

## МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

В.Ю. Даренский

### Эпистемология «естественной религии» Д. Юма: скрытые парадоксы

*Даренский Виталий Юрьевич* – доктор философских наук, профессор кафедры философии. Луганский государственный педагогический университет. Украина, 91011, г. Луганск, ул. Оборонная, д. 2; e-mail: [darenskiy1972@rambler.ru](mailto:darenskiy1972@rambler.ru)

В статье исследуются парадоксы концепции «естественной религии» Д. Юма, возникшие в результате применения им метода радикального скепсиса к предметам религиозной веры. Показано, что анализ Юма представляет собой *движение* от изначальных тезисов скептического характера – к тезисам, совпадающим с традиционными воззрениями. Главный парадокс его концепции состоит в том, что невозможность рациональных доказательств знания чего бы то ни было (в том числе и знания о бытии Божиим) приводит к тому, что базовой гносеологической категорией Юма оказывается категория *веры* (belief). Это, в свою очередь, приводит к исчезновению принципиальных различий между тем, что принято называть «позитивным» (научным) знанием, и религиозной верой. Более того, в таком случае именно религиозная вера оказывается вообще некоей «моделью» любого знания как такового. Заслуга Д. Юма в прояснении этого вопроса состоит в том, что он четко указал на неправомочность отделения в актах познания представления от суждения и заключения и обосновал необходимость возвращения рефлексии к их первичному единству в реальном опыте сознания.

**Ключевые слова:** Дэвид Юм, «естественная религия», вера, парадоксы, обоснование

Человек, в должной мере сознающий несовершенство человеческого разума, с крайним рвением обратится к истине Откровения; тогда как надменный догматик, уверенный, что он в состоянии воздвигнуть полную теологическую систему при посредстве одной только философии, отнесется с презрением ко всякой другой помощи... Быть философом-скептиком является для ученого первым и самым существенным шагом к тому, чтобы стать здравым верующим христианином.

Д. Юм. Диалоги о естественной религии [Юм, 1996, с. 425].

Философия религии Дэвида Юма отличается внутренней парадоксальностью: исходя из радикального скептицизма во всех религиозных вопросах, она в конечном итоге приходит к оправданию всех традиционных мнений и возвращается к благоговейному отношению к христианской традиции. Такой ход размышлений может

рассматриваться как развитие метода радикального сомнения Р. Декарта, но в еще более развернутом виде. Известный философ религии Д.В. Пивоваров завершает свой анализ концепции Юма весьма характерной цитатой: «...“религия, права которой так же дороги для философии, как ее собственные, и, в сущности, равнозначны последним... Итак, если моя философия ничего не прибавляет к аргументам, защищающим религию, то я по крайней мере могу утешиться мыслью, что она ничего от них и не отнимает и все остается совершенно в том же положении, как и раньше”. Таков в общих чертах дух скептической философии религии Давида Юма» [Пивоваров, 2012, с. 90]. Тем самым, очевидно, что философия религии Д. Юма конгениальна сознанию современного человека, поскольку последний также, как правило, приходит к традиционной религиозной вере, пройдя через горнило сомнений и скепсиса. Поэтому анализ концепции Юма интересен в качестве нового типа религиозного сознания, сформировавшегося в «фаустовской цивилизации» (О. Шпенглер) Нового времени и ставшего массовым в наше время. Целью данной статьи является анализ специфики и парадоксов этого типа сознания.

Среди обширной зарубежной литературы о философии религии Юма стоит в первую очередь выделить обзорную книгу Дж. Гаскина «Философия религии Д. Юма», в которой подробно рассматриваются все его работы на эту тему в рамках традиционного подхода аналитической философии с подробным анализом семантики отдельных терминов и определений [Gaskin, 1988]. Среди новейших работ выделяется тенденция анализа индуктивного метода Д. Юма в его исследовании религии. В частности, Д. Коулмен «переориентирует аргумент Юма с анахронистической паскаль-бейлевской модели на бэконовскую» [Coleman, 2001, p. 195]. Наконец, в книге А. Бейли и Д. О'Брайена «Критика религии Д. Юма» (2014) указывается на внутреннее противоречие метода Юма, которое можно рассматривать и как эпистемологический парадокс. В частности, авторы пишут: «Юм сосредоточен исключительно на теории творения. Предпосылка о том, что “Вселенная как творение Бога” является изначальной темой диалога... дана без каких-либо доказательств; скорее, это гипотеза... Поэтому все диалоги управляются индуктивным рассуждением... Природа индуктивного умозаключения такова, что оно никогда не бывает безусловно доказано как истинное или ложное. В случае диалогов индуктивное рассуждение связано с аргументом, который должен был быть заключением (существование Бога), а не исходной предпосылкой для запуска диалогов» [Bailey, O'Brien, 2014, p. 3].

В новейших российских исследованиях философии Юма уже подчеркивалась ее внутренняя парадоксальность – в частности, в работе И.Т. Касавина «Дэвид Юм. Шесть эпистемологических парадоксов». Автор следующим образом определяет *специфику метода* британского философа: «...у Юма основание новой эмпирической науки – теория познания, сама основанная на опыте. При этом главным источником знания оказывается некоторая причинная связь; вопрос об источнике знания и есть вопрос о причине наших представлений. Поэтому и теория познания настолько состоятельна, насколько она способна решать эту проблему. Юм не находит источника знания внутри узко понятой человеческой природы именно потому, что его там нет... Источник и знания, и сознания находится за пределами человеческого тела, он в деятельностном взаимодействии с миром и другими людьми» [Касавин, 2012, с. 32]. Тем самым, общая парадоксальность размышлений философа возникает не в результате некой «прихоти», а вследствие того, то что Юм фиксирует противоречивость самой реальности, которую он исследует. Сама попытка эмпирически обосновать теорию познания уже противоречива, поскольку принципы достоверности знания следует искать в самом субъекте, а не вне его – но принцип эмпиризма требует обратного, т.е. выхода за пределы субъективности. Таков исходный эпистемологический парадокс Д. Юма, который имеет свое специфическое проявление и в его понимании религии.

В.В. Васильев в новейшей фундаментальной монографии «Дэвид Юм и загадки его философии» фиксирует этот парадокс в его частном проявлении. Исходя из скептической позиции Д. Юма в вопросе о природе причинности, автор обнаруживает, что Юм преодолевает свой скепсис как раз в наиболее общем случае – там, где речь идет о причинности бытия как такового, т.е. тварного мира в целом, что указывает на наличие его Творца. Он отмечает, что «главный вклад Юма в философию религии состоит, пожалуй, именно в его анализе перспектив вывода от целесообразности мира к его разумной первопричине» [Васильев, 2020, с. 70], поскольку «окончательный вердикт Юма состоит в том, что мы все-таки вправе признать аналогию причины целесообразности мира присущему нам интеллекту: “...причина или причины порядка во вселенной, вероятно, имеют отдаленную аналогию с человеческим умом”» [там же, с. 76].

В свою очередь, В.В. Яковлев в статье «Специфика воззрений Д. Юма о чудесах» [Яковлев, 2011] также сначала показывает радикальный скептицизм философа в данном вопросе, но потом оказывается, что результатом этого скептицизма явилась разработка Юмом лишь четкого логического критерия признания реальности чудес. Причем этот критерий просто повторяет ту логику здравого смысла, которой пользуются и обычные верующие в данном вопросе.

Тем самым, анализ Д. Юма представляет собой не обоснование неких заранее предполагаемых тезисов, а наоборот, *движение* от изначальных тезисов скептического характера – к тезисам, им противоположным и совпадающим с традиционными воззрениями, идущими от платоно-аристотелевской традиции, патристики и схоластики. Юм проверяет их радикальным скепсисом, и в результате анализ показывает их разумность и наибольшую вероятность. А его собственный ключевой и итоговый тезис, касающийся соотношения религии и философии, – т.е. веры, основанной на Откровении, и рационального мышления, – мы вынесли в эпиграф данной статьи. Столь яркий афоризм этого достоин. В наше время популярна гипотеза о том, что отсылки Д. Юма к авторитету Откровения имеют иронический характер. Такое предположение является явным порождением современного «постмодерного» мышления, далекого от стиля мысли XVIII в. Кроме того, ссылки на Откровение не являются чем-то противоестественным для философии Юма, но вполне согласуются с его гносеологией, в которой, как мы отметим далее, одной из ключевых является категория веры (belief). Тем самым, по нашему мнению, упомянутая гипотеза безосновательна.

Феномен религиозной веры представляет собой один из ключевых предметов исследования в эпистемологии Юма. Более того, этот феномен является тем «предельным случаем», на примере которого философ обычно удостоверяет свои главные теоретические постулаты. Какова же специфика этой «предельности»?

К этой «предельности» разум изначально устремлен вследствие базового значения его *актов веры*. Как пишет Юм, «вера не есть новая идея, присоединяемая нами к простому представлению... у нас нет отвлеченной идеи существования, отличной и отделимой от идей единичных объектов; поэтому невозможно, чтобы такая идея существования могла быть присоединена к идее любого объекта или составляла бы отличие веры от простого представления... вера не что иное, как... *способ переживания*. Она есть нечто такое, что не зависит от нашей воли, но должно порождаться некоторыми определенными причинами и принципами, которые не находятся в нашей власти»; и, далее, «поскольку вера (belief) только изменяет способ, согласно которому мы представляем объект, она может придать нашим идеям лишь большую силу и живость. Итак... вера может быть вполне точно определена как *живая идея, связанная отношением, или ассоциированная, с наличным впечатлением*» [Юм, 1995, с. 372; 168]. Тем самым, вера – это факт дорационального и/или сверхрационального удостоверения любой воспринимаемой нами реальности.

Отсюда первый парадокс: поскольку у Юма категория *веры* оказывается базовой гносеологической категорией, это, в свою очередь, приводит к исчезновению

принципиальных различий между тем, что принято называть «позитивным» (научным) знанием, и религиозной верой; но даже и более того, в таком случае именно религиозная вера оказывается вообще некой «моделью» любого знания как такового.

Как известно, «Диалоги о естественной религии» Д. Юм при жизни не опубликовал, по его завещанию они были изданы лишь после его смерти, в 1779 г. Он справедливо рассудил, что его способ исследования этого предмета столь радикально отличается от общепринятого, что обвинения в «атеизме» не избежать. Но для секуляризованного и «атеизированного» мышления как раз рассуждения Юма могут многое разъяснить в сути религиозной веры. Сам концепт «естественной религии», который использует здесь философ, носит характер эпистемологической абстракции, необходимой для «чистоты» интеллектуального эксперимента в размышлениях о сущности религии как типа сознания. Термин «естественная религия» использовался еще в схоластике, и он является производным от понятия, введенного еще Цицероном. Незадолго до Юма он был подробно разработан Мэтью Тиндалом в книге «Христианство, древнее, как само Творение, или Евангелие как воспроизведение естественной религии» (*Christianity as Old as the Creation, or the Gospel a Republication of the Religion of Nature*, 1730). Под «естественной» здесь понимается та религия, которая возникает у человека без сверхъестественного откровения, а исключительно благодаря естественному свету разума (*lumen naturale rationis*). В основе этого понятия лежит положение о том, что некоторое знание о Боге может быть достигнуто человеческим разумом без содействия Божественного откровения. Согласно Августину Блаженному, полнота знания о Боге достигается только благодаря излучаемому Богом сверхъестественному свету (*lumen supranaturale*), дополняющему естественный свет разума. Таким образом, Д. Юм исследовал здесь возможности *lumen naturale rationis* в рамках радикального скепсиса.

Один из итоговых тезисов этого трактата звучит так: «...вся естественная теология... сводится к одному простому, хотя и несколько двусмысленному... положению, а именно, что *причина или причины порядка во вселенной, вероятно, имеют некоторую отдаленную аналогию с человеческим разумом*; если это положение не подлежит расширению, изменению или же более подробному выяснению; если оно не дает нам повода ни к какому заключению... то что еще может сделать самый пытливый, мыслящий и религиозный человек, кроме того, чтобы давать свое прямое философское согласие на это положение всякий раз, когда оно выдвигается?..» [Юм, 1996, с. 424–425]. Действительно, таков вывод «естественного» человеческого ума, который можно сделать на основании простого наблюдения мироздания. Но откуда же тогда берется несомненность религиозной веры? Естественно, только из самой же веры, поскольку только вера и может давать нам достоверное знание чего бы то ни было – ведь от разума этого ждать не приходится.

Более того, разум здесь начинает преподносить и странные «сюрпризы»: «Теист признает, что изначальный интеллект весьма отличен от человеческого разума; атеист признает, что изначальный принцип порядка имеет с последним некоторую отдаленную аналогию»; и если, продолжает Юм, они «проявляют такое упрямство», то он не удивится, если они «незаметно поменялись местами и что, с одной стороны, теист преувеличивает несходство между высшим существом и... смертными существами, а с другой – атеист превозносит аналогию между всеми действиями природы... и человеческим разумом» [там же, с. 413]. В этом состоит второй парадокс, а именно: теисты и атеисты фактически исходят из одних и тех же изначальных презумпций и аргументов, поэтому, как говорит сам Юм, в принципе могли бы «поменяться местами», а это означает, что сам выбор в пользу теизма и атеизма в конечном счете определяется не рациональными аргументами, а совершенно иными факторами. Собственно, суть парадокса здесь состоит в том, что и *теизм и атеизм опираются на одни и те же рациональные аргументы, но придают им прямо*

*противоположный смысл*, т.е. используют их по-разному, в разных контекстах. Поэтому в силу того обстоятельства, на которое указал Юм, применение теистической и атеистической систем рациональных аргументов как неких «двойников» становится если не бессмысленным, то малоэффективным.

Словно предвидя кантовскую критику «онтологического аргумента», Д. Юм предложил одно чрезвычайно смелое рассуждение. По его мнению, «одно весьма характерное заблуждение, которое постоянно вбивают нам в голову в школах и которое стало в силу этого чем-то вроде установленного догмата... состоит в обычном делении актов познания на *представление, суждение и заключение*»; однако, утверждает Юм, «все эти различия и определения грешат в весьма важных пунктах. Во-первых, далеко не верно, что в каждом образуемом нами суждении мы соединяем две различные идеи, ибо в суждении *Бог существует*, да и во всяком другом суждении, касающемся существования, идея существования не есть отдельная идея, которую мы присоединяли бы к идее объекта... Во-вторых... Мы непосредственно заключаем от действия к причине, и заключение это является не только истинным способом рассуждения, но и самым сильным из всех и более убедительным... Относительно же всех этих трех актов познания мы можем вообще сказать, что все они, если рассматривать их в надлежащем свете, сводятся к первому акту и оказываются не чем иным, как особым способом представления объектов... и единственная заметная разница в данном случае возникает тогда, когда мы присоединяем к представлению веру и бываем убеждены в истине того, что представляем. Этот акт нашего духа еще никогда не был объяснен ни одним философом, поэтому я вправе предложить свою гипотезу... что акт этот не что иное, как сильное и устойчивое представление какой-нибудь идеи, до известной степени приближающееся к непосредственному впечатлению» [Юм, 1995, с. 168]. Здесь философ фактически утверждает, что «онтологический аргумент» – это вообще не «доказательство», но просто констатация *эмпирического факта* нашего опыта! В онтологическом аргументе, как известно, речь идет о внementsальном существовании Бога, а Юм в данном случае говорит не о об этом. У него здесь речь идет о том, что наш опыт организован таким образом, что целостное восприятие реальности изначально выстраивает ее как целесообразную систему, предполагающую разумное начало, которое затем «автоматически» идентифицируется с Богом как Творцом. Однако если мы обратимся к предыдущему парадоксу, то становится понятно, что тот же самый аргумент используют и атеисты – но уже в прямо противоположном смысле: из разумного устройства мира они делают вывод о том, что он так устроен сам по себе и поэтому никакой Творец ему не нужен.

Тем самым, и теизм, и атеизм основываются на одном и том же опыте познания внешнего мира, но на разном опыте экзистенциальном. Выбор вывода из самого факта разумного устройства мира в пользу существования или же несуществования Творца зависит не от степени познания мира, а от другого дополнительного к этому опыта, который можно обозначить как опыт экзистенциальный. Суть последнего состоит в личностном отношении к реальности, которое обусловлено более высоким развитием личностных структур в самом человеке. Человек познает существование Творца мира как абсолютную Личность по принципу «подобное познается подобным» – т.е. в том случае, если в самом человеке личностные структуры достаточно развиты для такого понимания. А если не развиты, то такого понимания не происходит. Тем самым, атеизм не зависит от уровня познания мира, а является следствием неразвитости личностного бытия человека – и, соответственно, безличного восприятия реальности. Что же касается познавательных способностей, то они в равной степени ограничены как у теистов, так и у атеистов, и наличие или отсутствие религиозной веры зависит вообще не от них. Здесь действует общий принцип, сформулированный Г.В. Лейбницем: «Надо знать, что каждая простая субстанция

посредством своих смутных восприятий или ощущений содержит универсум и что последовательность этих восприятий регулируется особой природой этой субстанции, но так, что всегда выражает всю природу универсума... Но невозможно, чтобы душа могла отчетливо знать всю свою природу... для этого надо было бы, чтобы душа в совершенстве знала весь универсум, который в ней содержится, т.е. надо, чтобы она была Богом» [Лейбниц, 1989, с. 392–393]. Ни одна душа не может в совершенстве знать весь универсум, но это абсолютно и не требуется для того, чтобы знать о Боге. Для знания о Боге требуется не особое знание внешнего мира, а внутренний экзистенциальный процесс в самом человеке, дающий опыт богоприсутствия и богопознания. Этот внутренний опыт возникает лишь в результате личностного развития по принципу «душа обязана трудиться» (Н. Заболоцкий). А при его отсутствии опыт богопознания такому человеку совершенно непонятен и поэтому кажется «иллюзией». Это аналогично тому, как непонятен, например, опыт любви к другому человеку тем, кто его сам не испытал.

Заслуга Д. Юма в прояснении этого вопроса состоит в том, что, указывая на неправомочность отделения в актах познания представления от суждения и заключения, он обосновал необходимость возвращения рефлексии к их первичному единству в реальном опыте сознания. Именно для этого и нужен «скепсис», суть которого состоит не в отрицании реальности, а в приближении к ней путем предварительной «расчистки» сознания от накопившихся в нем предрассудков. (Стоит отметить, что этот шаг Юма весьма близок к работе русской философии по восстановлению «целостного разума», искусственно разрушенного европейским рационализмом.) В результате его анализа обнаружился третий парадокс. Среди всех предметов мысли именно бытие Божие оказывается самым достоверным, поскольку Его бытие изначально является самым неотъемлемым атрибутом восприятия реальности как таковой, полагающим ее абсолютную Причину, т.е. здесь и сам «атрибут» бытия изначально мыслится *абсолютно*. Однако, с другой стороны, эта достоверность является только достоверностью мысли, но внементальное существование Бога она не доказывает строго логически (чем, в свою очередь, затем удачно пользуются атеисты, выстраивая свою аргументацию). Интересно также и то, что здесь Д. Юм фактически воспроизводит аргументацию Ансельма Кентерберийского, Р. Декарта и др., однако при этом исходя из прямо противоположных – сенсуалистических – презумпций. «Соль» парадокса здесь в том, что сенсуалистическая установка приводит к необходимости признания высшей достоверности именно у «сверхчувственных» предметов мысли (ранее это произошло и у Дж. Беркли).

В свое время Б. Рассел охарактеризовал внутреннюю парадоксальность эпистемологии Юма следующим образом: «Философия Юма... представляет собой крушение рационализма XVIII в. Он, подобно Локку, начинает с намерения быть сенсуалистичным и эмпиричным, не принимая ничего на веру, но изыскивая любые указания, которые можно получить из опыта и наблюдения. Но... он пришел к злосчастному выводу о том, что ничто нельзя познать путем опыта и наблюдения. Нет такого явления, как разумная вера... Мы не можем перестать верить, но никакая вера не может быть основана на разуме» [Рассел, 2001, с. 792]. В свою очередь, детализируя эти парадоксы в нашем кратком анализе, можно сделать вывод об их внутренней логической последовательности, особенно ярко проявляющейся в особой эпистемологии религиозной веры. Вместе с тем, приходится возразить Б. Расселу в последнем пункте: анализ показывает, что у Юма вера не только «может быть основана на разуме», но она, если можно так выразиться, составляет *опытное основание*, «субстанцию» самого разума. «Преодоление» Юма сам Рассел видел в необходимости постулирования сверхэмпирического принципа индукции, которая и «является независимым логическим принципом, который нельзя вывести из опыта или из других логических принципов... без этого принципа наука невозможна» [там же, с. 794]. Но нельзя

не заметить, что у самого Юма эту же функцию выполняет категория веры (belief), всегда *практически удостоверяющая* предмет знания. Здесь ярко обнаруживается и смысл этимологии самого слова *досто-верность* – т.е. «достойный веры». Этот смысл укоренен в опыте «практического разума», который, как обнаружено у Д. Юма, служит и *основой* разума религиозного.

В качестве более общего вывода вновь укажем на близость анализа Юма к работе русской философии по восстановлению «целостного разума», хотя и проведенной в ином ключе: если Д. Юм опирался на свою традицию сенсуализма и философии «здравого смысла», то русская философия в первую очередь восстанавливала в правах умозрение и мистический опыт. Однако и в русской философии принцип эмпиризма как опоры на непосредственный опыт сознания в критике канто-гегелевского категориального схематизма также был очень важен. Тем самым, нынешняя «монополизация» Юма аналитической философией совершенно неуместна. Указанная близость к Д. Юму требует актуализировать его наследие и в рамках русской философской традиции.

### Список литературы

- Васильев, 2020 – *Васильев В.В.* Дэвид Юм и загадки его философии. М.: Ленанд, 2020. 704 с.
- Касавин, 2012 – *Касавин И.Т.* Дэвид Юм. Шесть эпистемологических парадоксов // Дэвид Юм и современная философия: сборник статей / Ред. И.Т. Касавин. М.: Альфа-М, 2012. С. 27–51.
- Лейбниц, 1989 – *Лейбниц Г.В.* Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // *Лейбниц Г.В.* Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1989. 554 с.
- Пивоваров, 2012 – *Пивоваров Д.В.* Давид Юм: скептицизм и философия религии // Вестник Уральского ин-та экономики, управления и права. 2012. № 1. С. 77–90.
- Рассел, 2001 – *Рассел Б.* История западной философии. В 3 кн. / Пер. с англ. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 2001. 992 с.
- Юм, 1996 – *Юм Д.* Диалоги о естественной религии // *Юм Д.* Малые произведения / Пер. с англ. М.: Канон, 1996. С. 297–427.
- Юм, 1995 – *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. Кн. I. О познании. М.: Канон, 1995. 400 с.
- Яковлев, 2011 – *Яковлев В.В.* Специфика воззрений Д. Юма о чудесах // Гуманитарный вектор. 2011. № 2 (26). С. 71–75.
- Bailey, O'Brien, 2014 – *Bailey A., O'Brien D.* Hume's Critique of Religion: Sick Men's Dreams. Dordrecht: Springer, 2014. 260 p.
- Gaskin, 1988 – *Gaskin J.C.A.* Hume's Philosophy of Religion. Second Edition. Basingstoke: Palgrave-MacMillan, 1988. 188 p.
- Coleman, 2001 – *Coleman D.* Baconian Probability and Hume's Theory of Testimony // Hume Studies. 2001. Vol. 27. No. 2. P. 195–226.

## Epistemology of “Natural Religion” by D. Hume: Hidden Paradoxes

*Vitaliy J. Darenskiy*

Lugansk State Pedagogical University. 2 Oboronnaja Str., 91011, Lugansk, Ukraine; e-mail: darenskiy1972@rambler.ru

The article examines the paradoxes of the concept of “natural religion” by D. Hume, which arose as a result of his application of the method of radical skepticism to the subjects of religious faith. It is shown that the analysis of D. Hume is a movement from the original theses of a skeptical nature – to theses that coincide with traditional views. The main paradox of his concept is that the impossibility of rational proofs of knowledge of anything (including knowledge of the existence of God) leads to the fact that the basic epistemological category of D. Hume is the

category of faith (belief). This, in turn, leads to the disappearance of fundamental differences between what is commonly called “positive” (scientific) knowledge and religious faith. Moreover, in this case, it is religious faith that turns out to be a kind of “model” of any knowledge as such. The merit of D. Hume in clarifying this question is that he clearly pointed out the illegality of separating the representation from the judgment and conclusion in acts of knowledge – and returning reflection to their primary unity in the real experience of consciousness.

**Keywords:** D. Hume, “natural religion”, belief, paradoxes, justification

## References

- Bailey A., O'Brien D. *Hume's Critique of Religion: Sick Men's Dreams*. Dordrecht: Springer, 2014. 260 p.
- Coleman D. Baconian Probability and Hume's Theory of Testimony, *Hume Studies*, 2001, vol. 27, no. 2, pp. 195–226.
- Gaskin J.C.A. *Hume's Philosophy of Religion*. Second Edition. Basingstoke: Palgrave-MacMillan, 1988. 188 p.
- Hume D. Dialogi o estestvennoj religii [Dialogues about Natural Religion]. In: Hume D. *Malye proizvedeniya* [Small Works]. Moscow, Kanon Publ., 1996, pp. 297–427. (In Russian)
- Hume D. *Traktat o chelovecheskoj prirode. Kn. I. O poznanii* [A Treatise on Human Nature. Book I. On Knowledge]. Moscow: Kanon Publ., 1995. 400 p. (In Russian)
- Jakovlev V.V. Specifica vozzrenij D. Huma o chudesah [Specifics of D. Hume's Views on Miracles]. *Gumanitarnyj vector* [Humanitarian Vector], 2011, no. 2 (26), pp. 71–75. (In Russian)
- Kasavin I.T. David Hume. Shest' jepistemologicheskikh paradoksov [David Hume. Six Epistemological Paradoxes]. In: *David Hume i sovremennaja filosofija: sbornik statej* [David Hume and Contemporary Philosophy: Collected Papers], ed. by I.T. Kasavin. Moscow: Al'fa-M Publ., 2012, pp. 27–51. (In Russian)
- Leibniz G.W. Opyty teodicei o blagosti Bozhiej, svobode cheloveka i nachale zla [Theodicy. Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil]. In: Leibniz G.W. *Socineniya* [Essays] v 4-h t., t. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1989. 554 p. (In Russian)
- Pivovarov D.V. David Hume: skepticizm i filosofija religii [David Hume: Skepticism and the Philosophy of Religion]. In: *Vestnik Ural'skogo instituta ekonomiki, upravlenija i prava* [Bulletin of the Ural Institute of Economics, Management and Law], 2012, no. 1, pp. 77–90. (In Russian)
- Russell B. *Istorija zapadnoj filosofii. V 3 kn.* [History of Western philosophy. In 3 book]. Novosibirsk: Izd-vo Novosib. un-ta Publ., 2001. 992 p. (In Russian)
- Vasil'ev V. *David Hume i zagadki ego filosofii* [David Hume and the Mysteries of his Philosophy]. Moscow: Lenand Publ., 2020. 704 p. (In Russian)