В.В. Васильев

Методология Юма и его наука о человеческой природе

Любой специалист по философии Юма знает: в «Трактате о человеческой природе» шотландский мыслитель конструирует «науку о человеческой природе», или «науку о человеке», которая, как он считает, является основой других наук; а также то, что Юм уверен, будто «единственный надежный фундамент, который мы можем подвести под саму эту науку, должен быть заложен на опыте и наблюдении»[1]. В самом деле, согласно подзаголовку «Трактата», он был «попыткой ввести экспериментальный метод рассуждений в область моральных предметов». Юм подтверждает эту позицию в своем «Сокращенном

[1] *Hume D.* A Treatise of Human Nature, 2nd ed. / Eds. L.A. Selby-Bigge and P.H. Niddich. Oxford: Oxford University Press, 1978, XVI (далее SBN XVI). Я также буду указывать в скобках книгу, часть, главу и абзац «Трактата» по другому изданию: *Hume D.* A Treatise of Human Nature / Eds. David Fate Norton and Mary J. Norton, Oxford: Oxford University Press, 2000 (далее T). Я буду цитировать первое «Исследование» Юма в скобках по двум изданиям: *Hume D.* An Enquiry concerning Human Understanding / Ed. Tom L. Beauchamp, Oxford: Oxford University Press, 2000 (далее EHU – с указанием главы и абзаца), и *Hume D.* An Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals, 3rd ed. / Eds. L. A. Selby-Bigge and P. H. Niddich, Oxford: Clarendon Press, 1975 (далее SBN – постранично); на второе «Исследование» я буду ссылаться аналогичным образом по двум изданиям: *Hume D.* An Enquiry concerning the Principles of Morals / Ed. Tom L. Beauchamp, Oxford: Oxford University Press, 1999 (далее EPM – с указанием главы и абзаца) и *Hume D.* An Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals, 3rd ed. / Eds. L. A. Selby-Bigge and P. H. Niddich, Oxford: Clarendon Press, 1975 (далее SBN – постранично). Я буду ссылаться на юмовскую «Диссертацию об аффектах» тем же способом по изданию *Hume D.* Dissertation on the Passions; The Natural History of Religion / Ed. Tom L. Beauchamp, Oxford: Oxford University Press, 2007 (далее DP). Письма Юма будут цитироваться по изданию: The Letters of David Hume / Ed. J.Y.T. Greig, 2 vols., Oxford: Oxford University Press, 1932 в скобках с указанием тома и страницы как (HL). Все переводы юмовских цитат выполнены автором этой статьи. Рус. пер. – *Юм Д.* Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1996.

изложении "Трактата"». Здесь он пишет, что автор «Трактата» «пытается регулярным образом проанатомировать человеческую природу, и обещает не делать выводов, не авторизованных опытом» (T Abstract 2).

В общем, позиция Юма кажется достаточно ясной. И вполне можно было бы ожидать, что вопрос о его методе, по сути, исчерпан. Разумеется, Юм публиковал и другие работы, в которых он имел дело с наукой о человеке, но общепринято считать, что в них и, в частности, в «Исследовании о человеческом познании» (1748) он использует ту же самую методологию[2].

В этой статье я попытаюсь показать, что реальная ситуация гораздо более запутанна. Начнем с некоего подобия терминологической аномалии, которую можно отыскать в упомянутом первом «Исследовании» Юма. Эта работа имеет несколько мозаичную композицию[3], но ее первая глава очевидным образом изоморфна введению в «Трактат». Во введении Юм пытается защитить метафизику, т. е. «глубокие» размышления, особенно в сфере науки о человеческой природе, а также рисует картину этой науки в плане ее отношения к другим

---

[2] Некоторые авторы, к примеру *Capaldi N.* David Hume: The Newtonian Philosopher. Boston, 1975, *Buckle S.* Hume's Enlightenment Tract: The Unity and Purpose of An Enquiry concerning Human Understanding. New York, 2001 и *Beauchamp T.L.* Introduction: A History of the Enquiry concerning Human Understanding // *Hume D.* An Enquiry concerning Human Understanding. Oxford: Oxford University Press, 2000, вполне определенно высказываются на этот счет. Многие другие неявно принимают эту позицию – не акцентируя различий «Исследования» и «Трактата» в этом плане. Хорошим примером является недавняя работа – *Fogelin R. J.* Hume's Skeptical Crisis. Oxford, 2009. P. 139–144. И хотя некоторые исследователи указывали на ряд методологических различий «Трактата» и первого «Исследования» – к примеру, A. Flew, утверждавший в своей книге Hume's Philosophy of Belief: A Study of His First 'Inquiry'. London, 1961. P. 108, 14, что первое «Исследование» характерно «усилением методологических интересов» и «большим вниманием к вопросам, касающимся природы, предпосылок и границ различных типов исследования», общая установка, тем не менее, может быть хорошо выражена следующей фразой П.Б. Вуда: «Методологически, таким образом, "Трактат" и "Исследование" кажутся чем-то единым, так как в этих работах Юм пытается отыскать ментальные механизмы путем использования индукции, а также классификаторских и дескриптивных методов естественного историка» – см. *Wood P. B.* Hume, Reid and the Science of the Mind // Stewart M.A., Wright J.P. (eds.). Hume and Hume's Connexions, University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1994. P. 122–123.

[3] Ср. *Stewart M. A.* Two Species of Philosophy: The Historical Significance of the First *Enquiry* // Millican P. (ed.). Reading Hume on Human Understanding: Essays on the First Enquiry. Oxford, 2002. P. 79–81.

наукам, ее объема и методов. Эти же вопросы он обсуждает в первой главе «Исследования». Он отстаивает идею «истинной метафизики»[4] как науки о человеке и рассуждает о ее методах.

Но – и это поразительное отличие – в первой главе «Исследования» Юм не утверждает, что наука о человеческой природе основана на опыте. Слово «опыт» (experience) вообще не используется в этой главе. Сравним с введением в «Трактат»: это слово употребляется здесь четыре раза. Он также говорит здесь в методологическом контексте об «экспериментах» (пять раз) и «наблюдениях» (три раза). Слово «эксперименты» (experiments) отсутствует в первой главе «Исследования»; что же до «наблюдения» (observation) и производных слов – то они трижды употребляются в этой главе, но во всех случаях их употребление не связано с методологическими размышлениями Юма.

Перед тем, как попытаться разрешить эту терминологическую загадку, мы должны понять, что именно утверждает Юм в этой главе «Исследования» относительно методов его «истинной метафизики». Мы читаем здесь о «точном анализе», «тщательном (accurate) и выверенном размышлении», «тщательном исследовании потенций и способностей человеческой природы» и о «достоверности» подобной науки (EHU 1. 12–14; SBN 12–14). Сами по себе эти характеристики не очень информативны, и они едва ли могут напрямую свидетельствовать о том, что Юм отказывается здесь от экспериментальных методов в пользу какой-то рационалистической методологии. В самом деле, в более ранних работах Юм говорил нечто подобное об экспериментальных методах. В частности, в «Сокращенном изложении "Трактата"» он давал понять, что «точные (accurate) исследования человеческой природы» могут быть основаны «исключительно на опыте» (T Abstract 2; SBN 646).

Мы, однако, не должны забывать, что в первой главе «Исследования» Юм вообще не отсылает к опыту. Вместо рассуждений о внутреннем опыте он, к примеру, говорит: ментальные объекты «должны постигаться... благодаря исключительной проницательности[5], унаследованной от природы и развитой вследствие привычки и рефлексии» (EHU 1. 13; SBN 13). И *этот* факт, в сочетании с словами

[4] Отвергая в то же время традиционную метафизику: в этом отношении две работы тоже совпадают.

[5] Или "благодаря исключительной утонченности и проницательности», как в первый изданиях этой книги.

о «точности» его метафизики дает нам основание полагать, что он мог рассматривать ее как рационалистическое предприятие[6].

В следующих разделах этой статьи я попытаюсь оценить эту гипотезу. Мы увидим, что ее можно подкрепить достаточно сильными свидетельствами, взятыми из текстов первого юмовского «Исследования». Более того, я попытаюсь показать, что Юм действительно использует в своих исследованиях своего рода рационалистический метод. Иными словами, мы увидим, что получаемые им результаты основаны, по крайней мере отчасти, на дедуктивных выводах. Проблема, однако, в том, что он использовал подобные дедукции и в своих более ранних работах. Осознание этого факта приведет нас к следующему вопросу: почему Юм не сказал тех же вещей – какие он говорит в первой главе своего «Исследования» – во введении в «Трактат»? А этот вопрос поможет нам ответить на другой: что именно он понимал под «наукой о человеческой природе» на ранних стадиях своей философской карьеры?

I

Итак, допустим, что в «Исследовании» Юм склонялся к одобрению некой рационалистической или дедуктивистской методологии. Для подкрепления этой гипотезы достаточно посмотреть на двенадцатую главу этой работы. Здесь, помимо прочего, Юм обсуждает декартовский скептицизм. Одна из деталей его обсуждения имеет принципиальное значение для нас. Юм признает метод Декарта (своего рода квинтэссенция рационализма) – «Начинать с ясных и самоочевидных принципов, двигаться вперед осторожными и верными шагами, часто обозревать наши выводы и тщательно изучать все их следствия» – *единственным путем,* на котором «мы только и можем надеяться достичь истины» (EHU 12. 4; SBN 150). Юм упоминает здесь первое, третье и четвертое правила картезианского метода. Смысл третьего правила невозможно понять, не отсылая к дедук-

[6] Под «рационалистическим предприятием» я понимаю исследование, основанное на методе, используя который можно быть полностью уверенным в наличии тех или иных положений дел, даже если факты об их наличии непосредственно или со всей ясностью не доступны нам. Эта уверенность может быть основана только на некоторых априорных размышлениях, отталкивающихся от достоверных посылок. Если же мы можем быть уверены в наличии каких-то положений дел, лишь если они непосредственно и ясно даны нам, то при утверждениях о последних мы должны следовать эмпирическому пути.

ции: согласно Декарту, именно дедукция позволят нам «двигаться вперед» тем способом, о котором упоминает Юм в своем обсуждении Декарта.[7]

Если мы примем во внимание, что в этом месте Юм говорит о «философских исследованиях», что он уверен: упомянутые правила – «единственные методы, следуя которым мы только и можем надеяться достичь истины», и что одно из этих правил – это правило дедукции, то мы можем сделать вполне правдоподобный вывод об одобрении им процедуры дедукции в качестве одного из способов разворачивания метафизических исследований.

Конечно, эти высказывания можно понять в слабом смысле, допуская возможность делать «осторожные и верные шаги» не только в дедуктивистском, но и в экспериментальном плане[8]. Но даже если такая интерпретация и верна, очевидно, что эти высказывания (1) резко отличаются от методологических описаний в «Трактате», (2) могут рассматриваться как продолжение рационалистической тенденции первой главы «Исследования» и (3) дают нам основание заключить: теперь Юм допускает возможность того, что «истинная метафизика», по крайней мере отчасти, может быть дедуктивной наукой.

Но если Юм допускает это, то почему он не сближает свою метафизику с математикой, которая, как он уверен, является дедуктивной наукой? Кому-то это может показаться странным, но именно это он и делает в седьмой главе своего первого «Исследования». Он пишет здесь, что «плюсы и минусы» «моральных или метафизических наук» и математики «почти компенсируют друг друга»: «Хотя ум легче сохраняет идеи геометрии ясными и определенными, для достижения более туманных истин этой науки ему приходится выстраивать гораздо более длинную и запутанную цепь рассуждений и сравнивать идеи, значительно более отдаленные друг от друга. И хотя моральные идеи без тщательнейших мер предосторожности склонны затемняться и запутываться, выводы в этих исследованиях всегда оказываются гораздо более короткими, а посредствующие шаги, ведущие к заключению, значительно уступают по своему числу тем, которые делаются

[7] Юм, конечно, мог знать все эти детали. Так что трудно согласиться с Питером Миликаном, когда он говорит, что Юм «радикально» «отвергал весь картезианский проект» – см. *Millican P.* The Context, Aims, and Structure of Hume's First Enquiry // *Millican P.* (ed.), Reading Hume on Human Understanding. P. 29. Впрочем, я не оспариваю большинство его контрастирующих сравнений.

[8] Ср. фразы Юма о Бойле и Ньютоне в *Hume D.* History of England, 8 vols., London, 1826, vol. 8, 293.

в науках о количестве и числе» (EHU 7. 2; SBN 61). Разумеется, в этом фрагменте Юм подчеркивает некоторые различия между математикой и метафизикой, но, делая это, он, как кажется, предполагает, что у них есть и нечто общее, а именно – как мы вправе допустить – тот способ, которым они приходят к своим выводам. И когда он добавляет, что нет ни одного положения Евклида, которое содержало бы меньше частей, чем какое-либо основательное моральное рассуждение (ibid.), то он делает свое неявное предположение гораздо более развернутым.

Можно было бы возразить, указав на неоднозначность этих свидетельств, так как Юм добавляет также, что наше исследование «принципов человеческого сознания» (имеющее отношение к метафизике) связано с «отысканием причин» (ibid.), а причины могут быть найдены только с помощью опыта (EHU 12. 29; SBN 164). Следовательно, наши метафизические умозаключения могли бы иметь ту же природу, что и экспериментальные выводы естествознания. В действительности, однако, Юм утверждает: метафизические науки отличаются от естествознания тем, что метафизики должны затрачивать гораздо больше сил на прояснение идей (EHU 7. 2; SBN 61), и умозаключения, которые они делают *в ходе подобных прояснений*, вполне возможно, гораздо больше напоминают выводы математиков, чем естествоиспытателей. Более того, в приведенных выше фрагментах Юм четко дает понять, что в метафизике, как и в математике, мы должны «сравнивать идеи» и, судя по всему, производить какие-то умозаключения для того, чтобы установить отношения между ними, что, по его мнению, не характерно для естествознания. И констатации этого обстоятельства достаточно для наших целей.

Одним словом, если Юм действительно склоняется теперь к одобрению дедуктивных методов в метафизике, то мы могли бы заранее сказать, что он попытается сравнить метафизику с математикой (еще одной дедуктивной наукой) и что при таком сравнении он не будет говорить о каких-либо различиях между ними в плане способа осуществления ими своих умозаключений. И приведенный выше фрагмент в точности соответствует этим предсказаниям. Поэтому его можно рассматривать как подтверждение гипотезы о «рационалистическом повороте» Юма в «Исследовании о человеческом познании». И теперь мы можем попробовать найти новые подтверждения этого в тех частях «Исследования», где Юм занят конкретным анализом человеческого познания. Естественно ожидать обнаружения здесь каких-то дедукций.

II

Найти дедукции в юмовском анализе человеческого познания совсем не сложно. Достаточно посмотреть на его «главный аргумент» (как он называет его в «Сокращенном изложении»), нацеленный на выяснение того, как мы производим эмпирические заключения. В «Исследовании» он представлен как рассмотрение «природы той достоверности, которая удостоверяет нам любое реальное существование и любой факт, выходящие за пределы наличного свидетельства наших чувств или памяти» (EHU 4. 3; SBN 26). Юм утверждает, что мы верим в такие факты на основании прошлого опыта, который мы переносим на будущее[9] благодаря привычке – мощному инстинкту, врожденному в нас Природой. Его аргументация разворачивается следующим образом. Вначале он говорит о возможности двух видов рассуждений: «демонстративных рассуждений, или рассуждений об отношении идей, и моральных рассуждений, т. е. рассуждений о фактах и существовании». Затем, после ряда промежуточных шагов, в результате которых он показывает, что наши рассуждения о фактах базируются на каузальных заключениях, а каузальные заключения основаны на допущении «соответствия будущего прошлому», он доказывает, что никакие демонстративные рассуждения не могут показать сходство будущего опыта с прошлым: (1) мы можем ясно и отчетливо представить, что «ход природы может измениться», (2) все, что «может быть ясно представлено, не влечет за собой противоречия», (3) но все, допускающее демонстрацию, таково, что его отрицание влечет за собой противоречие. После этого он доказывает, что и рассуждения о фактах не могут быть основой нашей веры в соответствие прошлого и будущего, так как они предполагают его. И, показав это, он делает окончательный вывод, согласно которому, вера в соответствие прошлого и будущего порождается не какими-либо рассуждениями, а привычкой, и «все заключения из опыта... – результат привычки, а не рассуждений»[10] (EHU 4–5; SBN 26–47).

---

[9] Это перенесение может быть понято так: мы верим, что если бы мы восприняли те же самые опытные данности, как и в прошлом, то мы ожидали бы, что за ними появятся такие же данности, как те, что сменяли их в прошлом. Подобная интерпретация трактует будущее в контрфактическом смысле и дает возможность истолковать юмовское перенесение прошлого опыта на будущий в качестве более широкого переноса от наблюдаемого к ненаблюдаемому. Сам Юм склонен к такой трактовке (см. напр. T 1. 3. 6. 4-5; SBN 89).

[10] См. для дискуссии *Millican P.* Hume on Induction and Faculties (TS at http://davidhume.org, 2009), 46–49.

Присмотримся теперь к этому хорошо известному аргументу. Помимо прочего, Юм пытается доказать невозможность демонстрации неизменности хода природы. Как можно охарактеризовать это доказательство? Можно ли продемонстрировать, что ход природы изменится? Нет, это влечет противоречие. Но тогда он доказывает утверждение, которое невозможно отрицать без противоречия. А это, в свою очередь, означает, что само его доказательство вполне можно было бы охарактеризовать как демонстрацию. Нетрудно заметить, что сказанное верно и для других частей его аргумента.

Демонстрации – это очевидные примеры априорных дедуктивных рассуждений, которые могут оказывать содействие в отыскании необходимых истин. И создается впечатление, что мы можем уверенно заявить о том, что по крайней мере ядро юмовской метафизики выковано из дедукций.

III

Осмотримся теперь и постараемся понять, к чему мы пришли. Как мы видели, в «Трактате» Юм говорил, что метафизическая наука о человеческой природе должна строиться с помощью экспериментальных рассуждений. В своем первом «Исследовании» он, однако, изменил свою позицию. Кажется, что тут он трактует свою «истинную метафизику» как демонстративную науку.

Эта картина, однако, подлежит немедленной корректировке. Проблема в том, что в «Исследовании» Юм отрицает существование каких-либо демонстративных наук, за исключением математики. И он вполне недвусмысленно высказывается на этот счет. К примеру, в двенадцатой главе «Исследования» он утверждает: «Единственными объектами абстрактных наук или демонстрации являются количество и число, и... любые попытки распространить эту более совершенную разновидность знания за эти пределы – не что иное, как софизмы и иллюзии». Чуть позже он повторяет, что «науки о количестве и числе... уверенно... могут быть провозглашены единственными подлинными объектами знания и демонстрации» (EHU 12. 27; SBN 163). Сходные рассуждения можно найти также и в четвертой главе (см. EHU 4. 1; SBN 25).

Как же быть с этими высказываниями? Юм, несомненно, полагает, что его «истинная метафизика» не является демонстративной наукой. Интересно, однако, что в своей классификации наук в двенадцатой главе он вообще не упоминает ее. Поэтому здесь не обойтись

без гипотез. Мы наверняка знаем: Юм использует в своей метафизике некие дедуктивные рассуждения и осознает этот факт. Но если эти дедуктивные рассуждения – не демонстрации в строгом смысле слова, то что же они такое, какова их природа?

Думаю, мы можем решить эту загадку, и сам Юм помогает нам в этом. В письме Гилберту Элиоту (от 18 февраля 1751 г.) он говорит, что «в метафизике и теологии... софистике должен противостоять силлогизм» (HL 1. 151). Это высказывание имеет ключевое значение, так как он размышляет о силлогизмах (под которыми он, судя по всему, понимает формальные выводы[11]) также и в двенадцатой главе «Исследования». В очень концентрированном виде он сообщает нам здесь о некоторых существенных чертах силлогизмов. Он пишет, что «силлогистические рассуждения... можно отыскать во всех областях знания, за исключением наук о количестве и числе», и замечает, что они каким-то образом связаны с «более несовершенн[ыми] дефиниц[ями]» (EHU 12. 27; SBN 163). Он также указывает, что дефиниции помогают прояснять идеи и делать их более точными и определенными.

Юм явно не хочет превозносить силлогизмы (ibid.), вероятно потому, что в некоторых ситуациях они не дают нам новой информации, а их выводы не являются автоматически истинными. Но из этого не следует, что он считает их бесполезными. В самом деле, из приведенных выше высказываний Юма явствует: он (1) был готов трактовать метафизические аргументы как силлогизмы и (2) допускал, что они могут быть использованы в качестве средств прояснения наших идей. Юм приводит пример подобного прояснения, и он позволяет разобраться в его позиции: «Чтобы убедиться в истинности высказывания *там, где нет собственности, не может быть и несправедливости* достаточно лишь определить термины и объяснить несправедливость как нарушение собственности» (ibid.). Он, судя по всему, хочет сказать, что, если мы смотрим на высказывание «там, где нет собственности, не может быть и несправедливости», то поначалу мы могли бы и не быть уверенными в том, истинно оно или нет, или, иными словами, в чем именно состоит отношение между отсутствием собственности и отсутствием справедливости. Затем мы определяем термины и говорим, что несправедливость есть нарушение собственности. И из этой дефиниции следует, что то утверждение было истинным: если несправедливость есть нарушение собственности, то

[11] Ср. его Dialogues concerning Natural Religion 2. 4.

там, где есть несправедливость, есть и собственность, а там, где нет собственности, нет и несправедливости. Иными словами, мы видим здесь (1) дефиницию терминов (2) некий силлогизм и (3) итоговое прояснение отношения между идеями, которое изначально не было очевидным. И мы не могли бы прояснить это отношение без силлогизма. В самом деле, если наше утверждение было неким несовершенным определением, то для доказательства его истинности мы должны дать более совершенное определение и формально вывести из него то утверждение, о котором идет речь и которое мы оценивали.

Юм дает понять, что различие между силлогизмами и демонстрациями состоит в том, что демонстрации требуют нечто большего, чем определение терминов: «*Что квадрат гипотенузы равен квадратам двух других сторон* нельзя узнать даже при самом точном определении этих терминов без целого ряда рассуждений и исследований» (ibid.). Он не уточняет в достаточной степени природу таких «исследований», но мы просто примем это как данность[12]. Сейчас более важно оценить – в свете различения силлогизмов и демонстраций –

[12] Думаю, что мы можем интерпретировать такие фразы в духе Дэвида Оуэна – показывающими что "юмовская концепция демонстрации не опирается какое-либо формальное понятие дедукции" – *Owen D.* Hume's Reason. New York, 2000. P. 99. Оуэн, правда, считает, что Юм «отказывается рассуждать о силлогизмах» (Ibid. P. 107), что не совсем верно. Хелен Биби недавно раскритиковала взгляды Оуэна и пришла к выводу, что «Юм хотя бы имплицитно признает различие между демонстрацией, с одной стороны, и дедукцией – с другой» – *Beebee H.* Hume on Causation, London: Routledge, 2006. P. 30. Но, подобно Оуэну, она не обсуждает юмовские замечания о силлогизмах. Питер Миликан критикует сами попытки отыскать у Юма даже имплицитное различение демонстрации и дедукции и старается показать, что под «демонстрацией» Юм понимает нечто «в общем эквивалентное дедукции (в привычном неформальном смысле)». Поэтому «успешная демонстрация – это... дедуктивно верный аргумент, либо из неких гипотетических посылок к выводу, либо к выводу *tout court* (в этом случае любые посылки сами уже должны быть достоверны)» – *Millican P.* Hume's Old and New: Four Fashionable Falsehoods, and One Unfashionable Truth // Proceedings of the Aristotelian Society, Supplem. Vol. LXXXI. 2007. P. 180. Эта интерпретация ведет к заключению, что любая пропозиция может быть предметом демонстрации, и Юм наверняка не согласился бы с этим. Миликан мог бы ответить, что из того факта, что любая пропозиция может быть продемонстрирована не следует, что любая пропозиция может быть доказана путем демонстрации (ср. его Hume's Sceptical Doubts concerning Induction // *Millican P.* (ed.). Reading Hume on Human Understanding, 135), но суть состоит в том, что Юм нигде не проводит подобного различия.

тот самый аргумент Юма, о котором мы говорили выше (составляющий ядро его теории опытного познания) и который ведет к тезису, что наши заключения о фактах нельзя обосновать путем каких-либо рассуждений. Если Юм последователен в своих методологических размышлениях, то этот аргумент можно истолковать в силлогистических терминах. Ограничимся для простоты некоторыми его частями. Юм рассматривает наши заключения о фактах и спрашивает, можно ли приравнять их к демонстрациям? Для ответа на этот вопрос мы должны (1) определить «демонстративные заключения» как такие заключения, когда противоположное их выводам содержит противоречие; (2) определить «заключения о фактах» как такое формирование убеждений о ненаблюдаемых фактах, которое сопровождается осознанием возможности представить – ясно и отчетливо – отсутствие этих фактов, что означает, что такое отсутствие не влечет противоречия[13], и мы можем сделать *формальный вывод*, что наши заключения о фактах отличаются от демонстраций. А когда чуть позже Юм детализирует свою дефиницию заключений о фактах и говорит, что они базируются на принципе сообразности прошлого и будущего опыта, он может извлечь из этой дефиниции вывод о том, что данный принцип не может быть основан на заключениях о фактах, так как несамоочевидный принцип, конечно, не может обосновывать сам себя.

В общем, юмовский аргумент действительно содержит силлогистические рассуждения, как он их понимает. И силлогизмы Юма, помимо прочего, проясняют отношение между нашими заключениями о фактах, основанными на переносе прошлого опыта на будущее, и демонстративными выводами. Юм показывает, что эти типы заключений имеют совершенно разную природу.

Заметим, что, с точки зрения Юма, «темнота идей и неоднозначность терминов» составляет «главное препятствие... на пути усовершенствования моральных или метафизических наук» (EHU 7. 2; SBN 61). Он объясняет свою позицию относительно этого препятствия следующим образом. В первой главе «Исследования» он размышляет о невозможности «сомневаться относительно того, что дух наделен различными силами и способностями, что эти силы отличны друг от друга... и, соответственно, что все тезисы, которые можно

[13] Заметим, что все эти дефиниции не избыточны. Это важно, так как при использовании избыточных дефиниций мы могли бы трактовать как силлогизмы (в юмовском смысле) любые демонстративные рассуждения.

высказать на этот счет, будут истинными или ложными, причем их истинность и ложность не будет выходить за пределы человеческого познания». Некоторые из этих различий – «между волей и рассудком, воображением и страстями» и т. д. – вполне очевидны. Другие, «более тонкие», различия «не менее реальны и достоверны, хотя их и не так просто постичь» (EHU 1. 14; SBN 13–14). Именно эта трудность в постижении, как объясняет он в седьмой главе, и порождает путаницу: «Но более тонкие чувства, познавательные действия, разнообразные волнения страстей хотя в действительности сами по себе и различны, легко ускользают от нас в процессе рефлексии... Подобным образом наши рассуждения постепенно становятся двусмысленными: сходные объекты с легкостью принимаются за тождественные, и в итоге вывод далеко не соответствует посылкам» (EHU 7. 1; SBN 60).

Итак, Юм уверен: туманность метафизических наук, по крайней мере отчасти коренится в отождествлении нами ментальных актов, которые в действительности отличны друг от друга. Иными словами, эта туманность проистекает от неверной трактовки подлинных отношений тех или иных ментальных данностей. Мы, однако, видели, что подобной неверной трактовки можно избежать с помощью силлогизмов. Более того, мы уже видели, что Юм действительно избегает с помощью силлогизмов возможной неверной трактовки отношения между демонстративными и фактическими выводами.

Будем называть силлогизмы, помогающие нам прояснять отношения (такие, к примеру, как различие и одинаковость) между нашими идеями тех или иных ментальных актов *проясняющими силлогизмами*. Их эпистемическое место в юмовской системе может быть дополнительно уточнено, если мы примем во внимание то, что он говорит в двенадцатой главе «Исследования». Здесь Юм отмечает, что поскольку все наши идеи, за исключением идей «количества и числа» «отличны друг от друга» (т. е. не состоят из сходных частей, подобно идеям числа), «при самых тщательных исследованиях мы никогда не можем продвинуться дальше наблюдения этого различия и провозглашения в результате очевидной рефлексии, что одно не есть другое» (EHU 12. 27; SBN 163). Контекст этой фразы не оставляет сомнений, что он считает подобные утверждения своего рода интуитивными истинами. В самом деле, они могут быть истолкованы в качестве выражений отношений сходства (T 1.1.5.10; SBN 15), которые он трактует как интуитивные. Подобные истины, как и демонстративные истины, предполагают непредставимость

противоположных им положений дел (если одна вещь отлична от другой, то мы не можем представить, что они одинаковы). И он добавляет: «Если же подобные решения наталкиваются на трудности, то это связано исключительно с неопределенным значением слов, что исправляется более точными дефинициями» (EHU 12. 27; SBN 163). Иначе говоря, в некоторых ситуациях нам могут потребоваться дефиниции для того, чтобы понять реальные отношения между идеями, противоположные которым не могут быть отчетливо представлены. Мы знаем, однако, что подобные дефиниции должны быть дополнены силлогизмами – просто потому, что каждая из таких дефиниций представляет собой какое-то утверждение, и мы формально *выводим* из этих утверждений интересующие нас отношения. Обычно такие силлогизмы коротки, но не будем забывать, что Юм говорит, что метафизические рассуждения не отличаются большой длиной. И подобные силлогизмы приводят нас к заключениям, сходным с выводами демонстраций в том, что противоположные описываемым в них положения дел непредставимы. Именно такие силлогизмы я назвал «проясняющими силлогизмами». Юм, похоже, считает, что в большинстве наших наук нет большой нужды в *таких* силлогизмах, так как различия между нашими идеями, используемыми в этих науках, совершенно очевидны[14] (и поэтому нам не нужно давать дефиниции для сравнения этих идей, и наши утверждения об их различии представляют собой непосредственные суждения, а не силлогизмы[15]). Но из его замечаний следует, что в метафизике ситуация выглядит совершенно иначе. В самом деле, как мы видели, в этой науке, согласно Юму, мы должны немало поработать для прояснения идей, а значит и для отыскания соответствующих силлогизмов. Поэтому они должны весьма цениться здесь. Более того, это означает, что они могут рассматриваться в качестве методологического базиса метафизики. И ко времени написания «Исследования о человеческом познании» Юм, похоже, почувствовал это – что и отразилось в его методологических размышлениях, которые можно найти на страницах этой работы.

[14] Ср. EHU 1. 13; SBN 13.

[15] Конечно, Юм пытается показать, что между представлением, суждением и (силлогистическим) рассуждением нет громадных или существенных различий и что все они в известном смысле могут быть редуцированы к первому T 1. 3. 7. 5, note; SBN 95–96). Но его анализ и сделанные на основании этого анализа выводы нельзя понимать так, будто Юм утверждает, что между ними вообще не может быть никаких различий.

Следует, впрочем, отметить, что из только что упомянутых методологических размышлений точно не следует, будто Юм теперь считает, что его наука о человеческой природе базируется только на силлогизмах. Во-первых, в других работах, где он говорит о человеческой природе, т. е. в «Исследовании о принципах морали» (1751) и в «Диссертации о страстях» (1757) он недвусмысленно одобряет экспериментальный метод (см. EPM 1. 10; SBN 174; DP 6. 19) и следует ему. В «Исследовании о человеческом познании» он отводит больше места дедукциям. Но мы только что отмечали, что его дедукции или силлогизмы предполагают дефиниции, и если они должны вести нас к истинным (а не только формально правильным) выводам, эти дефиниции должны быть реальными дефинициями, т. е. определенным образом относиться к тому, что дано, как говорит Юм, в «непосредственном восприятии». В самом деле, Юм пытается установить подобные отношения, отслеживая источники идей во впечатлениях. Такому методу нельзя следовать, не отсылая к опыту. Мы должны также помнить, что даже в «Исследовании о человеческом познании» Юм иногда характеризует некоторые из своих изысканий как «эксперименты» (см. EHU 5. 15–16; SBN 51–52; см. также EHU 8. 9; SBN 85). Так что его новая позиция скорее такова: метафизическая наука о человеческой природе основана на опыте, экспериментах и силлогизмах.

Но что, собственно, мы имеем в виду, говоря, что юмовская метафизика *основана* на силлогизмах? Предположим, речь идет просто о возможном признании Юмом необходимости силлогизмов в его метафизических рассуждениях и важности последних в этом контексте. Проблема в том, что, по его мнению, силлогизмы широко используются и в других науках. К примеру, мы можем использовать их для извлечения следствий из эмпирических гипотез. Такие мнимоаприорные рассуждения Юм склонен считать неразрывно связанными с экспериментальными рассуждениями, поскольку они в конечном счете все же основаны на опыте[16]. Иными словами, само по себе использование силлогизмов в науке еще не означает, что эта наука основывается не только на опыте, но и на силлогистических рассуждениях.

Суть, однако, в том, что силлогизмы юмовской метафизики открывают такие истины, которые имеют те же черты, что и демонстра-

[16] Он указывает на это в большом примечании к первому «Исследованию» (EHU 5. 5, note; SBN 43–45).

тивные или интуитивные истины. И в этом плане они отличаются от тех рассуждений, которые представляют собой всего лишь логические дериваты тех или иных фактических истин и которые, соответственно, приводят к фактическим истинам. Истины такого рода могут быть получены экспериментальным методом (EPM 1. 10; SBN 174) и поэтому мы можем утверждать, что опыт является единственной основой наук, использующих подобные силлогизмы. На деле *такие* силлогизмы, судя по всему, составляют существенный компонент юмовского экспериментального метода, который предполагает (1) индуктивные обобщения, (2) дедуктивные выводы из получающихся общих принципов и (3) экспериментальные подтверждения этих выводов (ср. EHU 1. 15; SBN 14–15; EHU 4. 12; SBN 30; EPM 1. 10; SBN 174; T 2. 2. 2. 12; SBN 337–38). Истины же, добываемые в юмовской метафизике, не могут быть охарактеризованы как сугубо фактические, и поскольку эти истины добываются в этой науке посредством силлогизмов, мы можем сказать, что «истинная метафизика», т. е. метафизическая часть науки о человеческой природе основана в методологическом смысле не только на опыте, но и на силлогизмах. Другими словами, мы можем утверждать, что наука основана на силлогизмах, если множество важных истин, открываемых в ней, добывается – и должно добываться – с помощью силлогизмов (не демонстраций), и если эти истины отличаются по своей природе от истин, открываемых путем использования экспериментального метода. Юм полагает, что экспериментальные истины касаются фактов и представляют собой истины такого рода, что противоположное им может быть представлено. Истины, отрицание которых не может быть представлено, касаются, по его мнению, отношений между идеями. Поэтому если какая-та наука по крайней мере отчасти основана на силлогизмах, она должна содержать множество важных истин, открытых в результате прояснения отношений между идеями при помощи силлогизмов.

Мы уже знаем, что юмовские силлогизмы в «Исследовании о человеческом познании» могут быть интерпретированы как средства для подобных прояснений. В общем, Юм, похоже, убежден, что (1) в обыденной жизни мы располагаем лишь туманными идеями о ментальных актах, (2) которые невозможно прояснить без определенного рода философской работы, результаты которой, по сути, «есть не что иное, как методичные и откорректированные обыденные размышления» (EHU 12. 25; SBN 162). Мы должны (3) отслеживать источники этих идей в опыте, сводя их к впечатлениям (включая не только те

впечатления, которые являются их непосредственными причинами, но и те, что сопровождают их), (4) «мгновенно[17] схватываемым благодаря исключительной проницательности» (EHU 1. 13; SNB 13). Такая редукция (5) позволяет получить дефиниции тех терминов, которые мы используем, отсылая к этим актам, и тогда, даже если (6) какие-то из подобных идей останутся неясными в качестве непосредственных копий соответствующих впечатлений[18] (если отвлечься от обстоятельств, при которых мы используем их, обстоятельств, помогающих нам при «описании» соответствующих впечатлений, а также в дефинициях – ср. T 2. 1. 2. 1.; SBN 277), порождаемых в нас ментальными актами, о которых идет речь, (7) мы будем в состоянии формально заключить, что они отличаются друг от друга или совпадают друг с другом. Именно таким путем должна следовать «истинная метафизика», по крайней мере если брать тот аспект этой науки, который Юм называет «ментальной географией», задача которой состоит в том, чтобы «отделить [различные ментальные акты] друг от друга, разнести их по надлежащим рубрикам и устранить тот кажущихся беспорядок, в котором они пребывают, когда становятся объектом рефлексии и исследования» (EHU 1. 14; SBN 13)[19].

Проблема, однако, в том, что Юм так и не создал развернутую теорию, в которой была бы выражена эта методологическая позиция[20]. Я попытался раскопать ее, но это лишь подтверждает ее отсутствие на поверхности его первого «Исследования». И, думаю, это помогает окончательно объяснить нежелание Юма использовать слова «опыт» и «эксперименты» во вводной главе этой работы. Если бы он использовал их, это создало бы впечатление, что «истинная метафизика», с его точки зрения, всецело экспериментальна. Он мог бы скорректировать это впечатление, уточнив роль силлогизмов в мета-

[17] Это ответ Юма на его собственные сомнения в надежности интроспекции (ср. T Introduction 10; SBN XIX).

[18] Заметим, что подобная ситуация возможна и в других случаях (и по другим причинам) – когда, к примеру, мы знаем дефиниции сложных геометрических фигур, но не можем различить их ментальные образы.

[19] Но ментальная география не является единственным аспектом науки о человеческой природе. Другой ее аспект составляет отыскание общих принципов (EHU 1. 15; SBN 14–15), и в этой своей части наука о человеческой природе, по крайней мере отчасти, может быть истолкована в экспериментальном ключе.

[20] Так что не удивительно, что он, к примеру, не упоминает силлогизмы в своем списке аргументов (EHU 6. 1 note; SBN 56).

физике, но он не имел развитой теории силлогизмов во время написания «Исследования», хотя и чувствовал важность дедукций в этой науке. Поэтому он решил представить свою позицию, просто умолчав о роли опыта.

Так или иначе, но мы можем быть уверены, что ко времени написания «Исследования о человеческом познании» Юм считал, что его метафизическая наука о человеческой природе предполагает использование дедукций или силлогизмов. Но почему он не осознал это раньше? Как нетрудно догадаться, он использовал немало силлогизмов и в «Трактате». Достаточно посмотреть, к примеру, на его обсуждение причинности. Он пытается показать невозможность демонстрации тезиса «все, что начинает существовать, должно иметь причину своего существования» посредством «аргумента, сразу доказывающего, что указанное выше положение не является ни интуитивно, ни демонстративно достоверным» (T 1. 3. 3. 3; SBN 79). И этот аргумент может быть сформулирован так: (я несколько упрощаю и дополняю юмовский довод): мы должны (1) определить демонстрацию как рассуждение, предполагающее непредставимость положения дел, противоположного тому, которое доказывается ей; (2) определить причину и действие как отличные друг от друга события, связанные регулярным образом; (3) определить отличные друг от друга события как события, которые могут быть ясно и отчетливо представлены независимо друг от друга, – и затем мы сможем заключить о невозможности демонстрации того, что каждое событие должно иметь причину.

Как я только что сказал, Юм использовал подобные силлогизмы и во многих других местах «Трактата» (см., например, T 1. 3. 6. 5; SBN 89; T 1. 3. 9. 10; SBN 111; T 1. 3. 11. 7; SBN 126; T 1. 3. 14. 12; SBN 161–162; T 1. 3. 14. 34; SBN 172). В «Трактате», однако, его концепция силлогизмов и его представление об их отличии от демонстраций находились в еще менее развитом состоянии, чем в «Исследовании». Неудивительно поэтому, что в «Трактате» Юм порой характеризует свои аргументы как демонстрации (T 1. 2. 2. 6; SBN 31). И все-таки, почему же он не указал во введении в «Трактат», что наука о человеческой природе основана не только на опыте и экспериментах?

Конечно, этот вопрос мог бы остаться и без ответа. Думаю, однако, что мы можем ответить на него, т. е. объяснить, что мешало Юму сказать, что наука о человеческой природе основана не только на опыте и экспериментах. Но прежде мы должны ответить на другой важный вопрос: что понимал Юм под «наукой о человеческой природе» в период написания «Трактата»?

IV

В самом первом предложении «Исследования о человеческом познании» Юм отождествляет науку о человеческой природе с моральной философией (EHU 1. 1; SBN 5), т. е. с системой наук, непосредственно занимающихся человеком. И кажется естественным предположить, что он делал то же самое и в «Трактате». В самом деле, в «Сокращенном изложении "Трактата"» он замечает, что «этот трактат... о человеческой природе задуман, как кажется, в виде системы наук» (T Abstract 3; SBN 646), а в самом «Трактате» говорит, что «претендуя... объяснить принципы человеческой природы, мы на деле предлагаем создать исчерпывающую систему наук» (T Introduction 6; SBN XVI).

В предыдущих параграфах я и сам предполагал, что наука о человеческой природе, наука о человеке и моральная философия – это, по сути, одно и то же. Внимательный анализ ранних текстов Юма, однако, показывает, что во время написания введения в «Трактат» он не отождествлял свою науку о человеческой природе с моральной философией вообще. Обратимся к этим текстам, чтобы увидеть, почему это так. Во введении в «Трактат» Юм начинает рассуждения о науке о человеческой природе с замечания, что «все науки в большей или меньшей степени соотнесены с человеческой природой» (T Introduction 4; SBN XV). Он указывает, что «даже *математика*, *естественная философия* и *естественная религия* в определенной мере зависят от науки о человеке» и, если даже они «настолько зависят от знания о человеке, то чего можно ожидать от других наук, связь которых с человеческой природой является еще более непосредственной и тесной?» (T Introduction 4–5; SBN XV). Рассуждая о последних, он упоминает «четыре науки – *логику*, *мораль*, *критицизм* и *политику*» (T Introduction 5; SBN XV–XVI). Мы знаем, что Юм планировал опубликовать пять книг своего трактата: «О познании» (логика), «Об аффектах», «О морали», «О политике» и «О критицизме» (T Advertisement; SBN XII), так что в приведенном выше списке он опустил одну из них. Почему среди тех наук он не упомянул науку об аффектах? Скоро мы увидим, почему.

Чуть позже в том же введении в «Трактат» Юм говорит, что мы должны «направиться прямо в столицу или центр этих наук, к самой человеческой природе» и «овладеть [ей]», и продолжает: «С этой позиции мы сможем распространить наши завоевания на все те науки, которые более тесно связаны с человеческой жизнью» » (T Introduc-

tion 5; SBN XVI). Эти фразы не оставляют сомнений, что он не отождествляет свое исследование человеческой природы с упомянутыми выше «четырьмя науками», т. е. с «*логикой*, *моралью*, *критицизмом* и *политикой*». Он четко говорит, что мы «распространяем» наши исследования на эти науки с позиции, где мы занимаемся человеческой природой.

Если принять во внимание, что Юм (1) не отождествляет свою науку о человеческой природе с науками, «связь которых с человеческой природой является еще более непосредственной и тесной», и (2) не упоминает свое «объяснение аффектов» среди этих наук, то мы сможем напрямую отождествить его учение об аффектах с наукой о человеческой природе[21]. Чтобы сделать этот вывод почти неизбежным надо показать, что Юм был готов признать, что его теория аффектов могла бы рассматриваться в качестве основы других наук. Ведь Юм дает понять, что его наука о человеческой природе является «столицей или центром этих наук»[22], так что они должны зависеть от нее. Поэтому, если его учение об аффектах совпадало с этой наукой, то он должен был бы рассматривать его в качестве фундамента других частей «Трактата». Но именно это он и делает: в «Сокращенном изложении» он говорит, что «заложил основы других частей [т. е. планируемых книг о морали, критицизме и политике] в своем учении об аффектах» (T Abstract 3; SBN 646).

В общем, у нас есть серьезное основание полагать, что по крайней мере во время написания введения в «Трактат» Юм отождествлял науку о человеческой природе с учением об аффектах. И теперь стоит вспомнить, что он утверждает, будто наука о человеке должна быть основана только на опыте именно в этом введении. Заметим: он наверняка *не* отождествляет здесь «науку о человеке» и «науку о человеческой природе»; он трактует первую скорее как систему наук, включающую науку о человеческой природе и вышеупомянутые че-

[21] Дж. Нокссон в книге *Noxon J.* Hume's Philosophical Development. Oxford: Clarendon Press, 1973. P. 4, на сходной текстуальной основе таинственным образом заключает, что под «наукой о человеческой природе» Юм понимал свою теорию познавательных способностей.

[22] Он говорит, что этой столицей является не «наука о человеческой природе», а «сама человеческая природа»; мы увидим, однако, что термин «человеческая природа» отсылает в то время для него не только к человеческой природе как таковой, но и к науке о ней. Термин «наука о человеческой природе» используется во введении только один раз в контексте юмовского обсуждения «предельных принципов души».

тыре науки – логику, мораль и т. д.[23] Тем не менее, говоря об опыте как «единственном прочном основании» науки о человеке, он вполне мог *прежде всего* иметь в виду свое учение об аффектах как основу науки о человеке и мыслить другие науки, входящие в состав науки о человеке, по аналогии с этим учением. Это, разумеется, предполагает, (1) что во время написания введения в «Трактат» он еще четко не представлял, какой будет его книга о познании[24]. И теперь, если мы найдем основания допустить, что (2) в то самое время у него уже был ясный образ учения об аффектах, и (3) если это учение имеет экспериментальный характер, то мы сможем объяснить, почему во введении в «Трактат» Юм заявил, что опыт и наблюдение представляют собой единственное прочное основание для науки о человеке.

V

Обсудим эти моменты, начав с третьего из них. Отметим прежде всего, что во второй книге «Трактата», «Об аффектах», Юм описывает свои изыскания как «эксперименты» около сорока раз. Сравнив эту книгу с первой книгой «О познании», мы увидим, что в последней он делает это чуть более десятка раз (он пишет об экспериментах гораздо больше, но в ином контексте)[25]. Этот факт (особенно при учете меньшего объема второй книги) недвусмысленно говорит о том, что он рассматривал свое учение об аффектах в качестве экспериментальной теории. И неудивительно, что кульминацией первой и второй частей второй книги оказывается серия «экспериментов», которые задуманы для подтверждения юмовской теории. Если мы посмотрим на эти восемь экспериментов, то мы увидим, что они являются экспериментами не только по названию. Юм варьирует качества объектов и их отношения к нам самим или к другим и смотрит на то, как подобные модификации воздействуют на наши чувства. Соответствующие воздействия подтверждают его гипотезу о происхождении наших

[23] Т. е. он трактует «науку о человеке» как моральную философию.

[24] В ином случае его позиция расходилась бы с его методологическими предписаниями, поскольку, как мы видели, в «Трактате» он не базирует свои исследования в этой области только на опыте и экспериментах.

[25] Что же касается третьей книги, «О морали», то там он использует этот термин только один раз.

аффектов, таких как гордость и униженность, любовь и ненависть. И важно подчеркнуть, что эти воздействия не являются эффектами такого рода, когда противоположные им эффекты были бы непредставимы. Так, вполне возможно представить, что, будучи родственником одаренного человека, я не чувствую гордости. В самом деле, этот аффект отличен от объектов и отношений, фактически порождающих его, и поэтому их можно представить, не представляя сам аффект.

Иными словами, юмовские построения во второй книге «Трактата» могут быть охарактеризованы как подлинно экспериментальные рассуждения, а не как проясняющие силлогизмы или демонстрации. Конечно, здесь можно найти немало абстрактных выкладок, но почти все они таковы, что они нуждаются в экспериментальном подтверждении. Единственным исключением является его доказательство того, что разум не есть единственная причина каких-либо наших действий (Т 2. 3. 3. 2–4). Это доказательство сходно с проясняющими силлогизмами Юма из первой книги. Но хотя это доказательство очень важно для Юма, он мог бы трактовать его скорее в качестве основания своей теории действий, чем в качестве интегральной части его теории аффектов как таковых[26]. И даже если включать это доказательство в теорию аффектов, то есть серьезные основания полагать, что Юм рассматривал бы его как исключение, не мешающее объявлению ее теорией, о которой по праву можно сказать, что ее единственным основанием является опыт[27]. И если мы смотрим на эту теорию в целом, то мы видим: в то время, как его силлогизмы из первой книги помогают ему прояснять отношения сходства между нашими идеями определенных ментальных актов, его дедукции из второй книги представляют собой логические деривации из экспериментальных гипотез. Вспомним, что в первом «Исследовании» Юм делает примечание, в котором он доказывает, что подобные рассуждения не отличаются по своей сути от экспериментальных выкладок. И это помогает объяснить, почему Юм говорит во введении в «Трактат», что его наука о человеке основана только на опыте и экспериментах: он мыслит эту науку по модели своего учения об

[26] Это доказательство проясняет механизмы воли, но воля, по Юму, это, строго говоря, не аффект.

[27] Точно так же как его известный контрпример с отсутствующим оттенком голубого не мешает ему рассуждать так, будто его принцип происхождения простых идей от впечатлений имеет всеобщую значимость.

аффектах, которое и в самом деле является в своей сути экспериментальным.

Разумеется, это помогает нам объяснить сказанное лишь в том случае, если во время написания введения в «Трактат» Юм не имел четкого представления о том, какой будет его теория познания. И теперь мы можем обсудить это предположение. Мы видели, что во введении в «Трактат» Юм дает понять, что наука о человеческой природе не совпадает с наукой о человеке. Интересно, однако, что в первой книге «Трактата» мы видим совершенно иную картину. Наиболее это очевидно в шестой главе четвертой части этой книги. В самом конце этой главы Юм говорит: «Теперь можно вернуться к более тщательному исследованию нашего предмета и, полностью объяснив природу наших суждений и познания, продолжить аккуратное анатомирование человеческой природы» (T 1. 4. 6. 23; SBN 263). Глава, о которой идет речь, могла быть изначально задумана Юмом в качестве финальной главы первой книги «Трактата», за которой следует изложение его учения об аффектах[28]. В любом случае ясно, что он продолжает «аккуратное анатомирование человеческой природы» во второй книге «Об аффектах». Но этот фрагмент показывает, что его исследования аффектов представляют собой лишь продолжение того анатомирования, начавшегося с исследования познания. Думаю, у нас есть все основания отождествить «анатомию человеческой природы» с «наукой о человеческой природе». И это означает, что теперь Юм рассматривает свою теорию познания в качестве интегральной части его науки о человеческой природе. Как мы знаем, важной частью его методологических инструментов в этой области являются силлогизмы. Кажется поэтому, что Юм мог бы ощущать некое недовольство относительно своих методологических дескрипций уже в 1739 г., когда он опубликовал первую и вторую книги своего «Трактата». И в самом деле, мы можем найти свидетельство такого недовольства. В «Сокращенном изложении “Трактата”» (1740) он говорит, что в первых двух книгах «Трактата» «Почти все рассуждения… сводятся к опыту». Он говорит «почти все рассуждения», а не «все рассуждения». Мы можем истолковать это место как знак недовольства методологическими описаниями, которые были даны им во введении в «Трактат».

Как мы знаем, это недовольство росло и достигло своего окончательного выражения в первой главе «Исследования о человеческом

[28] Затем он поместил между ними «меланхолическое» «Заключение этой книги», финальную главу первой книги.

познании». Но почему Юм изменил свой взгляд на науку о человеческой природе после написания введения в «Трактат»? Одно из возможных объяснений состоит в следующем. Книга «Об аффектах (где, согласно сделанному нами предположению, содержалось изложение науки о человеческой природе в ее изначальном виде) имеет дело со «вторичными впечатлениями», или «впечатлениями рефлексии», т. е. с внутренними чувствами, которые могут рассматриваться как реакции людей (и других существ) на «первичные впечатления» и, еще чаще, идеи. Но в ходе разработки своей теории познания Юм обнаружил, что акты познавательной способности, касающиеся тех или иных фактов, тоже зависят от внутренних реакций (на первичные впечатления и идеи), или от инстинкта, порождающего веру в существование объектов, не данных в непосредственном опыте, а также впечатление необходимости, которое он прямо называет «впечатлением рефлексии» (T 1. 3. 14. 22; SBN 165). И он, вероятно, осознал, что в таком случае нет нужды отделять теорию познания от учения об аффектах. В итоге он расширил науку о человеческой природе, включив в нее и учение о познании[29], а затем и вообще отождествил ее с моральной философией. Неудивительно поэтому, что уже в финальной главе первой книги «Трактата» он говорит: «Человеческая Природа – единственная наука о человеке» (T 1. 4. 7. 14; SBN 273[30]), а в «Сокращенном изложении» заявляет, что «почти все науки охватываются наукой о человеческой природе и зависят от нее» (T Abstract 3; SBN 646).

Итак, картина, которую мы только что видели, указывает на то, что при написании введения в «Трактат» Юм действительно еще не имел вполне ясного образа своей теории познания: его реальные находки в этой области отличались от того, что, судя по введению, он ожидал найти здесь. Конечно, авторы нередко пишут введения после завершения основного текста. Но из нашей интерпретации вытекает,

[29] Так что неудивительно, что в конце третьей части первой книги Юм говорит, что привычка как один из базовых механизмов человеческого познания «есть не что иное, как природный принцип» (T 1. 3. 16. 9; SBN 179).

[30] Заметим, что здесь он использует выражение «человеческая природа» как название науки. Такое же использование мы видим в T Introduction 6. Этот факт указывает на то, что финальная часть главы 7 являет собой измененную версию какого-то более раннего текста; изначально фраза «единственная наука о человеке» могла иметь несколько иную формулировку – к примеру, «главная наука о человеке».

что юмовский случай был иным. Естественно предположить, что он написал введение после завершения книги об аффектах, но до составления книги о познании. Или он мог написать его до создания обеих книг, но, заранее четко представляя контуры своего учения об аффектах, продолжил свой проект именно в этой части, на что указывает и введение в «Трактат», где подчеркивается, что мы должны начинать с исследования человеческой природы, т. е. с учения об аффектах. Конечно, даже и в этом случае он мог в действительности начать с чего-то другого, но это крайне маловероятно: его проект требует прояснения ключевых характеристик человеческой природы до всех иных исследований. Таким образом, наша реконструкция требует признания первичности второй книги «Об аффектах».

Идея первичности второй книги не нова в литературе о Юме. Н. Кемп-Смит в свое время провозгласил, что «Книги II и III "Трактата" по времени их первой редакции предшествуют разработке учений Книги I»[31]. Кемп-Смит был уверен, что Юм «вошел в свою философию» «через врата морали»[32] и что он «продумывал учения "Трактата" в порядке, обратном изложенному»[33]. В качестве свидетельства своей правоты он цитировал юмовское «Письмо к врачу» (1734). В этом письме, своего рода первой юмовской автобиографии, мы находим, помимо прочих интересных вещей, следующее признание молодого философа: «Я обнаружил, что моральная философия, дошедшая до нас из античности, не лишена дефекта, свойственного и их естественной философии, а именно абсолютной гипотетичности и зависимости больше от изобретательности, чем от опыта. При создании образов добродетели и счастья всякий обращался к фантазии, но не рассматривал человеческую природу, от которой должно зависеть любое моральное заключение. Ее я поэтому и решил сделать главным предметом своих изысканий и источником, из которого я извлекал бы любую истину в области критицизма и морали» (HL 1. 16).

Сходство данного текста с некоторыми высказываниями Юма из введения в «Трактат» очевидно. Но из него не следует, что Юм «продумывал учения "Трактата" в порядке, обратном изложенному», т. е. начав с третьей книги «О морали» и проследовав ко второй

[31] *Kemp Smith N.* The Philosophy of David Hume: With a New Introduction by Don Garrett. New York, 2005, VI.

[32] Ibid.

[33] Ibid., 538.

и первой книгам[34]. Из него скорее следует, что он начал не с моральных теорий, а с исследований человеческой природы. И мы знаем, что эти исследования были направлены на создание теории аффектов. Следует, правда, отметить, что в третьей части «Философии Дэвида Юма», под названием «Детальное рассмотрение главных учений в том порядке, в каком, как можно предположить, они были открыты» Кемп-Смит начинает именно с юмовской теории аффектов. Я, однако, не буду пытаться объяснить здесь эту кажущуюся непоследовательность. Вместо этого я попытаюсь показать, что у нас есть весомые основания полагать, что Юм действительно написал вторую книгу «Трактата» до первой книги[35].

---

[34] И из него не следует, что Юм «вошел в свою философию» «через врата морали». В самом деле, можно попробовать показать (см. *Stewart* M. A. Hume's Intellectual Development, 1711–152 // Fraska-Spada M., Kail P.J.E. (eds.). Impressions on Hume. Oxford: Clarendon, 2005. P. 32), что в процитированном фрагменте «Письма к врачу» Юм говорит об истоках своего будущего «Трактата», а не об истоках своей философии вообще, т. е. не о «новой сцене мысли», которая открылась перед ним, когда ему было «около 18 лет» (HL 1. 13). Мы знаем, что еще до построения планов о создании «Трактата» он уже написал книгу о естественной религии, которая, как указывал Юм, имела сложную, своего рода диалектическую структуру с аргументами и возражениями на них. Вероятно, он начал работать над ней в 1729 г., закончил ее в районе 1731 г. (HL 1, 154), а затем начал трудиться над «Трактатом». Так что его «вратами» в философию была скорее естественная религия, чем мораль (даже если у него уже были какие-то смутные идеи о будущем «Трактате» еще до того, как он «оставил колледж» (EHU Advertisement; SBN 2; ср. *Mossner E. C.* The Life of David Hume, 2nd ed., Oxford, 1980, 73), и даже если он «читал множество книг по морали» (HL 1. 14) во время написания той книги). Недавно обнаруженный "Ранний фрагмент о зле", озаглавленный как "Гл. 7. Четвертое возражение" мог бы быть единственной дошедшей до нас частью этой книги (уничтоженной Юмом в районе 1751 г.). Майкл Стюарт, проведя анализ бумаги этого фрагмента и почерка Юма, показал, что он не мог быть написан ранее второй половины 30-х гг. (см. *Stewart M.A.* An Early Fragment of Evil // Stewart M.A., J.P. Wright (eds.). Hume and Hume's Connexions. P. 163–164), но, думаю, нельзя исключить, что этот документ являет собой сохранившуюся копию одной из глав этой книги, сделанную Юмом в конце 30-х гг. для каких-то своих целей – для дальнейшей работы или для того, чтобы показать ее кому-то.

[35] Б. Мижускович, критиковавший гипотезу Н.К. Смита, писал в 1971 г., что ее «либо принимают, либо трактуют как открытый вопрос». См. *Mijuskovic B.* Hume and Shaftesbury on the Self // Philosophical Quarterly, 21 (1971): 324. В наши дни, однако, это далеко не общепринятая позиция. Конечно, некоторые авторы одобряют эту гипотезу, но без особого обсуждения; см. напр. *Bennett J.* Learning from Six Philosophers. Vol. 2, Oxford, 2001. P. 197–198, или

VI

Задача эта, конечно, очень сложна, так как мы знаем, что Юм основательно редактировал все книги «Трактата» после их написания. И он уж точно старался увязать их друг с другом и обосновать тот порядок подачи материала, который представлен в его сочинении.[36] Более того, во второй книге имеется немало отсылок к первой. Тем не менее, возникает ощущение, что он оставил некоторые следы иной последовательности их создания. Я, однако, не имею в виду те пассажи из второй книги, где он довольно некритично говорит о «тождественной личности» (T 2. 2. 1. 2; SBN 329)[37] и необходимости причин у событий[38], что звучит странно после разрушения им этих учений

Kreimendahl L. Humes verborgener Rationalismus. Berlin: Walter de Gruyter, 1982. S. 145–146. Джон Райт также симпатизирует ей в одном месте своей книги *Wright J.P.* Treatise of Human Nature: An Introduction, Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 27, но затем, похоже, дезавуирует свою поддержку. В целом, однако, она игнорируется или неявно отвергается – см. напр. *Baier A.C.* A Progress of Sentiment: Reflections on Hume's Treatise, Cambridge MA, Harvard University Press, 1991; *Penelhum T.* Themes in Hume: The Self, The Will, Religion. Oxford: Oxford University Press, 2000; и *Schmidt C. M.* David Hume: Reason in History, University Park PA: The Pennsylvania State University Press, 2003. Что же до игнорирования, то она, к примеру, не обсуждается Д. Нортоном в *Norton D. F.* Historical Account of A Treatise of Human Nature from Its Beginnings to the Time of Hume's Death // David Hume. Treatise of Human Nature: Critical Edition. Vol. 2. Editorial Material. Oxford: Oxford University Press, 2007; а также в *Norton D.F., Taylor J.* (eds.). The Cambridge Companion to Hume. 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press, 2009, или в *Traiger S.* (ed.). The Blackwell Guide to Hume's Treatise. Oxford: Blackwell, 2006. И есть явный дефицит специальных работ на эту тему.

[36] См. для обсуждения – *Harris J.A.* A Compleat Chain of Reasoning: Hume's Project in A Treatise of Human Nature, Books One and Two // Proceedings of the Aristotelian Society, cix, 2. 2009. P. 129–148.

[37] Ср. *Kemp Smith N.* The Philosophy of David Hume, V–VII. Кемп Смит трактует различие между первой и второй книгой в отношении юмовской концепции самости как свидетельство того, что вторая книга была написана раньше первой. Критику идеи существенного отличия данных книг в этом отношении см. в *Garrett D.* Cognition and Commitment in Hume's Philosophy. New York, 1997. P. 167–169. Заметим, правда, что сам Юм указывает на различие его трактовок самости в этих книгах (T 1. 4. 6. 5; SBN 253). Он пытается истолковать это различие в качестве различия уровней рассмотрения нашего Я. Такой подход, помимо прочего, мог дать ему возможность оставить без изменения текст второй книги.

[38] «...очевидно», говорит он, «из одного лишь разума», что аффекты «должны иметь причину» (T 2.2.2.9; SBN 336).

в первой книге. Проблема здесь в том, что эти аномалии можно было бы объяснить. Можно было бы утверждать, к примеру, что он имеет в виду фиктивные идентичные личности[39]; а если говорить о причинности, то Юм, как известно, подчеркивал, что он вовсе не собирался показать, что какие-то события не имеют причин[40]. В общем, в этой части статьи я попытаюсь найти иные свидетельства того, что вторая книга «Трактата» была написана Юмом раньше первой – свидетельства, имеющие скорее статистический характер.

Но прежде отметим тот факт, что две первые книги «Трактата» имеют главы с одинаковым названием «Подразделение материала». Более того, эти главы имеют сходное содержание. В обеих главах Юм проводит различие между двумя видами впечатлений. В первой из них (в первой книге) он называет их «впечатлениями ощущения» и «впечатлениями рефлексии», во второй (во второй книге) – «первичными» и «вторичными» впечатлениями. И во второй главе он добавляет, что второе различение тождественно первому.

Теперь возникает вопрос: какая из этих глав была написана первой? Конечно, он упоминает главу из первой книги в главе из второй, но очевидно, что это не решает нашу проблему, так как он мог добавить это замечание[41] в процессе редактирования текста. Для ответа на наш вопрос надо более внимательно изучить эти главы. Сделав это, мы заметим здесь и другие сходства. К примеру, в обеих главах Юм говорит, что не собирается в дальнейшем заниматься впечатлениями первого типа (первичными впечатлениями или впечатлениями ощущения), так как «[их] исследование – дело скорее анатомов и естественных философов, а не моральных философов» (первая книга) и «их исследование вывело бы меня далеко за пределы моего нынешнего предмета – в науки анатомии и естественной философии» (вторая книга).

Но в этих главах есть и различия. В первой книге Юм заявляет, что впечатления рефлексии «*по большей части* извлекаются из наших идей» и «возникают *главным образом* из идей» (T 1. 1. 2. 1; SBN 7–8; мой курсив). Он объясняет свою позицию следующим образом: ум

---

[39] Или «связную последовательность перцепций»; см. *Pitson A.E.* Hume's Philosophy of the Self. London: Routledge, 2002. P. 124. См. также *Wright J.* Hume's Treatise of Human Nature. P. 194. Я еще вернусь к этому вопросу.

[40] T A Letter From a Gentleman 26; HL 1. 187.

[41] И пару других замечаний, легко идентифицируемых, если мы согласимся, что эта глава редактировалась. Прежде всего это T 2. 1. 1. 3, или хотя бы часть этого абзаца, где он упоминает свои предыдущие изыскания.

сохраняет копии впечатлений ощущения, таких как впечатления удовольствия или боли и «Эта идея удовольствия или боли, возвращаясь в душу, производит новые впечатления желания и отвращения, надежды и страха, которые могут быть по праву названы впечатлениями рефлексии, так как возникают из нее» (T 1. 1. 2. 1; SBN 8). Он дает понять, что речь идет о стандартном механизме порождения подобных впечатлений. Он, однако, не обсуждает данный механизм в тех частях второй книги, которые посвящены тем самым впечатлениям, которые он упоминает в только что приведенном объяснении. Юм называет здесь желание, отвращение, надежду, страх и т. п. «прямыми аффектами», и в самом начале своего исследования прямых аффектов приводит пример «непосредственного впечатления боли или удовольствия», которое – без всяких идей – порождает прямой аффект (T 2. 3. 9. 3; SBN 438). Маловероятно, однако, что он изменил свою позицию, так как почти все другие обсуждения причин этих аффектов предполагают здесь, что благо и зло, непосредственно производящие прямые аффекты, даны именно в качестве идей. Но тот факт, что он начинает с предположения о второстепенном значении идей в данном отношении (T 2. 3. 9. 2; SBN 438), говорит о том, что он считал стандартным механизм их порождения не идеями, а впечатлениями. И это объясняет, почему в «Подразделении материала» из второй книги[42] его высказывания кажутся гораздо более осторожными, чем в соответствующей главе первой книги[43]: «Вторичные, или рефлексивные впечатления происходят от некоторых первичных впечатлений, *либо* непосредственно, *либо* через их идею» (T 2. 1. 1. 1; SBN 275). Чуть позже он повторяет, что вторичные впечатления возникают «*либо* из первичных впечатлений, *либо* из их идей» (T 2. 1. 1. 2; SBN 276). В этой второй книге он проводит различие между прямыми и косвенными аффектами, доказывая, что косвенные аффекты не могут возникнуть без опосредующих идей. Поэтому его можно понять так, будто он хочет сказать, что прямые аффекты обычно возникают непосредственно из первичных впечатлений. И именно на это он, как мы видели, действительно указывает.

Все это было бы довольно загадочным, если бы он написал «Подразделение материала 1» до «Подразделения материала 2» и до второй книги. В самом деле, в таком случае он наверняка воспроизвел бы во второй книге свое рассуждение о порождении прямых аффек-

[42] Далее «Подразделение материала 2».

[43] Далее «Подразделение материала 1».

тов, учитывая, что это рассуждение хорошо согласуется с реальными (пусть и скрытыми) допущениями, которые он делает в своей теории аффектов. Таким образом, мы можем предположить, что Юм начал работу над «Трактатом» с введения; вводной главы «Об источнике наших идей» (т. е. с ранней версии первой главы первой книги, где он проводит различие между впечатлениями и идеями и очерчивает отношение идей к впечатлениям); еще одной вводной главы «Подразделение материала 2», где он обещает предпринять анализ вторичных впечатлений; и основного текста второй книги, где он выполняет это обещание. Затем (возможно, после написания ранних версий каких-то глав третьей книги «О морали») Юм приступил к первой книге. Думаю, у нас есть основание предположить, что изначально он вообще не собирался писать большой книги о познании[44]. Но эта тема оказалась очень интересной и затянула Юма. Вскоре он обнаружил, что наши познавательные акты зависят от некоего внутреннего инстинкта, напоминая в этом отношении аффекты, которые по большей части основаны на инстинкте «соединения с благом и избежания зла» (T 2. 3. 9. 2; SBN 438). И он осознал важность результатов, полученных им в этой области. Поэтому он начал размышлять о том, где разместить их. Он понял, что ранее неявно предполагал, что большинство наших аффектов возникает при посредничестве идей. На самом деле, он, похоже, пришел к выводу, что наши воспоминания – от которых во многом зависят прямые аффекты – лучше рассматривать не как впечатления (к чему он склоняется в T 1. 3. 4. 1, 4; SBN 83, 84; T 2. 3. 1. 17; SBN 406, etc.), а как идеи (ср. более поздние тексты (T_{App} 1. 3. 5. 4; SBN 85; T 3 Advertisement; SBN 455). И поскольку его теория познания имеет дело главным образом с идеями, это дало ему основание разместить ее перед учением об аффектах. Он объяснил это композиционное решение в новой главе, а именно в «Подразделении материала 1»[45].

---

[44] Обратим, к примеру, внимание на название T 1. 3. 2, «О вероятности; и о идее причины и действия». Оно коррелятивно T 1. 3. 1, «О знании»; а третья часть первой книги названа «О знании и вероятности». Кажется, будто Юм изначально хотел ограничиться этими двумя главами, но затем изменил свои намерения и расширил свои планы. В итоге он вообще не обсуждает вероятность в главе со словом «вероятность» в ее названии.

[45] Если бы эта картина оказалась верной, то это опровергло бы гипотезу Пола Рассела о том, что Юм осознанно смоделировал своей «Трактат» по «Элементам философии» Гоббса. Эта гипотеза предполагает первичность первой

В процессе указанной перекомпоновки текстов Юм должен был решить одну терминологическую проблему. Он классифицировал аффекты как «вторичные впечатления». Но для того чтобы подчеркнуть их зависимость от идей он решил дать им иное имя. Имя, найденное им (отчасти под влиянием Локка) – «впечатления рефлексии» (кажется, что под рефлексией он обычно понимал просто процесс мышления, т. е. какую-то обработку идей). Однако после того, как он нашел новое имя для вторичных впечатлений, он должен был найти и новое коррелятивное имя для первичных впечатлений. И он решил назвать их (опять-таки не без влияния Локка) «впечатлениями ощущения».

Не стоит забывать, что все, что было сказано выше, было лишь гипотетической реконструкцией. Но теперь у нас есть шанс подтвердить ее. В самом деле, если Юм действительно изобрел эти термины и, что особенно важно, побочный термин «впечатления ощущения», после написания второй книги, то мы могли бы ожидать найти какие-то несоответствия между употреблением им слова «ощущение» в первой книге «Трактата», где оно используется в новом смысле[46], как термин, отсылающий к нашей способности непосредственно постигать первичные впечатления[47], и во второй книге[48].

Именно это мы и обнаруживаем. Если мы проанализируем использование Юмом слова «ощущение» (sensation) во второй книге «Трактата», то мы увидим, что он нередко говорит об ощущении аффектов, таких как гордость. Гордость – это вторичное впечатление, так что это употребление кажется очевидным образом несовместимым с его употреблением в первой книге. В действительности, ситуация чуть более запутанна, так как во второй книге Юм склонен отождествлять ощущение со способностью переживания удовольствия и неудовольствия, а они являются первичными впечатлениями. Поскольку любой аффект приятен или неприятен, рассуждая об ощущении аффектов, Юм мог бы иметь в виду первичные впечатления удовольствия и боли, которые могли бы быть связаны с этими самыми

книги. См. *Russell P.* The Riddle of Hume's Treatise. Oxford, 2008. P. 64–65. Это не значит, конечно, что Юм игнорировал идеи Гоббса и что они не повлияли на него.

[46] Предположительно, в результате тщательного редактирования текста, часть которого могла быть создана до изобретения этого термина.

[47] В ряде мест он отсылает к самим первичным впечатлениям.

[48] Где, как ясно из «Подразделения материала 2», он мог ограничиться частичной редактурой.

аффектами. Однако эта интерпретация не проходит, так как Юм четко заявляет, что ощущения «составляют само существование и сущность» аффектов (T 2. 1. 5. 4; SBN 286).

Так что несоответствие юмовского использования слова «ощущение» между второй и первой книгами «Трактата» действительно имеется[49]. И его практика использования этого слова в первой книге наверняка более поздняя, так как мы видим то же самое использование в «Кратком изложении» (T Abstract 9; SBN 649), Аппендиксе (T Appendix 17; SBN 635) и анонсе к третьей книге. Следует, правда, отметить, что впоследствии Юм, похоже, осознал эту нестыковку и попытался устранить ее. В «Исследовании о человеческом познании» он отказывается от различения впечатлений ощущения и впечатлений рефлексии. Он просто отождествляет ощущения с впечатлениями и проводит различие между «внешними» и «внутренними» впечатлениями (EHU 2. 9; SBN 22), модифицируя тем самым свои более ранние характеристики.

Вернемся, однако, ко второй книге «Трактата». Как мы убедились, Юм вполне мог написать введение в «Трактат» и вторую книгу раньше первой. Мы знаем, что Юм создал «Трактат» во Франции в 1734–1736 гг.[50] Если он начал писать его со второй книги, то можно было бы ожидать, что нам удастся найти какие-то пересечения этой книги и «Письма к врачу», которое было создано Юмом весной 1734 г., за несколько месяцев до его поездки во Францию. Подобные

---

[49] Этот факт не остался незамеченным в литературе – см. напр. *Schmidt C.* David Hume: Reason in History. P. 165.

[50] См. *Hume D.* My Own Life / Ed. by Peter Millican (http://davidhume.org/texts/mol), 5. Юм утверждает, что он составлял свой «Трактат» «вначале в Реймсе, но главным образом в Ла-Флеш, Анжу». В дошедших до нас письмах он дважды говорит, что написал «Трактат», когда ему еще не исполнилось 25 лет (HL 1. 158, 187), так что он, вероятно, завершил основные работы весной 1736 г. Мы знаем, что в мае 1735 г. он уже был в Ла-Флеш (см. *Mossner E. C.* Hume at La Flèche, 1735: an Unpublished Letter // The University of Texas Studies in English 37. 1958. P. 30–3), так что он, похоже, написал большую часть «Трактата» в течение одного года. Разумеется, эти указания Юма нельзя понимать слишком буквально. Думаю, его можно понять так, что он закончил первый набросок «Трактата» к маю 1736 г. Это не исключает, что позже он мог переписать какие-то части или даже написать новые части и главы. Можно быть уверенным, что так произошло с третьей книгой «Трактата» (см. *Moore J.* Hume and Hutcheson// Stewart M.A., Wright P. (eds.). Hume and Hume's Connexions. P. 38–39). И можно предположить, что нечто подобное верно и для других книг.

пересечения действительно можно отыскать. Когда мы читаем «Письмо к врачу», нас может удивить то, как много он говорит о так называемых *духах* – десять раз. Однажды он использует это слово в словосочетании «животные духи» (маленькие частицы в нервах и мозге), и вполне вероятно, что по крайней мере в ряде других мест тоже идет речь о них.

Теперь, если мы посмотрим на «Трактат», то мы увидим, что этот термин используется и здесь. Но не в равных пропорциях. Юм упоминает «духов» 14 раз[51] в первой книге (0.05 на страницу), 19 раз во второй книге (0. 1 на страницу)[52] и ни разу в третьей книге. Если мы примем во внимание, что Юм ни разу не употребляет это слово в «Кратком изложении» и употребляет его только дважды в «Исследовании о человеческом познании», мы можем увидеть здесь тенденцию и уверенно заключить, что вторая книга содержит тексты, написанные на ранних стадиях работы Юма над «Трактатом».

Факт использования Юмом термина «(животные) духи» выявляет ряд важных вещей относительно способа философствования Юма в то время. Мы знаем Юма как философа феноменологического и скептического склада. Представляется, однако, что на ранних стадиях его философской карьеры он мыслил иначе. Он принимал как данность материальный мир и пытался объяснить ментальные акты путем отсылки к процессам в мозге. В первой и второй книгах «Трактата» можно найти ряд примеров подобных объяснений. Дело выглядит так, будто он верил в существование неких точных механизмов движения животных духов, напрямую соответствующих механизмам, порождающим наши ментальные состояния, такие как аффекты. Более того, он, похоже, считал первые из них фундаментальными, а вторые – производными. Поэтому он и пытался объяснить аффекты ссылками на животных духов.

Интересно, однако, что в первой книге мы видим признаки его колебаний относительно правомерности использования подобных объяснений. И, если первая книга «Трактата» была написана после вто-

[51] Или 16 раз, если мы считаем фрагмент, вставленный из Аппендикса, чего мы, однако, не должны делать. В Аппендиксе Юм использует слово «духи» в тексте, который должен был быть вставлен в то место, где он тоже использует его. И он использует его не в объяснительном смысле. Этот факт и то объяснение, которое я ему дал, впоследствии, как мы увидим, может оказаться имеющим достаточно важное значение.

[52] Я считаю по SBN изданию «Трактата».

рой, этот факт нетрудно объяснить. Скорее всего, под влиянием Беркли Юм убедился, что у нас есть основания сомневаться в существовании материального мира (к которому относятся животные духи). А в ряде мест первой книги он говорит даже, что в нашем распоряжении находятся сильные аргументы в пользу его несуществования. Эта интуиция не только стала источником наиболее интенсивных скептических сомнений Юма, но также подтолкнула его к феноменологическому повороту[53]. Так что не случайно, что в «Подразделении материала 1», главе, написанной, как я предположил, гораздо позже «Подразделения материала 2», а значит, под возможным влиянием феноменологических соображений, он говорит, что впечатления ощущения «изначально» возникают «в душе, от неизвестных причин» (T 1. 1. 2. 1; SBN 7), тогда как в соответствующей главе второй книги он гораздо подробнее характеризует их возможные причины: первичные впечатления «без какого-либо предшествующего восприятия возникают в душе, от устроения тела, животных духов или от приложения объектов к внешним органам» (T 2. 1. 1. 1; SBN 275).

Заметим, что в обоих фрагментах Юм использует слово «душа» (soul). Это слово, в отличие от слова «ум» (mind), имеет очевидные субстанциалистские коннотации[54]. Между тем, в первой книге «Трактата» Юм отрицает, что наше Я есть тождественная субстанция. Во второй же книге он, однако, как кажется, признает существование подобных тождественных личностей[55]. Ранее я отмечал: мы можем попробовать доказать, что это всего лишь видимость. Предположим, однако, что это не так[56]. Тогда можно будет ожидать, что в первой

---

[53] Я имею в виду то, что он пришел к заключению о невозможности выхода за пределы наших перцепций.

[54] Ср.: «Таким образом, мы измышляем непрерывное существование перцепций наших чувств для устранения этого разрыва: и приходим к понятиям *души*, *самости* и *субстанции*, чтобы прикрыть изменчивость» (T 1. 4. 6. 6; SBN 254). Не удивительно, что во влиятельной «Энциклопедии» Чамберса мы тоже обнаруживаем недвусмысленную интуицию относительно того, что «душа есть духовная субстанция» – см. *Chambers E.* Cyclopaedia: or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences. Vol. 2. London, 1728, 97.

[55] «...непосредственным объектом гордости и униженности является самость, или та тождественная личность, мысли, действия и переживания которой мы непосредственно осознаем» (T 2. 2. 1. 2; SBN 329); см. также T. 2. 2. 2. 2; SBN 333.

[56] В действительности, эта видимость достаточно сильна. Отрицание Юмом в первой книге того, что мы «каждый момент непосредственно осознаем»

книге Юм будет стремиться уменьшить частоту употребления слова «душа» в сравнении с употреблением слова «ум». Иными словами, можно было бы ожидать, что пропорция употреблений *mind-soul* в первой книге будет значительно превышать аналогичную пропорцию во второй книге. И если эта тенденция будет продолжена в более поздних текстах, в частности, в третьей книге «Трактата», то мы получим в свое распоряжение еще один аргумент, говорящий о том, что вторая книга была написана до первой.

Картина, получающаяся после подсчета слов «mind» и «soul» в тех контекстах, в которых их употребление не было предопределено традицией[57] и не было фигуральным[58] (т. е. там, где вместо «soul» можно было бы сказать «mind»), не только подтверждает сделанное выше предположение, но и помогает реконструировать вероятную последовательность создания различных частей первой и второй книг юмовского «Трактата». В самом деле, в первой части первой книги указанная пропорция равна 5,7[59] («mind» – 34, «soul» – 6); во второй части > 47 («mind» – 47, «soul» – 0); в третьей части – 21,6; в четвертой – 24,5[60]. Во второй книге пропорция в первой части равна 6,8[61]; во второй части – 8,2[62], в третьей – 6,6. Сравним с этим «Письмо к врачу»

нашу самость и «непрерывность ее существования» (T 1. 4. 6. 1; SBN 251) явно контрастирует с такими фразами из второй книги «Трактата», как «очевидно, что идея, или скорее впечатление о нас самих всегда непосредственно присутствует у нас» (T 2. 1. 11. 4; SBN 317).

[57] Т. е. игнорируя, к примеру, такие фразы, как «бессмертие души» в третьей и четвертой частях первой книги «Трактата». Употребление слова «mind» будет служить своего рода индикатором насыщенности менталистских контекстов, а затем мы оценим, как часто Юм использует слово «soul» в усредненных контекстах, и именно в тех случаях, когда он мог бы сказать то, что он говорит, но используя слово «mind».

[58] Я также не принимаю во внимание юмовские примечания, так как примечания обычно создаются позже основного текста. Игнорируются и тексты Аппендикса, перенесенные в первую книгу в современных изданиях.

[59] Если посчитать, учитывая «Подразделение материала 2» (и игнорируя «Подразделение материала 1», то мы получили бы пропорцию, равную 4, 9.

[60] Я не учитываю случаи использования Юмом слова «mind» (а также «soul») в главе «О нематериальности души».

[61] Я игнорирую главу «Подразделение материала 2» (В противном случае пропорция будет равна 5).

[62] В этой части я не учитываю место, где Юм говорит о душе как «оживляющем принципе» в переносном смысле.

(2,5), «Краткое изложение» (16,5), Аппендикс (>34) и третью книгу «Трактата» (20)[63].

Предложенный метод, конечно, не настолько точен, как можно было бы пожелать[64], но результаты, получаемые при его применении, все же указывают[65] на то, что Юм написал «Трактат»[66], начав с первой части первой книги и частей 3, 1 и 2 второй книги. Если, однако, мы примем во внимание наши недавние выкладки, то мы сможем предположить, что первая часть первой книги не была написана за один прием. Ее старейший сегмент, т. е. первая глава «О происхождении наших идей», изначально интегрированная с «Подразделением материала 2», имеет пропорцию употребления слов «mind» и «soul», равную 2,5; что же касается глав 4–7, то они могли бы быть написаны после первой и второй частей второй книги (указанная пропорция в них равна 11,5)[67]. Я не упомянул третью часть второй книги. Про-

---

[63] Ср. также его Essays, Moral and Political (1741), где пропорция равна 20 ("mind" – 20, "soul" – 1).

[64] Отчасти потому, что некоторые из упомянутых текстов попросту слишком малы, чтобы быть совершенно убедительными в статистическом смысле. Другая проблема, связанная с этим методом, состоит в том, что результаты его применения во многом зависят от того, как мы считаем, т. е. от того, какие части текста мы решим рассматривать как некие единицы. Эта проблема, впрочем, может быть решена – см. основной текст.

[65] Можно было бы возразить, сказав, что разные контексты предполагают разную частоту использования одних и тех же слов, а мы только что сравнивали их использование в разных контекстах. Так что из отмеченных различий не следует, что части с меньшей пропорцией были написаны раньше. В некоторых случаях с этим возражением можно было бы согласиться (и именно поэтому я проигнорировал главу «О нематериальности души»), но не в данном случае: контексты первой и третьей частей первой книги сходны, но мы видим большие различия в частоте. Весьма сходны и контексты второй и третьей книг, но различие есть и здесь (заметим, что бессмысленно сравнивать вторую книгу с «Диссертацией об аффектах» (1757), так как эта диссертация по большей части скомпилирована Юмом их текстов второй книги «Трактата»).

[66] В последующем я не буду обсуждать возможное время написания Юмом тех «религиозных» частей «Трактата», которые он, вероятно, убрал из окончательного текста, редактируя его в 1737–1738 гг.

[67] Глава 3 «Об идеях памяти и воображения», возможно, написана позже (вместе с «Подразделением материала 1»), так как она (так же как «Подразделение материала 1») содержит позднюю юмовскую концепцию памяти, предполагающую, что она имеет дело не с впечатлениями, а скорее с идеями (ср. название T 1. 3. 5 – «О впечатлениях чувств и памяти»). Отметим, что тот на первый взгляд странный факт, что Юм дважды использует слово «soul» в позднем тек-

блема с этой частью состоит в том, что составляющие ее главы едва ли можно интерпретировать как элементы цельной конструкции. И это значит, что мы должны рассматривать их как отдельные единицы. Мы видим здесь четыре ясно очерченных блока. Первый из них (главы 1–2 с пропорцией > 19) содержит обсуждение Юмом проблемы свободы и необходимости, предполагающее его теорию причинности, которая разработана в третьей части первой книги. Второй блок (главы 3–8 с пропорцией 2,4) посвящен обсуждению причин поступков и бурных аффектов. Третий блок – глава 9 (пропорция – 16), где Юм рассматривает прямые аффекты, и четвертый – глава 10[68] с пропорцией > 9.

Если мы согласны, что эти тексты подлежат отдельному рассмотрению, то мы должны будем признать, что главы 3–8 третьей части второй книги являются самыми ранними фрагментами юмовского «Трактата о человеческой природе». Кажется, таким образом, что Юм начал работу над «Трактатом» с введения (пропорция – 3), первых глав первой и второй книг («О происхождении наших идей» и «Разделение материала 2»), и глав 3–8 третьей части второй книги. Затем он написал первую[69] и вторую части второй книги и приступил к работе над главами 4–7 первой части первой книги. Через какое-то время после этого он создал главу 9 третьей части второй книги и части 3 и 4 первой книги, совершая по ходу работы важные открытия, связанные с природой наших каузальных заключений и осознавая серьезные скептические опасности, возникшие для его системы. Вторая часть первой книги[70] была написана даже позже, после большинства

сте «Подразделении материала 1» можно объяснить тем, что он непроизвольно моделирует его по главе «Подразделение материала 2», где это слово используется три раза.

[68] О любви к истине.

[69] За исключением десятой главы первой части, которая кажется по большей части написанной позже.

[70] Об идеях пространства и времени. Пропорция употреблений слов «mind» и «soul» в этой части указывает на то, что к тому времени Юм вообще не склонен использовать слово «soul» в неспецифических контекстах, и Аппендикс подтверждает это. Он использует это слово дважды в «Кратком изложении», но в этой анонимной работе он мог попытаться стилистически отстраниться от автора «Трактата». Что же касается третьей книги (1740), в которой это слово используется пять раз, то следует помнить, что, хотя она была подвергнута серьезному редактированию Юмом в 1739–1740 гг., он наверняка оставил в ее окончательном тексте какие-то ранние куски, указанная пропорция в которых не могла быть очень велика. Окончательная пропорция (20) отражает влияние

или даже всех глав остальных частей, так что Юму, возможно, не пришлось редактировать одну из своих фраз в этой части, где он говорит о «нынешнем 1738 годе» (T 1. 2. 2. 4; SBN 31)[71].

Прежде чем двигаться дальше, надо прояснить один момент. Только что предложенный мною метод сравнительной датировки предполагает, что Юм стал реже использовать слово «soul» (как обозначение – наряду со словом «mind» – нашей ментальной жизни или Я), поскольку он осознал, что наше Я не является душой как простой субстанцией, а есть лишь пучок перцепций[72]. Но из представленных выше данных следует, что этот процесс начался еще до написания им четвертой части первой книги «Трактата», где он пытается доказать, что наше Я не является субстанцией. В действительности, однако, тут нет проблем. Вполне естественно предположить, что еще до изложения своей теории в четвертой части первой книги Юм тратил немало времени на размышления о природе Я. И у него был резон делать это параллельно написанию второй книги «Об аффектах», так как его теория косвенных аффектов основана на представлении об отношении, которые некоторые сущности должны иметь к нашему Я для продуцирования подобных аффектов. И чем больше он размышлял о

этих факторов. И поскольку она не претерпевает радикальных изменений после изъятия частей, которые, вероятно, были переписаны, мы можем предположить, что по крайней мере некоторые части третьей книги были написаны Юмом между написанием первой и второй части второй книги и третьей и четвертой частями первой книги – это могло бы хорошо объяснить провал в возрастающей пропорции употреблений слов «mind» и «soul» между второй частью второй книги и третьей частью первой книги. Если же говорить о сходных работах Юма более позднего периода, то со временем он стал более толерантно относиться к использованию слова «soul». Соответствующая пропорция в первом и втором «Исследованиях» равна примерно 20 (во втором «Исследовании» мы должны исключить три случая использования упомянутого слова; однажды он использует его в переносном смысле, однажды – в выражении «смертность души»; и еще в одном случае он употребляет это слово, говоря о платоновской теории души).

[71] Впрочем, более вероятно, что он написал ее по большей части в районе 1737 г. Эта часть – один из немногих разделов «Трактата», где чувствуется явное влияние Бейля (наряду с T 1. 4. 5), а Юм рекомендовал своему другу Майклу Рамсею почитать Бейля для лучшего понимания его будущей книги в августе 1737 г.; см. *Kozanecki T.* Dawida Hume'a Nieznane Listy W Zbiorach Muzeum Czartoryskich (Polska) // Archiwum Historii Filozofii Spolecznej IX. 1963. P. 127–141.

[72] В действительности, мы могли бы прийти к сходным выводам и без таких допущений (мы могли бы просто посчитать слова затем выстроить последовательность различных частей). Но поскольку это делает выводы более убедительными, этим стоило заняться. Такая тактика позволяет прояснить ряд важных моментов.

природе нашего Я, тем меньше удовлетворяла его традиционная концепция Я как некоей субстанции[73]. И это отражалось на его использовании слова «душа». Так что метод, похоже, работает.

В результате применения этого метода мы можем уточнить философские взгляды Юма периода начала его работы над «Трактатом». Ранее я упоминал, что принимал как данность существование материального мира и пытался объяснить наши ментальные процессы движениями животных духов. Но его взгляды были далеки от материализма. Ведь он, судя по всему, признавал существование тождественных ментальных субстанций, душ. Поэтому более правильным было бы назвать эту позицию «натуралистическим дуализмом»[74]. Неудивительно поэтому, что в старейшем сегменте «Трактата», если судить по концентрации «животных духов», а именно в главах 3–8 третьей части второй книги, мы находим и одну из самых низких пропорций употребления слов «mind» и «soul». И мы можем быть вполне уверены в том, что по крайней мере некоторые главы этого, как кажется, унифицированного блока восходят к 1734 г., т. е. ранним стадиям работы Юма над «Трактатом».

Я только что сказал, что главы 3–8 третьей части второй книги кажутся унифицированным блоком. В самом деле, сам Юм трактует их подобным способом, суммируя в конце восьмой главы тезисы упомянутых глав (T 2. 3. 8. 13; SBN 437–438). Тем не менее, здесь есть некая загадка, и для ее разрешения мы, на мой взгляд, должны пойти на дальнейшую фрагментацию текста. Загадка состоит в том, что, хотя он часто использует здесь слова «духи» и «душа», он использует их весьма специфическим образом. В коротких главах 7 и 8, посвященным влиянию расстояния на наши аффекты, он использует слово «душа» шесть раз (больше чем в третьей книге «Трактата», второй части первой книги и Аппендиксе вместе взятых), без какого-либо очевидного повода[75]. Вместе с тем, в этих главах он вообще не упоминает о «духах». При этом он использует это слово одиннадцать раз (больше, чем во всей остальной второй книге и в третьей книге вместе) в главах 4–5 (где, помимо прочего, он обсуждает идею главенствующего аффекта)[76]. Моя догадка со-

[73] Уже во второй части второй книги мы читаем: «Наша самость, взятая отдельно от восприятия любого другого объекта, в действительности есть ничто» (T 2. 3. 2. 17; SBN 340), и это высказывание можно рассматривать как первый намек на позднейшую теорию Я, развитую Юмом в первой книге «Трактата».

[74] Об этом термине – ср. *Chalmers D. J.* The Conscious Mind. Oxford, 1996. P. 122–129.

[75] Пропорция здесь равна 0, 8.

[76] Пропорция в этих главах равна 5.

стоит в том, что в то время как главы 4–5 восходят к периоду «Письма к врачу», когда он был увлечен идеей физических объяснений ментальных действий[77], главы 7–8 содержат еще более ранние тексты, созданные, вероятно, в районе 1732 г. (в это время, согласно Юму, он начал реальную работу над «Трактатом»[78]). Тогдашние взгляды Юма представляются более дуалистичными и менталистскими, и он ограничивался демонстрацией того, что, как он позже выражался, «в порождении и протекании аффектов имеется некий регулярный механизм» (DP 6. 19), имеющий отношение к их возникновению или, к примеру, превращению спокойных аффектов в бурные.

Так что мы можем реконструировать фазы эволюции общих воззрений Юма периода 1732–1734 гг. следующим образом: (1) дуализм души и тела в онтологии и идея экспериментального объяснения механизма аффектов как феноменов души (около 1732 г.)[79]; (2) поиск физических объяснений подобных феноменов и начало процесса разочарования в концепции души как субстанции (около 1734 г.); (3) ограничение сферы физических объяснений ментального из-за их несовершенства и разработка экспериментальной концепции механизмов аффектов, центрированной на ассоциации впечатлений и идей.

Последняя из упомянутых стадий (на которой он скорее всего написал третью главу третьей части второй книги и, таким образом, предпринял первую попытку использовать некий проясняющий силлогизм в рассуждении о причинах человеческих действий, но еще не осознал специфичность этого нового методологического инструментария) соответствует по большей части вводным разделам «Трактата» и основным главам первой и второй частей второй книги, где он имеет дело с косвенными аффектами, такими как гордость, униженность, любовь, ненависть, давая комплексное ассоциативное объяснение их возникновения и трансформации. Сказанное, впрочем, не означает, что этот порядок с необходимостью означает, что Юм планировал представить соответствующий материал именно в такой последовательности. Есть определенные основания полагать, что глава о пря-

[77] Джон Райт указывает, что причиной интереса Юма к подобным объяснениям могли быть некоторые идеи Бернарда Мандевиля. См. его монографию *Wright J.* Hume's Treatise of Human Nature, 8–9.

[78] HL 1. 158.

[79] На этой стадии Юм, вероятно, написал свое Historical Essay on Chivalry and modern Honour – см. *Stewart M.A.* The Dating of Hume's Manuscripts // Wood P. (ed.). The Scottish Enlightenment: Essays in Reinterpretation, University of Rochester Press, 2000. P. 267–314; и *Wright J.* Hume's Treatise of Human Nature. P. 11–13.

мых аффектах, написанная после глав о косвенных аффектах, изначально задумывалась так, что она должна была бы предшествовать им в окончательном варианте текста. В самом деле, естественно допустить, что он мог бы начать изложение своей теории аффектов с анализа прямых аффектов. Такая последовательность естественна, поскольку они проще косвенных аффектов по своему строению. И в «Диссертации об аффектах» Юм поступил именно таким образом[80]. Я уже отмечал то обстоятельство, что, когда Юм писал о возникновении вторичных впечатлений либо от впечатлений, либо от идей в «Подразделении материала 2», он скорее всего имел в виду возникновение прямых и косвенных аффектов. И поскольку речь идет о вводной главе, мы можем предположить, что эта последовательность содержит указание на то, что он собирался начать изложение с анализа прямых аффектов. Потом он увидел, что они по большей части предполагают идеи (как и косвенные аффекты) и перекомпоновал текст: его теория косвенных аффектов справедливо казалась ему гораздо более оригинальной. На деле мы можем предположить, что он не начал писать книгу об аффектах с главы о прямых аффектах просто потому, что изначально ему, по сути, нечего было сказать о них. По мере разработки его теории познания, однако, ситуация изменилась. Тот факт, что он скорее всего написал главу о прямых аффектах (структура которой указывает на то, что он отдает предпочтение той версии «Трактата», где он начинается со второй книги) приблизительно в то же время, что и третью часть первой книги, подтверждает, что он решил перекомпоновать «Трактат» и начать его с анализа познавательной способности на относительно поздней стадии работы над ним.

Наконец, посмотрим на вторую часть первой книги «Трактата», которая, как следует из наших данных, была создана после завершения всех или большинства других разделов первой и второй книги. Если это так, то мы могли бы надеяться отыскать в этой части некие независимые подтверждения данной гипотезы. Посмотрим, возможно ли это. Если мы согласны с тем, что во время написания «Трактата» Юм смещался от позитивной философии реалистического толка к радикальному скептицизму, и если мы согласны, что этот скептицизм был сопряжен с феноменологическим поворотом, то можно было бы ожидать, что во второй книге мы обнаружим какие-то признаки этого феноменологического поворота. И в самом деле, именно в этой части

[80] Разумеется, у него могли быть и иные причины перекомпоновать материал в своей «Диссертации». См. *Immerwahr J.* Hume's Dissertation on the Passions // Journal of the History of Philosophy 32, 2. 1994. P. 225–240.

мы находим самый феноменалистический пассаж всего «Трактата»: «Обратим все наше внимание, насколько возможно, на то, что находится вне нас; вознесем наше воображение к небесам или к крайним границам вселенной; *мы никогда в действительности не сделаем ни одного шага за пределы самих себя*, и мы не в силах представить какое-либо бытие, кроме тех перцепций, которые являются нам в этих узких границах. Это универсум воображения, и наши идеи ограничены тем, что произведено там» (T 1. 2. 6. 8; SBN 67–68; мой курсив).

В этой части мы также находим ряд общих рассуждений Юма о своеобразии его философии, напоминающих пассажи из главы «Заключение этой книги», которая, очевидно, была создана в поздний период. Во второй части первой книги, так же, как и в «Заключении этой книги» (см. T 1. 4. 7. 2, 12; SBN 264, 271) Юм говорит о своих построениях как о «моей философии». Он также утверждает здесь, что «претендует только на объяснение природы и причин наших перцепций, или впечатлений и идей» (T 1. 2. 5. 26; SBN 64). Контекст этой фразы таков – когда мы пытаемся понять свойства самих тел, мы сталкиваемся с непреодолимыми трудностями, но когда мы смотрим на явления этих тел нашим чувствам, мы можем с легкостью разрешить их. Эта позиция достаточно специфична и имеет параллели только с пятой главой четвертой части (где, что любопытно, есть еще один пример «моей философии»), в конце первой книги[81], и в Аппендиксе, где Юм говорит, что он «питал некоторые надежды на то, что, сколь бы несовершенной ни была наша теория интеллектуального мира, она будет свободна от тех противоречий и абсурдностей, которые сопровождают, кажется, любое объяснение материального мира, которое может выдвинуть человеческий разум» (T Appendix 10; SBN 633). Если так, то естественно предположить, что в Аппендиксе он продолжает ту линию рассуждений, которая была представлена во второй части первой книги и в пятой главе четвертой части[82]. И это означает, что вторая часть могла быть завершена после большинства разделов других частей.

Эти соображения могут иметь важное значение, так как они могли бы помочь прояснить эволюцию скептических взглядов Юма в период 1734–1748 гг. Я уже упоминал, что источником радикальных скептических настроений Юма, по-видимому, стали идеи Беркли[83]. Юма

[81] См. также T 2. 2. 6. 1–2; SBN 366. Эти куски второй книги, вероятно, очень поздние по времени.

[82] T 1. 4. 5. 1; SBN 232.

[83] Сам Юм намекает на это (EHU 12. 15, note; SBN 155), и многие комментаторы согласны с ним.

убедил берклианский аргумент о субъективности первичных качеств, таких как протяжение или плотность. Если подобные качества субъективны, то тела существуют только в качестве наших перцепций. Юм был также убежден, что «очевиднейший опыт» может показать, что, хотя наши перцепции могли бы существовать отдельно (это напрямую следует из его принципа отделимости), в действительности они объединены в связки, составляющие наш поток сознания, т. е. зависят от нас (ср. T 1. 4. 2. 44; SBN 210). С другой стороны, мы твердо убеждены в том, что тела существуют независимо от нас. Так что здесь есть очевидное противоречие, а противоречия питают скептические настроения. Юм упоминает это «прямое и полное противостояние нашего разума и наших чувств» в T 1. 4. 4. 15. Интересно, однако, что в заключительной скептической главе первой книги, рассуждая об этом противоречии, он отсылает не только к T 1. 4. 4, но и к T 1. 3. 14, где он рассматривает склонность нашего разума экстраполировать вовне наши внутренние состояния. Кажется, будто он хочет усилить свой тезис путем отсылки к этой склонности. Но почему?

Вероятный ответ состоит в том, что во время написания заключительной главы первой книги Юм осознал, что *в его изложении* материала тезис и антитезис этого противоречия не имели равного веса: наша вера в то, что тела не существуют независимо от нас основывается на очень убедительных, с его точки зрения, аргументах, а вот вера в независимое существование тел (как он показал в четвертой части первой книги) кажется результатом элементарно ошибочной идентификации сходных сущностей (см. особенно T 1. 4. 3. 56; SBN 217)[84]. Но если тезис и антитезис не имеют равного веса, их противоречие не может быть основанием скептической позиции. Кажется, тем не менее, что он по-прежнему считает, что их вес *одинаков*[85] и поэтому пытается найти какой-то способ показать это. Именно поэтому он ссылается в T 1. 4. 7 на упомянутую склонность или тенденцию нашего разума. Однако он мог ощутить необходимость дополнительного подкрепления этого положения, поскольку его характеристики той склонности были достаточно абстрактными и было далеко не очевидно, что они вообще имеют отношение к дан-

[84] Мы рассматриваем сходные пространственные впечатления как тождественные, а затем, заметив их различие, допускаем, что они все же тождественны, что означает, что они непрерывно существовали даже тогда, когда мы не воспринимали их.

[85] Он говорит, что ментальные операции, порождающие эти конфликтующие убеждения, «в равной степени естественны и необходимы» (T 1. 4. 7. 4; SBN 266).

ному случаю. И дело выглядит так, будто во второй части первой книги он предпринимает последнюю попытку решить эту задачу, используя испытанный метод объяснения ментальных операций действиями животных духов (не исключено, что подобное объяснение всегда было скрытым источником его взглядов по этому вопросу). Мы не должны забывать, что его позиция в этой части «Трактата» очень феноменалистична, так что не удивительно, что он говорит здесь, что, в общем, он пытается избегать подобных объяснений, так как они выходят за границы опыта (T 1. 2. 5. 20; SBN 60). Вместе с тем, он дает понять, что пришло время, когда он действительно нуждается в них. И он пытается показать, что наша ошибочная идентификация сходных сущностей может быть объяснена особенностями движений животных духов (ibid.)[86]. Если это так, то наша вера в независимое существование тел могла бы быть не менее необходимой, чем наша вера в то, что они не существуют подобным образом. Однако вскоре после этого объяснения Юм, вероятно, осознал, что этот путь ведет в никуда. В самом деле, укреплять нашу веру в независимое существование тел путем допущения такого их существования (в качестве животных духов) – значит предполагать то, что нужно доказать.

После осознания бесполезности подобных объяснений в данном случае (это могло случиться, когда он заканчивал вторую часть первой книги) Юм, похоже, поменял свою позицию по данному вопросу и решил пойти еще дальше по пути феноменализма. Он дал понять, что, хотя мы не можем непротиворечиво рассуждать о телах как чем-то независимом от нас, между нашими убеждениями в существовании тел как самодостаточных сущностей и как того, что существует только в актуальном восприятии нет противоречия – просто потому, что первое из этих убеждений незаконно. Иными словами, он был готов признать, что кроме наших перцепций ничего и нет, однако в самом мире перцепций нет никаких противоречий. Именно эту позицию он очерчивает в конце второй части первой книги, и именно к

[86] Хотя в данном случае он использует это объяснение для иных целей, он указывает, что оно окажется полезным и в других местах. И когда он обсуждает источники нашей веры в существование тел в T 1. 4. 2, он отсылает к этому фрагменту в T 2. 5 (T 1. 4. 2. 32, note; SBN 202). Он говорит здесь, что в T 2. 5 он «уже доказал и объяснил» этот принцип. Вполне вероятно, что он вставил эту отсылку (как и соответствующий фрагмент из второй части) несколько позже, так как в остальном он рассуждает здесь так, будто он только что ввел этот важный принцип (T 1. 4. 2. 32; SBN 203), т. е. принцип, согласно которому нам присуща естественная тенденция отождествлять друг с другом сходные или связанные между собой сущности.

ней он отсылает в пятой главе четвертой части (вполне возможно, что эта глава была написана позже других глав четвертой части[87] и даже позже, чем вторая часть) и в Аппендиксе. Но, как дает понять Юм в Аппендиксе, эта идея завела его в «лабиринт», когда он увидел, что теперь он лишился возможности непротиворечиво трактовать свою теорию Я[88]. Он делает здесь ставшим впоследствии знаменитым признание, что он не может «примирить» два принципа: что «наши отличные друг от друга перцепции раздельно существуют, и что ум никогда не воспринимает какой-либо реальной связи между различными существующими инстанциями». Он имеет в виду следующее: поскольку (1) наши перцепции не принадлежат «чему-то простому и индивидуальному», и поскольку (2) мы не видим реальной связи между ними, мы не можем объяснить, каким образом они могут быть соединены «в нашем мышлении или сознании» (T Appendix 20; SBN 636). Это утверждение, однако, имеет смысл, только если он отрицает возможность объяснения таких соединений отсылкой к движениям животных духов. В самом деле, во второй части первой книги он четко заявляет, что подобные движения *могут* объяснить единство перцепций (T 1. 2. 5. 20; SBN 60)[89]. Но, если я прав, и если вскоре по-

[87] Пятая глава кажется продолжением четвертой, но в действительности она предполагает новую интерпретацию ее выводов – в указанном выше ключе. И пятая глава не сочетается с теми выводами, которые делает Юм в седьмой главе, которую тоже можно рассматривать в качестве продолжения и развития тех выводов, которые он делает в четвертой (а также первой) главе четвертой части первой книги его «Трактата».

[88] Я имею в виду его тексты, где он переосмысляет свою теорию самости. В другом фрагменте Аппендикса (T_{App} 1. 2. 5. 26, note), вероятно, написанном ранее для вставки во вторую часть первой книги, он, как кажется, одобряет более ранние схемы. Этот фрагмент является добавочной частью Аппендикса. Главный текст Аппендикса, включая тексты, где он переосмысляет свою теорию самости, имеет нечто вроде введения и финальной части и с самого начала подается как приложение. Что же касается упомянутой дополнительной части, то она, вероятно, была создана в начале 1740 г., когда Юм еще надеялся на второе издание «Трактата» (ср. HL 1. 38-39). Иными словами, она, похоже, была написана, когда Юм еще не планировал Аппендикс. Если это так, то она была написана раньше, чем текст о самости. Ср. *Thiel U.* The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume. Oxford, 2011. P. 398.

[89] Он говорит здесь, что «отношения *сходства*, *смежности* и *причинности*» являются «принципами единства идей», что он мог бы «объяснить отношения идей» отсылая к животным духам, и *предлагает* общую схему подобных объяснений и детальное объяснение ошибок (обсуждавшихся выше), связанных с этими принципами. В главе о личном тождестве, критикуемой в Аппендиксе, он объясняет нашу веру в тождество отсылкой к тем самым «трем вышеупомя-

сле того, как он заявил это, он осознал, что больше не может прибегать к подобным объяснениям, то он действительно должен был встать перед той самой проблемой, которую он акцентирует в рассуждениях Аппендикса[90].

Иными словами, Юм осознал, что если мы соглашаемся с тем, что наша вера в независимое существование тел незаконна и, соответственно, что мы должны принять тезис о том, что не существует ничего кроме наших актуальных перцепций, то мы должны признать (при условии отсутствия души как объединяющей субстанции и внутренних связей между нашими перцепциями – эти допущения Юм по-прежнему считает истинными), что наши перцепции не могли бы быть связанны. Но фактически они связанны. И это противоречие. В Аппендиксе Юм говорит, что это дает новый аргумент в пользу

нутым отношениям». Он утверждает, что «тождество зависит» от «трех этих отношений сходства, смежности и причинности» как «объединяющих принципов идеального мира» (T 1. 4. 6. 16; SBN 260). Так что всю загадку можно переформулировать следующим образом: почему в Аппендиксе Юм отвергает те методы объяснения своих принципов ассоциации, которые он сам ранее использовал? И при такой формулировке эта загадка уж точно может быть удовлетворительно разрешена.

[90] Эта интерпретация близка той, что выдвигал Роберт Фогелин. Он тоже говорит, что Юм не мог согласовать свои принципы из-за его «феноменологической установки». См. *Fogelin R.J.* Hume's Skeptical Crisis: A Textual Study, 121–124; ср. его "Hume's Worries about Personal Identity" в *Fogelin R. J.* Philosophical Interpretations. New York, 1992. P. 92. Фогелин, однако, не обращает внимания на изменения юмовской позиции в ходе написания «Трактата» и поэтому его интерпретация не столь убедительна, как могла бы быть. Его взгляды по этому вопросу были раскритикованы А. Ротом, который пытался показать, что если бы Юм действительно был неудовлетворен своей теорией из-за отсутствия объяснения связи перцепций, его беспокойство могло бы распространиться и на другие части его учения о познании (*Roth A. S.* What was Hume's Problem with Personal Identity // Philosophy and Phenomenological Research, 61, 1. 2000. P. 93). С этим можно отчасти согласиться, но это не противоречит юмовской позиции, так как Юм говорит, что он обнаружил нестыковки в его характеристиках идеального мира, и это можно понять в широком смысле. С другой стороны, в иных местах Юм мог бы просто *пользоваться* принципами ассоциации, но он мог бы *объяснить* их возможность, трактуя наше Я как субстанцию. Поскольку его собственная теория Я не позволяет дать такого объяснения, она действительно оказывается весьма проблемной и едва ли может рассматриваться как нечто безупречное в логическом плане. Недавние обзоры других толкований юмовского переосмысления теории Я можно найти в *Pitson A. E.* Hume's Philosophy of the Self. P. 66–80; *Ellis J.* The Contents of Hume's Appendix and the Source of His Despair // Hume Studies 32, 2. 2006. P. 195–232.

скептицизма, и поэтому Аппендикс можно рассматривать как высшую точку его скептицизма. Однако эта позиция не стала его окончательной позицией. В первом «Исследовании» он делает шаг, который кажется естественным результатом размышлений над упомянутыми выше посылками. В самом деле, если тезис о том, что наша вера в независимое существование тел незаконна, ведет нас к противоречиям, мы можем отрицать его. Отрицать его – значит признать, что это убеждение является продуктом не когнитивных ошибок, а сильного и в каком-то смысле базового инстинкта. И Юм действительно утверждает нечто подобное в «Исследовании» (EHU 12. 7–9; SBN 151–152)[91]. Это опять могло бы вести к столкновению наших убеждений, но в «Исследовании» Юм дает понять, что его можно игнорировать и даже избежать[92].

Это объяснение возможной эволюции радикальных скептических взглядов Юма[93] было задумано для того, чтобы показать, что идея о том, что вторая часть первой книги «Трактата» была написана после большинства других частей первой и второй книг может быть правдоподобной и сама по себе. А это, в свою очередь, показывает, что метод сравнительной датировки частей «Трактата», использованный в этой статье, похоже, работает. Но именно этот метод позволяет за-

---

[91] А. Батлер доказывает, что разница между «Трактатом» и «Исследованием» здесь невелика, так как Юм упоминает об этом «инстинкте» и в «Трактате» см. *Butler A.* Natural Instinct, Perceptual Relativity, and Belief in the External World in Hume's Enquiry // Hume Studies 34, 1. 2008. P. 115–158. Ясно, однако, что в «Исследовании» Юм описывает его иначе и не говорит, что он базируется на очевидных ошибках.

[92] Предположительно с помощью понятия о «неизвестном, необъяснимом *нечто* как причине наших перцепций; понятия столь несовершенного, что ни один скептик не сочтет нужным возражать против него» (EHU 12. 16; SBN 155). Стоит, правда, помнить, что этот фрагмент был добавлен Юмом только в издании, появившемся в 1777 г. В предыдущих изданиях дело выглядело так, будто он рассматривал это противоречие как не очень важную аномалию, которую можно было бы проигнорировать без особых последствий.

[93] Я обсуждал здесь только скептицизм Юма «по отношению к чувствам». Что же касается его радикального «скептицизма по отношению к разуму», то он мог хотя бы частично оказаться индуцированным его открытием бессилия нашего разума, связанного, с одной стороны, с тем фактом, что разум не может инициировать желания, с другой – с тем, что он не может направлять наши эмпирические выводы. На основе этих открытий нетрудно было сделать последний шаг и сказать, что разум не может поддерживать даже и самого себя. Показательно, что эти соображения отсутствуют в «Исследовании», что еще раз подчеркивает позитивный дух этой работы.

ключить, что вторая книга «Трактата» была написана раньше первой. Этот тезис я и хотел доказать в данном параграфе.

VII

Надеюсь, таким образом, что приведенные выше соображения в достаточной мере подтверждают гипотезу о том, что Юм написал введение в «Трактат» и вторую книгу «Об аффектах» до создания первой книги. А это значит, что, рассуждая о науке о человеческой природе в этом введении, он имел в виду свою теорию аффектов. Но она – экспериментальная теория. И именно поэтому Юм говорил, что единственной основой науки о человеческой природе является опыт. Но в первом «Исследовании» Юм отождествил науку о человеческой природе с моральной философией как таковой, включая теорию познания. Поскольку в своей теории познавательной способности он широко пользуется силлогизмами, он не может утверждать здесь, что наука о человеческой природе основана только на опыте. Однако это не означает, что в «Исследовании» он изменил свою методологию. На деле он изменил свою трактовку науки о человеческой природе. Впрочем, это не вся история. Мы видели, что основной текст «Трактата» содержит указания на то, что Юм уже поменял свою концепцию науки о человеческой природе до публикации первой и второй книг этой работы[94]. Поэтому, если отвлечься от Введения и смотреть только на первую и вторую книги, то мы увидим, что под «наукой о человеческой природе» он понимает не только свою теорию аффектов, но также и теорию познавательной способности, где он широко использует силлогизмы для получения истин о человеческой природе. Однако что-то вроде инерции помешало ему осознать, что он должен скорректировать описания своих методов во введении в «Трактат». Через несколько лет он, впрочем, в полной мере осознал это и модифицировал свою позицию в «Исследовании».

Осознание Юмом важности силлогистических, или дедуктивных методов науки о человеческой природе, однако, не привело к созданию им развернутой теории дедуктивных рассуждений. И отсутствие подобной теории было, на мой взгляд, одной из причин того, что подобные дедукции юмовского типа явным образом недооценивались

[94] Так что в этом плане различие между «Трактатом» и «Исследованием» несущественно (ср. HL 1. 158).

в ходе многочисленных обсуждений философской методологии. И в этой финальной части данной статьи я попытаюсь показать, что они имеют определенный потенциал даже сегодня.

Мы видели, что юмовские дедукции в первой книге «Трактата» и в первом «Исследовании» помогают прояснять реальные отношения между нашими идеями о ментальных актах, в частности, между демонстративными рассуждениями и заключениями о фактах. Эти рассуждения порождают разного рода убеждения. Убеждения – это ментальные состояния, которые могут выражаться в тех или иных утверждениях. Отметим, что анализ отношений между утверждениями не обязательно ограничивать простым сходством между ними. Можно, к примеру, интерпретировать эквивалентность (как высокую степень сходства) утверждений или пропозиций как их взаимное имплицирование, а импликация дает нам идею зависимости между пропозициями или утверждениями. Заметим теперь, что в аналитической философии общим местом является мысль о том, что одни наши убеждения зависят от других. Если, к примеру, я смотрю на часы и формирую убеждение, что сейчас час дня, то это убеждение предполагает другое – что часы нормально работают и т. д. Интересно, однако, что аналитические философы не уделяли большого внимания анализу зависимости между нашими естественными убеждениями, т. е. глубочайшими убеждениями онтологического свойства. Одним из заметных исключений является «дескриптивная метафизика» Питера Стросона и его последователей[95]. Стросон, правда, пришел к своим взглядам от кантовской философии. Но к сходной позиции можно прийти и со стороны Юма. Ведь и сам Юм пытался показать зависимость нашей веры в тождество от наших каузальных убеждений (T 1. 3. 2. 2; SBN 74)[96]. Чтобы увидеть, как можно развить этот проект, возьмем в качестве примера два утверждения, выражающих наши естественные убеждения и покажем, как их отношение может быть прояснено с помощью дедуктивных рассуждений: (1) «Я верю в то, что ход природы не изменится», и (2) «Я верю, что каждое событие имеет причину». Я выбрал эти примеры потому, что сам Юм подробно обсуждал их. Он, однако, не до конца раскрыл отношение

[95] См. напр. *Strawson P.F.* Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics. London: Methuen, 1959.

[96] Позже он изменил свои взгляды на этот счет (ср. T 1. 4. 2. 21; SBN 197). Заметим, что он обсуждает здесь веру в «непрерывное существование объектов», но вера в тождество тесно связана с ней.

между ними. Это отношение не является чем-то изначально очевидным. И даже если мы проясним его, мы, возможно, будем не в состоянии напрямую постигать его. Но мы можем доказать, что второе утверждение зависит от первого. Предположим, что мы верим в существование беспричинных событий. Причина – это событие А, которое всегда непосредственно предшествует другому событию, В, действию. Если мы верим в существование беспричинных событий, мы верим в то, что не существует таких событий, непосредственно предшествующих (беспричинному) событию В, воспроизведение которых всегда сопровождалось бы В в последующий момент времени. Но эта вера явно конфликтует с нашим убеждением, что ход природы не изменится. Значит, если мы верим, что ход природы не изменится, мы также верим, что каждое событие имеет причину.

Вера в то, что ход природы не изменится, выражает веру в точное соответствие прошлого и будущего опыта. Иными словами, если мы верим, что ход природы не изменится, мы верим, что если любое событие в некоем окружении будет воспроизведено в том же самом окружении, то за ним последует событие, одинаковое с тем, которое изначально воспринималось за ним. Поскольку вера в причинность зависит от этого убеждения, и поскольку в обыденной жизни мы точно убеждены в этом, мы также убеждены, что каждое событие, данное в опыте, имеет причину, которая могла бы быть дана в нашем опыте (в противном случае мы не верили бы, что воспроизведение опытного положения дел, предшествующего событию, имеющему неопытную причину, приводило бы к этому событию в следующий момент времени).

Юм был уверен, что каузальные выводы задействованы в механизмах симпатии, позволяющей нам быть своего рода зеркалами других людей (T 2. 1. 11. 2–8; SBN 316–320). Он полагал, что мы знаем об аффектах других людей только по их внешним проявлениям. И если мы согласимся с Юмом и с большинством современных философов в том, что подобные квалитативные ментальные состояния других людей не могут быть даны в нашем опыте, то, учитывая сказанное выше, мы должны верить, что их поведение имеет публично наблюдаемые, т. е. физические причины. Но симпатия предполагает наше убеждение в существовании других сознаний. Мы не можем наблюдать квалитативные состояния других людей, но мы все же естественным образом верим, что подобные состояния существуют. Предположим теперь, что мы верим, что ментальные состояния других людей не оказывают каузального воздействия на их поведение.

В таком случае эти ментальные состояния были бы необязательны для них. И мир с такими ментальными состояниями был бы перегружен бесполезными сущностями и, соответственно, был бы гораздо менее элегантным и простым, чем мир, где они отсутствовали бы[97]. Похоже, однако, что наша вера в соответствие между прошлым и будущим влечет за собой веру в простейшую из возможных картин нашего мира. В таком случае, если бы мы верили в каузальную бесплодность возможных ментальных состояний других людей, мы не смогли бы верить в существование других сознаний. А если мы фактически верим в их существование, мы также верим, что их ментальные состояния каузально влияют на их поведение[98].

Мы, таким образом, видим конфликт наших естественных убеждений. Чтобы решить его, мы могли бы сказать, что ментальные состояния других людей (и нас самих) естественно супервентны[99] на физических аспектах реальности – так, что в возможном мире, отличающемся от актуального только отсутствием актуальных квалитативных ментальных состояний, люди не вели бы себя так же, как они ведут себя в актуальном мире. Такое решение отдает должное обоим конфликтующим убеждениям и обходит противоречия.

В самом деле, мы можем сказать, что человеческое поведение детерминируется физическими факторами, так как в актуальном мире эти факторы достаточны для продуцирования человеческого поведения. Вместе с тем, мы можем утверждать, что ментальные состояния каузально релевантны, так как без них те физические факторы не продуцировали бы такого же поведения. Физические факторы, тем не менее, достаточны, поскольку ментальные состояния супервентны на них. Конечно, мы должны объяснить, почему одни физические системы нуждаются в ментальных состояниях для реализации их каузальных возможностей, тогда как другие, как мы считаем, не нуждаются ни в чем подобном. И подобное объяснение могло бы дать нам ключ к решению проблемы сознание-тело. В мои задачи здесь, однако, не входит попытка дать такое объяснение. Я всего лишь хотел показать, что мы можем использовать дедукции юмовского типа для

[97] Конечно, в этом мире существовала бы по крайней мере одна неэлегантная сущность – сам эпифеноменалист. Но лучше допустить одну маленькую аномалию, чем считать громадной аномалией весь мир.

[98] Этот аргумент легко подкрепить другими известными доводами против эпифеноменализма.

[99] О естественной супервентности – см. *Chalmers D.J.* The Conscious Mind. P. 34–38.

прояснения отношений между нашими естественными убеждениями, и что подобное прояснение может открывать путь для правдоподобных решений ряда глубоких метафизических проблем.

Отметим также, что эти замечания имеют прямое отношение к широко обсуждавшемуся вопросу о будущем концептуального анализа. Некоторые философы утверждают, что концептуальный анализ далеко не столь плодотворен, как считалось ранее[100]. Но если мы бросим взгляд на историю аналитической философии, то мы увидим, что подобный анализ обычно фокусировался на словоупотреблении. Однако этот уровень обыденного словоупотребления есть не более чем поверхность наших концептуальных схем. Их глубинные структуры лежат на уровне наших естественных убеждений. В самом деле, подобные убеждения могут быть истолкованы как некие концептуальные схемы, накладываемые нами на наш опыт. И я только что пытался показать, что отношения между такими концептуальными схемами могут быть прояснены с помощью достаточно строгих аргументов. Если это так, и если это может вести к решению метафизических проблем, то можно надеяться, что концептуальный анализ еще не сказал своего последнего слова.

Заключение

В этой статье я пытался показать, что анализ одной терминологической аномалии в юмовском «Исследовании о человеческом познании» не только помогает нам прояснить понимание Юмом его собственной методологии, но и помогает лучше понять эволюцию его взглядов на науку о человеческой природе, а также уяснить порядок написания им разных частей его «Трактата о человеческой природе». Более того, эти соображения могут пролить новый свет на природу концептуального анализа и сделать нас несколько более оптимистичными в вопросе о будущем концептуальной философии[101].

Принятые сокращения

EHU – *Hume D.* An Enquiry concerning Human Understanding / Ed. Tom L. Beauchamp, Oxford: Oxford University Press, 2000 (далее

[100] Известный недавний пример – *Williamson T.* The Philosophy of Philosophy. Oxford: Blackwell, 2008.

[101] Я признателен Н.В. Мотрошиловой, ценные замечания которой позволили улучшить статью.

EPM – *Hume D.* An Enquiry concerning the Principles of Morals / Ed. Tom L. Beauchamp, Oxford: Oxford University Press, 1999

SBN – *Hume D.* An Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals, 3rd ed. / Eds. L.A. Selby-Bigge and P.H. Niddich, Oxford: Clarendon Press, 1975

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Юм Д. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1996.

Касавин И. Т. (ред.) Дэвид Юм и современная философия. М., 2012.

Baier A. C. A Porgress of Sentiment: Reflections on Hume's Treatise. Cambridge MA, 1991.

Beauchamp T. L. Introduction: A History of the Enquiry concerning Human Understanding // *Hume D.* An Enquiry concerning Human Understanding. Oxford, 2000.

Beebee H. Hume on Causation. London, 2006.

Bennett J. Learning from Six Philosophers. Vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Buckle S. Hume's Enlightenment Tract: The Unity and Purpose of An Enquiry concerning Human Understanding. New York: Oxford University Press, 2001.

Butler A. Natural Instinct, Perceptual Relativity, and Belief in the External World in Hume's Enquiry // Hume Studies 34 (1). 2008. P. 115–158.

Capaldi N. David Hume: The Newtonian Philosopher. Boston: Twayne, 1975.

Chalmers D. J. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Chambers E. Cyclopaedia: or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences. Vol. 2. London, 1728.

Ellis J. The Contents of Hume's Appendix and the Source of His Despair // Hume Studies 32 (2). 2006. P. 195–232.

Flew A. Hume's Philosophy of Belief: A Study of His First 'Inquiry'. London: Routledge, 1961.

Fogelin R. J. Philosophical Interpretations. New York: Oxford University Press, 1992.

Fogelin R.J. Hume's Skeptical Crisis. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Garrett D. Cognition and Commitment in Hume's Philosophy. New York: Oxford University Press, 1997.

Harris J.A. A Compleat Chain of Reasoning: Hume's Project in A Treatise of Human Nature, Books One and Two // Proceedings of the Aristotelian Society 109 (2). 2009. P. 129–148.

Hume D. Dialogues concerning Natural Religion, And Other Writings / Ed. *D. Coleman*. Cambridge, 2007.

Hume D. Dissertation on the Passions; The Natural History of Religion / Ed. *T.L. Beauchamp*. Oxford, 2007.

Hume D. An Enquiry concerning Human Understanding / Ed. *T.L. Beauchamp*. Oxford, 2000.

Hume D. An Enquiry concerning the Principles of Morals / Ed. *T.L. Beauchamp*. Oxford, 1999.

Hume D. History of England. Vol. 1–6. Indianapolis, 1983.

Hume D. The Letters of David Hume. 2 vols. / Ed. *J.Y.T. Greig*. Oxford, 1932.

Hume D. My Own Life / Ed. *P. Millican*. http://davidhume.org/texts/mol

Hume D. An Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals, 3rd ed. / Eds. *L.A. Selby-Bigge* and *P.H. Niddich*. Oxford, 1975.

Hume D. A Treatise of Human Nature, 2nd ed. / Eds. *L.A. Selby-Bigge* and *P.H. Niddich*. Oxford, 1978.

Hume D. A Treatise of Human Nature / Eds. *D.F. Norton* and *Mary J. Norton*. Oxford, 2000.

Immerwahr J. Hume's Dissertation on the Passions // Journal of the History of Philosophy 32 (2). 1994. P. 225–240.

Kemp Smith N. The Philosophy of David Hume: With a New Introduction by Don Garrett. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

Kozanecki T. Dawida Hume'a Nieznane Listy W Zbiorach Muzeum Czartoryskich // Archiwum Historii Filozofii Spolecznej 9. 1963. P. 127–141.

Kreimendahl L. Humes verborgener Rationalismus. Berlin, 1982.

Mijuskovic B. Hume and Shaftesbury on the Self // Philosophical Quarterly 21. 1971. P. 324–336.

Millican P. The Context, Aims, and Structure of Hume's First Enquiry // Reading Hume on Human Understanding: Essays on the First Enquiry / Ed. *P. Millican*. Oxford, 2002. P. 27–65.

Millican P. Hume's Sceptical Doubts concerning Induction // Reading Hume on Human Understanding: Essays on the First Enquiry / Ed. P. Millican. Oxford, 2002. P. 107–173.

Millican P. Hume's Old and New: Four Fashionable Falsehoods, and One Unfashionable Truth // Proceedings of the Aristotelian Society Supplem. Vol. 81. 2007. P. 163–199.

Millican P. Hume on Induction and Faculties. TS at http://davidhume.org. 2009.

Moore J. Hume and Hutcheson // Hume and Hume's Connexions. Ed. *M.A. Stewart* and *P. Wright*. University Park, PA, 1994. P. 23–57.

Mossner E. C. Hume at La Flèche, 1735: an Unpublished Letter // The University of Texas Studies in English 37. 1958. P. 30–33.

Mossner E. C. The Life of David Hume, 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1980.

Norton D. F. Historical Account of A Treatise of Human Nature from Its Beginnings to the Time of Hume's Death // David Hume. Treatise of Human Nature: Critical Edition. Vol. 2. Editorial Material. Oxford, 2007. P. 433–588.

Norton D. F., Taylor J. (eds.). The Cambridge Companion to Hume, 2nd ed. Cambridge, 2009.

Noxon J. Hume's Philosophical Development. Oxford, 1973.

Owen D. Hume's Reason. New York: Oxford University Press, 2000.

Penelhum T. Themes in Hume: The Self, The Will, Religion. Oxford, 2000.

Pitson A. E. Hume's Philosophy of the Self. London, 2002.

Roth A. S. What was Hume's Problem with Personal Identity // Philosophy and Phenomenological Research 61 (1). 2000. P. 91–114.

Russell P. The Riddle of Hume's Treatise. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Schmidt C. M. David Hume: Reason in History. University Park, PA, 2003.

Stewart M.A. An Early Fragment of Evil // Hume and Hume's Connexions / Ed. *M.A. Stewart* and *J.P. Wright*, University Park, PA, 1994. P. 160–170.

Stewart M.A. The Dating of Hume's Manuscripts // In The Scottish Enlightenment: Essays in Reinterpretation / Ed. *P. Wood.* Rochester, NY, 2000. P. 267–314.

Stewart M.A. Two Species of Philosophy: The Historical Significance of the First Enquiry // Reading Hume on Human Understanding: Essays on the First Enquiry / Ed. *P. Millican.* Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 67–95.

Stewart M. A. Hume's Intellectual Development, 1711–1752 // Impressions on Hume / Ed. *M. Fraska-Spada* and *P.J.E. Kail.* Oxford, 2005. P. 11–58.

Strawson P. F. Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics. London, 1959.

Thiel U. The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Traiger S. (ed.). The Blackwell Guide to Hume's Treatise. Oxford, 2006.

Williamson T. The Philosophy of Philosophy. Oxford, 2008.

Wood P. B. Hume, Reid and the Science of the Mind // Hume and Hume's Connexions / Ed. *M.A. Stewart* and *J.P. Wright.* University Park, PA, 1994. P. 119–139.

Wright J. Hume's Treatise of Human Nature: An Introduction. Cambridge, 2009.