

# ДЭВИД ЮМ

природа человека  
с комментариями и объяснениями  
Александра Маркова

мир –  
комплекс  
ощущений  
восприятия

природа  
всегда сильнее  
принципов

одиночество –  
самое страшное  
наказание

упорное  
благоразумие –  
вот судьба  
человека



Философия на пальцах

Дэвид Юм

**Природа человека. С  
комментариями и объяснениями**

«АСТ»

2019

УДК 159.96  
ББК 88.6

**Юм Д.**

Природа человека. С комментариями и объяснениями / Д. Юм — «АСТ», 2019 — (Философия на пальцах)

ISBN 978-5-17-112340-6

Дэвид Юм – крупнейший мыслитель эпохи Просвещения, представитель философии эмпиризма, стоявший у истоков Шотландской школы здравого смысла наряду с Джоном Локком и Джорджем Беркли. Современники отзывались о нем как о человеке веселом, эрудированном и открытом новому, никогда не мстящем своим оппонентам, в отличие от других просветителей, злившихся на малейшие критические замечания. Среди его учеников был экономист Адам Смит, опиравшийся на идеи Юма при формировании своей экономической теории. В новую книгу серии «Философия на пальцах» вошли главы из «Исследования о человеческом разумении», где Юм рассуждает о принципах мышления и восприятия, а также ряд эссе, в которых объясняется, как создать справедливое и процветающее государство с помощью добрых частных начинаний. Все тексты снабжены подробными комментариями и разьяснениями.

УДК 159.96

ББК 88.6

ISBN 978-5-17-112340-6

© Юм Д., 2019

© АСТ, 2019

## Содержание

Честный мыслитель	6
Исследование о человеческом разумении	9
Глава II	10
Глава IV	15
Часть I	15
Часть II	20
Глава VI	25
Глава VIII	28
Часть I	28
Конец ознакомительного фрагмента.	38

**Дэвид Юм**  
**Природа человека:**  
**с комментариями и объяснениями**

© А. Марков, составление, предисловие,  
преамбулы к текстам, комментарии, 2019

© С. Церетели, Ф. Вермель, Е. Лагутин, С. Роговин,  
перевод с английского, 2019

© ООО «Издательство АСТ», 2019

## Честный мыслитель

Дэвид Юм, крупнейший мыслитель британского Просвещения, движения, обосновывавшего благополучие людей как результат независимости политических институтов от былых предрассудков, родился 26 апреля 1711 г. в семье небогатого шотландского помещика и адвоката. Отец его рано умер, и Дэвид, третий ребенок в семье, получил лишь небольшое наследство и всю жизнь должен был кормить себя сам. В возрасте 12 лет будущий философ поступил в Эдинбургский университет, где наравне с правоведением изучал литературу и философию, вскоре научившись читать латинских и древнегреческих авторов в оригинале. В этом особенность шотландского Просвещения как явления духовной культуры: во все века люди поэтического или созерцательного склада разрывались между юридической практикой, дававшей доход, и вдохновенным призванием. А в Шотландии знать наизусть законы и учить наизусть стихи было достоинством воспитанного человека. Шотландское Просвещение исходило не из масштабного видения государственных задач, но из гражданского согласия индивидов. Развитие государства связывалось в нем и с поощрением индивидуальных увлечений и хобби. Впрочем, уже в 15 лет Юм был вынужден заняться адвокатской практикой и потому не мог посещать самые интересные лекции в университете. Он читал книги по ночам, но постоянные бдения подорвали его здоровье, и с 18 лет, чтобы не умереть от изнеможения, он стал путешествовать, пробовал себя и в коммерции, и в преподавании.

К философии Юм пришел не сразу. В 20 лет он стал вести дневник размышлений, который после сжег. Серьезно он смог формулировать философские проблемы лишь после того, как в 1834 г. поселился во Франции, где он и написал свой первый трактат под влиянием лекций в коллеже Ля-Флеш, в котором некогда учился Декарт. Юм поставил вопрос: каким образом мы можем считать свое знание достоверным, если наши воспоминания – лишь тень пережитого, а наши идеи и мысли – лишь бледные обобщения этих воспоминаний. Юм отвечает на вопрос очень изящно: сообщая наши идеи другим, мы убеждаемся в их применимости на практике, а понимая наши воспоминания как действия нашей общей природы, мы созерцаем их как достоверные и не противоречащие ни установкам нашей природы, ни нашему текущему или будущему опыту. Открытие Юма состояло в том, что он не просто вывел наше знание из опыта, но объяснил, как оно, если основано на здравом смысле, оправдывает наш будущий опыт. Но в этом раннем сочинении еще не было ответа на главный вопрос: как именно мы понимаем, что наше знание здраво, если другие люди могут обманываться или даже сознательно обманывать нас? Мнение большинства не то же самое, что здравый смысл.

На этот вопрос он и ответил в своих «Опытах политических и моральных» 1741–1742 г., которые стали ступенью к главному его труду – «Исследование о человеческом разумении» 1748 г. Для Юма здравый смысл – это не просто система суждений, самоочевидных для нас, это суждения, самоочевидные для самой нашей природы, помогающие ей реализоваться. Например, равенство людей – суждение здравого смысла вопреки тому факту, что мы постоянно видим вокруг себя неравенство и даже иногда неразумно поощряем его. Но чтобы нашей природе сбыться как производящей положительный опыт и избежать опыта дискриминации, который всегда отрицающий и отрицательный, необходимо равенство, и сама природа побуждает нас это признать. Таков здравый смысл по Юму: соблюдение правил рассуждения, даже если эти рассуждения идут вразрез с нашими привычками, желаниями или поверхностно понятой пользой. В этом Юм – прямой предшественник Канта, для которого мышление – область долга, нормы, стандарта, а не чувства, догадок или увлекательного рассуждения.

При этом личная судьба Юма складывалась непросто. В 1745 г. он стал работать домашним учителем, но столкнулся с нечестностью нанимателей. В 1746 г. как секретарь генерала Сен-Клера он собирался отправиться в экспедицию к берегам Канады, которая не состоялась,

а после побывал в Вене и Турине в составе миссии этого генерала. В 1748 г. он впервые стал ставить свое имя на титульном листе сочинений. До этого философ мечтал о должности в университете, чему повредила бы репутация скептика и едва ли не атеиста. Но к тому времени читающая публика уже знала Юма, и не было больше смысла скрываться. В 1752 г. Юм добился первого большого успеха: он был избран директором главной шотландской библиотеки, по сути, научного центра, консультировавшего юристов. Но философ при этом не смог получить профессорской кафедры, из-за чего навсегда обиделся на своих соотечественников.

В 1763 г. после окончания войны между Англией и Францией Юм был направлен в Париж на дипломатическую службу. В Париже он общался с просветителями, причем самыми вольнодумными, такими как Гельвеций или Гольбах, хотя ни разу не встречался с Вольтером. Правда, он не разделял общей позиции французских просветителей о том, что в мировой истории господствует случайность, а значит, вера в Бога не имеет никакого смысла. Сам Юм, напротив, писал «Историю Англии», где пытался показать, как именно случайные силы и интересы могут вследствие общности исторического опыта приводить к общему благу. Подход Юма потом применил к экономике Адам Смит, его многолетний ученик и собеседник, который также доказывал, как частный интерес благодаря общественному характеру труда создает процветание всего государства. Юм и Смит одинаково понимали политическую экономию не как науку о борьбе интересов, но как науку о порядке совместного существования, которое напрямую проистекает из общности человеческой природы, и соответственно о сходстве стимулов при внешнем различии интересов людей. Юм подробно доказывал, что стимулы, деятельная энергия человека важнее для понимания истории, чем географические или климатические обстоятельства. Дружественные отношения у Юма сложились с Руссо. В 1766 году Юм вернулся в Британию и пригласил Руссо к себе на работу, но потом не раз пожалел о своем решении: французский мыслитель оказался слишком капризен на новом месте. Он подозревал британских коллег в том, что они смеются над ним, а самого Юма – что он в заговоре с французскими интеллектуалами решил убрать его, Руссо, с европейской публичной сцены и держать в Британии как бы взаперти. Мы здесь видим всю разницу между британским просветителем, который может жить где угодно, и французским, который ищет себе подходящую аудиторию, прежде всего среди соотечественников, и тоскует без нее.

В 1769 г. Юм выходит в отставку и возвращается в Эдинбург, где создает философское общество, самым ярким участником которого был Адам Смит. Тогда же он начинает писать свое последнее крупное произведение «Диалоги о естественной религии», которое так и не решился опубликовать при жизни. В «Диалогах» он задается вопросом уже не о том, как мы знаем действительность, но о том, что позволяет нам быть уверенными: мы познаем действительность, а не только отдельные полезные нам вещи или явления. Юм отвечает на этот вопрос так: мы не можем приписывать действительности какие-либо качества, в том числе качество познаваемости. Но мы можем убедиться в том, что наш способ представления действительности вполне совместим со строением действительности: мы знаем, как реагировать на внешние раздражения, и более того, в отличие от животных, можем предотвратить эти раздражения. Такова «естественная религия», которая позволяет нам предотвратить уже внутренние раздражения, такие как бесплодное сомнение, насилие или чрезмерная эмоциональность, указав, как полагание абсолютного бытия может быть представлено нами в качестве противоречивого действия нашего разума. Нельзя сказать, что Бог тогда изобретается или выдумывается, раз это полагание необходимо, а не произвольно, но нельзя также сказать, что Богу можно приписывать какие-либо свойства, кроме способности быть независимым от любого другого бытия или способности быть мыслимым независимо от любой другой мысли.

В политической сфере Юм обосновал современный либерализм как учение о том, что правила социального взаимодействия утверждают свободу лучше любой частной борьбы за свободу. При этом Юм ссылаясь на то, что государство является и обществом, способом обще-

ния, способом взаимодействия людей, а значит, правила помогают общению сбыться как гарантированному и в будущем. Свобода – инобытие долга. Как только мы утверждаем долг в этической сфере, сразу рядом с ним появляется свобода в политической сфере. Отдавая долг прошлому, мы навсегда освобождаем себя для будущего и учим других свободе. Юм рассматривал, как в либеральном государстве требование равенства и справедливости приводит к поощрению частной инициативы, а уважение к старшим, почтение ко всем людям, аристократизм, вежливость, галантность – к укреплению прав и свобод. Свобода как следствие вежливости – звучит почти парадоксально, но Юм и учил не обращать внимания на внешние парадоксы, но смотреть, как сбывается не только решение нашей воли, но и сама наша способность иметь волю и полагать волю, само наше внимание к происходящему.

Умер Юм 25 августа 1776 г. в своем доме, вероятнее всего, от рака кишечника. Адам Смит сообщал в письме, преданном гласности, что в последние часы жизни Юм шутил, играл в карты, пил вино и всячески бросал вызов страху смерти. Юм был убежден, что раз бессмертие души – требование морали, а не факт сознания, то лучше провести остаток жизни весело. Возможно, Юм дразнил так и авторов памфлетов, пытавшихся доказать, что якобы скептическое размышление ведет к безнравственности. Так или иначе, он остался в памяти мыслящих людей как человек веселого нрава, пытливый, честный, внимательный, с развитым вкусом и чувством жизни, и главное, умевший сносить упреки, в отличие от многих других просветителей, сердившихся на малейшие критические замечания. В своих сочинениях Юм утверждал, что вежливость и галантность – основа разумной политики, умеющей находить равновесие между общими и частными интересами. Он вошел в историю как образцово уравновешенный человек, эрудированный и открытый всему новому, переживший множество неурядиц и при этом сохранивший вкус к жизни, никому не мстящий и со всеми спорящий, мучительно переживающий свои размышления и радующийся любым точным мыслям и формулам. Мы сейчас и вступаем в мир его честного равновесия.

*Александр Марков*

## Исследование о человеческом разумении

«Исследование о человеческом разумении» – труд, впервые вышедший в 1748 г. Как признавался сам Юм, исследование представляет собой серьезнейшую переработку раннего «Трактата о человеческой природе» 1738 г. Философ ставит главный вопрос: как возможно наше познание, если наш опыт может оказаться непредсказуемым? Мы никогда не знаем, что еще нам откроется. А наши исходные идеи познания не могут быть объяснены иначе, чем на примере опыта. Ни путь идеализма, утверждавшего, что сам наш опыт – только частный и искаженный случай идеального познания, ни путь радикального скептицизма, объявлявшего сомнительными как источники, так и последствия нашего познания, не были приемлемы для философа. Поэтому он встал на позиции умеренного скептицизма: мы не знаем, как устроен мир, и не знаем, как должно быть устроено наше познание, но зато мы знаем, каким должен быть наш опыт, чтобы он стал нашим знанием. Это знание об опыте не дано человеку изначально, но является результатом договоренности, социального инстинкта человека, позволяющим убедиться, что другой человек имеет сходный навык. Здесь Юм поправляет эмпиризм своего предшественника Джона Локка, считавшего, что любое знание приобретается на опыте: мыслитель уточняет, что здравый смысл не может судить об уникальных чертах нашего опыта, но как социальный инстинкт позволяет отличать общий опыт от уникального.

При этом Юм спорит как с теми философами, которые сводили наше знание к повторяемому опыту, так и с теми, кто видел в знании уникальное самосознание индивида, выстраивающее себя с опорой на данные окружающего мира. В первом случае мы не можем утверждать, по какой причине опыт становится повторяемым, как возникают закономерности, а во втором – непонятно, каким образом мы всё можем объяснить одинаковым образом причины явлений. Поэтому философ настаивает на том, что повторяемый опыт – результат действия природы, которая сама по себе уникальна. А наше знание выстроено как единственный способ договориться с собственной природой, не поддаваться своим страстям и капризам, как и у Декарта или Спинозы: из учения о бытии напрямую следует этика умеренности и строгости к себе. Бог в этой системе оказывается лишь схемой, объясняющей, как природа может реализовывать себя, оставаясь всегда собой, а значит, отношение к Богу – только этический императив, а не индивидуальный опыт. Природа – это сбывшееся бытие, а опыт – знание, умеющее быть также и нашим социальным бытием.

## Глава II

### О происхождении идей

Всякий охотно согласится с тем, что существует значительное различие между *восприятиями* (perceptions) ума, когда кто-нибудь, например, испытывает боль от чрезмерного жара или удовольствие от умеренной теплоты и когда он затем вызывает в своей памяти это ощущение или *предвосхищает* (anticipates) его в воображении.

*Восприятие* – употребление этого слова во множественном числе для нас необычно, мы привыкли говорить о «способностях восприятия» или о «восприятии окружающего мира», имея в виду способность нашего ума выстроить непротиворечивую картину из данных наших чувств. Но для Юма важно, что восприятие предшествует любому такому обобщению или упорядочиванию данных, что это «схватывание» подобно захвату добычи на охоте или хватанию мяча в игре. Соответственно множественность таких «схватываний» понимается мыслителем не как просто констатация множественности вещей и способов их постижения, но как исходная точка его рассуждения о том, что непротиворечивость нашего опыта следует не из некоей метафизической сущности ума, но из способности ума оценить достоверность нашего опыта.

*Предвосхищение* – способность заранее знать эффект, исходя из закономерно повторяющихся эффектов (например, что можно обгореть на солнце или замерзнуть на холоде) или очевидных свойств предмета (если машина быстро едет, то тем более разрушительным будет удар в случае столкновения).

Эти способности могут отображать, или копировать, восприятия наших чувств, но они никогда не могут вполне достигнуть силы и *живости* первичного ощущения. Даже когда они действуют с наивысшей силой, мы, самое большее, говорим, что они представляют (represent) свой объект столь живо, что мы почти ощущаем или видим его, но, если только ум не поражен недугом или помешательством, они никогда не могут достигнуть такой степени живости, чтобы совершенно уничтожить различие между указанными восприятиями. Как бы ни были блестящи краски поэзии, она никогда не нарисует нам природу так, чтобы мы приняли описание за настоящий пейзаж. Самая живая мысль все же уступает самому слабому ощущению.

*Живость* – изначально риторическое понятие, означавшее способность речи предельно наглядно представить живой предмет или ситуацию; тот же смысл, что в слове «живопись». Юм использует это слово вне риторической теории, обозначая просто непосредственное восприятие ситуации именно как ситуации, а не простой суммы данных. Поэтому в конце этого абзаца он обращает термин риторики и художественной критики против художественного опыта.

Мы можем проследить подобное же различие и наблюдая все другие восприятия ума: разгневанный человек *возбужден* совершенно иначе, нежели тот, который только думает об этой эмоции; если вы мне скажете, что человек влюблен, я легко пойму, что вы под этим подразумеваете, и составлю себе верное представление о его состоянии, но никогда не спутаю это представление с действительным пылом и волнениями страсти. Когда мы размышляем о своих прежних чувствах и аффектах, наша мысль служит верным зеркалом, правильно отражающим свои объекты, но употребляемые ею краски слабы и тусклы в сравнении с теми, в которые были облечены наши первичные восприятия. Чтобы заметить различие тех и других, не нужно ни особой проницательности, ни *метафизического* склада ума.

*Возбуждение* – у Юма просто состояние, отличное от состояния покоя, не обязательно означающее какие-то резкие или усиленные порывы. Именно юмовское понимание лежит в основе физиологических понятий, таких как «нервное возбуждение».

*Метафизический* – Юм обычно противопоставляет «метафизическую философию», занимающуюся причинами бытия и познания, и «моральную философию», которая означает у него вовсе не этику, а то, что мы называем «дисциплинами социально-гуманитарного цикла», изучение любых явлений с точки зрения человеческого участия в них. Тогда метафизическое познание – такое рассмотрение явлений, которое отрешается от знакомых человеческих реакций или привычек.

И поэтому мы можем разделить здесь все восприятия ума на два класса, или вида, различающихся по степени силы и живости. Менее сильные и живые обычно называются мыслями или *идеями*, для другого же вида нет названия ни в нашем языке, ни в большинстве других, и это потому, думаю я, что ни для каких целей, кроме философских, не было надобности подводить данные восприятия под общий термин, или общее имя. Поэтому мы позволим себе некоторую вольность и назовем их *впечатлениями*, употребляя этот термин в смысле, несколько отличном от общепринятого. Итак, под термином впечатления я подразумеваю все наши более живые восприятия, когда мы слышим, видим, осязаем, любим, ненавидим, желаем, хотим. Впечатления отличны от идей, т. е. от менее живых восприятий, создаваемых нами, когда мы мыслим о каком-нибудь из вышеупомянутых ощущений или *душевных движений*.

*Идея* – данный термин, созданный Платоном, во времена Юма часто употреблялся в смысле «замысел», как мы говорим: «у меня есть идея пойти пообедать». Поэтому идея и оказывается у философа синонимом мысли, причем не вызванной напрямую текущим опытом.

*Впечатление* – до Юма этот термин употреблялся в значении следов, сохраняемых в памяти, и относился к знаниям, пережитому, сновидениям и другим сохранениям живых переживаний в уме. Мыслитель радикально меняет смысл термина, отождествляя его с непосредственным впечатлением до того, как оно становится предметом мысли.

*Душевное движение* – понятие, близкое термину «аффект». Философ писал: «душевное движение», чтобы подчеркнуть, что речь идет о живой реакции, а не о тех вторичных аффектах, которые могут пробуждать в нас мысли или воспоминания (скажем, мстительность – аффект, но не душевное движение).

На первый взгляд ничто не кажется более свободным от ограничений, нежели человеческая мысль, которая не только не подчиняется власти и авторитету людей, но даже не может быть удержана в пределах природы и действительности. Создавать чудовища и соединять самые несовместимые формы и образы воображению не труднее, чем *представлять* (conceive) самые естественные и знакомые объекты. Тело приковано к одной планете, по которой оно передвигается еле-еле, с напряжением и усилиями, мысль же может в одно мгновение перенести нас в самые отдаленные области вселенной или даже за ее границы, в беспредельный хаос, где природа, согласно нашему предположению, пребывает в полном беспорядке. Никогда не виденное и не слышанное все же может быть представлено; мысли доступно все, кроме того, что заключает в себе *безусловное противоречие*.

*Представлять* – буквально «схватывать», «обдумывать». Тот же корень, что в слове «концепт». Юм говорит о том, что для мысли все равно, работать ли со знакомыми и реальными объектами, или конструировать нереальные – в том и другом случае мысль лишь соединяет впечатления, просто во втором случае действует с большим произволом.

*Безусловное противоречие* – непримиримое противоречие в логике, например «быть и не быть одновременно». А две части условного противоречия могут быть примерены, так как противоречат здесь аспекты, но не сами вещи, например «я есть инженер, но не есть врач, так что я есть и не есть».

Но хотя наша мысль, по-видимому, обладает безграничной свободой, при более близком рассмотрении мы обнаружим, что она в действительности ограничена очень тесными пределами и что вся творческая сила ума сводится лишь к способности соединять, перемещать, увеличивать или уменьшать материал, доставляемый нам чувствами и опытом. Думая о золотой горе, мы только соединяем две совместимые друг с другом идеи – золота и горы, которые и раньше были нам известны. Мы можем представить себе добродетельную лошадь, потому что на основании собственного *чувствования* (feeling) способны представить себе добродетель и можем присоединить это представление к фигуре и образу лошади – животного, хорошо нам известного. Словом, весь материал мышления доставляется нам внешними или внутренними чувствами, и только смешение или соединение его есть дело ума и воли. Или, выражаясь философским языком, все наши идеи, т. е. более слабые восприятия, суть копии наших впечатлений, т. е. более живых восприятий.

*Чувствование* – условный перевод для обозначения устойчивой способности восприятия. Например, для различения горячего и холодного достаточно чувства, тогда как для восприятия добра и зла необходимо чувствование, определенное состояние, позволяющее отличать добро от зла. Не нужно смешивать чувствование с позднейшим пониманием «чувственного» как требующего особых чувств. Хотя у Юма уже содержатся все предпосылки для произошедшей в XVIII веке революции чувственности. Это время, когда «чувствами» (sentiments) стали называть устойчивые этические отношения, вроде любви или дружбы, как в выражениях «уметь чувствовать», «пробудилось чувство», «оскорбленное чувство», «чувствовать спешит», и другие, где под чувствами имеются в виду, прежде всего, практики любви и дружбы. В английский контекст этот смысл «чувства» принес Адам Смит, ученик и товарищ Юма, в трактате «Теория нравственных чувств» (1759). Смит выводил социальную жизнь из таких нравственных чувств, а в человеческом сознании видел, прежде всего, понимание того, что такие чувства есть у всех.

Для доказательства этого, я надеюсь, будет достаточно двух следующих аргументов. Во-первых, анализируя наши мысли, или идеи, как бы сложны или *возвышенны* они ни были, мы всегда находим, что они сводятся к простым идеям, скопированным с какого-нибудь прошлого ощущения или чувствования. Даже те идеи, которые кажутся нам на первый взгляд наиболее далекими от такого источника, при ближайшем рассмотрении оказываются проистекающими из него.

*Возвышенное* – Юм переходит от старого риторического понимания этого термина, «создающее непосредственный эффект», «непосредственно влияющее на ситуацию» – к более привычному нам «относящемуся к интеллектуальной сфере, далекой от повседневного опыта». Отсюда и становится возможным рассуждение о том, что идею Бога можно составить из отвлеченных возвышенных идей; в старой философии было бы допустимо составить так только идеи отдельных качеств Бога, таких как всемогущество, мудрость или благодать.

Идея Бога как бесконечно разумного, мудрого и благого Существа порождается размышлением над операциями нашего собственного ума (mind) и безграничным усилением качеств благодати и мудрости. Мы можем довести наше исследование до каких угодно пределов и при этом всегда обнаружим, что каждая рассматриваемая нами идея скопирована с какого-то впе-

чатления, на которое она похожа. Для тех, кто стал бы утверждать, что это положение не является всеобщей истиной и допускает исключения, существует только один, и притом очень легкий, способ опровергнуть его: надо показать ту идею, которая, по их мнению, не проистекает из данного источника. Нас же, коль скоро мы хотим защитить свою теорию, это обяжет указать то впечатление, или живое восприятие, которое соответствует данной идее.

Во-вторых, если случается так, что вследствие изъяна органа человек становится неспособным испытывать какой-нибудь род ощущений, мы всегда обнаруживаем, что ему также малодоступны и соответствующие идеи. Слепой не может составить себе представление о цветах, глухой – о звуках. Возвратите каждому из них то чувство, которого он лишен; открыв новый вход ощущениям, вы в то же время откроете дверь идеям, и человеку уже нетрудно будет представить соответствующие объекты. То же бывает и в случае, если объект, который может возбудить какое-нибудь ощущение, никогда не воспринимался органом чувства. Так, *лапландец или негр* не имеет представления о вкусе вина. И хотя в духовной жизни мало (или совсем нет) примеров подобных недостатков в том смысле, чтобы человек никогда не испытывал или же был совершенно неспособен испытывать какое-нибудь чувство или страсть, свойственные человеческому роду, однако наше наблюдение, хоть и в меньшей степени, приложимо и здесь.

*Лапландец или негр* – Юм называет жителей Крайнего Севера и крайнего юга, следуя пространственной в его время климатической теории, согласно которой в тех краях, где невозможно произрастание определенных растений, невозможно и восприятие их вкуса. Такая теория восходит к античному пониманию «климата» как не просто метеорологического, но в широком смысле геологического явления – от «наклонов» (греч. κλίματα) Земли зависит ее состояние.

Человек кроткого нрава не может составить себе идеи укоренившейся мстительности или жестокости, а сердцу эгоиста трудно понять возвышенную дружбу и *великодушие*. Легко допустить, что другие существа могут обладать многими чувствами, о которых мы не способны составить представление, потому что идеи их никогда не проникали в нас тем единственным путем, которым идея может иметь доступ в сознание, а именно путем действительного переживания и ощущения.

*Великодушие* – античный идеал дружбы, подразумевавший не столько щедрость и милость, как в нашем бытовом употреблении этого слова, сколько готовность к самопожертвованию ради друга, героическому участию во всех сражениях за отечество как за «друга».

Однако существует одно противоречащее всему сказанному явление, ссылаясь на которое можно, пожалуй, доказать, что идеи все же могут возникать независимо от соответствующих впечатлений. Я думаю, всякий охотно согласится с тем, что разнообразные идеи цвета или звука, проникающие через глаз и ухо, действительно различны, хотя в то же время и похожи друг на друга. Между тем если это верно относительно различных цветов, то это должно быть верно и относительно различных оттенков одного и того же цвета; каждый оттенок порождает отдельную идею, независимую от остальных. Если отрицать это, то путем постепенной градации оттенков можно незаметно превратить один цвет в другой, самый отдаленный от него, и, если вы не согласитесь с тем, что промежуточные цвета различны, вы не сможете, не противореча себе, отрицать то, что противоположные цвета тождественны. Предположим теперь, что какой-нибудь человек пользовался своим зрением в течение тридцати лет и превосходно ознакомился со всевозможными цветами, за исключением, например, какого-нибудь одного оттенка голубого цвета, который ему никогда не приходилось видеть. Пусть ему будут показаны все различные оттенки этого цвета, за исключением одного, упомянутого выше, причем

будет соблюден постепенный переход от самого темного к самому светлому; очевидно, что он заметит пропуск там, где недостает оттенка, и почувствует, что в данном месте разница между смежными цветами больше, чем в остальных. И вот я спрашиваю: может ли человек собственным воображением заполнить такой пробел и составить себе представление об этом особенном оттенке, хотя бы таковой никогда не воспринимался его чувствами? Я думаю, большинство будет того мнения, что человек в состоянии это сделать, а это может служить доказательством тому, что простые идеи не всегда, не каждый раз вызываются соответствующими впечатлениями; впрочем, данный пример столь исключителен, что едва ли должен быть принят нами во внимание и не заслуживает того, чтобы мы из-за него одного изменили свой общий принцип.

В этом абзаце Юм руководствуется новым представлением о гармонии как о плавности взаимосвязанных переходов, формировавшемся в современной ему музыке и приведшем к появлению «гармонии» как отдельной музыкальной науки, представлением, отличающимся от античного понятия гармонии как слаженности частей. При этом явно Юм не отдает себе отчета о методологических предпосылках представленного им рассуждения.

Итак, у нас есть положение, которое не только само по себе, по-видимому, просто и понятно, но и, более того, при надлежащем применении может сделать столь же ясным и всякий спор, а также изгнать тот непонятный жаргон, который так долго господствовал в метафизических рассуждениях, только компрометируя их. Все идеи, а в особенности отвлеченные, естественно, слабы и неясны; наш ум нетвердо владеет ими, они легко могут быть смешаны с другими, похожими на них идеями, а если мы часто употребляли какой-нибудь термин, хотя и лишенный точного значения, то мы способны вообразить, будто с ним связана определенная идея. Напротив, все впечатления, т. е. все ощущения, как внешние, так и внутренние, являются сильными и живыми, они гораздо точнее разграничены, и впасть относительно них в ошибку или заблуждение трудно. Поэтому, как только мы подозреваем, что какой-либо философский термин употребляется без определенного значения или не имеет соответствующей идеи (что случается весьма часто), нам следует только спросить: от какого впечатления происходит эта предполагаемая идея? А если мы не сможем указать подобное впечатление, это только подтвердит наше подозрение. Рассматривая идеи в таком ясном свете, мы надеемся пресечь все споры, которые могут возникнуть относительно их природы и реальности.

## Глава IV

### Скептические сомнения относительно деятельности ума

#### Часть I

Все объекты, доступные человеческому разуму или исследованию, по природе своей могут быть разделены на два вида, а именно: на отношения между идеями и факты. К первому виду относятся такие науки, как геометрия, алгебра и арифметика, и вообще всякое суждение, достоверность которого или *интуитивна*, или *демонстративна*. Суждение, что квадрат гипотенузы равен сумме квадратов двух других сторон, выражает отношение между указанными фигурами; в суждении трижды пять равно половине тридцати выражается отношение между данными числами. К такого рода суждениям можно прийти благодаря одной только мыслительной деятельности, независимо от того, что существует где бы то ни было во вселенной. Пусть в природе никогда бы не существовало ни одного круга или треугольника, и все-таки истины, доказанные Евклидом, навсегда сохранили бы свою достоверность и очевидность.

*Интуитивный* – означает не «основанный на догадке», но «основанный на всматривании». Например, геометрия интуитивна, потому что в природе нет точек, линий и треугольников, а есть только их грубые подобию, и, значит, мы получаем идеи геометрических фигур благодаря внимательному всматриванию в пространственные закономерности.

*Демонстративный* – основанный на доказательствах, как в геометрии.

*Факты*, составляющие второй вид объектов человеческого разума, удостоверяются иным способом, и, как бы велика ни была для нас очевидность их истины, она иного рода, чем предыдущая. Противоположность всякого факта всегда возможна, потому что она никогда не может заключать в себе противоречия, и наш ум всегда представляет ее так же легко и ясно, как если бы она вполне соответствовала действительности. Суждение «Солнце завтра не взойдет» столь же ясно и столь же мало заключает в себе противоречие, как и утверждение, что оно взойдет, поэтому мы напрасно старались бы обосновать его ложность демонстративным путем; если бы последнюю можно было обосновать демонстративно, это суждение заключало бы в себе противоречие и не могло бы быть ясно представлено нашим умом.

*Факт* – у Юма означает не просто «действительная вещь или событие», но «то, что может быть выражено законченным предложением как законченная мысль». Например: «Пришла весна», «Идет дождь».

Поэтому, быть может, небезынтересно будет исследовать природу той очевидности, которая удостоверяет нам реальность какого-либо предмета или же наличие какого-либо факта, выходящего за пределы непосредственных показаний наших чувств или свидетельств нашей памяти. Нетрудно заметить, что этой частью философии мало занимались и древние, и новые мыслители; поэтому сомнения и ошибки, которые могут возникнуть у нас в ходе столь важного исследования, будут тем более извинительны, что мы идем по столь трудному пути без всякого проводника или путеводителя; они даже могут оказаться полезными, ибо возбуждают любознательность и поколеблют безотчетную веру и убежденность, которые пагубны для всякого размышления и свободного исследования. Открытие недостатков в общераспространенной философии, если таковые найдутся, я думаю, не вызовет уныния, а, наоборот, послужит,

как это обычно и бывает, побудительной причиной к отысканию чего-нибудь более полного и удовлетворительного, чем то, что до сих пор было предложено публике.

Все заключения о фактах основаны, по-видимому, на отношении причины и действия. Только это отношение может вывести нас за пределы свидетельств нашей памяти и чувств. Если бы вы спросили кого-нибудь, почему он верит в какой-либо факт, которого нет налицо, например в то, что его друг находится в деревне или же во Франции, он привел бы вам какое-то основание, и основанием этим был бы другой факт, например письмо, полученное от друга, или знание его прежних намерений и обещаний. Найдя на пустынном острове часы или какой-нибудь другой механизм, всякий заключит, что когда-то на этом острове побывали люди. Все наши рассуждения относительно фактов однородны: в них мы постоянно предполагаем, что существует связь между наличным фактом и фактом, о котором мы заключаем на основании первого; если бы эти факты ничто не связывало, наше заключение было бы совершенно необоснованным. Если мы слышим в темноте внятный голос и разумную речь, это убеждает нас в присутствии какого-то человека. Почему? Потому что эти факты суть проявления человеческой организации, тесно с нею связанные. Если мы проанализируем все остальные подобные заключения, то обнаружим, что все они основаны на отношении причины и действия, близком или отдаленном, прямом или косвенном.

В данном рассуждении Юм указывает на принцип достаточного основания: чтобы утверждать действительность какого-либо факта, не обязательно его непосредственно воспринимать, но нужно иметь достаточное основание для того, чтобы данное утверждение было убедительнее противоположного ему. Например, голос в темноте мы скорее припишем человеку, чем призраку, потому что присутствие человека в комнате удостоверить всегда легче, чем присутствие призрака.

Тепло и свет суть сопутствующие друг другу действия огня, и одно из этих действий может быть законно выведено из другого.

Поэтому, если мы хотим решить для себя вопрос о природе очевидности, удостоверяющей нам существование фактов, нужно исследовать, каким образом мы приходим к познанию причин и действий.

Я решаюсь выдвинуть в качестве общего положения, не допускающего исключений, то, что знание отношения причинности отнюдь не приобретается путем *априорных* заключений, но возникает всецело из опыта, когда мы замечаем, что отдельные объекты постоянно соединяются друг с другом. Покажите какой-нибудь объект человеку с самым сильным природным разумом и незаурядными способностями: если этот объект будет для него совершенно нов, то, как бы он ни исследовал его доступные восприятию качества, он не в состоянии будет открыть ни его причин, ни его действий. Если даже предположить, что Адам с самого начала обладал в высшей степени совершенным разумом, он не смог бы заключить на основании текучести и прозрачности воды, что может в ней захлебнуться, или на основании света и теплоты огня, что может в нем сгореть. Ни один объект не обнаруживает в своих доступных чувствам качествах ни причин, его породивших, ни действий, которые он произведет; и наш разум без помощи опыта не может сделать никакого заключения относительно реального существования и фактов.

*Априорный* – предшествующий умозаключениям и потому являющийся условием любых умозаключений. Далее Юм рассуждает о том, что свойства вещей не только созидать или разрушать (питательность хлеба или взрывоопасность пороха), но и даже сочетаться друг с другом могли быть открыты только из опыта. Но заметим, что под сочетаемостью вещей он тоже понимает их способность быть созидательно соединенными или разрушенными в их связи, и таким

образом доказывает не столько, что наше знание может быть только эмпирическим, сколько что созидание и разрушение не относятся к априорным очевидностям.

Все охотно согласятся с положением, что причины и действия могут быть открыты не посредством разума, но посредством опыта, если применить это положение к таким объектам, которые, насколько мы помним, некогда были нам совершенно неизвестны, ибо мы должны учитывать свою полную неспособность предсказать в то время, что именно могло быть ими вызвано. Дайте два гладких куска мрамора человеку, не имеющему понятия о естественной философии, и он никогда не откроет, что эти куски пристанут друг к другу так, что будет стоить больших усилий разъединить их по прямой линии, тогда как при давлении сбоку они окажут весьма малое сопротивление. Легко соглашаются и с тем, что явления, в малой степени соответствующие обычному течению природы, мы узнаем лишь путем опыта; так, никто не воображает, будто взрыв пороха или притяжение магнита могли быть открыты посредством априорных аргументов. Точно так же, когда какое-нибудь действие зависит, по нашему предположению, от сложного механизма или скрытого строения частей, мы не затрудняемся приписывать все свое знание этого действия опыту. Кто станет утверждать, что он в состоянии указать последнее основание того, что молоко или хлеб является подходящей пищей для человека, а не для льва или тигра?

Но та же истина на первый взгляд, возможно, не покажется столь же очевидной по отношению к явлениям, знакомым нам с момента нашего появления на свет, вполне соответствующим всему течению природы и зависящим, по нашему предположению, от простых качеств объектов, а не от скрытого строения их частей. Мы склонны воображать, что были бы в состоянии открыть такие действия без опыта благодаря одной лишь деятельности нашего разума; мы думаем, будто, оказавшись внезапно перенесенными в этот мир, мы сразу могли бы заключить, что один бильярдный шар сообщит другому движение путем толчка и нам не нужно было бы ждать этого явления, чтобы с достоверностью судить о нем. Таково уж влияние привычки: там, где она сильнее всего, она не только прикрывает наше природное невежество, но и скрывается сама и как бы отсутствует потому только, что проявляется в самой сильной степени.

Юм рассуждает о том, что закономерности природного поведения вещей зависят от «скрытого строения их частей», например от способности воспринимать или передавать импульс. В таком случае опыт может пониматься как исследование эффектов, предшествующее изучению частей; исследование, оказывающееся самоочевидностью для дальнейшего специализированного рассмотрения мироустройства.

Но чтобы убедить нас в том, что мы узнаём все законы природы и все без исключения действия тел только путем опыта, быть может, будет достаточно следующих рассуждений. Если бы нам показали какой-нибудь объект и предложили высказать, не справляясь с предшествующими наблюдениями, свое мнение относительно действия, которое он произведет, каким образом, скажите мне, должен был бы действовать в таком случае наш ум? Он должен был бы выдумать или вообразить какое-нибудь явление, которое и приписал бы объекту как его действие; но ясно, что подобное *измышление* всегда будет совершенно произвольным. Наш ум никоим образом не может найти действия в предполагаемой причине даже посредством самого тщательного рассмотрения и исследования: ведь действие совершенно отлично от причины и поэтому никогда не может быть открыто в ней. Движение второго бильярдного шара – это явление, совершенно отличное от движения первого, и в первом нет ничего, что заключало бы в себе малейший намек на второе. Камень или кусок металла, поднятый вверх и оставленный без поддержки, тотчас же падает, но если рассматривать этот факт а priori, то разве мы находим в

данном положении что-либо такое, что могло бы вызвать у нас идею движения камня или куска металла вниз скорее, чем идею его движения вверх или в каком-нибудь ином направлении?

*Измышление* – в схоластической философии это слово не обязательно означало ложное суждение, скорее некоторую условную схему, не уточняющую наш опыт, но позволяющую объяснить его смысл. Например, согласно христианским богословам, мы не можем реконструировать Троицу как факт, исходя только из действий Бога в мире, но нам необходима деятельность ума, которая и объясняет Троицу как наиболее очевидный смысл христианского Бога. Схоласты, скорее, сказали бы, что передача импульса от одного бильярдного шара к другому говорит о единой природе шаров, которая и созерцается или измысливается нами. Юм использует данный термин только в отрицательном смысле, поэтому и говорит, что невозможно понимание эффектов импульса, прежде чем опыт не установил для нас наличие импульса, а не только некоторого поведения шаров в разных условиях. Так опыт у философа превращается в исследование эффектов.

Но если воображение или измышление любого единичного действия в отношении всех явлений природы произвольно, коль скоро мы не принимаем во внимание опыт, таковыми же мы должны считать и предполагаемые узы, или связь, между причиной и действием, связь, объединяющую их и устраняющую возможность того, чтобы следствием данной причины было какое-нибудь иное действие. Если я вижу, например, что бильярдный шар движется по прямой линии к другому, и если даже, предположим, мне случайно приходит в голову, что движение второго шара будет результатом их соприкосновения или столкновения, то разве я не в состоянии представить себе, что сотня других явлений может точно так же быть следствием этой причины? Разве оба этих шара не могут остаться в абсолютном покое? Разве не может первый шар вернуться по прямой линии назад или отскочить от второго по какой угодно линии или в каком угодно направлении? Все эти предположения допустимы и мыслимы. Почему же мы станем отдавать предпочтение лишь одному из них, хотя оно не более допустимо и мыслимо, чем другие? Никакие априорные рассуждения никогда не смогут доказать нам основательность этого предположения.

Юм рассуждает о том, что геометрическое или алгебраическое понимание импульса не может обосновать именно такую его направленность. Философ исходит из классической математики; если бы он исходил из различных вариантов векторной алгебры, созданной через несколько десятилетий после его смерти, ему бы пришлось строить рассуждение иначе.

Словом, всякое действие есть явление, отличное от своей причины. В силу этого оно не могло бы быть открыто в причине, и всякое измышление его или априорное представление о нем неизбежно будет совершенно произвольным; даже после того, как это действие станет известно, связь его с причиной должна казаться нам столь же произвольной, коль скоро существует много других действий, которые должны представляться разуму столь же допустимыми и естественными. Итак, мы напрасно стали бы претендовать на то, чтобы *определить* (determiner) любое единичное явление или заключить о причине и действии без помощи наблюдения и опыта.

*Определить* – у Юма: отличить от всех остальных явлений. Он рассуждает так: до наблюдения и опыта мы не знаем, имеем ли мы дело с самостоятельным явлением или с эффектом какого-то другого явления. Например, не зная зимнего холода, мы не будем знать, что лёд – это та же вода.

Все это может объяснить нам, почему ни один разумный и скромный философ никогда не претендовал на то, чтобы установить последнюю причину какого-нибудь действия природы или же ясно показать, как действует та сила, которая порождает какое-либо единичное действие во вселенной. Общеизвестно, что предельное усилие, доступное человеческому разуму, – это приведение начал, производящих явления природы, к большей простоте и сведение многих частных действий к немногим общим причинам путем заключений, основанных на аналогии, опыте и наблюдении. Что же касается причин этих общих причин, то мы напрасно будем стараться открыть их; мы никогда не удовлетворимся тем или другим их объяснением. Эти последние причины и принципы совершенно скрыты от нашего любопытства и от нашего исследования. *Упругость*, тяжесть, *сцепление частиц*, передача движения путем толчка – вот, вероятно, последние причины и принципы, которые мы когда-либо будем в состоянии открыть в природе; и мы должны быть счастливы, если при помощи точного исследования и рассуждения сможем окончательно или почти окончательно свести частные явления к этим общим принципам.

*Упругость* – способность вещи возвращаться в исходное состояние, в этом смысле и заживление ран может тоже быть вариантом упругости.

*Сцепление частиц* – строение вещей из атомов.

Самая совершенная *естественная философия* лишь отодвигает немного дальше границы нашего незнания, а самая совершенная моральная или метафизическая философия, быть может, лишь помогает нам открыть новые области такового. Таким образом, убеждение в человеческой слепоте и слабости является итогом всей философии; к этому итогу мы приходим вновь и вновь, вопреки всем нашим усилиям склониться от него или его избежать.

*Естественная философия* – фактически синоним выражения «*естественнонаучное знание*».

Даже геометрия, призванная помочь естественной философии, не в состоянии исправить этот недостаток или привести нас к познанию последних причин, несмотря на всю точность рассуждений, которой она по справедливости славится. В любом разделе *прикладной математики* исходным является предположение, что природа установила для всех своих действий определенные законы; абстрактные же рассуждения применяются в ней или для того, чтобы помочь опыту в открытии этих законов, или для того, чтобы определить их влияние в частных случаях, там, где оно обусловлено точной мерой расстояния и количества. Так, один из законов движения, открытый на опыте, гласит, что момент, или сила, движущегося тела находится в определенном соотношении с его совокупной массой и скоростью; следовательно, небольшая сила может преодолеть величайшее препятствие или поднять величайшую тяжесть, если при помощи какого-нибудь приспособления или механизма мы сможем увеличить скорость этой силы настолько, чтобы она превозмогла противодействующую ей силу.

*Прикладная математика* – у Юма это не приложение отдельных разделов математики к практическим задачам, а произведение расчетов, которые могут предсказать поведение отдельных явлений. В этом смысле прикладная математика ближе всего к решению инженерных задач и конструированию устройств, а не к наблюдению или проверке экспериментов.

Геометрия оказывает нам помощь в применении этого закона, доставляя точные измерения всех частей и фигур, которые могут входить в состав любого рода механических устройств, но открытием самого закона мы обязаны исключительно опыту, и никакие абстрактные рассуж-

дения ни на шаг не приблизили бы нас к знанию этого закона. Когда мы рассуждаем *a priori* и рассматриваем объект или причину лишь так, как они представляются ему независимо от всякого наблюдения, они не могут вызвать в нас *представление* (notion) определенного объекта, каковым является действие этой причины; тем менее могут они показать нам неразрывную и нерушимую связь между причиной и действием. Человек должен был бы отличаться чрезвычайной проницательностью, чтобы открыть при помощи размышления, что хрусталь есть продукт тепла, а лед – холода, не ознакомившись предварительно с действиями этих качеств.

*Представление* – у Юма: способность мыслить как обособленное то, что в природе встречается в связи с какой-то причиной или эффектом. Например, мы способны мыслить «лед» или «пар» как отдельные вещи, хотя это всего лишь состояния воды. Поэтому философ настаивает на том, что наши представления – это способ не познавать природу как таковую, но способ подытожить действия качеств: выяснить, что холод или жар делают с водой.

## Часть II

Но мы еще не получили удовлетворительного ответа на первый из поставленных нами вопросов. Всякое его решение возбуждает новый вопрос, столь же трудный, как и предыдущий, и ведет нас к дальнейшим исследованиям. Когда спрашивают, какова природа всех наших заключений относительно фактов, то самым надлежащим ответом является, по-видимому, следующий: они основаны на отношении причинности. Если далее спрашивают, что лежит в основании всех наших рассуждений и заключений касательно этого отношения, то можно ответить одним словом: опыт. Но если дух пытливости и тут не оставит нас и мы спросим, что лежит в основании всех заключений из опыта, то это приведет нас к новому вопросу, разрешить и прояснить который, возможно, будет уже труднее. Философам с их претензией на высшую мудрость и полноту знаний приходится тяжело, когда они встречаются людей пытливого ума, которые вытесняют их из всех тех укромных мест, куда они скрываются, и которые в конце концов непременно приводят своих противников к какой-нибудь опасной дилемме. Лучшее средство предотвратить такой конфуз состоит в том, чтобы быть скромными в своих притязаниях и даже самым заняться выявлением трудностей прежде, нежели они будут нам указаны. Таким образом мы сможем самому нашему незнанию придать характер достоинства.

В этой главе я удовольствуюсь легкой задачей и буду претендовать лишь на то, чтобы дать отрицательный ответ на предложенный выше вопрос. Итак, я говорю, что даже после того, как мы познакомились на опыте с действием причинности, выводимые нами из этого опыта заключения не основываются на рассуждении или на каком-либо процессе мышления. Этот ответ мы должны постараться объяснить и обосновать.

Нужно сознаться, что природа держит нас на почтительном расстоянии от своих тайн и предоставляет нам лишь знание немногих поверхностных качеств объектов, скрывая от нас те силы и начала, от которых всецело зависят действия этих объектов. Наши чувства знакомят нас с цветом, весом и плотностью хлеба, но ни чувства, ни разум никогда не могут ознакомить нас с теми качествами, которые делают хлеб пригодным для питания и поддержания человеческого организма. Зрение или осязание дает нам представление о действительном движении тел; что же касается той чудесной силы, или мощи, которая готова постоянно переносить движущееся тело с одного места на другое и которую тела теряют лишь путем передачи ее другим телам, то о ней мы не можем составить себе ни малейшего представления. Но, несмотря на это незнание сил и начал природы, мы, видя похожие друг на друга чувственные качества, всегда предполагаем, что они обладают сходными *скрытыми силами*, и ожидаем, что они произведут действия, однородные с теми, которые мы воспринимали прежде. Если нам покажут тело одинакового цвета и одинаковой плотности с тем хлебом, который мы ели раньше, то мы, не

задумываясь, повторим опыт, с уверенностью предвидя, что этот хлеб так же насытит и поддержит нас, как и прежний; основание именно этого духовного, или мыслительного, процесса мне бы и хотелось узнать.

*Скрытые силы* – Юм считает недостаточно основательным схоластическое противопоставление «потенциального» и «актуального», поэтому определяет скрытые силы только отрицательно, как еще не приведшие к некоторому эффекту.

Все признают, что нет никакой известной нам связи между чувственными качествами и скрытыми силами и что, следовательно, наш ум приходит к заключению об их постоянном и правильном соединении не на основании того, что знают об их природе. Что же касается прошлого опыта, то он может давать прямые и достоверные сведения только относительно тех именно объектов и того именно периода времени, которые он охватывал. Но почему этот опыт распространяется на будущее время и на другие объекты, которые, насколько нам известно, могут быть подобными первым только по виду? Вот главный вопрос, на рассмотрении которого я считаю нужным настаивать. Хлеб, который я ел раньше, насыщал меня; другими словами, тело, обладающее известными чувственными качествами, обладало в то время и некоторыми скрытыми силами, но следует ли отсюда, что другой хлеб точно так же должен насыщать меня в другое время и что сходные чувственные качества должны быть всегда связаны со сходными скрытыми силами? Вывод этот, по-видимому, вовсе не является необходимым. По крайней мере мы должны признать, что наш ум выводит здесь какое-то заключение, что здесь делается некоторый шаг вперед, совершается известный мыслительный процесс и осуществляется вывод, который должен быть объяснен. Два суждения: «Я заметил, что такой-то объект всегда сопровождался таким-то действием» и «Я предвижу, что другие объекты, похожие по виду на первый, будут сопровождаться сходными действиями» – далеко не одинаковы. Если вам угодно, я соглашусь с тем, что одно из этих суждений может быть на законном основании выведено из другого; и действительно, я знаю, что оно всегда выводится из него. Но если вы настаиваете на том, что этот вывод делают с помощью цепи заключений, то я попрошу вас указать эти заключения. Связь между данными суждениями не интуитивная: здесь требуется *посредствующий член*, дающий нам возможность сделать такой вывод, если только этот вывод вообще можно получить путем рассуждения и аргументации. Но я должен сознаться, что совершенно не постигаю, что это за посредствующий член. Указать его обязаны те, кто утверждает, что он действительно существует и является источником всех наших заключений о фактах. Это отрицательное доказательство с течением времени должно, конечно, стать безусловно убедительным, если только многие проницательные и способные философы будут проводить исследования в указанном направлении и ни один из них не сумеет открыть связующее суждение, или посредствующую ступень, которая помогает уму прийти к данному выводу.

*Посредствующий член* – звено в рассуждениях. Юм указывает на то, что переход от наблюдения к полаганию закономерности невозможно обосновать, вводя какие-то мнимые состояния между функционированием наблюдения и функционированием закономерности. Связь между наблюдением и действительным состоянием дел – это связь определенной проницательности ума и определенной прямоты эффектов природы.

Но так как вопрос этот еще новый, то не всякий читатель станет доверять своей проницательности настолько, чтобы заключить, что известный аргумент в действительности не существует, на основании только того, что он ускользает от исследования. В силу этого нам, может быть, следует взяться за более трудную задачу и, перечислив все отрасли человеческого знания, постараться доказать, что ни одна из них не может доставить требуемого аргумента.

Все умозаключения могут быть разделены на два вида, а именно: на демонстративные, или касающиеся отношения между идеями, и *моральные*, касающиеся фактов и существования. Что в рассматриваемом случае мы имеем дело с демонстративными аргументами, как будто очевидно, ибо нет ничего противоречивого в предположении, что порядок природы может измениться и объект, с виду подобный тем, с которыми мы ознакомились на опыте, может сопровождаться иными или противоположными действиями. Разве я не могу ясно и отчетливо представить себе, что тело, падающее с облаков и во всех других отношениях похожее на снег, однако же имеет вкус соли или обладает жгучестью огня? Есть ли более понятное суждение, чем следующее: «Все деревья будут цвести в декабре и январе, а терять листву в мае и июне»? Но то, что понятно и может быть ясно представлено, не заключает в себе противоречия, и ложность такого суждения никогда не может быть доказана при помощи каких бы то ни было демонстративных аргументов или отвлеченных априорных рассуждений.

*Моральные* – у Юма имеет широкое значение: включающие позицию наблюдателя, того, кто и выносит нормативное («моральное») суждение о происходящем.

Поэтому если какие-либо аргументы располагают нас к тому, чтобы доверять прошлому опыту и считать его мерилем нашего суждения о будущем, то эти аргументы, согласно приведенному выше разграничению, могут быть только вероятными или же относящимися к фактам и реальному существованию. Однако ясно, что в данном случае подобного аргумента у нас нет, если только считать наше объяснение указанного вида умозаключения удовлетворительным и веским. Мы сказали, что все аргументы, касающиеся существования, основаны на отношении причинности, что наше знание этого отношения вытекает исключительно из опыта и что наши заключения из опыта основаны на предположении, что будущее будет соответствовать прошедшему. В силу этого стараться доказать последнее предположение с помощью вероятных, или касающихся существования, аргументов – значит явно допускать *круг в доказательстве*, принимая за доказанное то, что как раз и составляет спорный пункт.

*Круг в доказательстве* – порочный круг, логическая ошибка, когда в качестве предпосылки доказательства принимается суждение, которое должно следовать из доказательства.

В действительности все аргументы из опыта основаны на *сходстве*, которое мы замечаем между объектами природы и которое побуждает нас к ожиданию действий, похожих на действия, уже наблюдавшиеся нами в качестве следствий из данных объектов. Конечно, только глупец или сумасшедший когда-либо решится оспаривать авторитет опыта или отвергать этого великого руководителя человеческой жизни; но философу, без сомнения, может быть разрешена по крайней мере такая доля любознательности, чтобы он мог подвергнуть исследованию тот принцип человеческой природы, который придает опыту столь могущественный авторитет и позволяет нам извлекать пользу из сходства, дарованного природой различным объектам.

*Сходство* – у Юма обычно имеется в виду чувственное сходство, из которого предварительно предполагается и сходство чувственных эффектов, каковое уточняется потом на опыте: скажем, когда, как в дальнейшем примере, мы начинаем чувствовать различие вкуса яиц, допустим, снесенных в разных погодных условиях.

От причин, внешне сходных, мы ожидаем сходных же действий; в этом суть всех наших заключений из опыта. Между тем очевидно, что, если бы это заключение делал разум, оно было бы столь же совершенным с самого начала, основыванным на одном примере, как и после длинного ряда опытов. Однако дело здесь обстоит совершенно иначе. Никакие предметы не

обладают большим сходством, чем яйца, но никто на основании этого внешнего сходства не ожидает найти у всех яиц одинаковый вкус. Лишь после длинного ряда единообразных опытов определенного рода мы достигаем твердой уверенности и отсутствия сомнений относительно какого-либо единичного факта. Но разве существует такой процесс рассуждения, посредством которого из единичного примера делали бы вывод, столь отличный от того вывода, который делают из сотни примеров, совсем не отличающихся от данного? Я ставлю этот вопрос не только с целью указать связанные с ним затруднения, но и в порядке осведомления. Я сам не могу найти, не могу вообразить такого рассуждения, но, если кто-нибудь согласится просветить меня, я готов принять его поучение.

Если сказать, что на основании нескольких единообразных опытов мы заключаем о связи между чувственными качествами и скрытыми силами, то затруднение, должен признаться, останется тем же и только будет выражено в других словах. Снова возникает вопрос: какой процесс аргументации лежит в основании этого заключения? Где посредствующий член, где промежуточные идеи, связывающие суждения, столь сильно отличающиеся друг от друга? Все признают, что цвет, плотность и другие чувственные качества хлеба сами по себе, по-видимому, не имеют никакой связи со скрытыми силами, способными питать и поддерживать организм. Ведь иначе мы могли бы заключить об этих силах при первом же взгляде на эти чувственные качества без помощи опыта, а это противоречит и мнениям всех философов, и самим фактам. Таково наше природное состояние невежества относительно сил и действий всех объектов. Каким же образом опыт устраняет его? Опыт лишь показывает нам ряд единообразных действий, производимых определенными объектами, и учит нас, что такие-то объекты в такое-то время обладали известными способностями и силами. Когда появляется новый объект, обладающий подобными чувственными качествами, мы ожидаем, что найдем в нем подобные же силы и способности, и ждем от него такого же действия. От тела, одинакового с хлебом цвета и плотности, мы ожидаем сходной же питательности и способности поддерживать организм. Но наш ум, без сомнения, делает при этом какой-то шаг, какое-то движение вперед, которые должны быть объяснены. Когда человек говорит: «Во всех предыдущих случаях я нашел такие-то чувственные качества соединенными с такими-то скрытыми силами», и когда он говорит: «Сходные чувственные качества всегда будут соединены со сходными же скрытыми силами», он не повинен в тавтологии и суждения эти отнюдь не одинаковы. Вы говорите, что одно суждение есть заключение из другого, но вы должны согласиться с тем, что это заключение не интуитивно, однако и не демонстративно. Какова же в таком случае его природа? Сказать, что это заключение из опыта, не значит решить вопрос, ибо всем заключениям из опыта предпосылается в качестве основания то, что будущее будет похоже на прошедшее и что сходные силы будут соединены со сходными чувственными качествами. Если допустить, что порядок природы может измениться и что прошлое может перестать служить правилом для будущего, то всякий опыт становится бесполезным и не дает повода ни к какому выводу, ни к какому заключению. Поэтому с помощью каких бы то ни было аргументов из опыта доказать это сходство прошлого с будущим невозможно, коль скоро все эти аргументы основаны на предположении такого сходства. Пусть течение событий до сих пор было в высшей степени правильным, но все же одно это без нового аргумента или заключения еще не доказывает того, что оно будет таковым и впредь. Напрасно претендуете вы на то, что изучили природу вещей с помощью прошлого опыта: их тайная природа, а следовательно, все их действия и влияния могут измениться без всякой перемены в их чувственных качествах. Это случается иногда с некоторыми объектами, отчего же это не может случаться всегда со всеми объектами? Какая логика, какой процесс аргументации удерживают вас от этого предположения? Мой опыт, скажете вы, опровергает мои сомнения; но в таком случае вы не понимаете сути заданного мною вопроса. Как существо деятельное я вполне удовлетворен этим решением, но как философ, которому свойственна некоторая доля любознательности, если не скептицизма, я хочу узнать

основание такого вывода. Ни чтение, ни исследование не помогли мне пока справиться с этим затруднением и не дали удовлетворительного ответа на столь важный вопрос. Что же мне остается делать, как не предложить этот трудный вопрос публике, хотя, быть может, у меня и мало надежды на то, чтобы получить надлежащее решение? Таким путем мы, по крайней мере, осознаем свое невежество, если и не умножим свои знания.

Юм ставит главный скептический вопрос: как именно мы из повторяемости каких-либо явлений можем заключить, что они будут возобновляться и впредь? Мыслитель подчеркивает, что так вопрос ставит философ, в то время как обыденное знание довольствуется привычной повторяемостью явлений.

Я должен признать непростительно самоуверенным того человека, который заключает, что какой-нибудь аргумент не существует, только потому, что он ускользнул от него в ходе его личного исследования. Я должен также признать, что если даже несколько поколений ученых тщетно прилагали свои усилия к исследованию какого-нибудь предмета, то все же, быть может, было бы слишком поспешным делать категорическое заключение, что этот предмет свыше человеческого понимания. Хотя бы мы даже рассмотрели все источники нашего знания и заключили, что они не соответствуют такому предмету, у нас все еще может остаться подозрение, что или перечисление было неполным, или наше исследование – недостаточно тщательным. Однако относительно предмета нашего настоящего исследования можно высказать кое-какие соображения, которые, по-видимому, избавят нас от обвинения в самоуверенности или от подозрения в том, что мы заблуждаемся.

Несомненно, что не только самые невежественные и тупые крестьяне, но и дети и даже животные совершенствуются благодаря опыту и изучают качества объектов природы, наблюдая их действия. Если ребенок испытал ощущение боли, дотронувшись до пламени свечи, то он будет стараться не приближать руки ни к какой свечке и ожидать сходного действия от причины, сходной с вышеуказанной по своим чувственным качествам и по виду. Поэтому если вы утверждаете, что ум ребенка приходит к данному заключению вследствие некоторого процесса аргументации или рассуждения, то я имею полное право требовать, чтобы вы привели эту аргументацию, и у вас нет никаких оснований отказываться от исполнения такого справедливого требования. Вы не вправе говорить, что эта аргументация туманна и, может быть, не поддается вашему исследованию, коль скоро вы признаете, что она доступна пониманию ребенка. Поэтому если у вас будет хоть минутное колебание или если вы, поразмыслив, предложите какую-нибудь сложную или глубокую аргументацию, то вы некоторым образом откажетесь от данного решения вопроса и сознаетесь, что не рассуждение побуждает нас предполагать сходство между прошлым и будущим и ожидать сходных действий от внешне сходных причин. Вот положение, которое я старался доказать в этой главе; и, если я прав, я все же не претендую на то, что мною сделано какое-то великое открытие; если же правда не на моей стороне, я должен признать себя очень мало успевающим учеником, коль скоро и теперь не в состоянии открыть тот аргумент, который, по-видимому, был отлично известен мне, когда я еще лежал в колыбели.

Юм фактически настаивает на том, что природное сходство вещей, например одинаковая способность любого пламени обжигать, доступно любому уму, тогда как видеть различие в сходном уже требует большого опыта, а видеть различие в способах аргументации может только философ.

## Глава VI О вероятности<sup>1</sup>

*Вероятный аргумент* – в античности синоним риторического аргумента, так как риторика исследует не те ситуации, которые есть или были, а которые возможны при данном положении дел. Например, ритор призывает сограждан заключить мир или начать войну. Мир или война станут действительностью только после того, как граждане примут такое решение; до этого перед нами лишь вероятные события. Локк сместил это понятие, называя вероятным не то, что нуждается в дополнительной аргументации, но что не стало самоочевидным как завершённый факт или завершённый опыт.

Хотя в мире не существует ничего подобного случайности, наше незнание истинной причины какого-либо явления производит на ум такое впечатление и порождает такой вид веры, или мнения.

Несомненно, существует вероятность, основанная на преобладании *шансов* одной из сторон, и, по мере того как это преобладание растёт и превосходит противоположные шансы, вероятность возрастает в той же пропорции, порождая ещё большую степень веры, или согласия, в отношении той стороны, которая, как мы замечаем, преобладает. Если бы на четырёх сторонах игральной кости была одна цифра или одно число очков, а на двух остальных – другая цифра или другое число очков, то было бы вероятнее, что выпадут первые, а не вторые; хотя в случае, если бы тысяча сторон была помечена одинаково и только одна сторона – иначе, соответствующая вероятность была бы гораздо больше, а наша вера в наступление события, или ожидание его, более тверда и обоснованна. Такой процесс мышления или рассуждения может показаться весьма обычным и очевидным, но тем, кто рассмотрит его ближе, он, быть может, даст повод к любопытным размышлениям.

*Шанс* – русское слово «шанс» употребляется в более размытом смысле, чем английское chance, включая в себя то, что называется по-английски probability, вероятность. Для нас синонимичны вопросы: «Каков шанс встретить знакомого на улице?» и «Какова вероятность встретить знакомого на улице?». В английском языке шансом называется только вероятность получения результата, отличающегося от текущего. Например, если на игральной кости выпало 6, то шансом будет то, что выпадет любая из шести граней при следующем броске. Вероятность того, что выпадет не 6, увеличилась, тогда как шанс остался тем же: 1/6 для каждой грани. Поэтому «преобладание шансов» означает не увеличение вероятности какого-то события (скажем, я давно не встречал знакомого и, значит, скоро его должен встретить, не можем же мы все время разминаться). Скорее всего, обозначает лишь увеличение возможности выпадения нужного показателя (я давно не встречал знакомого, значит, он, скорее всего, перестал выходить на улицу, я его и не встречу). Именно такое понимание шанса лежит в основе трактовки Юмом веры: почему мы верим, что наш знакомый перестал выходить на улицу, не обладая об этом никаким определённым знанием.

---

<sup>1</sup> Г-н Локк делит все аргументы на демонстративные и вероятные; с этой точки зрения мы должны признавать только вероятным, что все люди должны умереть или что солнце завтра взойдет. Но для того чтобы больше приспособить свой язык к обычному словоупотреблению, мы должны разделить аргументы на демонстративные доказательства, доказательства из опыта и вероятности, подразумевая под доказательствами из опыта такие основанные на опыте аргументы, которые не оставляют места сомнению или противоположному тезису. – Здесь и далее примечания приводятся по изданию: Юм Д. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1995 (Философское наследие).

Представляется несомненным, что наш ум, стараясь наперед определить результат, который может произойти от бросания такой кости, считает шансы любой из сторон одинаковыми; ведь сама природа случайности и заключается как раз в полном равенстве всех подлежащих рассмотрению частных случаев. Однако, находя в одном случае совпадение большего числа сторон, чем в другом, наш ум чаще возвращается к этому случаю и чаще рассматривает его, размышляя о различных возможностях, или шансах, от которых зависит окончательный результат. Это совпадение нескольких возможностей в одном частном случае немедленно порождает в силу неизъяснимого предначертания природы *чувство веры* и дает этому случаю перевес над противоположным, опирающимся на меньшее число возможностей и не так часто приходящим на ум. Если мы согласимся с тем, что вера есть не что иное, как более устойчивое и живое представление объекта, чем то, которое бывает при простых вымыслах воображения, то эта операция ума может быть до известной степени объяснена. Совпадение нескольких случайностей или возможностей (*views or glimpses*) сильнее запечатлевает идею в воображении, дает ей большую силу и мощь, делает ее влияние на страсти и аффекты более ощутимым – одним словом, порождает то доверие или ту уверенность, в которых и заключается природа веры и мнения.

*Чувство веры* – способность поверить в то, что события будут развиваться так, а не иначе, выражение аналогичное «чувству дома», «чувству родины» или «чувству локтя». Английские слова для веры, *faith* и *belief*, всегда подразумевают как уверенность в том, что дела обстоят так, а не иначе, так и определенное состояние ума, которое позволяет уму утверждать вообще данность таких обстоятельств. Поэтому в английской традиции веру нельзя подорвать просто фактами, указав на то, что дела обстоят по-другому, но необходимо показать, почему актов ума по принятию такой-то данности недостаточно для того, чтобы ум выполнял свои обязанности мыслить. В русской традиции «вера» всегда заинтересована, даже порой корыстна: «блажен, кто верует». Тогда как в английской – вера всегда требует воздержания от интереса, некоторой аскезы, и опровергнуть веру можно только указав, что эта аскеза соблюдается плохо, так как положение дел еще более аскетично, например, в природе господствуют еще более жесткие закономерности, обходящиеся без всякого божественного вмешательства. Поэтому, чтобы передать идею заинтересованности, Юм добавляет слово «чувство».

С вероятностью причин дело обстоит так же, как и с вероятностью случайностей. Существуют некоторые причины, единообразно и постоянно производящие определенное действие, и до сих пор еще в их действии не было случая упущения или *неправильности*. Огонь всегда жег, а в воде человек всегда захлебывался; порождение движения посредством толчка и тяготения – всеобщий закон, до сих пор не допускаящий ни одного исключения. Но есть другие причины, действие которых более неправильно и недостоверно: ремень не всегда оказывался слабительным, а опиум – усыпляющим средством для принимавших эти лекарства.

*Неправильность* – Юм называет так не отступление от правил, а то, что мы назовем странностью, аномалией не в терминологическом, а в бытовом смысле.

Правда, если какая-нибудь причина не производит своего обычного действия, то философы не приписывают это обстоятельство какой-либо неправильности в природе, но предполагают, что некоторые скрытые причины, коренящиеся в особом строении частей, помешали осуществиться данному действию. Тем не менее наши рассуждения и выводы относительно события таковы, как если бы этот принцип был недействителен. Ввиду того что *привычка* принуждает нас переносить прошлое на будущее во всех наших заключениях, мы с полной уверен-

ностью, не оставляя места для обратных предположений, ожидаем события там, где прошлое было вполне правильным и единообразным.

*Привычка* – у мыслителя так называется не привыкание, а готовность отреагировать на сходную ситуацию уже опробованными средствами, что мы чаще называем «житейским опытом». Такое словоупотребление есть и в русском литературном языке, например: «Привычка свыше нам дана, Замена счастию она»: кто не может достичь житейского счастья, достигает хотя бы житейского спокойствия, умея справляться со стандартными вызовами.

Но если различные действия вытекали из причин, внешне в точности похожих друг на друга, то все эти различные действия должны прийти нам на ум при перенесении прошлого на будущее и мы должны принимать их в расчет, когда определяем вероятность события. Хотя мы отдаем предпочтение тому действию, которое было самым обычным, и верим, что впоследствии именно оно, мы не должны оставлять без внимания другие действия, но обязаны признать наличие определенного веса и силы у каждого из них, пропорционально тому, насколько часто мы с ним встречались. Почти во всех странах Европы можно с большей вероятностью ожидать в течение января *мороза*, чем предполагать, что весь этот месяц сохранится мягкая погода, но вероятность эта меняется в зависимости от климата и приближается к достоверности в более северных государствах.

*Мороз* – речь не об устойчивом холоде, но о заморозках, пусть даже кратких, бурях и проливных холодных дождях, которые действительно бывают даже в южных странах Европы. Примеры такого мороза – порывистые холодные ветры *мистраль* и *трамонтана*, южные соответствия знакомых нам буранов.

Итак, перенося прошлое на будущее, чтобы определить действие, которое окажется результатом какой-нибудь причины, мы, по-видимому, переносим различные события в той же пропорции, в какой они встречались в прошлом, представляя себе, что одно из них произошло, например, сто раз, другое – десять, а третье – только однажды. Так как большое число возможностей совпадает здесь в одном событии, они подкрепляют и подтверждают его в нашем воображении, порождают то чувство, которое мы называем верой, и дают объекту этого чувства преимущество перед противоположным событием, которое не подкреплено таким же числом опытов и не так часто приходит на ум при перенесении прошлого на будущее. Пусть кто-либо попытается объяснить эту операцию ума с помощью какой-нибудь из общепризнанных систем философии, и он увидит, как это трудно. Что касается меня, то я сочту себя удовлетворенным, если мои замечания возбудят любопытство философов и покажут им, как неудовлетворительно трактуются во всех распространенных теориях столь любопытные и глубокие вопросы.

## Глава VIII О свободе и необходимости

### Часть I

Можно было бы с полным основанием ожидать, что в вопросах, которые особенно ревностно разбирались и обсуждались с самого зарождения науки и философии, спорящие успели, по крайней мере, прийти к соглашению о значении всех терминов и что по прошествии *двух тысяч лет* наши исследования перешли от слов к истинному и действительному предмету спора. Ведь на первый взгляд очень легко дать точные определения терминов, употребляемых в рассуждениях, и в дальнейшем делать предметом обсуждения и исследования эти определения, а не пустой звук слов. Но при ближайшем рассмотрении дела мы, пожалуй, придем к совершенно противоположному заключению.

*Двух тысяч лет* – Юм округляет историю философии так грубо не до сотен, а до тысяч, чтобы придать большую монументальность вступлению.

Уже в силу одного того, что спор продолжался так долго и до сих пор еще остается неразрешенным, мы можем предположить, что в данном случае существует какая-то двусмысленность в выражениях и спорящие связывают с терминами, употребляемыми ими в споре, различные идеи. Коль скоро предполагается, что способности ума у всех людей от природы одинаковы (ведь в противном случае ничто не могло бы быть бесплоднее рассуждений или споров), то невозможно, чтобы люди, связывая с терминами одинаковые идеи, так долго могли придерживаться различных мнений об одном и том же предмете, в особенности если они сообщают друг другу свои взгляды и каждая партия всюду ищет аргументы, которые могли бы дать ей победу над ее противниками. Правда, если люди пытаются обсуждать вопросы, выходящие за пределы человеческого понимания, как, например, *вопросы о происхождении миров, о строе интеллектуального мира или царства духов*, то они, погрязнув в бесплодных спорах, будут толочь воду в ступе и никогда не придут к определенному заключению. Но если вопрос касается какого-нибудь доступного опыту предмета обыденной жизни, то невольно приходит мысль: что же может так долго мешать решению вопроса, как не двусмысленность выражений, удерживающая противников на расстоянии друг от друга и мешающая им вступить в открытый бой?

*Вопросы о происхождении миров...* – Юм дает список типичных богословских и метафизических вопросов. Миры во множественном числе могут означать как метафизическую множественность миров, так и богословское противопоставление ангельских миров и земного мира. Интеллектуальный мир – умопостигаемый мир, богословский термин для обозначения жизни ангелов, идей Бога, общих закономерностей бытия и других вещей, не доступных опыту, но только интеллектуальному созерцанию.

*Царство духов* – общеизвестное обозначение ангельского и вообще духовного мира, стоящего за вещами (ангелы звезд, ангелы-хранители людей и т. д.).

Так обстояло дело и с вопросом о свободе и необходимости, давно являющимся предметом споров; это тем более замечательно, что, если я только не ошибаюсь, все люди – как ученые, так и невежды – всегда придерживались одинакового взгляда в данном вопросе, а потому немногие ясные определения немедленно положили бы конец всему спору. Я согла-

сен с тем, что этот спор так усердно поддерживался решительно всеми и завел философов в такой лабиринт темных *софистических ухищрений*, что не мудрено, если всякий здравомыслящий читатель, дорожа своим спокойствием, не захочет и слышать о вопросе, от которого он не может ожидать ни поучения, ни удовольствия. Но, быть может, предлагаемая здесь постановка вопроса вновь возбудит внимание читателя, так как она отличается большей новизной, обещает по крайней мере хоть какое-нибудь решение спора и не смутит покой читателя слишком запутанными или темными рассуждениями.

«*Софистические ухищрения*» – название трактата Аристотеля, посвященного опровержению логических манипуляций, созданных софистами, профессиональными интеллектуалами Древней Греции. Обычно такие манипуляции строились на слишком буквальном понимании смысла фраз, когда выражение не указывает на реальность, но как бы подгоняет реальное положение дел под свое значение. Например, вопрос «Ты уже перестал бить своего отца?», не имеющий корректного ответа, – софистический. Он исходит из того, что слова описывают реальность не только ситуативно, но и нормативно, и поэтому буквальное понимание совершенного вида или перфекта определит ситуацию в прошлом, а не только в настоящем.

Итак, я надеюсь сделать очевидным то, что все люди всегда были согласны друг с другом как относительно доктрины свободы, так и относительно доктрины *необходимости* постольку, поскольку с этими словами может быть связано какое-нибудь разумное значение, и что весь спор шел до сих пор исключительно о словах. Мы начнем с исследования доктрины необходимости.

*Необходимость* – противоположность случайности. В классической античной философии сближалась фактическая и логическая необходимость (она обозначалась одним греческим словом «ананке»). Юм исходит из противоположной предпосылки, что поскольку идея природной необходимости нами еще не прояснена, то логическая необходимость искома, а фактическая – дана.

Общепризнанно, что материя во всех своих действиях приводится в движение необходимой силой и всякое действие в природе до такой степени точно определено *энергией* своей причины, что при данных конкретных условиях последняя не могла бы породить никакое иное действие. Степень и направление каждого движения с такой точностью предписываются законами природы, что из столкновения двух тел так же легко могло бы возникнуть живое существо, как и движение иной степени или иного направления, чем то, которое фактически порождается этим явлением. Поэтому, если мы хотим составить себе верную и точную идею о необходимости, мы должны рассмотреть, откуда возникает эта идея, когда мы применяем ее к действиям тел.

*Энергия* – термин Аристотеля, противопоставляемый *потенциалу*, означающий действительность, реализацию, реальное действие вещи. Например, энергия человека – разумная жизнь, энергия камня – лежание и падение. В современном употреблении энергия означает запас действия, а не само действие, откуда такое немислимое для Аристотеля выражение, как «потенциальная энергия». Юм уже переходит от классического к современному употреблению, когда говорит не «энергия вещи», но «энергия причины», тем самым мысля энергию не как часть существования вещи, но как часть причинно-следственных связей.

Если бы все события в природе постоянно чередовались таким образом, что не было бы и двух сходных явлений, но каждый объект представлял бы собой нечто совершенно новое, не имеющее никакого сходства со всем тем, что мы видели раньше, то мы, очевидно, никогда не

дошли бы даже до самой слабой идеи необходимости или связи между этими объектами. При таких условиях мы могли бы только сказать, что один объект или одно явление последовало за другим, но не могли бы говорить, что одно было порождено другим. Отношение причины и действия было бы совершенно неизвестно человечеству; всякие заключения и выводы относительно действий природы с этого момента прекратились бы, память и чувства остались бы единственными каналами, через которые могло бы иметь доступ в наш ум знание о реальном существовании. Итак, наша идея необходимости и причинности порождается исключительно единообразием, замечаемым в действиях природы, где сходные объекты всегда соединены друг с другом, а ум наш побуждается привычкой к тому, чтобы заключать об одном из них при появлении другого. Эти два условия исчерпывают собой ту необходимость, которую мы приписываем материи. Помимо постоянного соединения сходных объектов и следующего за этим заключения от одного из них к другому у нас нет иной идеи необходимости или связи.

В этом абзаце Юм обобщает факт сходства объектов, из которых один породил другой, например родителя и ребенка, говоря уже не о сходстве вещей, но о сходстве действий; и уже из этого обобщения делает вывод о том, как возможно установление причинности. Примерно такой же ход сделала современная социальная наука, выбрав предметом своего исследования не объекты или явления, а «практики» (во множественном числе).

Поэтому если окажется, что человечество без всяких сомнений или колебаний всегда было согласно с тем, что эти два условия обнаруживаются в произвольных действиях людей и в операциях нашего ума, то из этого должно следовать, что все люди всегда придерживались одного мнения относительно доктрины необходимости и спорили до сих пор лишь потому, что не понимали друг друга.

Что касается первого условия, т. е. постоянного и правильного соединения сходных явлений, то мы, вероятно, можем удовольствоваться здесь следующими соображениями. Общеизвестно, что существует значительное единообразие в поступках людей всех наций и эпох и что человеческая природа всегда остается одинаковой во всех своих принципах и действиях. Одинаковые мотивы всегда порождают одни и те же поступки, одинаковые явления вытекают из одинаковых причин. Честолюбие, скупость, себялюбие, тщеславие, дружба, великодушие, патриотизм – все эти *аффекты*, смешанные в разной пропорции и распределенные среди людей, от начала мира были и теперь еще остаются источником всех действий и предприятий, какие только наблюдались в человеческом обществе. Вы желаете ознакомиться с чувствами, наклонностями и образом жизни греков и римлян? Изучите хорошенько характер и поступки французов и англичан, и вы не сделаете больших ошибок, перенеся на первых большинство наблюдений, сделанных вами над вторыми.

*Аффект* – душевное движение, но также один из синонимов слова «страсть» («претерпевание души»). Юм предельно сближает научное исследование аффектов и бытовое понимание страстей как недостатков характера и поведения и поэтому говорит о всеобщем характере бытовых аффектов: всегда существовали жадные или трусливые люди. Заметим также, что некоторые специфически русские контексты употребления этого слова, вроде «убийство в состоянии аффекта», неизвестны европейским языкам, где это будет названо скорее «обсесией», тогда как аффект – любая мотивирующая эмоция.

Человечество до такой степени одинаково во все эпохи и во всех странах, что история не дает нам в этом отношении ничего нового или необычного. Ее главная польза состоит лишь в том, что она открывает постоянные и всеобщие принципы человеческой природы, показывая нам людей в самых разнообразных условиях и положениях, и доставляет нам материал, на основании которого мы можем делать наблюдения и знакомиться с принципами, регулирую-

щими действия и поступки людей. Повествования о войнах, интригах, партиях и революциях – не что иное, как собрание опытов, с помощью которых политик или представитель моральной философии устанавливает принципы своей науки, подобно тому как врач или естествоиспытатель знакомится с природой растений, минералов и других внешних объектов с помощью опытов, которые он производит над ними. Земля, вода и другие элементы, исследованные Аристотелем и Гиппократом, не более похожи на те, которые в настоящее время подлежат нашему наблюдению, чем люди, описанные Полибием и Тацитом, – на людей, которые ныне управляют миром.

Если бы путешественник, вернувшись из далеких стран, стал рассказывать нам о людях, совершенно отличных от тех, которых мы когда-либо знали, людях, совершенно лишенных скупости, честолюбия или мстительности, находящихся удовольствие только в дружбе, великодушии и патриотизме, мы тотчас же на основании этих подробностей открыли бы фальшь в его рассказе и доказали, что он лжет, с такой же несомненностью, как если бы он начал свой рассказ повествованиями о кентаврах и драконах, чудесах и небылицах. А при разоблачении вымысла в истории самым убедительным аргументом, каким мы только можем воспользоваться, является доказательство, что поступки, приписываемые какому-нибудь лицу, прямо противоположны порядку природы и что никакие человеческие мотивы не могли бы в данных условиях побудить его поступить таким образом. Правдивость *Квинта Курция* столь же сомнительна при описании сверхъестественного мужества Александра, вследствие которого он один напал на целые массы людей, сколь и при описании сверхъестественной силы и энергии того же Александра, благодаря которой он был способен противостоять этим массам, – так непосредственно и безусловно признаем мы единообразие в мотивах и поступках людей, равно как и в действиях тел.

*Квинт Курций Руф* – автор «Истории Александра Македонского» (сер. I в. н. э.). Юм критикует классическую риторику триумфализма, в которой «чудесно» всё: и доблесть героя, и его поступки, и его мотивации, и тем самым стирается грань между иллюзией сверхъестественного и действительной масштабностью или впечатляемостью событий, – причем и то и другое приписывается и внутренней жизни героя, который оказывается, таким образом, чудесным избранником богов.

На этом же основана и польза опыта, приобретенного в течение долгой жизни вследствие разнообразных *деловых сношений* и знакомства с обществом, – польза, заключающаяся в том, что он знакомит нас с принципами человеческой природы и регулирует наши поступки и расчеты.

*Деловые сношения* – так называется не только «бизнес», «коммерция» в узком смысле, как извлечение выгоды из знакомств, но и вообще то, что называется сейчас «взрослым общением», любые серьезные знакомства.

С помощью этого руководителя мы достигаем знания человеческих наклонностей и мотивов человеческих действий на основании поступков, выражений и даже жестов людей и, наоборот, приходим к толкованию их поступков, исходя из знания их мотивов и наклонностей. Общие наблюдения, накопленные при помощи ряда опытов, дают нам ключ к человеческой природе и учат нас разбираться во всех ее запутанных проявлениях. Отговорки и видимость уже не обманывают нас; в публичных декларациях мы видим лишь стремление приукрасить защищаемое дело; и, хотя мы признаем значение и вес добродетели и чести, полной беспристрастности, на которую так часто претендуют, мы уже никогда не ожидаем ее от толпы и *партий*, а от их вождей и даже от отдельных лиц, занимающих известное положение или высокий пост, ожидаем очень редко. Но если бы в поступках людей не было единообразия, если бы

мы замечали неправильности или отклонения в каждом опыте такого рода, то было бы невозможно накопить общие наблюдения над человечеством и всякий опыт, как бы тщательно он ни обрабатывался размышлением, был бы совершенно бесполезен. Почему пожилой земледелец искуснее в своей профессии, нежели молодой, еще только начинающий? Не потому ли, что существует известное единообразие в воздействиях солнца, дождя и земли на произрастание растений и опыт учит старого практика тем правилам, с помощью которых он может управлять этими воздействиями и регулировать их?

*Партии* – Юм говорит не только о политических партиях, представленных в парламенте, но и о сторонах судебного процесса, больших «группах поддержки» участников тяжбы.

Впрочем, мы не должны рассчитывать на такое единообразие человеческих поступков, чтобы все люди в одинаковых условиях действовали всегда совершенно одинаково, независимо от различия в их характерах, предубеждениях и взглядах. Такое единообразие во всех частностях никогда не встречается в природе; напротив, наблюдая разнообразные поступки различных людей, мы можем составить большое количество разных правил, которые, однако, предполагают все же известную степень единообразия и регулярности.

Нравы людей различны в разные эпохи и в разных странах? Благодаря этому мы узнаем великую силу привычки и воспитания, которые формируют дух человека с самого детства и развивают в нем твердый и *стойкий* характер. Два пола значительно различаются в своем поведении и поступках? Благодаря этому мы знакомимся с различием в характерах, которыми природа наделила каждый пол, – различием, постоянно и равномерно сохраняемым ею. Поступки одного и того же человека весьма различны в разные периоды его жизни с детства и до старости? Это дает повод ко многим общим наблюдениям над постепенным изменением наших чувств и склонностей, над различием правил, преобладающих у человека в разном возрасте. Даже характер, присущий каждой личности в отдельности, обнаруживает некоторое единообразие в своих проявлениях; в противном случае наше знакомство с людьми и наблюдение за их поведением никогда не учили бы нас распознавать их склонности и не помогали бы нам согласовывать с последними наши поступки.

*Стойкость* – в античной философии не могла быть признана однозначно положительным свойством характера, так как можно быть стойким и в своих пороках: стойко пьянствовать или стойко жадничать. Юм говорит о стойкости уже в современном смысле, включающей в себя: 1) мужество и мужественное терпение, 2) верность своему слову, 3) предсказуемость привычек для окружающих. В античной этике эти три свойства относились к разным уровням принятия решений, тогда как в характерологии Юма, как и в привычной для нас характерологии, соединены в одно.

Я допускаю возможность таких поступков, которые, по-видимому, не находятся в правильной связи ни с какими из известных нам мотивов и являются исключением из всех общих правил поведения, когда-либо установленных для управления людьми. Но если нам очень хочется знать, как мы должны судить о таких неправильных, необыкновенных поступках, нам следует рассмотреть мнения, которых обычно придерживаются люди относительно неправильных явлений, встречающихся в природе и в действиях внешних объектов. Не все причины одинаково единообразно соединены со своими обычными действиями: ремесленник, имеющий дело только с мертвой материей, точно так же может не достигнуть своей цели, как и политик, управляющий поступками чувствующих и мыслящих *субъектов* (agents).

*Субъект* – в английском языке обозначается словом «агент», частично попавшим и в нашу юриспруденцию (агентское соглашение). При этом «агент» выполняет поручения «принципала», которым в примере Юма выступает политик; откуда происходит привычное нам бытовое понимание агента как исполнителя чужой воли (например, шпиона, «агента иностранной разведки», «агента 007»). Но в британской традиции агент как раз способен совершать поступки, он не орудие чужой воли, и его отношения с принципалом – не подчинение, а договор, который может быть, как и всякий договор, в любой момент разорван при невыполнении условий. Отсюда термин современной англоязычной философии и социологии *agency* – самостоятельное осуществление действия, умение эффективно действовать в меняющихся условиях (общепринятого перевода на русский язык этот термин не имеет, иногда употребляется калька «агентность»).

Толпа, привыкшая судить о вещах по тому, какими они представляются с первого взгляда, приписывает неустойчивость явлений такой же неустойчивости в причинах, из-за которой последние часто не оказывают своего обычного влияния, хотя их действие и не встречает препятствий. Но философы, замечая, что почти во всех областях природы существует большое разнообразие сил и начал, скрытых от нас по своей малости или отдаленности, по крайней мере считают возможным, что противоречие в явлениях происходит не вследствие случайности причины, а вследствие скрытой деятельности противоположных причин. Эта возможность превращается в достоверность при дальнейшем наблюдении, когда после тщательного исследования замечают, что противоречие в действиях всегда свидетельствует о противоречии в причинах и вызывается взаимным противодействием последних. Крестьянин для объяснения того, что стенные или карманные часы остановились, сумеет сказать только, что они обычно не ходят правильно; часовщик же тотчас сообразит, что одинаковая сила в пружине или маятнике всегда оказывает одинаковое влияние на колеса, а в данном случае она не производит своего обычного действия, может быть, из-за пылинки, останавливающей все движение. Исходя из наблюдения нескольких сходных примеров, философы устанавливают правило, гласящее, что связь между всеми причинами и действиями одинаково необходима и что кажущаяся неустойчивость ее в некоторых случаях проистекает из скрытого *противодействия* противоположных причин.

*Противодействие* – этот термин не обязательно означает сопротивление, но просто действие, мешающее данному действию. Скажем, упомянутый Юмом условный крестьянин вполне представляет себе действующие силы и даже может знать, как часы устроены внутри. Чего он не знает, так это системы противодействий, из-за которых вещи работают не так, как ожидается. Крестьянин может располагать огромным количеством серьезных и полезных знаний («народная мудрость и советы»), но он не видит, каковы ограничения этих знаний, любые ограничения будут трактоваться им как действие, а не противодействие. Скажем, он объяснит неурожай погодой (что будет сравнительно правильным объяснением) или колдовством (что будет ошибочным объяснением), но не сложным соотношением факторов.

Так, когда обычные симптомы здоровья или болезни, проявляющиеся в человеческом теле, не соответствуют нашим ожиданиям, когда лекарства не действуют с обычной силой, когда неправильные явления вызываются какой-нибудь особой причиной, философ и врач не удивляются этому и даже не помышляют отрицать вообще необходимость и единообразие тех принципов, которые управляют жизнью организма. Им известно, что тело человека – могучая, сложная машина, что в нем таится много скрытых сил, совершенно недоступных нашему пониманию, что оно часто должно казаться нам весьма непостоянным в своих действиях и что, следовательно, неправильные явления, обнаруживающиеся вовне, еще не могут служить

доказательством того, что законы природы не соблюдаются в высшей степени регулярно во внутренних процессах тела и его *внутреннем управлении*.

*Внутреннее управление* – сравнение тела человека и машины подразумевает, что свобода воли оказывается «автоматизмом» в первоначальном смысле этого слова, не как выполнение заранее данной программы, но как способность к производству неожиданного для наблюдателя (рычаг вдруг поднимает большую тяжесть) или самого себя (ружье вдруг выстрелило из-за специфики закрепления частей) эффекта. Тогда внутреннее управление – способность справляться со своим «автоматизмом».

Философ, желая быть последовательным, должен применять то же рассуждение к действиям и хотениям разумных субъектов. Самые необычные и неожиданные решения людей часто могут быть объяснены теми, кто знает каждую частную черту их характера и особенность их положения. Человек, отличающийся приветливым нравом, отвечает нам с раздражением, – это оттого, что у него болят зубы, или оттого, что он не пообедал. Человек бестолковый проявляет в своих действиях необычайную сноровку, – это оттого, что судьба внезапно ниспослала ему *удачу*. И если даже, как иногда случается, какой-нибудь поступок не может быть объяснен ни совершившим его лицом, ни другими, все же мы знаем вообще, что характер людей до известной степени непостоянен и неустойчив. Это в некотором роде обычное свойство человеческой природы, хотя в особенности данное замечание приложимо к тем лицам, которые не руководствуются в своем поведении никакими твердыми правилами и всегда проявляют непостоянство, следуя своим прихотям. Внутренние принципы и мотивы могут действовать единообразно, несмотря на эти кажущиеся неправильности, подобно тому как ветер, дождь, тучи и другие перемены погоды, по нашему предположению, подчинены твердым принципам, хотя последние и нелегко поддаются человеческой проницательности и малодоступны для исследования.

*Удача* – здесь слово для обозначения внезапной прибыли. Юм исходит из того, что даже самый ограниченный человек, получив достаточные денежные средства, сможет их приумножить (вложить в дело), а если он их промотает, то только из-за других своих пороков.

Таким образом, помимо того что соединение мотивов и волевых актов так же правильно и единообразно, как соединение причин и действий в любой области природы, это правильное соединение всеми признано и никогда не было предметом спора ни в философии, ни в обыденной жизни. И вот, поскольку мы выводим все свои заключения о будущем из прошлого опыта и заключаем, что объекты, соединение которых мы постоянно наблюдали, всегда будут соединяться друг с другом, может показаться излишним доказательство того, что это познаваемое путем опыта единообразие человеческих поступков и есть источник, из которого мы черпаем свои заключения о них. Но чтобы пояснить наш аргумент по возможности всесторонне, мы остановимся, хотя бы ненадолго, на последнем пункте. Взаимная зависимость людей во всяком обществе так велика, что едва ли какой-нибудь человеческий поступок представляет собой нечто завершенное и не находится в каком-либо отношении к поступкам других людей, необходимым для того, чтобы данный поступок вполне отвечал намерению действующего лица. Самый бедный ремесленник, работающий в одиночку, рассчитывает хотя бы на охрану со стороны властей, обеспечивающую ему пользование плодами своих трудов. Он рассчитывает также на то, что если понесет свой товар на рынок и предложит его по сходной цене, то найдет покупателей, а затем сможет побудить других людей снабдить его за вырученные деньги продуктами, необходимыми для его существования. По мере того как люди расширяют свои предприятия и вступают в более сложные сношения с другими людьми, они охватывают в своих житейских планах все большее количество разнообразных волевых актов, ожидая на

законном основании, что такие акты будут содействовать их собственным поступкам. Во всех этих заключениях они руководствуются прошлым опытом, точно так же как в своих выводах относительно внешних объектов, и твердо верят в то, что люди так же, как и элементы, останутся в своих действиях такими же, какими всегда были им известны. Фабрикант, планируя какую-либо работу, рассчитывает на труд своих рабочих не меньше, чем на орудия, которыми он пользуется, и если бы его расчет не оправдался, он в равной мере удивился бы. Словом, эти основанные на опыте заключения и выводы относительно поступков других людей занимают такое место в человеческой жизни, что ни один человек в *бодрствующем состоянии* ни минуты не обходится без их применения. Разве мы не вправе в таком случае утверждать, что все люди всегда были согласны в отношении доктрины необходимости, если определять и объяснять последнюю так, как мы это сделали выше?

*В бодрствующем состоянии* – фактически Юм отождествляет условия социальной деятельности с личными потребностями. Например, потребность в безопасности оказывается и социальным требованием надежной коммерческой коммуникации. Поэтому во сне человек не испытывает потребностей или, по крайней мере, не может их должным образом реализовать, тогда как проснувшись, он сразу начинает ощущать свои потребности как реальные.

И философы никогда не придерживались в данном вопросе иного мнения, чем толпа; не говоря уже о том, что это мнение лежит в основании почти каждого их поступка в жизни; немного найдется даже и спекулятивных отделов науки, для которых оно не было бы существенным. Что стало бы с историей, если бы мы не могли полагаться на правдивость историка, руководствуясь при этом опытом, приобретенным нами относительно человечества? Каким образом политика могла бы быть наукой, если бы законы и формы правления не оказывали единообразного влияния на общество? В чем заключалась бы основа науки о нравственности, если бы известные характеры не обладали способностью постоянно и определенно порождать известные чувства и если бы эти чувства не оказывали постоянного влияния на поступки? И по какому праву стали бы мы применять [принципы] *критицизма* к поэтам или прозаикам, если бы не могли судить о том, естественны или неестественны поступки и чувства выводимых ими действующих лиц для данных характеров и при данных условиях? Итак, едва ли возможно приступить к наукам или к какой-нибудь деятельности, не признав доктрины необходимости и указанного заключения о волевых актах на основании мотивов, а о поступках – на основании характеров.

*Критицизм* – в английском словоупотреблении: критика, прежде всего, литературная, подразумевающая оценку качества литературных произведений и возможности пользоваться ими как документами.

И действительно, если мы обратим внимание на то, как легко естественная и моральная очевидность сплетаются друг с другом, образуя одну цепь доказательств, мы без всяких колебаний допустим, что природа их одинакова и они проистекают из одних и тех же принципов.

Узник, не имеющий ни денег, ни влияния, сознает невозможность бегства не только при взгляде на окружающие его стены и решетки, но и при мысли о *неумолимости* своего тюремщика, и, пытаясь вернуть себе свободу, он скорее предпочтет воздействовать на камень и железо, чем на непреклонный характер сторожа. Тот же узник, когда его ведут на эшафот, предвидит, что неизбежность его смерти в такой же степени обусловлена верностью и неподкупностью его сторожей, как и действием топора или колеса. Он мысленно пробегает определенный ряд идей: отказ солдат согласиться на его бегство, движение рук палача, отделение головы от туловища, кровоистечение, судорожные движения и смерть. Здесь перед нами связ-

ная цепь естественных причин и волевых актов; наш ум не чувствует разницы между теми и другими, переходя от звена к звену, и так же уверен в наступлении будущего события, как если бы оно было соединено с объектами, наличествующими в памяти или в восприятии, цепью причин, спаянных друг с другом тем, что мы обычно называем физической необходимостью; связь, известная нам из опыта, оказывает одинаковое влияние на наш ум независимо от того, будут ли связанные друг с другом объекты мотивами, хотениями и поступками или же фигурами и движениями. Мы можем изменить названия вещей, но их природа и влияние на разум не меняются никогда.

*Неумолимость* – Юм, в целом сохраняя скептический взгляд на все, вполне разделяет евангельское учение о зле как черствости сердца, которая превосходит жесткость камня: камни возопиют там, где порочные люди останутся равнодушными. Другое дело, что философ говорит, вероятно, о справедливом наказании, а не о злодеянии.

Если бы мой близкий друг, которого я знаю как человека честного и состоятельного, пришел ко мне в дом, где я окружен слугами, я был бы уверен, что он не заколет меня для того, чтобы украсть мою серебряную чернильницу, и так же мало ожидал бы этого события, как падения самого дома, если он новый и построен надежно, на крепком основании. Но с этим человеком может случиться внезапный и непредвиденный припадок сумасшествия. Точно так же может случиться внезапное землетрясение, которое потрясет и разрушит мой дом. Поэтому я изменю свое предположение и скажу так: я достоверно знаю, что мой друг *не положит руку в огонь* и не будет держать ее там, пока она не сторит полностью; уж это, думается мне, я могу предсказать с такой же уверенностью, как тот факт, что мой друг ни на минуту не останется в висячем положении в воздухе, если он выбросится из окна и не встретит препятствия. Даже мысль о непредвиденном сумасшествии не может придать ни малейшей вероятности первому событию, столь противоположному всем известным принципам человеческой природы. Человек, оставивший в полдень свой наполненный золотом кошелек на мостовой Черинг-Кросса, может с таким же основанием ожидать того, что этот кошелек улетит, словно перышко, как и того, что он будет найден нетронутым через час. Более половины человеческих рассуждений содержат в себе подобные заключения, отличающиеся большей или меньшей степенью достоверности в зависимости от известного нам по опыту обычного поведения людей при определенных условиях.

*Не положит руку в огонь* – отсылка к подвигу Гая Муция Сцеволы, доказавшего так свою непреклонность. Заметим, что Юм считает подвиг Сцеволы еще менее вероятным, чем внезапное помешательство, по той простой причине, что этот подвиг единичен и уникален в истории, поскольку его предсказать совершенно нельзя, тогда как помешательство не единично, и его предсказать и предвидеть хоть как-то можно.

Я часто думал, в чем может заключаться причина того, что все люди, без всяких колебаний придерживаясь доктрины необходимости во всех своих действиях и рассуждениях, тем не менее так неохотно признавали ее на словах и во все времена скорее обнаруживали склонность придерживаться противоположного мнения. Я полагаю, это можно объяснить следующим образом: исследовав действия тел и порождение действий их причинами, мы найдем, что ни одна из наших способностей не в силах продвинуть наше знание этого отношения далее простого наблюдения того, что определенные объекты постоянно соединены друг с другом и что наш ум в силу привычного перехода при появлении одних объектов склоняется к вере в другие. Но, несмотря на то что это заключение о человеческом невежестве является результатом самого тщательного исследования данного предмета, люди весьма расположены верить в

то, что они глубже проникают в силы природы и постигают нечто вроде необходимой связи между причиной и действием. Когда они затем обращаются к рассмотрению операций своего собственного ума и не чувствуют подобной связи между мотивом и поступком, они склоняются к предположению, что есть разница между теми действиями, которые производятся материальными силами, и теми, которые вызываются мышлением и разумом. Но, убедившись в том, что мы ничего не знаем о какой бы то ни было причинности, кроме постоянного соединения объектов и последующего заключения нашего ума об одном объекте на основании другого, и обнаружив, что эти два условия, по общему признанию, наличествуют в *волевых актах*, мы легче придем к тому, чтобы приписать подобную же необходимость всем причинам вообще. И хотя это рассуждение, приписывающее необходимость решениям воли, находится, быть может, в противоречии с системами многих философов, мы, поразмыслив, найдем, что последние расходятся с нами только на словах, а не на деле.

*Волевой акт* – скорее всего, Юм мыслит его в юридическом плане, как нечто вроде приговора или решения суда в ходе тяжбы. В таком случае в природе причинность лежит глубже волевых актов, так как природа ни с кем не вступает в тяжбу, тогда как предпосылкой нашего суждения о природе оказывается общее признание людей, что в основном наши суждения справедливы. Юм скрыто спорит с Декартом, для которого очевидность бытия следует из честности сознания как таковой, а не из процедур юридического решения. Рассуждения Юма, бесспорно, повлияли на становление британского права как прецедентного. В нем решение может выноситься не на основании готовых схем, которые бы поставили на один уровень мир природы и мир социальных фактов, но на основании такого суждения о преступлении, которое единственное не будет постыдным перед людьми. (Как в Средние века судили животных или орудия или как в современном правоприменении ряда стран учитывают намерение, с которым совершалось преступление: «с особым цинизмом», «в состоянии стресса» и т. д.).

Необходимость в том смысле, как она здесь понимается, еще никогда не отрицал, да и никогда, думаю я, не может отрицать ни один философ. Можно разве только утверждать, что наш ум способен постичь в действиях материи более глубокую связь между причиной и действием, связь, не имеющую места в волевых актах разумных существ; но так это или нет, может выясниться только при дальнейшем исследовании, и философы, утверждающие это, должны подкрепить свое утверждение, определив или описав эту необходимость и указав ее в действиях материальных причин.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.