

О.В. Артемьева

ИДЕЯ Я В МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ ДЭВИДА ЮМА

Артемьева Ольга Владимировна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: o_artemyeva@mail.ru

В статье показано, что в моральной философии Юма понятие Я вписано в определенную концепцию морали как практической (в противоположность теоретической) сферы, которая предполагает вынесение суждений, принятие решений и совершение поступков и потому основана не на разуме, а на аффектах. Соответственно моральное Я – это деятельный (а не познающий) субъект, включенный в отношения с другими людьми и движимый аффектами. Я открывается в свете аффектов гордости и униженности и становится единым и устойчивым благодаря им. Моральность Я определяется тем местом, которое он отводит добродетелям и порокам среди разнородных причин гордости и униженности, включающих душевные и телесные качества, а также все то, что не является качеством Я, но близко ему (дети, семья, богатство и т.п.). Поскольку Я у Юма встроено в мир других людей, его самооценка и сам его образ в существенной мере зависят от их мнений и чувствований. Благодаря принципу симпатии человек способен переживать чувства других как свои собственные, поэтому симпатия определяет и взаимоотношения человека с другими людьми, и его поступки. Моральность Я также проявляется в способности к суждениям, касающимся себя или других, исходить из универсальной позиции. Содержательно такая позиция у Юма выражена принципом человеколюбия, предписывающего заботиться об общем благе. Поэтому моральный субъект предстает не только гордым, но и справедливым, благожелательным и милосердным.

Ключевые слова: Юм, Я, моральный субъект, мораль, гордость, униженность, симпатия, принцип человеколюбия, общее благо

Для цитирования: Артемьева О.В. Идея Я в моральной философии Дэвида Юма // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 2. С. 135–150.

Идея Я, самости как единой, целостной, тождественной себе, мыслящей и деятельной личности – одна из самых важных в философии Дэвида Юма. Обращаясь к ней, Юм указывает на запутанность этой идеи, замечая, что «в философии нет вопроса более темного, чем вопрос о тождестве и природе

того объединяющего принципа, который составляет личность»¹. Он обращает внимание и на то, что в повседневной жизни представления о Я также едва ли можно считать точными и определенными.

В «Трактате о человеческой природе» Юм обсуждает идею Я в разных исследовательских перспективах. Одновременно с изданием третьей книги «О морали» он публикует «Приложение», в котором возвращается к сказанному о проблеме Я в первой книге «О познании» – в специально посвященной этой проблеме главе «О тождестве личности» – и подвергает написанное критике, признавая невозможность для себя объяснить принципы, связывающие последовательные восприятия, из которых, по его убеждению, состоит Я как мыслящая сущность, в представлении или в сознании². Признание важности проблемы Я в «Трактате» стало основанием для утверждения Энтони Питсона о том, что это произведение Юма представляет собой его теорию Я³. Проблему Я Юм затрагивал и в других своих работах, в частности в «Диалогах о естественной религии» (1779), изданных спустя три года после смерти Юма его племянником. Однако в работах «Исследование о принципах познания» (1748), «Об аффектах» (1751) и «Исследование о принципах морали» (1751), задуманных как более популярное и стройное переложение книг «Трактата», проблема Я не обозначена. Одно из возможных объяснений уклонения Юма от этого чрезвычайно значимого в «Трактате» сюжета содержится в фундаментальной работе В.В. Васильева⁴, который связывает это уклонение Юма с его отходом от радикального феноменализма в понимании Я, повлекшим за собой пересмотр критики собственной теории Я в «Приложении». Переосмысление проблематики Я в «Исследовании о принципах морали», по версии В.В. Васильева, потребовало бы от Юма не только объяснения того, почему он считает свою критику в «Приложении» более не имеющей силы, но также и обновления теории Я – прояснения того, каким образом возникает наше представление о простом и тождественном Я. Обсуждение столь сложных вопросов едва ли можно было выдержать в популярной стилистике «Исследования» и разрушило бы жанровый замысел этого произведения.

Следует отметить, что интерес исследователей в первую очередь привлекает трактовка Я, изложенная Юмом в первой книге «Трактата». Это вполне понятно, ведь проблема Я оказывается здесь заостренной до предела – до ясного и однозначного утверждения, что «идеи Я совсем нет»⁵. Как известно, Юм исходит из того, что любые идеи порождаются впечатлениями. Идея Я не является исключением. Если она существует, то впечатление, которое может ее произвести и которому она соответствует, должно оставаться «неизменно тождественным» на протяжении всей человеческой жизни. Однако в действительности мы видим, что все впечатления текучи и изменчивы: «страдание и наслаждение, печаль и радость, страсти и ощущения сменяют друг друга и никогда не существуют все одновременно»⁶. Так что невозможно указать на впечатление, которое могло бы породить идею Я

¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 1. 2-е изд. доп. и испр. М., 1996. С. 241.

² Там же. С. 325–326.

³ Pitson A.E. Hume's Philosophy of the Self. London; New York, 2002. P. 11.

⁴ Васильев В.В. Дэвид Юм и загадки его философии. М., 2020. С. 373–377.

⁵ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 297.

⁶ Там же.

и поддерживать ее. Заглядывая в себя – в то, что Юм называет своим Я, он находит лишь «то или иное единичное восприятие тепла или холода, света или тени, любви или ненависти, страдания или наслаждения» и не может уловить свое Я⁷. Для пояснения этого представления Юм использует метафору театра, на сцене которого сменяются и возвращаются в бесконечных положениях и сочетаниях различные восприятия, но при этом у людей не возникает «ни малейшего представления о том месте, в котором разыгрываются эти сцены, и о том материале, из которого этот театр состоит»⁸. Идеи Я не существуют, но люди охвачены склонностью приписывать потоку своих восприятий идею единого, тождественного Я – идею, которая в действительности фиктивна и иллюзорна. Иллюзия поддерживается благодаря воображению, смешивающему разные восприятия в силу отношений сходства и причинности и представляющего их одинаковыми, хотя они таковыми не являются. Интроспекция и рассуждение приводят Юма к знаменитому заключению, что Я можно представить лишь как пучок восприятий, меняющихся с непостижимой быстротой⁹.

Если в первой книге «Трактата» Юм радикальным образом ставит Я под вопрос, то во второй книге – «Об аффектах» он, напротив, утверждает несомненность и неустрашимость Я, констатируя, что «идея или, скорее, впечатление нас самих всегда непосредственно налично в нас и что наше сознание дает нам такое живое представление о нашей личности, которое ничто не может превзойти в данном отношении»¹⁰. Изменение исследовательской перспективы преобразует предмет. Юм с самого начала, предвещая свое исследование проблемы Я в первой книге «Трактата» в главе «О тождестве», предупреждает: «...мы должны провести различие между тождеством личности, поскольку оно касается нашего мышления или воображения, и тождеством личности, поскольку оно касается наших аффектов или нашего отношения к самим себе»¹¹. Этот поворот трансформирует и задачи исследования. В книгах «Об аффектах» и «О морали» задача Юма в отношении Я позитивная – он показывает, каким образом Я обнаруживается, как проявляет и утверждает себя. Питсон, используя проведенное

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 298.

⁹ Там же. Поль Рикёр, анализируя рассуждение Юма о Я, воспроизводит его так: «стало быть, вот *кто-то*, кто признается, что не нашел ничего, кроме некоей данности, лишенной самости; этот *кто-то* проникает в самого себя, занимается поисками и объявляет, что ничего не нашел...». Это рассуждение подводит к вопросу «кто?»: «Кто ищет, наталкивается и не находит, и кто воспринимает», который, по мысли Рикёра, в действительности подталкивает к самому себе, к ответу «Я-сам» (Рикёр П. Я-сам как Другой. М., 2008. С. 159). Близкое по форме возможное возражение сформулировал Барри Страуд. Оно состояло в том, что пучок восприятий не может совершать таких ментальных актов, которые сам Юм приписывал Я: он не может приписывать вещам тождество, размышлять над идеями, путать одни восприятия с другими, выводить одну вещь из другой и т.д. Пучок существует, если существуют составляющие его восприятия, однако сам по себе он ничего делать не может (Stroud B. Hume. London; New York, 1977. P. 130). Приводя это возражение, Страуд однако не считает, что оно наносит какой-либо ущерб теории Юма, поскольку связано не столько с существом дела, сколько со способами выражения (Ibid. P. 131). Вместе с тем он полагает, что проблематизация Я подталкивает Юма к не случившемуся осознанию того, что принцип, связывающий перцепции в Я, следует искать не в перцепциях, а в самом Я, как позже это показал Иммануил Кант (Ibid. P. 139, 236).

¹⁰ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 368.

¹¹ Там же. С. 299.

Марией Шехтман различение двух вопросов о Я как вопроса идентификации (reidentification question) человека во времени и вопроса характеристики (characterization question) как прояснения того, какие убеждения, ценности, желания, психологические особенности делают личность такой, какая она есть¹², выделяет в концепции Юма наряду с аспектом Я, связанным с мышлением и воображением, аспект, связанный с характером человека. Именно этот аспект, по его мнению, становится главным для Юма при анализе практических проблем и моральной сферы¹³.

Предмет данной статьи составляет Я во втором аспекте в его особом моральном проявлении.

Природа морали

Как известно, в полемике с интеллектуалистами Юм отстаивал аффективную, чувственную природу морали. По его убеждению, все, что имеет для человека значимость, связано с аффектами. Мораль, несомненно, значима, это «...такой предмет, который интересует нас больше всех остальных... каждое решение по этому вопросу оказывает влияние на судьбы общества»¹⁴. Самое главное, что определяет природу морали, – ее реальное и непосредственное влияние на аффекты и поступки людей: она возбуждает аффекты и производит поступки. Если бы мораль не оказывала такого влияния, напрасно было бы стремиться внушать ее, а все принципы и правила, разрабатываемые моралистами, были бы совершенно бесполезны.

Влияние морали на поступки и аффекты подтверждает обыденный опыт человека (люди часто руководствуются своим долгом, воздерживаются от одних поступков, так как считают их несправедливыми, и совершают другие, так как признают их для себя обязательными). Для Юма это означает, что началом морали не может быть разум в силу его пассивности и инертности – неспособности возбуждать или подавлять аффекты, а также побуждать к поступку или пресекать его совершение. В начале книги «О морали» Юм формулирует главный, с его точки зрения, вопрос, который «сразу прекратит все пустые рассуждения и декламации и заключит нашу тему в точные и ясные границы». Этот вопрос состоит в том, «*пользуемся ли мы своими идеями или впечатлениями, различая порок и добродетель и признавая какое-либо действие заслуживающим порицания или похвалы?*»¹⁵. Юм вроде бы ставит вопрос о природе моральных перцепций, но в действительности для него это вопрос о способности, с помощью которой человек не только воспринимает моральные различия (прежде всего моральное добро и зло, добродетель и порок), выносит суждения относительно собственных поступков и поступков других людей, но и принимает решения, совершает поступки. В целом вопрос о моральной способности для морального

¹² Schechtman M. The Constitution of Selves. Ithaca; London, 1996. P. 1–2.

¹³ Pitson A.E. Hume's Philosophy of the Self. P. 83, 85. На это различение Шехтман также полагается и Лоренцо Греко в ходе осмысления того образа Я, который Юм представил в первой книге Трактата, и того, который он обсуждал во второй и третьей книгах (Greco L. The Self as Narrative in Hume // Journal of the History of Philosophy. 2015. Vol. 53. No. 4. P. 707).

¹⁴ Юм Д. Тракtrat о человеческой природе. С. 497.

¹⁵ Там же. С. 498.

философа Нового времени, стремящегося осмыслить мораль как таковую в ее специфике, – это вопрос о начале морали на уровне морального субъекта.

Разделяя позицию сентименталистской этики, согласно которой началом морали является чувство, Юм стремился развенчать, как он был уверен, предубежденность интеллектуалистов, исходивших в своей моральной философии из представления о божественном, вечном и неизменном разуме и о слепых, непостоянных и обманчивых аффектах¹⁶. Аргументация Юма в пользу аффективной природы морали состояла из двух частей. Во-первых, он стремился показать, почему разум не может рассматриваться в качестве начала морали, в чем, помимо пассивности, проявляется его нерелевантность моральной сфере. Во-вторых, он объяснял, почему в качестве начала морали должно рассматриваться чувство. Соответствующим образом названы главы книги «О морали», в которых Юм развивал критическую антиинтеллектуалистскую и положительную сентименталистскую аргументацию: «Моральные различия проистекают не из разума» и «Моральные различия проистекают из чувства». Основные антиинтеллектуалистские аргументы он также сформулировал в книге «Об аффектах», в главе «О мотивах, влияющих на волю».

Критикуя интеллектуализм, Юм имеет в виду конкретные учения – Сэмюэла Кларка и Уильяма Волластона, изложенные соответственно в «Рассуждении о неизменных обязанностях естественной религии, истине и достоверности христианского откровения» (1705) и в «Начертании религии природы» (1722). Юм сосредоточивает свою критику на положениях этих авторов о том, что а) мораль (добродетель) состоит в согласии с разумом; б) распознается посредством идей; в) коренится в вечных и неизменных соответствиях вещей, одинаковых для всякого, кто их созерцает, г) «неизменные мерила должного и не должного налагают обязательство не только на человечество, но даже на само Божество»¹⁷.

Юм стремится показать, что, во-первых, разум сам по себе никогда не может быть причиной поступка или акта воли, и во-вторых, он не может «препятствовать аффектам в осуществлении их руководства волей»¹⁸. В первом случае предмет разума – абстрактные отношения идей, которые проясняются в ходе демонстративного рассуждения, во втором – отношения между объектами, о которых мы знаем из опыта. Мораль же как сфера морального добра и зла, в понимании Юма, не скрыта в отношении человека с самим собой независимо от его отношения ко вселенной и не характеризует отношения между внешними объектами, а проявляется в «актах нашего духа», направленных на внешние объекты, на вселенную¹⁹.

Кроме того, поскольку область демонстративного рассуждения – это мир идей, оно не может порождать поступок. Разум, нацеленный на мир идей, и воля, переносящая людей в мир реальности, «по-видимому совершенно отделены друг от друга»²⁰. В случае, когда предметом разума являются отношения между объектами, а не между идеями, разум, раскрывая связь между причиной и следствием, позволяет косвенно влиять на направленность актов

¹⁶ Там же. С. 456.

¹⁷ Там же. С. 498.

¹⁸ Там же. С. 457.

¹⁹ Там же. С. 506.

²⁰ Там же. С. 456.

воли, связанных со стремлением к удовольствию и избеганием страдания. Однако породить их он не способен.

Если разум не способен быть причиной поступка или «дать начало хотению», то он также не может и воспрепятствовать поступку, «оспаривать господство» какого-либо аффекта и даже на минуту «задержать наш дух в нерешительности»²¹. Аффекту может противодействовать только другой аффект, но никак не разум. А если разум не может произвести поступок или противодействовать его совершению, то «...он не может быть источником различения морального добра и зла, которые могут оказывать такое действие»²².

Специфический смысл морали, по убеждению Юма, может выразить только сентименталистская концепция, которая связывает начало морали с особым чувством. Согласно ей, «мы скорее чувствуем нравственность, чем судим о ней»²³. Это означает также, что ответ самого Юма на вопрос, который, по его убеждению, прекратит «все пустые рассуждения», состоит в том, что, «различая порок и добродетель и признавая какое-либо действие заслуживающим порицания и похвалы», люди пользуются не идеями, а впечатлениями, и началом морали на уровне субъекта является не разум, а чувство. Впечатления, о которых идет речь, представляют собой *особые* удовольствия и страдания: «...мы не делаем заключения, что характер добродетелен, из того, что он нравится нам, но, чувствуя, что он нам нравится особым образом, в сущности чувствуем и то, что он добродетелен»²⁴. При этом важно обратить внимание на то, что не удовольствием определяется добродетель, а наоборот, как подчеркивает Юм в другом своем сочинении: «...добродетельное чувство, или аффект, вызывает удовольствие, а не возникает из него»²⁵. И делая добро другу, получают удовольствие, поскольку любят его, но это не значит, что друга любят ради этого удовольствия. Кроме того, Юм обращает внимание на то, что удовольствия и страдания разнообразны, от разных объектов мы получаем разные, несоизмеримые друг с другом удовольствия. Скажем, удовольствие доставляет и хорошее вино, и хорошее музыкальное произведение. Однако и то, и другое порождают разные удовольствия: нельзя сказать, что вино гармонично, а музыка имеет хороший вкус²⁶. Моральные удовольствия и страдания обладают специфическими особенностями. Во-первых, они переживаются в отношении мотивов, характеров и поступков людей, а не по поводу внешних объектов. Во-вторых, переживание удовольствий и страданий, на основании которых мы оцениваем характер как морально хороший или дурной, не сопряжены с частным интересом. Именно поэтому наличие хороших качеств у нашего врага вызывает у нас почтение и уважение, несмотря на то, что может быть вредным для нас²⁷. В-третьих, по теории аффектов Юма, поскольку добродетель и порок относятся либо к нам самим, либо к другим и связаны с переживанием удовольствия и страдания, то они связаны и с конкретными

²¹ Там же. С. 457.

²² Там же. С. 500.

²³ Там же. С. 511.

²⁴ Там же. С. 512.

²⁵ Юм Д. О достоинстве и низменности человеческой природы // Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 2. 2-е изд. доп. и испр. М., 1996. С. 528.

²⁶ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 513.

²⁷ Там же.

аффектами – они должны возбуждать гордость или униженность, любовь или ненависть. Неодушевленные объекты, не имеющие к нам отношения, таких аффектов вызывать не могут. Переживание гордости и униженности, любви и ненависти есть, по убеждению Юма, «самое значительное действие, оказываемое добродетелью и пороком на дух человека»²⁸.

Юм подвергает критике интеллектуалистскую этику еще и потому, что она задает неприемлемый, с его точки зрения, образ морали. Во-первых, интеллектуалисты укоренили мораль в неизменной природе вещей и отождествили с ней; во-вторых, связали мораль с Божеством и критерии должного и недолжного провозгласили значимыми не только для человека, но и для Божества. По существу, вся критическая аргументация Юма определяется решительным несогласием с полаганием морали во внешнем человеку объективном мире, а тем самым и с утверждением внешнего источника моральной мотивации и моральной императивности. Юм подчеркивает, что мораль не принадлежит внешнему для человека объективному миру, не сводится к отношениям, составляющим предмет науки, не является «фактом, который может быть познан при помощи ума»²⁹. Моральное добро и зло, добродетель и порок заключены не в природе вещей, а принадлежат «актам нашего духа и проистекают из нашего отношения к внешним объектам»³⁰. Здесь важно как то, что моральные феномены принадлежат «актам нашего духа», так и то, что они возникают из нашего отношения к внешним объектам, а не из ничем не опосредованного отношения духа к самому себе. Вне человеческого отношения к миру мораль во всех ее проявлениях не существует. Юм специально подчеркивает, что добродетель и порок являются «не качествами объектов, но перцепциями нашего духа»³¹. Однако эти перцепции предполагают наличие «объектов». Именно их созерцание порождает в душе человека особые удовольствия и страдания – не произвольные, а обусловленные особой организацией человеческой природы, которая устроена так, что удовольствия человек получает от достойных поступков, характеров и т.д., и переживает страдание от недостойных.

Решительное несогласие Юма с интеллектуалистским положением о трансцендентной природе морали, о соединенности природы морали с Божеством было мотивировано не только его атеистическими убеждениями, но в первую очередь теоретическими соображениями. В понимании Юма, мораль представляет собой уникальное достояние человека, сам человек является ее источником, а не природа вещей и не Божество. Поэтому и критерии должного и недолжного имеют силу не для Божества, а исключительно для человека.

В восприятии Юма, в интеллектуалистской этике фактически не остается места для морального Я, или для морального субъекта. Жиль Делёз замечает, что, по мысли Юма, «рационализм перенес духовную определенность на внешние объекты, изымая тем самым из философии смысл и понимаемость практики и субъекта»³². А Софи Ботрос считает, что особое неприятие

²⁸ Там же. С. 514.

²⁹ Там же. С. 509–510.

³⁰ Там же. С. 506.

³¹ Там же. С. 510.

³² Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму // Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М., 2001. С. 19.

у Юма в интеллектуалистской этике вызвало принижение субъективного начала, попытка связать моральный мотив с «вечной и неизменной природой вещей»³³. Едва ли Юм прав в такой интерпретации интеллектуализма³⁴. Однако здесь важно то, что, стремясь заключить этическое исследование в «точные и ясные границы», Юм при рассмотрении морального Я, перенаправляет внимание от природы вещей и трансцендентного мира на природу человека и условия человеческой жизни. И раз мораль в силу ее ключевых особенностей он относит к сфере аффектов, то и Я в морали – принимающее решения, поступающее и взаимодействующее с другими людьми – определяет прежде всего через аффекты.

Моральное Я

Смутности и иллюзорности Я в первой книге «Трактата» противопоставлена неоспоримость Я во второй и третьей книгах. Юм представляет «наше Я» как «тождественную себе самой личность, мысли, поступки и ощущения которой мы сознаем интимнейшим образом»³⁵. В одном из описаний Я во второй книге Юм вроде бы воспроизводит представление из первой книги и определяет Я как «последовательность связанных друг с другом идей и впечатлений»³⁶. Однако эта последовательность здесь не вызывает сомнения, не ставится под вопрос, напротив, утверждается, что она «непосредственно налична в нашей памяти и в нашем сознании»³⁷.

Понятно, почему при обсуждении морали Я у Юма оказывается неоспоримым, единым и определенным – субъектом, тождественной себе самой самосознательной личностью. В практической сфере, тем более в морали, Я не может быть иным: пучок восприятий не выносит суждений, не принимает решений, не совершает поступков, не включается в отношения с другими людьми. Как отмечает Кристин Корсгаард, проблема Я, единства и тождества личности – это не метафизическая, а практическая проблема. Она порождена самой необходимостью действовать, требующей, во-первых, устранения конфликтов между побуждениями, которые не могут быть реализованы одновременно, во-вторых, единой позиции, определяющей решение, выбор. Эта позиция возвышается над конкретными побуждениями, желаниями, она и есть то, что для человека выражает его Я как субъекта действия. Отождествить себя с этой позицией – значит, если использовать язык Канта, быть законом для самого себя. Корсгаард подчеркивает, что субъектность в таком понимании не локализуется в какой-либо сущности и никак не связана с метафизикой. Она конституируется в ответ на практическую необходимость, «навязанную нам природой делиберативной позиции»³⁸. Каким же образом, по Юму, конституируется и удостоверяется Я как личность, как деятельный субъект?

³³ Botros S. Hume, Reason and Morality. A Legacy of Contradiction. London; New York, 2006. P. 91.

³⁴ См. подробный разбор полемики интеллектуалистов и сентименталистов: Артемьева О.В. Английский этический интеллектуализм. М., 2011.

³⁵ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 338.

³⁶ Там же. С. 330.

³⁷ Там же.

³⁸ Korsgaard Ch. Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit // Philosophy and Public Affairs. 1989. Vol. 18. No. 2. P. 110–111.

По Юму, о Я неоспоримо свидетельствуют аффекты гордости и униженности³⁹. В «Трактате» эти аффекты он никак не определяет, поскольку считает их слишком «простыми и единообразными», чтобы можно было предложить для них какое-либо определение⁴⁰. Я является единственным объектом гордости и униженности: на Я «всегда направляется наш взор, когда мы находимся во власти одного из указанных аффектов»⁴¹. Юм подчеркивает, что, даже если гордость и униженность направлены на что-то иное, «они все же имеют в виду нас самих»⁴². Там, где Я не обнаруживает себя, нет места ни для гордости, ни для униженности⁴³. Я как объект гордости и униженности, подчеркивает Юм, определяется «изначальным инстинктом», и в силу «первичной организации нашего духа» невозможно, чтобы эти аффекты распространялись за пределы нашего Я⁴⁴. В зависимости от представления человека о самом себе – «выгодном» или «невыгодном» – он чувствует себя переполненным гордостью или удрученным и униженным. Переживая эти аффекты, человек обращен на самого себя, принужден думать о своих собственных «личных качествах и обстоятельствах»⁴⁵. При этом, что Юм связывает гордость и униженность исключительно с Я как с уникальным объектом этих аффектов, он подчеркивает, что не Я само по себе следует считать их причиной. Он настаивает на необходимости проведения различия между причиной и объектом гордости и униженности – «между той идеей, которая их возбуждает, и той, на которую направляются, уже будучи возбуждены»⁴⁶.

Причины, возбуждающие гордость или униженность, должны удовлетворять определенным условиям. Во-первых, они должны обладать качествами, которые сами по себе вызывают удовольствие или неудовольствие. Если гордость и униженность лишить соответственно удовольствия и неудовольствия, от них ничего не останется. Во-вторых, причины гордости и униженности должны иметь отношение к Я⁴⁷. Скажем, не любой родовой дом может порождать гордость или униженность. Он становится причиной гордости лишь в том случае, если обладает качествами, порождающими удовольствие, например, если красив и просторен, а также если является либо собственностью, либо произведением человека, который испытывает гордость в связи с ним. Если же дом безобразен и тесен, он вызовет ощущение униженности, но только в том случае, если переживающий униженность человек построил этот дом или является его владельцем.

³⁹ На русском языке о понятии гордости как проявлении моральной субъектности см.: Зубец О.П. Понятие гордости у Юма: моральная субъектность как источник идентичности Я // Этическая мысль / Ethical Thought. 2012. Вып. 12. С. 169–192.

⁴⁰ В «Исследовании об аффектах» Юм все же дает определение этим аффектам: гордость – это «определенная удовлетворенность собой, возникающая из радости по поводу того, что мы чего-то достигли или чем-то стали обладать», униженность – «неудовлетворенность собой вследствие какого-то изъяна или недостатка» (Юм Д. Исследование об аффектах // Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 151).

⁴¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 338.

⁴² Там же. С. 333.

⁴³ Там же. С. 330.

⁴⁴ См.: Там же. С. 338.

⁴⁵ Там же. С. 339.

⁴⁶ Там же. С. 331.

⁴⁷ Там же. С. 338.

Однако не все, что вызывает у человека удовольствие, порождает гордость, и не всякое страдание порождает униженность. То, что вызывает удовольствие, может порождать радость, желание, надежду, а то, что вызывает страдание, может порождать отвращение, страх, отчаяние, т.е. то, что Юм называет прямыми аффектами. Гордость и униженность, наряду любовью и ненавистью, честолюбием, тщеславием, состраданием, злорадством, великодушием он относит к косвенным аффектам, которые, как прямые, вызываются благом и злом, удовольствием и страданием, однако в отличие от последних, не непосредственно, а при «содействии других качеств»⁴⁸.

Юм называет пять уточняющих характеристик причин гордости и униженности, позволяющих отличить их от прямых аффектов, и в первую очередь позволяющих отличить гордость от радости⁴⁹. Во-первых, для того, чтобы нечто порождало гордость или униженность, необходимо, чтобы оно не просто имело отношение к Я, а чтобы это отношение было тесным. По существу, из рассуждений Юма о гордости и униженности, можно сделать вывод, что причины гордости и униженности соединены с Я таким образом, что человек воспринимает их как часть самого себя, идентифицирует себя с ними⁵⁰. Юм выделяет несколько групп таких причин. Одна группа включает ценные душевные качества человека, характеризующие рассудок, темперамент и др.: остроумие, здравый смысл, образованность, мужество, справедливость, честность и т.п. Другая содержит телесные качества – красоту, силу, ловкость, умение танцевать и пр. Противоположные душевные и телесные качества порождают униженность. Третья группа охватывает все то, что не является качеством Я, но близко ему – дети, семья, дом, богатство, родина и др. Все эти причины, как считает Юм, естественны и одни и те же для любого представителя человеческого рода. Невозможно представить, убежден Юм, чтобы люди были равнодушны к своему могуществу, богатству, красоте или личному достоинству, и «...чтобы их гордость и тщеславие не возбуждались под влиянием этих преимуществ»⁵¹. Эта особенность причин гордости и униженности указывает и на то, что моральное Я в представлении Юма укоренено в реальном мире – оно телесно, связано с другими людьми, принадлежит обществу.

Во-вторых, причины гордости или униженности должны быть свойственны только переживающему эти аффекты человеку или, по меньшей мере, немногим, кроме него. Обладание благами, которыми обладает все человечество, радует людей, но не может быть предметом их гордости. Юм фиксирует ту особенность, что, если человек не обнаруживает выгодного отличия себя от других людей, а также предметов, принадлежащих ему, от тех, что принадлежат другим людям, то и оснований для гордости у него быть не может. В-третьих, приятный или неприятный предмет, имеющий к нам близкое отношение, должен быть очень заметен не только для нас, но для других людей. В-четвертых, причина гордости или униженности должна быть соразмерной продолжительности существования Я: было бы нелепо, считает Юм, делать выводы о своем превосходстве на основании обладания мимолетным предметом. Долговременность и постоянство порождающих гордость причин, определяют устой-

⁴⁸ Там же. С. 329.

⁴⁹ Там же. С. 342–345.

⁵⁰ Как отмечает Амелия Рорти, каузальная история гордости человека – это каузальная история его представления о самом себе (см.: *Rorty A. Pride Produces the Idea of Self: Hume on Moral Agency // Australasian Journal of Philosophy. 1990. Vol. 68. No. 3. P. 261–262*).

⁵¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 333.

чивость самой гордости, а значит, и самого ее объекта – Я, на протяжении всего существования человека. Какие бы несчастья ни обрушивались на его голову, они не способны поколебать его гордость⁵². Наконец, в-пятых, Юм дополняет свою теорию гордости и униженности включением в нее общих правил, которые «имеют большое влияние на гордость и униженность», как и на другие аффекты.

Среди причин гордости Юм выделяет любовь к славе и называет ее «вторичной» причиной. Любовь к славе проявляется в желании иметь хорошую репутацию и доброе имя. Аффекты гордости и униженности, говорит Юм, часто возбуждаются похвалой или порицанием, хорошей или дурной репутацией⁵³. Любовь к славе как причина гордости и униженности вторична в том смысле, что она предполагает наличие первичных причин – добродетель, красоту, богатство и др. – и подтверждает их. Она вторична и в том смысле, что представляет собой авторитетное подкрепление собственного мнения человека о самом себе. Если человек знает, что в действительности не обладает качеством, которое ему приписывают другие, и как бы он это качество как таковое ни ценил, «похвалы всего света... не доставят ему никакого удовольствия» и не смогут повлиять на его собственное мнение о себе, не смогут возбудить в нем гордость⁵⁴. Они лишь тогда вызывают удовольствие и порождают гордость, «когда соответствуют нашему собственному мнению о себе и превозносят нас за такие качества, которыми мы в особенности выделяемся среди других людей»⁵⁵. Хотя любовь к славе вторична как причина гордости, это вовсе не означает ее меньшей значимости. Напротив, Юм утверждает, что первичные причины не оказывают на человека особого влияния, если «не находят себе признания в мнениях и чувствах других людей»⁵⁶. Люди нуждаются в подтверждении собственного благоприятного мнения о себе со стороны других людей, поскольку осознают собственную пристрастность в отношении самих себя. Не всякое мнение другого может повлиять на представление человека о самом себе. Он признает лишь авторитетное и значимое для него мнение – то, которое исходит от уважаемого им человека, с которым он к тому же состоит в продолжительном и близком знакомстве. Еще больше удовольствия и поддержку своей гордости получают, если одобрение исходит от того, кто «робок и нерешителен в своих похвалах», кто «щепетилен в выборе лиц, пользующихся его благосклонностью», того, кто является великим⁵⁷. В последнем случае одобрение особенно значимо в силу того, что исходит от человека, авторитет которого признан не только тем, в адрес кого оно высказано, но и всеми другими людьми⁵⁸.

Важная роль любви к славе как причины гордости в контексте рассуждения Юма состоит и в том, что благодаря ей происходит упорядочивание

⁵² Там же. С. 346.

⁵³ Там же. С. 370.

⁵⁴ Там же. С. 372.

⁵⁵ Там же. С. 371.

⁵⁶ Там же. С. 366.

⁵⁷ Юм Д. Исследование об аффектах. С. 162.

⁵⁸ В «Исследовании о принципах морали» Юм вводит, по существу, универсальный критерий для подтверждения самооценки человека. Для сохранения собственной репутации, пишет он, «мы находим необходимым поддержать наше шаткое суждение одобрением человечества» (Юм Д. Исследование о принципах морали. С. 273).

всех других разнородных и разнокачественных причин гордости и униженности в соответствии с их приоритетностью, тем самым Я гармонизируется: «телесные удобства и удовольствия постепенно утрачивают свое значение», а «духовная красота и нравственное изящество старательно приобретаются, и дух преуспевает в любом совершенстве, которое может украсить разумное создание»⁵⁹. Моральное Я в представлении Юма не просто конституируется на основе добродетелей и пороков, но и предполагает такой порядок причин гордости, в котором добродетели и пороки занимают определяющее место и соответствующим образом преображают его.

Подтвержденная (обоснованная) гордость способствует формированию устойчивого единого Я, поступки и вся жизнь в целом которого управляются не сиюминутными желаниями, удовольствиями и страданиями, а определяются соображениями, соотнесенными с гордым Я, поддерживающими доброе имя человека и его достойную репутацию. «Когда человеком овладевает высокое понятие о его месте и роли в мироздании, – пишет Юм, – он... старается действовать так, чтобы оправдать такое понятие и не унизиться до грязного или злодейского поступка»⁶⁰.

Мнения и чувства других людей в отношении Я оказываются важным ориентиром в силу «могущественного принципа человеческой природы» – принципа симпатии, механизма, посредством которого человек переживает с достаточной степенью силы и живости те чувства, которые испытывают другие, – в том числе те из них, которые отличны от его собственных чувств или даже противоположны им⁶¹. Юм сравнивает души людей с зеркалами, в которых многократно отражаются их эмоции, аффекты, чувствования и мнения⁶². Благодаря действию симпатии люди способны ясно увидеть себя в «отраженном виде», как если бы смотрели на себя со стороны. Принцип симпатии способствует не только лучшему самопониманию и самоформированию, но и пониманию человеком других людей, поскольку связывает представление об их чувствах и мыслях с аффектом, который привязывает его к своему Я⁶³. С точки зрения Юма, в своем понимании других мы исходим из самих себя и именно в силу этого не можем не сопереживать им, не можем не беспокоиться и не заботиться о них, преодолевая в себе действие себялюбивых аффектов.

Аффекты гордости и униженности, а также симпатия содействуют формированию Я как устойчивого субъекта, решительного и успешного во всех своих начинаниях, включенного в отношения с другими людьми. Однако для морального Я этого недостаточно. Юм указывает на то, что действие симпатии неодинаково в отношении ближайших других и далеких: чем дальше другой, тем слабее симпатия. Делёз, обсуждая Юмово объяснение симпатии, обращает внимание на то, что в рассуждениях Юма симпатия действует подобно эгоизму. Однако обходиться с симпатией и эгоизмом следует по-разному: если эгоизм необходимо ограничивать, то симпатию, напротив, следует распространять за пределы близкого круга общения на все общество. Делёз видит возможность такого распространения через создание

⁵⁹ Там же. С. 273.

⁶⁰ Юм Д. О достоинстве и низменности человеческой природы. С. 524.

⁶¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 367.

⁶² См.: Там же. С. 411.

⁶³ См. об этом: *Seigel J. The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century. Cambridge, 2005. P. 133.*

посредством норм (как говорит Юм, общего правила) искусственной, а не природной реальности морального мира. Норма задает общую точку зрения, независимую от наличной ситуации⁶⁴. Но что в этом случае оказывается объектом симпатии?

По Юму, для того чтобы Я стало моральным, оно должно возвыситься в своих суждениях по поводу себя самого и других, в своих решениях до универсальной (беспристрастной) точки зрения. Эта точка зрения содержательно вполне определена, она задается понятием морали. Понятие морали, замечает Юм, предполагает, во-первых, «общее всему человечеству чувство», которое рекомендует один и тот же объект как заслуживающий общего одобрения и «заставляет каждого человека... соглашаться друг с другом, приходя к одному и тому же мнению или решению относительно него»⁶⁵. Во-вторых, понятие морали подразумевает «всеобщее и всеобъемлющее чувство», которое делает поступки объектом одобрения или осуждения в соответствии с тем, соответствуют они или нет установленному правилу. Двум этим необходимым условиям, по убеждению Юма, удовлетворяет единственное чувство – чувство человеколюбия, ориентирующее на достижение общего блага. В этой роли Юм называет человеколюбие принципом человеческой природы⁶⁶. Именно тенденция качеств и характеров людей содействовать интересам общества, с его точки зрения, является источником моральных различий и критерием оценки этих качеств и характеров у других людей, а также критерием самооценки⁶⁷. В обществе отношения далеких друг другу людей регулируются не столько взаимной симпатией, сколько симпатией к общему благу, побуждающей к соблюдению справедливости и принятых соглашений.

Принцип человеколюбия проясняется в описании Юмом естественных и искусственных добродетелей – тех качеств человека, которые в разной степени имеют тенденцию содействовать общественному благу и соответственно создают вполне определенный содержательный образ морального Я как справедливого, благожелательного, снисходительного, великодушного, бескорыстного, беспристрастного и т.п. Именно социальные добродетели Юм помещает на первый план среди нравственных качеств⁶⁸.

* * *

Я в моральной философии Юма обладает рядом примечательных особенностей. Во-первых, моральное Я предстает в качестве действующего субъекта (а не рецептивного Я, как в первой книге Трактата). Во-вторых, Я в морали воплощено в человеке из плоти и крови, погруженном в реальный мир, обладающем добродетельным или порочным характером⁶⁹.

⁶⁴ См.: Делёз Ж. Указ. соч. С. 29–31.

⁶⁵ Юм Д. Исследование о принципах морали. С. 269.

⁶⁶ Там же. С. 270.

⁶⁷ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 616.

⁶⁸ См.: Там же. С. 615.

⁶⁹ См. об этом: Greco L. Op. cit. P. 708–709. Подобную интерпретацию можно встретить и у других исследователей. Например, Джеральд Сигел, анализируя тему идентичности личности в философии Юма, замечает, что Юм выступает не против самой по себе идентичности личности, а против ее одномерного понимания как чистой рефлексивности.

Своеобразие понимания Юмом морального Я состоит в рассмотрении гордости и униженности как существенных факторов его формирования. В-третьих, в морали Я встроено в мир других людей. То, как Я осуществляет субъектность, определяется этим обстоятельством. В силу действия принципа симпатии, мнения и чувства других значительно влияют на самооценку и формирование морального субъекта. Кроме того, принцип симпатии опосредует отношение морального субъекта к другим людям и определяет его поступки. В-четвертых, моральность Я определяется способностью в своих суждениях по поводу себя и других исходить из универсальной позиции, соответствующей общему правилу. Содержательно такая позиция у Юма выражена принципом человеколюбия, ориентирующим на заботу об общем благе. С этой точки зрения моральный субъект предстает не только гордым, но еще и справедливым, благожелательным, милосердным, кротким, снисходительным и т.п.⁷⁰ В такой картине морального Я для Юма значение гордости не снижается, он лишь рекомендует не демонстрировать ее явным образом, если это может помешать согласию и примиренности между людьми, которые предполагаются понятием общего блага.

Список литературы

- Апресян Р.Г.* Смысл морали в этике Дэвида Юма // *Этическая мысль / Ethical Thought*. 2012. Вып. 12. С. 72–103.
- Артемова О.В. Английский этический интеллектуализм XVIII–XIX вв. М.: Институт философии РАН, 2011.
- Васильев В.В. Дэвид Юм и загадки его философии. М.: ЛЕНАНД, 2020.
- Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму // *Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Пер. с фр. Я.И. Свирского. М.: ПЕР СЭ, 2001. С. 6–142.*
- Зубец О.П. Понятие гордости у Юма: моральная субъектность как источник идентичности Я // *Этическая мысль / Ethical Thought*. 2012. Вып. 12. С. 169–192.
- Рикёр П. Я-сам как Другой / Пер. с фр. Б.М. Скуратова. М.: Изд-во гуманитарной лит-ры, 2008.
- Юм Д. О достоинстве и низменности человеческой природы / Пер. с англ. Е.С. Лагутина // *Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 2. 2-е изд., доп. и испр. М.: Мысль, 1996. С. 523–529.*
- Юм Д. Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И. Церетели // *Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 1. 2-е изд., доп. и испр. М.: Мысль, 1996. С. 53–655.*
- Юм Д. Исследование о принципах морали / Пер. с англ. В.С. Швырев // *Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 2. 2-е изд., доп. и испр. М.: Мысль, 1996. С. 177–314.*

Скептическое отношение к реальности, стоящей за «живым представлением о собственной личности», преодолевается сразу же, как только мы признаем укорененность Я в телесности, а также в отношениях, которые чувства-впечатления устанавливают с миром (см.: *Seigel J. Op. cit.* P. 127).

⁷⁰ Как показывает Р.Г. Апресян*, при том что Юм признавал значимость для человека образа его собственного Я, как теоретика морали его гораздо больше волновали поддержание состояния примиренности между людьми. Поэтому в описании морального субъекта для Юма «социальные добродетели» важнее возвышенного представления о собственном Я (см.: *Апресян Р.Г.* Смысл морали в этике Дэвида Юма // Этическая мысль / Ethical Thought*. 2012. Вып. 12. С. 98).

* Включен Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

- Юм Д. Исследование об аффектах / Пер. с англ. В.С. Швырев // Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 2. 2-е изд. доп. и испр. М.: Мысль, 1996. С. 145–176.
- Botros S. Hume, Reason and Morality. A Legacy of Contradiction. London; New York: Routledge, 2006.
- Greco L. The Self as Narrative in Hume // Journal of the History of Philosophy. 2015. Vol. 53. No. 4. P. 699–722.
- Korsgaard Ch. Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit // Philosophy and Public Affairs. 1989. Vol. 18. No. 2. P. 102–132.
- Pitson A.E. Hume's Philosophy of the Self. London; New York: Routledge, 2002.
- Rorty A. Pride Produces the Idea of Self: Hume on Moral Agency // Australasian Journal of Philosophy. 1990. Vol. 68. No. 3. P. 255–269.
- Schechtman M. The Constitution of Selves. Ithaca; London: Cornell University Press, 1996.
- Seigel J. The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century. Cambridge: Cambridge UP, 2005.
- Stroud B. Hume. London; New York: Routledge, 1977.

The idea of the Self in David Hume's moral philosophy

Olga V. Artemyeva

Institute of Philosophy, Russian Academy of Science. 12/1 Goncharynaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: o_artemyeva@mail.ru

The article shows that in Hume's moral philosophy the concept of self is embedded in a particular conception of morality as a practical (as opposed to theoretical) realm that involves making judgements, decisions and actions and is therefore based on passions rather than reason. Accordingly, the moral Self is an active (rather than cognitive) agent, engaged in relations with others and driven by passions. The Self manifests itself in the light of the passions of pride and humility and becomes unified and stable through them. The moral character of the Self is defined by the place it assigns to virtues and vices among the heterogeneous causes of pride and humility, which include both spiritual and bodily qualities, as well as everything that is not a quality of the Self but is close to it (children, family, wealth, etc.). Since Hume's Self is embedded in the world of other people, its self-esteem depends to a considerable extent on their opinions and feelings. Through the principle of sympathy, an agent is able to experience the feelings of others as his own, so sympathy also determines a person's relationships with other people and his actions. The Moral Self is also manifested in the ability to take a universal position in judging oneself or others. For Hume, such a position is expressed in terms of the principle of humanity, which prescribes concern for the common good. Hence the moral subject appears not only proud, but also just, benevolent and merciful.

Keywords: Hume, Self, moral agent, morality, pride, humility, virtue, vice, sympathy, sentiment of humanity, common good

For citation: Artemyeva, O.V. "Ideya Ya v moral'noi filosofii Davida Yuma" [The idea of the Self in David Hume's moral philosophy], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2025, Vol. 18, No. 2, pp. 135–150. (In Russian)

References

- Apressyan, R.G. "Smysl morali v etike Davida Yuma" [The Meaning of Morality in David Hume's Ethics], *Ehticheskaya Mysl' / Ethical Thought*, 2012, Issue 12, pp. 72–103. (In Russian)
- Artemyeva, O.V. *Angliiskii ehticheskii intellektualizm XVIII–XIX vv.* [English Ethical Intellectualism of the 18th and 19th centuries]. Moscow: IPhRAS Publ., 2011. (In Russian)

- Botros, S. *Hume, Reason and Morality. A Legacy of Contradiction*. London; New York: Routledge, 2006.
- Deleuze, G. "Empirizm i sub"ektivnost': opyt o chelovecheskoj prirode po Yumu" [Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory on Human Nature], transl. by Ya. Svirskiy, in: G. Deleuze, *Empirizm i sub"ektivnost': opyt o chelovecheskoj prirode po Yumu. Kriticheskaya filosofiya Kanta: uchenie o sposobnostyah. Bergsonism. Spinoza* [Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory on Human Nature. Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of Faculties. Bergsonism. Spinoza]. Moscow: PER SE Publ., 2001, pp. 6–142. (In Russian)
- Greco, L. "The Self as Narrative in Hume", *Journal of the History of Philosophy*, 2015, Vol. 53, No. 4, pp. 699–722.
- Hume, D. "Issledovanie o principah morali" [An Enquiry Concerning the Principals of Morals], transl. by V.S. Shvyrev, in: D. Hume, *Sochinenia* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1996, pp. 177–314. (In Russian)
- Hume, D. "Issledovanie ob affektakh" [A Dissertation on the Passions], transl. by V.S. Shvyrev, in: D. Hume *Sochinenia* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1996, pp. 145–176. (In Russian)
- Hume, D. "O dostoinstve i nizmennosti chelovecheskoj prirody" [On the Dignity or Meanness of Human Nature], transl. by E.S. Lagutin, in: D. Hume, *Sochinenia* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1996, pp. 523–529. (In Russian)
- Hume, D. "Traktat o chelovecheskoj prirode" [A Treatise on Human Nature], transl. by S.I. Tzereteli, in: D. Hume, *Sochinenia* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1996, pp. 53–655. (In Russian)
- Korsgaard, Ch. "Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit", *Philosophy and Public Affairs*, 1989, Vol. 18, No. 2, pp. 102–132.
- Pitson, A.E. *Hume's Philosophy of the Self*. London; New York: Routledge, 2002.
- Ricœur, P. *Ya sam kak drugoi* [Oneself as Another], transl. by B.M. Skuratov. Moscow: Izd-vo gumanitarnoi literatury Publ., 2008. (In Russian)
- Rorty, A. "Pride Produces the Idea of Self: Hume on Moral Agency", *Australasian Journal of Philosophy*, 1990, Vol. 68, No. 3, pp. 255–269.
- Schechtman, M. *The Constitution of Selves*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1996.
- Seigel, J. *The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge UP, 2005.
- Stroud, B. *Hume*. London; New York: Routledge, 1977.
- Vasil'ev, V.V. *David Yum i zagadki ego filosofii* [David Hume and the Puzzles of his Philosophy]. Moscow: LENAND Publ., 2020.
- Zubets, O.P. "Ponyatie gordosti u Yuma: moral'naya sub"ektivnost' kak istochnik identichnosti Ya" [Hume's Concept of Pride: Moral Subjectivity as the Source of the Identity of the Self], *Eticheskaya Mysl' / Ethical Thought*, 2012, Issue 12, pp. 169–192. (In Russian)