[2] *Юм Д.* Соч.: В 2 т. М., 1966. Т. 2. С. 57.
[3] Archiwum Historii Filozofii i Mysli Spoleczney IX. Warszawa, 1963. P. 133. Кроме «Метафизических размышлений», Юм рекомендует Рамсею прочитать «Разыскания истины» Мальбранша, «Принципы человеческого знания» Беркли, а также статьи «Зенон» и «Спиноза» из «Словаря» Бейля.
[4] *Hume D.* A Letter a Gentleman to his friend in Edinburg, 1967, P. 38.
[5] *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 517—518.
[6] Там же. Т. 1. С. 396—399.

ПИСЬМО ДЖЕНТЛЬМЕНА ЕГО ДРУГУ В ЭДИНБУРГЕ,

содержащее некоторые замечания по поводу «Примеров принципов, касающихся религии и морали», которые (как утверждается) содержатся в ранее опубликованной книге «Трактат о человеческой природе» (Эдинбург, 1745)

Сэр, я прочитал «Примеры принципов касающихся религии и морали», которые, как утверждается, содержатся в ранее опубликованной книге «Трактат о человеческой природе», являющейся попыткой применить экспериментальный метод к моральным объектам. Я также прочитал так называемую «Сумму обвинений». Как вы сообщили, эти работы усердно распространялись и попали к вам несколько дней тому назад.

Я был убежден, что шумные обвинения в *скептицизме*, *атеизме* и т. д. столь часто использовались худшими из людей против наилучших, что в настоящее время они не имеют никакого влияния; и никогда бы не подумал о том, чтобы делать какие-либо замечания по поводу этого [собрания] искаженных цитат, если бы вы меня об этом настойчиво не попросили, как дань простой справедливости к автору и для того, чтобы вывести из заблуждения тех благонамеренных людей, которые, видимо, оказались под впечатлением от столь тяжких обвинений.

Я полностью приведу обвинения, а затем последовательно [рассмотрю] так называемую «Сумму обвинений», так как подразумевается, что она содержит существо их всех. Попутно я буду обращать внимание и на «Примеры».

Примеры положений, касающихся религии и морали и т. д.

Автор помещает на титульный лист (т. 1 отпечатан в типографии Нуна, в 1739) следующее высказывание Тацита: «Редкое счастье [выпало на долю] нашего времени, можно думать, что хочешь и говорить, что думаешь».

Он выражает свое уважение к публике в следующих словах (предисловие, п. 2)[1]. «Одобрение публики я считаю *величайшей* наградой за свои труды, но я настроен рассматривать ее приговор, *каким бы он ни был*, как *лучшее* из наставлений».

Он дает общий обзор своей философии на страницах 458—470: «Я смущен, что оказался в одиночестве благодаря своей философии» (458). «Я вызвал к себе неприязнь всех метафизиков, логиков, математиков и даже теологов [...] Я заявил, что неудовлетворен их системами [...] Обращая взор

на самого себя, я нахожу лишь сомнение и невежество. Весь мир сговорился, чтобы противостоять мне; но моя слабость в том, что все мои мнения теряют силу и сами собой разрушаются, будучи лишенными поддержки со стороны других [людей]» (459). «Могу ли я быть уверен, что, оставив общепринятые мнения, я следую истине? И по каким критериям я узнаю ее, даже если *фортуна* наконец выведет меня на ее след? Даже в случае наиболее точных и правильных рассуждений, я не могу найти оснований, чтобы согласиться с ними; и я не чувствую ничего, кроме сильной склонности рассматривать предметы именно в том виде, в котором они мне являются» (460). «Память, чувства и разум, — все они основаны на *воображении*» (461). «Неудивительно, что столь непостоянный и ненадежный принцип приводит к заблуждениям будучи безоговорочно применяем (как и должно быть) во всех случаях» (461). «Я уже показал, что разум, действующий в одиночку, *полностью* разрушает самого себя и лишает даже *малейшей степени* достоверности все философские, да и обычные рассуждения» (464). «Нам остается лишь выбор: либо обманчивый разум, либо вообще ничто» (465—466). «Где я, что? Какие причины породили меня и что меня ждет? Чьего расположения должен я добиваться, чьего гнева страшиться? Я поставлен в тупик всеми этими вопросами и начинаю представлять себя в самом плачевном состоянии, которое только можно вообразить, окруженный непроглядной тьмой, полностью утративший возможность располагать своими членами и способностями» (467). «Если бы я был *глупцом*, как все те, кто считает или верит, что вещи действительно таковы, то мои заблуждения были бы по крайней мере естественными и понятными» (468). «Во всех случаях жизни мы должны все же сохранять скептицизм: если мы верим, что *огонь жжет*, или что *вода освежает*, то только потому что [попытка] думать иначе приносит *слишком много страданий*; нет, если мы философы, мы *должны* [опираться] *только* на принципы скептицизма» (469). «Я не могу превозмочь любопытства познакомиться с моральными принципами добра и зла и т. д. Меня интересуют условия [существования] *образованного мира*, находящегося в столь плачевном состоянии невежества во всех этих вопросах. Я чувствую, что у меня возникает желание содействовать просвещению человеческого рода и получить *известность своими изобретениями и открытиями*. ...Если бы я мог отогнать эти мысли, я был бы потерян для удовольствий; а это источник моей философии» (470).

В согласии с этой общей картиной он говорит, на с. 123: «Постараемся, насколько возможно, сосредоточить внимание *вне нас самих* [...] В действительности, мы ни на шаг не выходим из самих себя; и не можем представить какого-либо существования в форме, отличной от восприятий, возникающих в этих узких границах [...] Это воображаемый мир, но у нас нет других идей, кроме тех, которые произведены в нем». Соответственно «мнение или вера может наиболее точно быть определена как *яркая идея, отнесенная или связанная с наличным впечатлением*; и она акт скорее чувствующей, чем когнитивной способности» (172, 321). «И вера в общем есть ни что иное, как яркость идеи. Кроме того, идея *существования* тождественна с идеей того, что мы воспринимаем существующим» (363). «Всякая идея, которую мы захотим образовать, будет идеей бытия; и идея бытия есть всякая образуемая нами идея. Что же касается представления о внешнем существовании, когда оно берется как что-то принципиально отличное от наших восприятий, то мы уже показали его абсурдность» (122). «То, что мы называем душой, есть

лишь пучок или собрание различных восприятий, связанных определенными отношениями и, как предполагается, хотя и неверно, наделенных совершенной простотой» (330). И «единственное существование, в котором мы уверены, это восприятия» (370). «Как можно более внимательно вглядываясь в то, что я называю *самим собой*, я всегда наталкиваюсь на то или иное конкретное восприятие [...] Мне никогда не удается схватить *себя* отличным от восприятий и наблюдать что-либо *вообще, кроме них*» (438). «Если кто-то полагает, что имеет другое представление о себе, я должен признаться, что продолжать с ним разговор бессмысленно [...] Я рискну утверждать обо всех остальных людях, что они не более чем пучки восприятий, с непостижимой быстротой следующих друг за другом и находящихся в вечном движении и смене» (439). А чтобы читатель не забыл применить все это к верховному существу и бытию первопричины, он предпринимает обширное исследование по поводу *причин* и действий, итогом которого является то, что все рассуждения относительно причин и действий основываются исключительно на *привычке*; и что «если кто-нибудь попытается определить причину как производящее нечто, то ясно, что тем самым он ничего не говорит, ибо что он понимает под произведением?» (138). «Таким образом, мы можем определить причину как *объект, предшествующий и смежный другому, такой, что все объекты, сходные с первым, находятся в том же отношении предшествования и смежности с объектами, подобными второму; или причина есть объект, предшествующий и смежный другому, и так соединен с ним, что идея одного определяет разум к образованию идеи другого, а впечатление одного — к образованию более яркой идеи другого*». Из этой простой и ясной дефиниции он делает заключение, что «все причины сходны между собой; и что нет оснований для различия действующих причин и причин sine qua non; или между *действующими*, формальными, материальными, экземплярными и целевыми причинами» (298). «И что существует лишь один вид необходимости, и общепринятое различение моральной и физической необходимости ни на чем не основано» (300). «И необходимость [существования] причины для всего, что возникает, не опирается на какие-либо демонстративные или интуитивные аргументы» [...] И, наконец, «*любая вещь* может произвести *любую вещь*; сотворение, уничтожение, движение, разум, воля; все это может происходить друг от друга или вообще от любого объекта, который мы способны вообразить» (301). Это курьезное мнение (nostrum) он не раз повторяет (с. 430, 434). И опять он рассказывает нам, что, «говоря о каком-нибудь бытии высшей или низшей природы, наделенной энергией или силой, которую оно сообщает чему бы то ни было, — мы в действительности не имеем отчетливого представления [об этом], а лишь пользуемся общепринятыми выражениями, не [связанными] с явными и определенными идеями» (284). «И если на самом деле у нас нет идеи объекта, обладающего энергией или силой, или (идеи) какой-либо реальной связи между причиной и действием, то доказательство необходимости силы для всех действий мало что дает. [Говоря так], мы сами не понимаем смысла того, что произносим, но по незнанию смешиваем совершенно разные идеи» (294). Вновь он заявляет, что «сила или энергия причин не находится ни в самих причинах, ни в Боге, ни в совместном действии этих двух принципов, но целиком принадлежит душе [или пучку восприятий], помнящей единение двух или более объектов во всех прошлых случаях [...] В ней истинное местонахождение связи, необходимости и энергии причин».

И наконец, «мы можем наблюдать соединение или отношение причин и *действий между различными восприятиями*, но никогда не можем наблюдать это между восприятиями и объектами» (291). Невозможно поэтому из существования или какого-либо из качеств первых сделать вывод относительно существования вторых, или в этой части удовлетворить наш разум в отношении бытия верховного существа. Хорошо известно, что принцип *все, что возникает, должен иметь причину*, является первым шагом в доказательстве бытия Бога; и что без него невозможно продвинуться ни на шаг в этом аргументе. На с. 141 он тщится подорвать этот принцип и показать, «что он не [обладает] ни интуитивной, ни демонстративной достоверностью». Он утверждает: «Разум никогда не сможет убедить нас, что из существования одного объекта всегда должно следовать существование другого. Так что переход от впечатления первого к идее и вере во второй обусловлен для нас не разумом, а привычкой» (173). В примечании к предыдущей странице он говорит: «В суждении *Бог существует*, так же как в любом другом по поводу существования, идея бытия не есть отдельная идея, которую мы соединяем с [идеей] объекта и которая может входить в состав сложной идеи путем соединения [с другой идеей]» (172). В отношении принципа, согласно которому *Бог есть перводвигатель универсума, вначале создавший материю и сообщивший ей исходный импульс и, кроме того, поддерживающий ее существование и последовательно сообщающий ей движение*, он говорит: «Это мнение очень любопытно, но представляется излишним его здесь рассматривать [...] Ведь если все идеи происходят из впечатлений, то и идея Бога имеет тот же источник; и если ни одно из впечатлений не заключает в себе какой-либо силы или деятельности, то обнаружить или даже представить подобный активный принцип в Боге равным образом невозможно [...] Так как философы сделали вывод, что материя не может иметь в себе какой-либо деятельный принцип, потому что подобный принцип невозможно в ней обнаружить, то этот же способ рассуждений должен побудить их к исключению его из высшего бытия [...] Или, если такое утверждение кажется им абсурдным и нечестивым, каким оно и на самом деле является, я скажу, как они могут его избежать, а именно *приняв с самого начала*, что у нас нет адекватной идеи объекта, наделенного силой или энергией; так как ни в материи, ни в духе, ни в высшей, ни в низшей природе они не способны отыскать ни одного [подходящего] примера» (280). Он утверждает, что мы «не имеем идеи бытия, наделенного хоть какой-то силой, а уж тем более наделенного бесконечной силой» (432).

Относительно *нематериальности души* (из чего исходит аргумент в пользу ее бессмертия и того, что она не может исчезнуть, разложившись как тело) он заявляет: «Мы с уверенностью можем заключить, что движение способно быть и в действительности является причиной мышления и восприятия» (431). И это неудивительно, ведь «любая вещь может быть причиной или действием *любой вещи*; что, по-видимому, дает преимущество материалистам над их противниками» (434). А вот еще более откровенно: «Я утверждаю, что учение о нематериальности, простоте и неделимости мыслящей субстанции есть *настоящий атеизм*, и оно будет служить оправданием *всех тех* мнений, за которые *Спиноза* столь единодушно презираем» (418). [Выходит], что эти ужасные гипотезы — почти то же самое, что и ставшие столь распространенными мнения по поводу нематериальности души. И вновь он пытается доказать, что все нелепости, найденные в системе *Спино-*

зы, точно так же могут быть обнаружены в [учениях] теологов. И наконец, «мы ни шага не можем ступить в сторону утверждения простоты и нематериальности души, не открывая дороги опасному и непоправимому атеизму» (425).

Мнения автора по поводу морали [высказываются] в 3 томе, напечатанном в [типографии] Лонгмана в 1740 г. Здесь он утверждает, что «разум не оказывает влияния на наши [моральные] чувства и поступки» (5). «Поступки могут быть похвальными или предосудительными, но они не могут быть *разумными* или *неразумными*. Все существа, рассматриваемые сами по себе, оказываются совершенно свободными и независимыми друг от друга; только посредством опыта мы познаем их действия и связи, и эти влияния мы *никогда* не должны распространять за пределы *опыта*» (19).

Он прилагает большие усилия, чтобы доказать (с. 37), что справедливость есть не естественная, а искусственная добродетель, в пользу чего он приводит довольно странный аргумент: «Мы можем сделать вывод, что законы справедливости, будучи всеобщими и совершенно неизменными, никогда не могли бы возникнуть из природы» (128). «Предположим (говорит он), некто дал мне взаймы сумму денег, с условием, что через несколько дней они будут возвращены. Предположим также, что по истечении срока он требует деньги [назад]: я спрашиваю, *какое соображение или мотив* [заставляет] *меня их вернуть*?» (101). «Общественный интерес по природе не связан с соблюдением норм справедливости, а лишь соединен с ним вследствие искусственных соглашений, устанавливающих эти нормы» (43). «Если мы не хотим допустить, что установления природы есть *софизмы*, да еще всеобщие и необходимые, то мы должны признать, что чувство справедливости и несправедливости не возникает из природы, но появляется искусственным [путем], хотя и с необходимостью, как [результат] просвещения и человеческих соглашений» (48). «Вот положение, которое, я думаю, может рассматриваться как достоверное; *только из эгоизма и ограниченного человеческого благородства, а также из-за скудного обеспечения природой потребностей человека возникает справедливость*» (69). «Впечатления, дающие начало чувству справедливости, не принадлежат человеческой душе по природе, но возникают из искусственных человеческих соглашений. Без подобных соглашений никто и не подумал бы, что существует такая добродетель, как справедливость, и не должен был бы сообразовывать с ней свои поступки. Если взять в отдельности любой поступок, то моя справедливость окажется пагубной во всех отношениях. [...] И только предполагая, что все остальные должны подражать моему примеру, я могу склониться к следованию этой добродетели; ибо только совместные [усилия] делают справедливость полезной и побуждают меня подчиняться ее законам» (734). «Вообще можно утверждать, что в человеческой душе нет аффекта любви к человечеству как таковому, вне зависимости от индивидуальных качеств (людей), услуг, оказанных нам ими и отношения к нам» (44).

Мр. *Гоббс*, пытавшийся лишить силы все естественные обязанности, все же счел необходимым сохранить, или сделать вид, что сохранил, обязанности, [касающиеся] обещаний и договоров; но наш автор идет дальше: «То, что моральные нормы, санкционирующие выполнение *обещаний*, не являются естественными, достаточно прояснится из положений, к доказательству которых я приступаю, а именно *что обещания не могли бы иметь смысла до того, как они были установлены человеческими соглашениями; и что даже*

если бы они имели смысл, они не были бы связаны с какими-нибудь моральными обязательствами» (101). И наконец, «обещания не налагают никаких естественных обязательств» (114). И на с. 115: «Я хочу далее заметить, что поскольку всякое новое обещание налагает новое моральное обязательство на того, кто обещает, и так как новое обязательство возникает по его воле, то это одно из самых загадочных и непостижимых действий, которые только можно представить, и его даже можно сравнить с пресуществлением или *посвящением в духовный сан*, в которых определенный порядок слов, наряду с определенным намерением, полностью изменяют природу внешних объектов и даже человеческого существа» (115). «Наконец, [говорит он], так как предполагается, что насилие обесценивает все соглашения, то это является доказательством того, что обещания не сопровождаются естественными обязательствами, а есть не более чем искусственные изобретения для удобства и выгоды общества» (117).

СУММА ОБВИНЕНИЙ

Из приведенных примеров явствует, что автор отстаивает

1. Всеобщий скептицизм. См. его высказывания на с. 458—470, где он все вещи подвергает сомнению (за исключением собственного существования) и утверждает, что безрассудно претендовать на несомненное знание чего бы то ни было.

2. Принципы, ведущие к неприкрытому атеизму, путем отрицания причинности, с. 321, 138, 298, 301, 303, 430, 434, 284, где он утверждает, что необходимость [существования] причины для всего, что возникает, не основана на каких-либо демонстративных или интуитивных доказательствах.

3. Ошибки в отношении сущности и существования Бога. Например, примечание к с. 172; что касается суждения *Бог существует*, то он замечает (так же как по поводу других вещей, имеющих отношение к существованию): «Идея существования не есть отдельная идея, которую мы соединяем с [идеей] объекта и которая способна к образованию сложной идеи, посредством соединения [с другой идеей]».

4. Ошибки относительно бытия Бога в качестве первопричины и перводвигателя универсума; по поводу положения, согласно которому Бог вначале создал материю и сообщил ей исходный импульс, а также поддерживает ее существование, он говорит: «Это мнение, действительно, очень любопытно, но представляется излишним его здесь рассматривать» и т. д. (с. 280).

5. Он заслуживает обвинения за то, что отрицает нематериальность души и за следствия, вытекающие из этого отрицания (с. 431, 4, 418, 419, 423).

6. За то, что подрывает основания морали, отрицая естественное и сущностное различие между правдой и неправдой, добром и злом, справедливостью и несправедливостью; делая различие между ними только искусственным, возникающим из человеческих соглашений и договоренностей (т. 2, с. 5, 19, 128, 41, 43, 48, 69, 70, 73, 4, 44).

Вы видите, дорогой сэр, что я не упустил ни одного обвинения, и привел «Обвинения» и «Примеры» как они были мне переданы, без малейших изменений. Теперь я последовательно рассмотрю так называемую «Сумму обвинений», так как подразумевается, что она содержит существо их всех; попутно я буду обращать внимание и на «Примеры».

I) По поводу *скептицизма*, в котором обвиняется автор, я должен сказать,

что доктрины *пирронистов* или *скептиков* во все времена считались просто любопытными принципами или Jeux d'esprit[2] и не имели никакого влияния на установившиеся человеческие принципы или поведение. В действительности, философ, делающий вид, что он сомневается в истинах *здравого смысла* или даже *чувств*, достаточно [тем самым] показывает, что это не всерьез и что он не намеревается выдвинуть положения, которые он рекомендовал бы как правила для суждений и поступков. Все, что он хочет, так это уменьшить своими сомнениями самонадеянность *обычных резонеров*, показывая им, что даже в отношении принципов, которые кажутся [им] наиболее очевидными и которые они с необходимостью принимают исходя из сильнейших инстинктов человеческой природы, они не способны достичь полной уверенности и абсолютной достоверности. *Скромность* и *умеренность* в отношении к действиям наших естественных способностей есть результат скептицизма, а не всеобщее сомнение, которое ни один человек не может поддерживать и которое первое и самое заурядное событие в жизни должно сразу же расстроить и разрушить.

Чем подобное настроение вредит благочестию? И не должен ли быть смешным человек, утверждающий, что наш автор отрицает основоположения религии, тогда как он считает их столь же достоверными, как и объекты наших чувств? Если я так же уверен в этих принципах, как в том, что стол, на котором я сейчас пишу, находится передо мной; то может ли требовать большего самый строгий противник? Очевидно, что такое необычное, разрушающее *все* сомнение, которое, как может показаться, рекомендует скептицизм, в действительности не оказывает влияния *ни на что*, и оно никогда не рассчитывало быть принятым *всерьез*, но рассматривалось как простая философская забава или как упражнение в *остроумии* и *утонченности*.

Это соображения, предполагаемые самой природой предмета; но [автор] не удовлетворился этим и специально изложил их. Все положения, приведенные в «Примерах» как доказательства его скептицизма, безоговорочно отвергаются несколькими страницами ниже, где они названы следствиями *философской меланхолии* и *заблуждения*. Это его собственные слова; и обвинитель, не обращающий на них внимания, мог быть сочтен очень осторожным (prudent), если бы не вызывающая у меня крайнее удивление степень его несправедливости.

Будь ссылка на авторитеты свойственна философским рассуждениям, я мог бы сказать вам, что *Сократ*, мудрейший и самый благочестивый из греческих философов, так же как *Цицерон* среди римских, — оба они довели свои философские сомнения до высшей степени скептицизма. Все отцы [церкви], так же как наши первые реформаторы, в изобилии изображают слабость и недостоверность *простого* человеческого рассудка. И монсеньор *Хью*[3], ученый епископ из *Авранча* (столь знаменитый благодаря своему Demonstration Evangelique, содержащему все великие доказательства христианской веры), написал книгу и на эту тему, в которой он пытается возродить все положения античных скептиков или пирронистов.

В самом деле, от чего возникают все разнообразные секты еретиков, *ариане, социниане, деисты*, как не от излишней веры в простой человеческий рассудок, который они считают *мерилом* всех вещей и который они не подчиняют свету божественного откровения. И можно ли сослужить лучшую службу благочестию, показав им, что этот хваленый разум, столь далекий от

объяснения великих таинств троицы и воплощения, не способен удовлетворить себя в отношении собственных операций и вынужден в некоторой степени [опираться] на нечто, напоминающее слепую веру, даже в наиболее очевидных и привычных рассуждениях?

II) Автор обвиняется во взглядах, ведущих к *неприкрытому атеизму*, главным образом заключающихся в отрицании принципа *все что возникает, должно иметь причину*. Для того чтобы дать вам представление о необычности данного обвинения, я должен остановиться на нем поподробнее. У философов общепринято различать несколько видов достоверности: *интуитивную, демонстративную, чувственную* и *моральную*; тем самым хотят лишь подчеркнуть их отличие друг от друга, а не указать на превосходство одной над другой. *Моральные доказательства* могут быть *столь же* достоверными, как и *математические*; и наши чувства наверняка должны быть помещены среди наиболее ясных и убедительных свидетельств. Итак, целью автора на страницах, приведенных в «Примерах», было исследовать основания данного принципа; он позволил себе оспорить всеобщее мнение, будто этот принцип обладает *демонстративной* или *интуитивной достоверностью*, но утверждает, что он поддерживается *моральной достоверностью* и сопровождается убеждением того же рода, что и истины *все люди смертны*, и *солнце завтра взойдет*. Есть ли в этом что-либо подобное отрицанию истинности данного принципа, в котором в действительности *может сомневаться* [только] *человек, утративший здравый смысл*?

Но предположим, что он отрицал его; каким же образом это приводит к атеизму? Будет несложно показать, что аргументы a posteriori, исходящие из порядка и хода природы, которые столь наглядны, ясны и убедительны, — полностью остаются в силе; этим [отрицанием] затрагивается лишь *метафизический* аргумент *a priori*, который многие образованные люди не могут понять и которому не выражают большого почтения многие ученые и богословы. Епископ *Тиллотсон*[4] высказывается по этому поводу с большей свободой, чем та, которую я желал бы предоставить себе; в его превосходной проповеди «О мудрости быть религиозным», он утверждает, что *бытие Бога — предмет не демонстративных, но моральных доказательств*. Я надеюсь, никто не предположит, что благочестивый прелат хотел тем самым ослабить доказательства бытия Бога, но лишь точно определить, достоверность какого рода [им присуща].

Скажу больше, даже метафизические аргументы не страдают в результате отрицания вышеупомянутого принципа. Лишь аргумент доктора *Кларка* может быть затронут в какой-то мере. Многие другие аргументы того же рода остаются, *Декарта*, например, который всегда считался столь же надежным и убедительным, как и остальные. Добавлю, что всегда надо отличать определенные и открыто высказываемые человеком положения от тех выводов из них, которые кому-то может доставлять удовольствие делать. Если бы автор действительно отрицал истинность рассмотренного выше принципа (что никогда не приходило ему в голову, как может заметить даже самый поверхностный читатель) все же его нельзя было бы по справедливости упрекнуть в стремлении свести на нет какой-либо аргумент, используемый философами [для доказательства] *бытия Бога*; это лишь домысел, предположение, которое он может отвергнуть, если хочет.

Итак, вы можете судить о [степени] беспристрастности всех этих обвинений, когда вы видите, что приписывание высказыванию *одного вида*

достоверности вместо *другого* называется отрицанием данного высказывания; что ниспровержение только *одной разновидности* аргументов в пользу бытия Бога называется законченным атеизмом; да что там, лишение силы *одного-единственного аргумента* такого рода представляется как отрицание *всех подобных аргументов*, и выводы других приписываются автору как его собственное мнение.

Придирчивого оппонента удовлетворить никогда не удастся, но мне было бы легко убедить самого строгого судью, что все основательные аргументы естественной религии сохраняют полную силу в сочетании с принципами автора, относящимися к причинам и действиям, и что нет даже необходимости в изменении обычных способов выражения или понимания этих аргументов. Автор в самом деле утверждал, что о действиях причин мы можем судить только [опираясь] на опыт и что, рассуждая a priori, любая вещь может оказаться способной произвести любую вещь. Мы не могли бы знать, что камень падает или что огонь жжет, если бы мы это не обнаружили на опыте; и действительно, без такого опыта мы не можем с уверенностью заключить о существовании одной вещи, исходя из другой. Здесь нет большого парадокса, напротив, это мнение разделяли некоторые философы, и оно кажется наиболее [соответствующим] обычным представлениям о предмете; но, хотя все заключения по поводу фактов сводятся таким образом, к опыту, они нисколько не ослабляются таким сведением, наоборот, они приобретут еще больше убедительности, пока люди более склонны верить собственному опыту, чем отвлеченным рассуждениям. Везде, где я вижу порядок, я по опыту заключаю, что *здесь* был замысел и намерение. И тот же самый принцип, который приводит меня к такому выводу при виде здания с прекрасными, правильными формами и планировкой; тот же самый принцип заставляет меня заключить о бесконечно совершенном архитекторе, исходя из безграничного искусства и выдумки, которые проявляются во всем строении универсума. Разве нет здесь той ясности, с которой этот аргумент излагался всеми писателями, интересующимися естественной религией?

III) Следующее доказательство атеизма [автора] столь необычно, что я не знаю как с ним поступить. Наш автор действительно считает, в согласии с ныне здравствующим ученым епископом *Клонийским*[5], что у нас нет *абстрактных* или *общих* идей в точном смысле слова; и что идеи, называемые общими, есть не более чем конкретные представления, связанные с общими именами. Таким образом, когда я мыслю лошадь [вообще], я должен всегда представлять ее черной или белой, тощей или тучной и т. д. и не могу образовать понятие лошади, [не включающее] конкретный цвет или размер. Проводя тот же тезис, автор утверждал, что у нас нет общей идеи существования, отличной от каждой из существующих (вещей). Но необычайной прозорливостью должен обладать человек, который смог обнаружить атеизм в столь безобидном предположении. Мне кажется, оно могло бы быть оправдано перед *испанской* инквизицией или в *Саламанке*. Я действительно считаю, что когда мы утверждаем «Бог существует», то мы не образуем общую абстрактную идею существования, которую мы соединяем с идеей Бога и которая способна образовать сложную идею, путем соединения [с другой идеей] ; но то же самое относится к любому высказыванию, затрагивающему существование. Так что, рассуждая подобным образом, мы должны отрицать существование всех вещей [вообще], даже самого себя, в котором, как признает даже сам обвинитель, автор, по крайней мере, убежден.

передать историю одного из философских мнений. Наблюдая за различными проявлениями и процессами в природе, люди пришли к исследованию производящей их силы или энергии; на этот счет мнения у них разделились, в зависимости от того, насколько их *другие* принципы были более или менее близки к религии. Последователи *Эпикура* и *Стратона* утверждали, что эта сила была первоначально присущим и неотъемлемым свойством материи и действуя слепо, производила все разнообразие созерцаемых нами продуктов. *Платонические* и *перипатетические* школы, понимая абсурдность такого предположения, приписывали источник всех сил одной деятельности первопричины, которая сперва помещает их в материю, а в дальнейшем направляет их во всех действиях. Однако все античные философы сходились на том, что материя наделена реальной силой, либо изначально ей присущей, либо привнесенной; что именно огонь жжет и пища насыщает, когда мы наблюдаем подобные результаты вследствие действия этих тел. Схоластики также предполагали наличие реальной силы в материи, для проявления которой, однако, требовалось постоянное содействие со стороны Бога (так же как для поддержания бытия, данного материи), которое ими рассматривалось как вечное творение. До Декарта и Мальбранша никто не придерживался мнения, что материя [вообще] лишена силы, *первичной* или *вторичной, самостоятельной* или *сопутствующей*, и что поэтому она не может быть по праву названа *инструментом* в руках Бога, служащим целям провидения. Упомянутые выше философы выдвинули взамен представление об *окказиональных причинах*, согласно которому утверждалось [например], что [вовсе] не биллиардный шар, ударяясь о другой [шар], приводит его в движение; он служит лишь поводом для Бога сообщить движение [второму шару] во исполнение всеобщих законов. Но, несмотря на чистоту и [возвышенность] этого мнения, оно никогда не имело большого влияния, особенно в *Англии*, где оно рассматривалось как очень уж несоответствующее общепринятым убеждениям и как слишком слабо подтвержденное философской аргументацией, чтобы быть признанным чем-то большим, нежели *простой гипотезой. Кэдворт*[6], *Локк* и *Кларк* упоминают о нем вскользь или совсем не упоминают. Сэр *Исаак Ньютон* (несмотря на то, что некоторые его последователи считают по-другому) прямо отвергает [это мнение], предполагая вместо этого, что эфир, а не непосредственно воля Бога, есть причина тяготения. Короче говоря, здесь был спор, полностью остающийся [в рамках] философских аргументов, в котором даже в малейшей степени не предполагалось затрагивать религию.

Теперь ясно, что автор имеет в виду *картезианское учение* о *сопутствующих причинах*, говоря (во фрагменте, приведенном в «Обвинении»), *что это любопытное мнение, но представляется излишним его здесь рассматривать*.

Обсуждаемый здесь вопрос несколько абстрактен, но я думаю, что любой читатель без труда почувствует правдивость этого утверждения, так же как и то, что автор далек от претензий на отрицание (как утверждается в «Обвинении») *Бога как первопричины и перводвигателя универсума*. То, что слова автора не могут иметь подобного смысла в общем контексте, настолько для меня очевидно, что за это я готов поручиться не только своим скромным авторитетом как философа, но даже своим жизненным опытом в обыденных делах.

V) По поводу пятого пункта; насколько я помню, автор нигде не отрицал

нематериальность души в обычном смысле слова. Он только говорит, что в этом вопросе нельзя достичь ясности, так как у нас нет отчетливой идеи субстанции. Это мнение повсюду может быть найдено у Мр. *Локка*, так же как у епископа *Беркли*.

VI) Теперь я перехожу к последнему обвинению, которое, в соответствии с широко распространенными мнениями философов нашего времени наверняка будет рассматриваться как тяжелейшее, а именно разрушение автором основ морали.

Он в самом деле отрицал извечное различие между добром и злом, в том смысле, в каком его полагают *Кларк* и *Уолластон*[7], то есть что утверждения морали имеют одинаковую природу с истинами математики и абстрактных наук, будучи объектами одного только разума а не *интуициями* внутренних чувств. Здесь автор сходится со всеми античными моралистами, так же как с профессором моральной философии университета в *Глазго* Мр. *Хатчесоном*, одним из тех, кто возродил античную философию в этой части. Какой [все же] жалкий прием приводить *вырванное* [из контекста] *рассуждение*, чтобы вызвать недоброжелательное отношение к автору!

Когда автор говорит, что справедливость есть искусственная, а не *естественная добродетель*, он понимает, что употребляет слова, допускающие превратное толкование; и поэтому использует все надлежащие средства, [т. е.] *определения* и *разъяснения*, чтобы его предотвратить. Но обвинитель оставляет это без внимания. Под *естественными добродетелями* [автор] ясно подразумевает *сочувствие* и *великодушие* и такие, в которых нас непосредственно влечет *природный инстинкт*; под *искусственными добродетелями* он имеет в виду *справедливость, верность* и такие, которые требуют, наряду с *природным инстинктом* определенного размышления о всеобщих интересах человеческого общества, а также сочетания с другими [добродетелями]. В том же самом смысле сосание есть естественное человеческое действие, а речь — искусственное. Что в этой теории может принести хоть какой-то вред? Разве автор не высказывался определенно, что справедливость, с другой стороны, столь свойственна человеку, что ни одно общество и даже ни один индивидуум не были когда-либо лишены всякого представления о ней? Некоторые (хотя, как мне кажется, без всяких на то оснований) высказывают неудовлетворение философией м-ра *Хатчесона*, во многом сводящей добродетели к *инстинкту* и оставляющей слишком мало [места] *рассудку* и *рефлексии*. Эти люди должны быть удовлетворены, найдя, что столь значительная часть моральных обязанностей основана на этих принципах.

Автор также постарался подобрать точные выражения для того чтобы подчеркнуть, что он не считает, будто люди не несут обязательств по соблюдению договоренностей вне зависимости от общества; но только то, что они никогда бы не заключили соглашений и даже не поняли бы их смысла вне зависимости от общества. Тогда как в «Примерах» говорится, что наш автор идет дальше, пытаясь доказать, что если предположить обещания имеющими смысл еще до их установления человеческими соглашениями, то они не будут сопровождаться какими-либо моральными обязательствами. [Даже] самый невнимательный читатель должен почувствовать, что [автор] не трактует *мораль* в столь широком смысле, который позволил бы отрицать обязательства исполнять обещанное, вне зависимости от общества; увидев, что он утверждает не только то, что сказано выше, но также и то, что законы

что он утверждает не только то, что сказано выше, но также и то, что законы справедливости универсальны и совершенно непоколебимы. Ясно, что если бы люди [живущие] в каком-нибудь примитивном изолированном государстве, тем или иным способом узнали бы вещи, называемые нами соглашениями и обещаниями, то подобное значение не накладывало бы на них никаких реальных обязательств, если бы ему не соответствовали такие условия, при которых возникают данные соглашения.

Я сожалею, что вынужден был цитировать по памяти и не мог так же точно, как обвинитель, ссылаться на страницы и главы. Я приехал сюда в спешке, не захватив с собой книг, и я не могу в сельской местности[8] достать книгу на которую ссылаются.

Это длинное письмо, которым я вас побеспокоил, было составлено за одно утро, чтобы я смог удовлетворить ваше требование о немедленном ответе на тяжелые обвинения, выдвинутые против вашего друга; и это, я надеюсь, извинит некоторые неточности, которые могут в него вкрасться. Я в самом деле считаю, что автору было бы лучше отложить публикацию той книги; и не из-за каких-либо вредных положений, которые в ней содержатся, а потому что при более тщательном рассмотрении, [сделав] дополнительные поправки и изменения, он мог придать ей гораздо большее совершенство. В то же время я не могу не заметить, что ни одна вещь не может быть написана так точно или невинно, чтобы она не могла быть извращена с помощью приемов, подобным тем, которые использовались в данном случае. Ни один человек, если он не побуждаем определенными интересами, не возьмется за столь неблагодарную работу, как [ту, которую проделал] обвинитель автора; и вы знаете, как это просто, с помощью вырванных из [контекста] и неполных цитат, исказить любое рассуждение, тем более столь отвлеченное, где трудно или почти невозможно донести свои мысли до читателя. Выражения, которые были старательно отобраны из большого тома, вне сомнения имеют опасный вид для невнимательного читателя; и автор как я понимаю, не может полностью оправдать себя без некоторых подробностей, которые недоступны для такого читателя. Это преимущество было доверено обвинителю, и [я] уверен, что им никогда так не злоупотребляли, как в настоящем случае. Но и у [автора] есть одно преимущество, и оно, как я полагаю, стоит тех, которыми могут похвалиться его оппоненты, а именно *чистота* [намерений]; я надеюсь, что у него есть и другое преимущество — *благосклонное* [отношение к нему], если мы действительно живем в свободной стране, где доносчики и инквизиторы заслуженно вызывают всеобщее презрение, где свобода, по крайней мере в философии, столь высоко ценится и уважается.

Я, Ваш покорнейший и смиренный слуга. 8 Мая 1745 г.

[1] Страницы по изданию 1739 г.
[2] Игры духа (*фр.*)
[3] Хью (1630—1721) — французский ученый и теолог. Юм имеет в виду его произведение «The Traite de la faiblesse d'esprit humain» (1723).
[4] Тиллотсон (1630—1694) — английский архиепископ.
[5] Речь идет о Д. Беркли.
[6] Кэдворт (1617—1688) — английский философ. В произведениях Юма его имя упоминается только один раз.
[7] Уолластон (1660—1724) — английский философ.
[8] Юм находился в это время в Уелдхолле.