



# Гуманитарный вектор

ПЕДАГОГИКА  
ФИЛОСОФИЯ  
КУЛЬТУРОЛОГИЯ  
ПСИХОЛОГИЯ  
ПОЛИТОЛОГИЯ  
ИСТОРИЯ  
ФИЛОЛОГИЯ  
ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

**2011/2 (26)**

ние святыни, искажение, извращение того, что заслуживает уважения верующего человека. Наиболее близким синонимом профанного в русском языке является слово «богохульство» (хула на Бога). Профанное очень часто отождествляют со светским. Отличительной чертой профанного является прямое и намеренное глумление над тем, что принято считать святым (предметы религиозного культа, чувства и др.). Не случайно дословный перевод слова «профан» (от лат. *profanus*) означает непосвящённый, непросвещённый, тёмный [7, с. 416]. Причинами профанации религиозных ценностей может стать не только порочное мировоззрение, но и глубокое заблуждение. Ярким примером профанации сакрального могут восприниматься стихи В. Маяковского из поэмы «Облако в штанах» (1914–1915): «...Я думал – ты всеильный божище, а ты недоучка, крохотный божик...» [5, с. 23]. Множество эпатажных и одиозных плакатов сегодняшних дней (например, образ Христа в рекламе «Кока-колы» и др.), а также характер общественных поступков (например, венчание однополых браков, убийство священника в храме, прикуривание от лампы в церкви) также являются примерами профанации (осквернения) сакрального.

Описанные варианты градации восприятия сакрального составляют парадигму сакраментального, которая может быть выражена в творчестве, в сознании, в идеологии людей. Таким образом, сакральное и сакраментальное находятся в постоянном диалоге, который иногда приобретает самые неожиданные формы. Искусство, вбирающее в себя сакральное или мнимосакральное, автоматически становится сакраментальным для адресата (читателя, зрителя, слушателя), т. е. одно из возможных назначений искусства – почитание, преклонение (равно как и в религии, если не брать во внимание самые важные религиозные концепты – веру и смирение).

Изучение происхождения слова «сакральный» дает возможность установить близкие ему синонимичные значения и позволяет определить круг слов, входящих в единое смысловое поле. К числу таких синонимичных сакральному слов относятся «священное», «таинственное», «божественное», «соборное» и «духовное». Сакраль-

ному и его синонимичному ряду противостоит секулярное (светское) и профанное, результатом которых является десакрализация. Сакраментальное является своеобразным проводником между сакральным и профанным, диалог которых осуществляется, прежде всего, через творчество. При этом человеку свойственно культивировать как сакральное, так и мнимосакральное.

Таким образом, использование понятия «сакральное» в научной и бытовой речи характеризуется разнообразными значениями, нередко с противоположным смыслом (возникающим по причине речевой небрежности или новых установленных словарями значений). Одно из значений сакрального имеет переносное значение: сакральным называют не только то, что принадлежит религиозному культу, но и то, что уподобляется ему. Также важно понимать, что смысловой устойчивостью среди всей понятийной парадигмы сакрального (сакраментальный-секулярный-профанный) обладает только само корнеобразующее понятие (сакральный). Сакраментальное можно уравнивать по смыслу с сакральным (в переносном значении), с секулярным (светским) и даже с профанным. Причиной этой семантической пограничности понятий, производных от сакрального, является наличие в них элемента человеческого культа, который может претерпевать разные изменения (от кротости и аскетизма до духовной распущенности). Еще одной причиной смыслового переплетения производных от сакрального является существование разных мировоззрений, позволяющих понимать сакраментальное, секулярное или профанное в зависимости от своих убеждений (т. е. вкладывать в слова неверный смысл и подменять одно слово значением другого).

Наиболее компетентным, обоснованным употреблением слова «сакральное» в гуманитарных науках может быть использование его исключительно в значении принадлежности к религиозной сфере сознания. Художественные произведения и другие произведения искусства, посвященные сакральному, являются сакраментальными по форме и смыслу (с соответствующими смысловыми оттенками – разными уровнями сакрального и сакраментального).

#### Список литературы

1. Баш Л. М., Боброва А. В. Современный словарь иностранных слов: толкование, словоупотребление, словообразование, этимология. М.: Цитадель-трейд, 2005. 960 с.
2. Блок А. Стихотворение и поэмы. Челябинск: Южно-Уральское кн. изд-во, 1980. 176 с.
3. Есенин С. А. Стихотворения; поэмы. М.: Худож. лит., 1983. 479 с.
4. Крысин Л. П. Толковый словарь иноязычных слов. М.: Эксмо, 2009. 944 с.
5. Маяковский В. В. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1988. 768 с.
6. Ожегов С. И. Словарь русского языка. М.: Русский язык, 1985. 797 с.
7. Пчёлкина В. В., Комарова Л. Н. Словарь иностранных слов. М.: Русский язык, 1989. 624 с.

Рукопись поступила в издательство 4 марта 2011 г.

УДК 165.732  
ББК ЮЗ(ИВел)5–514

В. В. Яковлев  
г. Тюмень, Россия

#### Специфика воззрений Д. Юма о чудесах

В статье проведён детализированный анализ первой части главы «О чудесах» из «Исследования о человеческом познании» Давида Юма. Выявлена специфика его воззрений о чудесах, воплощённая в их органичной неоднозначности. Приведены обстоятельства, подтверждающие этот вывод: Юм замыслил очистить сложившиеся у людей взгляды о чудесах от «суеверных заблуждений»; Юм не сомневался в истинности чудес Священного Писания; в центре внимания Юма находились проблемы достоверности свидетельств о чудесах.

**Ключевые слова:** чудо, Библия, философия религии Д. Юма, российская история философии, российская философия религии.

V. V. Yakovlev  
Tyumen, Russia

#### Specificity of D. Hume's Views on Miracles

The article gives a detailed analysis of the first part of the chapter «About miracles» from «An Enquiry Concerning Human Understanding» by D. Hume. Specificity of his views on miracles embodied in their organic ambiguity is revealed. The circumstances confirming this conclusion are described: Hume decided to clear people's minds concerning miracles from «superstitious errors»; Hume didn't doubt the truth of the Holy Scripture miracles; his central idea was to prove authenticity of testimonies about miracles.

**Keywords:** miracle, the Bible, D. Hume's philosophy of religion, Russian history of philosophy, Russian philosophy of religion.

Отечественными историками философии и философами религии накоплен немалый опыт осмысления идей о чудесах, высказанных Д. Юмом в главе X «О чудесах» [9], которая содержит две части и входит в состав его же «Исследования о человеческом познании». Но это осмысление, как правило, безальтернативно подчинено ими хорошо сформулированным Г. А. Габинским суждениям, сводящимся к констатации того, что в «тот долгий период, когда наука освобождалась от теологической опеки и богословских непоследовательностей... доктрина чуда неизменно противопоставляется философской категории естественного закона» [1, с. 48], и что в сочинениях Юма, Канта, Лапласа и других философов и математиков Нового времени библейские рассказы «о чудесах становятся пробным камнем скептической критики религии» [1, с. 164].

Например, по убеждению С. М. Роговина, «Юм ставит вопрос о самом факте» откровения и обращает внимание на то, что оно «опирается на чудеса и пророчества», тоже являющиеся чудесами. Однако, как отметил Роговин, «всякое чудо», согласно Юму, «есть нарушение законов природы, законы же природы для Юма раньше всего – законы нашего мышления». Отсюда Роговин делал вывод, что, с точки зрения Юма, «вера в чудо и

откровение (*faith*) возможна только при ниспровержении всех принципов ума, и таким образом откровение уже по своему понятию необходимо связано с тем условием, при наличии которого Локк [учитель Юма, согласно Роговину – В. Я.] объявил его неприемлемым». В примечании к этим интерпретациям Роговин напомнил, что по вопросу «о возможности чудес скептик Юм является таким же фанатиком причинной связи, как и Спиноза» [7, с. 34].

И. С. Нарский постулировал, что, начав (в главе «О чудесах») «с соображений о маловероятности чудес, Юм заканчивает твёрдым отрицанием того, что чудеса когда-либо и где-либо были или могли бы быть» [6, с. 201]. В главе («эссе») «О чудесах», следуя рассуждениям Нарского, «Юм квалифицировал всякое предполагаемое чудо как «нарушение законов природы», верить в которое людям «приятно», и противопоставил «рассказам о божественном вмешательстве» в течение событий «твёрдый и неизменный опыт (*a firm and unalterable experience*)», который утвердил эти законы» [6, с. 242]. Советский философ также находил, что, «решительно отрицая возможность чудес», Юм «ссылается на строгое единообразие причинно-следственных отношений в природе» [4, с. 72], что критически относясь к религии, в

своих работах «он иронически едко пишет о вере в божественные чудеса» [4, с. 91].

В. Н. Кузнецов, Б. В. Мееровский, А. Ф. Грязнов утверждали, что хотя Юм «не примыкал к атеизму, его позиция объективно была прогрессивным шагом в критике религии». По мнению этих советских философов, в главе «О чудесах» Юм показал, «что описания всевозможных чудес, содержащиеся в различных религиях, противоречат свидетельствам чувств и здравому смыслу», что «слабости» человека – «склонность ко всему необычному и способность лгать – подлинные источники тех загадочных событий, о которых сообщают древние авторы и священные книги», что чудеса «обладают наименьшей степенью вероятности» [2, с. 131].

Анализируя концепции чуда, представленные Локком, Спинозой и Юмом, Н. В. Твердовская подчёркивала, «что проблема чуда переносится здесь в гносеологическое русло и видится в контексте соотношения детерминизма и причинности». По её мнению, в их концепциях главным «становится понятие закона, основной дискуссионный пыл направлен на способы идентификации и критерии достоверности чуда» [8, с. 13–14].

На фоне всего этого дискурса заметно выделяются данные Ю. П. Михаленко оценки суждений Юма о религии. Советский историк философии полагал, что «юмизм» удовлетворил потребности буржуазии, заключавшуюся в стремлении «к ограничению науки в пользу религии», ибо «он объявляет основные вопросы мировоззрения недоступными разрешению силами человеческого разума» [3, с. 10]. По мнению Михаленко, критические замечания Юма в адрес религии носили «весьма ограниченный характер», его скептицизм «не доходил до атеизма» [3, с. 38] и вообще, «оказывается бессильным против религии, поскольку она опирается на иррациональные основания, апеллирует к вере, а не к разуму». Итак, резюмировал Михаленко, «юмизм» «расчищает место иррациональной вере» [3, с. 39].

Таким образом, актуальность статьи определяется назревшей необходимостью изучения недостаточно исследованных российскими философами аспектов концепции чудес Юма. Новизну настоящему эссе придаёт его цель, заключающаяся в выявлении специфики воззрений мыслителя о чудесах. Автор ставил перед собой задачу провести детализированный анализ первой части главы «О чудесах» [9, с. 109–117], содержащей основные теоретико-методологические положения, принадлежащей шотландскому философу концепции чудес.

В начале первой части главы Юм напомнил, что английский архиепископ Джон Тиллотсон (1630–1694) выдвинул «аргумент», убедительно

опровергающий доктрину «реального присутствия» [курсив в тексте – В. Я.]. Юм даже счёл нужным воспроизвести вкратце его тезисы по этому вопросу [9, с. 109]. С точки зрения Тиллотсона, общепризнано, что «авторитет» Священного Писания и Священного Предания зиждется исключительно «на свидетельстве апостолов», лицезревших чудеса Христа, посредством коих Он «доказал божественность своей миссии» [9, с. 109–110]. Следовательно, «очевидность истинности христианской религии» оказывается меньшей в сравнении с очевидностью «истинности восприятий наших чувств». И непосредственно с точки зрения основоположников христианства первая очевидность «была не больше» второй. Кроме того, учениками апостолов «эта очевидность» закономерно ощущалась не так живо, как самими апостолами. Ясно и то, что человек не отнесётся с тем же «доверием к свидетельству» апостолов и учеников, с каким он относится к «объекту» собственных чувств. И раз «более слабая очевидность» не в состоянии ниспровергнуть очевидность «более сильную», то всеобщее одобрение пусть и выводимой непосредственно из Священного Писания доктрины «о реальном присутствии» противоречило бы «правилам здравого рассудка». Рассматриваемая доктрина оппозиционна «свидетельству» чувств людей. В свою очередь Священное Писание и Священное Предание, якобы являющиеся её источниками, «не обладают очевидностью этого свидетельства», в том случае, конечно, когда их рассматривают «как внешние свидетельства», а не воспринимают влияющими «на сердца людей» вследствие прямого воздействия Святого Духа.

Юму импонировала удобность этого «решающего аргумента», призванного заставить замолчать «ханжество и суеверие», а его самого избавить «от их назойливых домогательств». Юм надеялся, что, размышляя о чудесах, он найдёт подобный же «аргумент». С помощью этого аргумента, если он является истинным, «разумные и образованные люди» поведут постоянную борьбу «против всяких суеверных заблуждений». И он может оказаться востребованным до скончания веков, ведь, по мнению Юма, «рассказы о чудесах и сверхъестественных случаях» никогда не исчезнут из священной и светской истории.

Как отметил Юм, опыт, действительно, будет «единственным руководителем» человека, выстраивающего заключения «о фактах». Однако опыт «не всегда непогрешим», а порою даже может вводить людей «в заблуждение» [9, с. 110]. Например, тот, кто в условиях европейского климата ждал бы более благоприятной погоды не в декабре, а в июне, был бы прав и поступал бы в соответствии «с опытом» [9, с. 110–111]. Но также

верно то, «что факты могут» и не совпасть с его ожиданиями. При этом человек не вправе будет пенять «на опыт», потому что опыт чаще всего заранее подводит нас к неопределённости «при помощи противоречия явлений», открывающегося нам в условиях усердного наблюдения. Вообще, «разумный человек» привык соразмерять личную «веру с очевидностью». При произведении заключений, основанных «на непогрешимом опыте», он уверенно ждёт «явления», рассматривая имеющийся у него «прошлый опыт» в качестве полного доказательства «того, что данное событие наступит в будущем». В иных обстоятельствах он поступает осторожней, т. е. «взвешивает противоположные опыты», оценивает, какая «из сторон» поддерживается «большим числом опытов», оказывает ей предпочтение, не переставая сомневаться и колебаться. Когда же он определяется с решением, «очевидность не превосходит того, что мы называем... вероятностью» [курсив в тексте – В. Я.] [9, с. 111]. Юм подытожил: всегда требуется сравнивать «противоположные опыты» ввиду их противоположности и производить вычитание меньшего числа опытов «из большего», узнавая, тем самым, «точную степень преобладающей очевидности» [9, с. 111–112].

Далее Юм предложил использовать истолкованные им «принципы» при анализе конкретного примера. В частности, он обратился по его признанию к обычным, полезным и необходимым «для человеческой жизни» заключениям, основанным «на свидетельстве людей и показаниях очевидцев, или лиц, наблюдавших какое-нибудь событие». Юм отказался полемизировать о том, базируются ли такие «заключения» «на отношении причины и действия». Он лишь заметил, что убеждённость людей «в действительности» всякого аналогичного «аргумента» зиждется целиком и полностью на «наблюдении правдивости человеческих свидетельств и обычного соответствия между фактами и показаниями свидетелей». Юм констатировал, что согласно общему правилу не существует фиксируемой в наблюдении «связи между объектами», а «все заключения», выводимые нами об одном объекте из другого объекта, держатся только «на нашем ознакомлении из опыта с их постоянным и правильным соединением». Действие настоящего «общего правила» распространяется и на людские свидетельства, ведь их «связь» с явлениями столь же «мало необходима, как и всякая другая» [9, с. 112]. Здесь в изданиях 1748–1754 гг. Юм добавлял: «...если воображение людей не следует естественно их памяти» [5, с. 864].

Юм предположил: допустим, к примеру, что «факт», устанавливаемый нами посредством «людских свидетельств», относится «к разря-

ду необычных и чудесных». Тогда «очевидность факта», обосновываемая этими свидетельствами, может ослабеть в большей или меньшей степени в соответствии со степенью необычности самого факта. Как сказал Юм, люди доверяют «свидетелям и историкам» не по причине наличия какой-нибудь «связи» [курсив в тексте – В. Я.], априори замечаемой ими «между свидетельством и реальностью», а потому, что у нас есть привычка отыскивать «соответствие» между ними. Однако если «засвидетельствованный факт» относится «к разряду» фактов весьма редко наблюдаемых, то возникает конфликт двух противоположных опытов [9, с. 113]. Вместе с этим один из них рушит другой с предельно возможной силой, а доминирующий опыт способен влиять на человеческий разум только посредством остающейся при нём «силы» [9, с. 113–114]. Для усиления вероятности «доказательства», находящегося в противоречии с показаниями «свидетелей», Юм предложил допустить, что устанавливаемый ими «факт» и «необычен», и напрямую «чудесен», а также, что взятое обособленно «свидетельство» равнозначно «полному доказательству» [9, с. 114–115]. Тогда мы имеем пару разноречивых доказательств. Более сильному из них суждено победить, но при этом его «сила» уменьшится «пропорционально силе противного доказательства».

Затем как бы между делом Юм дал определение чуда. Оно «есть нарушение законов природы». Но названные законы определил «твёрдый и неизменный опыт», поэтому «доказательство», опровергающее чудо, по сути, в такой же мере исчерпывающе, в какой способен быть исчерпывающим «аргумент», опирающийся на опыт. Что-либо совершающееся «согласно общему течению природы» не слывёт чудом. Не будет чудом, когда, судя по всему, совершенно здоровый человек неожиданно скончается. Потому что, несмотря на то, что эта смерть отличается от любой другой большей необычностью, всё-таки мы нередко были её свидетелями. Чудо, был убеждён Юм, произойдёт тогда, когда покойный воскреснет, потому что такого рода «явление не наблюдалось никогда, ни в одну эпоху и ни в одной стране». Следовательно, любому «чудесному явлению должен быть противопоставлен единообразный опыт», в противном случае данное «явление» не вправе называться чудесным [9, с. 115]. И, настаивал Юм, по причине того, что «единообразный опыт» эквивалентен «доказательству, то против существования» всякого чуда у людей имеется «прямое и полное доказательство» [курсив в тексте – В. Я.], которое вытекает «из самой природы факта» [9, с. 115–116]. При этом такое доказательство может претерпеть опровержение, исходящее лишь со стороны противоположного, более сильного доказательства и

лишь в результате подобного опровержения «чудо может стать вероятным» [9, с. 116].

Здесь Юм вставил развёрнутое примечание, которое заслуживает особого внимания. Порой, предупредил он, «явление» как таковое и не кажется находящимся в противоречии с законами природы. Однако, если бы оно осуществилось, его не запрещалось бы именовать чудом, т. к. «фактически» [курсив в тексте – В. Я.] оно противоречит этим законам. Например, когда бы некто, обращая внимание на подаренную ему божеством власть, мог приказать недужному выздороветь, пышущему здоровьем – умереть, тучам – проливать дождь, вихрям – веять – короче говоря, мог бы приказать произойти большому количеству «естественных явлений», которые тут же и совершились бы по его велению, такие «явления» можно было бы справедливо считать чудесами, т. к. они в указанном контексте поистине находятся в противоречии с законами природы. Коль скоро «подозрение» в случайном совпадении явления и приказа сохраняется, – ни чудо, ни нарушение «законов природы» не могут быть зафиксированы. Когда же «подозрение» стёрто, то, судя по всему, имеет место чудо и «нарушение» законов природы, т. к. нет ничего настолько противоположного «природе, как тот факт, что голос или приказание человека» способны якобы «произвести такое действие». И тут Юм скорректировал данное им ранее определение чуда. Оно, по его мнению, «может быть точно определено как нарушение закона природы особым велением божества или вмешательством какого-нибудь невидимого деятеля» [курсив в тексте – В. Я.]. Юм полагал, что чудо «может быть или доступно наблюдению людей, или нет, – это не изменяет его природы и сущности». Например, когда бы здание или судно взлетело ввысь, это стало бы «явным чудом». Однако, когда бы взлетело ввысь перо без способствующей этому силы ветра, то и «такое явление» стало бы «таким же истинным, хотя и не столь явным для нас, чудом» [9, с. 116].

Окончив рассуждать в примечании, завершая первую часть главы «О чудесах», Юм сформулировал естественный, по его предположению, вывод – «общее правило» (тот самый «аргумент», о котором он говорил в начале главы), во всех отношениях заслуживающее того, чтобы публика обратила на него своё внимание: «никакое свидетельство недостаточно для установления чуда, кроме такого, ложность которого была бы бо льшим чудом, нежели тот факт, который оно старается установить». Но при этом, добавил Юм, имеет место обоюдное «уничтожение аргументов», с учётом того, что наиболее сильный из них сообщает людям лишь «уверенность, сообразную со степенью силы, остающейся у него после

вычета слабейшего аргумента» [9, с. 116]. Если, делился собственным опытом Юм, кто-нибудь свидетельствует, что зрел, как покойник воскрес, он незамедлительно спрашивает сам себя, что обладает большей вероятностью: то, что рассказчик вводит его в обман или сам заблуждается, либо же то, что описанный им «факт» в самом деле произошёл [9, с. 116–117]. Затем, инструктировал Юм, он взвешивает то и другое чудо и высказывает своё заключение в соответствии с тем, какое чудо возымеет превосходство, и при этом отвергает всякий раз «большее чудо». И, опираясь на выведенный им «аргумент», Юм предупредил: когда «ложность показания свидетеля была бы большим чудом, нежели само явление, о котором он рассказывает, тогда и только тогда мог бы он претендовать на веру или согласие [Юма – В. Я.]» [9, с. 117].

Таким образом, был проведён детализированный анализ первой части главы «О чудесах» Юма. В результате выявлена специфика его воззрений о чудесах, воплощённая в их органичной неоднозначности. Это подтверждается целым рядом обстоятельств. Во-первых, из вступительных замечаний к главе явствует, что Юм замыслил не только разоблачить ложные чудеса, но и очистить сложившиеся у людей взгляды о чудесах от «суеверных заблуждений» [9, с. 110]. Скорее всего, Юм не отрицал того, что чудеса возможны, т. к. в рассматриваемом тексте он дважды дал определение чуда [9, с. 115, 116].

Во-вторых, сформулированные Юмом определения чуда, а также приводимые им в проанализированном фрагменте доводы и примеры достаточно убедительно свидетельствуют о том, что он едва ли сомневался в истинности, по меньшей мере, чудес Священного Писания. Но ясно, что Юм был категорически против того, чтобы люди относились к этим чудесам как к некоей норме религиозной жизни, на основе которой допустимо выводить опыт последующего сотворения или восприятия чудес. Вероятно, как раз для придания большей убедительности своей позиции по данному вопросу он и обратился в начале первой части главы к импонирующим ему критическим замечаниям Дж. Тиллотсона в адрес доктрины «реального присутствия» [9, с. 109–110].

В-третьих, в рассматриваемом тексте всё достаточно определённо указывает на то, что в центре внимания Юма находились проблемы достоверности встречающихся в светской истории свидетельств о чудесах и, собственно, истинности чудес, удостоверяемых теми свидетельствами. Используя дискурс изложенных Юмом тезисов к «аргументу» и «аргумента» Тиллотсона, а также рассуждений Юма об опыте и свидетельствах людей, мнение его самого по этим проблемам до-

пустимо реконструировать так: если уж в чудеса Христа нам остаётся только верить, ибо люди не могут, не поправ правил «здорового рассудка» [9, с. 110], признать «очевидность» свидетельств

апостолов и их учеников о Его чудесах, то «очевидность» иных свидетельств об иных чудесах, как и «очевидность» последних, должна вызывать ещё больший скепсис.

#### Список литературы

1. Габинский Г. А. Теология и чудо. Критика богословских концепций. М.: Мысль, 1978. 280 с., 8 л. ил.
2. Кузнецов В. Н., Мееровский Б. В., Грязнов А. Ф. Западноевропейская философия 18 века. М.: Мысль, 1986. 400 с.
3. Михаленко Ю. П. Философия Д. Юма – теоретическая основа английского позитивизма XX века. М.: АН СССР, 1962. 152 с.
4. Нарский И. С. Давид Юм. М.: Мысль, 1973. 180 с.
5. Нарский И. С. Примечания. Исследование о человеческом познании // Д. Юм. Сочинения: в 2-х т. / под общ. ред. и с примеч. И. С. Нарского. М.: Мысль, 1965. Т. 2. С. 861–866.
6. Нарский И. С. Философия Давида Юма. М.: МГУ, 1967. 358 с.
7. Роговин С. М. Деизм и Давид Юм: анализ «Диалогов о естественной религии». 2-е изд., доп. М.: ЛКИ, 2007. 89 с.
8. Твердовская Н. В. Философская рефлексия чуда в контексте европейской рациональности: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 1996. 19 с.
9. Юм Д. О чудесах / пер. с англ. С. И. Церетели // Сочинения: в 2-х т. М., 1965. Т. 2. С. 109–135.

Рукопись поступила в издательство 12 апреля 2011 г.