тело сопряжено с внутренним принципом, являю-

---

<sup>1</sup> D 5.13.

<sup>2</sup> D 6.1.

<sup>3</sup> D 6.2.

щимся началом жизни и движения. И исходя из обозначенного принципа, можно допустить, что так должно быть и с миром. Иначе говоря, ментальное начало мира лучше рассматривать не как внешнюю ему причину, а как внутренний принцип его организации, т. е. как душу. Филон вспоминает о том, что теория мировой души пользовалась успехом в античные времена. Клеант, однако, признается, что ранее он не принимал во внимание эту версию антропоморфизма<sup>1</sup>. Тем не менее он находит способ возразить Филону. Во-первых, аналогия между миром в целом и животным телом по меньшей мере неполна: у мира нет органов чувств, седалища разума и т. п. Уж если сравнивать его с чем-то, то скорее с каким-то растением<sup>2</sup>. Во-вторых, концепция мировой души естественно сопряжена с идеей вечности мира (разумное начало не рассматривается тут как его причина, что выносит за скобки тему творения). Но вечность мира — сомнительная идея, считает Клеант. Ее можно подорвать уже ссылкой на то, что многие организмы попали в какие-то части нашей планеты недавно — это говорит о молодости мира, если только не допустить, что в нем происходили большие революции.

Филон, однако, не видит в предположении о таких революционных трансформациях ничего невозможного. Более того, с его точки зрения — если вообще говорить об этом — мир надо представлять как сочетание вечного принципа порядка с непрерывными изменениями. Как именно понимать это упорядочивающее начало — это другой вопрос. Важно, что оно является источником непреложных законов: «Если бы глубинная сущность вещей открылась нам, обнаружилась бы сцена, о которой в настоящее время у нас никакого представления. Вместо восхищения порядком природных существ мы должны были бы ясно увидеть абсолютную невозможность малейшего изменения их положения»<sup>3</sup>.

Филон завершает шестую часть замечанием, что сам Клеант не будет спорить, что столь абстрактное представление о порядке

---

<sup>1</sup> D 6.7.

<sup>2</sup> D 6.8.

<sup>3</sup> D 6.12.

согласуется со скептической, политеистической и теистической системами. Но в связи с состоявшимся обсуждением Филона «неожиданно поражает еще одна новая идея, которая угрожает подорвать все ваше рассуждение и разрушить даже ваши первые умозаключения, которым вы оказывали такое доверие»<sup>1</sup>. Рассмотрению этой многообещающей идеи Филона посвящена седьмая часть книги.

Клеант безмолвствует на протяжении почти всей седьмой части, и Филон развивает свою аргументацию при помощи уточняющих вопросов Демея. Аргументация же эта опирается на промелькнувшую уже в предыдущей части аналогию мира и растения как живого существа. Если такую аналогию действительно можно провести, то почему бы не предположить, что мир может возникать в результате процесса, напоминающего порождение одним животным организмом другого или произрастание растения из семени? Чем эти объяснения его происхождения уступают объяснению его происхождения из разума? Опыт не может однозначно решить этот вопрос, т. е. помочь сделать выбор между произрастанием, порождением, разумом, а также инстинктом как четырьмя альтернативными объяснениями целесообразного устройства мира. Можно, конечно, было бы попробовать сказать, что порождающие мир растительные или животные сущности сами предполагали бы наличие разумного создателя, но подобный шаг противоречил бы тактике, которую был вынужден избрать Клеант ранее, отсекая дальнейшие вопросы о причинах разумной причины целесообразности. А если допустить их, то их можно будет развернуть и против Клеанта, сказав, что разумная причина мира могла возникать вследствие произрастания или порождения. Откликаясь на просьбы Демея, Филон с наслаждением рассуждает о том, как именно мог бы появляться мир. Можно представить, к примеру, что семенами новых миров оказываются кометы, попадающие в участки неоформленной материи и использующие ее как питательные вещества для своего роста. Или кометы могли быть яйцами, отложенными другим миром. Такие идеи кажутся

---

<sup>1</sup> D 7.1.

нелепыми, но суть в том, что они не более нелепы, чем идея разумной причины мира. И, кстати, древние благосклонно относились к таким биологическим объяснениям. Следы их можно найти даже в «Тимее» Платона<sup>1</sup>. А брамины вообще считали мир порождением паука, исторгающего его из своей утробы, а затем вновь затягивающего его вовнутрь. Мы смеемся над такой космогонией, но только потому, что пауки — «маленькие противные существа». Но если вообразить планету, полностью населенную пауками, то такая модель была бы не менее убедительной, чем допущение Клеантом разумной причины мира: «Ему будет трудно удовлетворительно объяснить, почему упорядоченная система может исходить из мозга, но не может выходить из брюха»<sup>2</sup>. Тут, наконец, в дело вступает сам Клеант и признается, что ему трудно противостоять буйной фантазии Филона. Единственное, что он может сказать, так это то, что сам Филон должен чувствовать, насколько его фантастические идеи расходятся со здравым смыслом<sup>3</sup>.

В начале восьмой части Филон, однако, говорит, что возможность таких фантастических идей обусловлена самой природой предмета. Если бы они занимались приземленными вещами, то ничего подобного не возникало бы. Но, отрываясь от них, они создают пространство для самых удивительных альтернативных объяснений целесообразности. И он уверен, что обсужденные варианты не исчерпывают всех возможностей. При желании можно придумать и другие гипотезы. Чтобы не быть голословным он сразу берется за дело.

Филон предлагает возродить старую эпикурейскую материалистическую гипотезу<sup>4</sup>, но модифицировать ее для избежания совершенной неправдоподобности последней. Предлагаемая им модификация заключается в признании материи не бесконечной, а конечной. Конечное множество частиц «допускает лишь конечное множество перестановок, и при бесконечной длительности

---

<sup>1</sup> См. Plat. Tim. 30b-d.

<sup>2</sup> D 7.17.

<sup>3</sup> D 7.18.

<sup>4</sup> Cp. Clarke 1705, 119–120.

каждый возможный порядок или положение должен был быть опробован бесчисленное множество раз»<sup>1</sup>. Мир, таким образом, мог бы находиться в бесконечном циклическом движении. Демей спрашивает, не подразумевает ли это, что движение может начинаться «без волящего агента или перводвигателя», на что Филон ссылается на опыт, дающий основание для утверждения, что часто так и бывает. Опыт также показывает, что материя находится в постоянном движении. И это обстоятельство подталкивает Филона к формулировке еще одной «новой космогонической гипотезы, не являющейся совершенно абсурдной и неправдоподобной»<sup>2</sup> и составляющей одно из самых значимых теоретических достижений «Диалогов».

Филон просит задуматься о возможности «системы, порядка, экономии вещей, при которых материя может сохранять то постоянное движение, которое кажется существенным для нее, и в то же время поддерживать неизменность производимых им форм»<sup>3</sup>. Такая система, продолжает он, несомненно, возможна, ведь примером ее является действительный мир. Движение материи при допущении небесконечного числа перестановок рано или поздно «должно производить такую экономию или порядок». Но этот порядок, будучи результатом чисто механических перестановок вплоть до обретения устойчивых форм, «с необходимостью должен иметь ту же видимость искусственности и замысла, которую мы наблюдаем в настоящее время». Филон поясняет, что «все части каждой из таких форм должны соотноситься друг с другом и с целым, а целое само должно соотноситься с другими частями вселенной, с элементом, составляющим форму, с материалами, восполняющими его утрату и разложение, и со всеми другими формами, враждебными или дружественными». Он говорит, что «дефект в любом из этих моментов разрушает данную форму» и возвращает составляющую ее материю в хаотичное состояние до тех пор, пока «она не объединится с какой-то другой

---

<sup>1</sup> D 8.2.

<sup>2</sup> D 8.6.

<sup>3</sup> D 8.6.

регулярной формой»<sup>1</sup>. Далее он применяет всю эту схему к нашему миру и спрашивает, почему бы так не объяснить его целесообразное устройство. По сути, Филон изобретает алгоритм естественного отбора, механически объясняющий целесообразность в мире — без допущения разумных агентов. Филон дает понять, что в таком случае сторонникам разумной причины бесполезно апеллировать к прилаженности органов живых существ или самих этих существ друг к другу. Ведь без этой прилаженности живые существа просто не могли бы существовать.

Любопытно, однако, что Клеанта не убеждают эти смелые рассуждения, предвосхищающие эволюционные теории XIX и XX вв. Он обращает внимание Филона на то, что в мире есть немало примеров целесообразности такого рода, что ее отсутствие не привело бы к разрушению наделенных ею форм. В качестве примера он приводит наличие двух глаз и ушей, «не абсолютно необходимых для существования вида», верблюдов, словно бы специально созданных для «использования людьми в песчаных пустынях Африки и Аравии»<sup>2</sup>, домашних животных и магнит, позволяющий людям пользоваться компасом. Последние три примера Филон мог бы без труда отвести, сказав, что эту целесообразность не обязательно рассматривать как что-то спланированное или созданное какими-то силами независимо от открытий человеческого разума, приспособляющего свойства природных объектов к нуждам его носителей. Но для нейтрализации первого примера Филону пришлось бы конкретизировать свою общую эволюционную концепцию до теории биологической эволюции, важное место в которой может занимать идея сравнительной адаптивной ценности признаков, закрепляемых естественным отбором. Наличие двух глаз и ушей не является условием наличного бытия нашего вида, но оно может содействовать его выживанию в долговременной перспективе.

Замечания Клеанта, впрочем, можно истолковать и в более широкой перспективе. По существу, он указывает на то, что в мире

---

<sup>1</sup> D 8.6.

<sup>2</sup> D 8.10.

больше целесообразности, чем следует из эволюционной теории. Похожие доводы — как я уже отмечал в первой части этой книги в главе о философии религии — приводят и современные креационисты<sup>1</sup>, но, в отличие от эволюционистов XXI в., Филон не хочет спорить с оппонентом. Он признает несовершенство своей гипотезы, но напоминает Клеанту, что и собственная концепция последнего тоже несовершенна. Напоминая это, он добавляет новые возражения. Клеант предлагает опираться на опыт, но наш опыт показывает, что идеи идут от вещей, а не вещи от идей, как утверждает он. Опыт также показывает, что мысль может влиять на материю, лишь испытывая от нее обратное влияние, как мы это видим у самих себя. Клеант, между тем, хотел бы оторвать разумную причину мира от материи. Так что небольшие несовершенства гипотез, выдвигаемых в связи с объяснениями природной целесообразности, не могут быть основанием для немедленного отказа от них<sup>2</sup>. С другой стороны, «великие и непреодолимые трудности» «всех религиозных систем» делают их легким объектом для критики и напоминают, что победителем во всех этих спорах может быть скептик — и только потому, что он не высказывает позитивной теории на сей счет<sup>3</sup>.

Девятая часть «Диалогов» начинается с того, что Демей, находящийся под впечатлением от скептических аргументов Филона, предлагает оставить эмпирические доводы и пойти априорным путем, который, помимо достоверности самого доказательства, сулит также подтверждение бесконечности и единства Бога, недостижимое эмпирическим путем. Оппонировать Демею вызывается Клеант, сохраняя тем самым у Демея ощущение, что они с Филоном работают в одной связке. Скоро он, однако, обнаружит, что это не совсем так.

Клеант предлагает Демею выбрать, какое именно априорное доказательство он будет защищать. Демей останавливается на следующем аргументе, сочетающем элементы космологического

---

<sup>1</sup> См. напр. Swinburne 1968, 211.

<sup>2</sup> D 8.11.

<sup>3</sup> D 8.12.

и онтологического доказательства (если воспользоваться при его описании общепринятой в наши дни кантовской терминологией). Мы исходим из того, что «все что существует должно иметь причину или основание своего существования» и, переходя от какого-то действия по цепи причин, мы понимаем, что она должна либо уходить в бесконечность, либо заканчиваться первопричиной. Первый вариант, однако, не проходит, так как здесь оказывается, что у всей цепи в целом нет причины. Что же касается второго, то он приводит нас к идее первопричины как необходимого существа, «содержащего в самом себе основу собственного существования и не могущего быть предположенным несуществующим без явного противоречия»<sup>1</sup>. Но это и есть Бог.

Критика Клеанта сводится к следующему. Во-первых, он выдвигает общий тезис о невозможности априорного демонстративного доказательства какого-либо существования: «Ничто не может быть демонстративно доказано, если противоположное не влечет противоречия. Ничто, отчетливо представимое, не влечет противоречия. Все, что мы представляем как существующее, мы можем представить как несуществующее. Поэтому нет такой вещи, несуществование которой влечет противоречие. Следовательно, нет такой вещи, существование которой может быть демонстративно доказано»<sup>2</sup>. Этот аргумент, между тем, предполагает противоположное тому, что утверждал Демей, доказывавший, что Бога как раз нельзя помыслить несуществующим, но Демей, не подающий голос во время рассуждений Клеанта, не указывает на это обстоятельство. Впрочем, оно могло бы не смутить Клеанта, который мог бы истолковать свою посылку как индуктивное обобщение, предполагающее, что в большинстве случаев мы действительно можем легко помыслить несуществование существ-

---

<sup>1</sup> D 9.3; этот аргумент воспроизводит довод С. Кларка, который в свою очередь развивает аргументацию десятой главы четвертой книги «Опыта» Дж. Локка, ср. Локк 1985 2, 97–108; Clarke 1705, 23–30. Демей выбирает именно такую вариацию априорного доказательства, а не его знаменитую декартовскую версию, возможно, потому, что он согласен с Локком и Кларком, что она лучше, см. Локк 1985 2, 100; Clarke 1705, 37–39.

<sup>2</sup> D 9.5.

вующих вещей. Соответственно, у нас есть серьезные основания говорить, что выражение «необходимое существование» просто лишено смысла, как он и делает. Что же касается тезиса Демей о том, что допущение необходимо существующей первопричины каузальных рядов необходимо для избежания нежелательной альтернативы признания беспричинности всего ряда, то Клеант пытается показать бессмысленность вопроса о причине всего ряда в отрыве от вопросов о конкретных причинах его звеньев. Если у нас есть двадцать частиц материи, и мы показали их конкретные причины, то было бы странно отдельно спрашивать о причине двадцатки<sup>1</sup>.

В конце этой части разговора к обсуждению подключается Филон, развивающий уже озвученную им ранее мысль, что материальный мир мог бы быть подчинен непреложной необходимости (подобной необходимости некоторых числовых рядов), но ограниченность нашего познания мешает нам ее постижению. Данный тезис перекликается с соображением, чуть ранее высказанным Клеантом и состоящим в том, что если бы Демей заявил, что мы не понимаем, почему Бог не мог бы не существовать оттого, что недостаточно глубоко проникаем в его природу, то ему можно было бы ответить, что подобный тезис можно высказать и относительно материального мира, который, выходит, тоже мог бы оказаться необходимо существующим — что избавило бы нас от гипотезы Бога.

Филон также замечает, что априорный аргумент интересует только людей метафизического склада, а простые люди с недоверием относятся к таким начинаниям. Эта мысль воодушевляет Демей, с готовностью подхватывающего ее в начале десятой части. В эмоциональном порыве он доказывает, что людей ведет к Богу вера, заложенная в их сердцах. Эта вера питается картинами неисчислимых бедствий и страданий нашего мира, избавления от которых люди ищут, обращаясь к Богу за заступничеством. Филон поддерживает эту мысль, и Демей развивает ее, заявляя, что во всей библиотеке Клеанта (где, напомним, проходит их беседа)

---

<sup>1</sup> D 9.9.

не найдется автора (за исключением тех, кто пишет на специальные темы), который отрицал бы бедственное состояние мира. На это Филон замечает, что Лейбниц был таким автором. Демей, однако, говорит, что уже его одиночество должно было заставить его почувствовать ошибочность своих суждений<sup>1</sup>.

В таком ключе, дополняя друг друга, Демей и Филон рассуждают о страданиях живых существ на Земле и о вечной войне, идущей между разными видами животных. Демей, правда, оговаривается, что людям удастся избегать хищников, но Филон напоминает, что, одолев реальных неприятелей, человек становится жертвой «выдуманных врагов, демонов своего воображения»<sup>2</sup>, заставляющих терзаться от обычных радостей и наслаждений и населяющих страхами даже сны и смерть как средство от всех страданий. Да и само общество, избавляющее нас от природных врагов, служит источником множества новых невзгод: притеснений, несправедливости, жестокости, войны, предательства и т. п. Но это — страдания, идущие извне. А еще более мощным источником страданий, говорит Демей, оказываемся мы сами с нашими многочисленными физическими недугами и душевными напастями: «угрызениями совести, стыдом, мукой, гневом, разочарованием, беспокойством, страхом, унынием, отчаянием»<sup>3</sup>. Соединения всех жизненных благ недостаточно, что произвести абсолютно счастливого человека, а вот соединение всех невзгод уж точно сделает его несчастным. Непрестанно жалуясь на жизнь, люди, впрочем, не спешат расстаться с ней — но только потому, констатирует Филон, что они боятся смерти.

Выслушав все эти рассуждения, Клеант говорит, что хотя он и замечал подобные умонастроения у других людей, ему самому они несвойственны и он не разделяет их. Демей в ответ восклицает, что, значит, ему повезло и засыпает его свидетельствами знаменитых авторов, рассуждавших в духе предшествующих тезисов его и Филона. Филон же интересуется, как после всех этих

---

<sup>1</sup> D 10.7. В примечании, впрочем, уточняется, что Лейбниц все же не был одинок, см. D 10.6п.

<sup>2</sup> D 10.11.

<sup>3</sup> D 10.14.

выкладок Клеант собирается сохранять свой антропоморфистский подход и наделять Бога добродетелями, сходными с человеческими. Ведь если бы он обладал подобными добродетелями и был, как предполагается, бесконечно могущественным и благим, то он не обрекал бы свои создания на такие муки.

В природе, продолжает Филон, действительно есть целесообразность, но какие цели она преследует? Присмотревшись к ним, мы увидим, что это никак не счастье индивидов, а исключительно сохранение видов<sup>1</sup>. Конечно, в жизни есть место чистым наслаждениям — их, к примеру, доставляет музыка и иные виды прекрасного — но и они перекрываются бесполезными страданиями. Какой же должна быть божественная причина всего этого?

На это Клеант замечает, что Филон, наконец, выдал свои истинные намерения. Союз с теистом Демеем был просто прикрытием. Ведь если Филон прав, то это означает конец всякой религии: «Зачем устанавливать естественные атрибуты Бога, когда моральные сомнительны и недостоверны?»<sup>2</sup>. Демей, правда, пытается спасти положение, говоря, что рассуждения о бедствиях мира отлично сочетаются с представлением о божественной благодати, покуда предполагается, что бытие не ограничивается местом нашего пребывания — ни в пространственном, ни во временном отношении. Пусть у нас все очень плохо: в других местах и в будущей жизни все эти бедствия с лихвой компенсируются. Клеант, однако, уверен, что такое расширение области бытия совершенно произвольно. Надежно мы можем опираться лишь на то, что дано нам в опыте, а оно безрадостно. С установками Филона можно совладать, лишь доказав, что он преувеличил масштаб бедствий: «Здоровье обычнее болезни, удовольствие — боли, счастье — невзгод»<sup>3</sup>.

Филон легко справляется с этой гипотезой Клеанта. Во-первых, даже если, к примеру, удовольствия превосходят боль в количественном отношении, они уступают ей в качественном. Во-вторых,

---

<sup>1</sup> D 10.26.

<sup>2</sup> D 10.28.

<sup>3</sup> D 10.31.

подход Клеанта ставит религию на очень шаткие основания, а именно ставит ее в зависимость от сомнительного тезиса о превосходстве счастья над невзгодами. Наконец, даже если он прав, это ничего не дает. Ведь существование невзгод и бедствий по-прежнему нуждается в объяснении. Если бы мы заранее знали о бытии бесконечно могущественного и благого Бога, мы, возможно, смогли бы согласовать его бытие с существованием этих бедствий. Но заключить к нему от наличного мира нельзя.

Финал этого раздела подается как триумф Филона. Он, правда, признает, что в той части его спора с Клеантом, где речь шла об интеллектуальных атрибутах причины мира, он лишь с огромным трудом противостоял его доводам и что сам он считает свои тогдашние возражения софизмами. Тем не менее, когда речь заходит о моральных атрибутах, перспектива приписывания их всемогущему и всезнающему началу при наличном состоянии мира представляется ему совершенно нереальной без «великого насилия». Так что, заключает Филон, теперь очередь Клеанта бороться с диктатами здравого рассудка<sup>1</sup>.

В одиннадцатой части «Диалогов» Клеант пытается найти выход из положения. Он предлагает отказаться от использования понятия бесконечности при характеристике причины мира. Подобное представление о ней и в самом деле едва ли можно согласовать с картиной наличного мира (хотя Филон, как мы видели, готов был допустить возможность такого согласования). Однако если мы признаем божественную первопричину лишь «конечно совершенной», то у нас будет больше надежд на когерентность теорий о ней.

В ответ Филон в качестве мысленного эксперимента предлагает вообразить, что мы просим какого-то разумного, но ограниченного в своих познавательных способностях субъекта, «совершенно незнакомого с миром», представить, что этот мир является созданием «конечного, но очень благого, мудрого и могущественного существа». Он уверен, что сфантазированный им мир будет отличаться в лучшую сторону от реального мира, и хотя,

---

<sup>1</sup> D 10.36.

зная о существовании подобного Бога, он мог бы согласовать особенности реального мира, с которым он впоследствии мог бы ознакомиться, с имеющимися у этого Бога качествами (объясняя расхождение своего образа и реального положения вещей ограниченностью собственного интеллекта), при отсутствии у него такого заведомого знания он не смог бы заключить к таким качествам. И тут ограниченность его познавательных способностей уже не смогла бы сыграть какой-либо спасительной роли<sup>1</sup>.

В подкрепление своей мысли Филон перечисляет четыре фактора, от которых зависят все наши бедствия или их большая часть, и показывает, что их функциональность, на которой должны настаивать сторонники оправдания их наличия при благом Боге, не является чем-то таким, без чего нельзя было бы обойтись. Первый из этих факторов — боль. Боль действительно может быть полезной для индивида, побуждая его к действиям ради самосохранения, но Филон уверен, что эту полезную роль могли бы играть и удовольствия. Вторым фактором Филон называет неизменность законов природы. Кажется, что небольшие и внешне незаметные отступления от этих законов, которые могло бы позволять себе Высшее существо, могли бы сделать наш мир намного лучше. Третьим фактором оказывается необычайная экономия в распределении сил и способностей живых существ. Хотя они удивительно подогнаны к среде — до такой степени, что, по словам Филона, нам не известно «ни одного вида, исчезнувшего с лица земли»<sup>2</sup> — малейшее изменение внешних обстоятельств влечет за собой страдания этих существ. Непонятно, почему Бог не мог быть более щедрым в наделении их полезными ресурсами. Многие человеческие бедствия были бы, к примеру, предотвращены, будь люди чуть более трудолюбивыми. Наконец, четвертым фактором оказывается то обстоятельство, что, несмотря на целесообразность мира, ему словно недостает последних штрихов и какие-то его части оказываются плохо подогнанными друг к другу. Дожди, к примеру, полезны для растений и живот-

---

<sup>1</sup> D 11.2.

<sup>2</sup> D 11.9.

ных, но часто приносят и вред. И так во многом, включая аффекты людей<sup>1</sup>.

Филон еще раз подчеркивает, что в силу ограниченности нашего познания мы не можем утверждать, что наличие этих факторов абсолютно несовместимо с существованием благого Бога. Если бы мы заранее знали о нем, мы могли бы надеяться совместить их. Но заключать к существованию благого Бога на основе таких данных мы едва ли в состоянии. А если и двигаться в этом направлении, то скорей уж к «манихейской системе», предполагающей наличие двух противоположных по моральным качествам причин мира. Впрочем, эта гипотеза плохо сочетается с общей целесообразностью мира. Так что еще более вероятным выглядит тезис о безразличии причины мира к моральным атрибутам<sup>2</sup>.

Разрешив этот вопрос, Филон обращается от природного зла к моральному и принимается рассуждать о том, что если отталкиваться от распространенности последнего, то у нас будет еще меньше оснований допускать моральные атрибуты Бога, чем когда мы говорили о возможности приписывания их Богу в связи с природными бедствиями нашего мира. Когда он доходит в своих выводах до того, что истоки морального зла должны вести к первопричине мира, Демей, не выдержав, прерывает его<sup>3</sup>. Он не может скрыть разочарования: доказательство непостижимости божественных атрибутов, на помощь в котором он рассчитывал на Филона, обернулось нечестивыми выводами последнего. Демей осознает, что Филон еще опаснее, чем Клеант. Клеант удивляется, что он только что понял это и говорит, что на руку Филону играют те самые популярные теологи, которые рассуждают о непостижимости Бога и преобладании зла в мире в нашу просвещенную эпоху. Филон, впрочем, замечает, что эти теологи совсем не так наивны и что в последнее время они стали больше говорить о преобладании блага над злом. Памфил сообщает, что Демей, кото-

---

<sup>1</sup> D 11.11.

<sup>2</sup> D 11.14–15.

<sup>3</sup> D 11.18.

рому явно стал в тягость этот разговор, под каким-то предлогом оставляет их.

Двенадцатая — последняя и самая большая — часть «Диалогов» начинается с признания Клеанта, что он охотнее поговорил бы о религии с Демеем и Филоном по отдельности, чем в общей компании, учитывая бескомпромиссность Филона в столь чувствительных темах. Филон, правда, отвечает, что он так смело рассуждает на темы естественной религии именно потому, что знает, что никогда не подорвет обыденные мнения на сей счет.

Филон также говорит, что Клеант, его близкий друг, конечно, знает, что он испытывает глубокое почтение перед «божественным существом, как оно открывается разуму в непостижимой изобретательности и искусности природы»<sup>1</sup>. Эти фразы Филона могут звучать неожиданно, ведь он совсем недавно остроумно критиковал аргумент от целесообразности и предлагал самые разные альтернативы выводу о разумной первопричине. Но на деле ничего неожиданного здесь нет. Ведь Филон уже заявлял, что считает те свои рассуждения софизмами. В этой части «Диалогов» он объясняет, что заставляет его придерживаться этого мнения и как надо возражать против его же доводов.

Начав с общего тезиса о громадном множестве случаев целесообразности и общепринятых положений, таких как «природа ничего не делает напрасно», а также с «великого основания коперниканской системы» — «природа действует простейшими методами и выбирает самые подходящие средства для достижения своих целей»<sup>2</sup>, Филон затем обращается к иллюстрациям, возможно навеянных С. Кларком<sup>3</sup> и отсылающих к римскому анатому Галену, который открыл множество целесообразных компонентов человеческого тела. Устоять против столь многочисленных примеров и не допустить порождающую их разумную причину невозможно<sup>4</sup>. Филон доходит до утверждения о невозможности представить более наглядное косвенное доказательство Богом

---

<sup>1</sup> D 12.2.

<sup>2</sup> D 12.2.

<sup>3</sup> Cp. Clarke 1705, 141–142.

<sup>4</sup> D 12.3.

собственного бытия, чем являет наш мир (ранее он говорил, что лучший мир представим, но там шла речь о тех его чертах, которые могли бы иметь отношение к — выносимым теперь за скобки — моральным качествам его причины<sup>1</sup>): «В самом деле, что могло бы сделать такое божественное существо, как ни скопировать наличное устройство вещей, сделав часть своих задумок столь явными, что их заметил бы и тупица, намекнуть на еще более значительные задумки, демонстрирующие его громадное превосходство над нашими узкими представлениями, и полностью сокрыть громадную их часть от таких несовершенных созданий?»<sup>2</sup>.

Клеант с готовностью соглашается и добавляет, что теистическая гипотеза к тому же более наглядна, чем любая из ее альтернатив — что дает ей основательное преимущество. Филон, в свою очередь, заявляет, что многое в этом вопросе — больше, чем кажется — сводится к спору о словах. В самом деле, аналогия природных объектов с произведениями человеческого мастерства несомненна, значит должна быть и аналогия причин. Столь же очевидны и различия этих продуктов, которые должны переноситься на причины. А именно, верховная причина природы должна наделяться большей «силой и энергией»<sup>3</sup>. Это и есть Бог, но называть ли его «разумом» — это действительно спор о словах. Конечно, Филон понимает, что философы не любят споры о словах, но в некоторых случаях — когда речь идет о степенях качеств — такие споры неизбежны. А наш случай как раз таков.

Далее Филон, выясняя подноготную этих словесных расхождений, кратко отвечает на собственные доводы из седьмой части «Диалогов». Там, напомним, он доказывал невозможность сделать выбор между альтернативными объяснениями причин целесообразности через разум, инстинкт, животное порождение и произрастание. Здесь, однако, он говорит, что мысль, порождение и произрастание<sup>4</sup> сами в чем-то аналогичны (вероятно — если

---

<sup>1</sup> См. D 11.11–12.

<sup>2</sup> D 12.4.

<sup>3</sup> D 12.6.

<sup>4</sup> Филон говорит о «гниении тыквы» — в результате которого ее семена попадают в почву и прорастают.

исходить из общих установок автора — в силу наличия у них какого-то, хоть и непредставимого, общего качества, ответственного за получение сходных результатов<sup>1</sup>), и раз это так, то при любой альтернативе сохраняется аналогия с разумным созиданием<sup>2</sup>. Все же остальное и правда будет спором о словах: как теисты, так и атеисты признают отличие причины мира от человеческого ума и аналогию с ним. В заключение этих доводов Филон, правда, напоминает, что сказанное не касается моральных атрибутов. Но это означает лишь, что моральные атрибуты людей более дефективны, чем природные<sup>3</sup>.

Почтение к «истинной религии», говорит Филон, сочетается у него с критикой «вульгарных суеверий», смеяться над которыми и выявлять их нелепость доставляет ему удовольствие. Тут Клеант, однако, не соглашается с ним, и между ними разгорается новый спор. Несогласие Клеанта вызвано тем, что, с его точки зрения, «любая религия, даже испорченная, все же лучше отсутствия религии»<sup>4</sup>. Он имеет в виду пользу для морали учения о том, что наше существование не заканчивается этой жизнью. Если для нее значимы даже конечные награды и наказания, то от вечных можно ожидать еще большего.

Филон спрашивает, почему же тогда, если даже вульгарные суеверия полезны для общества, религиозный дух, как показывает история, часто порождает гражданские войны и иные бедствия? Клеант вынужден согласиться, утверждая, однако, что дурные следствия порождаются именно искаженной религией, тогда как «подлинный удел религии — направлять сердца людей, делать более гуманным их поведение, внушать дух терпимости, порядка и повиновения». Поскольку, однако, своими действиями она «лишь усиливает мотивы морали и справедливости»<sup>5</sup>, ее влияние может оставаться незамеченным.

---

<sup>1</sup> Cp. Tweyman 1986, 153.

<sup>2</sup> D 12.7.

<sup>3</sup> D 12.8.

<sup>4</sup> D 12.10.

<sup>5</sup> D 12.12.

Филон не отрицает возможности безвредной «философской религии», но настаивает, что моральная польза вульгарных суеверий — содержащих, как, похоже, думает Клеант, элементы истинной религии — уж точно преувеличивается последним, так как его рассуждения о важности для морали перспективы посмертного существования расходятся с фактами, которые показывают концентрированность людей на событиях нашего мира. Филон согласен, что мысли о будущей жизни могут влиять на нас, но лишь эпизодически. Обычно же люди следуют своим естественным склонностям, и если мы узнаем, что они встали на путь сомнений в религиозных вопросах, это не приводит к утрате доверия к ним<sup>1</sup>.

Филон еще раз подчеркивает редкость «чистой религии, представляющей Бога таким, что ему доставляет радость лишь добродетельность человеческого поведения»<sup>2</sup>. Обычно религиозные предписания не имеют к ней отношения, уводя в крайности суеверия или энтузиазма. И даже если они не противостоят морали, они отвлекают людей от добра. Выполнение таких предписаний может стать привычкой и усиливаться различными интересами. В этой связи Филон затрагивает политические темы, отмечая, как старательно политики должны избегать определяющего влияния религиозных групп и какие сложные решения им приходится в этой связи принимать (лучшим тут является их равное удаление от власти)<sup>3</sup>. Далее Филон касается еще одной потенциальной пользы религии, разного рода официальных клятв, произносимых с религиозным акцентом. Он, правда, пытается показать, что их авторитетность связана с их социальной значимостью, а не с их религиозным фоном. Клеант просит его не заходить слишком далеко, чтобы случайно не отбросить истинную религию вместе с ложной. Он опять говорит о достоинствах «истинного теизма, представляющего нас произведением совершенно благого, мудрого и могущественного Существа, которое созда-

---

<sup>1</sup> D 12.14.

<sup>2</sup> D 12.15.

<sup>3</sup> D 12.21.

ло нас для счастья и, внедрив в нас неизмеримые устремления к благу, продлит наше бытие до бесконечности»<sup>1</sup>. Филон не спорит, но вновь отмечает, что такое понимание — удел избранных. Большинство вспоминает о религии в трудные моменты, а не когда все хорошо. Клеант замечает, что в такие моменты люди находят утешение в религии. Филон согласен, настаивая, однако, что большинство популярных религиозных представлений окрашено все же в цвета страха, а не надежды: «...ужас является главным принципом религии, аффектом, всегда преобладающим в ней и допускающим лишь небольшие промежутки радости»<sup>2</sup>.

Что же касается истинного почитания Бога, то оно, как говорил Сенека, состоит уже в знании о нем<sup>3</sup>. Обычно же с Богом обращаются так, будто это какой-то завистливый демон. Филон говорит, что лишь философские теисты должны быть в фаворе у него. Неплохо он должен относиться и к скептикам, смиренно воздерживающимся от суждений о великих вещах. И в самом деле, к чему мы должны прийти, признав, что «вся естественная теология сводится к единственному простому... положению: *причина или причины порядка во вселенной, вероятно, имеют отдаленную аналогию с человеческим умом*»<sup>4</sup>? Это положение настолько неопределенно, что не имеет прямых практических следствий. Величие объекта вызовет у нас некое изумление, туманность — меланхолию и раздражение слабостью человеческого разума. Но главное чувство, которое, как заверяет Филон, появится в этой связи, это надежда на то, что Небеса развеют эти неясности. Так что философский скептицизм — это «первый и самый важный шаг к тому, чтобы стать основательным, верующим христианином»<sup>5</sup>. Эту мысль — которая, кстати, мало отличается от того, что говорил в самом начале «Диалогов» Демей<sup>6</sup> — Филон всячески рекомендует Памфилу.

---

<sup>1</sup> D 12.24.

<sup>2</sup> D 12.29.

<sup>3</sup> Cp. Sen. Nat. quaest. Pr. 16–17.

<sup>4</sup> D 12.33.

<sup>5</sup> D 12.33.

<sup>6</sup> D 1.2.

Памфил, между тем, подводит итоги этих вскоре завершившихся и очень впечатливших его бесед: «Признаюсь, что всерьез обдумав все сказанное, я пришел к выводу, что принципы Филона вероятнее, чем у Демея, но Клеантовы еще ближе к истине»<sup>1</sup>.

— 6 —

Заключительная фраза «Диалогов о естественной религии», где самым далеким от истины — несомненно, ввиду его догматического настроения<sup>2</sup> — объявляется Демей, а триумфатором оказывается Клеант, могла бы вносить ясность в сознание читателей, но на деле она, скорее, запутывает их. Большинство современных интерпретаторов, поддерживающих линию Филона, видят в ней какую-то нелогичность и несправедливость. Филон, по их мнению, имел явный перевес в ходе спора, но победа отдается не ему. Не меньшее удивление вызывает у них и маневр самого Филона, совершившего в последней части «Диалогов», казалось бы, полный разворот в своей позиции и в чем-то примкнувший к Клеанту<sup>3</sup>. Не всегда, впрочем, обращают внимание на то, что два этих факта не очень хорошо сочетаются друг с другом. Ведь если Филон в итоге по основным вопросам не противоречит Клеанту, что означает фраза о том, что принципы Клеанта ближе к истине?

Чтобы разрешить эти проблемы мы обратимся к истокам «Диалогов». Разбор последней фразы этой работы может оказаться трудоемким, но усилия не будут напрасными: именно эта фраза после ее прояснения поможет нам — уже в следующей части книги — разгадать одну из главных загадок всей философии Юма, связанную с его отношением к скептицизму.

Прямые свидетельства о написании Юмом «Диалогов» более многочисленны, чем аналогичные свидетельства о его работе над другими философскими произведениями. До нас дошла даже финальная рукопись этой работы. Она позволяет увидеть

---

<sup>1</sup> D 12.34.

<sup>2</sup> О догматизме Демея — см. Black, Gressis 2017.

<sup>3</sup> Ср. Tiel 1996, 259; Bailey A., O'Brien D. 2014, 64; Harris 2015, 452. Другой подход см. напр. Yoder 2008, 108.

изменения, вносимые Юмом в текст с 50-х гг. И хотя определить точное время вставок не всегда просто, попытки хотя бы в общих чертах раскрыть историю этой работы не кажутся бесперспективными. Более того, мы уже продвинулись в данном направлении. Вспомним обсуждение «Раннего фрагмента» Юма во второй главе этой части книги. Там я доказывал основательность допущения, что этот фрагмент был частью утраченного сочинения по естественной религии, созданного Юмом в период 1729–1731 гг. и положенного им в основу «Диалогов о естественной религии», работу над которыми Юм начал на рубеже 40-х и 50-х гг. Я также утверждал, что мы можем попробовать отыскать в «Диалогах» следы этого раннего трактата о естественной религии на основе ряда особенностей финального текста. Более того, я высказывал какие-то конкретные соображения на этот счет. Целью тогдашнего обсуждения были, однако, не «Диалоги», а тот ранний трактат, структуру которого я пытался прояснить. Теперь же нас интересуют именно «Диалоги». Так что сейчас я попытаюсь развить те предположения и придать им несколько большую конкретность.

Перенесемся в 1750 г. Юм недавно вернулся из заграничных странствий и теперь в тиши Найнуэллса возвратился к своим литературным проектам. Среди его задумок — написание работы по естественной религии, в центре которой будет проблема божественной природы и доказательств бытия Бога. У него есть юношеский текст на эту тему, выстроенный как диалектическое сопоставление противоположных позиций. Юм решает опираться на него, но подвергнуть серьезной переработке и расширению. Размышляя о жанре будущей работы, он естественным образом останавливается на диалоге. Его латинская эрудиция мгновенно подсказывала ему параллель — диалог Цицерона «О природе богов». Юм решает обыграть ее и сближает композиции этих произведений. Он вводит в свой текст рассказчика и трех участников. Более того, он воспроизводит важный сюжетный год цicerоновского диалога — неожиданный вердикт рассказчика<sup>1</sup>. Финальное

---

<sup>1</sup> Cic. Nat. d. III.95.

замечание Памфила в «Диалогах», таким образом, является прямой отсылкой к Цицерону.

В диалоге «О природе богов» рассказчик отдает победу стойку Бальбу, который, подобно Клеанту, рассуждает о целесообразности природы и выводит из нее существование ее разумного начала<sup>1</sup>. Как и герои юмовских «Диалогов», участники спора у Цицерона не ставят под вопрос само существование богов<sup>2</sup>, а принимающий участие в дискуссии скептик Котта, как и юмовский Филон<sup>3</sup>, указывает на трудности совмещения с идеей благости богов несправедливостей человеческой жизни<sup>4</sup>. Эти пересечения могут показаться очень значительными, но на деле они невелики, так как ни одна из этих линий не доводится героями диалога Цицерона до сколь-либо ясного завершения. Для нас важнее то, что выраженная через аллюзию на Цицерона позиция, а именно признание правоты Клеанта, похоже, отражала выводы юношеской работы Юма и его исходные умонастроения. Надо только помнить, о какой правоте мы говорим. Судя по «Раннему фрагменту», речь идет лишь о тезисе о разумности причины мира, а не о возможности приписывания ей моральных качеств, истолкованных в привычном для людей ключе. Ведь рассуждения на эту тему в «Раннем фрагменте» мало отличаются от выводов «Диалогов». Но эти выводы сделаны Филоном, а не Клеантом, который вынужден признать их, настаивая лишь на принципиальной возможности согласования благости Бога как конечного существа с бедствиями мира, с чем, в свою очередь, не спорит Филон. Что же касается вопроса о разумности причины мира, то в юношеской работе перевес, похоже, был на стороне позитивных, а не критических аргументов (хотя в вопросе о моральных атрибутах Бога картина была иной, она тоже могла быть позитивной:

---

<sup>1</sup> Cic. Nat. d. II.97.

<sup>2</sup> Cic. Nat. d. I.62; не стоит поэтому связывать это только с влиянием П. Бейля, похожие рассуждения которого на данную тему упоминаются Юмом в «Ранних заметках» (ЕМ 2.8); ср. Kreimendahl 1999, 560–561.

<sup>3</sup> Имена героев «Диалогов» тоже могут быть связаны с диалогом Цицерона, см. Kemp Smith 1947, 60.

<sup>4</sup> Cic. Nat. d. III.69–89.

для увязывания религиозной гипотезы с моральной мотивацией, как мы увидим, может хватить и признания разумности перво-причины). Эту-то позицию Юм и зафиксировал в начале работы над «Диалогами».

Но дальше ситуация заметно осложнилась. Работа протекала не по намеченному плану. Об отклонениях от него мы можем судить по письму Юма Г. Элиоту от 10 марта 1751 г. В письме Юм фактически признает разбалансировку, допущенную в уже созданном им наброске «Диалогов». Он говорит, что из текста может сложиться впечатление, что сам он отдает предпочтение не Клеанту, а его противнику. Юм, между тем, отрицает это и даже просит Элиота попробовать усилить линию Клеанта<sup>1</sup>. Это замечание интересно потому, что оно позволяет сделать предположение о том, как возник этот дисбаланс. Поначалу Юм следовал пропорциям раннего трактата о естественной религии, но в какой-то момент увлекся возражениями — яркими сценариями, противопоставленными исходным иллюстрациям Клеанта — и сместил чашу весов в сторону Филона. Можно даже попытаться понять, как и где это произошло. Один из методов я уже упоминал во второй главе. Некоторые возражения Филона подаются так, будто они неожиданно приходят ему в голову. Можно предположить, что эти признания отражают реальные обстоятельства написания Юмом соответствующих разделов «Диалогов». Рутинно расширяя, переформатируя и литературно обрабатывая юношеский текст, он наталкивался на какие-то новые аргументативные возможности и немедленно реализовывал их в своей работе.

Упоминания о неожиданности появления обсуждаемых идей мы находим в шестой, седьмой и восьмой частях «Диалогов». И во всех этих частях доминирует Филон. Именно здесь он усиливает свои атаки на клеантовский аргумент от природной целесообразности к ее разумной причине и ослабляет аналогию этой причины с человеческим разумом настолько, что она обретает статус одной из множества альтернатив. Таким образом, есть основание считать, что шестая, седьмая и восьмая части этой работы,

---

<sup>1</sup> HL 1, 153–154.

в отличие от первых пяти, имели мало прямых соответствий в раннем трактате о естественной религии. Эта гипотеза может получить независимое подтверждение, если мы вспомним одну важную особенность первых частей «Диалогов». Я говорил о ней при обсуждении их текста в предыдущем параграфе. Речь идет о том, что как Филон, так и Клеант придают там большое значение параллелям рассуждений о естественной религии с подходами современного естествознания. Наличие этих параллелей оправдывает естественную религию, и наоборот.

Увязка этих мотивов с ранними пластами «Диалогов» уместна хотя бы потому, что похожие интенции обнаруживаются в других ранних текстах Юма, от «Письма к врачу» до «Трактата о человеческой природе», а впоследствии несколько ослабевают. Почтение молодого Юма к естествознанию наверняка было так или иначе обязано его университетскому опыту<sup>1</sup>. Отсылки к авторитету естествознания мы находим во всех пяти первых частях «Диалогов», хотя в первой части они погружены в специфические для «Трактата о человеческой природе» и первого «Исследования» скептические контексты, наверняка отсутствовавшие в первом варианте работы, завершеном до скептического поворота «Трактата». Более поздней наверняка является и вторая половина пятой части, о которой мы сейчас поговорим. Она интересна тем, что Юм выдвигает здесь тезис, что у нас нет достаточных оснований приписывать единство причине целесообразности в мире, даже если признать, что она разумна. Проблема с этим фрагментом состоит в том, что хотя он согласуется с другими поздними вставками Юма в текст «Диалогов», он плохо сочетается по крайней мере с одним пассажем «Диалогов», а именно с речью Филона в начале двенадцатой части с отсылками к анатомическим выкладкам Галена. Еще важнее то, что он не стыкуется с «Естественной историей религии», построенной на идее, что политеизм противоречит разуму. Я уже упоминал об этой нестыковке в параграфе, посвященном «Естественной истории религии». Одно из возможных объяснений состоит в том, что «Естественная история

---

<sup>1</sup> См. Barfoot 1991.

религии» была написана намного раньше, еще в середине 40-х и по первоначальному замыслу должна была войти в состав «Исследования о человеческом познании». Но более вероятным представляется другой вариант: хотя какие-то части «Естественной истории религии» и правда могли бы восходить к временам написания первого «Исследования» (ведь подготовка к ее созданию, похоже, велась Юмом еще в «Ранних заметках»<sup>1</sup>), значительная часть этой работы была написана примерно в то же время, что и первый вариант «Диалогов», а расхождения с «Диалогами» объясняются тем, что фрагменты с критикой гипотезы о единстве разумной причины мира появились лишь после завершения текста «Естественной истории религии». Дошедшая до нас рукопись «Диалогов» (по общему мнению, начатая еще в 1750–1751 гг. и постепенно дополнявшаяся) подтверждает это. Изначально в пятой части аргумент о множественности причин был представлен очень кратко — и мог не восприниматься как серьезное возражение. Но затем он был значительно усилен Юмом добавочными аргументами и перенесен в «консенсусную» формулировку об аналогии *причины* или *причин* мира с нашим разумом. М. Стюарт датирует эти вставки 1757 г., что согласуется с выдвинутым предположением. Позднейшей вставкой кажется и еще один пассаж на эту тему в конце шестой части. Он записан мелким шрифтом, чтобы попасть в зазор, оставшийся на ее последней странице<sup>2</sup>.

Не менее важными, чем изменения 1757 и начала 60-х гг.<sup>3</sup> являются исправления, внесенные Юмом в двенадцатую часть «Диалогов» в 1776 г. Юм развивает мысль, что дискуссии о природе первопричины целесообразности в мире имеют характер спора о словах. Тут важно понять, что стоит за этим утверждением и отличается ли юмовская позиция 1776 г. от конструкции более ранних версий «Диалогов». Сейчас мы увидим, что отличия не просто есть, но являются достаточно принципиальными. Чтобы уяснить их

---

<sup>1</sup> См. Kreimendahl 1999, 555–558; Kreimendahl 2002, 82–83.

<sup>2</sup> D Ms 48.

<sup>3</sup> См. HL 2, 334, где 15 августа 1776 г. Юм пишет, что «не пересматривал» «Диалоги» «в течение 15 лет».

природу, охарактеризуем позиции спорящих сторон до указанных изменений. Это несложно: достаточно просто вычесть последнюю вставку и посмотреть на текст без нее. Сделав это, мы увидим, что до 1776 г. «Диалоги» заканчивались неустойчивым равновесием позиций Клеанта и Филона. Хотя в двенадцатой части Филон поддерживал клеантовский довод от целесообразности к разумной причине мира, он делал это не на основании рациональных выкладок, а эмоционально поддаваясь «нерегулярному» аргументу Клеанта: примерам природной целесообразности, заглушающим логические доводы в пользу ее возможных неразумных источников. Эта особенность — о которой Юм говорил еще в письме Г. Элиоту от 10 марта 1751 г., отмечая расхождение между кажущейся убедительностью аргумента от целесообразности и трудностями в его рациональной формализации<sup>1</sup> — подкреплялась финальными словами Памфила, недвусмысленно, но тоже без доказательств одобрявшего позицию Клеанта, считавшего, что вывод о разумной причине мира из таких примеров имеет рациональный характер.

Таким образом, читатели первых версий «Диалогов» — а такие читатели у них, как мы знаем, были — воспринимали их финал так, что комментарий Памфила оказывался вполне уместным. Ведь «Диалоги» оставляли их на перепутье в главном из обсуждаемых там вопросов: можно или нет рационально заключить от целесообразности к разумной причине мира? Филон и Клеант были едины в том, что такой вывод эмоционально убедителен. Но Клеант считал к тому же, что он и логически верен, Филон же сомневался в этом, противопоставив ему серьезные альтернативы. Одобря подходы Клеанта, Памфил давал понять, что считает возражения Филона логически несостоятельными и допускает возможность трактовки тезиса о разумной причине мира не как иррациональной интуиции, а как вывода по аналогии, даже если его детали и остаются неясными — так же как неясными для нас, по Юму, могут быть качества, отвечающие за чувство прекрасного, хотя они и объективны: Клеант не случайно проводил параллели между этими случаями<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> HL 1, 157.

<sup>2</sup> D 3.8.

Между тем, в последней юмовской вставке в «Диалоги»<sup>1</sup> Филон критикует собственный аргумент, задававший тон его сомнений и ослаблявший «нерегулярные» рациональные доводы Клеанта. Напомню, что этот аргумент, выдвинутый в седьмой части «Диалогов», логически подрывал вывод о разумности причины целесообразности мира указанием на такие альтернативные варианты, как происхождение этой целесообразности из животного порождения или произрастания. Вплоть до 1776 г. этот аргумент оставался без ответа в тексте «Диалогов». Но в указанной вставке Филон утверждает, что поскольку сами эти альтернативы в чем-то аналогичны реализации разумного замысла, можно рационально заключить об аналогичности причины целесообразности мира разумному существу. И тогда все различия позиций и правда можно свести к чисто словесным расхождениям.

Можно, таким образом, говорить об изменении в 1776 г. всей структуры юмовских «Диалогов». Филон теперь не просто эмоционально поддерживает Клеанта, а делает то, что должен был бы сделать Клеант, а именно опровергает свою критическую аргументацию и уже целиком присоединяется к Клеанту в обсуждаемом ими ключевом вопросе. Обращение к рукописи «Диалогов» может подтвердить, что речь здесь не идет о какой-то случайной оговорке. Я уже отмечал, что в финальном тексте Филон еще в конце десятой части заявляет, что считает собственные критические доводы софизмами. Это утверждение хорошо согласуется с его окончательной позицией. Но в первоначальном варианте этой юмовской рукописи, созданном до написания дополнительных фрагментов, такой однозначности не было. В последней версии Филон выражает свое отношение к тезису о софистичности своей критической аргументации фразой «я убежден» (*I believe*). Слова «*I believe*» написаны над другим, более ранним зачеркнутым словом. Несмотря на густое зачеркивание, его, однако, можно прочесть. Это слово — «возможно» (*perhaps*)<sup>2</sup>. Позиция Филона, таким образом, действительно трансформируется Юмом.

---

<sup>1</sup> D 12.7.

<sup>2</sup> D Ms 67.

Допущение возможности опровержения собственных аргументов сменяется уверенностью в этом<sup>1</sup>.

Ну а итог нам уже известен, и состоит он в том, что финальная фраза Памфила, имевшая вполне определенный смысл в предыдущей версии текста, стала не очень понятной. Теперь нам, однако, ясна причина ее непонятности и цепь событий, приведшая к ней. Непонятность этой фразы, указывающей на предпочтительность позиции Клеанта, впрочем, не отменяет вопрос, неизбежно приходящей в голову читателям «Диалогов», а именно вопрос о том, кто из участников этих споров выражает авторскую установку Юма. Отождествление ее с позицией Клеанта до финальной юмовской вставки выглядело сомнительным: хотя Памфил и говорил, что взгляды Клеанта ближе к истине, а авторская позиция предполагает допущение истинности этой позиции ее автором, но почему мы должны доверять суждению юного Памфила?<sup>2</sup> Конечно, финальная вставка подтверждает тезис о правоте Клеанта в одном из вопросов, но ведь у героев «Диалогов» остаются расхождения по другим вопросам. Неудивительно поэтому, что литература о юмовских «Диалогах» полна догадками о том, кто же из их героев выражает позицию Юма.

В «Диалогах», как мы помним, четыре основных персонажа: рассказчик Памфил, Демей, Клеант и Филон. По крайней мере на первый взгляд, Памфил и Демей не могут быть выразителями позиции Юма, особенно если учесть, что сам он говорил, что в диалогах такого типа только один герой должен передавать позицию автора<sup>3</sup>: Памфил занят в основном пересказом, а догматические идеи Демей кажутся совсем уж неблизкими Юму.

Большинство интерпретаторов полагает, что голосом Юма в «Диалогах» говорит Филон<sup>4</sup>. И дело не только в том, что он скептик,

---

<sup>1</sup> Cp. Sessions 2002, 251 с совершенно другой интерпретацией.

<sup>2</sup> Cp. Tweyman 1986, 156; Sessions 2002, 35–36, 206; Yoder 2008, 113.

<sup>3</sup> HL 1, 173.

<sup>4</sup> См. напр. Greig 1934, 237; Kemp Smith 1947, 59; Mossner 1938, 84–85; Ayer 1980, 23; Vink 1989, 490; Copleston 1994, 308; Грязнов 1996, 38–39; Gaskin 1988, 210–218; Szczekalla 1998, 75; Cabrera 2001, 291; Schmidt 2003, 355; Lopston 2012, 757, Williamson 2018, 31.

а Юма традиционно считают таковым (вскоре мы обсудим, основательно ли это мнение). Филон доминирует в «Диалогах» даже в количественном отношении<sup>1</sup>. Он говорит больше других участников спора. Он ярок и изобретателен. И именно он неявно режиссирует дискуссией. Вначале он вступает в тактический союз с Демеем, обрушивая совместный удар на Клеанта, затем, подавив Клеанта, выказывает свои расхождения с Демеем, после ухода Демеев мирится с Клеантом, а заключает благочестивым признанием согласия своей скептической позиции с христианством, что можно рассматривать как примирение также и с Демеем. Так что в рассуждениях Филона можно усмотреть синтетические интенции, т. е. стремление учесть противоположные взгляды, подobaющее персонажу, выражающему авторскую позицию.

Есть доводы и в пользу того, что выразителем мнений Юма является Клеант<sup>2</sup>. И это не только вердикт Памфила в конце «Диалогов», но и признания самого Юма в письме У. Страхану от 8 июня 1776 г. В этом письме Юм впервые рассказывает своему деловому партнеру о «Диалогах». Юм ссылается на мнение неназванных друзей, что это «лучшая из когда-либо написанных» им работ, но что он воздерживался от ее издания, не желая лишнего шума, который она могла поднять, и предпочитая спокойное существование. Дело в том, что хотя «она не более провокативна, чем некоторые из уже опубликованных мною работ... некоторые из них были сочтены очень провокативными и, возможно, по-хорошему мне лучше было бы придержать их». Далее он объясняет, что описывает там «скептика, который на деле опровергается и сдается в споре, признаваясь, что он просто развлекался своими придирками, но, прежде чем замолчать, он выдвигает ряд идей, которые вызовут возмущение и будут сочтены дерзкими, вольными, да и весьма странными»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> М. Стюарт подсчитал, что изначально речи Филона занимали 61 % всего текста, Клеанта — 22, Демеев — около 11, Памфила — еще в три раза меньше. Позже доля Филона лишь росла, см. Stewart 2000, 303–304.

<sup>2</sup> Н. Кемп-Смит приводил длинный список сторонников такой интерпретации, см. Kemp Smith 1947, 58–59. Его открывал философ ридовской школы здравого смысла Д. Стюарт. В наши дни она непопулярна.

<sup>3</sup> HL 2, 323.

Мы видим, таким образом, что Юм заявляет об опровержении скептической позиции в «Диалогах», тем самым, казалось бы, подтверждая победу главного оппонента скептика в этой работе — Клеанта. Проблема, однако, в том, что сам контекст этих признаний наводит на мысль, не было ли это «поражение» тактическим маневром, не чуждым стилистике Юма. Такую возможность действительно нельзя исключить, но важно сделать отсюда правильные выводы. Из возможности такого маневра не следует его действительность. Юм мог инсценировать победу Клеанта, но мог и не инсценировать ее. Хотя даже если он действительно был на стороне Клеанта, значит ли это, что он разделяет все его суждения и не разделяет все не совпадающие с ними суждения Филона? Данная гипотеза кажется совершенно нереалистичной, так как многие размышления Филона очень близки скептическим пассажам из других сочинений Юма, где не возникает проблемы с авторской позицией. Это же, впрочем, можно сказать и о некоторых мыслях Клеанта. Они тоже имеют параллели в других юмовских текстах. Получается, что авторскую позицию в какой-то степени выражают как Клеант, так и Филон<sup>1</sup>. Но ведь сам Юм запрещает такую двусмысленность именно в вопросе о позиции автора в диалогах. Мы зашли в глухой тупик.

Проблема авторской позиции Юма в «Диалогах о естественной религии» — одна из самых известных загадок его творчества. Вскоре мы, впрочем, увидим, что ее решение (по крайней мере, если говорить об изначальном замысле «Диалогов») лежит на поверхности и не требует хитроумных конструкций, таких как утверждение, что спрашивать об этой позиции — значит умалять литературные заслуги Юма<sup>2</sup>, или как предположение, что от имени «кукловода» Юма «говорит вся диалектическая структура „Диалогов“»<sup>3</sup>. Но сейчас я не буду рассуждать о решении: его лучше развернуть при обсуждении более масштабной загадки, рассмотрение которой уже не раз анонсировалось мной. Я имею

---

<sup>1</sup> Kulenkampff 2003, 167.

<sup>2</sup> Bricke 1975, 18; cp. Foley 2006, 85–86.

<sup>3</sup> Fogelin 2017, 101; cp. Yoder 2008, 99.

в виду загадку юмовского отношения к скептицизму. С этой темы мы начнем третью часть данной книги.

Третья часть, между тем, будет посвящена не только обсуждению скептицизма, которое позволит представить философию Юма в ее самом общем виде, но и суммированию интерпретационных решений, предложенных в других частях работы. Эти решения стоит свести воедино, так как они могли затеряться в тех разделах, посвященных главным образом другим вещам. В самом деле, в первой части основным для меня было обобщенное изложение центральных идей юмовской философии, а вторая часть была предназначена для систематического рассмотрения жизни и сочинений Юма. Эта часть завершена, и теперь мы можем сосредоточиться на теме загадок и интерпретаций.

## Часть 3

# Интерпретации

---

В разные эпохи Юма воспринимали по-разному. Читая воспоминания его знакомых, можно почти физически ощутить, в какой непростой атмосфере он существовал. Его трезвые мысли о религии или морали выглядели в их глазах в лучшем случае каким-то чудачеством или заблуждением, извинимыми лишь потому, что компенсировались его добрым нравом. А многие из тех, кто лично не знал Юма, заочно всячески травили его. Юм не отвечал им публично, хотя в частных беседах и письмах, конечно же, не оставался в долгу.

В конце XVIII и особенно в первой половине XIX вв. Юма, как мы знаем, стали подавать как радикального эмпирика, который довел эмпиризм до разрушения всякого знания. В конце XIX и начале XX вв. был популярен образ Юма-психологиста. Последующие времена диверсифицировали облик юмовской философии, но эта диверсификация лишь обострила вопрос о единстве разных аспектов его мысли и об интерпретации ее ключевых моментов. Одной из центральных интерпретационных проблем остается вопрос о скептических мотивах философии Юма. Ясно, что такие мотивы присутствовали в его текстах. Очевидно, с другой стороны, что у него была и позитивная программа. Но как же они сочетаются? Как соотносятся друг с другом? И можно ли ответить на эти вопросы? Что если юмовская философия лишена внутреннего единства и есть лишь конгломерат провокативных идей? Эти вопросы нельзя разрешить без основательной подготовки. Но теперь мы готовы к ним.

## Глава 1

# Скептицизм и позитивная программа

### — 1 —

На страницах этой книги я не раз говорил о скептицизме Юма и даже отмечал определенные тенденции в этом плане. Мы видели, к примеру, что он приступил к созданию «Трактата о человеческой природе» с позитивным или даже позитивистским настроем, но к концу этого проекта впал в скептическую меланхолию из-за найденных им противоречий. В более поздних работах, и прежде всего в «Исследовании о человеческом познании» и «Исследовании о принципах морали», он очерчивал области, свободные от скептицизма и уточнял его понимание. Споры о скептицизме идут и на страницах «Диалогов о естественной религии». В целом, уже сейчас мы можем констатировать, что философия Юма демонстрирует не только скептические, но и антискептические черты.

Проблема, однако, в том и состоит, чтобы понять соотношение этих черт. Приступить к ее решению уместно с уточнения самого понятия скептицизма. Это позволит зафиксировать спорные или неясные моменты и, прояснив отношение к ним Юма, ответить на давний вопрос<sup>1</sup>, был ли он в действительности скептиком. Скептицизм так или иначе связан с сомнениями, а сомнения — с воздержанием от суждений. Воздержание от окончательных суждений до исследования вопроса является признаком недогматического отношения к последнему. Скептицизм можно рассматривать в том числе и в этом слабом смысле, как непредвзятую нацеленность на разыскание истины, хотя при подобных трактовках он может утрачивать свою специфику и смешиваться с другими познавательными установками, совпадая с логическим

---

<sup>1</sup> См. напр. Compaugé 1873, 458; Шпет 1911.

требованием не предрешать рассматриваемые вопросы. Для предотвращения смещений такого рода можно понимать под скептицизмом прежде всего философскую позицию, состоящую в воздержании от суждений по итогам исследований. Подобное воздержание может объясняться лишь равнозначностью альтернативных трактовок изучаемого вопроса. Сама эта равнозначность может трактоваться в двух смыслах: (1) как следствие недостатка информации о предмете, когда нам не хватает аргументов для предпочтения одного другому или когда предмет обсуждения находится за границами нашего познания, и (2) как следствие избыточности такой информации, когда альтернативные ответы могут быть с равной степенью убедительности обоснованы вплоть до возникновения логических противоречий. Примером первого случая является воздержание от суждений при броске шестигранного кубика, на грани которого нанесены цифры от 1 до 6. Все шесть результатов здесь выглядят равновероятными, и у нас нет оснований предпочесть одно другому. Другой разновидностью первого случая была бы ситуация, когда кубик по каким-то причинам оказывался принципиально недоступен для нашего познания. Но представим теперь (это уже будет иллюстрацией второго случая), что мы можем строго доказать, что кубик выпадет гранью, на которой выбита единица, и строго доказать, что он выпадет шестеркой. Строгое доказательство предполагает немыслимость противоположного, но в нашем случае получалось бы, что оно не только мыслимо, но и тоже может быть доказано. Мы получили бы противоречие. И именно с такими тупиковыми ситуациями целесообразно связывать скептицизм в сильном смысле, четко отличающем его от других эпистемических позиций. Этот скептицизм предполагает, что человеческий разум запутывается в фундаментальных противоречиях при рассмотрении широкого круга проблем. Подобная трактовка тоже укоренена в традиции — она восходит к Пиррону и Аркесилаю<sup>1</sup>, ее разделяли Кант и Гегель — и она, как мы увидим, согласуется с юмовским

---

<sup>1</sup> См. напр. Diog. Laert. IX.78–79; IV, 28; Sext. Pyrrh. I.8–12, 31; cp. Annas 1996, 242; Lammenranta, 2008, 9–10; Lopston 2012, 756.

пониманием скептицизма. Быть скептиком — значит верить в существование таких вот неразрешимых противоречий. Подчеркнем, что из данного определения не следует, что скептиком надо признавать человека, который наталкивается на эпистемические парадоксы или изобретает их. Скептиком его можно признать, если он будет считать их неразрешимыми. Но неразрешимость противоречий совсем не расстраивает скептика. Воздержание от суждений как следствие их признания воспринимается им как состояние глубокого умиротворения или безмятежности<sup>1</sup>. В подобной позиции есть даже что-то медитативное.

Чтобы убедиться, что указанное понимание скептицизма разделяет и сам Юм, начнем с того, что результатом скептических аргументов является, с его точки зрения, «кратковременное изумление, нерешительность и спутанность»<sup>2</sup>. Так он описывает воздержание от суждений. А для уточнения его понимания причин последнего вернемся ненадолго к «Диалогам о естественной религии». В первой части этой работы «беззаботный» скептик Филон детально проговаривает особенности своих взглядов. Он рассуждает о «слабости, слепоте и узких границах человеческого разума», о «его ненадежности и бесконечных нестыковках даже в вопросах обыденной жизни и практики», а также о «противоречиях, связанных даже с идеями материи, причины и действия, протяжения, пространства, времени и движения»<sup>3</sup>. Более того, Филон утверждает, что разум, оторванный от опыта, рушится под собственной тяжестью, а значит если мы и можем познавать что-то, то лишь до тех пор, пока находимся в рамках обыденного опыта. Мы видим, что здесь проговаривается многое из того, с чем мы уже встречались в «Трактате о человеческой природе» и в других юмовских произведениях. Но сейчас нас прежде всего заботит то место, где Филон говорит о противоречиях. Ведь именно через противоречия мы охарактеризовали выше тот скептицизм, который будет в первую очередь интересоваться нас. Так вот, Филон

---

<sup>1</sup> Sext. Pyrrh. I.8.

<sup>2</sup> E 12.15n.

<sup>3</sup> D 1.3.

утверждает, что противоречия обнаруживаются даже в идеях материи, протяжения и т. п., т. е., как он сам поясняет в тексте «Диалогов», в идеях, связанных с представлением о количестве как предмете математики. Его оппонент Клеант понимает, что для полной победы над Филоном он должен был бы показать отсутствие таких противоречий. Он, впрочем, отказывается делать это, говоря о недостатке своих способностей, о недостатке времени, но, самое главное, об избыточности этого шага, так как скептики постоянно противоречат себе, доверяя собственному разуму<sup>1</sup>. Тем не менее его формулировки позволяют нам сконструировать метод, следуя которому мы сможем понять, на чьей стороне находится Юм в своих сочинениях. Для этого нам нужно будет отследить его отношение к противоречиям, о которых говорит скептик Филон.

И тут перед нами открывается очень интересная картина. Мы помним, что Юм действительно занимался проблемой возможных противоречий в фундаментальных понятиях математики, и прежде всего в понятии пространственного протяжения. Он считал, что признание бесконечной делимости пространства чревато ими. Но — и это особенно важно подчеркнуть в нашем контексте — Юм не только не ограничивался подобной констатацией, а пытался, напротив, сделать все возможное чтобы избежать вывода о противоречивости понятия пространства<sup>2</sup>. Попытки эти принимали разный вид в «Трактате» и первом «Исследовании», но были достаточно определенными и настойчивыми. Важно, что Юм напрямую вписывал их в контекст критики скептицизма и утверждал, что «нет ничего более сомнительного..., чем сам этот скептицизм»<sup>3</sup>.

Другим показательным примером являются рассуждения Юма о противоречии в наших представлениях о телах. Вспомним, что именно это противоречие было одним из истоков его скепти-

---

<sup>1</sup> D 1.14.

<sup>2</sup> Поэтому нельзя согласиться с мнением Д. Гаррета (Garrett 2012, 213; ср. Schmidt 2003, 355; Lopston 2012, 757), что Филон не говорит ничего такого, что открыто критиковал бы Юм в других своих сочинениях.

<sup>3</sup> E 12.20; ср. T 1.2.4.11.

ческой меланхолии в «Трактате». Противоречие состоит в том, что мы, с одной стороны, побуждаемся к вере в независимое от нашего восприятия существование тел, с другой — можем неопровержимо, как он думает, доказать, что данные в чувствах качества тел могут существовать только в восприятии. Это противоречие нельзя считать очень уж глубоким и его можно преодолеть, отрицая тезис о существовании тел, но такое отрицание ведет к другим фундаментальным противоречиям. Если бы Юм был настоящим скептиком, он, впрочем, совершенно удовлетворился бы такими результатами. Но мы видим другое. Хотя в первых изданиях перелагающего первую книгу «Трактата» «Исследования о человеческом познании» Юм словно бы не знает, что делать с данным противоречием, он продолжает размышлять на эту тему и незадолго до смерти добавляет в текст фрагмент, в котором говорится о возможности признавать как субъективность материальных качеств, так и независимую от восприятия, пусть и непознаваемую нами причину последних. Сделав это, он оговаривается, что ни один скептик не будет спорить с таким решением, и хотя эту фразу можно толковать по-разному<sup>1</sup>, сама ее конструкция выдает ее антискептический подтекст: скептик оказывается здесь не предлагающей ответ, а оценивающей его стороной. Решающим доводом в пользу ее антискептической интерпретации является, однако, то, что это место «Исследования» имеет довольно точное соответствие в «Трактате». В конце четвертой главы четвертой части первой книги этого произведения Юм говорит о противостоянии выводов нашего разума и представлений о том, что предметы чувств существуют независимо от нас, подчеркивая, что после того как разум убеждает нас, что чувственные качества не обладают непрерывным и независимым существованием, «в мире не остается ничего, что обладало бы таким существованием»<sup>2</sup>. Так и возникает то опасное противоречие. Но в «Исследовании» Юм отвергает ведущий к нему тезис, допуская возможность сохранения «неизвестного, необъ-

---

<sup>1</sup> См. напр. Fogelin 2009, 151.

<sup>2</sup> Т 1.4.4.15.

ясного нечего»<sup>1</sup> после лишения независимой от нас материи всех ее чувственных качеств.

Конечно, противоречие, которое так беспокоило Юма и которое он разрешает в кантовской манере<sup>2</sup>, можно было бы попробовать решить и иначе: показав, что у нас все же нет рациональных оснований говорить об исключительной субъективности чувственных качеств. Один из современников Юма, Т. Рид, который усматривал в допущении субъективных ментальных посредников между телами и умом главный исток юмовского скептицизма (допуская таких посредников, мы отсекаем свой ум от реальности, как она есть), к примеру, доказывал, что хотя наши представления о таких качествах, как цвета, запахи и т. п. действительно субъективны, пространственные свойства тел постигаются нами не через их ментальные отпечатки, а напрямую. Несмотря на влияние ридовской теории непосредственного восприятия телесных сущностей, нетрудно увидеть, что она опиралась на спорные аргументы. Один из главных доводов Рида состоял в том, что допущение ментальных образов протяжения делало бы протяженным сам воспринимающий ум, модификациями которого они являются. Но ум не протяжен, значит материальные сущности, т. е. тела даны нам не через образы или идеи, а непосредственно<sup>3</sup>. Проблема, однако, в том, что, как уже отмечалось, Рид признавал существование субъективных образов цветов, запахов и т. п., хотя логика его аргументации предполагает, что из этого признания можно было бы извлечь вывод об окрашенности и запашистости ума. В общем, это большая тема, и найти альтернативу юмовским объяснениям нелегко. Одна из более или менее перспективных стратегий здесь такова<sup>4</sup>: мы можем показать, что главные шаги традиционного аргумента на эту тему — констатация зависимости каких-либо чувственных качеств от субъекта и заключение, что они не существуют отдельно от субъекта — могут

---

<sup>1</sup> Е 12.16.

<sup>2</sup> Кант предложил похожую схему за несколько лет до Юма в диссертации 1770 г., см. Кант 1964, 395 (§ 10).

<sup>3</sup> См. Reid 1872, 210.

<sup>4</sup> О новейших дискуссиях на эту тему см. напр. Searle 2015.

быть нейтрализованы контрпримерами. Сначала можно абстрактно представить два взаимодействующих тела и констатировать, что зависимость одного из них от другого не означает несуществования первого, его непознаваемости, а также отрицания того, что оно отделено от второго; затем сказать, что частным случаем второго объекта является человеческий индивид с его органами чувств, а частным случаем первого — воздействующий на него объект. Зависимость облика предмета от строения наших органов чувств, т. е. его субъективность не означает, стало быть, что этот предмет лишен отдельного от органов чувств существования. А если так, то можно верить как в субъективность, так и в отдельное существование объектов чувств и без сильного тезиса о непостижимости этих существующих независимо от нас объектов.

Но вернемся к Юму и к его собственным решениям скептических противоречий. Еще одной иллюстрацией обнаруженной нами у Юма антискептической тенденции может быть его теория Я. Согласно этой теории, Я, или самость, есть не более чем «пучок перцепций». Мы разбирали эту концепцию, говоря о четвертой части первой книги «Трактата» и о приложении к «Трактату», опубликованном Юмом вместе с третьей книгой. В приложении Юм разочарованно признает, что обнаружил в ней противоречия. И хотя в том же приложении он замечает, что, воспользовавшись своей «привилегией скептика», он не будет разрешать их, он добавляет, что не считает ситуацию совершенно бесперспективной и не исключает, что он сам или кто-то другой сможет справиться с ними. При обсуждении «Исследования о человеческом познании» мы выяснили, в каком направлении Юм мог искать и, похоже, найти разгадку. Отметим, кстати, что расстройство Юма при выявлении скептических противоречий и меланхолия, в которую он погружался в «Трактате», уже сами по себе свидетельствуют об антискептических настроениях Юма: настоящий скептик скорее радовался бы обнаруженным нестыковкам, впадал в безмятежное состояние и т. п.<sup>1</sup>, а не переживал бы по их поводу и не раздумывал о том, как можно было бы преодолеть их.

---

<sup>1</sup> Sext. Pyrrh. I.8.

То, что мы вышли на некий паттерн, можно подтверждать и другими фактами. Так, при обсуждении второй книги «Трактата», скорее всего написанной до «скептической» первой книги, мы видели, как много контрпримеров отыскивает Юм против собственной теории аффектов и как много усилий прилагает, чтобы сохранить ее когерентность. Такая внутренняя борьба была свойственна и еще более раннему трактату о естественной религии. Да и выросшие из него «Диалоги о естественной религии» демонстрируют похожую диалектическую структуру. Здесь мы тоже видим изобретательного скептика, с которым сражается конструктивный мыслитель, которому и присуждается победа в споре.

В общем, создается впечатление, что Юм был позитивным философом, но с одной особенностью — неистощимой фантазией, подбрасывающей ему все новые возражения против устоявшихся мнений и собственных теорий, к которым он мог прийти, отбросив эти устоявшиеся мнения. Иначе говоря, в его натуре соседствовали конструктивные и скептические начала. И хотя скептические начала были настолько сильны, что Юм безо всяких натяжек мог говорить о том, что его философия является «очень скептической»<sup>1</sup> или что ему естественно было бы взять на себя роль скептика в диалоге, доминирующим в ценностном плане у него было именно конструктивное начало. Понимание этого обстоятельства позволит нам, наконец, разрешить отложенный вопрос об авторской позиции Юма в «Диалогах о естественной религии». А его решение, в свою очередь, подкрепит только что нарисованную нами картину и дополнительно обоснует ее.

Главной трудностью в определении авторской позиции в «Диалогах» было то, что ее, согласно самому Юму, должен выражать один персонаж, но вещи, которые мог бы сказать Юм, говорили там Клеант и Филон, хотя их позиции, конечно, не совпадали. Мы, таким образом, увидели, что прямолинейный ответ на вопрос об авторской позиции невозможен. И вот теперь мы можем опробовать другой подход. Что если Клеант и Филон изначально выражали какие-то черты интеллектуального характера

---

<sup>1</sup> А 27.

Юма? Эта гипотеза получает подтверждение в письме Юма Г. Элиоту от 10 марта 1751 г., где Юм комментирует отправленную Элиоту первую версию «Диалогов» и рассказывает их предысторию. Упоминая о своей юношеской книге о естественной религии, тематически связанной с новым трудом, он говорит о диалектической структуре той работы, выказывавшей в своих тезисах и антитезисах «постоянную борьбу неутомимого воображения со склонностью, если не с самим разумом»<sup>1</sup>. Если, как я пытался доказать в других разделах настоящей книги, в «Диалогах» Юм в той или иной степени опирался на этот ранний текст, то кто-то из героев его позднего сочинения мог олицетворять «неутомимое воображение» и возникающие из его скептического применения соответствующие воззрения, кто-то — здравый рассудок или разум. И, разумеется, Филон хорошо подходит для первой роли<sup>2</sup>, Клеант — для второй. Остается лишь понять, кто олицетворяет носителя этих способностей, т. е. самого Юма. Но при такой постановке этот вопрос несложен. Это, конечно, рассказчик Памфил. Рассказ Памфила о столкновениях Клеанта и Филона — это отчет Юма о борьбе его собственного скептического воображения и конструктивного рационального начала<sup>3</sup>. Если вдуматься, то Юм оставил так много подсказок в пользу такой трактовки, что удивительно, что она не общепринята<sup>4</sup>. От имени Памфила, к

---

<sup>1</sup> HL 1, 154.

<sup>2</sup> Ср. D 3.8.

<sup>3</sup> Эта трактовка нейтрализует то соображение (см. Foley 2006, 102), что Памфил не может представлять Юма из-за незначительности места, выделяемого ему в такой сложной и масштабной работе, как «Диалоги».

<sup>4</sup> Еще Ч. У. Хендел предлагал такое решение проблемы авторского голоса в «Диалогах» (Hendel 1925, 307). Оно не оказало большого влияния отчасти из-за не очень ясной аргументации, отчасти из-за неправдоподобных допущений в ее ходе. Хендел, к примеру, утверждает, что Памфил рассказывает Гермиппу о беседах по прошествии длительного времени после их окончания (Hendel 1925, 306). В «Диалогах», между тем, Памфил ясно говорит, что упомянутые беседы состоялись «недавно» (D In. 6). К решению Хендела хотел привлечь внимание Дж. Уиланд (Wiland 1985). Однако его статья содержит мало аргументов в его поддержку: скорее он пытается уточнить смысл и следствия такой трактовки. Главный его аргумент состоит в том, что решение Юма вложить в самое начало в уста Памфила

примеру, написано концептуальное предисловие к «Диалогам», хотя Юм явно говорит здесь от себя. Другой подсказкой является то, что в книге Цицерона «О природе богов», по схеме которой выстроены «Диалоги», рассказчик неотличим от автора<sup>1</sup>. Даже в имени Памфила («общий друг») можно увидеть ироническую отсылку Юма к себе<sup>2</sup>. Как и Юм, Памфил рано потерял отца, как и у Юма подробному изложению им проблем естественной религии предшествовало краткое рассмотрение той же темы (более ранний рассказ Гермиппу). Но если Памфил — это Юм, то его вердикт в пользу Клеанта в конце «Диалогов» оказывается не только подведением итогов дискуссии, но и выражением его глубинной установки: веры в то, что, несмотря на все скептические препятствия, разум может найти путь к истине.

Только что сделанный вывод отражает принципиальное отношение Юма к скептицизму, отношение, характерное для него на протяжении всей его жизни. Четче всего это отношение выражено Юмом, пожалуй, в том же письме к Г. Элиоту. Юм говорит здесь, что «надеется на разрешение собственных сомнений» и замечает по поводу пересланной Элиоту рукописи «Диалогов», что «если в этих фрагментах я не распутал узел так же хорошо, как в тех, которые я посылал Вам раньше<sup>3</sup>, то, уверяю Вас, это связано не с недостатком желания, а с тем, что одни проблемы проще других; и удача в разные времена в разной степени сопутствует нашим изысканиям и исследованиям»<sup>4</sup>. И правда, реализация этой установки в разные периоды юмовской философии получалась достаточно разнообразной. Так что теперь мы попробуем подытожить траекторию его борьбы со скептическими пробле-

---

рассуждения о природе диалогов было бы неубедительным, если не признать, что он выражает позицию автора (Wiland 1985, 34–35). Но ведь позицию автора в той или иной степени выражают все участники: вопрос в том, кто из них Юм.

<sup>1</sup> Cic. Nat. d. I.1–16.

<sup>2</sup> Юм любил порассуждать, что у него нет врагов — кроме католиков и протестантов, вигов и тори и т. д.

<sup>3</sup> Юм пересылал Элиоту «Диалог», заключающий «Исследование о принципах морали», ср. HL 1, 145, 152.

<sup>4</sup> HL 1, 156.

мами. На раннем этапе его творчества, включающем не только юношеский труд о естественной религии, но и первые по времени написания книги «Трактата», Юму удавалось отбивать атаки своей фантазии. Но через какое-то время ее критические ресурсы были дополнены находками Бейля и Беркли и чаша весов стала склоняться в сторону скепсиса. В какой-то момент Юм, похоже, так увлекся скептическими идеями, что стал даже играть на их стороне. Это выражалось в том, что он, как мы видели при разборе четвертой части первой книги «Трактата», стал усугублять трудности, т. е. стремиться не разрешать скептические проблемы, а усиливать их. Этот период был кратким, он привел к разбалансировке теоретического каркаса юмовской философии и завершился осознанием Юмом коллапса ряда его ключевых концепций, свидетельством которого являются его рассуждения о теории Я в приложении к «Трактату».

К тому времени — отчасти под влиянием мысли о логической парадоксальности крайнего скептицизма, ведь он должен быть направлен и на самого себя<sup>1</sup> — Юм, впрочем, уже вернул позитивный настрой и постепенно стал выправлять положение. Важной вехой на этом позитивном пути стало его первое «Исследование». Этот труд написан под знаком «умеренного» скептицизма, или «академической» философии, и важно понять, в чем состояло его смягчение и чем этот скептицизм отличается от скептицизма «Трактата».

Начать уточнение этих обстоятельств можно, пожалуй, с того, что в первом «Исследовании» мы встречаемся с новыми характеристиками скептицизма. Умеренному скептицизму (*mitigated scepticism*) Юм, как и в «Трактате»<sup>2</sup>, противопоставляет крайний, но здесь появляется и «академическая философия» (в двух ее разновидностях), подаваемая на контрасте с пирронизмом. Кроме того, он различает тут антецедентный и консеквентный скептицизм. Этот клубок проще всего распутать, начав с антецедентного

---

<sup>1</sup> Т 1.4.7.14.

<sup>2</sup> В «Трактате» Юм использует термин «*moderate scepticism*», но это различие не принципиально.

скептицизма и констатации двух его форм — крайней и умеренной. Об antecedentном скептицизме я говорил в начале этой главы. Это сомнение, предшествующее исследованию, для отыскания в его предметном поле чего-то несомненного, на что можно будет прочно опереться. Радикальная, картезианская (в интерпретации Юма) форма этого сомнения предполагает существование одного-единственного самоочевидного принципа, к которому мы должны прийти, отбрасывая сомнительные альтернативы. Это и есть крайний antecedentный скептицизм. Юм считает его неприемлемым по двум причинам: (1) самоочевидных принципов много, (2) если бы такой принцип был только один, он оказался бы бесполезным, так как мы не смогли бы выйти за его пределы. Умеренная же форма antecedentного скептицизма, предполагающая осторожный подход к изучаемым проблемам и формализуемая правилами знаменитого метода Декарта, всячески рекомендуется Юмом. Сразу скажу, что с умеренным antecedentным скептицизмом можно отождествить одну из разновидностей академической философии, а именно ту, для которой, по Юму, характерно разностороннее, взвешенное и неспешное рассмотрение обсуждаемых вопросов<sup>1</sup>. Ведь при характеристике умеренного antecedentного скептицизма он тоже говорит о культивируемой им беспристрастности, очищении нашего ума от предрассудков, идущих от поспешности суждений, и об осторожности в выводах<sup>2</sup>. Вторая же разновидность академической философии имеет отношение к консеквентному скептицизму. Консеквентный скептицизм сам по себе понимается Юмом как состояние сомнения, возникающее по итогам исследований. Это состояние может возникнуть при обнаружении противоречий в каких-то вопросах или же попросту непригодности наших способностей для познания тех или иных предметов. У консеквентного скептицизма тоже есть крайняя и умеренная разновидности. Крайний консеквентный скептицизм Юм как раз и называет «пирронизмом». Пирроник приходит к тотальному сомнению,

---

<sup>1</sup> Е 12.24.

<sup>2</sup> Е 12.4.

отыскивая слабости и противоречия в наших чувствах и разуме. Важный дефект пирронизма, по Юму, состоит в том, что его выводы нельзя применить на практике: пирроник, несмотря на тотальное сомнение, должен жить, но он не может делать этого, не отвергая на практике такое сомнение, не допуская, как мы сказали бы сегодня, перформативных противоречий. И сам пирроник должен признавать это и характеризовать свои сомнения как что-то несерьезное, как интеллектуальное развлечение. Академический философ, однако, может извлечь пользу из пирронизма, обучающего его не только осторожности в исследованиях, но и необходимости ограничивать сами эти исследования той самой областью, обыденной жизнью, которая только и может развеять скептический сон пирроника. Отличие академического философа от пирроника состоит в том, что он не противоречит себе, ищет истину в тех пределах, где ее можно найти<sup>1</sup> и пытается, где возможно<sup>2</sup>, избавлять наши чувства и разум от дефектов, корректируя пирронизм не только «здравым смыслом», но и «рефлексией»<sup>3</sup>. В этом важное отличие позиции «Исследования» от позиции «Трактата», выраженной в его «Кратком изложении» следующей формулой: «Философия сделала бы нас совершенными *пиррониками*, если бы природа не была слишком сильна для этого»<sup>4</sup>. Позже Юм уже не столь категоричен.

Одобрение Юмом принципов академической философии, или умеренного скептицизма, намеченное уже в «Трактате»<sup>5</sup> и очевидное в первом «Исследовании», заслуживает тщательного осмысления. Надо понять, в каком плане умеренный скептицизм вообще является скептицизмом. Ведь может возникнуть ощущение, что он является им только на словах. В самом деле, умеренный антецедентный скептицизм направлен скорее против скептицизма в привычном смысле слова, так как он служит преодолению сомнений. Что же касается умеренного консеквентного

---

<sup>1</sup> Е 5.1.

<sup>2</sup> Ср. Е 12.25.

<sup>3</sup> Е 12.24.

<sup>4</sup> А 27.

<sup>5</sup> Ср. McCormick 1999, 440–443.

скептицизма, то можно подумать, что главной его чертой является ограничение нашего познания сферой обыденного опыта (не исключающего, впрочем, как разъясняет сам Юм, обнаружения на его основе «общих фактов» и построения наук, в том числе теологии). Но, быть может, в таком случае лучше называть его эмпиризмом? Такой вариант, однако, не проходит по ряду причин. Во-первых, ограничение познания сферой опыта не исключает, по Юму, существования априорных знаний по отношению к потенциальным объектам в этой сфере, а именно математических знаний (в этом плане позиция Юма сходна с позднейшими теориями Канта). Во-вторых, название «эмпиризм» не передавало бы ту особенность юмовской философии, которая состоит в попытках продемонстрировать невозможность рационального — в том числе с помощью опыта — обоснования (т. е. удостоверения истинности) фундаментальных когнитивных и аффективных установок нашей жизни, таких как привычный перенос прошлого опыта на будущее или наши моральные и эстетических предпочтения. В этом плане философия Юма действительно заслуживает названия скептической. Но подчеркну, что этот скептицизм не имеет отношения к сильной скептической позиции<sup>1</sup>, когда воздерживаются от суждений из-за противоречий, обнаруженных в природе вещей или в наших представлениях о них. Юм говорит о невозможности рациональных ответов потому, что наши познавательные способности лишены достаточной информации о вещах. Сами вещи при этом могут мыслиться когерентными. Этот подход, обозначенный Юмом в первом «Исследовании», позволил ему, кстати, предлагать элегантные решения некоторых проблем, для которых ему было трудно подобрать ключи в период «Трактата». В основе этих решений лежит один и тот же прием (хорошо известный современным философам в контексте обсуждения феномена «когнитивной замкнутости»<sup>2</sup>): констатация того, что если бы наше знание расширилось за установленные для него границы, не объяснимый до этого феномен превратился бы в логически прозрач-

---

<sup>1</sup> Cp. Williams 2004, 292–293.

<sup>2</sup> См. напр. McGinn 1993.

ную картину. Так Юм разрешает проблему регулярности явлений (связанных неведомыми нам законами природы) и проблему согласования реалий нашего мира с благостью его возможного создателя (дефицит нашего знания может не давать нам понять, почему в мире так много зла). Даже противоречие между нашими убеждениями в независимом от нас существовании материи и субъективности материальных качеств он пытается устранить отсылкой к неизвестной причине наших восприятий, которая занимает место независимой от восприятия материи.

Акцентировка Юмом ограниченности человеческого познания в период первого «Исследования» сопровождалась, напомним, его усилиями по преодолению фундаментальных противоречий наших познавательных способностей, питающих крайний скептицизм. В «Исследовании» Юм молчаливо отказывается от идеи «Трактата» о саморазрушающейся природе чистого разума и продолжает отработку механизмов устранения противоречий в идеях пространства и времени. Он пока не мог разрешить всех противоречий, но упоминал о них как о какой-то досадной помехе: они больше не вызывают у него меланхолии, но не вызывают и типичной скептической удовлетворенности — он по-прежнему ищет решение. После выхода первого «Исследования» антипирронистские тенденции лишь нарастают. Их иллюстрирует второе «Исследование» в целом и особенно завершающий его «Диалог», где Юм, как он сам считал, успешно боролся со скептической угрозой морального релятивизма<sup>1</sup>, а также продолжающее и усиливающее эту линию эссе «О норме вкуса» и, конечно же, «Диалоги о естественной религии». Скептик Филон в «Диалогах» хотя бы отчасти подпадает под юмовское определение умеренного скептика, или академического философа. Несмотря на все свои сомнения, он не отрицает значимости конкретных эмпирических исследований в доступных для них областях. Однако эту позицию он занимает под влиянием критики со стороны его оппонента Клеанта. Изначально же он выступает с чисто пирронистических позиций. Ему нравится находить слабости и противоречия человеческих способностей и он

---

<sup>1</sup> ME D. 26–27; HL 1, 145, 152.

четко говорит о противоречивости понятий протяжения и материи, а также о внутренней неустойчивости чистого, предоставленного самому себе разума. Одна из важных сюжетных линий «Диалогов» состоит в корректировке скептической позиции Филона. И она лишь усугубляется финальным тезисом «Диалогов» о предпочтительности позиции Клеанта и уточнениями, сделанными Юмом в самом конце жизни. К тому же в это время Юм, как мы помним, вносил антипирронистские уточнения не только в «Диалоги».

В антипирронистском ключе выполнено и позднее эссе «О происхождении государства», в котором Юм пытался нащупать баланс между мощью власти и свободой граждан. В целом, в поздний период Юм продвинулся в своих конструктивных планах настолько, что из его скептицизма почти исчез тот самый ингредиент, который питает подлинный скептицизм: допущение фундаментальных противоречий в значимом круге проблем. По существу в нем осталось лишь указание на естественные пределы человеческого познания. И Юм осознавал, что такой скептицизм будет лишь на словах отличаться от догматизма. Ни один «философский догматик», писал он в авторском примечании<sup>1</sup> к «Диалогам о естественной религии», не отрицает проблем, «связанных с нашими чувствами и со всей наукой», «абсолютно неразрешимых обычным, логическим методом», так же как ни один скептик не отрицает «абсолютной необходимости мыслить, верить и рассуждать о самых разных вещах, несмотря на эти трудности, и зачастую уверенно и твердо соглашаться с чем-то»<sup>2</sup>. Значит, заключает он, различие их позиций количественно и, по сути, сводится лишь к акцентам. Разумеется, сделанный Юмом вывод не проходил бы, если бы речь шла не о границах нашего познания, а о непримиримых противоречиях, обнаруживаемых в нем скептиком — и отрицаемых догматиком. Так завершалась долгая история отношений Юма со скептицизмом, понять которую можно лишь при верных исходных допущениях о позитивном характере философии нашего героя.

---

<sup>1</sup> Cp. Tweyman 1986, XV.

<sup>2</sup> D 12.8n.

Остается лишь ответить на сакраментальный вопрос о соотношении позитивной программы Юма и его скептических умонастроений. Ответ на этот вопрос прямо вытекает из сказанного выше. По своим интенциям, сохранившимся у Юма на протяжении всей его жизни, он был позитивным мыслителем. Увлечшись в юности естествознанием, он хотел решать философские проблемы с опорой на опыт. Экспериментальный уклон его ранней философии (наверняка присутствовавший и в юношеской работе о естественной религии) не исключал скептических моментов, но они касались лишь констатации того факта, что опыт может и не открывать нам глубинных сущностей изучаемых предметов. При осуществлении проекта экспериментальной науки о человеческой природе Юм, однако, натолкнулся на ряд более серьезных скептических трудностей. Они были связаны с его выводами о чувственной природе ряда когнитивных актов: обособление их от рациональных способностей могло обостряться до противоречий с ними. Юм открыто признавал эти трудности — а на протяжении очень короткого времени даже выставлял их напоказ и преувеличивал — но, несмотря на все усилия, какое-то время не мог разрешить их. Позже он смог продвинуться в их решении, пусть и не сделав каких-то драматических прорывов. Но, невзирая на эти скептические препятствия, он продолжал работать в позитивном ключе и реализовал ряд успешных проектов. В этом и состоит ответ на вопрос о сочетании позитивной и скептической программы у Юма. В действительности такое сочетание должно было бы присутствовать у любого большого новатора, философа или ученого. Любые идеи, выдвигаемые ими, должны осмысляться с разных сторон, проверяться ими на возражения и контрпримеры и т. п. Так оно часто и бывает. Так что если Юм и отличается в этом отношении от других, это отличие не является определяющим. Скептицизм Юма оказывается всего лишь оборотной стороной его идейной креативности.

Собственно, обо всем этом говорит нам и сам Юм. Мы видели, что в «Исследовании о человеческом познании» он подает себя как приверженца умеренного скептицизма, или «академической философии». Академическая философия ориентирована на

достижение познания в тех областях, где его можно достичь. Но как должен работать академический философ? Юм дает ответ на этот вопрос, показывая, как действуют те, кто не знаком с такой философией: «Большая часть человечества естественным образом склонна к категоричности и догматичности мнений; видя объекты только с одной стороны и не зная о каких-либо противоположных доводах, они поспешно бросаются к принципам, к которым они чувствуют склонность»<sup>1</sup>. Академический философ, стало быть, старается не быть категоричным, не спешит с выводами, рассматривает проблему с разных сторон и учитывает аргументы, толкающие к противоположной точке зрения. При этом он стремится получить позитивные результаты. Так сам Юм видит свой скептицизм. И именно такой образ его скептицизма я защищал в этом параграфе независимо от этого его описания.

## – 2 –

Теперь самое время задуматься о других интерпретациях юмовского скептицизма. Нетрудно догадаться, что это одна из самых обсуждаемых тем в историко-философской литературе о Юме, так что здесь было опробовано немало разных подходов. Один из них — мой собственный — мы только что рассмотрели, и для удобства отличия его от альтернативных решений я суммирую его основные черты. Первая особенность моего подхода обнаруживается, когда мы спрашиваем, каким целям служат скептические аргументы Юма. Для ответа мне нужно было прояснить истоки юмовского скептицизма. Я увязал их с одной из психологических особенностей Юма, с его неутолимимым воображением, порой даже независимо от его намерений подбрасывавшим ему контрпримеры, частным случаем которых оказываются скептические парадоксы. Эта особенность проявлялась у него как природная склонность с юных лет, но со временем он трансформировал ее в отрефлексированный методологический прием, который составил основу его «академической философии», побуж-

---

<sup>1</sup> Е 12.24.

дающей рассматривать проблемы с разных сторон. Осознанное применение Юмом такой методики принесло огромный успех его «Истории Англии». Но уже с самого начала конечной целью его изысканий было построение позитивных теорий, качество которых в идеале повышается от преодоления контрпримеров и устранения помех. Не все скептические помехи он мог сразу устранить, но с какими-то из них он все же справлялся. В акцентировке этого момента состоит вторая особенность моего подхода. Я утверждаю не только то, что Юм допускал перформативное опровержение крайнего скептицизма, т. е. пирронизма, когда мы просто отмахиваемся от скептических парадоксов для решения жизненных задач. На мой взгляд, Юм искал также теоретическое решение таких трудностей. И в ряде случаев он находил способы разрешить их<sup>1</sup>. Особенно это очевидно в вопросе о потенциальных противоречиях в понятии пространства. Юм отмечал, что пирроник верит в их наличие, тогда как сам он хотел показать возможность непротиворечивой трактовки пространства. Наконец, третьей особенностью моего подхода является то, что я рассматриваю проблему скептицизма Юма на материале всех его сочинений и отслеживаю изменение его позиции. Так, на мой взгляд, можно лучше осознать верность двух других моментов.

Совершенно другой взгляд на юмовский скептицизм мы находим у П. Рассела, работы которого не раз упоминались в этой книге. Рассел считает, что скептицизм нужен Юму для очень конкретной цели — расчищения поля наук о человеке от религиозной догматики. Скептицизм оказывается прологом к секулярному исследованию человеческой природы<sup>2</sup>. В этой концепции, на мой взгляд, верно то, что Юм действительно расчищал такое поле, расшатывая основы традиционной философии религии. Но самые знаменитые его скептические сюжеты не имеют прямого отношения к этому проекту — просто потому, что он реализовал его в «Диалогах о естественной религии» (и в раннем трактате о естественной религии), не прибегая к рассматриваемым там доводам.

---

<sup>1</sup> Ср. Popkin 1951, 386, где четко выражена противоположная позиция.

<sup>2</sup> Russell 2008, 269–270.

Соответственно, это объяснение не исчерпывает вопроса о природе его скептицизма и не может быть принято.

Проблематичными оказываются и трактовки юмовского скептицизма сторонниками натуралистической интерпретации его философии, последователями Н. Кемпа-Смита. Одной из них является концепция Б. Страуда. Он говорит, что главной задачей Юма является исследование человеческой природы, образуемой аффектами и убеждениями, не допускающими рационального обоснования. Но Юм, продолжает Страуд, не ограничивается декларациями на эту тему. Он пытается доказать нерациональность (которая трактуется не в негативном смысле, как иррациональность, противостоящая разуму при возможности избежания этого, а лишь как невозможность демонстрации истинности каких-либо принципов) различных сторон человеческой природы. И именно эти доказательства составляют скептическую часть его программы<sup>1</sup>. Страуд, таким образом, убежден, что скептицизм Юма выявляет чувственный, а не рациональный характер самых основ человеческого существования. Похожую интерпретацию — только более техническую и детализированную — предлагает Д. Гаррет. Он считает, что «скептицизм Юма находится на службе у его натурализма и счастливым образом ограничивается им»<sup>2</sup>. Этим Страуд хочет сказать, что сами скептические аргументы Юма натуралистичны<sup>3</sup>, т. е. встроены в его «программу поиска каузальных объяснений ментальных и иных феноменов»<sup>4</sup>.

Натуралистическая интерпретация кажется более перспективной, чем трактовка Рассела. Многие скептические анализы Юма можно рассматривать в этом свете. К примеру, его рассуждения в «Трактате» о саморазрушении предоставленного самому

---

<sup>1</sup> Stroud 1977, 15–16, 116–117; cp. Penelhum 1975, 18.

<sup>2</sup> Garrett 2004, 89.

<sup>3</sup> Cp. Stroud 2016.

<sup>4</sup> Garrett 2004, 68. Вариацией этого подхода является трактовка А. Бейли, доказывавшего, что скептицизм Юма служит усовершенствованию его экспериментальной методологии; см. Bailey 2012. К этой натуралистической линии можно отнести и мысль И. Т. Касавина, утверждавшего, что неприятие Юмом крайнего скептицизма связано с фактическим ростом наших эмпирических познаний; см. Касавин 2011, 14.

себе разума можно понять как подкрепление идеи о главенстве у нас нерационального, т. е. чувственного или инстинктивного начала. Даже выявление им противоречия между нашей верой в независимое от нас существование чувственных объектов и рациональными выводами о невозможности такого существования можно истолковать как указание на инстинктивный, т. е. опять-таки нерациональный характер такой веры. И все же эта интерпретация небезупречна. Так, для иллюстрации инстинктивного характера веры в независимое существование чувственных объектов Юму необязательно было заострять до противоречия ее расхождения с разумом. Неясно и как вписать в эту схему противоречия, выявленные Юмом в своей теории самости как пучка перцепций. Юм помещает рассуждения о них в скептический контекст, но он недоволен этим, хотя, исходя из трактовок Страуда и Гаррета, должен был бы реагировать иначе. Вообще, если скептицизм играет столь позитивную роль в системе Юма, почему он так нацелен на рациональное разрешение скептических парадоксов? Их подход не позволяет ответить на эти вопросы.

Не меньше возражений вызывает и интерпретация юмовского скептицизма известным историком скептицизма Р. Поупкином<sup>1</sup>. Даже жизнь Юма в его описании выглядит альтернативной историей, хотя такое ощущение по большей части возникает из-за специфической расстановки акцентов. Юм Поупкина испуган открывшейся перед ним в юном возрасте «новой ареной мысли», он переживает скептический кризис и бежит во Францию с томами Бейля к мистiku и пирронику Э. М. Рамсею, заглывая его труды. Неудивительно, что Юм «доводит скептицизм до самого полного выражения в философии Нового времени»<sup>2</sup>. Он пытается показать, что любые человеческие размышления вырождаются в неразрешимый скепсис. И даже природные импульсы, выводящие нас из таких сомнений к обыденным делам, не могут до конца избавлять нас от скептической меланхолии и порождать ту безмятежность, о которой говорили античные скептики. Мелан-

---

<sup>1</sup> Popkin 1999; ср. Popkin 1980; Popkin 2003.

<sup>2</sup> Popkin 1999, 455.

холии можно было бы избежать обращением к Богу, но Юм далек от выбора этого пути. Значение его скептицизма состоит поэтому в том, что он проиллюстрировал ужасы существования оставленного Богом человека, о котором в свое время говорил Паскаль<sup>1</sup>.

Особенностью этой интерпретации является ее необычайно узкая текстологическая база. Поупкин вынужден строить все свои рассуждения на паре фраз из заключительной главы первой книги «Трактата». Такая трактовка могла бы выглядеть убедительно, если бы Юм ничего больше не написал. И дело даже не в том, что другие тексты Юма перевешивают эти фразы. Скорее они показывают, что если такие меланхолические настроения и посещали его, это было лишь мимолетным эпизодом<sup>2</sup>. Удивление, разумеется, вызывают и другие соображения и замечания Поупкина, такие как придание им большого значения знакомству Юма с Рамсеем (интересным, но абсолютно чуждым ему по духу человеком<sup>3</sup>), тезис о скептичности раннего периода<sup>4</sup> и выдумка о страхе Юма от «новой арены мысли».

Эта пирронистская интерпретация, между тем, интересна тем обстоятельством, что хотя она кажется прямой противоположностью того толкования юмовского скептицизма, которое я отстаивал в этой книге, в действительности последнее в каком-то плане придает скептицизму Юма ничуть не меньшее значение. Ведь я пытался показать, что скептицизм является оборотной стороной всего — и не только философского — юмовского творчества. В основе своей оно позитивно, но у него всегда есть эта скептическая изнанка, проявляющаяся в поиске парадоксов, контрпримеров или же в учете позиций всех сторон.

Пока мы рассмотрели секуляристскую интерпретацию юмовского скептицизма П. Рассела, натуралистическую интерпретацию Б. Страуда и Д. Гаррета, и пирронистскую — Р. Поупкина. Мою собственную интерпретацию скептицизма Юма логично

---

<sup>1</sup> Popkin 1999, 454–461.

<sup>2</sup> Попытки опровергнуть это ведут к настоящему насилию над текстами, см. напр. Meeker 2013, 91–96.

<sup>3</sup> См. Norton 2007, 443.

<sup>4</sup> Ср. Schmidt 2003, 150.

было бы назвать «позитивистской». Но список возможных интерпретаций этим не исчерпывается. Так, Р. Фогелин предлагает трактовку, которую можно именовать «скептической»: он думает, что мы должны признать наличие у Юма разных скептицизмов<sup>1</sup>. Казалось бы, это какой-то трюизм, так как сам Юм предлагает классификацию видов скептицизма и одобряет некоторые из них. Но Фогелин, похоже, считает, что мы можем показать, что тексты Юма можно истолковать так, будто на разных уровнях анализа он одобряет все их, в том числе пирронизм<sup>2</sup>. И это не позволяет определенно ответить на вопрос о целях и природе его скептицизма. Именно поэтому интерпретация Фогелина заслуживает названия скептической. Ее недостаток, на мой взгляд, состоит в искусственной синхронизации философии Юма. Это приводит к перемешиванию его разных подходов. Возвратив диахроническое измерение, мы не только сможем сказать, какие установки по отношению к той или иной разновидности скептицизма занимает в такой-то период Юм, но и получим возможность определить общую траекторию эволюции его взглядов по этому вопросу и, соответственно, создадим обобщенное представление о его отношении к скептицизму. И само это представление будет уже не скептическим, а позитивным и четко выраженным.

Несколько иную классификацию интерпретаций юмовского скептицизма в целом и финальной скептической главы первой книги юмовского «Трактата» предложил в недавней монографии Д. Эйнсли<sup>3</sup>. Он тоже говорит о натуралистических и пирронистских интерпретациях (он использует другое название, но это не принципиально), игнорирует секуляристскую трактовку П. Рассела, но добавляет к списку «диалектические» трактовки в духе А. Байера<sup>4</sup>, а также собственную «философскую» интерпретацию. На мой взгляд, диалектические трактовки оказываются в изложении Эйнсли одной из версий натуралистической интерпретации. В самом деле, их сторонники доказывают, что скепти-

---

<sup>1</sup> Fogelin 2009a, 233.

<sup>2</sup> Cp. Campbell 2009, 117, где такая интерпретация именуется «перспективистской».

<sup>3</sup> Ainslie 2015, 218–246.

<sup>4</sup> Baier 1991.

ческая меланхолия последней главы «Трактата» является следствием того, что сам Юм называл «ложной философией», и что Юм также отмечал, что путь к истинной философии должен проходить через ложную, являющуюся первой реакцией на осознание ошибочности обыденных взглядов на тот или иной предмет<sup>1</sup>. Защитники подобной интерпретации, таким образом, считают, что в заключительной главе первой книги «Трактата» Юм инсценирует скептическую меланхолию, чтобы вывести читателя к истинной философии, устраняющей сомнения разума отсылкой к природным инстинктам и ставящей своей целью демонстрацию чувственного характера человеческой природы. Как говорил один из сторонников подобного подхода, скептицизм Юма «очищает ум от иллюзии величия, возвращает людей из заоблачной выси и прочно ставит их на ноги»<sup>2</sup>.

Мы уже видели, впрочем, что красивые образы, иллюстрирующие такую трактовку, еще не гарантируют ее истинности. Эти моменты присутствуют в юмовском скептицизме, но не исчерпывают его. Что же касается «философской» интерпретации самого Эйнсли, то он приписывает Юму тезис, что скептические тупики, которые мы видим в последней главе первой книги «Трактата», это — исключительно внутренняя проблема философии. Ведь он утверждает, что философия, по Юму, «сугубо опциональна» и что в противовес Сократу Юм считает, что «неисследованная жизнь вполне может быть достойна проживания»<sup>3</sup>. Соответственно, скептические переживания той главы не могут подрывать наших устоев. Судя по всему, Эйнсли готов перенести эти заключения на юмовский скептицизм в целом.

Эта интерпретация тоже вызывает вопросы. С тем, что без философии можно обойтись, конечно, трудно спорить, но Эйнсли утверждает, что, по Юму, она именно «сугубо опциональна», т. е. совершенно необязательна. Но в каком смысле? Совершенно необязательно то, что бесполезно, но Эйнсли не отрицает, что

---

<sup>1</sup> Т 1.4.3.9.

<sup>2</sup> Jones 1980, 351.

<sup>3</sup> Ainslie 2015, 239.

Юм видит в философии немалую пользу. К тому же его интерпретация уводит в сторону от главного вопроса: какое место занимают скептические установки в философии Юма вообще и в его размышлениях в «Трактате», в частности. Подобно Поупкину и Байер, Эйнсли придает большое значение истолкованию последней главы первой книги «Трактата». Однако если посмотреть, какие детали он вынужден обсуждать, чтобы попытаться показать преимущества своего подхода, то мы убедимся, что одной лишь этой главы — и даже всей «скептической» четвертой части первой книги юмовского «Трактата» — совершенно недостаточно для однозначного выбора в пользу одного из альтернативных толкований установок Юма. Чтобы понять позицию Юма по этому вопросу надо брать весь массив его работ. И тогда мы сможем верно истолковать и упомянутые скептические разделы «Трактата». Тогда мы увидим, что они отражают кратковременную увлеченность Юма радикальным скептицизмом. Юм не поддается ему до конца и здесь, но доходит почти до его пределов.

В чем-то похожую на трактовку Эйнсли интерпретацию юмовского скептицизма предложила З. Парусникова<sup>1</sup>. Она считает, что, с точки зрения Юма, пирронистические рассуждения не затрагивают наших обыденных убеждений потому, что они существуют как бы в разных областях, «регионах» нашего бытия и не пересекаются друг с другом<sup>2</sup>. Хотя, заняв позицию умеренного скептицизма, мы можем дозировать наш скепсис, у жизненной и скептической установок «отсутствует объединяющая две эти установки метатеория»<sup>3</sup>.

Замечание Парусниковой в книге 2016 г. об отсутствии у Юма метатеории отсылает к еще более радикальной интерпретации юмовского скептицизма и философии в целом, которую она предлагала в 90-е гг. XX в.<sup>4</sup> Ту интерпретацию можно было бы назвать постмодернистской. Парусникова доказывала, что акценти-

---

<sup>1</sup> Parusnikova 2016.

<sup>2</sup> Parusnikova 2016, 82.

<sup>3</sup> Parusnikova 2016, 84.

<sup>4</sup> Parusnikova 1993.

ровка Юмом несовместимых стратегий объясняются не колебаниями автора, а осозанным стремлением уйти от любой концептуальной иерархии и упорядоченности, заменив их плодотворным хаосом<sup>1</sup>.

Конечно, постмодернистская интерпретация Парусниковой может рассматриваться только как историко-философский мысленный эксперимент, очень интересный, но далекий от реальности. Впрочем, и ее более поздняя и умеренная интерпретация не стыкуется с фактами. Говоря о том, что за пределами региона естественных убеждений Юм «признавал невозможность базирования знания на разуме»<sup>2</sup>, она почему-то забывает, что Юм четко заявлял, что знание может быть основано *только* на разуме и что оно действительно базируется на разуме в арифметике, алгебре и геометрии<sup>3</sup>. И это лишь один из примеров, показывающих проблематичность подобных толкований. В защиту Парусниковой, впрочем, можно сказать, что если в своей интерпретации юмовского скептицизма мы опять-таки опираемся только на четвертую часть первой книги «Трактата», где — в отличие от других частей первой книги — сомнения Юма затрагивают и математику в целом, то ее видение бескомпромиссного эпистемологического скептицизма Юма (не вторгающегося в практические сферы человеческой жизни, где господствует умеренный скептицизм) можно защищать. Но это в который раз подчеркивает необходимость рассмотрения скептицизма Юма в более широкой перспективе его других работ, причем такого рассмотрения, при котором будет признаваться значимость не только позднейших добавлений Юма на тему скептицизма в сравнении с «Трактатом», но и изъятий из новых сочинений обсуждавшихся в том труде вопросов, что делается, кстати, далеко не всегда<sup>4</sup>. Или надо оговариваться, что Юм для нас — это автор только тех скептических разделов. Но почему мы отделяем эти тексты Юма от других и предпочитаем их другим? Он ведь говорил, что «Трактат» лучше не принимать

---

<sup>1</sup> См. также Jacobson 2000, 165.

<sup>2</sup> Parusnikova 2016, 96.

<sup>3</sup> Cp. E 12.27; T 1.3.11.2.

<sup>4</sup> См. напр. Bailey 2012, 151.

во внимание при оценке его идей. А тут речь идет даже не о «Трактате», а об одной из частей одной из его трех книг, созданной, судя по всему, после завершения большинства других разделов и не стыкующейся с ними. Одним словом, в какой-то период Юм рассуждал примерно так, как описывает это Парусникова и ряд других авторов, но до и после этого краткого периода он рассуждал иначе. И если нас интересует не идеи Юма, от которых он отказался, а его взвешенная позиция, то нам нужны другие интерпретации. И в качестве хорошего кандидата я могу порекомендовать свою «позитивистскую» интерпретацию. Мы уже подробно разобрали ее выше, и если я прав относительно ее достоинств, загадку скептицизма Юма можно будет признать в целом решенной. И это значит, что пора переходить к обзору других интерпретационных загадок его философии.

## Глава 2

# Загадки и их решения

В предыдущей главе я попытался разрешить две известные загадки философии Юма. Одна из них была связана с его отношением к скептицизму, другая касалась более частного вопроса об авторской позиции Юма в «Диалогах о естественной религии». Но от книги с названием «Дэвид Юм и загадки его философии» можно ожидать обсуждения и множества других загадок. Так мы и делали, и теперь настало время собрать их вместе с разгадками.

Все загадки юмовской философии можно разделить на две группы. В первой из них окажутся исторические загадки, связанные с теми или иными обстоятельствами эволюции идей Юма и написания его сочинений. Вторая группа содержит концептуальные загадки.

### — 1 —

Первая из исторических загадок (ч. 2, гл. 1–2) касается событий, произошедших с Юмом в возрасте восемнадцати лет, когда ему открылась какая-то «новая арена мысли». Решение ее состояло в том, что в этом возрасте у Юма стала получаться философская аргументация, открылось то самое неистощимое философское воображение, которому он был обязан своими нестандартными подходами, находками и скептическими настроениями. Эту обнаруженную им у себя способность, помноженную на возникшее у него доверие к экспериментальным методам наук, он опробовал на естественной теологии, создав до двадцатилетнего возраста свою первую — впоследствии уничтоженную им — книгу. Я, однако, попробовал реконструировать ее и даже доказывал, что один из дошедших до нас рукописных фрагментов Юма был одной из финальных глав этого небольшого трактата.

Вторая историческая загадка (ч. 2, гл. 3, п. 3) связана с последовательностью работы Юма над «Трактатом о человеческой

природе». Эту загадку пытался разрешить еще Н. Кемп-Смит, но многие современные авторы считают его гипотезы спекулятивными. Я попробовал найти дополнительные эмпирические ресурсы для обсуждения этого вопроса и предложил решить его стилометрическими приемами. Такой подход и правда, на мой взгляд, позволяет с большой степенью вероятности сказать, в каком порядке Юм работал над «Трактатом». Он начал с вводных разделов первой книги, затем написал вторую книгу «Об аффектах» (за исключением нескольких более поздних вставок), первый вариант третьей книги «О морали», и лишь затем обратился к продолжению нынешней первой книги «О познании», завершив ее первую часть и создав третью и четвертую — возможно, исключая более позднюю пятую главу четвертой части, но включая финальную «меланхолическую» главу, подводящую скептический итог всей первой книги «Трактата». И уже после этого он написал вторую часть первой книги об идеях пространства и времени.

Третья загадка — о ненаписанных книгах «Трактата» о политике и критицизме. Можно ли сделать какие-то предположения об их содержании? Ответ (ч. 2, гл. 3, п. 4) состоит в том, что в случае с книгой о политике это вполне возможно. Дело в том, что эту отсутствующую книгу можно найти: она была (пусть и частично) написана и вошла в состав книги о морали.

Четвертая загадка (ч. 2, гл. 5, п. 1–2) связана с терминологической аномалией «Исследования о человеческом познания». Так много говоривший в «Трактате» об экспериментальном методе как единственном пути построения науки о человеке, Юм молчит об опыте и экспериментах в первой методологической главе «Исследования». Эта загадка разрешается, когда мы осознали, что, не отказываясь от экспериментальных подходов, Юм решил дополнить их в «Исследовании» принципиально иными приемами. Эти дополнения (точнее размышления по их поводу, так как сами эти приемы Юм практиковал и раньше) изменили в глазах Юма образ его «истинной метафизики», которую он теперь сближает с математикой и в чем-то противопоставляет естествознанию.

Пятая загадка (ч. 2, гл. 5, п. 3) имеет отношение к еще одному утраченному сочинению Юма — по философии геометрии

и естествознания. Загадка относится, в частности, к его объему и структуре. Она решается. Можно буквально до страницы установить объем утраченной работы и в деталях воспроизвести ее структуру. Это был совсем небольшой труд, а его структура описана Юмом в одном из ранних примечаний его первого «Исследования».

Шестая загадка (ч. 2, гл. 6, п. 3; ч. 2, гл. 7, п. 6) касается расхождения в подходах Юма в «Естественной истории религии» и «Диалогах о естественной религии». «Естественная история религии» построена на идее, что разум естественным образом склоняет нас к представлению о единой причине целесообразно устроенного мира, тогда как в «Диалогах о естественной религии» проводится мысль о равнозначности монотеистической и политеистической гипотез. Эту проблему — на которую почти не обращают внимания современные комментаторы произведений Юма<sup>1</sup> — можно разрешить допущением, что «политеистические» мысли «Диалогов» были проработаны и усилены Юмом не при создании первой версии этой работы, а при ее последующем расширении с конца 50-х гг., когда «Естественная история религии» была уже опубликована. Такое объяснение лучше решения в духе «иронической» интерпретации работ Юм о религии, в соответствии с которой надо было бы сказать, что в «Естественной истории религии», посвященной нелицеприятному исследованию истоков религии в каких-то естественных эмоциях и склонностях людей, Юма мало интересует вопрос о возможности рационального доказательства бытия Бога на основе целесообразности мира и поэтому — дабы оградить себя от возможных нападков со стороны религиозных фанатиков — он выставляет эту возможность в позитивном свете; в «Диалогах» же он показывает, как это доказательство рассыпается на части и не может удостоверить даже единство разумной причины мира. Реальная картина, между тем, такова, что о проблемах в решении этой задачи упоминается как в «Естественной истории», так и в первой версии «Диалогов»<sup>2</sup>. Но там они не подаются как очень уж серьезные. В последующем,

---

<sup>1</sup> Но исключения, конечно, случаются, см. напр. Cabrera 2001, 264.

<sup>2</sup> N 2.2; D 5.8.

однако, Юм изменил свою позицию, осознав, что плюралистический образ разумной первопричины является законной альтернативой монистического. На этом примере можно увидеть дефекты иронической интерпретации<sup>1</sup>. Главная из них — субъективизм таких толкований. «Ирония» Юма у ее сторонников нередко отражает их неуверенность в возможности прямого объяснения каких-то его идей. Сам я считаю, что подавляющее большинство его текстов можно объяснить без гипотезы иронии. Надеюсь только, что эти фразы не звучат как осуждение иронии: вещь это замечательная.

Седьмая историческая загадка (ч. 2, гл. 7, п. 6) продолжает шестую и связана с историей создания «Диалогов о естественной религии». Если согласиться, что при написании их первого варианта в начале 50-х гг. Юм опирался на текст своей юношеской работы о естественной религии и учесть, что он вносил исправления до последних дней, то мы поймем, что этот труд был делом всей его жизни. И интересно было бы отыскать в нем ранние и поздние пласты. Эта задача не выглядит нерешаемой, и я пытался доказать, что к самым ранним пластам «Диалогов» можно отнести фрагменты первой части, вторую, третью, четвертую и начальные блоки пятой части. К ним можно отнести и фрагменты девятой и двенадцатой частей. Десятая и одиннадцатая части тоже восходят к юношеской работе, хотя они и не воспроизводят ее текст (хотя и в других «ранних» частях могло не быть дословного воспроизведения ее больших кусков; не имеют отношения к ранней работе и тезисы Юма из вставок в рукопись этих частей<sup>2</sup>). В 1750–1751 гг. Юм, вероятно, добавляет предисловие (позже, если судить по бумаге<sup>3</sup>, скорее всего переписанное или переработанное им), скептический антураж первой части, аргументы шестой, седьмой и восьмой частей (а именно вторую, эволюционную гипотезу: первая гипотеза наверняка восходит к ранней работе<sup>4</sup>), подрывающие или ослабляющие вывод от целесообразности к наличию разумной причины

---

<sup>1</sup> Cp. Foley 2006, 94.

<sup>2</sup> D Ms 75–76.

<sup>3</sup> См. Stewart 2000, 290–291, 298, 300; cp. Kemp Smith 1947, 95.

<sup>4</sup> Она имеет соответствие в книге С. Кларка, очень важной для раннего Юма, см. Clarke 1705, 119–120.

мира, а также уточняет критику априорного аргумента в девятой части. В конце 50-х и 60-е он вводит политеистические акценты и дорабатывает тему истинной религии в двенадцатой части «Диалогов», а в 1776 г. усиливает антискептическую линию и признает только лишь вербальность отличия теизма от атеизма.

## – 2 –

Поговорим теперь об основных концептуальных загадках юмовской философии (каждая из которых, впрочем, имеет и очевидное историческое измерение). Часть их касается его этических и эстетических взглядов. Загадкой, к примеру, является то, почему Юм отказывается от идеи параллелизма характеристик тех качеств объектов, которые вызывают у нас, соответственно, моральное и эстетическое одобрение. Загадочно и то, почему Юм сближает разум и мораль в своих поздних работах. Решение первой из этих загадок дано во втором параграфе шестой главы второй части этой книги, а о второй мы еще поговорим в Заключение. Сейчас же сосредоточимся на более известных загадках.

Первая концептуальная загадка, которую мы обсуждали, была связана с понятием причинности (ч. 1, гл. 1, п. 2). Собственно, здесь даже не одна, а две загадки. Юм считается создателем регулярностной теории причинности, согласно которой причина какого-то события понимается как постоянно предшествующее ему другое событие, или объект. Проблема, однако, в том, что Юм предлагает и другую дефиницию причины как такого объекта, отсутствие которого привело бы к отсутствию другого объекта, действия. Но настоящей загадкой является то, что он считает эти дефиниции эквивалентными. Мы, однако, решили ее, отметив, что эти дефиниции можно приравнять при допущении, что у действий одного вида не может быть качественно различных причин, как Юм и считает.

Вторая загадка юмовской теории причинности (ч. 1, гл. 1, п. 2; ч. 2, гл. 5, п. 1) в последние десятилетия много обсуждалась в литературе<sup>1</sup>. Она связана с еще одним кажущимся отступлением

---

<sup>1</sup> См. напр. Read, Richmann (eds) 2000, где подводились промежуточные итоги дискуссий.

Юма от регулярностной теории причинности. Эта теория имеет некий феноменалистский характер: причины и действия рассматриваются здесь как явления без, так сказать, онтологической глубины. И именно к такому видению тяготел Юм в «Трактате о человеческой природе». В «Исследовании о человеческом познании» он, однако, стал четче говорить о неизвестных нам природных силах, сопрягающих причины и действия<sup>1</sup>. Эта линия еще больше акцентируется в «Диалогах о естественной религии». Загадка здесь состоит, собственно, не в том, что в действительности утверждает Юм: трудно спорить, что он стал рассуждать на эту тему иначе, хотя эти различия не стоит преувеличивать. В этом смысле правы сторонники как «старого», так и «нового» Юма (скептические реалисты). Загадка в том, почему он изменил свои формулировки. Я думаю, что это было связано с популяризаторским креном его первого «Исследования»: объясняя тезис об отсутствии в опыте признаков необходимых связей причин и действий Юм отсылал к общепонятным картинкам — к примеру, к тому, что хлеб производит насыщающее действие благодаря каким-то свойствам или силам, которые непосредственно нам не даны. Но подобные свойства или силы, конечно, можно было считать принципиально доступными в опыте. В дальнейшем, уточнив для читателей, что необходимые связи не могут быть эксплицированы никакими доступными в опыте телесными качествами, он словно по инерции стал более уверенно допускать их в другой плоскости — за пределами опыта. В «Исследовании» это еще не так очевидно, и можно пытаться доказать, что под тайными силами Юм имеет в виду доступные в опыте качества<sup>2</sup>, но в «Диалогах о естественной религии» неоднократно звучит мысль, что знание глубинных качеств тел могло бы позволить нам увидеть необходимость их сопряжения<sup>3</sup>, тогда как для Юма очевидно, что никакое знание телесных качеств не могло бы дать такого результата<sup>4</sup>. Проблемность переноса тайных сил за пределы феноменов в системе координат

---

<sup>1</sup> Подобные пассажи есть и в «Трактате» (см. напр. Т 1.2.5.26; Т 1.3.14.27), но там они не столь заметны.

<sup>2</sup> Winkler 2000.

<sup>3</sup> D 6.12; D 9.10.

<sup>4</sup> E 7.8.

философии Юма состоит в том, что он, как мы помним, сомневался в возможности осмысленных рассуждений о внеопытных сущностях. Но, похоже, эта позиция не была у него радикальной — и не без оснований: трудно отрицать, к примеру, осмысленность рассуждений о будущем опыте, даже если он будет содержать какую-то новую информацию и, соответственно, в настоящее время непредставим; столь же осмысленными могут быть и рассуждения о неизвестных нам силах природы, которые мы могли бы узнать, обладая иным интеллектом. Конечно, здесь есть опасность полного отказа от увязывания осмысленности тех или иных утверждений с опытом. Но этот разрыв опять-таки необязателен. Можно сказать, что такая связка существует и что осмысленность утверждений предполагает, что они хотя бы косвенно базируются на опыте. В случае с тезисом о неизвестных нам силах природы, отвечающих за каузальную связь событий, дело может обстоять именно так. В период «Трактата» Юм, впрочем, не признавал этого. Он считал, что хотя мы можем называть «силами» какие-то неизвестные природные качества, у нас нет оснований соотносить их с тем значением термина «сила», которое имеется у нас и которое идет от внутреннего впечатления от действия привычки<sup>1</sup>. Но позже он изменил свою позицию. Ведь речь идет о возможности применения имеющихся у нас понятий в контрфактических контекстах. Говоря, что природные процессы зависят от неизвестных нам сил, мы не утверждаем, что они могут быть адекватно описаны имеющимися у нас понятиями силы и необходимости, а допускаем лишь, что могли бы корректно применять их при наличии у нас других познавательных способностей, позволяющих глубже проникать в суть вещей. Такое допущение не выглядит безосновательным. Именно это, похоже, и стал признавать Юм. И хотя изменение его позиции лишено логических связей с популяризаторской стилистикой первого «Исследования», де факто именно она подтолкнула Юма к такой трансформации: стремление к популяризации заставило его пространно говорить о скрытых качествах, а их подробный анализ привел к выводу о чрезмерности критики их потенциала в «Трактате».

---

<sup>1</sup> Т 1.3.14.27.

В популяризаторской тенденции первого и второго «Исследований» можно искать решение и еще одной загадки (ч. 2, гл. 5, п. 6), так или иначе связанной с понятием причины. Речь идет о статусе ассоцианизма в философии Юма. В «Трактате» он раскрывается как мощный объяснительный инструмент, но в последующих работах утрачивает подобный статус. Это можно объяснить тем, что в тех более популярных трудах Юм минимизировал роль гипотетических объяснений и уже не детализировал глубинные механизмы сознания.

Зато в первом «Исследовании» Юм уточняет онтологический статус фундаментального когнитивного принципа, открытого им при изучении проблемы индукции. Я говорю, конечно, о привычке (ч. 1, гл. 2, п. 2), природа которой остается загадкой в «Трактате». В «Исследовании о человеческом познании» Юм, однако, поясняет, что ее надо рассматривать как некий инстинкт, гармонически подогнанный к законам природы.

Пока я перечислил четыре концептуальные загадки. Пятой и, возможно, самой трудной из них является загадка юмовской теории самости как пучка перцепций (ч. 1, гл. 5, п. 2; ч. 2, гл. 3, п. 3; ч. 2, гл. 5, п. 2). Изложив эту теорию в первой книге «Трактата о человеческой природе», Юм уже через полтора года, в приложении, изданном вместе с третьей книгой этого произведения, заявил, что нашел в ней противоречие, которое он не знает как устранить. В литературе можно найти множество объяснений, в чем именно состояло это загадочное противоречие и почему Юм не мог избавиться от него. Но, похоже, ни одно предложенное интерпретаторами этих тезисов объяснение на убеждает никого, кроме тех, кто их предлагает. Проблема действительно очень сложна, и я пытался показать, что разобраться в ней можно, лишь проследив тот путь, каким Юм пришел к своей теории, и поняв, как менялась его позиция после ее оформления. Тогда мы сможем увидеть, что теория самости, или Я, как пучка перцепций была создана, когда он считал возможным физиологические объяснения ассоциаций, стягивающих многообразие перцепций в пучок. Но к моменту написания «Приложения» он уже отрицал возможность таких объяснений. Поэтому факт интеграции перцепций при отсутствии лежащей в их основе субстанции стал ка-

заться ему совершенно необъяснимым, а сама такая интеграция, по сути, невозможной.

В дальнейшем Юм, однако, отошел от радикального феноменализма, запрещавшего физиологические объяснения, и перестал говорить о противоречиях в теории Я. Концепция самости как пучка перцепций, как мы видели, воспроизводится в «Диалогах о естественной религии». Неверно, впрочем, утверждать, что Юм просто вернулся к своей ранней теории. Ведь одним из ее важных аспектов было объяснение истоков нашей веры в существование единого и тождественного Я, стоящего за потоком перцепций. В «Трактате» Юм предлагал сложную схему генезиса этой фикции. Позже он отдал предпочтение иному объяснению.

Все перечисленные выше загадки уже подробно обсуждались в предыдущих разделах. Описанные здесь решения тоже уже обосновывались в других местах. Но сейчас мы поговорим о загадке, решение которой пока откладывалось нами. Эта загадка связана с юмовским понятием «истинной религии». Данное понятие и близкие ему понятия, такие как «подлинный теизм» и т. п. часто встречаются в текстах Юма, но какой смысл он вкладывает в них? Что такое истинная религия, или подлинный теизм? Не есть ли это просто ширма, за которой Юм скрывает свой атеизм?<sup>1</sup> Он ведь достаточно жестко критикует «суеверие» и «энтузиазм», соотнося первый с католицизмом, второй — с протестантизмом. Он убежден, что религия в ее внешней составляющей, религия как один из факторов человеческой истории принесла больше вреда, чем пользы, а монашеские добродетели противоречат самой человеческой природе. Юм также доказывает, что ни разум с опытом, ни свидетельства о чудесах не могут быть надежной основой религии. Так какое же позитивное место он может отвести ей в своей науке о человеческой природе?

Ответ на этот вопрос нам опять-таки помогут найти «Диалоги о естественной религии». Но вначале стоит вспомнить его предысторию. Уже в эссе «О суеверии и энтузиазме» 1741 г. Юм говорил, что обозначенные в его названии установки являются разновидностями «ложной религии». Там же он, однако, указы-

---

<sup>1</sup> См. Bailey A., O'Brien D. 2014.

вал на возможность смягчения энтузиазма и отмечал, что бывшие фанатики сейчас напоминают китайских книжников-конфуцианцев, составляющих, подчеркивает он, единственное в наши дни сообщество деистов<sup>1</sup>. Хотя Юм отказывался называть себя деистом<sup>2</sup> (как, впрочем и атеистом), трудно отделаться от ощущения, что он считает современное ему конфуцианство примером истинной религии. Очевидно при этом, что на первом плане в конфуцианстве всегда находилось стремление к моральному совершенству и культивирование добродетелей. Если Юм действительно сближает истинную религию с конфуцианством, то он должен связывать ее положительную роль с моральным совершенствованием. Именно это он и делает в наброске предисловия ко второму тому «Истории Великобритании», который, напомним, вышел в 1756 г. В этом наброске (в итоге изданном в сокращенном виде в качестве примечания) Юм провозглашает, что «подлинный удел религии — изменение жизни людей, очищение их сердец, внедрение всевозможных моральных обязательств и обеспечение повиновения законам и гражданским властям»<sup>3</sup>. Очень похожие слова говорит и Клеант в финальной чести «Диалогов о естественной религии». Он тоже упоминает о «подлинном уделе религии», состоящем в том, чтобы «направлять сердца людей, делать более гуманным их поведение, внушать дух терпимости, порядка и повиновения»<sup>4</sup>. Идея истинной религии, как мы видим, обретает четкие очертания.

Полная картина отношения Юма к истинной религии, впрочем, еще более интересна. Мы помним, что в последней части «Диалогов» два главных участника спора, Клеант и Филон, приходят к согласию по основному вопросу о разумности причины мира. Но это не значит, что они достигают согласия по всем вопросам. В действительности, на последних страницах «Диалогов» они формулируют два разных позитивных понимания религии. О позиции Клеанта я уже упомянул. Добавлю лишь, что он считает, что Бог должен мыслиться так, будто ему доставляет удовольствие

---

<sup>1</sup> М 78.

<sup>2</sup> Caulfield 1812, 235; cp. Schmidt 2003, 373; Yoder 2008, 51–76.

<sup>3</sup> Mossner 1980, 306. На с. 306–307 Мосснер приводит этот набросок.

<sup>4</sup> D 12.12.

лишь человеческая добродетельность, которая, как мы надеемся, послужит залогом нашего счастья в этом мире и за его пределами. Иначе говоря, истинная религия приравнивает служение Богу к нравственным поступкам. Филон, правда, не верит, что такая религия может обрести широкое влияние, но это мало что меняет в характеристике ее внутренней ценности. Сам Филон, между тем, изображает позитивные аспекты религии несколько иначе. Настаивая на непознаваемости большинства аспектов божественной природы, он утверждает, что осознание этого момента может подготовить наши умы к христианскому откровению. Такие формулировки встречались у Юма и раньше — в частности, в финальном разделе «Естественной истории религии» — но именно тут, в самом конце «Диалогов», они звучат достаточно серьезно<sup>1</sup>.

Мы уже знаем, что как Филон, так и Клеант, высказывающие разные понимания истинной религии, выражают определенные стороны личности Юма, так что обе эти позиции могли играть определенную роль в его жизни. Юм, таким образом, мог без какого-либо насилия над собой практиковать христианство и отсылать к нему. Не забудем, однако, что взгляды Клеанта объявляются в «Диалогах» более правдоподобными. И это значит, что еще ближе Юму была клеантовская трактовка истинной религии как некоей сакрализации морали<sup>2</sup>.

Но тут возникает еще один вопрос. Можно ли обосновать такую сакрализацию морали принципами юмовской философии? Мог ли Юм предложить рациональное оправдание того тезиса, что к Богу надо относиться так, будто мы созданы им для счастья и что его радует лишь наше моральное поведение, которое, как предполагается, ведет к общему счастью? Думаю, что попытку такого обоснования Юм мог бы предпринять. Напомню, что хотя

---

<sup>1</sup> См. также HL 1, 151–152.

<sup>2</sup> Нельзя поэтому уместить отношение Юма к религии в какую-то емкую формулу: «слабый деизм» (Gaskin 1986), «минимальный деизм», «умеренный теизм» (Cabrera 2001), «аморальный теизм» (Yoder 2008) и т. п. Его позиция чем-то напоминает мне установки одного из ведущих философов начала XXI в. Д. Чалмерса, который любит порассуждать, что в какие-то дни недели ему ближе одна концепция, в какие-то — другая. Сходные оценки взглядов Юма на религию высказывал в свое время Т. Пенелум, см. Penelhum 1975, 195–196.

он и отказывается приписывать Богу привычные моральные атрибуты, он считает, что мы можем признавать разумность Бога, т. е. аналогичность человеческому разуму причины или причин целесообразности мира, а значит смотреть на мировой порядок как на результат замысла. Таким образом, мы можем по крайней мере метафорически допускать, что Бог одобряет все, что привносит порядок в мир. Моральные же действия именно таковы. Они гармонизируют жизнь общества. Более того, они помогают реализовать цели, заложенные в биологическом устройстве людей. Значит, мы можем рассматривать их как то, что одобряется Богом, а это в свою очередь может усиливать нашу моральную мотивацию. Но моральные качества самого Бога можно считать непостижимыми: одобрение моральных поступков еще не свидетельствует о моральности того, кто одобряет их — одобрять такие поступки можно, к примеру, по эгоистическим и иным соображениям.

Важно подчеркнуть, что подобные рассуждения нельзя рассматривать в качестве вариации теологического обоснования морали<sup>1</sup>. Представление о разумной причине мира (единой или комплексной) слишком абстрактно для этого. Из него можно вывести самые разные модели порядка. А значит, мораль не может быть выведена из него. Она должна быть известна заранее. Но такие рассуждения могут укреплять наши моральные умонастроения.

---

<sup>1</sup> Cp. Gaskin 1988, 224.

## Заключение

Традиция толкований философии Юма насчитывает уже более двухсот пятидесяти лет. И направленность этой традиции внушает оптимизм. Начиналась она совсем уж тревожно. Один из первых серьезных интерпретаторов Юма, Т. Рид, говорил, что целью юмовской философии является превращение людей в Свифтовых еху<sup>1</sup>. Последующие толкователи рисовали не столь яркие, но не менее фантастичные картины. Со временем, однако, ситуация улучшалась. Н. Кемп-Смит, Э. Гуссерль и др. интерпретаторы в начале XX в. вывели историков мысли на верный путь. Очертания идей Юма становились все более четкими. В последние десятилетия впечатляет уже не только качество, но и количество работ о Юме. И все они способствуют дальнейшему прояснению его непростой философской системы.

Прогресс в понимании философии Юма, таким образом, неоспорим. И все же проведенные в этой книге изыскания показывают, что историкам мысли еще есть куда продвигаться. Ведь в результате этих изысканий мы обнаружили не только лакуны в описаниях жизни Юма и толковании его главных работ — от «Трактата о человеческой природе» до «Диалогов о естественной религии» — но и дефицит их интереса к эволюции идей Юма в ключевых разделах его философии. Исследователи, к примеру, почти не уделяют внимания проблеме априористской трансформации юмовской методологии в первом «Исследовании» по сравнению с «Трактатом». Осмысление этих изменений, между тем, показывает неадекватность популярной натуралистической интерпретации юмовской философии, предполагающей исключительную ориентированность Юма на экспериментальную науку о человеческой природе<sup>2</sup>. Не менее любопытным кажется то, что в

---

<sup>1</sup> Reid 1872, 102.

<sup>2</sup> См. напр. Stroud 1977, 219–224.

юмоведении пока не стало общепринятым представление о радикальном переосмыслении Юмом своей теории аффектов, закрепленном в различении им первичных и вторичных аффектов. Эта новая схематика, между тем, рисует совершенно иной — по сравнению с его ранней концепцией — образ человеческой природы, и поэтому не должна игнорироваться в работах о Юме. Если ранний Юм видит человека существом, реагирующим на внешние обстоятельства теми или иными аффектами, то в поздний период он подчеркивает, что, благодаря врожденным устремлениям, первичным аффектам, человек участвует в создании тех обстоятельств, на которые он впоследствии может откликаться вторичными аффектами, отражающимися в сознаниях других людей и меняющимися в результате таких отражений.

Серьезные пробелы обнаруживаются и в трактовке эволюции юмовского учения о морали. Не говоря уже о том, что в литературе мы не находим ясного понимания, что первый этический труд Юма — третья книга «Трактата» «О морали» — является по преимуществу метаэтическим сочинением, тогда как «Исследование о принципах морали» это, прежде всего, этический труд, специалисты по этике Юма редко обращают внимание на изменение его позиции в более поздних текстах. И эта модификация представлений Юма о морали не случайна, а завершает долгий процесс. Начав с резкого разведения разума и морали и акцентирования чувственной природы последней, Юм постепенно сближал их. Конечно, Юм и в поздний период не отождествлял разум с моралью. Истоки моральных оценок и мотивов не связаны с разумом. Но разум помогает реализовывать эти мотивы. Чем разумнее отдельный человек и общество в целом, тем выше их нравственный уровень. Сам же прогресс рациональности во многом зависит от интенсивности общения между людьми. К общению, предполагающему выработку общезначимой точки зрения, невозможную без применения разума, люди предрасположены спецификой своих аффектов, симпатически усиливающихся в обществе. Но эта предрасположенность получает стимул от объективных обстоятельств, нередко имеющих экономический характер. Глобализация торговли и экономический рост служат, согласно Юму,

залогом все более рационального устройства общественной жизни и нравственного прогресса.

Историкам философии, таким образом, еще предстоит много работы с юмовским наследием. Но и философы могут немало извлечь из него. Конечно, основные концепции Юма давно стали частью канона современной философии и в этом плане прекрасно освоены. Но в трудах Юма можно найти и неразработанные перспективные пласты. Они находятся в «Трактате о человеческой природе», любимом историками философии за сложность композиции и темноту идей, но избегаемом философами по тем же причинам.

Сам Юм, напомню, не любил «Трактат» и говорил даже, что тот появился на свет без признаков жизни<sup>1</sup>. Между тем, он кажется едва ли не самым жизненным из его трудов. Два комплекса идей этого сочинения представляются мне наиболее ценными в наши дни. Первый из них можно отыскать по большей части во второй книге «Трактата» — «Об аффектах». Эта книга меньше всего обсуждается в литературе, хотя мы знаем, что Юм считал ее наиболее оригинальной частью своей работы. Как раз из-за ее оригинальности она, похоже, и оставалась долгое время на обочине философских дискуссий. Но теперь ее время, возможно, пришло. Ведь в этой книге мы находим масштабное исследование скрытых механизмов человеческого мышления и эмоций. Юм, к примеру, убедительно показывает, что даже в самых обычных ситуациях, когда ничего, казалось бы, не мешает принять рациональное решение, мы далеко не всегда ведем себя разумно, поскольку на выносимые нами суждения оказывают большое влияние такие, на первый взгляд, второстепенные факторы как удаленность объектов, их величина, привычность и т. п. Важную роль в наших оценках играют также ситуационные аспекты и социальный контекст. Если признать раскрываемую Юмом связь моральности с разумом, то легко увидеть, что такие влияния на человеческое поведение — создающие ситуации, когда кажущиеся рациональными суждения таковыми не являются — могут порождать этические

---

<sup>1</sup> MOL 6.

трудности и даже парадоксы, когда, к примеру, оценки одного и того же поступка будут различаться из-за того, как он описывается, т. е. в какой ассоциативный контекст помещается. Излишне напоминать, что именно в этих областях сегодня особенно продуктивно работают социальная и когнитивная психология, питающие исследования философов сознания и этиков. Думается, что рассуждения Юма представляют тут не только исторический интерес. И в самое последнее время появились признаки того, что вклад Юма будет востребован<sup>1</sup>.

Второй неразработанный пласт юмовских идей в «Трактате» присутствует в разных отделах этой работы, но отчетливей всего выходит на поверхность в четвертой части первой книги. Впоследствии Юм утратил интерес к нему — так же как к изучению скрытых механизмов наших суждений и аффектов. Но это, разумеется, не значит, что они не имеют ценности. Речь идет о конститутивных и генетических (в феноменологическом смысле этих слов) исследованиях, имеющих отношение к нашим базовым убеждениям о мире, таким как наша вера в независимое от нашего восприятия существование телесных объектов, вера в причинность и т. п. Мы обсуждали этот проект в первой части книги. Юм, напомню, показал, что упомянутые выше и сходные с ними темы можно освободить от объективистских контекстов и изучать их в надежной феноменологической плоскости. Выгода в том, что даже если мы, к примеру, никогда не сможем установить, есть ли причины у всего, что происходит, нам, вполне возможно, удастся во всех деталях показать, почему мы верим в это. Причем для этого нам не нужно будет погружаться в эмпирические исследования: прояснение наших базовых естественных убеждений (не подверженных, кстати говоря, упоминавшимся выше когнитивным искажениям вследствие своего фундаментального и универсального характера) достижимо априори, так как они уже имеются в нашем распоряжении и нам надо лишь всмотреться в них. Прояснив конкретные убеждения такого рода, мы сможем понять и отношение между ними — к примеру, отношение между нашей

---

<sup>1</sup> См. напр. Reed, Vitz (eds) 2018.

убежденностью в возможности использовать прошлый опыт для суждений о будущем, нашей убежденностью в наличии причин у происходящего, нашей верой в существование тел за пределами актуальных восприятий, нашей верой в тождество объектов во времени и т. п. Связи между этими убеждениями, кстати, неверно было бы описывать в каузальных терминах. Отношения между ними не завязаны на временную последовательность и выглядят, скорее, как конституирование одними других. К примеру, если мое убеждение, что некий чувственный объект не прекращает существование после прекращения мною восприятия этого объекта предполагает мою уверенность в отсутствии в его окружении причин его уничтожения и допущение маловероятности беспричинного уничтожения, то вера в причинность является одним из факторов, конституирующих убежденность в независимом от нас существовании таких объектов. Причем это конституирование напоминает логическую супервентность свойств: я не могу отчетливо представить, что считаю высоковероятным беспричинное исчезновение любых предметов и при этом не сомневаюсь, что предмет, от которого я отвернулся, сохраняет свое бытие. Поскольку связи между нашими фундаментальными убеждениями имеют не каузальный, а конститутивный характер по образцу логической супервентности, эти связи могут выявляться не только эмпирическими психологическими изысканиями, но и философским концептуальным анализом. По существу, таким образом, Юм заложил целую программу метафизических исследований, задуманную в новой стилистике по сравнению с его предшественниками. Эта программа до сих пор не стала полноценной опцией, хотя отдельные проекты вроде «дескриптивной метафизики» П. Стросона<sup>1</sup> можно было бы соотнести с ней (хотя Стросон считал себя скорее кантианцем, чем последователем Юма). А ведь такая программа могла бы пригодиться сторонникам кабинетной философии, которые в последние годы с трудом отбиваются от экспериментальных философов, предлагающих, по сути, демонтаж нашей дисциплины. Сам я убежден, что возможности кабинетной

---

<sup>1</sup> Strawson 1990.

философии и концептуального анализа как ее главного инструмента не только не исчерпаны, но даже шире, чем принято считать<sup>1</sup>. Защищая кабинетную философию в наши дни, мы защищаем великую традицию европейской мысли. Ее хранителями во все времена были историки философии, осознающие важность подобной задачи. И замечательно, что в этом деле нам может помочь такой значимый в этой традиции философ, как Дэвид Юм. Он был не чужд реформаторских настроений<sup>2</sup>: он верил, что философия может менять людей и общество, избавляя их от разного рода предрассудков. Надеялся он и на то, что его идеи могут реформировать саму философию. Эта юмовская реформа, конечно, уже давно началась. Но сейчас она очень нуждается в продолжении.

---

<sup>1</sup> См. Васильев 2014.

<sup>2</sup> Ср. Norton 2009, 32–35.

## Послесловие

Эта книга о Юме пересекалась с множеством других книг о нем, так что логично было бы завершить ее рассказом о таких книгах. Но речь, разумеется, не идет об обзоре литературы — при необходимости я рассказывал о литературе по ходу изложения. Скорее я хотел бы поделиться опытом чтения «обзорных» книг о Юме и порекомендовать что-то читателям.

Прежде всего надо отделить книги, обязательные к прочтению, от тех, которые полезно и приятно читать. К первым я отнес бы «Интеллектуальную биографию» Юма Дж. Харриса и «Философию Дэвида Юма» Н. Кемпа-Смита. Если бы М. Стюарт писал не только статьи, но и книги о Юме, их тоже можно было бы отнести сюда. Но меня интересуют книги второй группы. Первое, что приходит в этой связи в голову, это «Жизнь Дэвида Юма» Э. Мосснера. Хотя Мосснер почти не рассказывает о теориях Юма и несколько идеализирует нашего героя, лишая его образ объема, теплая атмосфера этой книги перевешивает ее дефекты.

Хороша и книга Г. Штремингера «Дэвид Юм и его время»<sup>1</sup>, хотя автор иногда разбавляет факты фантазиями и порой слишком уж буквально следует Мосснеру. Важным достоинством этой биографии является, между тем, то, что тут подробно обсуждаются сочинения и концепции Юма. Книга умело сбалансирована и акцентирована. Удачны и компрессированные исторические очерки. Еще больший акцент в сторону концептуальности можно найти в книге К. Шмидт «Дэвид Юм: Разум в истории»<sup>2</sup>. Это уже не биография, а обзор философии Юма. Книгу отличает широкий охват, обстоятельность изложения, хороший стиль и глубокое знание автором литературы по всем вопросам. Конечно, из этих компонентов могла бы и не сложиться цельная литературная кар-

---

<sup>1</sup> Streminger 2011.

<sup>2</sup> Schmidt 2003.

тинка, но она сложилась. От этой книги не стоит ждать каких-то смелых интерпретаций, нагромождения экстравагантных гипотез и толкований. Она берет другим: старательностью автора, продуманной композицией и каким-то уютом. Я не знаю лучшего общего введения в философию Юма, чем эта книга К. Шмидт. Все это, впрочем, не означает, что другие сочинения такого рода значительно уступают ей. Этого нельзя сказать, к примеру, о работе Х. Клемме — «Дэвид Юм: Введение»<sup>1</sup>. Клемме краток и точен в своих описаниях и оценках. Обратной стороной оказывается некоторая академичность его текста. Другой замечательный автор, С. Блэкберн, между тем, показывает, что краткость может сочетаться с душевностью. Его крошечная книга «Как читать Юма»<sup>2</sup> неожиданно многомерна. Блэкберн не только передает суть теорий Юма чуть ли не минимально возможным количеством слов, но и остроумно интерпретирует ряд их сложных проблем.

В остроумии Блэкберну, впрочем, было бы непросто обойти американца Дж. Фодора — самого влиятельного из философов, написавших в недавние времена книги о Юме. Ведь тексты Фодора невозможно представить без его своеобразных шуток. Вот и монографию «Юмовские вариации» он начинал в своем привычном ключе: «Как-то раз я обмолвился коллеге историку философии, что собираюсь организовать семинар по теории сознания Юма. Должен сказать, что, к сожалению, он принял это близко к сердцу, хотя я не совсем понял, скрутило ли его от смеха, слез или от академической принципиальности. „Да как же Вы смеете?“ — спросил он, когда его конвульсии утихли. „Вы ничего не знаете о Юме“. Могу точно сказать, что я не почувствовал себя оскорбленным, хотя его нажим был, возможно, и необязателен. Но я был смущен. И обеспокоен. Разумеется, я ничего не знаю о Юме: мое невежество в истории философии почти абсолютно. Я знаменит этим у друзей и студентов не меньше, чем своим правописанием. Но мысль, что человек должен хорошо разбираться в том, о чем он учит, не приходила мне в голову, да и моя практика не очень-то

---

<sup>1</sup> Klemme 2007.

<sup>2</sup> Blackburn 2008.

укладывалась в это представление. „Вы уверены?“, спросил я. Он подтвердил<sup>1</sup>. После этого Фодору ничего не оставалось, как пообещать себе написать целую книгу о Юме. Со временем он написал ее. И я рекомендую почитать его труд: в нем есть хорошая глубина.

Увлекательная глубина, разумеется, есть и в книгах самого Юма. Так что, быть может, лучшим книжным выбором при изучении философии Юма будет все же выбор его собственных сочинений. Начать я порекомендовал бы с «Исследования о человеческом познании». Затем можно распробовать «Трактат о человеческой природе». Ну а в качестве десерта при первой встрече с Юмом можно почитать «Диалоги о естественной религии».

Каким может быть главный урок от изучения работ Юма? Единый ответ тут, конечно, едва ли возможен. Юм отличается от многих философов тем, что многое из сказанного им, похоже, верно, и усвоение его идей может сделать нашу картину мира более адекватной. Но в его текстах есть и нечто большее. Гуляя как-то по городу Юма Эдинбургу и глядя на парящий в вышине громадный замок, я подумал, что этот замок напоминает мне самого Юма: толстяка, умеющего летать, подниматься над вещами и видеть их по-новому. Своими смелыми идеями, возникавшими порой словно бы из ничего, он учит нас такому отношению к жизни, при котором в самых обычных предметах можно найти что-то интересное. И, если вдуматься, в этом — одна из привлекательных черт самой философии.

---

<sup>1</sup> Fodor 2003, 1.

# Основные события жизни Юма

**7 мая (по новому стилю) 1711** — рождение в Эдинбурге.

**1713** — смерть отца, Джозефа Хоума.

**1721–1725** — обучение в университете Эдинбурга.

**Весна 1729** — «новая арена мысли».

**Весна 1729 – весна 1731** — «рукописная книга» о естественной религии.

**1731/1732 – весна 1734** — подготовка к созданию «Трактата о человеческой природе».

**Весна 1734** — «Письмо к врачу».

**Середина 1734** — работа в коммерческой фирме в Бристоле.

**Вторая половина 1734 – первая половина 1736** — написание во Франции первоначальной версии «Трактата».

**1736–1737** — доработка «Трактата».

**Осень 1737** — возвращение из Франции в Лондон.

**1737–1738** — переговоры с издателями в Лондоне.

**Январь 1739** — выход первых двух книг «Трактата».

**Февраль 1740** — «Краткое изложение „Трактата“».

**Октябрь 1740** — третья книга «Трактата».

**1741–1742** — публикация «Моральных и политических эссе».

**1744–1745** — попытка занять пост профессора в Эдинбургском университете.

**Май 1745** — «Письмо джентльмена его другу в Эдинбурге».

**1745** — смерть матери Кэтрин, урожденной Фальконер.

**1745–1746** — присмотр за маркизом Анандейлом.

**1746–1748** — военная и дипломатическая служба: Франция, Австрия, Сардиния.

**Апрель 1748 г.** — «Философские эссе о человеческом познании».

**1750–1751 гг.** — начало работы над «Диалогами о естественной религии».

**1751** — женитьба брата и переезд из Найнуэллса в Эдинбург.

**Ноябрь 1751** — «Исследования о принципах морали».

**1751–1752** — попытка занять пост профессора в университете Глазго.

**Январь 1752** — «Политические рассуждения».

**Февраль 1752** — хранитель библиотеки Общества адвокатов Эдинбурга.

**Середина 1752** — переезд в квартиру в «Риддлс Ленд» в Старом городе в Эдинбурге.

**Май 1753** — переезд в «Джекс Ленд».

**1754–1756** — публикация двух томов «Истории Великобритании при Стюартах».

**Начало 1757** — отставка с должности хранителя библиотеки.

**1757** — «Четыре диссертации».

**1758** — «Эссе и трактаты на разные темы» в одном томе. Переименование «Философских эссе о человеческом познании» в «Исследование о человеческом познании».

**1759** — публикация двух томов «Истории Англии при Тюдорах».

**Апрель–май 1761** — начало переписки с графиней Буффлер.

**1761** — публикация двух томов «Истории Англии» раннего периода.

**Май 1762** — переезд в престижные апартаменты в «Джеймс Корт».

**1762** — переформатирование томов «Истории» в единый текст «Истории Англии» со сквозной нумерацией глав.

**1763–1765** — работа в посольстве Великобритании в Париже. Общение с Буффлер.

**Январь 1766** — поездка в Лондон с Ж.-Ж. Руссо.

**Середина 1766** — заочная ссора с Руссо.

**Осень 1766** — возвращение в Найнуэллс и Эдинбург.

**1767–1768** — работа в Лондоне помощником госсекретаря.

**Август 1769** — возвращение в Эдинбург.

**Май 1771** — переезд из «Джеймс Корт» в Старом городе в дом в Новом городе.

**Начало 1774** — написание эссе «О происхождении государства».

**1775** — «Предупреждение» к перелагающим «Трактат» сочинениям.

**1775–1776** — болезнь.

**Апрель 1776** — рукопись «Моей жизни».

**Апрель–июль 1776** — поездка в Лондон и на воды в Бат.

**Начало июля 1776** — возвращение в Эдинбург и прощальный обед с друзьями.

**Июль–август 1776** — подготовка к изданию «Диалогов о естественной религии».

**25 августа 1776** — смерть в Эдинбурге.

# Литература

## Сочинения и переписка Юма

- Hume D.* Philosophical Essays Concerning Human Understanding. London: A. Millar, 1748.
- Hume D.* A True Account of the Behaviour and Conduct of Archibald Stewart: Esq; Late Lord Provost of Edinburgh. In a letter to a Friend. London: M. Cooper, 1748a.
- Hume D.* An Enquiry Concerning the Principles of Morals. London: A. Millar, 1751.
- Hume D.* Essays and Treatises on Several Subjects. A New Edition. London: A. Millar, 1758.
- Hume D.* A Concise and Genuine Account of the Dispute between Mr. Hume and Mr. Rousseau: with the Letters that Passed between Them during Their Controversy. As also, the Letters of the Hon. Mr. Walpole, and Mr. D'Alembert, Relative to this Extraordinary Affair. London: T. Becket and P. A. De Hondt, 1766.
- Hume D.* Advertisement // Memoirs of Russia... Translated from the Original Manuscript of General Manstein. London: Becket and De Hondt, 1770. P. III.
- Hume D.* The Philosophical Works of David Hume. Ed. by T. H. Green and T. H. Grose. In Four Volumes. V. 4. London: Longmans, 1875.
- Hume D.* An Historical Essay on Chivalry and Modern Honour. Ed. by E. C. Mossner // Modern Philology. V. 45. 1945. P. 54–60.
- Hume D.* Dialogues Concerning Natural Religion. Ed. by N. Kemp Smith. 2<sup>nd</sup> ed. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1947.
- Hume D.*, History of England: From the Invasion of Julius Caesar to the Revolution of 1688, based on the Edition of 1778. V. 1–6. Indianapolis: LibertyClassics, 1983.
- Hume D.* Essays, Moral, Political, and Literary. Ed. by E. F. Miller, rev. ed. Indianapolis: Liberty Fund, 1987.
- Hume D.* An Enquiry Concerning the Principles of Morals. Ed. by T. L. Beauchamp. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- Hume D.* An Enquiry Concerning Human Understanding. Ed. by T. L. Beauchamp. Oxford: Clarendon Press, 2000.

- Hume D.*, *Dissertation on the Passions; Natural History of Religion*. Ed. by T. L. Beauchamp, Oxford: Clarendon Press, 2007.
- Hume D.* *A Treatise of Human Nature*. Ed. by D. F. Norton and M. J. Norton. V. 1. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- Burton J. H.* (ed.) *Letters of Eminent Persons Addressed to David Hume*. Edinburgh and London: William Blackwood and Sons, 1849.
- Greig J. Y. T.* (ed.). *Letters of David Hume*. V. 1–2. Oxford: Clarendon Press, 1932.
- Hilson J. C.* (ed.). *More Unpublished Letters of David Hume* // *Forum for Modern Language Studies*. 1970. № 4. P. 315–326.
- Hilson J. C., Price J. V.* (eds). *Hume and Friends, 1756 and 1766: Two New Letters* // *The Yearbook of English Studies*. 1977. V. 7. P. 121–127.
- Hunter G.* (ed.) *David Hume: Some Unpublished Letters 1771–1776* // *Texas Studies in Literature and Language*. 1960. № 2. P. 127–150.
- Klibansky R., Mossner E.* (eds). *New Letters of David Hume*. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- Kozanecki T.* (ed.) *Dawida Hume'a Nieznane Listy W Zbiorach Muzeum Czartoryskich (Polska)* // *Archiwum Historii Filozofii Społecznej*. 1963. IX. 127–141.
- Mossner E.* (ed.). *New Hume Letters to Lord Elbank, 1748–1776* // *Texas Studies in Literature and Language*. 1962. № 3. P. 431–460.
- Price J. V.* (ed.) *Hume and Nancy Orde. Three New Letters* // *Todd W. B. Hume and the Enlightenment: Essays Presented to Ernest Campbell Mossner*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1974. P. 128–135.
- Waldmann F.* (ed.) *Further Letters of David Hume*. Edinburgh: Edinburgh Bibliographical Society, 2014.
- Mossner E. C.* (ed.). *Hume's Early Memoranda, 1729–1740: The Complete Text* // *Journal of the History of Ideas*. 1948. №. 4. P. 492–518.
- Stewart M. A.* (ed.) *An Early Fragment on Evil* // *Stewart M. A., Wright J. P.* (eds). *Hume and Hume's Connexions*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1995. P. 160–170.
- Stewart M. A.* *Hume's "Bellmen's Petition": The Original Text* // *Hume Studies*. 1997. № 1. P. 3–8.
- Юм. Д. *Сочинения*: В 2 т. М.: Мысль, 1994.
- Юм Д. *Англия под властью дома Стюартов* / Под ред. С. Е. Федорова. Т. 1. СПб.: Алетейя, 2001.
- Юм Д. *Англия под властью дома Стюартов* / Под ред. С. Е. Федорова. Т. 2. СПб.: Алетейя, 2002.

## Другие источники

- Аристотель*. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1976–1983.
- Арно А., Николь П.* Логика, или Искусство мыслить. М.: Наука, 1991.
- Бейль П.* Исторический и критический словарь. Т. 1–2. М.: Мысль, 1968.
- Бентам И.* Введение в основания нравственности и законодательства. М.: РОССПЭН, 1998.
- Беркли Дж.* Трактат о принципах человеческого знания и другие сочинения / Под ред. А. П. Беседина. М.: Академический проект, 2016.
- Бёрк Э.* Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного. М.: Искусство, 1979.
- Бэкон Ф.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1972.
- Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994.
- Галилей Г.* Диалог о двух главнейших системах мира — Птолемеевой и Коперниковой. М.; Л.: Государственное издательство технико-теоретической литературы, 1948.
- Гартли Т.* Размышления о человеке, его строении, его долге и упованиях // Английские материалисты XVIII в. Собрание произведений: В 3 т. Т. 2. М.: Мысль, 1967. С. 193–371.
- Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб.: Наука, 1994.
- Гоббс Т.* Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1989–1991.
- Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. Новочеркасск: Сагуна, 1994.
- Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М.: Академический проект, 2009.
- Дашкова Е. Р.* Записки. М.: Мир книги, Литература, 2009.
- Дарвин Ч.* Происхождение видов путем естественного отбора. 2 изд. СПб.: Наука, 2001.
- Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1989–1994.
- Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 2 изд. М.: Мысль, 1986.
- Дюбо Ж.-Б.* Критические размышления о поэзии и живописи. М.: Искусство, 1976.
- Кант И.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2. М.: Мысль, 1964.
- Кант И.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965.
- Карамзин Н. М.* Письма русского путешественника. Л.: Наука, 1984.
- Карнап Р.* Преодоление метафизики логическим анализом языка // Аналитическая философия: Становление и развитие / Под ред. А. Ф. Грязнова. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. С. 69–89.
- Квинтилиан.* Риторические наставления. Ч. 2. СПб.: Типография Императорской российской академии, 1834.

- Лейбниц Г. Ф. Сочинения: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1989.
- Локк Дж. Сочинения: В 3 т. М.: Мысль, 1985–1988.
- Лукиан Самосатский. Сочинения: В 2 т. Т. 1. СПб.: Алетейя, 2001.
- Макферсон Дж. Поэмы Оссиана. Л.: Наука, 1983.
- Мандевиль Б. Басня о пчелах. М.: Наука, 2000.
- Мальбранш Н. Разыскания истины. СПб.: Наука, 1999.
- Монтескье Ш. Л. О духе законов. М.: Мысль, 1999.
- Монтескье Ш. Л. Персидские письма. М.: КАНОН-Пресс-Ц, 2002.
- Ньютон И. Оптика или трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света. М.: Государственное издательство технико-теоретической литературы, 1954.
- Ньютон И. Математические начала натуральной философии. М.: Наука, 1989.
- Остин Дж. Три способа пролить чернила: Философские работы. СПб.: Алетейя, 2006.
- Паскаль Б. Мысли. М.: REFL-book, 1994.
- Платон. Сочинения: В 3 т. / Под ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. М.: Мысль, 1968–1972.
- Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990.
- Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. СПб.: Алетейя, 2000.
- Руссо Ж.-Ж. Исповедь. М.: АСТ, 2011.
- Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969.
- Секст Эмпирик. Сочинения: В 2 т. / Под ред. А. Ф. Лосева. М.: Мысль, 1975–1976.
- Сенека Луций Анней. Философские трактаты / Пер. с лат. Т. Ю. Бородай. СПб.: Алетейя, 2001.
- Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1962.
- Смит А. Теория нравственных чувств. М.: Республика, 1997.
- Стерн Л. Жизнь и мнения Тристрама Шенди, джентльмена. Сентиментальное путешествие / Пер. с англ. А. Франковского. М.: Эксмо, 2008.
- Тюрго А. Р. Ж. Избранные философские произведения. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1937.
- Фейербах Л. Сочинения. Т. 2. М.: Наука, 1995.
- Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели // Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. М.: Искусство, 1973. С. 41–269.
- Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1974.
- Цицерон. Философские трактаты / Под ред. Г. Г. Майорова. М.: Наука, 1985.

- Цицерон. О пределах добра и зла. Парадоксы стоиков. М.: РИТУ, 2000.
- Чалмерс Д. Сознający ум: в поисках фундаментальной теории. М.: URSS, 2013.
- Шефтсбери Э. Эстетические опыты. М.: Искусство, 1975.
- Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 1, 2. М.: Терра, 1999, 2001.
- Addison J. Works in Six Volumes. V 4. London: Henry G. Bohn, 1856.
- Addison J. Works in Six Volumes. V. 5. The Spectator. New York: G. P. Putnam & Co., 1854.
- Allestree R. The Whole Duty of Man. London: W. Norton, 1704.
- Ayer A. J. Language, Truth and Logic. 2<sup>nd</sup> ed. New York: Dover Publications, 1952.
- Baumgarten A. Metaphysica. Ed. 5. Halae Magdeburgicae: Impensis Carol. Herman. Hemmerde, 1763.
- Beattie J. An Essay on the Nature and Immutability of Truth, in Opposition to Sophistry and Scepticism. 5<sup>th</sup> ed. London: Edward and Charles Dilly, 1774.
- Bentham J. A Fragment on Government. London: Clarendon Press, 1891.
- Berkeley G. The Works, in Three Volumes. V. 3. London: Richard Priestley, 1820.
- Bloch D. (ed.) Aristotle on Memory and Recollection: Text, Translation, Interpretation, and Reception in Western Scholasticism. Leiden: Brill, 2007.
- Boswell J. Boswelliana: The Commonplace Book of James Boswell. London: Grampian Club, 1874.
- Boswell J. An Account of My Last Interview with David Hume, Esq. // Fieser J. (ed.) Early Responses to Hume. V. 9. Early Responses to Hume's Life and Reputation. V. 1. 2<sup>nd</sup> ed. Bristol: Thoemmes Continuum, 2005. P. 288–291.
- Boswell J. Edinburgh Journals, 1767–1786. Ed. by H. M. Milne. Edinburgh: Birlinn Limited, 2013. Kindle edition.
- Butler J. The Analogy of Religion, Natural and Revealed to the Constitution and Course of Nature, To Which Are Added Two Brief Dissertations: I. Of Personal Identity, II. Of the Nature of Virtue. London: James, John and Paul Knapton, 1736.
- Butler J. Sermons. New ed. London: University Press, 1844.
- Campbell G. A Dissertation on Miracles. 1762 // Earman J. Hume's Abject Failure: The Argument Against Miracles. Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 176–193.
- Carlyle A. Autobiography. 3<sup>rd</sup> ed. Edinburgh and London: William Blackwood and Sons, 1861.
- Caulfield J. Memoirs. 2<sup>nd</sup> ed. V. 1. London: T. Cadell and W. Davies, 1812.
- Chambers E. Cyclopaedia: Or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences. V. 2. London: James and John Knapton etc., 1728.

- Clarke S.* A Demonstration of the Being and Attributes of God. London: James Knapton, 1705.
- Clarke S.* The Correspondence of Samuel Clarke and Anthony Collins, 1707–08. Ed. by W. L. Uzgalis. Ontario: Broadview Editions, 2011.
- Comte A.* Course de Philosophie Positive. Deuxième ed. T. 6. Paris: J. B. Baillière et Fils, 1864.
- Dennett D. C.* Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon. London: Penguin Books, 2007.
- Einstein A.* Autobiographical Notes // Schlipp P. A. (ed.) Albert Einstein: Philosopher-Scientist. New York: MJF Books, 1970. P. 2–94.
- Frege G.* Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl. Breslau: Verlag von Wilhelm Koebner, 1884.
- Fontenelle B. B.* Oeuvres. T. 3. Paris, 1790.
- Fieser J.* (ed.) Early Responses to Hume. V. 1–10. 2<sup>nd</sup> ed. Bristol: Thoemmes Continuum, 2004–2005.
- Frankfurt H. G.* Alternate Possibilities and Moral Responsibility // Russell P., Deery O. (eds). The Philosophy of Free Will: Essential Readings from the Contemporary Debates. New York: Oxford University Press, 2013. P. 139–148.
- Harrington J.* The Commonwealth of Oceania and A System of Politics. Ed. by J. G. A. Pocock. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Hißman M.* Geschichte der Lehre von der Association der Ideen. Göttingen: Victorinus Boßiegel und Sohn, 1777.
- Home H.* Essays on the Principles of Morality and Natural Religion. Edinburgh: A. Kincaid and A. Donaldson, 1751.
- Home J.* Douglas: A Tragedy. Paris: Parsons and Galignani, 1805.
- Home J.* The Works. V. 1. Edinburgh: Archibald Constable and Co., 1822.
- Hutcheson F.* A System of Moral Philosophy. V. 1. London: Millar and Longman, 1755.
- King G.* De origine mali. Bremae: Apud Philippum Godofredum Saurmannum, 1704.
- Lewis D.* An Argument for the Identity Theory // The Journal of Philosophy. 1966. № 1. P. 17–25.
- Lewis D.* Philosophical Papers. V. 2. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Libet B.* Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- Lynch M. P.* Truth as One and Many. Oxford: Clarendon Press, 2009.
- Malthus Th.* An Essay on the Principle of Population. London: J. Johnson, 1798.
- Mandeville B.* A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions. London: Dryden Leach, 1711.

- McGinn C.* Problems in Philosophy: The Limits of Inquiry. Oxford: Blackwell, 1993.
- McGinn C.* Philosophical Provocations: 55 Short Essays. Cambridge: The MIT Press, 2017.
- Mure E.* Remarks on the Change of Manners in Scotland During the 18<sup>th</sup> Century // *Mure W.* (ed.). Selections from the Family Papers Preserved at Caldwell. Part I. Glasgow, 1854. P. 259–272.
- Mure W.* (ed.) Selections from the Family Papers Preserved at Caldwell. Part I. Glasgow, 1854.
- Nozick R.* The Nature of Rationality. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Pinker S.* The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature. New York: Viking, 2002.
- Pinker S.* Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress. New York: Viking, 2018.
- Popper K.* Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge. New York: Basic Books, 1962.
- Popper K.* Unended Quest: An Intellectual Autobiography. London: Routledge, 2002.
- Price R.* On the Importance of Christianity and the Nature of Historical Evidence, and Miracles. 2<sup>nd</sup> ed. 1768 // *Earman J.* Hume's Abject Failure: The Argument Against Miracles. Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 157–176.
- Prinz J. J.* Furnishing the Mind: Concepts and Their Perceptual Basis. Cambridge: The MIT Press, 2002.
- Prinz J. J.* Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Prinz J. J.* The Emotional Constructions of Morals. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Quine W. V. O.* The Time of My Life: An Autobiography. Cambridge: The MIT Press, 1985.
- Reid T.* The Works of Thomas Reid. V. 1. 7<sup>th</sup> ed. Edinburgh: Maclachlan and Stewart, 1872.
- Rhees R.* (ed.). Recollections of Wittgenstein. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Russell B.* On the Notion of Cause // Proceedings of the Aristotelian Society. 1913. V. 13 (1912–1913). P. 1–26.
- Ryle G.* The Concept of Mind. 60<sup>th</sup> Anniversary Edition. London: Routledge, 2009.
- Searle J. R.* Seeing Things As They Are: A Theory of Perception. Oxford: Oxford University Press, 2015.

- Stewart D.* Biographical Memoirs of Adam Smith LL. D., of William Robertson, D. D., and of Thomas Reid, D. D. Ed. by. W. Hamilton. Edinburgh: Thomas Constable and Co., 1858.
- Stoljar D.* Philosophical Progress: In Defence of a Reasonable Optimism. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Strawson P. F.* Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics. London: Routledge, 1990.
- Swinburne R.* Argument from Design // Philosophy. 1968. № 165. P. 199–212.
- Van Inwagen P.* Essay on Free Will. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Van Inwagen P.* Metaphysics. 3<sup>rd</sup> ed. Boulder: Westview Press, 2009.
- Walpole H.* The Works in Five Volumes. V. 4. London: G. G. and J. Robinson, 1798.
- Wegner D. M.* The Illusion of Conscious Will. Cambridge: The MIT Press, 2002.
- Wilkes J.* The North Briton. Revised and Corrected by the Author. In Two Volumes. V. 1. Dublin: John Mitchell and James Williams, 1764.
- Williamson T.* Doing Philosophy: From Common Curiosity to Logical Reasoning. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Wolff Chr.* Psychologia Rationalis Methodo Scientifica Pertractata. Ed. nova. Francofurti & Lipsae, 1740.
- Wollaston W.* The Religion of Nature Delineated. 6<sup>th</sup> ed. London: John and Paul Knapton, 1738.

## Биографии

- Baier A. C.* The Pursuits of Philosophy: An Introduction to the Life and Thought of David Hume. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- Burton J. H.* Life and Correspondence of David Hume. V. 1–2. Edinburgh: William Tait, 1846.
- Butler A.* Hume's Early Biography and *A Treatise of Human Nature* // Ainslie D. C., Butler A. (eds). Cambridge Companion to Hume's Treatise. New York: Cambridge University Press, 2015. P. 1–13.
- Edmonds D., Eidinow J.* Rousseau's Dog: Two Great Thinkers at War in the Age of Enlightenment. New York: HarperCollins Publishers, 2006.
- Emerson R.* Hume's Intellectual Development: Part II // Emerson R. Essays on David Hume, Medical Men and the Scottish Enlightenment. New York: Routledge, 2016. P. 103–125.
- Graham R.* The Great Infidel: A Life of David Hume. Edinburgh: Birlinn Ltd, 2006.
- Greig J. Y. T.* David Hume. London: Jonathan Cape, 1934.
- Harris J. A.* Hume: An Intellectual Biography. New York: Cambridge University Press, 2015.

- Harris J. A.* Hume's Life and Works // Russell P. (ed.) Oxford Handbook of Hume. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 1–18.
- Mazza E.* Hume's Life, Intellectual Context and Reception // Bailey A., O'Brien D. (eds). The Continuum Companion to Hume. New York: Continuum, 2012. P. 20–37.
- Mossner E. C.* The Life of David Hume. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Rasmussen D. C.* The Infidel and the Professor: David Hume, Adam Smith, and the Friendship that Shaped Modern Thought. Princeton: Princeton University Press, 2017. Kindle edition.
- Ritchie Th. E.* Life of David Hume, Esq.: An Account of the Life and Writings of David Hume, Esq. London: T. Cadell and W. Davies, 1807.
- Streminger G.* David Hume: Der Philosoph und sein Zeitalter. München: Verlag C. H. Beck, 2011.
- Stewart M. A.* Hume's Intellectual Development // Frasca-Spada M., Kail P. J. E. (eds). Impressions of Hume. Oxford: Clarendon Press, 2005. P. 11–58.
- Zaretsky R., Scott J. T.* Philosophers' Quarrel: Rousseau, Hume, and the Limits of Human Understanding. New Haven: Yale University Press, 2009.
- Сабина М. В.* Давид Юм: его жизнь и философская деятельность. СПб.: Типо-литография и фототипия В. И. Штейна, 1893.

## Исследования и комментарии

- Абрамов М. А.* Шотландская философия века Просвещения. М.: ИФРАН, 2000.
- Апресян Р. Г.* Смысл морали в этике Дэвида Юма // Этическая мысль. 2012. Вып. 12. С. 72–103.
- Артемьева О. В.* К вопросу о природе морали в философии Дэвида Юма // Этическая мысль. 2012. Вып. 12. С. 104–123.
- Блинов Е. Н.* Юм, Делез и социальная теория: эмпиризм и его последствия // Касавин И. Т. (ред.) Дэвид Юм и современная философия. М.: Альфа-М, 2012. С. 71–86.
- Богуславский В. М.* Гносеология скептицизма и агностицизма // Лекторский В. А., Ойзерман Т. И. (ред.) Теория познания: В 4 т. Т. 1. Домарксистская теория познания. М.: Мысль, 1991. С. 66–122.
- Васильев В. В.* Философская психология в эпоху Просвещения. М.: Канон+, 2010.
- Васильев В. В.* Методология Юма и его наука о человеческой природе // Историко-философский ежегодник 2012. С. 62–115.
- Васильев В. В.* Сознание и вещи: Очерк феноменилистической онтологии. М.: Книжный дом «Либроком»/URSS, 2014.

- Васильев В. В. В защиту классического компатибилизма: Эссе о свободе воли. М.: Книжный дом «Либроком»/URSS, 2017.
- Виноградов Н. Д. Философия Давида Юма. Ч. I. Теоретическая философия Д. Юма. М.: Университетская типография, 1905.
- Виноградов Н. Д. Философия Давида Юма. Ч. II. Этика Давида Юма, в связи с важнейшими направлениями британской морали XVII–XVIII вв. М.: Типография Императорского Московского Университета, 1911.
- Волков Д. Б. Свобода воли: иллюзия или возможность. М.: Карьера Пресс, 2018.
- Гаспаров И. Г. Дэвид Юм и метафизика тождества личности // Касавин И. Т. (ред.) Дэвид Юм и современная философия. М.: Альфа-М, 2012. С. 182–201.
- Грязнов А. Ф. Юм // Кузнецов В. Н., Мееровский Б. В., Грязнов А. Ф. Западно-европейская философия XVIII века. М.: Высшая школа, 1986. С. 99–135.
- Грязнов А. Ф. Разумный скептицизм в жизни и философии // Юм Д. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1996. С. 3–41.
- Гусейнов А. А. (ред.) История этических учений. М.: Гардарики, 2003.
- Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: Опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: Учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2001.
- Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: Издательство Московского университета, 1986.
- Жекалла М. Либерализм и дух Нового времени: как Юм превзошел античность // Касавин И. Т. (ред.) Дэвид Юм и современная философия. М.: Альфа-М, 2012. С. 315–332.
- Зеленский О. А. Мотивационный аргумент Юма: трудности интерпретации // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2016. № 2. С. 102–110.
- Зеленский О. А. Спасти Юма, или Было ли противоречие в одном из его центральных аргументов // Вестник российского экономического университета им. Г. В. Плеханова. 2017. № 1. С. 163–170.
- Йодль Ф. Давид Юм, его жизнь и философия. 2-е изд. М.: Книжный дом «Либроком»/URSS, 2011.
- Касавин И. Т. Дэвид Юм и современная эпистемология // Эпистемология и философия науки. 2011. № 1. С. 5–17.
- Касавин И. Т. (ред.) Дэвид Юм и современная философия. М.: Альфа-М, 2012.
- Касавин И. Т., Вострикова Е. В. Вперед к Юму? // Касавин И. Т. (ред.) Дэвид Юм и современная философия. М.: Альфа-М, 2012. С. 5–12.
- Касавина Н. А. Д. Юм, Б. Паскаль, Л. Н. Толстой: рациональные и аффективные коллизии экзистенции // Касавин И. Т. (ред.) Дэвид Юм и современная философия. М.: Альфа-М, 2012. С. 173–182.

- Кротов А. А. Мальбранш и картезианство. М.: Издательство Московского университета, 2012.
- Кротов А. А. Декарт // Васильев В. В., Кротов А. А., Бугай Д. В. (ред.) История философии: От философии Древнего Востока до философии XXI века. 3 изд. М.: URSS, 2014. С. 366–378.
- Кузнецов А. В. Проблема ментальной каузальности в аналитической философии сознания. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. На правах рукописи. М., 2016.
- Кузнецов В. Н. Туманные вершины мировой философии: от Платона до Делеза. М.: Издательство Московского университета, 2001.
- Лекторский В. А., Ойзерман Т. И. (ред.) Теория познания: В 4 т. Т. 1. Домарксистская теория познания. М.: Мысль, 1991.
- Логинов Е. В., Мерцалов А. В., Салин А. С., Чугайнова Ю. И., Юнусов А. Т. Прологомены к проблеме тождества личности // Финиковый компот. 2018. № 13. С. 6–40.
- Лысенко В. Г. Ранний буддизм: религия и философия. М.: ИФРАН, 2003.
- Марков А. В., Юм Д. Природа человека. М.: АСТ, 2019.
- Маркова Л. А. Проблема эмпиризма у Юма и в наши дни // Касавин И. Т. (ред.) Дэвид Юм и современная философия. М.: Альфа-М, 2012. С. 52–61.
- Мотрошилова Н. В. Учение Юма сквозь призму критицизма Канта // Касавин И. Т. (ред.) Дэвид Юм и современная философия. М.: Альфа-М, 2012. С. 120–127.
- Нарский И. С. Философия Давида Юма. М.: Издательство Московского университета, 1967.
- Нарский И. С. Давид Юм. М.: Мысль, 1973.
- Паламарчук А. А. Библиография Давида Юма: Реконструкция // Юм Д. Англия под властью дома Стюартов / Под ред. С. Е. Федорова. Т. 2. СПб.: Алетейя, 2002. С. 444–458.
- Порус В. Н. Д. Юм и философия культуры // Касавин И. Т. (ред.) Дэвид Юм и современная философия. М.: Альфа-М, 2012. С. 332–352.
- Прокофьев А. В. Между естественным и искусственным: нормативное содержание и психологические механизмы этики справедливости у Д. Юма и А. Смита // Этическая мысль. 2012. Вып. 12. С. 193–230.
- Роговин С. М. Деизм и Давид Юм: Анализ «Диалогов о естественной религии». 2-е изд. М.: URSS, 2007.
- Рябушкина Т. М. Познание и рефлексия. М.: Канон+, 2014.
- Сафронов П. А. Регулярность и различие: философия Юма как практическая эпистемология // Касавин И. Т. (ред.) Дэвид Юм и современная философия. М.: Альфа-М, 2012. С. 89–95.

- Соколов В. В. *Философия как история философии*. 4-е изд. М.: Академический проект, 2017.
- Столярова О. Е. *Философия Д. Юма и философия процесса: расширение субъективного опыта до масштабов космоса* // Касавин И. Т. (ред.) *Дэвид Юм и современная философия*. М.: Альфа-М, 2012. С. 201–214.
- Стрельцова Г. Я. *Паскаль и европейская культура*. М.: Республика, 1994.
- Фрай М. *Эдинбург: История города*. М.: Эксмо, 2011.
- Шпет Г. Г. *Проблема причинности у Юма и Канта: ответил ли Кант на сомнения Юма?* Киев: тип. Императорского университета им. Св. Владимира, 1907.
- Шпет Г. Г. *Скептицизм и догматизм Юма* // *Вопросы философии и психологии*. 1911. Кн. 1. С. 1–18.
- Щедрин Т. Г., Пружинин Б. И. *Дэвид Юм и Густав Шпет: проблема эмпиризма в историческом познании* // *Вопросы философии*. 2012. № 7. С. 133–144.
- Щербатской Ф. И. *Избранные труды по буддизму*. М.: Наука, 1988.
- Ainslie D. C. *Hume's Reflections on the Identity and Simplicity of Mind* // *Philosophy and Phenomenological Research*. 2001. № 3. P. 557–578.
- Ainslie D. C. *Hume's True Scepticism*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Ainslie D. C., Butler A. (eds). *Cambridge Companion to Hume's Treatise*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- Alanen L. *Personal Identity, Passions, and "The True Idea of the Human Mind"* // *Hume Studies*. 2014. № 1. P. 3–28.
- Annas J. *Scepticism, Old and New* // Frede M., Striker G. (eds). *Rationality in Greek Thought*. Oxford: Clarendon Press, 1996. P. 239–254.
- Annas J. *Hume and Ancient Scepticism* // *Acta Philosophica Fennica*. 2000. V. 66. P. 271–285.
- Anvur Y. *Excuses for Hume's Skepticism* // *Philosophy and Phenomenological Research*. 2016. № 2. P. 254–306.
- Ardal P. S. *Passion and Value in Hume's Treatise*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966.
- Armstrong D. M. *Sketch for a Systematic Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Ayer A. *Hume*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Audi R. *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. 2<sup>nd</sup> ed. London: Routledge, 2003.
- Baier A. C. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- Baier A. C. *Hume's Deathbed Reading: A Tale of Three Letters* // *Hume Studies*. 2006. № 2. P. 347–356.

- Baier A. C.* Enquiry Concerning the Principles of Morals: Incomparably the Best? // Radcliffe E. C. (ed.) *A Companion to Hume*. Malden: Blackwell Publishing, 2008. P. 293–320.
- Bailey A., O'Brien D.* *Hume's Enquiry Concerning Human Understanding: Reader's Guide*. New York: Continuum, 2006.
- Bailey A.* Hume on Scepticism and the Moral Sciences // Bailey A., O'Brien D. (eds.) *The Continuum Companion to Hume*. New York: Continuum, 2012. P. 146–166.
- Bailey A., O'Brien D.* (eds.) *The Continuum Companion to Hume*. New York: Continuum, 2012.
- Bailey A., O'Brien D.* *Hume's Critique of Religion: "Sick Men's Dreams"*. Dordrecht: Springer, 2014.
- Barfoot M.* Hume and the Culture of Science in the Early Eighteenth Century // Stewart M. A. (ed.) *Studies in the Philosophy of Scottish Enlightenment*. Oxford: Clarendon Press, 1991. P. 151–190.
- Beauchamp T. L.* Introduction: A History of the Enquiry on Morals // Hume D. *Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Ed. by T. L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1998. P. XI–LXXXIII.
- Beauchamp T. L.* Introduction: A History of the Enquiry Concerning Human Understanding // Hume D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Ed. by T. L. Beauchamp, Oxford: Clarendon Press, 2000. P. XI–CIV.
- Beauchamp T. L.* Introduction: A History of Two Dissertations // Hume D. *A Dissertation on the Passions. The Natural History of Religion*. Ed. by T. L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. XI–CXXXV.
- Beebe H.* *Hume on Causation*. London: Routledge, 2006.
- Bennett J.* *Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume*. V. 2. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Black M.* Gap Between "Is" and "Should" // *The Philosophical Review*. 1964. № 2. P. 165–181.
- Black T., Gressis R.* True Religion in Hume's *Dialogues Concerning Natural Religion* // *British Journal for the History of Philosophy*. 2017. № 2. P. 244–264.
- Blackburn S.* *How to Read Hume*. London: Granta Publications, 2008.
- Bloom P.* *Against Empathy: The Case for Rational Compassion*. New York: Ecco, 2016.
- Bongie L. L.* *David Hume: Prophet of the Counter-Revolution*. 2<sup>nd</sup> ed. Indianapolis: Liberty Fund, 2000.
- Botros S.* *Hume, Reason and Morality: A Legacy of Contradiction*. London: Routledge, 2006.
- Bourget D., Chalmers D. J.* What Do Philosophers Believe? // *Philosophical Studies*. 2014. № 3. P. 465–500.

- Bricke J.* On the Interpretation of Hume's Dialogues // *Religious Studies*. 1975. № 1. P. 1–18.
- Broughton J.* The Inquiry in Hume's *Treatise* // *The Philosophical Review*. 2004. № 4. P. 537–556.
- Broughton J.* Hume's Naturalism and His Skepticism // Radcliffe E. S. (ed.) *A Companion to Hume*. Malden: Blackwell Publishing, 2008. P. 425–440.
- Brouwer R.* Stoic Sympathy // Schliesser E. (ed.) *Sympathy: A History*. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 15–35.
- Brown D.* Hume and the Nominalist Tradition // *Canadian Journal of Philosophy*. 2012. № sup1. P. 27–44.
- Brunius T.* David Hume on Criticism. Stockholm: Almquist & Wiksell, 1952.
- Buchan J.* Crowded with Genius. The Scottish Enlightenment: Edinburgh's Moment of the Mind. HarperCollins e-books, 2006.
- Buckle S.* Hume's Enlightenment Tract: The Unity and Purpose of An Enquiry Concerning Human Understanding. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Buckle S.* Hume's Sceptical Materialism // *Philosophy*. 2007. № 4. P. 553–578.
- Buckle S.* Hume's Preference for the Enquiry: A Reply to Miller // *British Journal for the History of Philosophy*. 2013. № 6. P. 1219–1229.
- Burns R. M.* The Great Debate on Miracles: From Joseph Glanvill to David Hume. London: Associated University Presses, 1981.
- Butler A.* Natural Instinct, Perceptual Relativity, and Belief in the External World in Hume's Enquiry // *Hume Studies*. 2008. № 1. P. 115–158.
- Cabrera M. A. B.* Hume's Reflection on Religion. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Campbell S. M.* The Surprise Twist in Hume's *Treatise* // *Hume Studies*. 2009. № 1,2. P. 103–134.
- Capaldi N., Livingston D. W.* (eds). Liberty in Hume's History of England. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990.
- Capaldi N.* Hume's Place in Moral Philosophy. New York: Peter Lang, 1992.
- Carlson A.* The Moral Sentiments in Hume's *Treatise*: A Classificatory Problem // *Hume Studies*. 2014. № 1. P. 73–94.
- Carruthers G.* A Manuscript Fragment of an Unsigned and Undated Draft Letter by David Hume on the Ossian Controversy in the Mitchell Library, Glasgow (OLI, p. 26) // *Notes and Queries*. 2001. № 4. P. 419.
- Cash A. H.* John Wilkes: The Scandalous Father of Civil Liberty. New Haven: Yale University Press, 2006.
- Chambers R.* Traditions of Edinburgh. V. 1. Edinburgh: W. & C. Tait, 1825.
- Chambers R.* Walks in Edinburgh. Edinburgh: William Hunter etc., 1825a.
- Chambers R.* Minor Antiquities of Edinburgh. Edinburgh: William and Robert Chambers, 1833.

- Chambers R.* Traditions of Edinburgh. New Edition. London and Edinburgh: W. & R. Chambers, 1868.
- Cohnitz D., Rossberg M.* Nelson Goodman. London: Routledge, 2014.
- Cohon R.* Hume's Morality: Feeling and Fabrication. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Collier M.* A New Look at Hume's Theory of Probabilistic Inference // *Hume Studies*. 2005. № 1. P. 21–36.
- Copp D.* (ed.) The Oxford Handbook of Ethical Theory. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Copleston F.* A History of Philosophy. V. 5. New York: Image Books, 1994.
- Costelloe T. M.* Aesthetics and Morals in the Philosophy of David Hume. London: Routledge, 2007.
- Costelloe T. M.* Hume on History // Bailey A., O'Brien D. (eds). The Continuum Companion to Hume. New York: Continuum, 2012. P. 364–376.
- Costelloe T. M.* The British Aesthetic Tradition: From Shaftesbury to Wittgenstein. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Compayré G.* La philosophie de David Hume. Paris: Ernest Thorin, 1873.
- Cottrell J.* Minds, Composition, and Hume's Skepticism in the Appendix // *The Philosophical Review*. 2015. № 4. P. 533–569.
- Couvalis G.* A Modern Malignant Demon? Hume's Skepticism with Regard to Reason (Partly) Vindicated // Taylor C., Buckle S. (eds). Hume and the Enlightenment. London: Pickering & Chatto, 2011. P. 105–115.
- Craig E.* Hume on Causality: Projectivist and Realist? // Read R., Richmann K. A. (eds). The New Hume Debate. London: Routledge, 2000. P. 113–121.
- Cummins P. D.* Hume's Disavowal of the Treatise // *The Philosophical Review*. 1973. № 3. P. 371–379.
- Dale A. I.* Most Honourable Remembrance: The Life and Work of Thomas Bayes. New York: Springer, 2003.
- Darwall S.* British Moralists and the Internal "Ought": 1640–1740. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- De Pierris G.* Hume and Locke on Scientific Methodology: The Newtonian Legacy // *Hume Studies*. 2006. № 2. P. 277–329.
- De Pierris G.* Ideas, Evidence, and Method: Hume's Skepticism and Naturalism Concerning Knowledge and Causation. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Demeter T.* David Hume and the Culture of Scottish Newtonianism: Methodology and Ideology In Enlightenment Inquiry. Boston: Brill, 2016.
- Dorsey D.* Objectivity and Perfection in Hume's Hedonism // *Journal of the History of Philosophy*. 2015. № 2. P. 245–270.
- Earman J.* Hume's Abject Failure: The Argument Against Miracles. Oxford: Oxford University Press, 2000.

- Ellis J.* The Contents of Hume's Appendix and the Source of His Despair // *Hume Studies*. 2006. № 2. P. 195–232.
- Emerson R.* Essays on David Hume, Medical Men and the Scottish Enlightenment. New York: Routledge, 2016.
- Falkenstein L.* Without Gallantry and Without Jealousy: The Development of Hume's Account of Sexual Virtues and Vices // *Hume Studies*. 2015. № 2. P. 137–170.
- Fann K. T.* (ed.) Ludwig Wittgenstein: The Man and His Philosophy. New Jersey: Humanities Press, 1978.
- Fendt G.* Number, Form, Content: Hume's "Dialogues", Number Nine // *Philosophy*. 2009. № 329. P. 393–412.
- Fieser J.* A Bibliography of Hume's Writings and Early Responses. Bristol: Thoemmes Press, 2003.
- Fisette J. R.* Hume on the Lockean Metaphysics of Secondary Qualities // *Hume Studies*. 2014. № 1. P. 95–136.
- Flew A.* Hume's Philosophy of Belief: A Study of His First 'Inquiry'. London: Routledge, 1961.
- Flew A.* Hume's Philosophy of Religion // Royal Institute of Philosophy Lecture Series. 1986. V. 20. P. 129–146.
- Fodor J. A.* Hume Variations. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- Fogelin R. J.* Philosophical Interpretations. New York: Oxford University Press, 1992.
- Fogelin R. J.* A Defense of Hume on Miracles. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Fogelin R. J.* Hume's Skeptical Crisis. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Fogelin R. J.* Hume's Skepticism // Norton D. F., Taylor J. (eds). *Cambridge Companion to Hume*. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2009a. P. 209–237.
- Fogelin R. J.* Hume's Presence in the Dialogues Concerning Natural Religion. New York: Oxford University Press, 2017.
- Foley R.* Unnatural Religion: Indoctrination and Philo's Reversal in Hume's *Dialogues Concerning Natural Religion* // *Hume Studies*. 2006. № 1. P. 83–112.
- Foyster E., Whatley Chr. A.* (eds). *A History of Everyday Life in Scotland, 1600 to 1800*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- Frasca-Spada M., Kail P. J. E.* (eds). *Impressions of Hume*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- Gale R. M.* (ed.) *The Blackwell Guide to Metaphysics*. Oxford: Blackwell Publishers, 2002.
- Garrett D.* "A Small Tincture of Pyrrhonism": Skepticism and Naturalism in Hume's Science of Man // Sinnott-Armstrong W. (ed.). *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford: Oxford University Press, 2004. P. 68–98.

- Garrett D.* Rethinking Hume's Second Thoughts About Personal Identity // Bridges J., Kolodny N., Wong W. (eds). *The Possibility of Philosophical Understanding: Reflections on the Thought of Barry Stroud*. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 15–40.
- Garrett D.* What's True about Hume's "True Religion" // *Journal of Scottish Philosophy*. № 2. 2012. P. 199–220.
- Garrett D.* Hume. New York: Routledge, 2015.
- Gaskin J. C. A.* *Hume's Philosophy of Religion*. London: Palgrave Macmillan, 1988.
- Gill M. B.* *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Gopnik A.* Could David Hume Have Known about Buddhism? Charles François Dolu, the Royal College of La Flèche, and the Global Jesuit Intellectual Network // *Hume Studies*. 2009. № 1–2. P. 5–28.
- Gracyk T.* Hume's Aesthetics // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/hume-aesthetics/>
- Grant A.* *The Story of the University of Edinburgh*. V. 1. London: Longmans, Green and Co., 1884.
- Grant J.* Cassell's Old and New Edinburgh: Its People, Its History, and Its Places. V. 1–6. Edinburgh: Cassell etc., 1882–1887.
- Greco L.* The Self as Narrative in Hume // *Journal of the History of Philosophy*. 2015. № 4. P. 699–722.
- Guimarães L.* Hume and Feminism // Bailey A., O'Brien D. (eds). *The Continuum Companion to Hume*. New York: Continuum, 2012. P. 319–331.
- Guyer P.* Hume, Kant, and the Standard of Taste // Russell P. (ed.) *Oxford Handbook of Hume*. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 507–530.
- Gyllenbok J.* *Encyclopaedia of Historical Metrology, Weights and Measures*. V. 3. Cham: Birkhäuser, 2018.
- Halberstadt W. A.* A Problem in Hume's Aesthetics // *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 1971. № 2. P. 209–214.
- Hanley R. P.* The Eighteenth-Century Context of Sympathy from Spinoza to Kant // Schliesser E. (ed.) *Sympathy: A History*. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 171–198.
- Hardman J.* *Louis XVI: The Silent King*. London: Arnold, 2000.
- Harris J. A.* A Compleat Chain of Reasoning: Hume's Project in *A Treatise of Human Nature*, Books One and Two // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 2009. № 1 (2). P. 129–148.
- Hendel C. W.* *Studies in the Philosophy of David Hume*. Princeton: Princeton University Press, 1925.

- Henderson L.* The Problem of Induction // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/induction-problem/>.
- Herman A.* The Scottish Enlightenment: The Scots' Invention of the Modern World. London: Harper Perennial, 2001.
- Harvey V. A.* Is There Anything Religious about Philo's 'True Religion' // Phillips D. Z., Tessin T. (eds). Religion and Hume's Legacy. London: The Macmillan Press, 1999. P. 68–80.
- Heydt C.* Relations of Literary Form and Philosophical Purpose in Hume's Four Essays on Happiness // Hume Studies. 2007. № 1. P. 3–19.
- Hicks Ph.* Neoclassical History and English Culture: From Clarendon to Hume. London: The Macmillan Press, 1996.
- Hickok G.* The Myth of Mirror Neurons: The Real Neuroscience of Communication and Cognition. New York: W. W. Norton & Company, 2014.
- Hodge J., Radick G.* (eds). The Cambridge Companion to Darwin. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Hoffman P.* Hume on the Distinction of Reason // British Journal for the History of Philosophy. 2011. № 6. P. 1131–1141.
- Houston J.* Reported Miracles: A Critique of Hume. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Huntley W. B.* David Hume and Charles Darwin // Journal of the History of Ideas. 1972. № 3. P. 457–470.
- Immerwahr J.* David Hume, Sexism, and Sociobiology // The Southern Journal of Philosophy. 1983. № 3. P. 359–369.
- Immerwahr J.* Hume's Essays on Happiness // Hume Studies. 1989. № 2. P. 307–324.
- Immerwahr J.* Hume's Dissertation on the Passions // Journal of the History of Philosophy. 1994. № 2. P. 225–240.
- Jacobson A. J.* Does Hume Hold a Regularity Theory of Causality? // History of Philosophy Quarterly. 1984. № 1. P. 75–91.
- Jacobson A. J.* Causality and the Supposed Counterfactual Conditional in Hume's Enquiry // Analysis. 1986. № 3. P. 131–133.
- Jacobson A. J.* From Cognitive Science to a Post-Cartesian Text: What Did Hume Really Say? // Read R., Richmann K. A. (eds). The New Hume Debate. London: Routledge, 2000. P. 156–166.
- Jacquette D.* David Hume's Critique of Infinity. Leiden: Brill, 2001.
- Jenkins J. J.* Understanding Hume. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992.
- Johnsen B.* Righting Epistemology: Hume's Revolution. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Johnson O. A.* The Mind of David Hume: A Companion to Book I of A Treatise of Human Nature. Urbana: University of Illinois Press, 1995.

- Johnson P. E.* Darwin on Trial. 3<sup>rd</sup> ed. Downers Grove: InterVarsity Press, 2010.
- Jones W. T.* Hobbes to Hume: A History of Western Philosophy. 2 ed. Fort Worth: HBJ, 1980.
- [Kemp] *Smith N.* Naturalism of Hume I // Mind. 1905. № 2. P. 149–173.
- [Kemp] *Smith N.* Naturalism of Hume II // Mind. 1905. № 3. P. 335–347.
- Kemp Smith N.* Introduction // Hume D. Dialogues Concerning Natural Religion, ed. by N. Kemp Smith, 2<sup>nd</sup> ed., Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1947. P. 1–123.
- Kemp Smith N.* The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines. With a new introduction by Don Garrett. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Kenny A.* A New History of Western Philosophy. Vol III. The Rise of Modern Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Kivy P.* Hume's Taste and the Rationalist Critique // Russell P. (ed.) Oxford Handbook of Hume. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 531–545.
- Klemme H. F.* David Hume zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag, 2007.
- Kors A. Ch.* D'Holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris. Princeton: Princeton University Press, 1776.
- Kreimendahl L.* Humes verborgener Rationalismus, Berlin: Walter de Gruyter, 1982.
- Kreimendahl L.* Humes frühe religionsphilosophische Interessen im Lichte seiner "Early Memoranda" // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1999. Bd. 53. H. 4. S. 553–568.
- Kreimendahl L.* Bayles Bedeutung für den jungen Hume. Die Quelle der Reflexionen zur Philosophie in Humes "Early Memoranda" // Archiv für Geschichte der Philosophie. 2002. № 1. S. 64–83.
- Kulenkampff J.* David Hume. 2 Aufl. München: Verlag C. H. Beck, 2003.
- Lammenranta M.* The Pyrrhonian Problematic // Oxford Handbook of Skepticism. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 9–33.
- Landy D.* Hume's Impression/Idea Distinction // Hume Studies. 2006. № 1. P. 119–140.
- Landy D.* Is Hume an Inductivist? // Hume Studies. 2015. № 2. P. 231–261.
- Landy D.* Hume's Science of Human Nature: Scientific Realism, Reason, and Substantial Explanation. New York: Routledge, 2018.
- Livingston D.* Hume's Historical Conception of Liberty // Capaldi N., Livingston D. W. (eds). Liberty in Hume's History of England. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990. P. 105–153.
- Loeb L. E.* Stability and Justification in Hume's Treatise. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Loeb L. E.* What Is Worth Preserving in the Kemp Smith Interpretation of Hume? // British Journal for the History of Philosophy. 2009. № 4. P. 769–797.
- Lopston P.* Hume and Ancient Philosophy // British Journal for the History of Philosophy. 2012. № 4. P. 741–772.

- Loux M. J., Zimmerman D. W.* (eds). *The Oxford Handbook of Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Loux M. J.* *Metaphysics: A Contemporary Introduction*. 3<sup>rd</sup> ed. New York: Routledge, 2006.
- Lowe E. J.* *A Survey of Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- MacIntyre A. C.* Hume on "Is" and "Ought" // *The Philosophical Review*. 1959. № 4. P. 451–468.
- Mackie J. L.* *The Cement of the Universe: A Study of Causation*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Mall R. A.* *Experience and Reason: The Phenomenology of Husserl and Its Relation to Hume's Philosophy*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.
- Matlin M. W.* Pollyanna Principle // Pohl R. F. (ed.) *Cognitive Illusions: A Handbook on Fallacies and Biases in Thinking, Judgement and Memory*. Hove: Psychology Press, 2004. P. 255–271.
- McCormick M.* Hume's Skepticism in the "Treatise" and the First "Enquiry" // *Canadian Journal of Philosophy*. 1999. № 3. P. 431–447.
- McCormick M.* Hume, Wittgenstein, and the Impact of Skepticism // *History of Philosophy Quarterly*. 2004. № 4. P. 417–434.
- McDonough J. K.* Hume's Account of Memory // *British Journal for the History of Philosophy*. 2002. № 1. P. 71–87.
- McHugh J.* Working Out the Details of Hume and Smith on Sympathy // *Journal of the History of Philosophy*. 2018. № 4. P. 683–696.
- McKenna M., Pereboom D.* *Free Will: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge, 2016.
- McIntyre J. L.* Hume: Second Newton of the Moral Sciences // *Hume Studies*. 1994. № 1. P. 1–18.
- McIntyre J. L.* Hume and the Problem of Personal Identity // Norton D. F., Taylor J. (eds). *Cambridge Companion to Hume*. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 177–208.
- Meeker K.* *Hume's Radical Scepticism and the Fate of Naturalized Epistemology*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.
- Merrill K. R.* *Historical Dictionary of Hume's Philosophy*. Lanham: The Scarecrow Press, Inc., 2008.
- Meyer P. H.* The Manuscript of Hume's Account of His Dispute with Rousseau // *Comparative Literature*. 1952. № 4. P. 341–350.
- Mijuskovic B.* Hume and Shaftesbury on the Self // *Philosophical Quarterly*. 1971. № 85. P. 324–336.
- Miller E. F.* Hume on Liberty in the Successive English Constitutions // Capaldi N., Livingston D. W. (eds). *Liberty in Hume's History of England*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990. P. 53–103.

- Miller J. Ch. A Treatise vs. An Enquiry: Omissions and Distortions by the New Humeans // *British Journal for the History of Philosophy*. 2012. № 5. P. 1015–1026.
- Miller J. Ch. Hume's Citation of Strabo and the Dating of the *Memoranda* // *Hume Studies*. 2013. № 2. P. 197–202.
- Millican P. (ed.). *Reading Hume on Human Understanding: Essays on the First Enquiry*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Millican P. The Context, Aims, and Structure of Hume's First Enquiry // Millican P. (ed.). *Reading Hume on Human Understanding: Essays on the First Enquiry*. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 27–65.
- Millican P. Introduction // Hume D. *Enquiry Concerning Human Understanding*. Ed. by P. Millican. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Millican P. Hume's Old and New: Four Fashionable Falsehoods, and One Unfashionable Truth // *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume* 81, 2007a, 163–199.
- Millican P. Hume's Chief Argument // Russell P. (ed.) *Oxford Handbook of Hume*. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 82–108.
- Moore G. E. *Hume's Philosophy* // Moore G. E. *Philosophical Studies*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1922.
- Moser P. K. (ed.) *The Oxford Handbook of Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Mossner E. C. Hume's Dialogues Concerning Natural Religion // *Philosophy*. 1938. № 49. P. 84–86.
- Mossner E. C. An Apology for David Hume, Historian // *PMLA*. 1941. № 3. P. 657–690.
- Mossner E. C. Hume as Literary Patron: A Suppressed Review of Robert Henry's "History of Great Britain," 1773 // *Modern Philology*. 1942. № 4. P. 361–382.
- Mossner E. C. Hume's "Four Dissertations:" An Essay in Biography and Bibliography // *Modern Philology*. 1950. № 1. P. 37–57.
- Nadler S. "No Necessary Connection": The Medieval Roots of the Occasionalist Roots of Hume // *The Monist*. 1996. № 3. P. 448–466.
- Nelson J. O. Two Main Questions Concerning Hume's Treatise and Enquiry // *The Philosophical Review*. 1972. № 3. P. 333–350.
- Nelson J. O. Hume's "New Scene of Thought" and the Several Faces of David Hume in the Dialogues Concerning Natural Religion. Lanham: University Press of America, 2010.
- Noonan H. The Self and Personal Identity // Bailey A., O'Brien D. (eds). *The Continuum Companion to Hume*. New York: Continuum, 2012. P. 167–180.
- Norton D. F. *David Hume: Common Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*. Princeton: Princeton University Press, 1982.

- Norton D. F., Norton M. J. The David Hume Library. Edinburgh: Edinburgh Bibliographical Society, 1996.
- Norton D. F. Historical Account of A Treatise of Human Nature from Its Beginnings to the Time of Hume's Death // Hume D. A Treatise of Human Nature: A Critical Edition. Ed. by D. F. Norton, M. J. Norton. Volume 2. Editorial Material. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 433–588.
- Norton D. F., Norton M. J. (eds) *Hume D. A Treatise of Human Nature: A Critical Edition. Volume 2. Editorial Material.* Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Norton D. F., Taylor J. (eds). *Cambridge Companion to Hume.* 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Norton D. F. An Introduction to Hume's Thought // Norton D. F., Taylor J. (eds). *Cambridge Companion to Hume.* 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 1–39.
- Norton J. How Hume and Mach Helped Einstein Find Special Relativity // Friedman M., Domski M., Dickson M. (eds). *Discourse on a New Method: Reinvigorating the Marriage of History and Philosophy of Science.* La Salle: Open Court, 2010. P. 359–386.
- Noxon J. Hume's Philosophical Development: A Study of his Methods. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- Osborne G. Hume's Argument in *Treatise* 1.3.3.3: An Exposition and Defense // *Hume Studies.* 2005. № 2. P. 225–248.
- Owen D. Hume Versus Price on Miracles and Prior Probabilities: Testimony and the Bayesian Calculation // *The Philosophical Quarterly.* 1987. № 147. P. 187–202.
- Owen D. *Hume's Reason.* Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Owen D. Hume and the Mechanics of the Mind: Impressions, Ideas, and Association // Norton D. F., Taylor J. (eds). *Cambridge Companion to Hume.* 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 70–104.
- Paganini G. La philosophie du "Dictionnaire" dans les "Dialogues" de Hume: Une clef pour la palinodie de Philon? // *Aufklärung.* 2004. V. 16. P. 213–232.
- Parfit D. *On What Matters.* V. 1. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Parusniková Z. Against the Spirit of Foundations: Postmodernism and David Hume // *Hume Studies.* 1993. № 1. P. 1–18.
- Parusniková Z. *David Hume, Skeptic.* Springer, 2016.
- Paul L. A. Counterfactual Theories // Beebe H., Hitchcock Ch., Menzies P. (eds). *The Oxford Handbook of Causation.* Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 158–184.
- Penelhum T. *Hume.* London: The Macmillan Press, 1975.
- Penelhum T. *Themes in Hume: The Self, The Will, Religion,* Oxford: Oxford University Press, 2000.

- Penelhum T.* Hume's Atheism and the Role of Cleanthes // *Canadian Journal of Philosophy*. 2012. № 1S. P. 206–211.
- Perinetti D.* Hume at La Flèche: Skepticism and the French Connection // *Journal of the History of Philosophy*. 2018. № 1. P. 45–74.
- Phillips D. S.* Is Hume's 'True Religion' a Religious Belief? // Phillips D. Z., Tessin T. (eds). *Religion and Hume's Legacy*. London: The Macmillan Press, 1999. P. 81–98.
- Phillips M. S., Smith D. R.* Canonization and Critique: Hume's Reputation as a Historian // Jones P. (ed.) *The Reception of David Hume in Europe*. London: Thoemmes Continuum, 2005. P. 299–313.
- Phillips M. S.* "The Most Illustrious Philosopher and Historian of the Age": Hume's History of England // Radcliffe E. C. (ed.) *A Companion to Hume*. Malden: Blackwell Publishing, 2008. P. 406–422.
- Pittock M.* James Boswell. Aberdeen: Aberdeen University Press, 2015.
- Popkin R. H.* David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism // *The Philosophical Quarterly*. 1951. № 5. P. 385–407.
- Popkin R. H.* *The High Road to Pyrrhonism*. Ed. by R. A. Watson and J. E. Force. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1980.
- Popkin R. H.* David Hume // Popkin R. H. (ed.) *The Columbia History of Western Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1999. P. 454–462.
- Popkin R. H.* *The History of Skepticism: From Savonarola to Bayle*. Rev. and exp. ed. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Preston A.* David Hume's Treatment of Mind // *Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*. The Paideia Project Online at <http://www.bu.edu/wcp/index.html>, 1998.
- Prinz J. J.* Empirical Philosophy and Experimental Philosophy // Knobe J., Nichols S. (eds). *Experimental Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 189–208.
- Prinz J. J.* Hume and Cognitive Science // Russell P. (ed.) *Oxford Handbook of Hume*. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 777–791.
- Psillos S.* Regularity Theories // Beebe H., Hitchcock Ch., Menzies P. (eds). *The Oxford Handbook of Causation*. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 131–157.
- Radcliffe E. C.* (ed.) *A Companion to Hume*. Malden: Blackwell Publishing, 2008.
- Radcliffe E. C.* Hume's Psychology of the Passions: The Literature and Future Directions // *Journal of the History of Philosophy*. 2015. № 4. P. 565–605.
- Read R., Richmann K. A.* (eds). *The New Hume Debate*. London: Routledge, 2000.
- Reed Ph. A., Vitz R.* (eds). *Hume's Moral Philosophy and Contemporary Psychology*. New York: Routledge, 2018.

- Rivers I.* Reason, Grace, and Sentiment: A Study of the Language of Religion and Ethics in England 1660–1780. V. 2: Shaftesbury to Hume. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Rostow W. W.* Theorists of Economic Growth from David Hume to the Present. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Rowe M. W.* “Of the Standard of Taste”: Decisions, Rules, and Critical Argument // Bailey A., O’Brien D. (eds). The Continuum Companion to Hume. New York: Continuum, 2012. P. 349–363.
- Russell B.* The History of Western Philosophy. New York: Simon & Schuster, Inc, 1972.
- Russell P.* Freedom and Moral Sentiment: Hume’s Way of Naturalizing Responsibility. New York: Oxford University Press, 1995.
- Russell P.* The Riddle of Hume’s Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Russell P.* Hume’s Legacy and the Idea of British Empiricism // Bailey A., O’Brien D. (eds). The Continuum Companion to Hume. New York: Continuum, 2012. P. 377–395.
- Russell P.* (ed.) Oxford Handbook of Hume. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Sabl A.* Hume’s Politics: Coordination and Crisis in the History of England. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- Santucci A.* Introduzione a Hume. Bari: Laterza, 1971.
- Savage R.* (ed.) Philosophy and Religion in Enlightenment Britain: New Case Studies. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Sayre-McCord G.* Hume and Smith on Sympathy, Approbation, and Moral Judgment // Schliesser E. (ed.) Sympathy: A History. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 208–246.
- Scruton R.* A Short History of Modern Philosophy: From Descartes to Wittgenstein. 2<sup>nd</sup> ed. London: Routledge, 2002.
- Selby-Bigge L. A.* Editor’s Introduction // Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals by David Hume. Ed. by L. A. Selby-Bigge. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford: Oxford University Press, 1902. P. VII–XXXI.
- Schmidt C. M.* David Hume: Reason in History. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2003.
- Schmitz F.* David Hume als therapeutischer Philosoph. Eine Auflösung der Induktionsproblematik mit wittgensteinianischer Methode. Heidelberger Dissertation, 2013.
- Schmitz R. M.* Hugh Blair. New York: King’s Crown Press, 1948.
- Sessions W. L.* Reading Hume’s *Dialogues*: A Veneration for True Religion. Bloomington: Indiana University Press, 2002.

- Siebert D. T.* Hume's History of England // Russell P. (ed.) Oxford Handbook of Hume. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 546–568.
- Smith N.* Hume's "Rejected" Essays // Forum for Modern Language Studies. 1972. № 4. P. 354–371.
- Soames S.* Philosophical Analysis in the Twentieth Century. V. 1. The Dawn of Analysis. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Spencer M. G.* David Hume and Eighteenth-Century America. Rochester: University of Rochester Press, 2005.
- Stewart M. A.* (ed.) Studies in the Philosophy of Scottish Enlightenment. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Stewart M. A., Wright J. P.* (eds). Hume and Hume's Connexions. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1995.
- Stewart M. A.* Hume's Historical View of Miracles // Hume and Hume's Connexions. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1995. P. 171–200.
- Stewart M. A.* Hume's Philosophy of Religion: Part I // Analytic Philosophy. 1996. № 3. P. 145–154.
- Stewart M. A.* Hume's Philosophy of Religion: Part II // Analytic Philosophy. 1996. № 4. P. 225–235.
- Stewart M. A.* The Dating of Hume's Manuscripts // Wood P. (ed.) The Scottish Enlightenment: Essays in Reinterpretation. Rochester: University of Rochester Press, 2000. P. 267–314.
- Stewart M. A.* Two Species of Philosophy: The Historical Significance of the First Enquiry // Millican P. (ed.). Reading Hume on Human Understanding: Essays on the First Enquiry. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 67–95.
- Stone J. V.* Bayes' Rule: A Tutorial Introduction to Bayesian Analysis. Sebtel Press, 2013.
- Stradella A.* The Fiction of the Standard of Taste: David Hume on the Social Constitution of Beauty // The Journal of Aesthetic Education. № 4. 2012. P. 32–47.
- Strawson G.* "All My Hopes Vanish": Hume on the Mind // Bailey A., O'Brien D. (eds). The Continuum Companion to Hume. New York: Continuum, 2012. P. 181–198.
- Strawson G.* The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume. Rev. ed. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Streminger G.* David Hume: "Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand". Ein einführender Kommentar. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1995.
- Stroud B.* Hume. London: Routledge, 1977.
- Stroud B.* Naturalism and Skepticism in the Philosophy of Hume // Russell P. (ed.) Oxford Handbook of Hume. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 21–31.

- Susato R. Taming "The Tyranny of Priests": Hume's Advocacy of Religious Establishments // *Journal of the History of Ideas*. 2012. № 2. P. 273–293.
- Swain C. Personal Identity and the Skeptical System of Philosophy // Traiger S. (ed.). *Blackwell Guide to Hume's Treatise*. Oxford: Blackwell, 2006. P. 132–150.
- Swanton Chr. Can Hume Be Read as a Virtue Ethicist? // *Hume Studies*. 2007. № 1. P. 91–113.
- Szczekalla M. Philo's Feigned Fideism in Hume's *Dialogues Concerning Natural Religion* // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 1998. Bd. 80. S. 85–87.
- Taylor J. A. Hume's Later Moral Philosophy // Norton D. F., Taylor J. (eds). *The Cambridge Companion to Hume*. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 311–340.
- Taylor J. A. *Reflecting Subjects: Passion, Sympathy, and Society in Hume's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Thiel U. *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Tiel J. R. A Pyrrhonist Interpretation of Hume's *Dialogues Concerning Natural Religion* // *The Southern Journal of Philosophy*. 1996. V. XXXIV. P. 257–271.
- Townsend D. *Hume's Aesthetic Theory: Taste and Sentiment*. London: Routledge, 2001.
- Traiger S. (ed.). *Blackwell Guide to Hume's Treatise*. Oxford: Blackwell, 2006.
- Tweyman S. *Scepticism and Belief in Hume's Dialogues Concerning Natural Religion*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986.
- Vanderburgh W. L. Of Miracles and Evidential Probability: Hume's "Abject Failure" Vindicated // *Hume Studies*. 2005. № 1. P. 37–62.
- Vink A. G. Philo's Final Conclusions in Hume's *Dialogues* // *Religious Studies*. 1989. № 4. P. 489–499.
- Vitz R. Sympathy and Benevolence in Hume's Moral Psychology // *Journal of the History of Philosophy*. 2004. № 3. P. 261–275.
- Walker M. Reconciling the Stoic and the Sceptic: Hume on Philosophy as a Way of Life and the Plurality of Happy Lives // *British Journal for the History of Philosophy*. 2013. № 5. P. 879–901.
- Walton C. Hume's England as a Natural History of Morals // Capaldi N., Livingston D. W. (eds). *Liberty in Hume's History of England*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990. P. 25–52.
- Waxman W. *Hume's Theory of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Welchman J. Self-Love and Personal Identity in Hume's *Treatise* // *Hume Studies*. 2015. № 1. P. 33–55.
- Wieland J. Pamphilus in Hume's "Dialogues" // *The Journal of Religion*. 1985. № 1. P. 33–45.

- Wiesing L.* Kommentar // Hume D. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. 4. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014. S. 209–484.
- Williams M.* The Unity of Hume's Philosophical Project // *Hume Studies*. 2004. № 2. P. 265–296.
- Winkler K. P.* The New Hume // Read R., Richmann K. A. (eds). *The New Hume Debate*. London: Routledge, 2000. P. 52–87.
- Wood J. M.* Hume and the Metaphysics of Agency // *Journal of the History of Philosophy*. 2014. № 1. P. 87–112.
- Wootton D.* David Hume: "The Historian" // Norton D. F., Taylor J. (eds). *Cambridge Companion to Hume*. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 447–479.
- Wright J. P.* Butler and Hume on Habit and Moral Character // Stewart M. A., Wright J. P. (eds). *Hume and Hume's Connexions*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1995. P. 105–118.
- Wright J. P.* Hume's 'A Treatise of Human Nature': An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Yoder T. S.* Hume on God: Irony, Deism and Genuine Theism. London: Continuum, 2008.

# Именной указатель

**Август** император, 510

Адам Р., 571

Аддисон Дж., 297, 298, 300, 307,  
310, 318, 329, 474

Айер А., 19

Альфред Великий, 505

Анандейл, 323, 325, 503

Андерсон Дж., 497

Анна Стюарт, 520

Ансельм Кентерберийский, 506

Апресян Р. Г., 93, 412, 438

Ариосто Л., 310

Аристотель, 7, 21, 23, 24, 91, 102,  
415, 425, 458

Аркесилай, 617

Армстронг Д. М., 24, 412

**Байер** А., 201, 440, 638, 640

Байес Т., 69

Бакль С., 381, 382

Бартон Дж. Х., 498

Батлер А., 160, 374

Батлер Дж., 168, 169, 198, 252, 331,  
438

Баумгартен А., 59

Бейли А., 383, 635

Бейль П., 98, 125, 152, 167, 175, 197,  
252, 359, 605, 626, 636

Беннет Дж., 236

Бентам И., 18, 419

Бёрк Э., 474

Беркли Дж., 56, 98, 106, 167, 173,  
195, 252, 276, 363, 393, 448, 626

Битти Дж., 560

Бичем лорд, 531

Бичем Т., 336, 384, 401, 440, 458, 486

Блэкберн С., 77, 78, 207, 662

Блэклок Т., 496, 497

Блэр Х., 129, 499, 533, 534, 537, 538,  
560, 565

Болинброк Г., 297

Босуэлл Дж., 138, 143, 499, 529, 539,  
555, 561, 562, 567, 569, 570, 571

Бруниус Т., 473

Буало Н., 310

Буффлер М.-Ш.-И., 503, 529, 530,  
531, 535, 536, 538, 539, 540, 541,  
546, 548, 549, 550, 555, 561, 570

Бэкон Ф., 313, 334, 516

Бюффон Ж.-Л. Л., 534

**Бегнер** Д., 349

Вергилий, 296, 310, 324

Визинг Л., 383, 384

Вильгельм III Оранский, 520

Вильгельм Завоеватель, 506

Витгенштейн Л., 18, 118

Вольтер, 310, 523, 540

**Гайер** П., 475

Гален, 598, 607

Галилей Г., 310, 578

Гаррет Д., 260, 438, 619, 635, 636,  
637

Гаррик Д., 541

Гаррингтон Дж., 453

Гартли Д., 102

Гаспаров И. Г., 258, 259, 261

Гегель Г. В. Ф., 15, 18, 553, 617

Гельвеций К. А., 534  
 Генри Р., 556  
 Генрих VII, 498, 499, 502, 510, 511, 512  
 Генрих VIII, 511, 512, 513  
 Георг I, 316, 495, 530, 550  
 Георг II, 530  
 Георг III, 535, 550  
 Гербарт И. Ф., 18  
 Гиббон Э., 521, 523, 562, 564  
 Гилл М., 439  
 Гоббс Т., 43, 82, 264, 265, 272, 274, 276, 519  
 Гольбах П. А., 534, 538  
 Гомер, 310, 462, 463, 466, 519, 529, 561  
 Гораций, 310  
 Госсман Л., 391, 395  
 Грейг Дж., 123, 554  
 Грин Т. Х., 16, 458  
 Гроуз Т. Х., 458  
 Гуссерль Э., 18, 118, 121, 122, 655

## **Д**

Данте, 310  
 Дарвин Ч., 17, 18, 74, 75, 492  
 Дашкова Е. Р., 553  
 Девенпорт Р., 542, 543  
 Декарт Р., 7, 24, 41, 53, 54, 55, 56, 98, 116, 119, 166, 167, 249, 326, 334, 361, 362, 363, 627  
 Делез Ж., 18  
 Деннет Д., 19, 488  
 Джеймс У., 102  
 Джонсон С., 529, 561  
 Дидро Д., 15, 534  
 Диодор Сицилийский, 492  
 Доброхотов А. Л., 23  
 Дунс Скот, 23  
 Дюбо Ж.-Б., 459

## **Е**

Евклид, 338, 347  
 Елизавета I, 513, 514, 515

## **И**

Иван Грозный, 515  
 Иннокентий III, 506  
 Иоанн король, 506, 507  
 Ирвин М., 129, 564, 569

## **К**

Кант И., 7, 15, 46, 91, 111, 121, 272, 408, 474, 475, 546, 552, 553, 617, 621, 629  
 Карамзин Н. М., 521, 533, 539  
 Карл I, 316, 518  
 Карл II, 518  
 Карл V, 512  
 Карл X, 532  
 Карлайл А., 129, 498  
 Карнап Р., 53, 58  
 Касавин И. Т., 219, 276, 635  
 Кемпбелл Дж., 136  
 Кемп-Смит Н., 16, 160, 161, 234, 235, 236, 237, 243, 257, 265, 438, 612, 635, 644, 655, 661  
 Кинг У., 155  
 Кларк С., 44, 91, 144, 151, 163, 168, 198, 199, 252, 326, 436, 591, 598, 646  
 Клемме Х., 662  
 Климент VII, 512  
 Коллинз Э., 199  
 Колумб Хр., 511  
 Конт О., 18  
 Конти принц, 503, 536, 538, 540, 541, 548, 570  
 Конуэй Г. С., 548, 549, 550, 566  
 Конфуций, 301  
 Коперник Н., 210, 578  
 Корнель П., 310  
 Костелло Т., 473  
 Коутс Дж., 326  
 Кохон Р., 433, 434, 435, 437  
 Краймендаль Л., 236  
 Крейг Э., 39  
 Кромвель О., 517, 518, 519  
 Куайн У., 53

**Лавджой А.**, 53

Левассер Т., 539

Лейбниц Г. В., 23, 52, 62, 78, 155,  
157, 159, 168, 252, 276, 593

Либет Б., 349

Локк Дж., 7, 15, 44, 53, 54, 55, 82,  
102, 106, 107, 144, 151, 163, 168,  
169, 197, 198, 231, 241, 247, 264,  
276, 329, 436, 474, 575, 591

Луи-Филипп I, 531

Лукан, 268

Лукиан, 569

Лукреций, 310

Льюис Д., 19, 412

Людовик XV, 531, 535

Людовик XVI, 532

Людовик XVIII, 532

Людовик Фердинанд, 532

Лютер М., 511

**Макгинн К.**, 39

Макинтайр Дж. Л., 259, 261

Макферсон Дж., 503, 529, 533, 561

Мальбранш Н., 28, 98, 167, 252, 349,  
576

Мальтус Т., 18, 492

Мандевиль Б., 94, 125, 163, 169,  
251, 265, 272

Манштейн К. Г., 553

Мария I Стюарт, 513, 514

Мария I Тюдор, 513

Мария II, 520

Мижускович Б., 236

Миллар А., 391, 497, 499, 502, 554

Милликен П., 31, 386, 387, 458

Мильтон Дж., 310, 519

Монтескье Ш. Л., 96, 125, 400, 407,  
425, 489, 534

Мор Т., 453, 512

Москнер Э., 123, 125, 126, 149, 161,  
397, 652, 661

Мур Дж. Э., 19

Мэдисон Дж., 16

Мэкки Дж., 19, 36

Мэривейл Э., 458

**Наполеон**, 532

Ниддич П. Х., 458

Нокс Дж., 513

Нортон Д. Ф., 162, 166, 458

Нунан Г., 257, 261

Ньютон И., 32, 116, 117, 310,  
519, 575**Орд Э.**, 554, 564, 566

Освальд Дж., 325

Оссиан, 533, 560

Остин Дж., 275, 276

Остроумов Л. Е., 268

Ошеров С. А., 296

**Парусникова З.**, 640, 641

Парфит Д., 91, 92

Паскаль Б., 218, 219, 427, 637

Пенелум Т., 653

Пинкер С., 19

Пиррон, 617

Пифагор, 367

Платон, 23, 94, 313, 453, 587

Плотин, 579

Плутарх, 143, 298, 492

Помпадур маркиза, 531

Поуп А., 310

Поупкин Р., 636, 637, 640

Принц Дж., 19, 438, 536

Протагор, 359

**Райл Г.**, 387

Райт Дж., 162, 163, 258, 261

Рамсей М., 98, 136, 140, 167

Рамсей Э. М., 636, 637

Расин Ж., 310

Рассел Б., 18, 24

Рассел П., 264, 265, 634, 635, 637, 638  
Рид Т., 15, 560, 621, 655  
Ричард I, 506  
Робертсон У., 129, 500, 503, 521, 553  
Роу М. У., 475  
Руссо Ж.-Ж., 16, 17, 94, 127, 498, 528,  
529, 534, 537, 538, 539, 540, 541,  
542, 543, 544, 545, 546, 547, 549  
Рэмзи А., 541

## **С**артр Ж.-П., 23

Селби-Бигг Л. А., 458  
Сенека, 143, 602  
Сент-Клэр Дж., 323, 325  
Сервантес М., 463, 464  
Сешнс У. Л., 573  
Скотт В., 554  
Смит А., 16, 130, 446, 501, 502, 503,  
522, 523, 530, 552, 562, 563, 565,  
568, 570, 571  
Сократ, 313, 318, 359, 370, 639  
Спенсер Э., 298  
Спиноза Б., 23, 167  
Стенхоуп Ф., 390, 395, 396  
Стерн Л., 5, 476, 529, 535  
Стодарт А., 14  
Страуд Б., 258, 259, 261, 635,  
636, 637  
Страхан У., 500, 503, 504, 554, 556,  
560, 563, 564, 565, 566, 568, 569,  
571, 612  
Стрейндж Р., 529  
Стросон Г., 37, 263  
Стросон П., 659  
Стюарт Д., 612  
Стюарт М., 124, 149, 152, 161, 162,  
163, 385, 386, 458, 608, 612, 661  
Стюарт Э., 561

## **Т**ассо Т., 310

Таунсенд Д., 473  
Тейлор Дж., 439

Тиллотсон Дж., 355  
Тюрго А. Р. Ж., 550

## **У**иланд Дж., 624

Уилки У., 498  
Уилкс Дж., 551, 555  
Уисхарт У., 326  
Уолластон У., 91  
Уолпол Г., 500, 540, 541, 545  
Уолпол Р., 305, 306, 318

## **Ф**едор I, 515

Фейербах Л. А., 482  
Фергюсон А., 565  
Фишер Дж. М., 90  
Флю Э., 358, 387  
Фогелин Р., 263, 576, 579, 638  
Фодор Дж., 19, 662  
Фома Аквинский, 23  
Фонтенель Б., 459  
Франклин Б., 530  
Франкфурт Г., 90  
Фреге Г., 19, 181  
Фридрих II, 17, 540, 541, 544

## **Х**айдеггер М., 23

Хальберштадт В., 473  
Харрис Дж., 124, 162, 163, 290, 291,  
439, 550, 661  
Хатчесон Ф., 93, 125, 160, 169, 221,  
235, 236, 272, 287, 289, 290, 291,  
292, 295, 296, 306, 321, 326, 328,  
331, 404, 419, 429, 438, 439, 470,  
474  
Хендел Ч. У., 624  
Хиссман М., 104  
Хоум А., 499  
Хоум Г., 136, 167, 168, 233, 296, 298,  
321, 325, 326, 375, 376, 401, 497, 529  
Хоум Дж., 496, 497, 531, 563, 564,  
565, 566, 568  
Хэар Р. М., 270

**Ц**езарь, 298, 504

Цицерон, 143, 293, 295, 307, 311,  
425, 604, 605, 625

**Ч**алмерс Д., 34, 653

Чамберс Р., 131, 132

**Ш**експир У., 310, 496

Шефтсбери Э., 79, 163, 169, 300, 402

Шлейермахер Ф., 18

Шмидт К., 473, 661

Штремингер Г., 385, 661

**Э**бсворт Дж. В., 554

Эдуард I, 508

Эдуард III, 508

Эйнсли Д., 201, 638, 639, 640

Эйнштейн А., 17, 176

Элиот Г., 148, 149, 152, 153, 161,  
322, 371, 498, 606, 609, 624, 625

Эллис Дж., 261

Эмпедокл, 75

Эпикур, 294, 311, 359, 360

**Ю**м Д.-младший, 571

Юстиниан, 510

**Я**кобсон А. Я., 31

Яков I, 513, 514, 515, 516

Яков II, 316, 516, 519, 520, 562

# Summary

In this book I do a few interconnected things. First of all, I discuss Hume's works, all of them. I expound and make extensive comments on some, including his *Treatise of Human Nature*, the first and second *Enquires*, and the *Dialogues Concerning Natural Religion*. I also discuss in detail his *Moral and Political Essays*, the *Political Discourses*, the *Four Dissertations* and the *History of England*. But I am interested not just in Hume's works. I also give an information about his life. And while I don't pretend, of course, to produce another Hume biography, I hope to add something to existing ones and close a pair of obvious gaps in them. All these things I do in the second part of this book. In its first part I discuss some of Hume's key ideas, including his theory of causation, his epistemological insights, his ideas in philosophy of religion, his solution of free will problem, his moral theory and metaethics, his theory of passions, associationism, and his metaphilosophy. The third part of this book is about interpretation of Hume's conceptions. The central topic here is a problem of his skepticism. I review some interpretations of the role of skepticism in his philosophy and provide my own. I treat Hume's skepticism as a flip-side of his positive program. I argue that in order to give a convincing explanation of his skepticism we have to take into account not only his *Treatise*, the first *Enquiry*, and *Dialogues*, but a few other texts as well. In the third part of the book I also summarize solutions of many other interpretative puzzles of Hume's texts, most of which I have already discussed in other parts. Among these puzzles is a problem of epistemic status of custom, a problem of the "New Hume", of an alleged discrepancy between his definitions of cause, of his second thoughts on the theory of self in the *Appendix to Treatise*, of his treating of a "true religion", and also some purely historical puzzles, like a questions about the "New Scene of Thought" of 1729 or about the probable order of his writing of parts of his *Treatise*. I try to solve more than twenty of such puzzles. But my goal is not in answering particular

questions only. I construct a general view of Hume's philosophy, and argue that contemporary Hume scholarship is to realize yet that some common images of his epistemology, his theory of passion, and moral theory are not quite perfect. It is not commonly realized, for example, that his moral theory was rather radically changed in his later works, that his theory of passions was also transformed and that his initial project of experimental science of human nature was supplemented by quite a different ideas. I claim also that Hume's works still contain some undeveloped formations for future use.

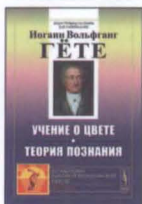
## Вадим Валерьевич ВАСИЛЬЕВ

Доктор философских наук, заведующий кафедрой истории зарубежной философии и профессор философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова. Содириктор Московского центра исследований сознания. Автор трудов по истории философии Нового времени и по аналитической философии. Среди его работ — книги «Трудная проблема сознания» и «Философская психология в эпоху Просвещения».



- В книге:**
- **НОВЫЙ ВЗГЛЯД НА ОДНОГО ИЗ САМЫХ ВЛИЯТЕЛЬНЫХ ФИЛОСОФОВ НОВОГО ВРЕМЕНИ**
  - **ВСЁ О ДЭВИДЕ ЮМЕ ПОД ОДНОЙ ОБЛОЖКОЙ: ОТ ВЫСОТЫ ПОТОЛКОВ В ЕГО ДОМЕ ДО ГЛУБИН ЕГО МЕТАФИЗИЧЕСКИХ ТЕОРИЙ**

Наше издательство предлагает следующие книги:



Издательская группа  
**URSS**  
Каталог изданий  
в Интернете:  
<http://URSS.ru>  
E-mail: [URSS@URSS.ru](mailto:URSS@URSS.ru)

117335, Москва, Телефон / факс  
Нахимовский (многоканальный)  
проспект, 56 +7 (499) 724 25 45

Отзывы о настоящем издании, а также обнаруженные опечатки присылайте по адресу [URSS@URSS.ru](mailto:URSS@URSS.ru).  
Ваши замечания и предложения будут учтены и отражены на web-странице этой книги на сайте <http://URSS.ru>

26119 ID 251664

