

Издательская серия  
«Тела мысли»



**Редакционный совет серии:**

С.Т. Золян (БФУ им. И. Канта, ИФИП АН Армении)

А.Ю. Недель (Sorbonne, Paris)

И.А. Савкин (Санкт-Петербург)

Ж. Сладкевич (Uniwersytet Gdański, Polska)

И.П. Смирнов (Univ. Konstanz, BRD)

Г.Л. Тульчинский (НИУ ВШЭ; СПбГУ, Санкт-Петербург)

М.Н. Эпштейн (Emory Univ., USA)

## **В СЕРИИ ОПУБЛИКОВАНЫ:**

*Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков*

Михаил Эпштейн. *Философия возможного. Модальности бытия и культуры.*

Станислав Гусев. *Смысл возможного. Коннотационная семантика*

Григорий Тульчинский. *Постчеловеческая персонология*

Юрий Романенко. *Бытие и естество*

Валерий Карпунин. *Воля к бытию*

*Проективный философский словарь*

Григорий Тульчинский. *Истории по жизни. Опыт персонологической систематизации*

Владимир Кутырёв. *Человеческое и иное: борьба миров*

Владимир Кутырёв. *Время Mortido*

Владимир Кутырёв. *Последнее целование*

Михаил Эпштейн. *Философия тела / Григорий Тульчинский. Тело свободы*

Александр Казин. *Частицы бытия. Роман с философией*

Ю.М. Романенко. *Бытие и естество. Онтология и метафизика как типы философского знания*

Александр Корольков. *Драма Русского Просвещения.*

Вячеслав Фаритов. *Философия трансгрессии. Гегель и Ницше у истоков новой философской парадигмы*

Аркадий Недель. *Оптимальный социум. На пути интеллектуальной революции*

Генриетта Ляховицкая. *Генер. Модель мироздания*

Ася Пекуровская.

*Герметический мир Иммануила Канта: По ту сторону зрения и слуха*

Виктор Мазин . *Субъект Фрейда и Деррида*

Виктор Трещев. *Экзистенциализм. Репрезентация в художественной культуре Франции и Германии. 1900-1970 гг.*

А. В. Рыков. *Постмодернизм как радикальный консерватизм*

Антон Райков. *Философ и «Я»*

С. В. Комаров. *Метафизика и феноменология субъективности*

Ольга Кириллова. *Серп холодной луны*

П. Н. Барышников. *Миф и метафора. Лингвофилософский подход*

Сергей Лишаев. *Старое и ветхое. Опыт философского истолкования*

Сергей Лишаев. *Метаморфозы слова*

Сергей Лишаев. *Помнить фотографией*

Сергей Лишаев. *Эстетика другого. Эстетическое расположение и деятельность*

Сергей Лишаев. *Эстетика пространства*

*Сила простых вещей*  
Под ред. С.А. Лишаева

Оксана Штайн. *Дневник ассистента*

Валерий Попов. *Организация. Тектология XXI*

Валерий Попов, Ирина Крайнюченко. *Психосфера*

Вера Волкова. *Духовная симфония человека. Неклассический смысл*

## **ПЛАНИРУЕТСЯ ВЫХОД СЛЕДУЮЩИХ КНИГ СЕРИИ:**

*Проективный философский словарь. Вып.2*

Григорий Тульчинский. *Философия поступка: Самоопределение и позиционирование личности в современном обществе*

А . Р .   К А Р И М О В

.....

**ЭПИСТЕМОЛОГИЯ  
ДОБРОДЕТЕЛЕЙ**

.....

Санкт-Петербург  
АЛЕТЕЙЯ  
2019

УДК 165  
ББК 87.22  
К 231

**Рецензенты:**

доктор философских наук *Э.А. Тайсина*  
доктор философских наук *С.Ф. Нагуманова*

**Каримов А. Р.**

К 231 Эпистемология добродетелей: научная монография / А. Р. Каримов. – СПб.: Алетейя, 2019. – 428 с. – (Тела мысли).

ISBN 978-5-907189-52-2

Книга посвящена эпистемологии добродетелей (virtue epistemology) – одному из ведущих направлений современной аналитической эпистемологии. Впервые в отечественной философской традиции осуществлен критический системный анализ основных концепций эпистемологии добродетелей (Э. Голдман, Э. Соуза, Д. Притчард, Дж. Греко, Л. Загзебски, Дж. Байер и др.). В книге обосновывается двухуровневая концепция интеллектуальных добродетелей, которая проявляется в интеграции двух видов познавательных совершенств: 1) общих когнитивных способностей и 2) индивидуальных качеств интеллектуального характера. Предлагается аретический контекстуализм, в рамках которого субъектом атрибуции знания (экспертом) должен быть интеллектуально добродетельный человек, поскольку именно такой субъект познания может оценить эпистемическую значимость контекста. Осуществлена авторская интерпретация ключевых эпистемических добродетелей, что создает теоретическую базу для нового направления исследований в теории познания – интеллектуальный этос познания. Показано, что наиболее эффективной эпистемологической позицией субъекта, участвующего в коллективном познании, является та, в основании которой лежит интеллектуальная добродетель доверия.

Книга адресована специалистам в области теории познания и современной аналитической философии, а также всем мыслящим и небезразличным к знанию читателям.

**УДК 165**  
**ББК 87.22**

ISBN 978-5-907189-52-2



9 785907 118952 2

© А. Р. Каримов, 2019

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2019

Посвящается  
моей жене Валентине  
и дочке Лере

## ОТ АВТОРА

Ренессанс эпистемологии добродетелей (*virtue epistemology*) в XX в. состоялся не так давно – в 1980–1990-е гг. При этом основной массив исследований приходится уже на 2000-е гг. Эти исследования проводятся в рамках англо-американской эпистемологии и пока не вызвали значительного интереса среди континентальных европейских или российских философов. Тем не менее библиография по эпистемологии добродетелей (ЭД) в англо-американской философии настолько обширна, что еще в 2011 г. она была опубликована отдельной книжкой (Э. Соуза, 2011)<sup>1</sup>. Обзорные статьи по эпистемологии добродетелей публиковали: Г. Акстелл (G. Axtell, 1997), Дж. Байер (J. Baehr, 2004), Х. Баттали (H. Battaly, 2008), Э. Зальта (E. Zalta, 2004), Л. Загзебски (L. Zagzebski, 1998). Были выпущены учебники и учебные пособия, которые рассматривают проблемы эпистемологии с точки зрения ЭД: Л. БонЖур и Э. Соуза (L. BonJour, E. Sosa, 2003), Д. Притчард (D. Pritchard, 2009), Дж. Вуд (J. Wood, 1998), Л. Загзебски (L. Zagzebski, 2009). Были опубликованы несколько антологий, полностью или частично посвященных эпистемологии добродетелей: Г. Акстелл (G. Axtell, 2000), М. Брейди и Д. Притчард (M. Brady, D. Pritchard, 2003), М. ДеПол и Л. Загзебски (M. DePaul, L. Zagzebski, 2003), А. Фейруэтер и Л. Загзебски (A. Fairweather, L. Zagzebski, 2001), Дж. Греко (J. Greco, 2004). Эпистемологии добродетелей посвящены отдельные выпуски журналов: *Philosophy and Phenomenological Research* (Vol. 60.1, 2000, Vol. 66.2, 2003), *Philosophical Papers* (Vol. 37.3, 2008), *Philosophical Studies* (Vol. 143.3, 2009), *Theorema* (Vol. 27.1, 2009). Отдельные монографии по эпистемологии добродетелей опубликовали: Дж. Греко (J. Greco, 2010), Дж. Кванвиг (J. Kvanvig, 1992), Дж. Монтмаркет (J. Montmarquet, 1993), Э. Соуза (E. Sosa, 1991, 2007, 2009), Л. Загзебски (L. Zagzebski, 1996),

---

<sup>1</sup> Sosa E. *Virtue Epistemology: Oxford Bibliographies Online Research Guide* (Oxford Bibliographies Online Research Guides). Oxford University Press. 2011.

Х. Баттали (H. Battaly, 2010). Под редакцией А. Фейруэтера и О. Фланэгана (A. Fairweather, O. Flanagan, 2014) была издана коллективная монография, посвященная исследованию ЭД в контексте натурализованной эпистемологии. Анализу социального контекста интеллектуальных добродетелей посвящена монография А. Грина (A. Green, 2017). И. Чёрч и П. Самуэльсон (I. Church, P. Samuelson, 2017) выпустили монографию, посвященную интеллектуальному смирению.

В русскоязычной философской литературе ряд статей, посвященных современным концепциям эпистемологии добродетелей, опубликовал белорусский философ И. Е. Прись. Работы отечественных философов, писавших о современном этапе развития эпистемологии добродетелей, немногочисленны. В отечественной эпистемологии известны, в основном, классические концепции ЭД 1980–1990-х гг., прежде всего «релейабиллизм процесса» Э. Голдмана, многие недостатки и несовершенства которого были преодолены в более поздних версиях. Обзорные статьи об эпистемологии добродетелей опубликовали А. А. Шевченко и К. В. Карпов. О классическом релейабиллизме в эпистемологии добродетелей писали М. В. Лебедев, А. З. Черняк, В. А. Лекторский, А. В. Храмов, С. Д. Лобанов и др.; об интерналистской и экстерналистской моделях обоснования – М. В. Лебедев, А. З. Черняк, Я. В. Шрамко, К. Г. Фролов; о проблеме эпистемического авторитета в контексте эпистемологии добродетелей – И. Г. Гаспаров. Из истории русской философии среди работ, прямо адресовавшихся к проблематике эпистемологии добродетелей, Э. Свидерски выделяет «Теоретическую философию» В. С. Соловьева. Также к этой области исследований можно отнести работу «К философии поступка» М. М. Бахтина.

Что такое эпистемология добродетелей? Проблема состоит в том, что ЭД – это не одна теория, а группа теорий, которые сильно отличаются даже в экспликации интеллектуальной добродетели – своего центрального понятия. В целях определения понятия интеллектуальной добродетели можно обратиться к исходному греческому понятию «αρετή» (арете), означавшему превосходство, или совершенство, в каком-либо отношении: физическом, интеллектуальном, моральном. Определяя в целом понятие добродетели, А. Макинтайр пишет: «Добродетель – это приобретенное качество, обладание которым и действие в связи с которым имеют тенденцию помогать нам достигать тех целей, которые

являются внутренними для определенных практик и недостатков которых эффективно препятствует нам в достижении любых таких благ». Такое определение очень удачно, так как оно выводит это понятие из чисто этической области и позволяет сформулировать теорию познавательных добродетелей. Так же как моральные добродетели – это превосходные моральные качества, интеллектуальные добродетели – превосходные качества ума. Интеллектуальные добродетели определяются как *превосходные познавательные качества, которые скорее приводят к достижению субъектом эпистемических благ, когда прочие условия равны*. Под эпистемическими благами имеются в виду: истина, знание, понимание, обоснование, мудрость и т.п.

Эпистемология добродетелей, или *аретический* подход к исследованию познания, заключается в признании того, что *центральную роль для познания играют интеллектуальные добродетели*.

В чем заключается эта роль? Для объяснения этого нужно обратиться к аналогии с этикой добродетелей Аристотеля. В чем ее отличие от деонтологической этики Канта или утилитаристской этики Дж. Ст. Милля? Если для последних локус моральной оценки – отдельный поступок, то для этики добродетелей – сам субъект. С точки зрения деонтологической этики, поступок является моральным, если он соответствует какому-то моральному правилу (заповеди). С точки зрения утилитаристской этики, поступок является моральным, если он приносит наибольшее благо максимальному количеству людей. В противовес этому, этика добродетелей задает вопросы по формуле: «Какими моральными качествами обладает *x*?», то есть она переводит обсуждение из плоскости оценки конкретного поступка в плоскость оценки конкретного субъекта, совершающего поступок.

Интерес к этике добродетелей в англо-американской философии вновь возник благодаря влиятельной статье Э. Энском «Современная философия морали» 1958 г., где она провозглашает возврат к этике пре-модерна (от Аристотеля до Фомы Аквинского), которая основывалась не на понятиях должного, а на понятиях счастья и добродетелей. Энском осуждает утилитаризм за то, что при определенных обстоятельствах даже самый отвратительный поступок может быть признан полезным. С другой стороны, она критикует деонтологическую этику за то, что последняя сохраняет понятие морального закона без Высшего За-

конодателя, каковым, согласно Энском, может быть только Бог. Как же определить моральность поступка? Является ли, например, благотворительный поступок моральным? С точки зрения этики добродетелей, это зависит от конкретного человека, от его мотивации. Если благотворительностью руководит мотив помощи, сочувствия и сострадания людям, то этот поступок является моральным. Если благотворительность – это способ для циничного и равнодушного политика заработать политические очки накануне очередных выборов, то этот поступок не является моральным.

В этике, начиная с Нового времени, дебатировались вопросы по формуле «является ли поступок  $x$  моральным?». Если говорить о теории познания, то ее интересовали вопросы по формуле: «является ли суждение (убеждение), что  $p$  истинным или ложным?». Возьмем для примера известные вопросы из «Размышлений» Декарта. Знаю ли я, что я сейчас не сплю? Знаю ли я, что я не безумен? Знаю ли я, что меня не вводит в заблуждение Злой Демон? И т. п. В данном случае суждение (убеждение) в эпистемологии является аналогом морального поступка в этике. Подобно тому, как в этике добродетелей фокус моральной оценки смещается с оценки поступка на оценку субъекта, так и в эпистемологии добродетелей фокус эпистемической оценки смещается с суждений (убеждений) на самого субъекта.

С точки зрения эпистемологии добродетелей, вопрос заключается не в том, какие суждения являются истинными или обоснованными, а в том, *каким я должен быть для того, чтобы снова и снова оказываться способным с высокой степенью вероятности продуцировать истинные убеждения?* Иными словами, какими качествами ума я должен обладать, чтобы достигать познавательного успеха? В терминологии ЭД, какими интеллектуальными добродетелями должен обладать познающий субъект?

Что есть интеллектуальная добродетель (ИД)? По этому вопросу в современной эпистемологии добродетелей существуют два основных подхода: релейабиллизм (от англ. reliable – надёжный) и респонсибилизм (от англ. responsible – ответственный). Главное различие между этими направлениями состоит в том, что релейабиллисты в качестве «добродетелей» понимают наши надежные когнитивные способности (зрение, слух, интроспекцию и т.д.), тогда как респонсибилисты под ИД



понимают превосходные качества интеллектуального характера. Обе эти трактовки так или иначе восходят к Аристотелю, так как последний в число ИД включал помимо теоретической и практической мудрости также и ум (сообразительность).

Релайабиллизм (Э. Голдман, Э. Соуза, Дж. Греко, Д. Притчард) изначально был предложен как ответ на вызов скептицизма. Релайабиллизм отрицает необходимость совершенно надежного доказательства, а тем самым наличие необходимого отношения между знанием и доказательством. Согласно Э. Соузе, разница между просто истинным мнением и знанием (классический вопрос из «Менона» Платона) состоит в том, что знание является: 1) истинным убеждением, 2) субъект проявил некоторую интеллектуальную компетенцию (или добродетель); 3) его истинное убеждение возникло *благодаря* проявлению этой интеллектуальной компетенции (добродетели).

Респонсибиллизм больше обращается к мотивам, которые руководят нашим познанием. Аристотель полагал, что все люди по природе стремятся к знанию. Однако теоретик респонсибиллизма Дж. Монтмаркет утверждает, что у нас часто не хватает мотивации к истине. Кроме того, даже если субъект обладает ей, он все равно может не быть интеллектуально добродетельным. Например, субъект может страстно искать истины, но при этом быть решительно убежденным, что он ее уже достиг. Такой субъект будет иметь стремление к знанию, но быть догматичным. Стремление к истине также может быть недостаточным или чрезмерным, оно может быть направлено на неподходящие объекты. Чтобы быть в целом интеллектуально добродетельным, мы должны научиться находить середину в отношении наших мотиваций к истине; и чтобы сделать этого, мы должны приобрести соответствующие регулятивные интеллектуальные добродетели. Подобные суждения касаются качеств интеллектуального характера субъекта и относятся к такой области, как интеллектуальная этика (интеллектуальный этос).

В данной работе обоснована авторская концепция интеллектуальных добродетелей, которая проявляется в интеграции в ней двух видов интеллектуальных добродетелей: 1) общих когнитивных способностей и 2) индивидуальных качеств интеллектуального характера – стабильных познавательных установок личности. В качестве основания, фундирующего концепцию, выступает зететическая (от греч. “ζητητικός” –

«склонный к исследованию», «пытливый») деятельность субъекта, направленная на улучшение собственных эпистемических качеств и характеристик, стратегия исследования, а не результат познания.

Хотелось бы затронуть вопрос о рецепции эпистемологии добродетелей со стороны российского философского сообщества. Ситуация здесь отличается по сравнению, скажем, с областью современной аналитической философии сознания. Сейчас уже мало кто спрашивает: «А кто такая Хилари Патнэм?», о чем сокрушался проф. С. В. Николенко на первой в России конференции по аналитической философии в 2012 г. в СПбГУ. А уж фамилии Д. Чалмерса, Д. Деннета знакомы чуть ли не каждому первокурснику философского отделения. Тем не менее, работы крупнейших современных теоретиков аналитической эпистемологии – Эрнеста Соузы, Дункана Притчарда, Джона Греко, Линды Загзебски до последнего времени были мало известны даже среди специалистов. С чем связано, что распространение идей ЭД в России так запоздало? У автора есть несколько субъективных предположений на эту тему, которыми хотелось бы здесь поделиться.

Первое предположение состоит в том, что в российском философском сообществе укоренилась позитивистская трактовка знания как чего-то существующего помимо субъекта (Фреге, Поппер). Мне часто попадался вопрос: а какая разница, как получено знание – с помощью добродетелей или нет? Главное, чтобы оно было как-то объективно доказано и обосновано. Поэтому сам вопрос о том, как конкретный субъект приходит к знанию сегодня зачастую вытесняется за рамки эпистемологии (в психологию, например). В работе «Объективное знание» Поппер презрительно называл Декарта, Локка, Беркли, Канта и Рассела «философами мнения» (belief) за то, что последние «занимались исследованиями наших субъективных мнений, их оснований и происхождения». Примером такого объективистского подхода в отечественной эпистемологии является позиция А. Л. Никифорова. Под знанием он понимает то, «что выражается обоснованным, общезначимым, интересубъективным предложением или системой таких предложений»<sup>1</sup>. В противоположность Попперу с его концепцией «знания без субъекта знания», эпистемология добродетелей есть возврат к традиции Декарта-

---

<sup>1</sup> *Никифоров А. Л. Анализ понятия знания: подходы и проблемы // Эпистемология & философия науки. 2009. № 3. С. 63.*

Канта-Рассела исследовать наши «субъективные мнения, их основания и происхождение». Поэтому убеждение (верование) здесь становится центральной категорией, на которую нанизываются все остальные категории теории познания: что делает убеждение обоснованным? что делает обоснованное убеждение знанием и т.д.? Можно сказать, что ЭД, в противовес Попперу, это эпистемология *с* познающим субъектом. Схожий подход к определению знания в отечественной эпистемологии развивает Я. Шрамко в своей концепции знания как «пересмотра убеждений»<sup>1</sup>. Определение понятия знания, на которое опирается ЭД, мы формулируем в §1.4 первой главы настоящей книги.

Второй аспект, который препятствует рецепции у нас дискурса ЭД, состоит в том, что благодаря распространению социальной эпистемологии, причем именно в версии, которую Э. Голдман называет «негативной» (т.е. критически настроенной в отношении классической гносеологии), возникает отрицательное отношение к любой нормативности в теории познания вообще. Доминирует дескриптивистский (релятивистский) подход. Утверждается, что мы можем лишь описывать те или иные познавательные практики, но не в коем случае не предписывать, какие из них являются хорошими, а какие плохими. Такая позиция характерна также для постмодернистски ориентированной части философов. Поэтому возникает ситуация, когда ЭД является неприемлемой одновременно как для тех, кто являются сторонниками идеи объективного знания (*а-ля* Фреге-Поппер), теории познания как поиска истины (как объективно существующей независимо от субъекта), с одной стороны, так и для тех, кто являются противниками любого упоминания объективности, истины, нормативности в познании в принципе, с другой стороны. Понятиям ценности и нормативности в ЭД мы специально посвятили §§3.3–3.4 третьей главы.

Третье предположение касается еще одной укоренившейся у нас концепции – интерналистского подхода к обоснованию. Здесь имеется в виду не интернализм в философии науки, а идея, что основания знания должны быть когнитивно доступны для субъекта. ЭД опирается, во многом, на экстерналистскую трактовку обоснования, а именно, что основания знания не обязательно должны присутствовать в «когнитивном

---

<sup>1</sup> Шрамко Я. В. Знания и убеждения: их развитие и критический пересмотр // Философия науки. 2005. № 1 (24). С. 3–19.

репертуаре» субъекта. Быть обоснованно в чем-то убежденным вовсе не обязательно значит осознавать основания для этого убеждения. Подробнее об этом см. первую главу §1.5 и вторую главу §2.7.

Четвертое предположение касается рецепции со стороны философов-аналитиков. Дело в том, что эпистемология добродетелей не совсем вписывается в рамки того дискурса, который характерен для классической аналитической философии начала XX в. Речь идет об идеях Витгенштейна и его последователей: тезис о детерминированности знания языком, строгая дихотомия аналитических и синтетических суждений, а главное – критическое отношение к любым этическим и метафизическим построениям. Поэтому вроде бы та аудитория, которая должна быть целевой в России для распространения идей ЭД, настроенно к ней относится. Напротив, в современной англо-американской аналитической философии эпистемология добродетелей становится если не мейнстримом, то по крайней мере, приобретает равноправный статус наряду с другими подходами в теории познания. Достаточно посмотреть современные учебники и справочные пособия по эпистемологии.

Еще одна проблема заключается в самой ЭД. Дело в том, что в существующей литературе по эпистемологии добродетелей нет единой позиции по поводу связи теории познания с этикой. А поскольку ключевым понятием является этицированное понятие добродетели, то непонятно, о чем идет речь: о теории познания, об этике, об этических аспектах познания, о когнитивных аспектах морали? Поэтому неудивительно, что, когда я обратился за рецензией в один из уважаемых департаментов философии, меня отрекомендовали к эксперту по этике. Позиция, которой придерживается автор, заключается в том, что *дискурс об интеллектуальных добродетелях должно определить целиком в границы эпистемологии*. Важно показать, что ЭД – это, прежде всего, концепция, принадлежащая к области эпистемологии и решающая вопросы, характерные для эпистемологии: что есть знание? что есть обоснование? и т.д. Для этого необходимо дать всем этицированным понятиям ЭД сугубо эпистемологическую интерпретацию. В то же время, как мы показываем в §3.5 третьей главы, возможны иные интерпретации эпистемологии добродетелей. В частности, Л. Загзебски полагает, что интеллектуальные добродетели редуцируемы к моральным. В кни-

ге высказывается ряд возражений, почему подобная редукция представляется неоправданной.

Заслуживает прояснения напрашивающаяся параллель эпистемологии добродетелей с таким направлением современной философии образования, как критическое мышление (*critical thinking*). В статье Стэнфордской энциклопедии философии отмечается, что понятие «критическое мышление» как цели образования впервые было предложено американским философом Дж. Дьюи и определялось им как: «активное, постоянное и внимательное рассмотрение любого убеждения или предполагаемой формы знания в свете оснований, которые поддерживают их»<sup>1</sup>. Дьюи также использовал понятие «рефлексивное мышление» и связывал его с научным подходом к познанию, в целом. Современный исследователь Р. Эннис в качестве основных диспозиций идеального критического мыслителя приводит следующие: ясно выражаться, искать основания, стараться быть хорошо информированным, искать альтернативы, обладать открытостью ума, воздерживаться от суждения при недостаточности оснований и т.п.<sup>2</sup> Несмотря на то, что эти подходы развивались независимо – критическое мышление в теории образования, а ЭД в эпистемологии, – данные определения показывают, что эпистемология добродетелей и критическое мышление имеют точки пересечения. Навыки и диспозиции, формируемые критическим мышлением, могут совпадать с интеллектуальными добродетелями. Бейлин и Баттерсби полагают, что критическое мышление наилучшим образом можно интерпретировать в терминах эпистемологии добродетелей<sup>3</sup>. В тоже время исследователи, в целом, не склонны отождествлять эти направления. Как остроумно формулирует МакФи, «критическими являются люди, а не мышление»<sup>4</sup>. Иными словами, ЭД акцентирует внимание на самом познающем, его субъектности, а не на

---

<sup>1</sup> *Hitchcock D.* Critical Thinking // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/critical-thinking/>>.

<sup>2</sup> *Ennis, Robert H.* Critical Thinking: A Streamlined Conception // Teaching Philosophy, Vol. 14, № 1, 1991. P. 5–24., 8-9.

<sup>3</sup> *Bailin S., Battersby M.* Fostering the Virtues of Inquiry // *Topoi*. 2016, Volume 35, Issue 2, p. 367–374.

<sup>4</sup> *McPhee R. D.* A Virtue Epistemic Approach to Critical Thinking. Ph.D. thesis, Bond University, 2016. P. 34.

отдельных проявлениях мышления и интеллектуальных навыках, формируемых на курсах неформальной логики. Кроме того, изначально ЭД была предложена как экстерналистская альтернатива для решения проблем теории познания<sup>1</sup>. Критическое мышление же явным образом ориентировано на интерналистский подход к обоснованию – у меня всегда должно быть рефлексивно доступное основание для моих убеждений. Тем не менее, учитывая общность проблем, уместно говорить о том, что данные подходы способны обогатить друг друга. Как пишет Харви Сигель: «Работа философов образования, которые фокусируются на эпистемологических измерениях образования, и теоретиков эпистемологии добродетелей значительно пересекаются. Среди первых теоретики критического мышления видят главную цель образования в воспитании определенных диспозиций, привычек ума и черт характера у учащихся, многие из которых соответствуют определенным эпистемическим добродетелям... Я призываю эпистемологов в целом и представителей эпистемологии добродетелей в частности направить свое внимание на эпистемологические вопросы образования. Философия образования может только получить выгоду от такого внимания, как и, надеюсь, эпистемология»<sup>2</sup>.

Несколько слов о содержании книги. В основу данной монографии легли различные публикации автора, фрагменты более ранней монографии<sup>3</sup>, и прежде всего докторская диссертация<sup>4</sup>. С момента написания текста диссертации прошло уже больше года, поэтому некоторые разделы для настоящего издания были отредактированы – как в стилистическом плане, так и содержательно. Уточнены переводы некоторых англоязычных терминов и транскрипции фамилий иностранных авторов. Был добавлен отдельный параграф, посвященный анализу понятия «мудрость». Параграф «Социально-ориентированные интеллектуальные добродетели» был перемещен из четвертой главы в пятую, так как

---

<sup>1</sup> Об этом см. подробнее § 2.7 второй главы.

<sup>2</sup> Siegel H. Is 'Education' a Thick Epistemic Concept? // *Philosophical Papers* 37, №3, 2008. P. 455–469, 462–467.

<sup>3</sup> Каримов А. Р. Очерки современной эпистемологии / А. Р. Каримов. – Казань: Казан. ун-т, 2017.

<sup>4</sup> Каримов А. Р. Сущность и роль интеллектуальных добродетелей в познавательном процессе: диссертация на соискание ученой степени д.филос.н.: специальность 09.00.01. / А.Р. Каримов. Казань, 2018.

это в большей степени соответствует его содержанию. Целиком был изъят §4 пятой главы диссертации. Вместо него в Приложении приводится статья, посвященная этой же теме. Кроме этого, добавлены еще несколько статей автора, которые раскрывают темы, не получившие достаточного развития в основном тексте книги. Чтобы снять часть вопросов, которые могут возникнуть у читателя после прочтения книги, в Приложении также приводятся выдержки из выступления автора на защите диссертации, в которых он отвечает на вопросы членов диссовета и замечания рецензентов.

**В первой главе** *«За пределами эпистемологии добродетелей: исторические и методологические основания»* рассматриваются несколько групп оснований эпистемологии добродетелей: теоретические, методологические и натуралистические. Данная глава очерчивает тот философский фон, на котором более четко проступают контуры ЭД. Это, на наш субъективный взгляд, тот концептуальный каркас, который вообще делает возможным такого рода философствование. В §1.1 мы рассмотрели те или иные конкретные историко-философские концепции от Аристотеля до Мертон и Полани, которые предваряют ключевые идеи современной эпистемологии добродетелей. В §1.2 в рамках движения по «наведению мостов» между аналитической и континентальной философией мы провели параллели ЭД с экзистенциализмом на примере ряда концепций отечественных философов. В §1.3 в рамках тренда на натурализацию эпистемологии, мы выявили концепции, основанные на естественно-научном знании, которые являются натуралистическим базисом ЭД. Здесь же анализируется концепция А. Платинги, которая, со своей стороны, также может считаться предшественницей ЭД, но на теистической основе. В §§1.4–1.5 мы рассмотрели подходы к интерпретации основных категорий эпистемологии – знание и его обоснование – в современной аналитической философии.

Читатели, которых интересует исключительно эпистемология добродетелей на современном этапе ее развития, могут начать чтение сразу со второй главы. Во **второй главе** *«Исторические разновидности эпистемологии добродетелей: релейабиллизм и респонсибиллизм»* мы детально исследуем две современные версии эпистемологии добродетелей: релейабиллизм и респонсибиллизм. В §2.1 мы показываем, что в конце XX – начале XXI вв. происходит ренессанс аретического подхода к

исследованию познания. В §§ 2.2–2.3 мы рассмотрели возникновение и развитие исторически первой версии эпистемологии добродетелей – релайабиллизма. §2.4 специально посвящен дискуссии вокруг проблемы ценности знания в релайабиллизме. В §§2.5–2.6 объектом исследования является вторая волна эпистемологии добродетелей – респонсибилизм. В §2.7 исследуется, какую позицию занимает эпистемология добродетелей в споре между экстернализмом и интернализмом. §2.8 посвящен соотношению понятий «знание» и «понимание» в контексте спора между экстернализмом и интернализмом. В §2.9 исследуется проблема доксистической свободы и ее значимость для эпистемологии добродетелей.

В **третьей главе** *«Метатеоретические дискуссии»* мы рассмотрели содержание тех дискуссий, которые касаются в целом эпистемологии добродетелей как нового направления в теории познания. После рассмотрения в §3.1 проблемы классификации интеллектуальных добродетелей, в §3.2 мы обозначили два уровня интеллектуальных добродетелей, соответствующих двум уровням знания. В §3.3 показывается, что ЭД является нормативной концепцией – она не просто описывает те или иные познавательные установки, она дает им ценностную характеристику, и поэтому совершает аксиологический поворот в современной эпистемологии. Особенностью этого поворота является придание важной роли эпистемически «плотным» (thick concepts) понятиям наряду с «дисперсными» (thin concepts) (§3.4). ЭД проводит демаркацию между интеллектуальными и моральными ценностями (§3.5). Расширяя традиционную теорию познания за счет исследования области интеллектуального этоса, ЭД не устраняется от решения проблем традиционной теории познания (§3.6). ЭД является контекстуалистской, т.е. требует учета эпистемического контекста при проявлении интеллектуальных добродетелей (§3.7), обосновывает необходимость мастер-добродетели (§3.8), учитывает вклад когнитивных и некогнитивных эмоций в познавательный процесс (§3.9).

В **четвертой главе** *«Интеллектуальный этос»* мы показали, что эпистемология добродетелей переоткрывает ту область исследований, которую можно назвать интеллектуальной этикой. Если этика моральных добродетелей исследует, каковы те качества, которые необходимы морально добродетельному человеку, то интеллектуальная этика



исследует, каковы те интеллектуальные качества, или стабильные когнитивные установки, которые необходимы для интеллектуально добродетельного человека. Те превосходные качества ума, которые исследуются в данной главе, далеко не составляют исчерпывающий список, но они представляются нам наиболее важными для познания. Это такие интеллектуальные добродетели, как: любовь к знанию (§4.1), открытость ума (§4.2), интеллектуальное смирение (§4.3), интеллектуальное усердие и интеллектуальное мужество (§4.4), интеллектуальная автономия (§4.5).

Если предыдущее рассуждение вынужденно абстрагировало и изолировало познание от коммуникативного контекста и обращалось прежде всего к индивидуальному познанию, то в **пятой главе** «*Интеллектуальные добродетели и коммуникативное знание*» этот пробел восполняется. Большая часть нашего знания получена в ходе коммуникации с другими, и это ставит ряд проблем для эпистемологии добродетелей. В §5.1 анализируется эпистемический статус коммуникативного знания. В §5.2 коммуникация встраивается в понятия «знание» и «обоснование» и вводятся категории «расширенное познание», «расширенное обоснование» и «коллективная заслуга». В §5.3 осуществляется попытка реабилитации для эпистемологии понятий «доверие» и «авторитет», показывается их позитивная роль в познании. В §5.4 разбираются социально-ориентированные добродетели, такие как интеллектуальная щедрость и интеллектуальное великодушие.

В заключение хотелось бы отметить, что эпистемология добродетелей – это относительно новое направление в теории познания, находящееся в состоянии становления. Но в этом есть и преимущество, так как существующие дискуссии, наличие многообразных «точек расхождения» свидетельствует о том, что данная область находится в «допарадигмальном» состоянии и создает возможность исследователю активно включиться в эти дискуссии с собственной позицией. Сказанное в полной мере относится и к настоящей книге. Многие линии рассуждения здесь только намечены и еще не получили должной детализации. Некоторые положения данной работы могут показаться спорными и неоднозначными, но я буду только рад любой критике и возможности продолжить диалог по обсуждаемым здесь темам. Поэтому я приглашаю отечественных философов присоединиться к всесторонней разработке

данной проблематики. Считаю, что здесь имеется большой потенциал для новых и новых публикаций. Нам необходимо, наконец, перейти от рассуждений о том, что такое эпистемология добродетелей, к тому, чтобы непосредственно ею заниматься! Надеюсь, что данное исследование сможет этому способствовать.

*Казань, май 2019 г.*

## БЛАГОДАРНОСТИ

Эпистемология добродетелей является чем-то новым и в целом малоизвестным для российской академической философской общественности, поэтому поддержка этого проекта при прочих равных уже была чем-то рискованным и требовала интеллектуального мужества от всех, кто помогал мне, давал свои предложения и заключения по докторской диссертации и настоящей монографии. А поскольку добродетель интеллектуальной благодарности особо превозносится в книге, то тем более уместно выразить здесь свою благодарность.

Прежде всего, я благодарен Э. А. Тайсиной – основателю и главе Казанской школы гносеологии. Она для меня является не просто первым учителем философии, научным руководителем по кандидатской и консультантом по докторской диссертации, но и вообще моделью философа и примером всяческой интеллектуальной добродетели.

Глубокая благодарность М. Д. Щелкунову, без поддержки которого эта работа вообще бы не состоялась.

Моя благодарность за отзывы, рецензии и замечания: Д. В. Анкину, С. В. Никоненко, А. В. Маслихину, А. Н. Фатенкову, С. Ф. Нагумановой, Т. М. Шатуновой, Г. К. Гизатовой, Г. В. Мелихову, Е. М. Николаевой, Н. А. Терещенко, Д. Е. Мартынову, В. И. Пржиленскому, М. М. Прохорову, Е. В. Листвиной, М. И. Билалову, И. Г. Гаспарову, Г. М. Кириллову, В. И. Курашову.

Отдельно благодарю Ш. Г. Райана, который впервые пробудил во мне интерес к исследованию эпистемологии добродетелей.

Выражаю благодарность всем коллегам из Казанского федерального университета и особенно кафедре социальной философии.

Спасибо всем моим учителям!

Глубочайшая признательность моей семье, родным и близким за неизменную помощь и поддержку!

# 1. ЗА ПРЕДЕЛАМИ ЭПИСТЕМОЛОГИИ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ: 1. ИСТОРИЧЕСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ

## § 1.1. ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Впервые понятие интеллектуальных (или дианоэтических) добродетелей ввел Аристотель, который выделил их в отдельный вид, отличный от моральных добродетелей. О понятии «арете» у Аристотеля писали многие авторы, среди которых хотелось бы отметить Х. И. Кремера<sup>1</sup>, Е. В. Орлова<sup>2</sup>, А. Н. Чанышева<sup>3</sup>, А. А. Гуссейнова<sup>4</sup>, М. Н. Вольф<sup>5</sup>, А. Г. Гаджикурбанова<sup>6</sup> и др. Поскольку учению Аристотеля об интеллектуальных добродетелях у нас посвящена отдельная статья<sup>7</sup>, то здесь остановимся лишь на нескольких важных пунктах учения Аристотеля.

Прежде всего, необходимо сказать о том, как Аристотель понимал добродетели. «В душе человека Аристотель различает способности, страсти и устои (склады души). Те склады души, которые заслуживают похвалы, Аристотель называет добродетелями»<sup>8</sup>. Толковый словарь Ушакова приводит следующее значение:

---

<sup>1</sup> *Кремер Х. И.* Арете по Платону и Аристотелю / перевод с немецкого Д. В. Складнева. СПб.: ИМХО-ПРЕСС, 2014.

<sup>2</sup> *Орлов Е. В.* Расчетливость, рассудительность и мудрость у Аристотеля // Рационализм и иррационализм в античной философии. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010. Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля / Е. В. Орлов; отв. ред. В. П. Горан; Рос. акад. наук, Сиб. отд., Ин-т философии и права. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011.

<sup>3</sup> *Чанышев А. Н.* Аристотель. М.: Мысль, 1987.

<sup>4</sup> *Гуссейнов А. А.* Античная этика. М.: Либроком, 2011.

<sup>5</sup> *Вольф М. Н.* Практический поиск у Аристотеля как способ преодоления парадокса Менона // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2012. № 3. С. 15.

<sup>6</sup> *Гаджикурбанов А. Г.* Различение этических и интеллектуальных добродетелей в моральных доктринах Аристотеля и Спинозы (сравнительный анализ) // Философская мысль. 2016. - № 3. С.1–22.

<sup>7</sup> *Каримов А. Р.* Об интеллектуальных добродетелях у Аристотеля // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2017. №4. С. 29-32.

<sup>8</sup> Там же. С. 29.

«Добродетель, добродетели, ж. (книжн.). Положительное нравственное качество человека. Украшают тебя добродетели, до которых другим далеко. Некрасов»<sup>1</sup>.

«Добродетельный, добродетельная, добродетельное; добродетелен, добродетельна, добродетельно (книжн.). Одаренный, наделенный добродетелями, высоконравственный (устар.). Была бы верная супруга и добродетельная мать. Пушкин. || Основанный на добродетели. Добродетельный поступок»<sup>2</sup>.

Греческое слово *αρετή* (арете) имеет гораздо более широкий спектр значений, чем его русский перевод: «1) доблесть, храбрость, мужество; 2) превосходные качества, отличные свойства, сила, мощь; 3) крепость, бодрость; сила, острота; 4) плодородие или пригодность; 5) красота, великолепие; благородство, величие; 6) славные деяния, подвиги; 7) высокое мастерство, умение, искусство; 8) слава, честь; 9) заслуга; 10) нравственное совершенство, добродетель»<sup>3</sup>.

«По-древнегречески» можно говорить даже об *арете* животных и неодушевленных предметов. Все, что имеет определенную функцию, может иметь ее в превосходной степени. Например, *арете* орла состоит в том, чтобы заметить добычу с расстояния двух километров, – в этом превосходство орла. *Арете* ножа состоит в том, чтобы он хорошо резал, – в этом его превосходное качество. А. Макинтайр пишет следующее о специфике древнегреческого понимания *арете*: «Слово *arete*, которое впоследствии стало переводиться как «добродетель», в гомеровских поэмах используется для выражения превосходств любого рода; быстрый бегун проявляет свое *arete* в ногах (Илиада 20.411), а сын превосходит своего отца в каждом виде *arete* – как атлет, как солдат и по уму (Илиада 15. 642)»<sup>4</sup>. В гомеровскую эпоху в перечень добродете-

<sup>1</sup> Толковый словарь Ушакова онлайн. [Электронный ресурс] URL: <http://ushakovdictionary.ru/word.php?wordid=12814>.

<sup>2</sup> Толковый словарь Ушакова онлайн. [Электронный ресурс] URL: <http://ushakovdictionary.ru/word.php?wordid=12815>.

<sup>3</sup> Древнегреческо-русский словарь Дворецкого. [Электронный ресурс] URL: <http://www.classes.ru/all-greek/dictionary-greek-russian-old-term-9410.htm>.

<sup>4</sup> Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / пер. с англ. В. В. Целищева. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. С. 170.

лей включались прежде всего физическая сила, храбрость и ум<sup>1</sup>. Более того, как отмечает Макинтайр: «В Одиссее Пенелопа говорит о своих добродетелях (aretai) в таком контексте, когда мы предпочли бы говорить о ее привлекательности»<sup>2</sup>.

Как видим, это весьма обширный спектр смыслов, не передающийся русским эквивалентом, в котором слышится прежде всего моральная коннотация. Ведь по-русски добродетели – это прежде всего превосходящие моральные качества. У известного исследователя античности Х. И. Кремера сам термин «арете» везде остается без перевода. По Кремеру, «арете» означает «специфическую дельность, пригодность, а точнее – в его Аристотелевом определении (\*\*акротес\*\*) – тот или иной максимум какой-либо способности, т.е. оптимум, наилучшесть (Bestheit)»<sup>3</sup>. А.Ф. Лосев (в изложении Бибихина) также пишет об эволюции понятия «арете»: «Ἀρετή часто переводят добродетель, но это значение сложилось только в позднем эллинизме, хотя и до христианства. Ἀρετή – добротность, вот правильный перевод; совершенство в каком-нибудь отношении, обязательно в хорошем. Вот вам развитие идей. Была политическая, социальная добротность, а позднее развитие языка пошло по линии морализирования. История слов поучительна. <...> Это все можно рассматривать в связи с историей культуры. В слове ἄρετή сразу видно, что это языческая религия, не морализирующая»<sup>4</sup>.

В русскоязычной эпистемологической литературе отсутствует устойчивая традиция перевода данного термина в отношении превосходящих качеств ума. А. З. Черняк предпочитает переводить английское “*virtue*” в эпистемологическом контексте как «достоинство»<sup>5</sup>. На наш взгляд, перевод «добродетель» все же более предпочтительный, учитывая общий контекст, чем переводы «достоинство» или «добротность». Это обусловлено тем, что эпистемология добродетелей формулируется как *аналогия этики добродетелей в области теории познания*, и эта па-

<sup>1</sup> Там же. С. 176.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Кремер Х. И. Арете по Платону и Аристотелю / перевод с немецкого Д. В. Складнева. СПб.: ИМХО-ПРЕСС, 2014. С. 84.

<sup>4</sup> Бибихин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. С. 9.

<sup>5</sup> Черняк А. З. Эпистемология неравных возможностей. М.: Едиториал УРСС, 2004.

раллель подчеркивается целым рядом западных исследователей. Можно говорить о трансдисциплинарном переносе, который осуществляется из области этики в область эпистемологии. Речь идет о таких понятиях, как «когнитивное благо», «доксастическая свобода», «эпистемический эгоизм», «интеллектуальное самопотакание», «интеллектуальная акрзия» и т.п. В классических переводах Аристотеля уже сложилось понятие «мыслительная добродетель». Поэтому, следуя Аристотелю, будем применять *один и тот же термин* и к моральным добродетелям, и к *дианоюе* – добродетелям ума. Такого же подхода к переводу термина “*virtue*” придерживается отечественный исследователь эпистемологии добродетелей А. А. Шевченко<sup>6</sup>. Иногда в тексте мы будем употреблять термины «интеллектуальные превосходства», «интеллектуальные совершенства» в том же самом смысле, что и «интеллектуальные добродетели».

Говоря о переводах, коснемся и перевода английского выражения “*virtue epistemology*”. На данный момент существует несколько версий перевода. А. А. Шевченко и К. В. Карпов переводят это выражение как «эпистемология добродетели» (в ед. ч.). У Карпова также есть перевод «аретическая эпистемология»<sup>7</sup>. В более ранней статье мы перевели его как «теория интеллектуальных добродетелей»<sup>8</sup>. У каждого перевода имеются свои достоинства и недостатки. В данной монографии используется перевод «эпистемология добродетелей». На наш взгляд, множественное число больше соответствует оригиналу, так как английское “*virtue*”, хотя и стоит в единственном числе, но, с точки зрения грамматики, используется здесь как (субстантивированное) прилагательное. Грамматически корректным был бы перевод «добродетельная эпистемология». Однако подобный перевод имеет тот недостаток, будто мы приписываем добродетельность самой эпистемологии как некоторому субъекту. Кроме того, с точки зрения логики, понятие “*virtue*” есть по-

---

<sup>6</sup> См.: Шевченко А. А. Эпистемология и добродетели // Сибирский философский журнал. № 4, 2016. С. 82–92.

<sup>7</sup> Карпов К. В. Эпистемология религиозной веры как дисциплинообразующая часть философии религии // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 53. № 3. С. 8–18.

<sup>8</sup> Каримов А. Р., Казакова В. А. Теория интеллектуальных добродетелей и современное образование // Вестник Нижегородского Университета им. Н. И. Лобачевского, № 5(1), 2014. С.155–162.

нятие *общее*. Так «человек» обозначает человечество, “virtue” – все добродетели вместе. Исходя из приведенных соображений, мы остановились на переводе «эпистемология добродетелей» (в мн. ч.). Хотя можно говорить также об аретической эпистемологии или об аретическом подходе в эпистемологии.

*Аретический подход в эпистемологии, или эпистемологию добродетелей, мы определяем как учение, с точки зрения которого главное или центральное значение для познания имеют интеллектуальные добродетели (ИД).* В этом смысле Аристотель – основоположник аретического подхода в теории познания. Когда говорят о том, что у Аристотеля-де вовсе не было теории познания, или что теория познания появляется вообще чуть ли не в Новое время, то упускают этот важнейший момент. Хотя, конечно, неправомерно говорить о том, что Аристотель является представителем эпистемологии добродетелей в том виде, как она развивается с 90-х гг. XX в. в англо-американской философии, так как состав корпуса аристотелевских ИД качественно отличается от современных трактовок. В этой связи можно говорить о типологии учений об ИД. Аристотелевское учение об ИД можно причислить к софийному типу, так как он ставит на первое место среди ИД мудрость (софию)<sup>1</sup>.

Аристотель выделяет три основные интеллектуальные (дианоэтические) добродетели: мудрость (софия), сообразительность (нус) и рассудительность (фронесис)<sup>2</sup>. В английском переводе Росса соответственно: философская мудрость, понимание (или интуитивный разум) и практическая мудрость<sup>3</sup>. К этим трем он добавляет еще две – искусство (техне) и науку (эпистеме). Как видно из списка, Аристотель рассматривал ИД и как черты интеллектуального характера (или «склады души»), и как особые познавательные способности.

Проект Аристотеля можно считать проектом нормативной теории познания. Во «Второй Аналитике» Аристотель говорит о безусловном знании, которое он противопоставляет другим, менее статусным формам знания, прежде всего обыденному познанию, которое он называет

<sup>1</sup> Каримов А. Р. Типология учений об интеллектуальных добродетелях // Философия и культура. 2017. № 12. С. 38-45. Полный текст статьи см. в Приложении.

<sup>2</sup> Аристотель. Никомахова этика // Сочинения в 4 т. Том 4. 1983. С. 77.

<sup>3</sup> Aristotle Nicomachean Ethics. Translated by W. D. Ross. Batoche Books Kitchener, 1999. P. 20.



мнением<sup>1</sup>. Для Аристотеля не является приоритетным описание различных форм обыденного знания. Считается, что в данном тексте Аристотель занимается исследованием чисто научного знания. Однако, хотя он и приводит примеры из математики, а само слово “ἐπιστήμη” (эпистеме) часто переводится как «наука», оно, как и его латинский эквивалент “scientia” в одном смысле шире, чем наука, поскольку включают в себя и философское знание, а в другом – уже, поскольку не всякое научное знание соответствует требованиям «эпистеме». Безусловно, такое знание труднодостижимо, если вообще достижимо. Это можно трактовать как попытку описать идеальную цель познания. В каком смысле речь идет об идеале? Например, Аристотель говорит о том, что это безусловное знание *должно* быть универсальным, а не индивидуальным. Оно *должно* быть основано на утвердительных посылках, а не на отрицательных. Прямая аргументация *лучше*, чем аргументация от противного. Силлогизмы *должны* состоять из необходимых посылок. Первая фигура является *наиболее подходящей* для науки, потому что только через эту фигуру можно добиться знания о сути вещи. О чем вообще здесь говорится? Разве индивидуальное знание не является знанием, или разве отрицательные посылки не являются легитимными? Во все нет. Аристотель просто говорит, что они *хуже*. Обратим внимание на использование нормативно-ценностной лексики – умозаключение «должно» быть таким-то. Теоретико-познавательный проект Аристотеля можно противопоставить дескриптивному подходу к познанию, который практиковали, например, софисты. Паснау называет этот проект Аристотеля идеализированной эпистемологией<sup>2</sup>. Иметь «эпистеме» о чем-то, это значит иметь совершенное познание этого. Как отмечает Паснау, проект идеализированной эпистемологии Аристотеля имеет с современной эпистемологией добродетелей то общее, что оба содержат убеждение в том, что теория познания должна рассматриваться как нормативная дисциплина<sup>3</sup>. Тем более добродетели изначально понимались как совершенства. Подобный идеализированный каркас придает теории познания завершенность, ставит стандарт оценки для знания.

---

<sup>1</sup> Аристотель. Вторая аналитика // Сочинения в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 255–346.

<sup>2</sup> Pasnau R. Epistemology Idealized // Mind, 2013. Vol. 122. P. 987–1021.

<sup>3</sup> Там же. P. 1011.

В средневековой философии к понятию интеллектуальных добродетелей обращается Фома Аквинский. Он, в целом, следует за Аристотелем. Фома дает следующее определение: «Добродетель обозначает некоторое совершенство способности»<sup>1</sup>. И далее цитирует Аристотеля, который говорит, что «[всякая] добродетель и доводит до совершенства то, добродетелью чего она является, и придает совершенство выполняемому делу»<sup>2</sup>. Интеллектуальные добродетели Фома определяет так: «Добродетелями созерцательного ума являются те [добродетели], которые совершенствуют созерцательный ум в отношении рассмотрения истины, поскольку в этом и состоит его правильное действие»<sup>3</sup>.

В Новое время для нас важны две основные идеи. Во-первых, это продолжение проекта нормативной теории познания. Так, Декарт в своих «Размышлениях» провозглашает: «Вот уже несколько лет, как я заметил, сколь многие ложные мнения я принимал с раннего детства за истинные и сколь сомнительны положения, выстроенные мною впоследствии на фундаменте этих ложных истин; а из этого следует, что мне необходимо раз и навсегда до основания разрушить эту постройку и положить в ее основу новые первоначала, если только я хочу когда-либо установить в науках что-то прочное и постоянное»<sup>4</sup>. Декарт хочет добиться идеала – установить теорию познания на безусловном основании.

Во-вторых, это трактовка теории познания как регулятивной дисциплины. Вслед за Н. Вольтерсторфом будем различать две разновидности теории познания: аналитическую и регулятивную<sup>5</sup>. Аналитическая теория познания нацелена на определение таких понятий, как знание, рациональность, обоснование и т.д. Та теория познания, которая излагается в современных учебниках по эпистемологии в основном

---

<sup>1</sup> *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Часть II–I. Вопросы 49–89 / Киев: Эльга, Ника-Центр, Элькор-МК, Эклибрис. 2008. С. И. Еремеев. Перевод, редакция и примечания. С. 68.

<sup>2</sup> *Аристотель*. Никомахова этика // Сочинения в 4 т. Том 4. 1983. С. 85.

<sup>3</sup> *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Часть II–I. Вопросы 49–89. Издательство: Киев: Эльга, Ника-Центр, Элькор-МК, Эклибрис. 2008. С. 94.

<sup>4</sup> *Декарт Р.* Размышления о первой философии // Сочинения в 2 т. Том 2. М.: Мысль, 1994. С. 16.

<sup>5</sup> *Wolterstorff N.* John Locke and the Ethics of Belief. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

аналитическая. Она рассматривает такие проблемы, как: познаваем ли мир, обосновано ли наше познание, что такое истина, каковы критерии истинного познания и т.д. Регулятивная теория познания, которая в наиболее яркой мере представлена в трудах философов Нового времени, *нацелена прежде всего на то, чтобы дать направление для познания*. Названия произведений авторов говорят сами за себя: «Новый Органон» (Бэкон), «О пользовании разумом» (Локк), «Правила для руководства ума», «Рассуждение о методе» (Декарт). Конечно, у этих философов существует и обоснование теоретических понятий, но оно является скорее деривативным от основной цели. Так, например, Локк заявляет: «В высшей степени важно весьма тщательно заботиться о разуме, заботиться о том, чтобы правильно вести его в поисках знания и в его актах суждения»<sup>1</sup>. И далее Локк цитирует Бэкона, который в «Новом Органоне» пишет следующее:

«Те, кто приписывал столь большое значение логике, вполне справедливо и правильно понимали, что небезопасно предоставлять разум самому себе, не направляя его никакими правилами. Но средство не исправило вреда, а само стало его частью: ибо общепринятой логике, вполне пригодной в гражданских делах и в искусствах, которые основаны на речи и мнении, все же весьма не достает тонкости, свойственной действительным произведениям природы; и пытаюсь схватить то, чего она не может достичь, она служила скорее закреплению и утверждению ошибок, чем открытию пути к истине... Необходимо ввести лучшее и более совершенное применение и употребление души и разума»<sup>2</sup>.

Также Р. Декарт указывает: «Целью научных занятий должно быть *направление* ума таким образом, чтобы он мог выносить твердые и истинные суждения обо всех тех вещах, которые ему встречаются (курсив наш. – А. К.)»<sup>3</sup>.

В самой регулятивной теории познания, по Вольтерсторфу, можно также выделить две разновидности: правило-ориентированную и качество-ориентированную. Правило-ориентированная теория познания представлена у Декарта, который стремится дать процедурные

<sup>1</sup> Локк Дж. О пользовании разумом. // Избранные философские произведения в 2 т. Т. 2. М., 1960. С. 187.

<sup>2</sup> Там же. С. 188.

<sup>3</sup> Декарт Р. Правила для руководства ума // Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 77.

рекомендации для обретения знания, избегания ошибки. В качестве примера можно привести известные четыре правила метода Декарта. Напротив, у Локка в IV Книге «Опытов о человеческом разумении» и Трактате о пользовании разумом мы не находим конкретных правил, он скорее описывает те качества ума, те интеллектуальные привычки, которыми должен обладать рациональный человек. Локк пишет: «Никто еще ничему не научился, слушая или запоминая правила; практика должна укоренить привычку действовать, не думая о правилах; и вы так же мало можете надеяться с помощью лекции и инструкции по живописи и музыке создать хорошего живописца и музыканта, как мало можете создать последовательного мыслителя или строгого логика при помощи серии правил, показывающих ему, в чем заключается правильное рассуждение»<sup>1</sup>.

По Локку, нужны не правила, а воспитание людей с определенными правильными интеллектуальными диспозициями. Поэтому Локк настаивает на пользе изучения математики только для того, чтобы научиться проследивать до конца доказательство в мельчайших деталях. Локк посвящает много места анализу таких качеств, как беспристрастие и пристрастие, постоянство, поспешность в выводах, и т.д.<sup>2</sup>. Как пишет Локк: «Кто пользуется данным от бога светом и способностями и искренне старается открыть истину при помощи имеющихся у него средств и дарований, тот, исполняя свой долг разумного существа, может найти себе удовлетворение в том, что хотя он, может, и не достигнет истины, но его не минует награда за исполнение долга. Ибо правильно и надлежащим образом дает свое согласие тот, кто во всех случаях или в любых делах верит сообразно тому, как направляет его разум. Кто поступает иначе, грешит против света, которым сам обладает, и употребляет во зло способности, дарованные ему исключительно для того, чтобы искать более ясную очевидность и большую вероятность и следовать им»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Локк Дж. О пользовании разумом // Избранные философские про-изведения в двух томах. Т. 2. М., 1960. С. 195.

<sup>2</sup> См. подробнее: Karimov A. John Locke on Cognitive Virtues // Dialogue and Universalism. Journal of the International Society for Universal Dialogue. Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences. 2017. № 3. P. 221–227.

<sup>3</sup> Локк Дж. Сочинения в 3 т. Т.2. Опыт о человеческом разумении. М.: Мысль, 1985. С. 167.

Эпистемология добродетелей является в большой мере возвратом к этой традиции XVII века, к регулятивной эпистемологии в духе Дж. Локка, которая скорее исследует превосходные интеллектуальные качества познающего субъекта, чем дает какие-то общие правила для познания. Она акцентирует внимание на *формировании интеллектуального характера познающего субъекта*. Конечно, современная теория познания не может быть только регулятивной. Она должна сначала дать адекватную концепцию знания и обоснования, иначе этой регулятивности не будет хватать теоретического фундамента. Современный философ не может просто в духе Локка писать трактаты по руководству ума, особенно учитывая плюрализм различных теорий знания и обоснования. Поэтому данное исследование по необходимости содержит в себе серьезную аналитическую составляющую, которая, в свою очередь, служит основанием для другой, не менее важной, регулятивной составляющей.

Тем не менее, в целом, с Нового времени наблюдается отход от теории добродетелей как в этике, так и в теории познания. В этике теория добродетелей была в значительной мере потеснена кантианской этикой долга и утилитаризмом Дж. Ст. Милля. В теории познания *акцент был смещен с характеристики интеллектуальных превосходств познающего субъекта на характеристику и познавательный статус определенных убеждений (пропозиций)*. Само понятие интеллектуальной добродетели почти не упоминается. Однако несмотря на это, хотелось бы обратиться к еще нескольким философским концепциям, которые, на наш взгляд, могут служить теоретическим и методологическим фундаментом для ЭД. К ним в XIX в. относятся идеи Ф. Ницше, в XX в. – Р. Мертона и М. Полани.

Ф. Ницше, безусловно, заслуживает упоминания в связи с ЭД, хотя эта ссылка может показаться неожиданной и рискованной. Более того, возможно, некоторые назовут Ницше в качестве примера проявления некоторых интеллектуальных пороков, прежде всего интеллектуального высокомерия, учитывая заголовки некоторых его произведений (например: «Почему я так умен?», «Почему я так мудр?», «Почему я пишу такие хорошие книги?»). Возможно, что Ницше действительно не был образцом интеллектуального смирения, но тем не менее целый ряд исследователей эпистемологии добродетелей приводят примеры интел-

лектуальных добродетелей из Ницше. Необходимо признать, что к самой идее добродетели Ницше относился негативно. В «Веселой науке» он пишет следующее:

«Добродетели человека оцениваются положительно не с точки зрения действий, которые они оказывают на него самого, а с точки зрения действий, которое мы ожидаем от них для нас и для общества, – в восхвалении добродетелей с давних пор высказывали слишком мало “самоотверженности”, слишком мало “неэгоистичности”! Иначе пришлось бы увидеть, что добродетели (скажем, прилежание, послушание, целомудрие, благочестие, справедливость) большей частью вредны для их обладателей, как влечения, которые слишком пылко и ненасытно господствуют в них и не позволяют разуму уравнивать себя другими влечениями. Если у тебя есть добродетель, действительная, цельная добродетель (а не одно лишь влечение к добродетели!), значит, ты ее жертва!»<sup>1</sup>.

О воле к истине и познанию он также высказывается отрицательно. В «По ту сторону добра и зла» он пишет:

«Воля к истине, которая соблазнит нас еще не к одному отважному шагу, та знаменитая истинность, о которой до сих пор все философы говорили с благоговением, – что за вопросы уже предъявляла нам эта воля к истине! Какие странные, коварные вопросы, склоняющие к новым вопросам! Долго уже тянется эта история – но разве не кажется, что она только что началась? Что же удивительного, если мы наконец становимся недоверчивыми, теряем терпение, нетерпеливо отворачиваемся? [...] Мы спросили о ценности этого воления. Положим, мы хотим истины, – отчего же мы не хотим скорее неправды? Неопределенности? Даже не-ведения? Проблема ли ценности истины сама предстала нам, или это мы подступили к проблеме?»<sup>2</sup> И далее: «“Познание ради познания” – это последние силки, расставляемые моралью: с их помощью можно еще раз полностью запутаться в ее сетях»<sup>3</sup>.

Тем не менее, поскольку Ницше не был систематическим мыслителем, его слова всегда необходимо понимать в контексте. Во-первых,

<sup>1</sup> Ницше Ф. Веселая наука // Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 3. М.: Культурная революция, 2012. С. 360.

<sup>2</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012. С. 13.

<sup>3</sup> Там же. С. 77.

добродетели, в том числе интеллектуальные, со времен Средневековья понимались в религиозном (христианском) духе. Поэтому, высказываясь отрицательно о добродетелях или о любви к истине, он атакует прежде всего христианскую мораль, что мы и видим в последнем из процитированных отрывков. Ницше выступает не против добродетелей как таковых, а против определенного понимания добродетелей, а именно их понимания в контексте христианской религии. Во-вторых, его негативная оценка касается, прежде всего, моральных добродетелей, которые приносят благо другим. Но интеллектуальные добродетели приносят прежде всего благо самому человеку (хотя, как мы покажем, есть целый класс социально-ориентированных ИД). Поэтому, даже если философию Ницше неправомерно причислять к этике добродетелей, ничего не мешает связать его с эпистемологией добродетелей, что нас прежде всего и интересует в данном случае. В-третьих, Ницше дает примеры некоторых из ИД, прежде всего любознательности, интеллектуальной щедрости и интеллектуальной честности (интеллектуальной совести).

В предисловии к «По ту сторону добра и зла» Ницше отрицает догматизм в философии, к которому он относит учение Веданты в Азии и платонизм в Европе<sup>1</sup>. Этим же объясняется отрицание «любви к знанию» и «любви к истине» в процитированных выше отрывках. Как представляется, Ницше отрицает прежде всего любовь к знанию в смысле знания вечных платоновских идей или любовь к истине исключительно как истине религиозной. «Любовь к истине» им отрицается, поскольку он видит в ней подноготную любви к власти. Такая любовь действительно может считаться скорее догматизмом, чем настоящей ИД.

Для Ницше одной из кардинальных ИД является любопытство. Традиционно в европейской христианской традиции любопытство не считалось добродетелью, а наоборот – пороком. Это связано прежде всего с тем, что первородный грех Адама и Евы – желание вкушать плодов с дерева добра и зла. Ницше пишет: «Но любопытство, подобное моему, все же остается приятнейшим из всех пороков, – прошу прощения! я хотел сказать: любовь к истине получает свою награду на небесах и уже на земле»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 9.

<sup>2</sup> *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012. С. 60.

М. Альфано скрупулезно подсчитал, что Ницше использует немецкое слово «любопытство» (*Neugier*) в опубликованных работах 68 раз, а близкое к нему «любопытность» (*Wissbegier*) 7 раз. Из 68 раз Ницше применяет «*Neugier*» к себе 21 раз. Все эти 21 раз оно явно подразумевается как похвала. Из 7 раз, когда он употребляет слово «*Wissbegier*», 2 – похвально по отношению к себе, 4 – похвально по отношению к другим и 1 – двусмысленно<sup>1</sup>.

Под любопытством Ницше понимает не просто стремление обладать истинными убеждениями по поводу чего-то. Любопытный человек, по Ницше, – это прежде всего человек, который любит и умеет задавать вопросы. Ницше пишет:

«Только великое страдание, то долгое, медленное страдание, которое делает свое дело, никуда не торопясь, в котором нас сжигают как бы на сырых дровах, вынуждает нас, философов, погрузиться в нашу последнюю глубину и отбросить всякое доверие [...] из таких долгих и опасных упражнений выходишь другим человеком, с большим количеством вопросительных знаков, прежде всего с волей спрашивать впредь больше, глубже, строже, тверже, злее, тише, чем спрашивали до сих пор»<sup>2</sup>.

Тем не менее, как отмечает Альфано, любопытство Ницше нацелено не на всякие вопросы, а на вопросы определенного типа. Используя метафору стрелка, можно сказать, что Ницше придирчиво выбирает свои цели. Они должны быть достойными вопрошания. Ницше презирует любопытство как простое «*amour-plaisir*», как дилетантизм, как собирание фактов. Когда он восхваляет любопытство, он имеет в виду влечение к «прелести проблематичного», которое он называет своим «новым счастьем»<sup>3</sup>.

В этом смысле любопытство противоположно, с одной стороны, атараксии, а с другой – вере, поскольку вера, как ее понимает Ницше, является диспозицией к тому, чтобы прекратить дальнейшее исследование. Верующий человек, по Ницше, прекратил познавать, но не из

<sup>1</sup> *Alfano M.* The Most Agreeable of All Vices: Nietzsche as Virtue Epistemologist // *British Journal for the History of Philosophy*. 2013. № 21 (4). P. 11.

<sup>2</sup> *Ницше Ф.* Веселая наука // Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 3. М.: Культурная революция, 2012. С. 319.

<sup>3</sup> Там же. С. 320.



благодущия, а из фанатичной уверенности в том, что уже обладает истиной. Любопытство Ницше связывает с наличием интеллектуальной совести, которой он посвящает отдельное рассуждение:

«Я постоянно прихожу к одному и тому же заключению и всякий раз наново противлюсь ему, я не хочу в него верить, хотя и осязаю его как бы руками: подавляющему большинству не достаёт интеллектуальной совести». Под недостатком интеллектуальной совести Ницше понимает такое убеждение или веру, которые не дают себе труда искать «последних и достовернейших доводов» в пользу этого убеждения. Интеллектуальная совесть – это то, что, по Ницше, отделяет «высших» людей от «низших»: «стоять среди этой *regum concordia discors*, среди всей чудесной неопределённости и многосмысленности существования и не вопрошать, не трепетать от страсти и удовольствия самого вопрошания... – вот что я ощущаю постыдным»<sup>1</sup>.

Но такая добродетель требует также интеллектуальной отваги. В «Генеалогии морали» Ницше называет себя «господин нескромник и сорвиголова»<sup>2</sup>. Если любопытство Ницше направлено на трудные проблемы, преодоление интеллектуального сопротивления, тогда оно нуждается в мужестве. Ницше говорит, что моральному психологу должна быть присуща «твердая жестокость, умеющая верно и искусно владеть ножом даже тогда, когда сердце истекает кровью»<sup>3</sup>. В различных местах он говорит о боли и страдании, которое придется претерпевать познающему. В этом смысле он должен быть мужественным, он не может позволить жалость по отношению к себе.

Также любопытство предполагает интеллектуальную честность. В «Веселой науке» он пишет:

«Вопрос, нужна ли истина, должен быть не только заведомо решен положительно, но положительно в такой степени, чтобы в нем нашли свое выражение тезис, вера, убеждение: “нет ничего более необходимого, чем истина, и в сравнении с нею все прочее имеет лишь второстепенное значение”. – Эта безусловная воля к истине: что она такое?»

---

<sup>1</sup> Там же. С. 345.

<sup>2</sup> *Ницше Ф.* Генеалогия морали // Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012. С. 263.

<sup>3</sup> *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012. С. 134.

Есть ли эта воля не давать себя обманывать? Есть ли эта воля самому не обманывать? Как раз на этот последний лад и могла бы толковаться воля к истине: если предположить, что обобщение “я не хочу обманывать” включает в себя и частный случай: “я не хочу обманывать себя”<sup>1</sup>.

В этом отрывке Ницше разделяет, с одной стороны, честность перед другими, а с другой – честность перед самим собой. Для познающего важно прежде всего последнее. Тот, кто просто любопытен в отношении истины, может воспринимать познание как некоторую интеллектуальную игру и поддаться искушению выдавать желаемое за действительное. Поэтому он нуждается в некоторой внутренней защите от этого. Эта честность с самим собой призвана одергивать познающего от благодушного самообмана.

Как отмечает Альфано, эти три ИД – любопытство, интеллектуальное мужество и интеллектуальная совесть – являются взаимосвязанными и образуют у Ницше некоторое единство, но по отдельности могут превратиться в интеллектуальные пороки.

Робертс и Вуд отмечают еще одну ИД, которую проповедует Ницше, – это интеллектуальная щедрость<sup>2</sup>. Ницшевский Заратустра даже читает небольшую проповедь, посвященную интеллектуальной щедрости. Он называет ее «дарящей добродетелью» и даже считает ее высшей из всех добродетелей<sup>3</sup>. Заратустра предостерегает от интеллектуальной алчности, «которая глазом вора смотрит на все блестящее; алчностью голода примеряется оно [себялюбие] к тому, кто обильно ест; и всегда шныряет вокруг стола дарящих»<sup>4</sup>. Напротив, обладающий дарящей добродетелью притягивает все вещи к себе и в себя, чтобы «обратно текли они из родника вашего как дары вашей любви»<sup>5</sup>. Такое качество Ницше также называет «дарящей любовью», и объявляет ее «здоровой» и «священной»: «Когда ваше сердце бьется широко и полно, как бур-

<sup>1</sup> *Ницше Ф.* Веселая наука // Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 3. М.: Культурная революция, 2012. С. 527.

<sup>2</sup> *Roberts, R. & Wood, J.* Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition, 2007. P. 289.

<sup>3</sup> *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 4. М.: Культурная революция, 2012. С. 78.

<sup>4</sup> Там же. С. 79.

<sup>5</sup> Там же. С. 78.

ный поток, отрада и опасность для живущих рядом, – вот исток вашей добродетели»<sup>1</sup>.

Мы хотели бы отметить еще один пассаж Ницше, который напрямую имеет отношение к ИД. Речь идет о знаменитой Речи Заратустры о трех превращениях духа. Первое превращение духа – это верблюд. «Верблюд» – это интеллектуальное усердие, т.е. добродетель, которая отвечает за всестороннее исследование предмета: «Что есть тяжесть? – так вопрошает выносливый дух, так, подобно верблюду, опускается он и хочет, чтобы хорошенько навьючили его»<sup>2</sup>. Второе превращение духа – это лев. «Лев» – это интеллектуальное мужество, он бросает вызов «дракону», олицетворяющему тысячелетние ценности: «Создать себе свободу для нового созидания – это может сила льва... Создать себе свободу и священное Нет даже перед долгом...»<sup>3</sup>. И последнее, третье превращение духа – ребенок. «Ребенок» – это интеллектуальная автономия, оригинальность, изобретательность, способность воображения: «Дитя есть невинность и забвение, новое начинание, игра, вечно-вращающееся колесо, первое движение, святое Да»<sup>4</sup>.

Сказанное не оставляет сомнений в том, что Ницше можно причислить к теоретическим предшественникам ЭД. Самое важное для нас в Ницше, что он впервые четко развел контексты моральных и интеллектуальных добродетелей. До Ницше со времен Аристотеля и Средневековья моральные и интеллектуальные добродетели хоть и считались независимыми друг от друга (кроме фронесис – практической мудрости), но всегда рассматривались в единстве, поскольку и те, и другие были необходимы для достижения эвдаймонии (у Аристотеля) или спасения и богопознания (в христианстве). Ницше, напротив, даже противопоставляет интеллектуальные и моральные добродетели, точнее интеллектуально добродетельного и морально добродетельного человека. Мы не отстаиваем тезис о том, что интеллектуальные и моральные добродетели обязательно должны находиться в конфликте, но мы убеждены, что можно быть интеллектуально добродетельным человеком и при этом быть имморальным. Это не означает, что моральные

---

<sup>1</sup> Там же. С. 79.

<sup>2</sup> Там же. С. 25.

<sup>3</sup> Там же. С. 26.

<sup>4</sup> Там же. С. 26.

и интеллектуальные добродетели нельзя рассматривать с точки зрения какого-то высшего понятия, например, эвдаймонии или богопознания. В таком случае, конечно, будет необходимо обладать и моральными и интеллектуальными добродетелями. Но мы не считаем наличие такой общей концепции моральных и интеллектуальных добродетелей теоретически необходимым и хотим оставить открытой дверь для скептицизма по поводу объединенной теории моральных и интеллектуальных добродетелей. Заостряя этот тезис, мы будем утверждать, что по меньшей мере не существует противоречия в понятии быть интеллектуально добродетельным человеком и при этом быть морально злым с точки зрения общественной морали.

Серьезное отличие идей Ницше от концепции, которую мы развиваем, заключается в том, что Ницше полностью дискредитирует доверие, а мы, наоборот, реабилитируем доверие и даже покажем, что оно является интеллектуальной добродетелью<sup>1</sup>.

Есть несколько концепций XX в., на которые не опираются непосредственно представители современной ЭД, но которые очень близки к ней в определенных аспектах. Прежде всего, это концепция этоса научного знания Р. Мертон с его идеей нормативной регуляции научного познания. Мертон сформулировал основные принципы и ценности науки, или этос науки. Интересно заметить, что принципы Мертон не являются моральными принципами научного познания, хотя он говорит о «научной совести». Как известно, основных принципов этоса науки четыре: 1) универсализм – претензии на истину, каким бы ни был их источник, должны быть подчинены заранее установленным безличным критериям; 2) коммунизм – фундаментальные открытия науки являются продуктом социального сотрудничества и предназначены для сообщества.; 3) незаинтересованность, беспристрастность – требование признавать достоверность и обоснованность положений, даже если они противоречат собственным установкам ученого; 4) организованный скептицизм – подвешивание суждения до тех пор, пока «на руках не окажутся факты»<sup>2</sup>. Позже Мертон добавил к ним еще пять, а именно: 5) оригинальность, новаторство; 6) интеллектуальная скромность;

---

<sup>1</sup> См. гл. 5, §5.3.

<sup>2</sup> Мертон Р. К. Социальная теория и социальная структура. М.: АСТ: Хранитель, 2006. С. 767–781.

7) компетентность; 8) автономность; 9) научная рациональность. Первые пять норм образуют ядро научного этоса и получили акроним CUDOS по их заглавным буквам<sup>1</sup>. Контр-нормы по Мертону: 1) секретность, утаивание результатов исследований; 2) предубеждение; 3) заинтересованность; 4) догматизм.

Несмотря на то, что философы-аналитики непосредственно не ссылаются на Мертона, его концепцию, безусловно, можно отнести к предшественникам ЭД. Во-первых, это действительно, не моральные, а прежде всего интеллектуальные принципы. Этос науки не означает только этику науки, если под этикой понимать учение о морали. То, что это именно интеллектуальный этос, легко продемонстрировать. Принципы научного этоса Мертона не являются моральными, так как они способствуют достижению когнитивного блага. Ни один из этих принципов, например, не противоречит медицинским экспериментам нацистов в фашистских концлагерях или хотя бы косвенно не запрещает их. Ни один из этих принципов не запрещает, например, сбросить атомную бомбу на мирный город и т.д. Во-вторых, эти принципы формулируются не как правила, а как установки, диспозиции поступать определенным образом. ИД тоже формулируются как диспозиции к определенному интеллектуальному поведению. В-третьих, некоторые принципы напрямую входят в современные списки ИД или имеют аналоги: беспристрастность, коммунизм (интеллектуальная щедрость), интеллектуальная скромность (интеллектуальное смирение), оригинальность, независимость, авторская самостоятельность (интеллектуальная автономия). Конечно, можно говорить об этических проблемах в связи с наукой, например, об этической стороне экспериментов над животными, использовании биоматериалов человека и т.д. Но это будет уже другая область, непосредственно не связанная с интеллектуальной этикой.

Мертон написал свою главную работу в 1949 году. Интересно отметить, что современная социология знания, прежде всего в лице Эдинбургской школы (Д. Блур), под влиянием идей французского постструктурализма пошла в совершенно противоположном направлении, анти-мертоновском. В частности, с позиций социального конструкционизма Блур выступил с категорической критикой любых универсаль-

---

<sup>1</sup> Communalism, universalism, disinterestedness, originality, skepticism.

ных принципов научности, даже самой идеи нормативности познания, а также против идеи «научной рациональности».

Еще одним теоретическим и методологическим дополнением ЭД, на которое почти не ссылаются философы-аналитики, является концепция личностного знания Майкла Полани. Как отмечает М. Сэндвич, между двумя концепциями очевидное сходство<sup>1</sup>. Прежде всего, само понятие «личностного знания» соответствует пониманию знания с точки зрения ЭД. Как и ЭД, позиция Полани противоположна трактовке знания у Платона – Фреге – Поппера как чего-то объективно существующего. Согласно последней, знание не может содержать элементы субъективности, оно независимо от людей. Полани отвергает такое понимание знания. *Знание – это прежде всего знание людей*. Нельзя отделить знание от человека, который знает. Говоря о личном участии познающего в актах познания и понимания, Полани пишет:

«Личностное знание – это интеллектуальная самоотдача, поэтому в его претензии на истинность имеется определенная доля риска. Объективное знание такого рода может содержать лишь утверждения, для которых не исключена возможность оказаться ложными. Все утверждения, которые вы найдете в этой книге, – это мои личные свершения, плоды моей интеллектуальной самоотдачи. Они претендуют на это, и только на это»<sup>2</sup>.

В то же время «личностное знание» – это не знание только для себя. Полани определяет познание как «ответственный акт, претендующий на всеобщее»<sup>3</sup>. Понятия «интеллектуальная самоотдача» и «ответственность», которые Полани использует здесь, свидетельствуют об эпистемической нормативности, присущей в целом его концепции. Полани полагает, что у ученого есть призвание, которое заключается в том, чтобы преследовать истину так, как он ее понимает.

Еще одно общее, что характеризует ЭД и концепцию Полани, это идея Полани о том, что познание не может быть сведено к следованию

---

<sup>1</sup> Sandwisch, M. Connections between Michael Polanyi and Virtue Epistemology. [Электронный ресурс] URL: [polanyisociety.org/2015papers/Sandwisch-Polanyi-Presentation-11-12-15.pdf](http://polanyisociety.org/2015papers/Sandwisch-Polanyi-Presentation-11-12-15.pdf)

<sup>2</sup> Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. М.: 1985. С. 19.

<sup>3</sup> Там же.

набору правил, что оно есть некоторого рода искусство. В этом смысле ЭД также считает, что демонстрация интеллектуальных добродетелей – это не гарантия успеха. ИД только могут способствовать достижению истины. Также у Полани можно найти описание некоторых ИД: например, это любовь к знанию. В более раннем сочинении «Наука, вера и общество» Полани утверждает, что наука должна содержать в себе «четыре установки: 1) что есть такая вещь, как истина; 2) что все члены [научного сообщества] любят ее; 3) что они чувствуют себя обязанными и 4) де-факто способны на ее преследование»<sup>1</sup>.

## § 1.2. ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ И ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ

Как любая теоретико-познавательная конструкция, ЭД нуждается в обосновании со стороны онтологии. Используя выражение Л. Загзебски, знание есть «когнитивный контакт с реальностью». Но этот «когнитивный контакт» является чисто декларативным, если не подкрепляется какой-то рационально приемлемой онтологией познающего субъекта. В современной аналитической эпистемологии этот вопрос остается открытым. Мы считаем, что это упущение может быть восполнено путем обращения к континентальной философской традиции. Сейчас много говорится о необходимости нахождения точек соприкосновения между аналитической и континентальной философией. Среди различных направлений континентальной философии наиболее близким к ЭД является экзистенциализм, поскольку в нем отчетливо прослеживается связь познания и этики. Однако нас здесь интересует не экзистенциализм сам по себе, а то, в какой мере он способен предоставить независимые основания для эпистемологии добродетелей.

В качестве онтогносеологического основания для эпистемологии добродетелей мы предлагаем использовать концепцию экзистенциального, или субъективного, материализма, которую развивает в отечественной гносеологии Э. А. Тайсина, и близкую к ней концепцию экзистенциального реализма А. Н. Фатенкова. Важность этих концепций, на наш взгляд, заключается в двух аспектах. С одной стороны, они со-

---

<sup>1</sup> *Polanyi M. Science, Faith, and Society. Chicago. University of Chicago Press, 1946, P. 71.*

храняют субъектно-объектное противопоставление, которое необходимо для теории познания. Если это противопоставление снимается, как это делает, в частности, Хайдеггер, то теория познания коллапсирует в онтологию. С другой стороны, они утверждают, что в сущности, т.е. на онтологическом уровне, основания бытия и познания совпадают. Если отрицать это, тогда следуют крайности радикального скептицизма и тотального релятивизма. Считается, что можно иметь либо одно, либо другое, но не оба сразу. Либо вы признаете субъектно-объектную оппозицию, и тогда этот «раскол», в конечном счете, неизбежно делает познание невозможным. Либо вы снимаете это противопоставление, но тогда невозможен никакой специфически теоретико-познавательный дискурс, поскольку мы помещаем субъекта в само бытие (как хайдеггеровское «бытие, которое понимает»), а это уже онтологический уровень рассмотрения. Достоинство экзистенциальной онтогносеологии, на наш взгляд, именно в том, что она позволяет нам занять альтернативную позицию, «третий путь», *via media*.

Начнем с анализа гносеологических идей Э. А. Тайсиной. Как справедливо отмечает В. И. Пржиленский, Тайсиной «удаётся сохранить немало того, что считается содержанием классической теории познания. Последняя при этом сама включается в теорию бытия, ибо, по мысли автора, “теория познания – это теория познания бытия”, о чем забывают те, кто разделяет бытие и познание, отделяет и даже изолирует друг от друга соответствующие области философского знания»<sup>1</sup>.

Если идеализм делится логически на объективный и субъективный, то материализм делится только в хронологическом порядке: стихийный, атомистический, механистический, антропологический, диалектический. Но почему материализм не может подразделяться также логически: на «объективный материализм» и «субъективный материализм»? Тайсина ставит в упрек современной западной эпистемологии ее бессубъектность, и ее термины «субъективный материализм» или «экзистенциальный материализм»<sup>2</sup> призваны отразить, что теория

---

<sup>1</sup> Пржиленский В. И. Э. А. Тайсина Теория познания. Интродукция и рондо каприччиозо. СПб.: Алетейя: 2013. – 608 с. [Рецензия] // Философские науки. № 2, 2014. С. 150.

<sup>2</sup> Сама Э. А. Тайсина предпочитает использовать термин «экзистенциальный материализм» вместо термина «субъективный материализм», так как последний может, по ее мнению, иметь отрицательные коннотации.



познания должна иметь «человеческое измерение». На наш взгляд, это качество экзистенциального материализма в наибольшей степени сближает его с ЭД, так как последняя в значительной мере является субъекто-центрированной и также выступает против идеи бессубъектности знания.

Основной гносеологической «синтагмой»<sup>1</sup> экзистенциальный материализм объявляет рассуждение о соотношении абсолютного и относительного в познании, которое Тайсина в афористическом изложении формулирует так: «Истина существует (или не существует), она едина (или не-едина) и она абсолютна (или не-абсолютна)»<sup>2</sup>. Эту диалектику истины мы также находим в ЭД, в которой утверждается, что истина является принадлежащей, с одной стороны, субъекту (и в этом смысле можно сказать, что она относительна), а с другой стороны, миру (и в этом смысле истина абсолютна).

Понятие «экзистенциальный материализм» появляется уже в работе Э. А. Тайсиной «Философские вопросы семиотики»<sup>3</sup>. Это интересно, так как семиотика предполагает, что знаково-символическая сфера стоит между субъектом и реальностью. Более того, язык и культура как основные формы символизации – это то, что может обуславливать познание и даже детерминировать его. Поэтому закономерно, что прежде чем вести какой-то осмысленный разговор о совпадении оснований бытия и познания, необходимо решить вопрос о соотношении образа и знака, знака и значения. Причем это решение должно быть таковым, чтобы оно оставляло пространство для истинно- и знание-ориентированной гносеологии.

Итак, семиотика прежде всего переформулирует диаду «субъект – объект» в триаду «субъект – медуим-знак – объект». Первый вопрос:

---

<sup>1</sup> Тайсина использует термин «синтагма» наряду с более привычным нам «парадигма». Термин «парадигма» по-гречески означает всего лишь «пример», тогда как термин «синтагма» позволяет учесть диахронический аспект – связи и переходы от одной стадии познания к другой.

<sup>2</sup> Тайсина Э. А. Теория познания. Интродукция и рондо каприччиозо. СПб.: Алетейя, 2013. С. 27.

<sup>3</sup> Тайсина Э. А. Философские вопросы семиотики / под ред. И. С. Нарского. Казань: КГУ. 1993. Казан. гос. энерг. ун-т, 2003, 2-е изд.; СПб.: Алетейя, 2013. 3-е изд. С. 14.

какая из этих схем является первичной: диада или триада? Иными словами, возможно ли, что субъект и объект изначально связаны помимо знакового отношения? Или знаковое отношение является существенным и необходимым компонентом этой связи? Этот вопрос для нас является ключевым, так как если он решается в пользу триады, то гносеология неизбежно редуцируется к семиотике, а как следствие, к лингвистической философии или теории культуры. В этом вопросе Э. А. Тайсина занимает однозначную позицию, что субъект-объектная диада является все же первичной:

«Связь объекта и субъекта в акте познания – первоочередная и первородная. По ней можно судить о первичности идеального образа объекта по сравнению с его последующим, дальнейшим знаковым закреплением. Связь субъекта и субъекта с “изъятием”, снятием объекта и его репрезентацией (ибо поистине не все диалоги напоминают беседы мудрецов с Лапуту) в акте коммуникации – вторичная. Нельзя, конечно, разрывать их; коммуникация (буквально – соединение, понимаемое как соединение субъектов) содержит в себе познание (отображение признаков объекта) как высшее и вторичное включает в себя основное и первичное, и более сложная организация (триада или квадриада) включает в себя более простую (диады объект–образ и знак–значение)»<sup>1</sup>.

Здесь высказаны сразу две идеи, которые могут обосновывать ЭД. Первая идея – о первичности образа по отношению к его последующему знаковому закреплению. Вторая идея – это то, что коммуникация содержит в себе познание. Обе идеи, на наш взгляд, являются конститутивными для дискурса ЭД как такового.

*Contra* Л. Витгенштейн, «границы языка» не ставят «границы познанию» хотя бы уже потому, что гносеологический образ *первичен* по отношению к знаку. Более того, знак репрезентирует только через идеальный образ, т.е. через сознание<sup>2</sup>.

Как отмечает Э. А. Тайсина: «Если гносеологический образ вторичен по отношению к своему оригиналу, тем не менее он первичен по отношению к своей знаковой закреплённости. Он становится архети-

---

<sup>1</sup> Тайсина Э. А. Философские вопросы семиотики / под ред. И. С. Нарского. 3-е изд. СПб.: Алетей, 2013, С. 79.

<sup>2</sup> Там же. С. 97.

пом своих знаковых реплик и первой ступенью акта семиозиса. Без существования этой представленности вещи в мысли невозможен и поиск знакового эталона для ее фиксации и транспортиации»<sup>1</sup>.

Более того, можно говорить об «опасности» отождествления образа и знака в строгом гносео-семиологическом анализе. Эта опасность проявляется, в частности, в том, что путают два понятия «презентация» и «репрезентация». А точнее, происходит приравнивание репрезентации к представлению. В чем разница между презентацией и репрезентацией? Сразу отметим, что под представлением здесь не понимается третья ступень чувственного познания, которая следует за ощущением и восприятием. Представление здесь понимается в более фундаментальном смысле, в котором ощущение и восприятие также являются представлением.

Презентация, или представление, есть первичное замещение объекта в сознании человека. Как в русском языке, так и в немецком “*Vorstellung*”, представление означает буквально «то, что поставлено перед» субъектом. Ре-презентация – это повтор, двойная презентация<sup>2</sup>. Т.е. ре-презентация – это вторичное замещение объекта в символической форме. Как пишет Тайсина: «Итак, презентация – образ – первичное отражение объекта и его замещение; репрезентация – знак (символ, сигнал и т.д.) – вторичное фиксирование объекта, обозначение (дезигнация)»<sup>3</sup>.

Об этом же читаем еще у Бергсона: «Наше слово “*representation*” – слово двойственное; согласно этимологии, оно не должно обозначать мысленный объект, впервые представленный (*presente*) сознанию. Его нужно было бы закрепить за идеями или образами, несущими на себе печать предшествующей работы, выполненной сознанием. Тогда уместно было бы ввести слово *presentation* (также используемое английской психологией), чтобы обозначить в целом все то, что просто представлено интеллекту»<sup>4</sup>.

Следует отметить, что в своей книге «Теория познания» Тайсина провозглашает, что язык является «основным средством познания во-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 103.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 105.

<sup>4</sup> Бергсон А. Избранное: сознание и жизнь. М.: РОССПЭН, 2010. С. 297.

обще»<sup>1</sup>. Также что человек погружен в океан языка как некую среду, где он «не различает, где верх – образы сознания, и где низ – объективный мир... Так видится язык гуманитариям»<sup>2</sup>. Но мы не считаем, что здесь она каким-то образом изменяет свою изначальную позицию, высказанную в «Философских вопросах семиотики». Во-первых, как отмечает Тайсина, треугольник «сознание – язык – объект» можно «поворачивать на угол» любым способом. В зависимости от того, что мы ставим в фокус, то и становится вершиной этого треугольника. Во-вторых, Тайсина говорит здесь о взгляде на язык с точки зрения гуманитарного знания, которое имеет дело прежде всего с текстами. В-третьих, тот факт, что язык является основным средством познания, еще не означает, что он является *необходимым и достаточным* средством познания. С последним тезисом, как кажется, нельзя согласиться, поскольку именно признание необходимой обусловленности всякого познания языком (который является *произвольным* знаком), как представляется, и привело, в конечном счете, к доминированию релятивизма в континентальной европейской философии конца XX в.

В связи с вышеизложенным хотелось бы согласиться с Пржиленским в оценке того, что своеобразность «лингвистического поворота», который предлагает Тайсина, заключается не в построении новой онтологии и гносеологии, а, скорее, в модернизации классической теории познания<sup>3</sup>. В чем же заключается эта модернизация? На наш взгляд, она состоит в том, чтобы дать подобающее место языку, которое он не занимал в нововременной теории познания. Но в то же время, это есть «поворот» от «лингвистического поворота», т.е. совершая полный круг на 360° – от субъекта – к языку – и обратно к субъекту, обогащенному языком, – гносеология совершает диалектический синтез и *снятие изначального лингвистического поворота*. Это есть возвращение к субъекту, для которого язык является инструментом познания и коммуникации, а не наоборот – когда субъект был всего лишь объектом выстраивания коммуникативных сетей и «дискурсивных практик».

<sup>1</sup> Тайсина Э. А. Теория познания. Интродукция и рондо каприччиозо. СПб.: Алетей, 2013. С. 358.

<sup>2</sup> Там же. С. 363.

<sup>3</sup> Пржиленский В. И. Э. А. Тайсина Теория познания. Интродукция и рондо каприччиозо. – СПб.: Алетей: 2013. – 608 с. [Рецензия] // Философские науки. № 2, 2014. С. 150.

Отдать языку подобающее, достойное место, но не место «на троне» – вот важный результат как гносеологии экзистенциального материализма, так и для обоснования ЭД. Для аналитической философии конца XX – начала XXI века ослабление доминирования лингвистической философии над эпистемологией, «размежевание границ» между эпистемологией и философией языка (между философией языка и философией сознания) – это еще и снятие витгенштейнианства, которое концептуально определяло аналитическую философию на момент ее зарождения. Более того, сейчас философы-аналитики вынуждены доказывать, был ли Витгенштейн аналитическим философом вообще. Есть позиция, что его философия, в целом, ближе к философии Толстого, Кьеркегора или Хайдеггера<sup>4</sup>.

На наш взгляд, любая декларация о необходимости элиминации границ между философскими дисциплинами, о существовании «единой философии» есть по сути завуалированная претензия какой-то *одной* философской дисциплины на панфилософский статус. Это мы уже «проходили» в XX веке в западной философии на примере философской антропологии, философии языка, онтологии, социальной философии. Думается, что так же, как необходимо защищать концептуальное пространство философии от редукции к частным наукам, необходимо защищать концептуальное пространство отдельных философских дисциплин от редукции к другим философским дисциплинам. В случае гносеологии – от редукции к когнитивной науке или к социологии знания, с одной стороны, и к онтологии, философии языка, этике или социальной философии, с другой. При этом, конечно, необходимо сохранять взаимообогащение гносеологии, онтологии, философии языка и других дисциплин.

Установив на уровне семиотического анализа приоритет сознания над языком, можно вернуться ко второй идее, которую мы отметили выше, а именно, что коммуникация тоже содержит познание. Коммуникация – важнейший источник знания, о чем говорит ЭД. Но коммуникация вторична: «В коммуникации предмет, о котором информируют, непосредственно не присутствует, его именование произошло раньше,

---

<sup>4</sup> *Glock H. Was Wittgenstein an analytic philosopher? // Metaphilosophy, vol. 35, no. 4, 2004. P. 419–444.*

о значении условились, и объективно новое в процессе коммуникации в отличие от исследовательской ситуации не возникает»<sup>1</sup>.

В терминологии современной эпистемологии коммуникации, сначала свидетель должен сам знать, что *p*, чтобы путем передачи свидетельства реципиенту, последний мог тоже знать *p*. Таким образом, познание эпистемически легитимирует коммуникацию (но не наоборот). Исключением здесь является сократическая беседа, которая является познавательным диалогом. Но сократическая беседа не является парадигмальным примером коммуникации. Тайсина выделяет несколько существенных отличий познавательного диалога от обычной коммуникации: «... а) по цели (ясная, осознанная цель); б) по результату (блок научного знания в виде проблемы, идеи, гипотезы, теории, закона и т.д.); в) по характеру (предвидение, предвосхищение результата в отличие от спонтанной беседы); г) по структуре (реализуется принцип дополнительности вместо или наряду с “цепями Маркова”, описывающими обычный диалог: это реагирование лишь на каждую предыдущую ремарку); д) по форме (познавательный диалог ученых – это ближайшим образом монолог, рассеченный горизонтально и допускающий встраивание между своими «этажами» слоев так же структурированного чужого монолога); е) по содержанию (фрагмент научной картины мира)»<sup>2</sup>.

Теперь, расставив акценты по проблеме соотношения образа и знака, презентации и репрезентации, познания и коммуникации, можно дать определение знания в контексте онто-гносеологии. В экзистенциальном материализме знание определяется как принятие бытия:

*«Знание можно теперь охарактеризовать как обнаружение и принятие (понимание, т.е. “имение”, присвоение) бытия, участие человека в конкретном существовании объекта так, что он (объект) оказывается замещенным, а точнее презентирован, представлен (vorgestellt, от Vorstellung), об-о-значен идеальным образом (в обоих смыслах слова “образ” и в обоих смыслах слова “идеальное”»*<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Тайсина Э. А. Философские вопросы семиотики / Под ред. И. С. Нарского. 3-е изд. СПб.: Алетей, 2013, С. 79.

<sup>2</sup> Тайсина Э. А. Теория познания. Интродукция и рондо каприччиозо. СПб.: Алетей, 2013. С. 296.

<sup>3</sup> Тайсина Э. А. Теория познания. Коллекция статей. СПб.:Алетей, 2014. С. 42.

Знание как присвоение бытия предполагает, что мы должны заново расставить приоритеты в своих привязанностях в истории философии. Ключевыми фигурами здесь являются, прежде всего, Аристотель и Джон Локк. Этот возврат к Аристотелю и Локку – еще одно важное качество, которое объединяет гносеологию экзистенциального материализма и ЭД. Чтобы обосновать возможность знания, гносеология возвращается от кантианского разрыва между субъектом и объектом, вещью-в-себе и вещью-для-нас – назад к аристотелевскому пониманию единства бытия и познания как в своей сущности совпадающих. Иначе это присвоение было бы принципиально невозможным.

Интересно, что «локковская парадигма» традиционно была предметом критики в философии диалектического материализма. Почему Локк? Э. А. Тайсина справедливо сетует на то, что сегодня в сознании большинства гносеология Локка редуцирована к нескольким постулатам: что основой нашего познания является опыт, что идеи возникают в уме в результате абстрагирования восприятий, а сознание – это *tabula rasa*<sup>1</sup>. Тем не менее, как отмечает Тайсина: «Эмблематическая система отсчета в гносеологии, так сказать, ее *mainstream* и *prima pars*, это не модное сегодня, разномастное и разновидное кантианство (и даже не диалектика Гегеля), но – теория познания Джона Локка»<sup>2</sup>.

Во-первых, у Локка нет разрыва оснований бытия и познания, как у Канта. Во-вторых, Локк решает лингво-гносеологические проблемы (а Кант – нет). В-третьих, еще за столетие до кантовской теории познания Локк признавал активность субъекта познания. Последнее подтверждается многочисленными цитатами из его текстов. Но главное – это его отношение к познавательным способностям человека: «Джон Локк – материалист, стоявший у истоков модернити, или эпохи Просвещения. Он вызывает подлинное уважение своим *доверием* разуму и наукам (курсив наш. – А. К.)»<sup>3</sup>.

Соглашаясь с В. И. Пржиленским, что «кредо Э. А. Тайсиной – это верность идеям и началам картезианства»<sup>4</sup>, тем не менее хотелось бы

---

<sup>1</sup> Тайсина Э. А. Теория познания. Интродукция и рондо каприччиозо. СПб.: Алетейя, 2013. С. 279.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 281.

<sup>4</sup> Пржиленский В. И. Э. А. Тайсина Теория познания. Интродукция и рондо каприччиозо. – СПб.: Алетейя: 2013. – 608 с. [Рецензия] // Философские науки. № 2, 2014. С. 149.

отметить следующее. Картезианским у нее является удержание оппозиции субъекта и объекта. Но, как представляется, позиция Декарта – это как раз скрытое недоверие к разуму, которое проявляется в его радикальном сомнении. Последнее, в конце концов, снимается у него только тем соображением, что Бог не может обманывать нас. Получается, что Декарт вынужден верить прежде всего Богу, а не разуму<sup>1</sup>. Может показаться странным, но эмпирист Локк больше доверяет разуму, чем рационалист Декарт. Именно поэтому Локк, а не Декарт, действительный отец Просвещения.

Важными в контексте обсуждения эпистемологии добродетелей представляются два тезиса экзистенциального материализма: 1) в онтологии – концепция «здесь-и-теперь-бытия-сознания»; 2) в гносеологии – реабилитация принципа отражения.

Что касается первого тезиса, то напомним, что экзистенциальный (или «субъективный») материализм Тайсина противопоставляет «объективному» материализму. Онтологией «объективного» материализма де-факто является естествознание. Логично, что онтологией экзистенциального материализма является экзистенциализм<sup>2</sup>. Проблема состоит в том, что термин «экзистенциализм» может быть интерпретирован различными способами. Если дан экзистенциальный материализм, то тем самым дан и материалистический экзистенциализм<sup>3</sup>. Тогда появляется возможность оппозиции: материалистический экзистенциализм / идеалистический экзистенциализм. Сама Э. А. Тайсина нигде не использует термин «идеалистический экзистенциализм», что, возможно, связано с тем, что экзистенциализм и так в материалистической литературе трактуется как вариант субъективного идеализма. Поэтому идеалистический экзистенциализм – это вообще-то плеоназм. С другой стороны, с введением в оборот термина «материалистический экзистенциализм» он перестает быть плеоназмом и может приобрести специфический смысл. На наш взгляд, введение этого термина помогло бы отделить материалистический экзистенциализм от таких вариантов экзистенциа-

---

<sup>1</sup> См. подробнее об этом комментарий Э. Соузы по вопросу о том, был ли Декарт интерналистом (§1.5).

<sup>2</sup> *Тайсина Э. А.* Теория познания. Интродукция и рондо капричиозо. – СПб.: Алетей, 2013. С. 129.

<sup>3</sup> Там же.



лизма, которые являются для него неприемлемыми (прежде всего, хайдеггерянизма).

Отмечая в существующей материалистической философии неудовлетворительность перехода от материального к идеальному, Тайсина предлагает «сделать метафизический шаг назад» – к ризоме бытия-сущего-сущности-существования-сознания. Для обозначения этой ризомы вводится специальный термин – “*Dabewußtsein*” – «здесь-и-теперь-бытие-сознание»<sup>1</sup>. Как пишет Тайсина, «экзистенциальный материализм экзистенциален потому, что “картирует”, или моделирует собой реальное место встречи со-бытия и со-знания»<sup>2</sup>.

Любая онтология должна так или иначе позиционировать себя относительно крупнейшей фигуры западной метафизики XX в. – Мартина Хайдеггера, а особенно та, которая провозглашает себя экзистенциалистской. Хайдеггер – один из немногих философов, кто призывает «вслушиваться в бытие». А бытие – это, безусловно, самая фундаментальная категория онтологии. Но для нас важным является, что, отдавая дань уважения великому мыслителю, Тайсина удерживается от того, чтобы полностью солидаризироваться с хайдеггерянизмом. На наш взгляд, именно материализм (который в основе своей есть реализм) мешает ей это сделать. Здесь-и-теперь-бытие-сознание не растворяет мистически сознание в Целом (в Бытии, или в Языке, или в Дао, или в Брахмане), а утверждает сущностное единство *Sein* и *Bewußtsein*, бытия и осознанного бытия (сознания). Экзистенциальный материализм принципиально *не мистичен*. Используя марксистскую терминологию, Тайсина утверждает, что таким образом соединяется объективная и субъективная диалектика<sup>3</sup>. Это делает возможным признавать объективное существование физической реальности и при этом сохранить и Кафку, и Малера, и «сильную чувственную реакцию на философскую мысль, переживание своего бытия в мире, стояние в “просвете” именно этого бытия»<sup>4</sup>. Таким образом, после диалектического синтеза-снятия вит-

---

<sup>1</sup> Тайсина Э. А. Очерки новой гносеологии: в 4-х ч. Очерк II. Онтология экзистенциального материализма / Э. А. Тайсина. – Казань: Казан. гос. энерг. ун-т, 2010. С. 7.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 5.

генштейнианства, которое определяло теорию познания на протяжении почти всего XX века, экзистенциальный материализм как учение о здесь-и-теперь-бытии-*сознании* (а не просто о «здесь-бытии») де-факто осуществляет другой диалектический синтез-снятие – снятие (абсорбцию и растворение) хайдеггерианства, которое также на протяжении почти всего XX века определяло онтологию.

Еще один важный для нас тезис экзистенциального материализма заключается в следующем. Как мы уже сказали выше, есть одно принципиальное условие, от которого не может отказаться гносеология, даже ради преодоления «пропасти» между субъектом и объектом – оппозиция субъекта и объекта. Как пишет Э. А. Тайсина: «Подчеркивая единство онтологии и гносеологии, любой материалист, в том числе “экзистенциальный”, должен осознавать, что первопринципом гносеологии, ее основным допущением всегда была оппозиция объекта и субъекта, противоположность знаемого и знающего, наблюдаемого и наблюдателя»<sup>1</sup>. И это еще одно основание, где материалистический экзистенциализм расходится с идеалистическим.

Утвердив еще раз этот первопринцип, Тайсина развивает мысль, что познавательное отношение основано на принципе отражения<sup>2</sup>. В этом контексте происходит реабилитация Локка, в частности, его идеи о том, что наше познание реально лишь постольку, поскольку наши идеи корреспондируют с действительностью. Вот ключевая цитата из Локка: «Наши идеи субстанций, которые считаются копиями и относятся к прообразам вне нас, всегда должны быть взяты от чего-нибудь существующего или существовавшего и не должны состоять из “идей, соединенных по произвольному желанию... без всякого реального образа, от которого они были бы взяты”...»<sup>3</sup>.

Гносеологический принцип отражения вместе с онтологическим концептом здесь-и-теперь-бытия-сознания образуют диалектическое единство, на основании которого строится гносеология экзистенциального материализма. Конечно, проект создания гносеологии экзистен-

---

<sup>1</sup> Тайсина Э. А. Очерки новой гносеологии. В 4-х ч. Очерк III. Гносеология экзистенциального материализма / Э. А. Тайсина. – Казань: Казан. гос. энерг. ун-т, 2011. С. 56.

<sup>2</sup> Там же. С. 60.

<sup>3</sup> Там же. С. 80.

циального материализма нельзя считать завершенным. Но если такой проект *есть*, значит он *возможен*. А значит на уровне онто-гносеологии «пропасти» между субъектом и объектом можно избежать. И, следовательно, то доверие к себе, к своим познавательным способностям, о котором говорит ЭД, не является безосновательным.

Сходные идеи развивает в ряде работ А. Н. Фатенков в своей концепции экзистенциального реализма<sup>1</sup>. Для экзистенциальной онтологии, в целом, характерно подчеркивание роли внутреннего опыта, внутренних мотивов для познания. Как пишет А. Н. Фатенков: «Истоком философского и научного осмысления мира является побудительный мотив, внутренний опыт человека. Философия рождается от удивления. Перед уникальностью. Перед тем, что хоть что-то существует; что существует нечто, а не ничто. Наука порождается страхом. Перед регулярностью, неумолимо действующей, – перед возможным ее прерыванием»<sup>2</sup>. Фатенков подчеркивает роль переживания для познания: «Равнодушно-му никогда не отличить подлинное от мнимого, бытийное от ничто»<sup>3</sup>. Таким образом, экзистенциальный подход противопоставляется научному подходу, который заменяет внутренний опыт внешним и создает объективную картину мира, где нет места субъекту – человеку.

По Фатенкову, опыт жизни, который дается человеку, наделяет его способностью *свидетельствовать* о сущем. Качеством свидетельства обладает не всякая мысль человека, а только глубоко переживаемая им. В то же время этот опыт (как внутренний, так и внешний) не является чисто духовным. Фатенков подчеркивает, что человек – это существо телесное, т.е. обладающее определенной природой. Человек способен в буквальном смысле осязать, прикасаться к подлинной реальности бытия. Такое «телесное осязание» является *прегогативой субъекта*.

---

<sup>1</sup> См.: Фатенков А. Н. Идиллия гуманизма и реалии человечности // Человек. 2009. № 4. Фатенков А. Н. В поисках оснований и особенностей человеческого бытия // Обсерватория культуры. 2010. № 2. С. 4–11. Фатенков А. Н. Диалектическая онтология Г. В. Ф. Гегеля и смысловое поле экзистенциализма // Философия и общество. 2012. № 2. С. 46–63. Фатенков А. Н. Экзистенциальная онтогносеология: от опыта к свидетельству // Философия и культура. 2012. № 6. С. 6–18.

<sup>2</sup> Фатенков А. Н. Экзистенциальная онтогносеология: концептуальные штрихи // Философская мысль. 2012. № 2. С. 166–199.

<sup>3</sup> Там же.

Модель познающего субъекта в экзистенциальной онто-гносеологии не индивидуализирована. Однако здесь противопоставляются два понятия: «коммуникация» и «общение». Автор критикует идею внешней, объективированной, отчужденной коммуникации, противопоставляя ей общение как небезличное отношение между конкретным Я и Ты.

В целом, онтогносеология «подпирает» эпистемологию добродетелей «снизу», со стороны онтологического устройства познающего субъекта. В частности, понятия Э. А. Тайсиной о «здесь-и-теперь-бытии-и-сознании» и А. Н. Фатенкова о «прерогативе субъекта» на свидетельствование о сущем могут быть использованы в качестве дополнительного методологического основания для модели обоснования знания, характерной для ЭД.

### § 1.3. НАТУРАЛИЗМ И ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ

В 1969 г. У. В. О. Куайн опубликовал статью «Натурализованная эпистемология», в которой провозгласил новую эру в изучении познания. Отныне эпистемология должна отказаться от своих претензий познать что-либо «диванным методом» и обязана рассматривать знание как естественный феномен, а из этого по сути следует, что она заменяется когнитивной психологией и становится частью эмпирической науки о познании. «Эпистемология остается, хотя и в новом ключе, и в более проясненном статусе. Эпистемология, или нечто подобное ей, просто занимает место раздела психологии, и следовательно, естественной науки. Она исследует естественные явления, а именно физический человеческий субъект»<sup>1</sup>. Впоследствии этот проект разросся в то, что сейчас называется когнитивным натурализмом. Как определяет П. Ризиев: «Говоря широко, сторонники эпистемологического натурализма занимают позицию, согласно которой должна быть тесная связь между философским исследованием – [здесь о таких вещах, как] знание, обоснование, рациональность и т.д. – и эмпирической (“естественной”) наукой»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Куайн У. В. О. Натурализованная эпистемология // Слово и Объект / перевод с англ. А. З. Черняк. М.: Логос, Праксис, 2000. С. 379.

<sup>2</sup> Rysiew P. Naturalism in Epistemology // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), [Электронный ресурс] URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/epistemology-naturalized/>>.

Внутри современной натурализованной эпистемологии можно выделить различные подпрограммы. Одна из программ – программа Корнблита (Kornblith)<sup>1</sup>, которая рассматривает знание как естественный вид (*natural kind*), чья сущность эмпирически исследуется когнитивной этологией и состоит в надежном продуцировании истинных убеждений. Другая – программа Бишопа и Траута (Bishop and Trout)<sup>2</sup> – апеллирует к различным областям психологии и статистики (и связанным с ними дисциплинам), чтобы выделить и рекомендовать стратегии рассуждения, которые надежно продуцируют истинное убеждение.

Кроме того, эпистемологический натурализм включает в себя редукцию эпистемологии не только к методам когнитивных наук, но и, например, к эмпирической социологии. К эпистемологическому натурализму можно причислить то, что сейчас развивается под именем социальной или исторической эпистемологии. Здесь мы не можем сделать хотя бы какой-то полный обзор эпистемологического натурализма как такового. Наша задача иная. Обращаясь к эмпирическим наукам, мы ищем дополнительное обоснование для ЭД. В частности, наш тезис состоит в том, что некоторые исследования из области эмпирических наук косвенным образом поддерживают идеи эпистемологии добродетелей. Рассмотренные в данном параграфе натуралистические концепции подтверждают это. Исключением является концепция А. Платинги, которая имеет теистический характер, но и она может рассматриваться как вариант эпистемологии добродетелей (хотя сам Платинга критиковал релейабиллизм в его ранней версии у Э. Голдмана).

Прежде чем говорить о натуралистических основаниях, хотелось бы сделать одно замечание. По нашему убеждению, любая философская концепция должна быть способна предоставить достаточные основания своей истинности, или хотя бы рациональной приемлемости прежде всего в самой себе. В этом смысле философия не должна зависеть от любых последних достижений в эмпирических науках. Философия была и остается кабинетной наукой. В качестве примера можно привести критическое отношение философов к данным знаменитых нейрофизиологических экспериментов Бенджамина Либета, которые

---

<sup>1</sup> Kornblith H. Knowledge and its place in nature. Oxford University Press. 2002.

<sup>2</sup> Bishop M., Trout J. Epistemology and the psychology of human judgment. Oxford University Press. 2004.

«доказывают» иллюзорность свободы воли<sup>1</sup>. С другой стороны, совсем не учитывать исследования эмпирических наук было бы неправильно. Они могут служить в качестве дополнительного аргумента в пользу или против той или иной философской концепции. Современный тренд к меж- и кросс-дисциплинарным исследованиям в этом смысле также способствует обращению философа к данным частных наук. Особенно это касается теории познания, так как познание является объектом изучения множества наук помимо философии. Тем более что эпистемология добродетелей со своими претензиями на нормативность, как кажется, вступает в противоречие с эмпирическими науками. В связи с этим для ЭД актуально обращение к данным эмпирических наук с целью разрядить эту кажущуюся напряженность.

Программа эпистемологии добродетелей и программа натурализованной эпистемологии являются конкурирующими в теории познания. Программа ЭД продвигает эпистемологию вглубь нормативно-ценностной территории<sup>2</sup>. Проект натурализованной эпистемологии продвигает эпистемологию вглубь натуралистической территории<sup>3</sup>. Обычно эти проекты противопоставляют. Но думается, что противоречия между этими проектами не столь глубоки, как кажется. Их следует рассматривать скорее как союзников, чем как оппонентов. Хотя существуют эмпирические исследования, которые критически относятся к понятию добродетели, в т.ч. интеллектуальной. Подобного рода возражения мы рассмотрели в отдельной статье<sup>4</sup>. Там же мы показали, что эмпирическая критика, в целом, не подрывает эпистемологию добродетелей.

Когда говорят об эмпирической поддержке реалистической теории познания, часто обращаются к эволюционной эпистемологии. Так, Л. А. Микешина отмечает, что «принцип доверия субъекту находит существенную поддержку в основных положениях эволюционной теории

---

<sup>1</sup> Васильев В. В. В защиту классического компатибилизма: Эссе о свободе воли. М.: ЛЕНАНД, 2017. С. 26–27.

<sup>2</sup> Riggs W. The Value Turn in Epistemology // *New Waves in Epistemology*. Palgrave-Macmillan. 2008. P. 300–323.

<sup>3</sup> Neta R. How to Naturalize Epistemology // *New Waves in Epistemology*. Palgrave-Macmillan. 2008. P. 324–353.

<sup>4</sup> Каримов А. Р. Вызов ситуационизма для эпистемологии добродетелей // *Вестник Вятского государственного гуманитарного университета*. 2017. № 11. С. 10–15. См. Приложение к настоящему изданию.

познания»<sup>1</sup>. Опираясь на работы К. Лоренца, Д. Кэмпбэла, Г. Фоллмера и других эволюционных эпистемологов, Микешина выдвигает шесть аргументов в пользу доверия познающему субъекту.

1. Доверие возможно, если мы будем исходить из «гипотетического реализма», т.е. мысли о том, что «наши истины – рабочие гипотезы, которые мы должны быть готовы отбросить, если они противоречат новым фактам, но тем не менее познающий каждый раз продвигается вперед на пути познания реальности»<sup>2</sup>. В этом смысле нам не нужно подходить к нашим познавательным способностям с эталоном «абсолютной истины». Соответственно, снимаются неоправданные ожидания полного познания мира.

2. Можно говорить об априорных, т.е. врожденных когнитивных структурах в кантовском смысле. Но, в отличие от Канта, эта априорность понимается как сформированная эволюционным путем<sup>3</sup>.

3. «Врожденные структуры познания – это адаптивные структуры», т.е. они адаптированы, «подогнаны» к миру в ходе эволюции<sup>4</sup>.

4. Человек способен учитывать и компенсировать влияние субъективных факторов на познание внешнего мира<sup>5</sup>.

5. «Существует структурный изоморфизм субъективных перцептивных форм и объективных параметров реальности», что также соответствует теории отражения<sup>6</sup>. При этом образ – это не копия мира, а проекция, т.е. попытка реконструкции мира.

6. Наш познавательный аппарат адекватен только для тех условий, в которых он эволюционно развивался, и может не соответствовать иным условиям<sup>7</sup>.

В то же время существует ряд возражений против того, что эволюционный подход обосновывает достоверность нашего познания и надежность наших познавательных способностей. Одним из критиков эволюционного подхода в этом отношении является А. Платинга, ко-

---

<sup>1</sup> Микешина Л. А. *Философия познания: Проблемы эпистемологии гуманитарного знания*. М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2009. С. 169.

<sup>2</sup> Там же. С. 170.

<sup>3</sup> Там же. С. 170–171.

<sup>4</sup> Там же С. 172.

<sup>5</sup> Там же С. 172.

<sup>6</sup> Там же С. 173.

<sup>7</sup> Там же С. 174.

торый критикует эволюционную теорию с телеологических позиций. Аргументы Платинги суммирует А. В. Храмов.

1. «Адаптивность представлений не всегда предполагает их истинность... Поведение, способствующее выживанию, может основываться и на убеждениях, далеких от истины»<sup>1</sup>.

2. «Аппарат познания может мешать выживанию... Нельзя исключать, что естественный отбор действует против организмов, обладающих познавательными способностями, наиболее соответствующими задаче получения обоснованного знания»<sup>2</sup>.

3. «Многие эволюционные изменения, включая те, что затрагивают наши познавательные способности, вообще не несут адаптивного смысла»<sup>3</sup>. Не все особенности организма являются примером лучшего приспособления к среде, есть и «бесполезные» с эволюционной точки зрения элементы.

Эволюционной теории Платинга противопоставляет теорию надлежащих функций (*proper function*), которая носит ярко выраженный телеологический характер. Ключевым понятием теории Платинги является понятие «warrant», которое не имеет аналога в русском языке. Обычно его переводят как «обоснование», «оправдание», «правомочие», «подтверждение». Поскольку первые два перевода имеют интерналистские коннотации, а «подтверждение» слишком общее понятие, поэтому перевод «правомочие» кажется нам более адекватным. Тем более, что оно имеет юридические коннотации, присущие оригиналу. По сути, «правомочие» – это то, что автоматически «конвертирует» истинное убеждение в знание. Платинга определяет термин «правомочие» следующим образом: «Убеждение *S*, что *p*, правомочно (*warranted*), если оно сформировано когнитивными способностями *S*, которые функционируют надлежащим образом в надлежащей среде в соответствии с замыслом (*design plan*), нацеленным на истину»<sup>4</sup>. Иными словами, должны быть выполнены следующие четыре условия:

---

<sup>1</sup> Храмов А. В. Совместимы ли натурализованная эпистемология и эволюционизм? // Эпистемология и философия науки. Т. XXXVI, № 2, 2013. С. 172.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Plantinga A. *Warrant and Proper Function*. New York, NY: Oxford University Press, 1993. P. 19.



- когнитивные способности, задействованные в формировании убеждения, функционируют надлежащим образом;
- когнитивная среда в достаточной мере подобна той, для которой эти когнитивные способности были созданы;
- замысел предполагает, что формирование убеждения нацелено на получение истины;
- замысел является хорошим, т.е. объективная или статистическая вероятность того, что у субъекта сформируются истинные убеждения в релевантной среде, достаточно высока<sup>1</sup>.

Понятие надлежащих функций является общим как для теистов, так и для атеистов. Но понятие «замысел» отсылает к «теории разумного замысла» (intelligent design), предполагающей теистическую установку. И поскольку понятие замысла играет в концепции Платинги ключевую роль, то она не является натуралистической.

Хотя Платинга рассматривается здесь как союзник ЭД, необходимо отметить, что в первом томе процитированной выше работы «Правомочие и надлежащая функция» Платинга, действительно, критиковал релейабиллизм в эпистемологии добродетелей, в основном, по проблеме генерализации (generality problem)<sup>2</sup>. Свою теорию правомочия и надлежащих функций Платинга приводит в качестве альтернативы классическому релейабиллизму Э. Голдмана. Тем не менее, как отмечает Э. Соуза, концепция Платинги при определенной интерпретации понятия надлежащей функции может быть сведена к ЭД<sup>3</sup>. Разногласия между концепцией о правомочии и надлежащих функциях Платинги и релейабиллизмом в эпистемологии добродетелей Соуза считает не такими значительными, поэтому рассматривает их как две версии ЭД. Разница между этими концепциями в том, что Платинга хочет объяснить все, в конце концов, в теологических терминах, а Э. Голдман и Э. Соуза предлагают версии ЭД без теологической составляющей.

Можно ли сохранить телеологию и в то же время сделать теорию нейтральной к теистическому или эволюционному подходу? На наш

---

<sup>1</sup> Там же. Р. 194.

<sup>2</sup> Данную проблему мы рассмотрим в §2.2 второй главы. Там же мы покажем, что эта проблема не является критичной для ЭД.

<sup>3</sup> *Sosa E. Review: Proper Functionalism and Virtue Epistemology // Noûs, Vol. 27, №. 1, 1993. P. 51–65.*

взгляд, этому условию удовлетворяют теории телеологического натурализма Р. Ньета и теория этиологических функций Грэма.

Согласно телеологическому натурализму Ньета, когнитивные системы имеют целе-состояния точно так же, как другие системы человеческого организма<sup>1</sup>. Целе-состояние пищеварительной системы – это питание. Точно так же целе-состояние когнитивной подсистемы – знание. Такие эпистемические блага, как рациональность и обоснование, определяются в терминах когнитивной подсистемы. Так же как мы можем натуралистически изучать пищеварительную систему, мы можем натуралистически изучать когнитивную систему – что мы и делаем в различных областях когнитивной науки. Но это не значит, что мы не можем здесь говорить о ценностном аспекте. Например, питание, несмотря на то что является естественным целе-состоянием, имеет ценность. Точно так же, несмотря на то что знание здесь исследуется с естественно-научной точки зрения, и оно имеет ценность. Неслучайно программы ЭД и натурализованной эпистемологии апеллируют к Аристотелю как своему источнику, обе являясь неоаристотелевскими.

Несмотря на полноценный натурализм, программа Ньета имеет глубоко нормативный аспект. В ней можно выделить внешние и внутренние ценности, а также носители ценностей. К внутренним ценностям относятся целе-состояния когнитивной системы. К внешним ценностям относятся свойства когнитивной системы, которые способствуют достижению внутренних ценностей. И наконец, есть носители ценностей – убеждения (beliefs). При этом концепция Ньета является нейтральной к вопросу о том, кто или что, в конечном счете, определяет эти целе-состояния – Бог или Природа.

Также здесь заслуживает упоминания этиологическая теория функций, которая развивается в трудах Л. Райта, Р. Милликан, П. Годфри-Смита, К. Неандер и др. Как показывает П. Грехэм, этиологическая теория функций наилучшим образом соответствует представлению о познавательных способностях, которые развиваются в рамках ЭД<sup>2</sup>. Основные принципы ЭД заключаются в том, что 1) эпистемоло-

---

<sup>1</sup> Neta R. How to Naturalize Epistemology // *New Waves in Epistemology*. Palgrave-Macmillan. 2008. P. 324–353

<sup>2</sup> Graham P. Warrant, functions, history // *Naturalizing Epistemic Virtue*. Ed. by A. Fairweather & O. Flanagan. Cambridge University Press. Kindle Edition. 2014. P. 15.

гия – это нормативная дисциплина; 2) по аналогии с этикой добродетелей, которая определяет правильность поступка в зависимости от качеств субъекта, эпистемология добродетелей определяет обоснованность убеждения в зависимости от эпистемических качеств субъекта, которые вызвали это убеждение. Теория этиологических функций рассматривает биологические процессы в терминах функций и совместима с обоими этими принципами. При этом она может иметь как эволюционное, так и религиозное обоснование, в зависимости от того, считает ли кто-то, что функции определяет Бог или естественный отбор (или то и другое вместе).

Проще всего теорию этиологических функций объяснить на примере. Сердце предназначено для того, чтобы качать кровь. Это его функция, это то, для чего оно нужно. В этом смысле функции являются (типично) эффектами. Биение сердца вызывает циркуляцию крови. Искусственное сердце, которое создано для того, чтобы качать кровь, тоже функционально является сердцем, хотя не подпадает под биологическую категорию «сердце». Р. Милликан также объясняет язык как биологический механизм в терминах категории функций<sup>1</sup>. Но не любой эффект есть функция. Например, сердце производит ритмичный шум, но производить ритмичный шум не есть функция сердца. Нос делает вдыхаемый воздух теплым и сухим. Нос может регулярно поддерживать очки, но поддерживать очки не есть функция носа. Это его «акцидентальный» эффект. Л. Райт объясняет функции следующим образом. Функция  $x$  заключается, в том, чтобы делать  $z$  тогда и только тогда, если:

- 1)  $X$  делает  $z$ .
- 2)  $X$  нужно для того, чтобы делать  $z^2$ .

Второе условие предполагает, что существует механизм обратной связи, который на входе фиксирует удовлетворение п.1, а на выходе – продолжение своего существования. Таким образом, функция есть

---

<sup>1</sup> Каримов А. Р. Р. Милликан о теории значения // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2012. № 10. Ч. 2. С. 69–73.

<sup>2</sup> Цит. по: *Graham P. Warrant, functions, history // Naturalizing Epistemic Virtue*. Ed. by A. Fairweather & O. Flanagan. Cambridge University Press. Kindle Edition. 2014. P. 18.

этиология, которая объясняет, почему что-то существует в терминах следствий. Нефункциональные свойства или эффекты не являются объяснительными и в этом смысле акцидентальны.

Как быть со случаями деформации? Например, сердце может быть деформировано, и таким образом, неспособно качать кровь. Тогда оно не удовлетворяет обоим условиям Райта. В этом случае проблема решается различением вида и индивида. Как вид сердце имеет функцию качать кровь, хотя определенные индивиды этого вида не могут качать кровь.

Еще одно условие, которое добавляют исследователи к названным двум:

3) Функции приносят какое-то благо или пользу для системы, и это благо должно быть релевантным для механизма обратной связи, который объясняет, почему  $x$  существует в системе<sup>1</sup>.

Например, кристаллы строят дамбы в ручьях. Дамбы являются результатом отложения пластов, которые наслаиваются друг над другом согласно паттерну, который определяет кристалл. В результате кристаллы реплицируют себя. Дамба есть башня новых кристаллов. Таким образом, эти кристаллы строят дамбы. Они существуют потому, что они строят дамбы, т.е. они выполняют первые два условия Райта. Но строить дамбы не является функцией кристаллов, потому что они не соответствуют условию 3). В этом смысле биение сердца приносит нам благо, потому что оно помогает нам выжить. Репликация не есть средство для цели, так как кристаллы не имеют цели.

Из этиологического понятия функции следует понятие нормальной функции и нормальных условий. Нормальное функционирование предполагает, что система обратной связи прошла проверку на полезный или благой эффект. Соответственно, нормальные условия суть условия, в которых это происходит, т.е. в которых осуществляется нормальное функционирование. Таким образом, нормальное функционирование и нормальное условие конститутивно взаимосвязаны с выполнением функции. Нормальное функционирование «нацелено», или способствует, или вызывает выполнение функции<sup>2</sup>. Грэм предлагает следующий кейс.

---

<sup>1</sup> *McLaughlin P.* What Functions Explain: Functional Explanation and Self-Reproducing Systems. Cambridge University Press, 2001.

<sup>2</sup> *Millikan R. G.* Language, Thought, and Other Biological Categories: New Foundations for Realism. Cambridge, MA: MIT Press. 1984.

*Кейс «Сердце на блюде».* Представим себе всемирно известного хирурга, которому нужно сделать очень сложную операцию в грудной клетке, и для этого он на время отделяет сердце, кладет его на стерильное блюдо и стимулирует его электрическими разрядами, чтобы оно нормально билось. Сердце действует точно так, как должно, но при этом кровь не качается. В данном случае сердце не выполняет свою функцию (хотя работает нормально), потому что оно находится в ненормальных условиях.

Кажется, что функции нельзя рассматривать в терминах норм. Обычно, когда философы говорят о нормах, они имеют в виду моральные, социальные или иные нормы, которые могут быть репрезентированы в сознании. Считается, что нормы требуют способности интернализировать, внутренне подчиниться норме. Но, как показывает Р. Ньета в статье «Эпистемическое должествование», нормы не обязательно являются интерналистскими<sup>1</sup>. Рассмотрим следующие выражения:

– «Вы должны начать ходить через две недели», – говорит врач пациенту, который растянул лодыжку.

– «Она должна иметь черные пятнышки на панцире», – говорит один другому, показывая на божью коровку.

– «Здесь вы должны видеть зайца» – говорит офтальмолог пациенту-дальтонику, показывая на рисунок, состоящий из набора цветных пятен.

Здесь имеется нормативное выражение, но при этом не предполагается какое-то интернализированное следование норме. Значит, существуют нормы, которые не требуют способности к репрезентации и интернализации. В этом смысле нормальное функционирование есть функционирование согласно норме, оно описывает, как должна действовать система.

Сказанное применимо к познавательному процессу. Грэм предлагает подход, согласно которому *познание фундировано нормальным функционированием наших когнитивных способностей*, т.е. выполнением их когнитивной функции<sup>2</sup>. Этиологическая функция надежно-

---

<sup>1</sup> Neta R. The epistemic “ought” // *Naturalizing Epistemic Virtue*. Ed. by A. Fairweather & O. Flanagan. Cambridge University Press. Kindle Edition. 2014. P. 36.

<sup>2</sup> Graham P. Warrant, functions, history // *Naturalizing Epistemic Virtue*. Ed. by A. Fairweather & O. Flanagan. Cambridge University Press. Kindle Edition. 2014. P. 24.

го процесса формирования убеждения есть формирование истинных убеждений. Экстерналистское обоснование есть выполнение эпистемической нормы. Эпистемическая норма может рассматриваться в терминах увеличения истинных убеждений и уменьшения ложных.

Эпистемические нормы предполагают нормальные эпистемические условия для того, чтобы когнитивный механизм функционировал нормально. *Нормальное функционирование когнитивных процессов нацелено, способствует и вызывает истинное убеждение.* С этой точки зрения, в мире «матрицы» или декартовского Злого Демона когнитивные способности функционируют нормально, но не выполняют своей функции – способствовать формированию истинных убеждений. Точно так же сердце, вынутое из груди, продолжает функционировать нормально на блюде у хирурга, но не выполняет своей функции.

Как уже сказано, функции могут иметь натуралистическое и религиозное объяснение. Но, как отмечает Грэм, необязательно, чтобы функции имели такую длинную этиологию: как биологические существа мы можем адаптироваться к окружающей среде в течение цикла жизни одной особи, для этого не требуется только механизм полового отбора<sup>1</sup>. Например, наш организм постоянно обновляет, пересобирает и «чинит» себя. В этом смысле таким когнитивным механизмом обратной связи, который функционирует в течение жизни одной особи, является метод проб и ошибок. Как писал еще Карл Поппер, метод проб и ошибок – это то, что объединяет амебу и Эйнштейна. Познание методом проб и ошибок также можно рассматривать как механизм обратной связи для наших когнитивных функций.

Этиологическая теория функций удовлетворяет ЭД в трех отношениях: 1) она объясняет надежность нашего знания; 2) она достаточно нормативна; 3) она нейтральна в отношении эволюционного или теистического основания.

Таким образом, показано, что нормативное понятие функций в биологии является независимым теоретическим основанием для экстерналистской эпистемической нормативности в ЭД. Этиологический подход к понятию когнитивных функций, как вариант натуралистического обоснования экстернализма в теории познания, позволяет нам на-

---

<sup>1</sup> Naturalizing Epistemic Virtue (p. 28). Cambridge University Press. Kindle Edition.

вести мосты между философией и частными науками, чтобы показать, что научные исследования не противоречат или совместимы с философскими теориями.

#### § 1.4. ПОНЯТИЕ «ЗНАНИЕ» В СОВРЕМЕННОЙ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Современная англо-американская эпистемология, в целом, принимает тезис о том, что знание есть состояние сознания. Состояние сознания – это ментальное состояние субъекта. Примерами ментальных состояний могут служить: любовь, ненависть, удовольствие, боль. Также к ментальным состояниям можно отнести пропозициональные отношения: полагать что-то, быть убежденным в чем-то, надеяться или бояться. Автор справочного руководства по эпистемологии Э. Швитцгебел говорит: «Убеждение есть центральное понятие эпистемологии. Стандартные эпистемологические подходы к знанию определяют знание как вид убеждения – возможно, истинное обоснованное убеждение или истинное обоснованное убеждение, соответствующее дополнительным условиям»<sup>1</sup>. Конечно, мы говорим «знания» в применении к определенным зафиксированным фактам, которые физически могут находиться в книге или на жестком диске компьютера. Но это употребление термина «знание» является деривативным. Книга или компьютер не «знают», «знает» только человек, причем конкретный индивидуальный субъект.

В философии наиболее известными приверженцами концепции «объективного знания» считаются Г. Фреге и К. Поппер. К. Поппер в свое время даже написал статью «Эпистемология без познающего субъекта». В противоположность Г. Фреге и К. Попперу, эпистемология добродетелей – это эпистемология с познающим субъектом.

В учебнике «Что это за вещь, которую называют знание?» влиятельный британский философ Д. Притчард также утверждает: «Две вещи, по поводу которых *согласны все* эпистемологи (курсив наш. – А. К.), состоят в том, что для обладания знанием необходимы два предварительных условия: чтобы у кого-то было убеждение в соответству-

---

<sup>1</sup> Schwitzgebel E. *Belief* // Routledge Companion to Epistemology. Edited by Sven Bernecker and Duncan Pritchard. Taylor & Francis. 2011. P. 14.

ющей пропозиции, и чтобы это убеждение было истинным»<sup>1</sup>. И далее: «Иногда мы явным образом противопоставляем убеждение и знание, когда мы говорим такие вещи, как “Я не просто убежден, что он невиновен, я знаю это”. На первый взгляд, это предполагает, что знание может вовсе не требовать убеждения. Тем не менее, если вы вдумаетесь в такого рода утверждения более детально, то станет ясно, что контраст между знанием и убеждением используется здесь просто для того, чтобы подчеркнуть факт, что он не просто убежден в соответствующей пропозиции, он также знает ее. Таким образом, данные утверждения на самом деле подтверждают тезис о том, что знание требует убеждения, а не подрывают его»<sup>2</sup>.

Необходимо признать, что определение знания как истинного обоснованного убеждения стало распространенным лишь во второй половине XX века, хотя истоки этого определения, действительно, можно найти у Платона в диалогах «Менон» и «Тэттет». Тем не менее это не мешает говорить об таком определении как стандартном для современной научно-философской литературы, посвященной эпистемологии<sup>3</sup>.

Известный оксфордский философ Т. Уильямсон также подчеркивает связь знания и убеждения, но полагает, что мы должны определять убеждение через знание, т.е. убеждение влечет за собой знание. Согласно Уильямсону, «быть убежденным, что  $p$ , значит относиться к  $p$ , как если бы субъект знал  $p$ »<sup>4</sup>. Как следует из цитаты, Уильямсон заходит так далеко, что утверждает, что убеждение предполагает знание. Однако мы все же солидарны с большинством аналитических философов, что хотя знание и предполагает убеждение, но обратное не верно.

Термин «убеждение», который употребляется здесь, требует пояснения. Тем более, что это не совсем точный эквивалент английского «belief», который можно также переводить как «полагание», «мнение»,

---

<sup>1</sup> Pritchard D. What is this thing called knowledge? Second edition. New York: Routledge, 2010.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> См.: Snarskaya E., Karimov A., Guryanov A., Avdoshin G. Philosophy as Inquiry Aimed at the Absolute Knowledge // Tarih Kultur Ve Sanat Arastirmalari Dergisi – Journal Of History Culture And Art Research. 2017. Vol: 6. Issue: 4. P. 580–587.

<sup>4</sup> См.: Williamson T. Knowledge and Its Limits, Oxford: Oxford University Press. 2000. P. 5.



«верование». А. Никифоров переводит этот термин как «мнение»<sup>1</sup>, но в сноске также отмечает, что его можно переводить как «убеждение». В эпистемологии принято рассматривать убеждение как «пропозициональную установку» (propositional attitude), где «пропозиция» означает то, что выражается в предложении. Предложения с разным значением выражают разные пропозиции. Предложения с одинаковым значением, но на разных языках, выражают одну и ту же пропозицию. Пропозициональные установки имеют следующую структуру:  $S A$ , что  $p$ , где  $S$  обозначает субъекта,  $A$  – установку, и  $p$  – пропозицию. Например, Иван (субъект) полагает (установка), что на Марсе есть жизнь (пропозиция). Конечно, у разных субъектов могут быть различные пропозициональные установки по отношению к одной и той же пропозиции.

Необходимо также отметить, что в русском языке «убеждение» имеет достаточно высокую степень эпистемической точности, по сравнению, скажем, с просто «мнением». Например, это касается религиозных убеждений. В связи с этим мы будем иногда заменять его в переводе на более нейтральное «полагание», которым пользуется также А. З. Черняк<sup>2</sup>. Определим убеждение, в широком смысле, диспозиционально:

$S$  убежден, что  $p$ , когда  $S$  имеет предрасположенность соглашаться, что  $p$ , в ответ на соответствующий вопрос, и предрасположен действовать в соответствии с  $p$ <sup>3</sup>.

Диспозициональная трактовка убеждений удобна тем, что позволяет включать как эксплицитные, так и имплицитные полагания. Так, например,  $S$  эксплицитно полагает, что количество планет равно 9. Но отсюда также следует, что  $S$  имплицитно полагает, что количество планет больше 8, меньше 10, меньше 1000, меньше 1 000 000 и т.д.

Возможно, перевод «мнение» был бы более адекватным с точки зрения филологии, но он не кажется удачным по ряду соображений. Еще со времен греков (Парменид, Платон) принято противопоставлять знание ( $\epsilon\lambda\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ ) и мнение ( $\delta\acute{o}\xi\alpha$ ). Еще одно обстоятельство в пользу

<sup>1</sup> Никифоров А. Л. Анализ понятия «знание»: подходы и проблемы // Эпистемология и философия науки. 2009. № 3. С. 61–73.

<sup>2</sup> См.: Черняк А. З. Эпистемология неравных возможностей. – М.: Едиториал УРСС, 2004.

<sup>3</sup> Это не означает, что мы не признаем наличие у убеждения феноменальной стороны. Дискуссия о феноменальной стороне убеждений выходит за рамки эпистемологии и является частью философии сознания.

перевода этого термина как «убеждение» состоит в том, что есть случаи его употребления в литературе, когда перевод «мнение» является неподходящим. Например, в связи с добродетелью открытости ума существует дискуссия по поводу того, является ли интеллектуально добродетельным хранить верность своим убеждениям. Очевидно, что переводить здесь “belief” как «мнение» было бы неуместным. Можно допустить, что человек должен хранить верность своим убеждениям, но трудно себе представить позицию, что человек должен хранить верность своим мнениям. То же самое касается выражения «держаться своих убеждений» (hold on to one’s beliefs).

Существует возражение, что мы можем представить себе ситуацию, когда кто-то знает нечто, но не может в это поверить. Предположим, у Х сгорел дом, и он знает, что дом сгорел (допустим, он лично видел, что дом сгорел), но от горя он не может поверить в это. Он говорит «Я не верю, что мой дом мог сгореть». Стандартным ответом на такое возражение является то, что, конечно, здесь буквально не имеется в виду, что субъект не верит в это. Выражение «Я не верю в это» не означает, что он на самом деле не верит в это (иначе бы он так не переживал), а скорее его слова означают, что он не может примириться с этим, принять это.

Знание является одним из видов пропозиционального отношения; хотя знание не есть чисто ментальное понятие, как, например, убеждение. В знании есть не-ментальный компонент, а именно *истина*. Таким образом, выражаясь языком математики, знание есть функция от двух переменных: ментальной стороны (убеждение) и реальности (истина). Если я знаю, что на улице идет дождь, то это обусловлено не только моими ментальными состояниями, но и состояниями среды. Именно поэтому, как мы покажем далее, и интернализм, и экстернализм по отдельности обречены на неудачу, поскольку они учитывают только одну переменную – внутреннюю или внешнюю<sup>1</sup>.

Тезис о том, что убеждение концептуально первично по отношению к знанию, влечет за собой также и то, что обоснование концептуально первично по отношению к знанию.

Против определения знания как истинного обоснованного убеждения был выдвинут ряд возражений, которые восходят к известной ста-

---

<sup>1</sup> См. § 2.7.

тье Э. Геттиера 1963 г.<sup>1</sup> Простой пример кейса Геттиера приводит Пritchard<sup>2</sup>.

*Кейс «Часы».* Утром вы собираетесь на работу и смотрите на настенные часы. Они показывают 8.20. Вы заключаете, что сейчас 8.20. И действительно, сейчас 8.20. Но предположим, что часы, которые раньше исправно показывали время, остановились сутки назад ровно в 8.20. Так что вы смотрите на неработающие часы, сами не зная об этом.

Ваше заключение, что сейчас 8.20, является 1) истинным, 2) вы убеждены в этом, 3) вы имели основания для этого. В то же время ясно, что вы не знаете, что сейчас 8.20. Вам просто повезло.

Кейсы Геттиера не пошатнули определение знания как обоснованного убеждения, а скорее побудили дать более комплексное определение знания<sup>3</sup>. Далее мы покажем, что одно из преимуществ ЭД заключается в том, что она дает удовлетворительное решение проблемы с кейсами Геттиера.

Линда Загзевски в учебнике «Об эпистемологии» формулирует основные характеристики знания, являющиеся, по ее мнению, предметом консенсуса в современной теории познания<sup>4</sup>:

1. Знание – это отношение между сознающим субъектом и объектом, где объект (но возможно не непосредственный объект) есть некоторая часть реальности.

2. Это отношение когнитивное. Это означает, что субъект мыслит, а не просто воспринимает объект.

---

<sup>1</sup> *Gettier E. L. Is Justified True Belief Knowledge? // Analysis. 1963. Vol. 23. P. 121–123.* О дискуссии вокруг кейсов Геттиера см. подробнее нашу монографию: *Каримов А. Р. Очерки современной эпистемологии / А.Р. Каримов. – Казань: Казан. ун-т, 2017. – С. 19–30.* Транскрипцию фамилии Э. Геттиера на русский язык в отечественной научно-философской литературе осуществляют по-разному – Геттиер, Геттьер, Гетье.

<sup>2</sup> *Pritchard, D. What is this thing called knowledge? Second edition. New-York: Routledge. 2010. P. 24.*

<sup>3</sup> См. подробнее: *Анкин Д. В. Теория познания : учебное пособие : Рекомендовано методическим советом Уральского федерального университета в качестве учебного пособия для студентов вуза, обучающихся по направлениям подготовки 47.03.01 «Философия», 45.03.04 «Интеллектуальные системы в гуманитарной сфере» / Д. В. Анкин; Министерство образования и науки Российской Федерации, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2019.*

<sup>4</sup> *Zagzebski L. On Epistemology. Wadsworth. Canada. 2009. P. 3–4.*

3. Знание включает убеждение (believing). Августин определял веру как мышление с согласием. Быть убежденным здесь означает просто мыслить с согласием [с тем, что мыслишь]. Мышление есть состояние, у которого есть объект. Когда мы мыслим с согласием, то есть что-то с чем мы соглашаемся.

4. Объектом знания является пропозиция. Природа пропозиций – это метафизический вопрос и не касается непосредственно теории познания. Не всякая пропозиция является объектом знания.

5. Объектом знания является истинная пропозиция. Нельзя знать пропозицию, которая является ложной. Всякое знание есть убеждение, но не всякое убеждение есть знание.

6. Знание – это позитивное состояние. «Позитивное» здесь означает, по меньшей мере, желаемое. Аристотель начинает «Метафизику» со слов «Все люди стремятся к знанию».

Загзебски также определяет эпистемологию следующим образом. Основные вопросы в эпистемологии – это вопросы, касающиеся знания: что такое знание? достижимо ли знание? как мы достигаем знания? Но этим не исчерпывается теория познания:

«Эпистемология изучает хорошие и плохие способы формирования убеждений... Некоторые убеждения разумны, другие – неразумны. Некоторые убеждения интеллектуально добродетельны, другие порочны. Мы можем формировать убеждения с осторожностью или беспечностью, с открытым умом (open-minded) или с закрытым умом (closed-minded), справедливо или несправедливо, с интеллектуальной чувствительностью к доказательствам и взглядам других или без такого внимания. Есть много других способов, какими мы оцениваем наши убеждения и советуем другим (и себе) по поводу подходящего пути, чтобы верить или не верить во что-то»<sup>1</sup>. И далее она продолжает: «Это означает, что предмет эпистемологии шире, чем изучение знания и его составляющих. Я думаю, что наиболее общий способ охарактеризовать теорию познания следующий: теория познания есть изучение правильных или хороших способов когнитивного схватывания реальности»<sup>2</sup>.

В дальнейшем мы будем придерживаться по умолчанию определения знания как истинного обоснованного убеждения.

---

<sup>1</sup> Там же. Р. 8.

<sup>2</sup> Там же.

## § 1.5. ПОНЯТИЕ «ОБОСНОВАНИЕ» В СОВРЕМЕННОЙ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Понятия интернализма и экстернализма имеют свой специфический смысл в эпистемологии, философии науки, философии языка и философии сознания. Здесь не имеется в виду интернализм/экстернализм в принятом в философии науки смысле как независимость/зависимость научного знания от вненаучных факторов: экономических, культурных и т.д. Например, в обширной «Энциклопедии эпистемологии и философии науки» под редакцией И. Т. Касавина понятия «интернализм» и «экстернализм» определяются только относительно историографии научного познания<sup>1</sup>. В интересующем нас смысле понятия «экстернализм» и «интернализм» в отечественной эпистемологии можно найти в работах М. В. Лебедева<sup>2</sup>, Я. В. Шрамко<sup>3</sup>, А. З. Черняка<sup>4</sup>, К. Г. Фролова<sup>5</sup>.

Традиционная трактовка знания предполагает, что познающий знает, что он знает, или, по крайней мере, может знать, что он знает (в случае если он в данный момент спит, например). В любом случае, он имеет непосредственный доступ к основаниям своего знания. Он знает, на основании чего он знает. Такая позиция называется интернализмом по отношению к знанию. Если я знаю, что вчера произошло землетрясение на основании того, что я вчера узнал об этом из сообщений СМИ, то я знаю, на основании чего я знаю, что вчера произошло землетрясение. Некто может меня спросить: а почему ты думаешь, что знаешь, что вчера произошло землетрясение. И я могу ему ответить о своих основаниях: на основании сообщения из СМИ. Но это касается не только знания, полученного в ходе коммуникации. То же самое применимо к опыту и рефлексии индивидуального познания.

<sup>1</sup> Энциклопедия эпистемологии и философии науки / Под общ. ред. член-корр. РАН И. Т. Касавина. М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2009. [Электронный ресурс] URL: [http://enc-dic.com/enc\\_epist/Internalizm--jektivnalizm-164.html](http://enc-dic.com/enc_epist/Internalizm--jektivnalizm-164.html).

<sup>2</sup> *Лебедев М. В.* Перспективы современных концепций надежности знания // Вопросы философии. 2007. №11. С. 119-132.

<sup>3</sup> *Шрамко Я. В.* Некоторые проблемы аналитической эпистемологии // Логос. 2006. № 1. С. 3–25 .

<sup>4</sup> *Черняк А. З.* Эпистемология неравных возможностей. М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 14-25.

<sup>5</sup> *Фролов К. Г.* Интернализм и экстернализм как альтернативные стратегии в эпистемологии и семантике // Вопросы философии. 2017, № 2. С. 74–82.

Таким образом, *эпистемологический интернализм предполагает, что субъект знает (или может знать) основания своего знания*. Г. Паппас формулирует интернализм как конъюнкцию двух тезисов:

«(Тезис актуального доступа) Субъект знает пропозицию  $p$ , если он непосредственно знает основания для  $p$ .

(Тезис потенциального доступа) Субъект знает пропозицию  $p$ , если он опосредованно путем рефлексии может осознать свои основания для знания, что  $p$ »<sup>1</sup>.

Первый тезис иллюстрируется примером визуального восприятия. Если я вижу дерево, то на основании этого я приобретаю невы выводное непосредственное знание, что здесь дерево. Но поскольку значительная часть знания является выводным, т.е. знанием, которое мы выводим из всего предшествующего познания, то первый тезис необходимо дополняется вторым. Человек не может в данный момент непосредственно осознавать все основания того, почему он знает, что Лондон – столица Великобритании, или что квадрат гипотенузы равен сумме квадратов катетов. Для того чтобы осознать основания знания в данном случае, субъекту необходима некоторая рефлексия над основаниями. В данном случае в качестве основания он может предъявить, например, доказательство теоремы Пифагора.

Интернализм не предполагает, что субъект актуально или потенциально знает все основания для своего знания. Достаточно, что он может предъявить хотя бы какое-то основание, почему он это знает. Для каких-то случаев мы путем рефлексии достаточно быстро можем предоставить основания, для каких-то случаев требуется долгий и тщательный процесс рефлексии (как в случае доказательства математической теоремы, например). Но такое основание должно быть предъявлено. Иначе, с точки зрения интерналиста, субъект не имеет знания. Но в любом случае субъект должен иметь доступ если не ко всему обоснованию, то хотя бы к какому-то элементу обоснования. В связи с этим, как полагает Паппас, необходимо уточнить определение интерналиста, смягчив условие:

<sup>1</sup> См.: Pappas G. Internalist vs. Externalist Conceptions of Epistemic Justification // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), [Электронный ресурс] URL: = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/justep-intext/>>.

«Субъект знает, что  $p$ , тогда и только тогда, когда он непосредственно знает или потенциально в ходе рефлексии может знать, хотя бы частично, свои основания для знания, что  $p$ »<sup>1</sup>.

Теперь эпистемологический экстернализм можно определить через отрицание интернализма: «Ложно, что  $S$  знает, что  $p$ , только когда потенциально может хотя бы частично знать свои основания для знания, что  $p$ »<sup>2</sup>.

С точки зрения экстернализма, субъект не обязан субъективно иметь эти основания вовсе. Это не означает, что у него их не должно быть в принципе: и с точки зрения интернализма, и с точки зрения экстернализма, знанием может быть только обоснованное убеждение. Это означает лишь, что, *с точки зрения экстернализма, субъект не обязан осознавать свои основания для знания, и тем не менее, его знание является обоснованным*. Общая идея экстернализма заключается в том, что убеждения должны быть как-то связаны с реальностью. Экстернализм полагает, что должна быть какая-то логическая или концептуальная связь между обоснованием и истиной.

В то же время априори исключается возможность следующего определения:  $S$  обоснованно убежден, что  $p$ , если  $p$  истинно. В этом случае обоснованность отождествляется с истинностью, что стирает различие между этими понятиями. Редукция обоснования к истине не снимает проблему, поэтому такое определение ничего не дает для теории познания.

Интернализм предполагает, что если два индивида в двух возможных мирах ментально идентичны в отношении основания для убеждения, что  $p$ , то у них одинаковые основания для убеждения, что  $p$ . Тогда экстернализм по отношению к обоснованию можно определить как отрицание этого тезиса. Как формулирует М. В. Лебедев: «Экстернализм – взгляд, согласно которому обоснование убеждения субъекта  $S$  в том, что  $p$ , таково, что  $S$  не имеет к нему непосредственного когнитивного доступа. Возможно, факты в мире таковы, какими они кажутся  $S$ ,

---

<sup>1</sup> Pappas G. Internalist vs. Externalist Conceptions of Epistemic Justification // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), [Электронный ресурс] URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/justep-intext>.

<sup>2</sup> Там же.

и именно они являются причинами убеждения  $S$  в том, что  $p$ , поскольку воздействуют на его чувственные рецепторы релевантным образом. Интерналистское условие эпистемического обоснования формулируется с учетом того, что сам носитель должен иметь когнитивный доступ к основаниям своего убеждения. С экстерналистской точки зрения достаточно, чтобы у убеждения было адекватное основание, независимо от того, основывает ли субъект данное убеждение на этом основании в каком-либо существенном смысле вследствие своего осознанного решения или принятия на себя соответствующего эпистемического обязательства, или же применения какой-либо индивидуальной когнитивной способности, имеющей интерналистскую интерпретацию»<sup>1</sup>.

Разница между интернализмом и экстернализмом в ответах на вопрос, являются ли обстоятельства, которые рассматриваются в качестве основания для убеждения, внутренними или нет. Но что считать внутренним? К внутренним можно относить и состояния организма, и состояния мозга, и ментальные состояния, и, наконец, рефлексивно доступные ментальные состояния. Основные интерналистские подходы в современной литературе под «внутренними состояниями» понимают одно из двух последних. Если под внутренними состояниями понимаются рефлексивно доступные внутренние состояния, то такой подход называется аксессибилизмом (от англ. *accessible* – доступный). Если под внутренними состояниями понимаются ментальные состояния, то такой подход называется ментализмом (от англ. *mental* – умственный).

К представителям аксессибилизма можно причислить Р. Чизома и Дж. БонЖура. Чизом определяет аксессибилизмом как тезис о том, что субъект может сформулировать набор эпистемических принципов, которые определяют, является ли данное его убеждение обоснованным, исключительно путем рефлексии над своими осознанными состояниями сознания<sup>2</sup>. Как пишет Л. БонЖур: «Теория обоснования является интерналистской тогда и только тогда, когда она требует, чтобы все факторы, необходимые для обоснования убеждения данного человека,

---

<sup>1</sup> *Лебедев М. В.* Перспективы современных концепций надежности знания // Вопросы философии. 2007. № 11. С.124.

<sup>2</sup> *Chisholm R.* The Indispensability of Internal Justification // *Synthese*. 1988. Vol. 74:3. P. 285–296.



были для него когнитивно доступными, внутренне присущими его когнитивной перспективе»<sup>1</sup>.

Проще говоря, эти принципы он может сформулировать, не вставая с дивана, только анализируя свои внутренние состояния. Согласно этому определению, нет логической связи между обоснованием и истинной. Убеждение может быть внутренне обоснованным, и в то же время ложным.

Ментализм предполагает, что обоснование определяется полностью ментальными факторами. Ментализм и аксессибилизм не сильно отличаются друг от друга. Так, представитель ментализма Джон Поллок пишет: «Интернализм в эпистемологии – это взгляд, согласно которому только внутренние состояния познающего могут быть релевантными в определении того, какие его убеждения являются обоснованными»<sup>2</sup>.

Подчеркнем, что в интернализме речь не идет о действительных внутренних причинах, порождающих убеждение. Один из недостатков декартовского понимания обоснования как раз заключался в том, что нам не доступны в уме все причины наших убеждений<sup>3</sup>. Речь идет о внутренне доступных пропозициональных основаниях, т.е. тех основаниях, которые непосредственно относятся к суждению, выраженному в убеждении. Например, пропозициональным основанием убеждения, что свободы воли не существует, могут быть философские аргументы в пользу детерминизма. При этом в теории познания мы абстрагируемся от того, что отрицание свободы воли может быть, к примеру, каузально мотивировано бессознательной фрустрацией у субъекта, возникшей в результате нереализованных сексуальных влечений. Последнее, по определению, не является рефлексивно доступным.

Современной формой интернализма является эвиденциализм (от англ. *evidence* – доказательство). Согласно эвиденциализму, «убеждение субъекта в пропозиции *p* является обоснованным, когда имеющиеся доказательства скорее поддерживают данную пропозицию, чем

---

<sup>1</sup> *BonJour L.* Externalism/Internalism // *A Companion to Epistemology.* Jonathan Dancy and Ernest Sosa, eds., Oxford: Blackwell Publishers, 1992. P. 132.

<sup>2</sup> *Pollock, J.* At the Interface of Philosophy and AI // *The Blackwell Guide to Epistemology.* John Greco and Ernest Sosa, eds. Malden, MA: Blackwell, 1999. P. 383–414.

<sup>3</sup> После Фрейда мы, конечно, так утверждать уже не можем.

поддерживают ее отрицание или воздержание от суждения по данному вопросу»<sup>1</sup>. Эвиденциализм не определяет, что именно должно рассматриваться в качестве доказательства. В качестве основных разновидностей эвиденциализма рассматриваются фундаментализм и когерентизм.

Традиционно со времен Сократа в философии считается, что субъект должен иметь хорошие основания для своих убеждений. Если я полагаю, что глобальное потепление существует, то разумно спросить, на основании чего я так полагаю, т.е. у меня должна быть какая-то причина, осознаваемая мной, того, почему я так полагаю. И это должно быть хорошее основание, а не просто моя догадка. Экстернализм же полагает, что мое убеждение может быть обоснованным, даже если я не могу предоставить никаких доводов.

Для прояснения различия между интерналистским и экстерналистским обоснованием я предлагаю использовать термины – «аргументативное обоснование» и «фундирование». Для интернализма обоснованием является аргумент, доказательство. С точки зрения экстернализма сама реальность (в т.ч. реальность познавательного процесса) фундирует мое знание о ней.

Т. Бёрдж разделяет два вида обоснования: аргументативное обоснование (*justification*) и привилегированное право (*entitlement*)<sup>2</sup>. Английский термин “*entitlement*” не имеет адекватного русского перевода. Оксфордский словарь дает несколько значений, среди них: «факт иметь право на что-то», «государственная схема, которая предоставляет блага индивидам, соответствующим определенным требованиям»<sup>3</sup>. В качестве примера “*entitlement*” можно привести бесплатное медицинское обслуживание. Аргументативное обоснование – это аргументы, которые можно привести в подтверждение какого-то суждения. Привилегированные права (*entitlements*) утверждают наши права на определенные эпистемические практики. Привилегированные права – это экстерналистский аналог аргументативного обоснования. Они не обязательно

---

<sup>1</sup> Conee E. Evidentialism: Essays in Epistemology. Oxford University Press, 2004. P. 7.

<sup>2</sup> Burge T. Content Preservation // The Philosophical Review. 1993. Vol. 102. № 4. P. 457–488.

<sup>3</sup> Oxford Dictionary. [Электронный ресурс] URL: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/entitlement>.

должны быть внутренне понятными или доступными для субъекта<sup>1</sup>. Бёрдж пишет: «Мы имеем привилегированное право (*entitled*) полагаться, при прочих равных, на восприятие, память, дедуктивное и индуктивное рассуждение и на – как я утверждаю – слово других... Философы могут артикулировать эти привилегированные права. Но обладание ими не требует от нас, чтобы мы могли обосновать опору на эти источники или даже понимать такое обоснование. Обоснования (*justification*), в узком смысле, включают доводы, которые имеют люди и к которым у них есть доступ. Они могут включать самодостаточные предпосылки или более дискурсивные обоснования. Но они должны быть доступными в когнитивном репертуаре субъекта»<sup>2</sup>.

Понятие «привилегированное право» (*entitlement*) по смыслу можно соотнести с аналогичным понятием «преерогатива субъекта» А. Н. Фатенкова<sup>3</sup>.

Следует различать основания, которые *используются* субъектом для обоснования, и основания, которые *актуально* обосновывают убеждение и определяют его эпистемический статус. Защищая экстернализм, Голдман считает необходимым прояснить, какую роль выполняет методологический принцип<sup>4</sup>. Он может иметь чисто теоретическую или практическую значимость, но не всегда он имеет сразу и то, и другое. Например, в этике утилитаризм как теоретический принцип оценки правильности поступка гласит, что поступок является морально правильным, если он приносит максимальное количество блага максимальному количеству людей. Как теоретический методологический принцип он является вполне допустимым. Другое дело, что в конкретной ситуации субъект не обязательно должен суметь его применить для выбора конкретного поступка. Он не может знать, какой его выбор принесет максимальное благо максимальному количеству людей. Он может даже не иметь убеждения, что его поступок принесет максимальное благо максимальному количеству людей. Вне зависимости от его

---

<sup>1</sup> *Burge T.* Content Preservation // *The Philosophical Review*. 1993. Vol. 102, № 4. P. 458.

<sup>2</sup> Там же. P. 457–458.

<sup>3</sup> См. § 1.2.

<sup>4</sup> *Goldman A.* The Internalist Conception of Justification // *Midwest Studies in Philosophy*. 1980. № 5. P. 27–51.

убеждения, его поступок может быть оценен так или иначе *внешним образом* с точки зрения утилитаризма. Поэтому практический этический принцип должен быть сформулирован как-то по-иному. Например: «Поступай так, чтобы при субъективно данных вероятностях ожидаемое счастье было максимальным!» Но эти две формулировки неэквивалентны. Первая устанавливает объективно, что делает поступок правильным (независимо от воли и желания актора). Вторая формулировка касается того, как актер сам субъективно воспринимает ситуацию. Какой поступок действительно принесет максимальное благо, отличается от того, как сам субъект видит данную ситуацию.

То же самое, по Голдману, применимо по аналогии к понятию эпистемического обоснования. С одной стороны, можно чисто теоретически установить, какие свойства убеждений обеспечивают их эпистемический статус. С другой стороны, эпистемический принцип может быть таков, чтобы служить руководством познающему в выборе конкретного докстатического отношения (от *doxa* – мнение). Соответственно, в данном случае, критерии обоснования будут необходимо относиться к субъекту – как знание того, каким субъективным условиям он должен удовлетворять, чтобы считать свое убеждение обоснованным.

Теоретическая и регулятивная функции познавательного принципа являются разными. Например, по Голдману, как теоретический принцип идея, что убеждение является обоснованным, если его каузальная родословная состоит в том, что оно сформировано благодаря надежному когнитивному процессу, является вполне допустимой. Разумеется, этот принцип не может быть использован самим познающим для регулирования своего докстатического отношения (относящегося к убеждению – *doxa*). В некоторое время *t* субъект не находится в той позиции, чтобы оценить, сформировано ли его убеждение надежным процессом или имеет ли надежную «родословную». Нет никакой гарантии, что он сможет применить этот принцип к конкретному случаю. Также методологический принцип не является всегда инструкцией или правилом для выбора убеждения, каковыми являются, например, четыре правила Декарта или байесианский пробабиллизм. Байесианизм требует от познающего субъективно выбрать такую альтернативу, которая соответствует исчислению вероятностей. И у Декарта, и у Байеса эпистемический принцип выполняет регулятивную функцию. Напротив,

экстерналистский принцип обоснования теоретически оценивает уже сформированное убеждение. Голдман настаивает, что интерналистский тезис, согласно которому только внутренние факторы могут служить основанием для убеждения, основан на смешении этих двух функций.

Что касается Декарта, то вообще возникает вопрос, можно ли его причислить к интернализму. Обычно Декарт считается отцом-основателем фундаментализма в философии, поскольку он утверждал, что все знание основывается на интуиции и дедукции. То, что можно знать, либо можно непосредственно интуитивно созерцать в ясных и очевидных понятиях, либо дедуктивно выводить из них другие понятия. Однако Декарт не был полным интерналистом, как показывает Э. Соуза. Он указывает на одно место из «Размышлений», где философ пишет следующее: «Я должен исследовать, как только к этому представится случай, существует ли Бог, и если он существует, может ли он быть обманщиком: в самом деле, если мы этого не сделаем, невозможно, как мне представляется, быть уверенным ни в чем остальном»<sup>1</sup>.

Что здесь имеется в виду? Для Декарта любой наш довод, любой аргумент, каким бы ясным он нам ни казался, зависит от двух фактов: 1) существует Бог; 2) этот Бог не является обманщиком. Но существование доброго Бога – это внешний факт для познания! Как же мы приходим к этим фактам? Доказать их с помощью демонстрации нельзя. Иначе возникает то же самое возражение: откуда мы знаем, что доказательство не обманывает нас? Понятно, почему Декарт вынужденно объявляет идею Бога врожденной. Иначе ему не избежать круга в объяснении. Откуда мы знаем, что любое доказательство существования Бога не кажется нам убедительным только потому, что его сделал таковым Злой Демон? Нельзя доказать существование Бога, потому что существование Бога – это основа любого доказательства, включая эмпирические и математические истины. Таким образом, как отмечает Соуза, Декарт вводит внешнее условие для познания, которое не может быть удовлетворительным образом обосновано только изнутри.

Интерналистский подход заключается в требовании, чтобы познающий придерживался определенного доксистического принципа выбора убеждения (*doxastic decision principle*). Например, убеждение

---

<sup>1</sup> Декарт Р. Размышления о первой философии // Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 30.

является обоснованным, если оно основано на опыте, или если оно согласовано с другими убеждениями. Здесь есть целый ряд вопросов. 1. Что должно быть «на входе»? Опираясь на что именно должен делать выбор познающий? Какие состояния познающего релевантны для выбора убеждения? 2. Существует ли одна единственная правильная процедура или инструкция для корректного выбора убеждений? 3. Если да, то что делает эту инструкцию правильной?

Голдман утверждает, что у интерналиста есть проблемы со всеми этими вопросами<sup>1</sup>. Первый вопрос: что должно быть «на входе»? На это интерналист, конечно, ответит, что на входе должны быть какие-то субъективные состояния переживания: восприятие, память и т.п. Но почему это обязательно должны быть когнитивные состояния человека? Почему это не могут быть состояния мира, окружающей среды? На это интерналист ответит, что состояния мира не являются непосредственно доступными для сознания человека, а для него доступны только собственные состояния сознания. Это определение также накладывает ограничения на все прошлые когнитивные состояния субъекта, потому что требуется, чтобы субъект имел доступ к основаниям своих убеждений в тот момент, когда он оценивает их обоснованность. Но почему я не могу основывать свои убеждения на прошлых заключениях, даже если я в данный момент их не могу вспомнить? Кроме того, интернализм имеет трудности с логическими выводами. Справедливо ли требовать, что если  $S$  признает, что  $p$ , то он должен признавать и все, что логически вытекает из  $p$ ? Субъект не в состоянии дать себе отчет в том, что логически вытекает из  $p$ . Таких суждений может быть бесконечное множество. Но логическая обоснованность является парадигмальным примером обоснованности убеждений.

Второй вопрос: какую процедуру выбора убеждений мы должны принять? Будем исходить из того, что целью познания является достичь истины и избежать заблуждения. Но эти цели могут противоречить друг другу. Чтобы избежать заблуждения, я должен быть более консервативным в принятии убеждения. Чем меньше новых убеждений, тем меньше среди них окажется ложных. С другой стороны, если я хочу достичь истины, я должен экспериментировать, т.е. мой принцип выбо-

---

<sup>1</sup> Goldman A. The Internalist Conception of Justification // Midwest Studies in Philosophy. 1980. № 5. P. 27–51.

ра убеждений должен быть новаторским. Как найти оптимальное соотношение между достижением истины и избеганием заблуждения? Допустим, что интерналист ответит на это, что это соотношение должно быть оптимальным. Но кто определит, какое соотношение должно быть оптимальным? Голдман считает, что здесь интерналист молчаливо вынужден встать на экстерналистскую позицию – позицию Бога, который, зная все истины и заблуждения, только и смог бы определить, какая процедура в долгосрочном плане способствует достижению истины и избеганию заблуждения. Но это противоречит исходной установке самого интернализма, которая в терминологии Канта гласит, что основания для познания должны быть не «гетерономными», а «автономными», т.е. исходить изнутри субъекта. Таким образом, интерналистская установка не может быть сформулирована (молчаливо) без экстерналистского критерия.

Другая проблема, как полагает Голдман, состоит в том, что интернализм не может специфицировать конечный набор условий, который позволит считать процедуру обоснования правильной. Дело в том, что интернализм должен выбрать оптимальную процедуру обоснования. Какая процедура является наиболее оптимальной? Очевидно, что такая, которая должна способствовать наибольшему количеству истинных убеждений. Тогда:

– процедура выбора основания для убеждений *S* является правильной, если она является *актуально* оптимальной.

Но этот критерий не отвечает требованиям интернализма. Можно заменить это условие на следующее:

– процедура выбора основания для убеждений *S* является правильной, если *мы* считаем ее оптимальной.

Но Голдман опять задает вопрос, на основании чего считать ее оптимальной? Кто эти «мы», кто должен определять, какая процедура обоснования является оптимальной? Большинство? Почему не считать ее оптимальной, если она основана на том, что мне приснилось? Такая позиция неизбежно влечет релятивизм. Но интерналисты не являются релятивистами: фундаменталисты считают, что универсально правильным является фундаментализм, когерентисты считают, что универсально правильным является когерентизм, байесианисты считают, что универсально правильным является байесианизм, т.е. некий пробабиллизм.

Для каждого из них стартовыми точками для обоснования являются разные установки. Но если мы примем чисто интерналистскую концепцию обоснования, мы не сможем выбрать, какое из этих обоснований является правильным.

Таким образом, интерналистская стратегия поиска правильного метода обоснования является невыполнимой в принципе. Интерналист, в отличие от экстерналиста, не может сказать: «Если ты видишь, что перед тобой дерево, то будет обоснованно полагать, что перед тобой дерево». Он должен сказать что-то вроде: «Если ты веришь, что ты видишь, что перед тобой дерево, то будет обоснованно полагать, что перед тобой дерево».

Но опять же возникает вопрос, а почему не сказать: «Если ты веришь, что ты с помощью ясновидения читаешь мысли, то...» или «Если ты веришь, что гадание на картах Таро показало, что тебя ждет казенный дом, то...»? Это проблема любой картезианской позиции, которая в обосновании познания исходит из самого субъекта.

Но и у экстернализма есть свои проблемы. Главная проблема экстернализма – это обвинение в предвосхищении основания. Допустим, экстерналист утверждает, что основанием моего знания того, что в кустах сидит тигр, является тот факт, что это знание получено с помощью некоторого надежного когнитивного процесса (Голдман). Но откуда я знаю, что этот процесс является надежным? Предположим, что надежным я считаю такой когнитивный процесс, который, в целом, способствует истинному знанию. Но откуда я знаю, что он способствует истинному знанию? Потому, что он надежный. И тут мы впадаем в порочный круг.

Во-первых, мы можем спуститься на уровень онтогносеологии и показать, каким образом субъект в познавательном отношении связан с реальностью, т.е. каким образом его онтогносеологический статус фундирует его познание. Именно для этого мы и привлекаем концепцию экзистенциальной онтогносеологии, которую мы изложили выше. Во-вторых, представляется, что *невозможно в принципе* достичь полного общего и легитимного для всех обоснования познания. Любое определение знания по необходимости должно иметь форму:

(*T*) убеждение *S*, что *p*, является знанием тогда и только тогда, когда оно удовлетворяет условию *C*.



Но поскольку *T* само является разновидностью знания, то к нему должен быть применен критерий *C*. Но тогда мы имеем круг в объяснении! *T* по необходимости объясняется через само себя.

Невозможность ничего обосновать без круга *K*. Лерер называет «петлей разума»<sup>1</sup>. Например, я не могу обосновать убеждение, что сейчас передо мной компьютер, без обоснования надежности моей способности восприятия. Но я не могу обосновать надежность моей способности к восприятию без использования восприятия! Представим также, что у меня есть доказательство какого-то утверждения. А где доказательство, что это доказательство является доказательством этого утверждения? И так далее, *ad infinitum*. Итак, любая теория обоснования по необходимости будет содержать круг. Поэтому требовать обоснования, не содержащего круга, от любой теории познания является неправомерным. Вопрос в том, является ли этот круг порочным? Если мы ссылаемся для обоснования чего-то на то же самое, то да. Например, если для того, чтобы обосновать истинность моего восприятия компьютера, я ссылаюсь на то, что я сейчас вижу перед собой компьютер, то это будет пример порочного круга. Но ведь логика экстерналиста не такова. Он говорит, что мое восприятие компьютера является надежным, потому что таково свойство познавательной способности восприятия. В свою очередь, для обоснования этого положения мы выдвигаем два рода оснований: 1) априорные, которые мы изложили в §1.2, и 2) апостериорные, которые мы рассмотрели в §1.3.

Против экстернализма также выдвигается возражение, что эта позиция предполагает «точку зрения Бога» и на этом основании должна быть отвергнута. Нам этот аргумент кажется нечестным прежде всего потому, что его выдвигают часто вовсе не интерналисты. И психоанализ, и теория дискурсивных формаций М. Фуко также предполагают в некотором смысле «точку зрения Бога». Психоанализ говорит, что то, что мы полагаем в качестве основания наших убеждений, не является таковым, а *на самом деле* это проекция бессознательного. Последователи Фуко полагают, что то, что мы считаем основаниями наших убеждений, не являются таковыми, а *на самом деле* это эффект репрессивных властных практик. Иными словами, все это – основания, которые нахо-

---

<sup>1</sup> *Lehrer K. Self-Trust: A Study of Reason, Knowledge, and Autonomy. Oxford: Clarendon Press, 1997.*

дятся не в «когнитивном репертуаре» субъекта, а вовне его. Но разве это не есть тоже «точка зрения Бога»?

К экстернализму (в эпистемологическом смысле) можно отнести позицию М. Хайдеггера. Это отмечает М. Эсфельд в статье «Что “Бытие и время” Хайдеггера может сказать современной аналитической философии?»<sup>1</sup>. Хайдеггеровская идея бытия-в-мире предполагает, что мы уже заранее открываем мир. Хайдеггер пишет: «В самонаправленности на... и постижении присутствие не выходит впервые наружу из какой-то своей внутренней сферы, куда оно вначале замуровано, но по своему первичному способу бытия оно всегда уже “снаружи” при встречном существе всякий раз уже открытого мира»<sup>2</sup>. Эта цитата свидетельствует о том, что, по Хайдеггеру, если не существует заранее какой-то эпистемической связи между человеческим и не-человеческим без посредства какой-то внутренней репрезентации мира, то познание невозможно.

Чтобы объяснить разграничение двух типов обоснования – интерналистского и экстерналистского – на примере философского текста, можно обратиться к понятию «перформативный философский текст», которое вводит Г. В. Мелихов<sup>3</sup>. Мелихов различает два типа философских текстов. Первый тип – дескриптивный текст, в котором автор излагает результаты уже состоявшегося процесса познания и обосновывает их ретроспективно с помощью различных аргументов. В данном случае имеется интерналистский тип обоснования (аргументативное обоснование). Второй тип философского текста он, используя понятие из теории речевых актов, называет «перформативным». Перформативные тексты говорят о том, что делает их автор – размышляет, рефлексивует. Таким образом, в контексте предыдущего обсуждения можно сказать, что в перформативных философских текстах *сам ход рассуждения автора фундирует его выводы*. В этом смысле возникает некоторое противоречие между жанром научной статьи или диссертации, который вынуждает философа-ученого аргументировать, т.е. эксплицитно форму-

---

<sup>1</sup> Esfeld M. What can Heidegger's Being and Time Tell Today's Analytic Philosophy? // Philosophical Explorations. 2001. № 4. P. 46–62.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 62.

<sup>3</sup> Мелихов Г. В. Экцентричный ум: путь философа. Казань: Казан. ун-т, 2011. С. 31–32.

лизовать основания для своих выводов, и опытом живой философской мысли, которой иногда бывает тесно в рамках аргументативного дискурса.

В определенном смысле предтечей эпистемологии добродетелей выступает также экстерналистская концепция Р. Нозика о «пеленгации», или «треккинге» истины<sup>1</sup>. В основе концепции Нозика лежит «идея ковариации содержания убеждений с фактами, прослеживаемой в спектре возможных альтернативных и контрфактических ситуаций»<sup>2</sup>. Как отмечает А. В. Галухин, «эпистемологическая концепция Нозика отвечает стандартам экстерналистской теории знания, потому что определенность того, выполняются или нет конститутивные условия знания, может быть вне когнитивного доступа субъекта, т.е. положение это может быть не доступно для распознавания из индивидуальной ментальной перспективы»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См. подробнее: *Галухин А. В.* Знание как пеленгация истины: эпистемологическая концепция Роберта Нозика // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2017. Т. 6, № 1. С. 39–59.

<sup>2</sup> Там же. С. 39.

<sup>3</sup> Там же. С. 44.

## 2. ИСТОРИЧЕСКИЕ РАЗНОВИДНОСТИ ЭПИСТЕМОЛОГИИ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ: РЕЛАЙАБИЛИЗМ И РЕСПОНСИБИЛИЗМ

### § 2.1. РЕНЕССАНС АРЕТИЧЕСКОГО ПОДХОДА К ИССЛЕДОВАНИЮ ПРОБЛЕМ ПОЗНАНИЯ В КОНЦЕ XX – НАЧАЛЕ XXI ВВ.

Ренессанс теории добродетелей произошел только в конце XX в. Сначала это случилось в этике после поворотной публикации Элизабет Энском<sup>1</sup>. А с 1980-х гг. – в эпистемологии. Все началось со статьи Эрнеста Соузы «Плот и пирамида», в которой он предложил, что понятие добродетели, по аналогии с этикой, может быть использовано для преодоления тупика, в который зашли основные подходы теории познания. Как и Аристотель, Соуза понимал под ИД познавательные превосходства, которые он определял как истинно-индуцирующие, или по-другому, обладающие истинностной проводимостью (*truth-conducive*) когнитивные способности, такие, как хорошая память, хорошее зрение, хороший слух, способность к дедукции и индукции. Его подход развил в своей статье 1979 г. Элвин Голдман, который назвал свою теорию релайабиллизмом (от англ. *reliable* – надежный), так как под ИД он понимал когнитивные процессы, которые надежно ведут к истинным убеждениям. Позже, когда Голдман перешел в стан ЭД, понятия «эпистемология добродетелей» и «релайабиллизм» стали применяться взаимозаменяемо.

В тот период споры внутри эпистемологии добродетелей были посвящены традиционным вопросам, таким, как проблема скептицизма и природа обоснования знания. Хотя интеллектуальные добродетели были частью этой дискуссии, они рассматривались инструментально для решения традиционных проблем.

Вторая волна ЭД связана с публикацией Лоррейн Коуд «К респонсибилистской эпистемологии» (1984), в которой она ввела различие между двумя типами ИД: способностями и качествами интеллектуального характера. Поскольку последние тесно связаны понятием интеллектуальной ответственности, свой подход она назвала «респонсиби-

---

<sup>1</sup> *Anscombe G. Modern Moral Philosophy // Philosophy. 1958. № 33. P. 1–19.*

лизм». Она определила ИД как качества ответственного познающего. Подход Коуд развили в своих работах Джонатан Кванвиг (1992), Джон Монтмаркет (1993), Линда Загзебски (1996). В частности, Загзебски в книге «Добродетели ума» впервые предприняла попытку дать синтетическое описание ЭД с точки зрения респонсибилизма. Поскольку Загзебски провозгласила возврат к Аристотелю в теории познания, то ее подход также называют неоаристотелизмом в эпистемологии. Под неоаристотелизмом здесь не понимается некая реконструкция (или деконструкция) учения Аристотеля о дианоэтических добродетелях. Речь скорее идет об использовании определенных понятий Аристотеля в дискурсе современной теории познания. Причем эта «кооптация» осуществляется не только из теории познания Аристотеля, но также из области его этики. И не только потому что интеллектуальные добродетели Аристотель обсуждает в труде, посвященном этике, но и потому что интеллектуальные добродетели в ЭД моделируются по образцу моральных добродетелей. Основная особенность второй волны – это преобладание интереса к понятиям «плотного смысла» (thick concepts) и объяснение «дисперсных понятий» (thin concepts) через «плотные»<sup>1</sup>.

То, что объединяет релейабиллизм и респонсибилизм – это проблема ценности знания, и, в целом, реабилитация аксиологического дискурса в эпистемологии.

С середины 2000-х гг. началось сближение этих двух ветвей ЭД, и некоторые авторы уже стали говорить не о двух видах ЭД, а о двух типах самих ИД, а ЭД предложили рассматривать как единый подход в теории познания. В то же время эти предложения, в большей мере, являются отдельными декларациями, а целостной концепции ЭД, на наш взгляд, не было создано. В данной монографии обосновывается двухуровневая концепция ИД, которая включает в себя и «релейабиллистские» и «респонсибилистские» ИД.

Тем не менее, сначала необходимо рассмотреть становление понятия ИД в историческом контексте. Поскольку релейабиллизм возник исторически раньше, а респонсибилизм появился, отчасти, как критический ответ релейабиллизму, то уместно начать с изложения идей релейабиллизма.

---

<sup>1</sup> Данные термины будут объяснены в гл. 3.

## § 2.2. ВОЗНИКНОВЕНИЕ РЕЛАЙАБИЛИЗМА.

## «РЕЛАЙАБИЛИЗМ ПРОЦЕССА» Э. ГОЛДМАНА

Сразу необходимо отметить, что релейабиллизм развивался в нескольких версиях, но здесь нас интересует развитие релейабиллизма в рамках эпистемологии добродетелей. К основным представителям релейабиллизма в эпистемологии добродетелей относятся Э. Голдман, Э. Соуза, Дж. Греко и Д. Притчард. К релейабиллизму также можно отнести уже упомянутую концепцию А. Платинги<sup>1</sup>. Голдман изначально не называл свою концепцию эпистемологией добродетелей, но позже официально примкнул к лагерю сторонников ЭД. Позднее сторонники этого направления уже не использовали явно термин «надежный процесс», предпочитая понятия «добродетель», «компетенция», «навык» или «способность». Как считается, впервые понятие надежности в эпистемологическом контексте употребил Ф. Рамсей<sup>2</sup>. В отечественной философии о релейабиллизме писали: М. В. Лебедев<sup>3</sup>, А. З. Черняк<sup>4</sup>, В. А. Лекторский<sup>5</sup>, С. Д. Лобанов<sup>6</sup> и др.

Для понимания того, что представляет из себя релейабиллизм, сначала обратимся к *locus classicus* – статье Эрнста Соузы «Плот и пирамида: согласованность против оснований в теории познания», опубликованной в 1980 г.<sup>7</sup>. Соуза исходит из трехчастного определения знания, которое сложилось в пост-Геттиер период в современной эпистемологии: знание как истинное обоснованное убеждение. Подход Соузы можно

<sup>1</sup> См. 1 главу, § 1.3.

<sup>2</sup> Рамсей Ф. П. Философские работы. В пер. В. А. Суровцева. Томск, 2003. С. 205.

<sup>3</sup> Лебедев М. В. Перспективы современных концепций надежности знания // Вопросы философии. 2007. №11. С. 119–132.

<sup>4</sup> Черняк А. З. Эпистемология неравных возможностей. М.: Едиториал УРСС, 2004.

<sup>5</sup> Лекторский В. А. О Классической и неклассической эпистемологии // На пути к неклассической эпистемологии / Рос. Акад. наук, ин-т философии, Отв. ред. В. А. Лекторский. М.: ИФРАН, 2009. С. 7–24.

<sup>6</sup> О проблеме надежности знания и дилемме истина/знание // Вестник государственного гуманитарного университета. 2011. № 4(4). Киров. Научный журнал. С. 26–27.

<sup>7</sup> Sosa E. The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge // Midwest Studies in Philosophy, 1980. №5 (1). P. 3–26.

рассматривать и как стратегию поиска удовлетворительного определения знания в свете кейсов Геттиера. Как было показано в предыдущей главе, Э. Геттиер представил ряд кейсов, в которых показал, что трехчастное определение знания не является достаточным, поскольку оно не исключает роль эпистемической удачи из познавательного процесса, а удача не совместима со знанием. С тех пор в эпистемологии продолжались поиски определения знания, преодолевающего проблемы, которые ставят кейсы Геттиера. Это породило большое количество работ со сложным техническим анализом. Но поскольку к концу 1980-х гг. постепенно приходило осознание, что эпистемология здесь не продвигается и удовлетворительного противоядия для кейсов Геттиера не находится, то наступило разочарование по отношению к традиционным подходам в определении знания. Главным преткновением в этом определении знания является третье условие – обоснование. Проблема в том, как его трактовать. По этому поводу в традиционной теории познания сложилось два основных подхода, которые метафорически можно обозначить как «пирамида» (фундаментализм) и «плот» (когерентизм).

Фундаментализм как подход к обоснованию знания можно проследить еще от Аристотеля («Вторая аналитика»). В Новое время и Декарт, и Юм полагали, что знание имеет архитектурную структуру, где убеждения связаны между собой иерархическим образом. Отношения между разными уровнями убеждений в этой архитектонике несимметричны: одно поддерживает другое. Декарт и Юм расходились в том, что лежит в основании этой пирамиды. Декарт считал, что в качестве такого основания можно принять ясные и самоочевидные идеи. Юм в качестве оснований признавал чувственные впечатления. Важно, что в основании этой пирамиды должны находиться суждения, которые являются истинными без возможности ошибки. Данное условие является фатальным для фундаментализма, потому что трудно вообще найти такие суждения, которые не могли бы при определенных условиях оказаться ложными. Например, к очевидным суждениям Декарт относит «Бог существует». Но эта очевидность вовсе не была таковой для эмпириков. Но то же самое касается суждений, основанных на чувственном восприятии. Таким образом, фундаментализм неизбежно приводит к скептицизму. Если таких бесспорных оснований для пирамиды знания

не существует, то поскольку пирамида устроена иерархически, она неизбежно рушится. Какая альтернатива?

Другая альтернатива – когерентизм. Традиционно когерентизм связывают с идеалистическими концепциями. Но в XX в. он нашел сторонников среди позитивистов. Известная метафора Отто Нейрата гласит, что «мы подобны морякам, которым нужно переделать свой корабль в открытом море и которые не имеют возможности поставить его в док, чтобы использовать для этой цели новые лучшие материалы»<sup>1</sup>. Знание можно уподобить плоту, который свободно плавает в море. Убеждения связывает между собой не опора на нерушимое и безошибочное основание, а взаимная слаженность, согласованность. Когерентизм отказывается от тезиса, что наши идеи каким-то образом должны быть связаны с реальностью. Подтверждением одной идеи является другая идея. Важно подчеркнуть, что критика фундаментализма со стороны когерентизма также заключается в том, что последний в качестве оснований предъявляет идеи, т.е. субъективные состояния ума: очевидные идеи (Декарт) или состояния чувственного восприятия (Юм).

В обеих концепциях – и в фундаментализме, и в когерентизме – присутствует то, что Соуза называет интеллектуалистской моделью обоснования. Обоснование убеждения зависит от определенного логического отношения между суждениями. Например, мое убеждение, что асфальт на улице мокрый, может быть обосновано с помощью пары суждений, связанных между собой логическим отношением *modus ponens*: 1) идет дождь; 2) если на улице идет дождь, то асфальт мокрый. Но когда я нахожусь в определенном субъективном состоянии – созерцаю очевидные идеи Декарта или испытываю ощущения, – я в любом случае не нахожусь в прямом контакте с реальностью. С этой точки зрения, аргумент против фундаментализма можно сформулировать в виде набора из четырех посылок и заключения.

1. Находясь в определенном ментальном состоянии (восприятие, рефлексия), мы не имеем прямого контакта с реальностью.

2. Если ментальное состояние не дает нам прямого контакта с реальностью, то оно не гарантирует от ошибки.

---

<sup>1</sup> Нейрат О. Протокольные предложения / О. Нейрат // Эпистемология и философия науки. 2005. Т.6. № 4. С. 226–235.



3. Если ментальное состояние не дает гарантию от ошибки, то оно не может служить основанием для познания.

4. Но в качестве основания для убеждения может быть только какое-то ментальное состояние.

5. Из пп. 1–3 вытекает, что для знания не может быть основания.

Однако интеллектуалистская логика обоснования может быть применена и для критики когерентизма. Согласно когерентизму, основанием для убеждения является принадлежность к некоторому взаимосогласованному классу убеждений. Тогда любое убеждение зависит от логической связи с цепью других убеждений. Но поскольку эта цепь суждений является замкнутой, постольку логически это будет классический порочный круг в объяснении. Помимо этого, поскольку существуют альтернативные когерентные системы, ни одна из которых не связана с реальностью, то невозможно выбрать из них правильную. Таким образом, если фундаментализм логически ведет к скептицизму, то когерентизм логически ведет к релятивизму. В обоих случаях получаем неутешительный вывод – знания не существует.

Но, возможно, есть другой выход. Для этого Союз предлагает обратиться к модели рассуждения в этике. В некоторых случаях невозможно решить, какой поступок является морально правильным. Этика добродетелей велит поступать так, как поступил бы человек обладающий добродетелями, т.е. стабильными морально положительными диспозициями поступать определенным образом. Возможно, что в эпистемологии следует поступить сходным образом. Тогда основанием для убеждения будет то, что оно является результатом действия надлежащих интеллектуальных добродетелей. В статье 1980 г. Союза только вводит понятие добродетели (*virtue*).

Параллельно сходную идею обосновывает Э. Голдман в своей концепции релейабиллизма. Исторически первым типом релейабиллизма можно считать «релейабиллизм процесса» (*process reliabilism*) Голдмана<sup>1</sup>. Голдман отождествляет обоснованное убеждение и убеждение, сформированное в результате действия интеллектуальной добродетели. Интеллектуальные добродетели он определяет как такие познавательные качества, которые производят у субъекта более высокое соотношение

---

<sup>1</sup> Goldman A. Reliabilism: What Is Justified Belief // Justification and Knowledge, ed. G. S. Pappas. Dordrecht, Holland: Reidel, 1979. P. 1–23.

ние истинных убеждений над ложными, а, соответственно, интеллектуальные пороки как имеющие более низкое соотношение<sup>1</sup>.

Свой подход Голдман называет теорией обоснованного убеждения. Это теория, которая призвана объяснить, почему некоторые убеждения обоснованы, а некоторые – нет. Объяснение должно быть субстантивным. Чтобы объяснение было субстантивным, оно не должно быть выражено в категориях того же рода, что и объясняемое. Оно должно объясняться через нечто иное. Голдман приводит параллель с этикой. Когда мы хотим объяснить, что значит, что поступок является правильным, мы должны взять какую-то неэтическую категорию, как-то: польза, удовольствие, счастье и т.д. Например, поступок является правильным, если он ведет к максимальному счастью для максимального количества людей (утилитаризм). Нельзя сказать, что нечто является морально правильным, потому что оно справедливо. Данное обоснование не будет субстантивным, потому что мы обосновываем одну этическую категорию через другую. То же можно отнести к эпистемологии. Теория обоснованного убеждения должна обосновывать убеждение в неэпистемических терминах. Эпистемические термины – это термины, относящиеся к знанию. К эпистемическим терминам Голдман относит: «знает, что», «обосновано», «считает обоснованным», «имеет причины полагать», «видит», «понимает», «устанавливает» и т.д. К неэпистемическим терминам он относит все чисто доксистические (относящиеся к вариациям убеждения), метафизические, модальные, семантические, синтаксические термины: «убежден, что», «истинно», «следует», «необходимо», «дедуцируемо из». Термин «вероятно» может употребляться как в эпистемическом смысле (например, «вероятно, завтра будет дождь»), так и в неэпистемическом смысле («вероятность выпадения дождя завтра составляет 80%»)<sup>2</sup>.

Второе ограничение, которое должно быть наложено на любую теорию обоснования, согласно Голдману, состоит в том, что она должна давать «глубокое и не оставляющее неясности» объяснение, почему убеждение является обоснованным. Например, если мы скажем, что

---

<sup>1</sup> Goldman A. Epistemic Folkways and Scientific Epistemology // *Philosophical Issues*. 1993. Vol. 3. P. 271–285.

<sup>2</sup> Goldman A. Reliabilism: What Is Justified Belief // *Justification and Knowledge*, ed. G. S. Pappas. Dordrecht, Holland: Reidel, 1979. P. 1.

убеждение, что это яблоко красное, является обоснованным, потому что я вижу, что это яблоко красное, то такое обоснование не годится, так как всегда можно спросить: почему тот, кто видит яблоко, убежден, что он *обоснованно* видит яблоко красным.

Рассмотрим несколько кандидатов на определение обоснованности.

1. Если  $S$  убежден, что  $p$  (во время  $t$ ), и  $p$  является несомненным для  $S$ , то убеждение  $S$ , что  $p$ , является обоснованным.

Проблема с данным определением заключается в том, что если «является несомненным для  $S$ » читать как «у  $S$  нет оснований не верить, что  $p$ », то тогда оно не отвечает условию 1), поскольку «основание» относится к эпистемическим терминам.

2. Если  $S$  убежден, что  $p$ , и  $p$  является самоочевидным, то убеждение  $S$ , что  $p$ , является обоснованным.

Здесь то же самое. Если «самоочевидный» означает что-то вроде «непосредственно обоснованный» или «интуитивно обоснованный», то тогда это условие относится к эпистемическим терминам. Если «самоочевидный» означает что-то вроде «истинный в силу значения слов» или «тот, кто понимает значение слов, соглашается с их истинностью», то в таком случае мы имеем дело с особым классом суждений, к которому относятся истины логики и математики, а также истинность высказываний, а также аналитические высказывания. О проблеме обоснованности аналитических высказываний мы писали в другом месте<sup>1</sup>.

Голдман полагает, что теория обоснования должна показывать, что каузально вызывает и поддерживает, или «подпирает» (*sustains*), убеждение. Предполагается, что уязвимость, ущербность процесса формирования убеждения влияет на его обоснованность, как показано в кейсах Геттиера. Весь вопрос в том, что считать «хорошим» процессом формирования убеждения, а что считать «ущербным». Голдман предлагает отталкиваться от контрпримеров хорошей обоснованности

<sup>1</sup> См. подробнее: *Karimov A. R., Kazakova V. A. Semantic and metasemantic notions of analyticity // Asian Social Science. 2014. Vol. 10. №. 22. P. 285–290. Karimov A. P. Аналитичность: от Канта до Фреге // Филология и культура. Казань: КФУ. 2013. № 3. С. 246–252. Karimov A. R. Analyticity and modality // Dialogue and Universalism. Journal of the International Society for Universal Dialogue. Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences. 2014. Vol. XXIV, № 3. P. 89–93.*

и посмотреть, что в них не так. Такими контрпримерами он называет спутанное рассуждение, принятие желаемого за действительное, влияние эмоциональной привязанности, поспешное обобщение. Что у них общего? Согласно Голдману все они разделяют свойство ненадежности – они имеют тенденцию производить ошибки в большом числе случаев. Например, я бы не хотел, чтобы авиадиспетчер формировал свое убеждение по поводу того, свободна ли полоса для посадки моего самолета, выдавая желаемое за действительное. С другой стороны, стандартные процессы перцепции, запоминания, последовательного рассуждения и интроспекции являются надежными: те убеждения, которые они производят, в большинстве случаев оказываются истинными. В связи с этим Голдман предлагает нижеследующее определение обоснования.

Обоснованность убеждения (или, другими словами, позитивный эпистемический статус убеждения) «является функцией от надежности процесса или процессов, где (в первом приближении) надежность процессов состоит в тенденции процесса производить скорее истинные, чем ложные убеждения»<sup>1</sup>.

Обоснованность имеет степень. Например, если я имею перцептуальное убеждение, что я вижу перед собой горного козла, то обоснованность этого убеждения будет зависеть от того, увидел ли я его мельком издали или хорошо рассмотрел с расстояния в 10 метров (при прочих равных). Другими словами, процессы, отвечающие за зрительное восприятие, имеют тенденцию производить истинные убеждения в зависимости от того, на каком расстоянии мы воспринимаем объекты. То же самое касается и памяти. Краткое впечатление, которое не оставило существенного следа в памяти, будет производить неясные воспоминания, в отличие от ясного воспоминания, оставленного ярким событием. То же самое касается более сложных эмпирических и теоретических методов. Например, социологический опрос, основанный на случайной выборке, является более надежным, чем тот, который основан на субъективной выборке.

Понятие надежности Голдман относит к нечетким понятиям, с точки зрения логики. Мы употребляем такие понятия, как «богатый»,

---

<sup>1</sup> *Goldman A. Reliabilism: What Is Justified Belief // Justification and Knowledge*, ed. G. S. Pappas (Dordrecht, Holland: Reidel, 1979. P. 12.

«лысый», «старик», хотя не можем однозначно зафиксировать их экспансионал. Так же как нельзя точно определить, сколько нужно денег, чтобы быть богатым, сколько волос потерять, чтобы быть лысым, и т. п., так и нельзя точно определить, насколько обоснованным должно быть убеждение. Поэтому совершенная надежность, по Голдману, не требуется. Иногда надежный процесс формирования убеждения может давать ошибку. Отсюда следует, что обоснованное убеждение вполне может быть ложным.

Понятие «процесс формирования убеждения» также нуждается в прояснении. Голдман определяет процесс здесь как «функциональную операцию или процедуру, т.е. нечто, что порождает отображение определенных состояний – “входов” – в другие состояния – “выходы”»<sup>1</sup>. В данном случае выходами считаются состояния убеждения в чем-то в данный момент, а в качестве входов могут быть предшествующие убеждения, восприятия, воспоминания, желания, надежды и т.д.

Еще одно условие концепции надежности знания: процесс, который приводит к обоснованному убеждению, должен быть контент-нейтральным, т.е. не учитывать содержание пропозиции. Данное условие, по Голдману, дает возможность избежать гипотетической ситуации, когда мы в качестве надежного процесса будем признавать, например, процесс вывода *p* всегда, когда Папа Римский говорит, что *p*. Если Папа Римский непогрешим, то подобный процесс будет весьма надежным. Тем не менее, далеко не все согласятся, что данный процесс является обоснованным. В рассматриваемом случае убеждение ограничено определенным контентом, а именно, что «Папа Римский говорит, что *p*». Но, по условию, в качестве входных процессы должны допускать любые типы убеждений. Следовательно, данный случай не будет примером надежного процесса.

Последнее условие концепции надежности знания состоит в том, что конечным источником обоснования является внутренний когнитивный процесс, даже учитывая, что человек имеет дело с «внешним» миром. Все сводится к тому, как познающий обрабатывает внешний стимул. Внутренний процесс не означает, что здесь предполагается осознанный или целенаправленный процесс. Здесь речь идет о том, что

---

<sup>1</sup> Там же. Р. 13.

обоснованное убеждение – это такое убеждение, которое производится надежными познавательными операциями. А под познавательными операциями имеются в виду действия познавательных способностей, внутренне присущих человеческому организму. Тогда:

«Если убеждение  $S$ , что  $p$  (во время  $t$ ) является результатом надежного когнитивного процесса формирования убеждения (*belief-forming process*), то убеждение  $S$ , что  $p$ , является обоснованным»<sup>1</sup>.

Голдман признает, что это условие является необходимым, но не достаточным. Дело в том, что надежные процессы могут иметь на «входе» различные убеждения. В результате, даже если сам процесс, например, память, является надежным, но на «входе» имелось ложное убеждение, то на «выходе» все равно получится ложное убеждение. Поэтому это условие дополняется еще одним:

«Если надежный когнитивный процесс “на входе” зависит от предшествующих убеждений, то он является условно надежным. Это значит, что он является надежным, при условии что входные убеждения сами являются результатом надежного когнитивного процесса»<sup>2</sup>.

Данное условие подразумевает, что убеждение не просто сформировано благодаря надежному когнитивному процессу, но и имеет надежную «родословную». Свою теорию обоснования Голдман называет исторической или генетической теорией и противопоставляет ее теориям «текущего временного среза» (*current time-slice theory*). Теории «текущего временного среза» рассматривают обоснованность как функцию от текущего эпистемического статуса убеждения. Примером такого рода теорий являются как фундаментализм (Декарт), так и когерентизм. Историческая теория обоснования делает ставку на историю того, как сформировалось убеждение. Поэтому Голдман называет свою теорию «исторический релейабиллизм». Примером генетической теории обоснования является платоновская теория припоминания. В исторической теории обоснования, в отличие от теорий «текущего временного среза», не предполагается, что субъект имеет привилегированный доступ к обоснованию собственных убеждений. Он *может* осознавать, почему его убеждение обосновано, но не обязан. Так же как можно

---

<sup>1</sup> Goldman A. Reliabilism: What Is Justified Belief // Justification and Knowledge, ed. G. S. Pappas. Dordrecht, Holland: Reidel, 1979. P. 15.

<sup>2</sup> Там же. P. 17.

знать, не зная, что ты знаешь, можно иметь обоснованное убеждение, не зная, что оно обоснованно. Допустим, убеждение изначально было обоснованно, но субъект со временем забыл, как именно оно было обосновано. Несмотря на это, оно продолжает оставаться обоснованным.

Был выдвинут ряд возражений против релайабилитета процесса. Многие из них были преодолены в более поздних версиях релайабилитета Э. Соузы и Дж. Греко.

1. Некоторые убеждения не требуют каузальной родословной. Например, это текущие феноменальные состояния (я испытываю боль) или логические или концептуальные отношения («холостяк есть холостяк» или «холостяк есть неженатый мужчина»). Ответ Голдмана заключается в том, что здесь все равно есть каузальная история (или когнитивный процесс), хоть и очень короткая, и неосознаваемая.

2. Мы можем себе представить такой возможный мир, в котором принятие желаемого за действительное будет надежным когнитивным процессом. Допустим, что в данном мире существует Добрый Демон, который делает реальными все желания. Тогда в данном возможном мире принятие желаемого за действительное будет обоснованным. Здесь может быть несколько ответов: 1) можно ограничить теорию только нашим миром; 2) можно ограничить теорию ближайшими возможными мирами, по крайней мере теми, где не существует Доброго Демона, который манипулирует объективными событиями; 3) можно, наконец, признать, что принятие желаемого за действительное не всегда является ненадежным процессом. Сам Голдман не склонялся ни к одному из этих вариантов. Нам ближе второй вариант.

3. Картезианский «Злой Демон». Это возражение против того, что релайабилитистские условия являются необходимыми для того, чтобы считать убеждения обоснованными. В мире Злого Демона Декарта чувства и способности суждения индивидов контролируются Злым Демонном. Таким образом, пользуясь своими способностями, которые они считают надежными, субъекты накапливают массу эмпирического и теоретического знания. Интуитивно кажется, что их убеждения являются обоснованными. По крайней мере, с нашей точки зрения, в актуальном мире их обоснованность ничем не отличается от обоснованности в мире Злого Демона. И там и там субъект ссылается на чувственное восприятие, память, умозаключение и т.п. Но из-за влияния Злого Демона их

эмпирические и теоретические убеждения по большей части являются ложными; т.е. их познавательные процессы по большей части являются ненадежными. Таким образом, релейабиллист приходит к противоречию; он вынужден признать, что его способности в этом мире являются и надежными, и ненадежными.

На это можно ответить, что убеждения должны оцениваться не просто для нашего мира, а для «нормальных» возможных миров, т.е. тех, в которых актуально присутствуют качества нашего мира. Поэтому понятие надежности должно быть релятивизировано относительно возможных миров<sup>1</sup>.

4. Проблема генерализации (*generality problem*). Проблему генерализации для релейабилизма Кони и Фелдман формулируют следующим образом<sup>2</sup>. Допустим, что убеждение обосновано тогда и только тогда, когда оно произведено процессом, который надежно ведет к истинному убеждению. О каких процессах идет речь? Можно ли их конкретизировать? Предположим, что субъект смотрит на дерево. В это время, среди других, задействуются следующие процессы: визуально-инициированный процесс формирования убеждения, процесс отображения на сетчатке глаза образа с такими-то и такими-то характеристиками, процесс опознавания формы листа для определения типа дерева и т.д., а также бесчисленное множество других процессов. И все они должны быть надежными. Каждый данный случай служит примером многих, бесконечно многих, процессов. Так какой тип процесса должен быть надежным? Сказать, что это просто процесс релевантного типа, недостаточно. Например, некто скажет, якобы то, что требуется для победы лошади в забеге, – это обладание релевантными качествами. Но если не уточнить, какими качествами, то это заявление является лишенным объяснительной силы. Подобное решение не может быть и *ad hoc* решением – процессы, которые являются надежными только для данного случая. Ответ должен, по мнению Кони и Фелдмана, касаться всех случаев. Как они считают, полная релейабиллистская теория должна уточнить все эти

---

<sup>1</sup> Это важное возражение, поэтому мы будем возвращаться к данному вопросу при обсуждении более поздних версий релейабилизма (в частности Дж. Греко), а также в 3 главе в параграфе, посвященном контекстуализму.

<sup>2</sup> Conee E., Feldman R. The Generality Problem for Reliabilism // *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*. 1998. Vol. 89. № 1. P. 1–29.



процессы. Однако поскольку, очевидным образом, она этого сделать не может, то, следовательно, релейабиллизм остается «радикально незавершенной» теорией. Это является, по их мнению, фатальным для любой версии релейабиллизма, а перспективы решения проблемы генерализации для релейабиллизма являются туманными<sup>1</sup>.

Настолько ли последнее возражение фатально для релейабиллизма, как полагают его оппоненты? Возможный ответ заключается в том, что наше понятие знания отвечает прежде всего практическим нуждам. Понятие знания используется для того, чтобы отличить хорошую информацию и хорошие источники информации для целей практического мышления. Тогда мы имеем прагматическое решение данной проблемы генерализации: релевантные параметры должны быть конкретизированы с учетом интересов и целей соответствующего рассуждения на практике. М. Хеллер в статье «Простое решение проблемы генерализации» также полагает, что релевантный уровень обобщения определяется прагматическим контекстом:

«“Надежный” – это совершенно обычное слово, которое в совершенно обыденных ситуациях применяется к конкретным случаям, которые являются проявлениями общих типов, имеющих разную степень надежности. Тем не менее, мы каким-то образом используем этот термин в повседневном дискурсе в контексте, релятивном по отношению к различным целям различных говорящих по различным поводам использования. “Надежный” есть также контекстуально зависимое понятие. Как только этот неувидительный факт понимается, мы видим, что проблема генерализации возникает лишь если на релейабиллиста накладываются неразумные требования. Неразумно требовать фиксированный принцип для выбора правильного уровня обобщения в том, что различается от контекста к контексту»<sup>2</sup>.

Другой подход к решению этой проблемы представлен Дж. Толли, который посвятил целую диссертацию этой проблеме<sup>3</sup>. Ответ Толли заключается в нескольких пунктах. В целом, Толли считает, что пре-

---

<sup>1</sup> Там же. Р. 5.

<sup>2</sup> *Heller M.* The Simple Solution to the Generality Problem // *Nous*, 1995. 29(4). Р. 501–515.

<sup>3</sup> *Tolly J.* Reliabilism and the generality problem. A Dissertation submitted to the Graduate School of the University of Notre Dame in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy. Notre Dame, Indiana, USA. 2016.

тензии к релейабиллизму не являются теоретически и концептуально обоснованными.

Толли начинает рассуждение с того, что релейабиллизм все-таки является философской теорией, а не естественно-научной. Возражение по поводу генерализации является слишком требовательным для философской теории. Кони и Фелдман требуют, чтобы определение релейабиллизма уточняло для каждого случая полный перечень надежных процессов, которые участвуют в данном примере. Возьмем в качестве примера любую философскую теорию, например, этику утилитаризма. Согласно утилитаризму, *X* является морально правильным, если он приносит максимальное благо максимальному количеству людей (Милль). Должна ли эта теория еще также объяснять, какое благо должно иметься в виду в каждом конкретном случае? Подобное кажется чрезмерным. С этой точки зрения, любая философская теория будет «радикально незавершенной».

Далее. Релейабиллизм – это теория обоснования, следовательно, она должна объяснять необходимые и достаточные условия для обоснования, что она и делает. Она объясняет, какой процесс подпадает под определение надежного: а именно, такой, который ведет скорее к истинному, чем к ложному убеждению. Теория может привести примеры надежных процессов, которые достаточны для понимания того, что подразумевается под надежным процессом, – что она опять же и делает. Должен ли при этом релейабиллизм присовокуплять *полный перечень таких процессов*? Это кажется абсурдным требованием.

Данное возражение, по Толли, является чрезмерным также в другом смысле. Оно, по-видимому, предполагает, что мы должны принять следующий принцип:

– для любой теории верно, что если после долгого и тщательного исследования мы не имеем завершенной теории некоторого понятия, то, возможно, данное понятие является несостоятельным.

На это Толли отвечает, что у нас нет полной и завершенной теории того, что понимать под понятием «стол». Следует ли отсюда, что столов не существует? То же в еще большей мере относится к абстрактным философским понятиям. Является ли полной и завершенной дефляционная теория истины? Очевидно, что нет. Может ли это быть доводом за то, что эта теория находится в стагнации?

Наконец, *quid pro quo* это возражение должно быть адресовано прежде всего тем, кто его выдвигает, т.е. представителям эвиденциализма (Кони и Фелдман). Имеется ли на данный момент полный перечень того, что можно считать доказательством для каждого конкретного случая?

Отсюда можно заключить, что претензии, предъявляемые к релейабилизму в данном аргументе, не являются уникальными для релейабилизма. И в целом, данное возражение является чрезмерным для философской теории.

### § 2.3. РЕЛАЙАБИЛИЗМ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ (Э. СОУЗА, ДЖ. ГРЕКО, Д. ПРИТЧАРД)

С развитием релейабилизма для более четкого позиционирования себя в рамках ЭД появился термин «релейабилизм добродетелей» (*virtue reliabilism*), наиболее яркими представителями которого являются Э. Соуза, Дж. Греко, Д. Притчард. Э. Соуза (Университет Ратгерс, США) в фундаментальном труде «Эпистемология добродетелей» формулирует понятие добродетелей в релейабилистском ключе<sup>1</sup>.

*AAA-теория* (Э. Соуза)<sup>2</sup>. Для определения интеллектуальной добродетели Соуза использует в качестве аналогии стрельбу из лука. Когда лучник целится и стреляет, его выстрел можно оценить в трех отношениях. Во-первых, мы можем оценить, добился ли он своей задачи: в данном случае, попал ли он в цель. Во-вторых, мы можем оценить, был ли он ловким, проявил ли он мастерство лучника. Однако выстрел может быть точным и мастерским, но без того, чтобы успех можно было поставить в заслугу. Возьмем в качестве примера выстрел, который при нормальных условиях попал бы в цель. Но предположим, что ветер оказался слишком порывистым, поэтому он отклонил стрелу от первоначальной траектории полета. Тем не менее следующим порывом ветер вернул стрелу на прежнюю траекторию. Тогда выстрел будет точным и мастерским, но не точным благодаря мастерству (или не в полной мере

---

<sup>1</sup> *Sosa E.* A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge. Oxford University Press. Kindle Edition. 2007.

<sup>2</sup> См. также: *Прись И. Е.* Эпистемология Эрнеста Созы и другие теории знания // Журн. Белорус. гос. ун-та. Философия. Психология. 2017. № 1. С. 36–44.

благодаря ему). Он не является адекватным мастерству лучника. Таким образом, оценка выстрела может проводиться по трем параметрам: точность (accuracy), мастерство (adroitness) и адекватность (aptness). Эту структуру оценки Соуза называет AAA-структурой по первым буквам английских слов, составляющих критерии оценки.

Соуза утверждает, что убеждения также попадают под AAA-структуру оценки. Мы можем выделить 1) точность убеждения, т.е. его истинность; 2) его мастерство, т.е. проявление в нем эпистемической добродетели или компетенции; и 3) его адекватность, т.е. его истинность благодаря компетенции субъекта<sup>1</sup>.

Третье условие – это то, что позволяет решить проблему Геттиера. Как справедливо отмечает А. А. Шевченко, сам по себе факт реализации какой-то надежной способности, даже если он соединяется с истинным убеждением, еще недостаточен для знания<sup>2</sup>. Необходимо еще, чтобы это истинное убеждение возникло благодаря этой способности, а это и есть условие адекватности по Соуза.

Еще одно свойство убеждения, которое вводит Соуза, это «безопасность» (safety). По Соуза, это свойство является общим для любого действия. Соуза называет действие безопасным, если оно нелегко терпит неудачу, нелегко не достигает своей цели. Для безопасности убеждения достаточно, что оно нелегко может быть неистинным. По определению Соуза, убеждение, что  $p$ , является безопасным, если скорее всего  $p$ <sup>3</sup>.

*Также Соуза вводит понятие «чувствительности» (sensitivity) убеждения. Это контрфактическое качество, которое Соуза определяет следующим образом: убеждение субъекта  $S$ , что  $p$ , является чувствительным тогда и только тогда, когда если бы не  $p$ , то субъект  $S$  (скорее всего) не имел бы убеждения, что  $p$ .*

Убеждение может быть безопасным, не будучи при этом чувствительным. Примером являются радикальные скептические сценарии. Допустим, что я являюсь мозгом в чане. Убеждение «Я не мозг в чане»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Там же. Р. 227.

<sup>2</sup> Шевченко А. А. Эпистемология и добродетели // Сибирский философский журнал. 2016. №4. С. 89.

<sup>3</sup> Там же. Р. 235.

<sup>4</sup> См. мысленный эксперимент Х. Патнэма «мозг в чане». Патнэм Х. Разум, истина и история / Пер. с англ. Т. А. Дмитриева, М. В. Лебедева. Издательство: М.: Праксис, 2002.

безопасно, но не является чувствительным, т.е. оно нелегко окажется ложным. Маловероятно, что я мозг в чане. Но если все же оно ложное, то я все равно думал бы, что оно истинное. Если я все же мозг в чане, я все равно не думал бы, что я мозг в чане. В этом смысле Союза защищает здравый смысл Мура против скептиков, которые, на его взгляд, смешивают эти два качества убеждений.

Но даже безопасность Союза считает чрезмерным требованием к знанию. Предположим, что меня ударили, и я чувствую сильную боль. На основании этого я формирую убеждение, что у меня сильная боль. Но возможно, что меня просто слегка ударили, и я чувствую просто некий дискомфорт, хотя убеждаю себя, что чувствую сильную боль. Это, может быть, связано с видом крови или состоянием ипохондрии. Однако я все равно знаю, что претерпеваю сильную боль, если меня действительно сильно ударили. Хотя это мое убеждение будет не безопасным, поскольку я мог быть убежденным в этом даже в случае дискомфорта, а не настоящей сильной боли.

Согласно Союзу, знание требует не совершенной безопасности, а по крайней мере – безопасности относительно основания (*basis-relative safety*). Чтобы убеждение стало знанием, требуется лишь, чтобы оно, по крайней мере, имело некоторое основание, которое нелегко могло бы иметь, если было бы ложным, – некоторое основание, которое оно могло бы (скорее всего) иметь, только если оно истинно. Когда убеждение, что ты испытываешь сильную боль, основано на твоей сильной боли, оно удовлетворяет этому требованию. И это несмотря на то, что оно не является совершенно безопасным, поскольку ты мог легко думать, что у тебя сильная боль, хотя ты просто испытывал некий дискомфорт.

Убеждение является чувствительным относительно основания тогда, когда оно базируется на таком основании, что если бы было ложно, что  $p$ , то субъект не легко был бы убежден, что  $p$ . Тогда правдоподобно, что для знания требуется не совершенная чувствительность, а чувствительность относительно основания (*basis relative sensitivity*).

Подобное разграничение позволяет дать альтернативное решение проблемы скептицизма, довлеющей над теорией познания с ее возникновения. При этом данное решение формулируется независимо от экстерналистского подхода к обоснованию, хотя совместимо с ним. Это решение Союза формулирует в нескольких пунктах.

1. Отрицать требования скептика, что знание должно быть совершенно чувствительным и даже чувствительным по отношению к основанию.

2. Указать на интуитивное преимущество требования безопасности над требованием чувствительности.

3. Предположить, что скептик смешивает требования чувствительности и требования безопасности.

4. Заключить, что скептик не опровергает здравый смысл, поскольку, с точки зрения здравого смысла, нас интересует безопасность относительно основания, а не чувствительность относительно основания.

Поскольку Союз устанавливает два требования для знания, то возникает вопрос, каким образом они связаны. Вытекает ли напрямую безопасность из его адекватности? Необязательно. Рассмотрим еще раз кейс со стрельбой из лука. Предположим на этот раз, что 1) стрелок принял наркотик, который снижает его мастерство до такого уровня, что он легко может промахнуться; 2) метеорологические условия таковы, что порыв ветра легко может отклонить стрелу от цели. Другими словами, этот выстрел легко может не попасть в цель, или в терминологии Союзы, не является безопасным. Тем не менее, если все же выстрел окажется точным, то в этом нельзя отрицать заслуги стрелка, поскольку он все равно будет точным благодаря мастерству, т.е. адекватным. То, что выстрел мог легко не попасть в цель из-за сниженного уровня мастерства или метеорологических условий, делает его небезопасным, но не неадекватным.

Более того, действие может быть безопасным, но неадекватным. Предположим, что Добрый Демон всегда обеспечивает, что выстрел лучника попадает в цель, манипулируя полетом стрелы. В этом случае выстрел будет безопасным, хотя и неадекватным, потому что является точным не благодаря мастерству лучника.

Для корректного действия познавательных компетенций необходима также соответствующая среда. Возьмем опять наши перцептуальные убеждения, т.е. убеждения, сформированные на основе чувственного восприятия. Предположим, что вы видите поверхность, которая выглядит красной при нормальных условиях. Но предположим, что, без вашего ведома, освещение в данном месте контролируется каким-то шутиком, так что эта поверхность могла быть освещена таким образом,

что она кажется белой. Ваше убеждение, что вы видите перед собой красную поверхность, является адекватным. Но трудно сказать, что вы *знаете*, что поверхность является красной, поскольку вы предполагаете, что ваша способность зрительного восприятия осуществляется при нормальных условиях. Но эти условия контролируются шутником, и эта поверхность могла бы казаться белой. Таким образом, необходимо добавить еще одно условие:

– для любого корректного убеждения, что  $p$ , корректность этого убеждения может быть атрибутирована соответствующей компетенции, только если оно происходит из реализации этой компетенции в подходящих условиях, и если реализация ее в этих условиях не слишком легко порождает ложные убеждения<sup>1</sup>.

В случае если действует шутник, субъект адекватно убежден, что перед ним белая поверхность. Но он не адекватно убежден, что он адекватно убежден, что перед ним белая поверхность. Иными словами, субъект имеет «животное» знание (*animal knowledge*), но не имеет рефлексивного знания, что поверхность является белой, поскольку он не учитывает изменения окружающей среды. В этом проблема любого перцептуального знания, потому что оно не обязательно предполагает рефлексию. «Животное» знание здесь необязательно понимать буквально как знание животных. (Хотя в зоопсихологии, в принципе, принято приписывать животным желания, убеждения и даже знание). Животное знание Соуза определяет как соответствующее AAA-структуре, т.е. адекватное, потому что точное благодаря компетенциям. Тогда рефлексивное знание можно определить как адекватное убеждение, которое сам субъект адекватно считает адекватным, т.е. это убеждение второго уровня по поводу убеждения первого уровня. Животное, если оно вообще способно иметь знание, не имеет рефлексивного знания. Но человек может иметь чисто животное знание в данном выше смысле, если он не потрудился сделать его объектом своей рефлексии. Более точно:  $S$  обладает животным знанием, что  $p$ , только если:

1)  $p$  истинно, и

2) убеждение  $S$ , что  $p$  произведено одной или несколькими интеллектуальными добродетелями  $S$ .

<sup>1</sup> *Sosa E. Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge. Volume I. Oxford University Press, 2007. P. 319.*

$S$  обладает рефлексивным знанием, что  $p$ , только если:

- 1)  $p$  истинно, и
- 2) убеждение  $S$ , что  $p$  произведено одной или несколькими интеллектуальными добродетелями  $S$ ; и
- 3)  $S$  имеет истинное убеждение, что  $p$  произведено одной или несколькими интеллектуальными добродетелями, каковое убеждение само, в свою очередь, произведено интеллектуальными добродетелями  $S$ .

Какие условия для познания мы должны считать нормальными? Соуза признает, что невозможно дать такое определение, которое включало бы все условия, необходимые и достаточные для знания. Любое такое перечисление будет необходимо неполным. Но он не считает это концептуальной проблемой. Очевидно, что кислород необходим для того, чтобы субъект  $S$  знал, что  $p$ . Но никто же не считает, что определение знания неполно, если оно не включает условия, что без кислорода человек не может познавать. Такое требование было бы абсурдным. В конце концов, так можно прийти и к выводу, что необходимым условием познания является Большой Взрыв (или Господь Бог).

Согласно Соузе, о знании можно говорить в определенной степени. Семантика глагола *знать* в обычном словоупотреблении вроде бы не позволяет атрибутировать степень к знанию. Кажется, что можно что-нибудь либо знать, либо не знать, нельзя знать что-то в большей или меньшей степени. Тем не менее, AAA-структура оценки предполагает, что знание может иметь степени, по меньшей мере, в 3 отношениях:

- Насколько точным является его убеждение;
- Насколько была проявлена та или иная компетенция;
- В какой мере точность убеждения зависит от проявленной компетенции.

Запомним эту мысль, так как в дальнейшем мы будем обосновывать подход к ЭД, с точки зрения которого знание также имеет степени<sup>1</sup>.

В более поздних публикациях Соуза усовершенствовал свою систему и дополнил AAA-структуру SSS-структурой. Аббревиатура «SSS» означает, соответственно: «seat» (основание), «shape» (форма) и «situation» (ситуация). Эту новую структуру он поясняет на примере:

<sup>1</sup> См. 3 главу.



«Что касается способности к вождению автомобиля, к примеру, то мы можем различать между: а) самой внутренней компетенцией, которая заложена в мозге, нервной системе и теле, и которая сохраняется даже когда человек спит или пьян; б) более широкую внутреннюю компетенцию, которая требует также находится в определенной форме, т.е. быть в сознании, трезвым, внимательным и т.д.; и с) полную компетенцию или способность к хорошему вождению (на определенной дороге, в определенной местности), которая также требует, чтобы субъект находился в подходящем окружении, дорога была ровной, соответствующим образом освещена и т.д.»<sup>1</sup>.

Все это может быть применено и к познавательной компетенции. Согласно Соузе, эти два триплета с учетом понятий безопасности и чувствительности, а также животного и рефлексивного знания целиком описывают эпистемическую ситуацию, в которой находится субъект. Если выполняются AAA-условия и SSS-условия, тогда мы имеем определение надежного знания. Соответственно, в разных скептических аргументах не выполняются какие-то из компонентов этих триплетов.

Одним из ведущих представителей современного релейабиллизма является также Дж. Греко (Университет Сент-Луиса, США). Греко обосновывает идею, что знание есть успех благодаря способности (или благодаря превосходству, или добродетели)<sup>2</sup>. Греко считает, что этот тезис касается эпистемической нормативности, т.е. нормативного статуса, которым обладает знание. Понятие успеха благодаря способности выходит за пределы эпистемологии и существует в любой области человеческой деятельности. Таким образом, в любой человеческой деятельности, где возможен успех, можно провести разделение между успехом благодаря способности и успехом благодаря удаче. Греко приводит в пример футбольного игрока, который может забить гол благодаря своим способностям (например, когда Пеле забивает гол, точно целясь в угол ворот), и обычного игрока, который намереваясь сделать пас, случайным образом попал в угол ворот. Знание в данном случае

---

<sup>1</sup> *Sosa E.* Epistemology. Princeton, N. J.: Princeton University Press. 2017. P. 191–192.

<sup>2</sup> *Greco J.* Knowledge and Success from Ability // *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition.* (Jan., 2009). Vol. 142, No. 1. P. 17–26.

рассматривается как частный случай этого более общего вида. Греко дает следующее определение знания:

*S* знает, что *p*, тогда и только тогда, когда *S* убежден в истине (в отношении *p*), потому что убеждение *S*, что *p* произведено интеллектуальной способностью<sup>1</sup>.

Выражение «потому что» здесь призвано указать на каузальное объяснение. Идея Греко состоит в том, что в случаях знания факт, что у *S* есть истинное убеждение, что *p*, объясняется фактом, что *S* убежден благодаря способности: «Когда мы говорим, что *S* знает, что *p*, мы имеем в виду, что это не просто случайность, что *S* истинно верит в *p*. Напротив, мы имеем в виду, что *S* занимает правильную позицию в отношении *p*, потому что *S* рассуждал подходящим образом, или воспринимал вещи адекватно, или хорошо помнил и т.д. Мы имеем в виду, что правильное убеждение должно быть вызвано собственными способностями субъекта, а не слепой удачей, или случайностью, или чем-то еще»<sup>2</sup>.

Важным аргументом в пользу философской теории является ее объяснительный потенциал, т.е. способность решать проблемы в своей области. В отсутствие возможности эмпирической проверки философской теории аргумент к наилучшему объяснению может быть решающим аргументом в пользу философской теории. По мнению Греко, ЭД предоставляет решение проблемы Э. Геттиера. Данную проблему он рассматривает на примере кейса Чизома:

*Кейс «Овца».* Субъект полагает, что в поле есть овца. Для него этот факт очевиден. Но предположим, что он ошибочно принял собаку за овцу, поэтому он вовсе не видит овцу. Тем не менее, хотя этого и не подозревает сам субъект, на другой части поля действительно есть овца<sup>3</sup>.

Греко предполагает, что в кейсах Геттиера и Чизома субъект имеет истинное убеждение, но субъект имеет истинное убеждение не благодаря способности. Следовательно, здесь отсутствует каузальная связь

<sup>1</sup> Там же. Р. 18.

<sup>2</sup> Greco J. Knowledge as Credit for True Belief // Michael DePaul & Linda Zagzebski (eds.), *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press. 2003. P. 111–134.

<sup>3</sup> Chisholm R. *Theory of knowledge* (2nd ed.). Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc., 1977. P. 105.

между убеждением и способностью. Поэтому там, где субъект действительно обладает знанием, тот факт, что субъект обладает им благодаря способности, объясняет, почему у *S* истинное убеждение. В кейсах Геттиера – не объясняет. В них каузальная цепь является девиантной. Согласно Греко, субъект имеет истинное убеждение благодаря способностям, только если 1) эти способности формируют важную и необходимую часть общего целого каузальных факторов, которые порождают истинное убеждение; и 2) никакие другие факторы не мешают способностям субъекта.

Способность может быть развитой в большей или меньшей степени. Например, игрок в футбол может быть хорошим игроком для низшей лиги, но плохим игроком для высшей лиги. То же касается познавательных способностей: архитектор будет лучше разбираться в особенностях строений, а ботаник определять тип растения по форме листа. В этом проявляется контекстуалистский подход Греко к объяснению способностей.

Но данный подход не применим ко всем разновидностям кейсов Геттиера. Рассмотрим кейс Голдмана:

*Кейс «Фасады амбаров».* Генри путешествует на автомобиле по сельской местности и видит перед собой амбар. На основании этого он убежден, что объект, который он видит – это амбар. Но, хотя Генри не знает об этом, вся местность в этом районе уставлена фасадами амбаров, которые неотличимы на первый взгляд от настоящих амбаров (возможно, в данной местности проводятся съемки голливудского фильма). Тем не менее, Генри случайно проезжает мимо единственного настоящего амбара, так что он смотрит на настоящий амбар<sup>1</sup>.

В данном случае каузальная связь между убеждением и способностью присутствует. Так что для объяснения этого случая нужна другая стратегия. Греко предлагает такое альтернативное объяснение. Способности, как правило, релевантны в отношении окружения. Например, в обычном случае гольфист Тайгер Вудс легко может засадить мяч в лунку с 10 шагов. Но предположим, что в данной местности ураганный ветер, поэтому ему будет сложно попасть в лунку даже с 3 шагов. Или, например, он не может этого сделать ночью в полной темноте. Поэто-

---

<sup>1</sup> *Goldman A. Discrimination and perceptual knowledge // Journal of Philosophy, 1976. №73. P. 771–791.*

му, когда мы приписываем кому-то способность, например, загонять мячи в лунку, мы имеем в виду, что эта способность будет реализовываться в подходящих условиях. Когда игрок в бейсбол  $X$  имеет способность ударять по бейсбольному мячу, мы также имеем в виду, что эта способность эффективна относительно определенной окружающей среды. Например, в случае если бы игрок играл в бейсбол в зоне военных действий, он вряд ли смог бы целиком сосредоточиться на игре, а вместо этого думал бы о том, не зацепит ли его шальная пуля. Значит, у  $X$  есть способность играть в бейсбол в определенной окружающей среде. Соответственно, в кейсе с фальшивыми амбарами у Генри нет способности различить амбары и фасады амбаров. Греко дает следующее определение связи способности с релевантным окружением:

« $S$  обладает способностью  $A$  относительно окружения  $E$  в классе релевантных ближайших возможных миров, где  $S$  в  $E$  имеет относительно высокую степень достижения успеха»<sup>1</sup>.

Кроме того, нам представляется, что здесь необходимо понимать, что имеется в виду под каузальной связью между убеждением и способностями. Предположим, что убеждение в том, что Генри видит перед собой амбар, является знанием, если оно возникает благодаря способности. Это можно понимать двояко. Можно сказать, что когнитивный успех здесь лучше всего объясняется его способностью. А можно сказать, что когнитивный успех демонстрирует способность. В первом случае это было бы неправильно. Но во втором понимании это вполне допустимо. В конце концов, Генри действительно демонстрирует некоторую способность.

Греко также объясняет, что вопрос, почему в кейсах Геттиера субъект не обладает знанием, возникает из-за того, что эпистемически добродетельное поведение, с помощью которого он формирует истинное убеждение, не является самым явным (*salient*) объяснением, почему они получают истинное убеждение. Вместо чего в объяснение вкрадывается посторонний случайный элемент.

В более поздней работе Греко развивает свою теорию и определяет знание как разновидность достижения, понимая достижение очень широко. В частности, на обложке его монографии «Достижение знания»

---

<sup>1</sup> Greco J. *Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity* Kindle Edition. 2010. Kindle Location 959.

изображен игрок в бейсбол, ударяющий по мячу<sup>1</sup>. Общая идея Греко такова: *знание есть вид достижения (achievement), которое познающему можно поставить в заслугу (credit)*. Свою концепцию он также называет *субъектный релайабилитизм (agent reliabilism)*, так как центральную роль в нем играет понятие знания как когнитивного достижения субъекта.

Для Греко эпистемология имеет дело с ценностями. В частности, он пишет: «Когда мы говорим, что кто-то знает что-то, мы делаем ценностное суждение. Мы подразумеваем, например, что его суждение более предпочтительно, чем чье-то простое мнение. Но тогда атрибуция знания имеет нормативное и ценностное измерение. *Эпистемология – это нормативная дисциплина* (курсив наш. – А. К.)»<sup>2</sup>.

С точки зрения ЭД, нормативность не должна пониматься в традиционном, деонтологическом смысле – как нормативность правил или норм. Деонтологическая концепция норм в эпистемологии традиционно пытается установить какие-то правила, которым должно следовать познание. Эти правила могут быть такого вида: «В  $X$  поступай  $Y$ » или «В условиях  $X$  разрешено поступать  $Y$ ». Напротив, *аретическая концепция нормативности определяет нормативные свойства убеждений через имеющие ценность свойства людей*, т.е. стабильные диспозиции или черты характера, которые составляют ИД субъекта. Согласно Греко, добродетели должны включать три компонента: 1) ответственность в эпистемическом поведении субъекта и 2) надежность в 3) достижении эпистемического успеха. Объединяя эти три условия, Греко предлагает следующее определение эпистемической нормативности:

«Убеждение  $S$ , что  $p$ , имеет релевантный для знания нормативный статус (имеет все нормативные свойства, которые требует знание) тогда и только тогда, когда  $S$  верит в истину, потому что убеждение  $S$  является эпистемически добродетельным»<sup>3</sup>.

Само по себе релайабилитистское условие является нормативно релевантным. Согласно Греко, эпистемически лучше, если убеждения субъекта сформированы надежно, а не иначе. Если убеждение сформировано ненадежно, это его недостаток с эпистемологической точки

---

<sup>1</sup> Там же. Kindle Location 57.

<sup>2</sup> Там же. Kindle Location 61.

<sup>3</sup> Там же. Kindle Location 586.

зрения. Учитывая это, неудовлетворительность простого релейабиллизма процесса Голдмана состоит в том, что он недостаточно нормативен:

«Знание есть превосходное (*superior*) состояние. Должно быть что-то хорошее и заслуживающее похвалы в человеке, который знает, по сравнению с человеком, который просто имеет мнение. Однако убеждения могут быть сформированы с помощью надежного процесса, но тем не менее не иметь этого превосходного статуса. Релейабиллизм оставляет за скобками это нормативное измерение знания. Как кажется, он вообще упускает из виду ценностную составляющую эпистемической оценки»<sup>1</sup>.

Понимание эпистемической нормативности с точки зрения ЭД означает, что знание объясняется в терминах «превосходств личности», под которыми Греко понимает такие превосходства, как интеллектуальные способности. Но поскольку Греко рассматривает способности как диспозиции на уровне личности (*person-level*), постольку его концепция и называется «субъектный релейабиллизм».

Греко рассматривает следующий кейс, изначально предложенный Платингой против релейабиллизма<sup>2</sup>:

*Кейс «Повреждение мозга».* Предположим, что у *S* есть такое редкое повреждение мозга, одно из следствий которого заключается в том, что оно надежно вызывает истинное убеждение в том, что у субъекта повреждение мозга. Даже если этот процесс совершенно надежен, тем не менее кажется, что никто не может прийти к знанию на этом основании.

На это Греко отвечает, что в данном случае отсутствует успех благодаря способности. Такие «странные» способности как «повреждения мозга» не могут быть способностями в релевантном смысле, т.е. релевантном для знания. Если способность является добродетелью, она должна быть стабильной в ближайших возможных мирах. Понятие возможных миров для определения знания использовал Э. Голдман<sup>3</sup>. Модальное определение знания предложено также Д. Притчардом<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Greco J.* Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity. Kindle Edition. 2010. Kindle Locations 81-82.

<sup>2</sup> *Plantinga A.* Warrant and Proper Function. New York: Oxford University Press, 1993.

<sup>3</sup> *Goldman A.* Epistemology and Cognition. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986.

<sup>4</sup> См. далее в этом параграфе.

Возможное возражение против субъектного релейабиллизма заключается в том, что он не дает адекватного объяснения врожденного знания. Вкратце, кажется неправильным понимать врожденное знание как достижение. Также кажется неправильным понимать врожденное знание как нечто, что можно поставить в заслугу познающему. Греко предлагает различать два смысла выражения «успех благодаря способности»: в первом смысле истинное убеждение субъекта является результатом реализации релевантной интеллектуальной способности. Во втором случае знание есть истинное убеждение, которое (частично) конституирует интеллектуальные способности<sup>1</sup>. Идея Греко заключается в том, что человеческие существа вполне могут иметь когнитивные способности, структурированные врожденно определенным образом. Например, как считал Кант, наше пространственное восприятие может быть структурировано врожденным знанием определенных пространственных отношений. В этом смысле врожденное знание также «завязано» на способностях. Соответственно, такое знание также является знанием «благодаря способности».

Еще одним представителем современного релейабиллизма в эпистемологии добродетелей является Д. Притчард (Университет Эдинбурга, Великобритания). Он сформулировал так называемую «слабую версию» ЭД.

Любая теория знания должна сформулировать условия, которые по отдельности являются необходимыми и все вместе достаточными для знания. Такая теория должна иметь форму:  $S$  знает, что  $p$ , тогда и только тогда, когда 1), 2), 3), где 1), 2), 3) – это условия, которые являются необходимыми и достаточными для знания. Соответствует ли этим требованиям эпистемология добродетелей?

Сформулируем еще раз определение знания в эпистемологии добродетелей:

1. (ЭД)  $S$  знает, что  $p$ , тогда и только тогда, когда истинность убеждения  $S$ , что  $p$  – иными словами, когнитивный успех  $S$ , – обусловлена реализацией его интеллектуальной добродетели.

---

<sup>1</sup> Greco J. *Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity* Kindle Edition. 2010. Kindle Location 1065.

Это определение, согласно Притчарду, можно толковать двояко<sup>1</sup>:

1. (Сильная версия ЭД) Когнитивный успех *S* обосновывается *исключительно* благодаря интеллектуальным добродетелям.

2. (Слабая версия ЭД) Когнитивный успех *S* является, *в целом*, демонстрацией использования интеллектуальных добродетелей *S*.

Притчард утверждает, что определение ЭД может быть принято только в слабой версии. Но тогда оно не соответствует требованию, что представленное условие должно быть необходимым и достаточным для знания. Для обоснования этого он приводит два аргумента: проблема кейсов Геттиера и проблема коммуникативного знания.

*Кейс «Стрелок»* (модификация кейса «Фасады амбаров»). Лучник стреляет по единственной обычной мишени, тогда как все остальные мишени окружены силовым полем, которое отталкивает стрелы. Когда лучник стреляет в единственную нормальную цель он 1) попадет; 2) его попадание обусловлено его способностями. Но этого недостаточно, если мы не учитываем внешние условия. Он мог легко промахнуться, если бы стрелял в другую цель. По аналогии, если мы не учитываем условия среды, истинное убеждение благодаря способностям не является знанием. Таким образом, ЭД не формулирует достаточные условия знания.

Греко на это возражение отвечает следующее<sup>2</sup>. Как мы уже установили в предыдущем параграфе, способности следует рассматривать по отношению к подходящим условиям. Поскольку в кейсе «Фасад амбара» Голдмана и в кейсе «Стрелок» Притчарда имеются такие условия, относительно которых у стрелка *X нет способности* попадать по мишеням (в случае с фасадами – нет способности отличать настоящие фасады от фальшивых), то его успехи в данном случае не являются успехами *благодаря* способности.

Вторая проблема, которую ставит перед ЭД Д. Притчард, это проблема коммуникативного знания. Этой проблеме у нас посвящена от-

<sup>1</sup> Pritchard D. The Value of Knowledge // The Harvard Review of Philosophy, 2009. Vol. 16. P. 2–19.

<sup>2</sup> Greco J. The value problem // Routledge Companion to epistemology. Edited by Sven Berneker and Duncan Pritchard. Routledge. London and Ney-York, 2011. P. 219–231.



дельная глава<sup>1</sup>. Здесь ограничимся следующими замечаниями. В целом, мы согласны с тезисом Притчарда, что знание не обязательно обусловлено исключительно интеллектуальными добродетелями. Могут быть дополнительные ситуативные факторы, которые влияют на познание. Но *этот вывод не проистекает из аргументов, которые сам Притчард выдвигает против сильной версии ЭД*. Как мы видим, ЭД эффективно решает проблему с кейсами Геттиера и, как мы намерены показать в дальнейшем, справляется также и с проблемой коммуникативного знания. Мы полагаем, что интеллектуальные добродетели играют наиболее важную роль для порождения наших убеждений (включая коммуникативное знание). Но они не обязательно должны быть единственной причиной. Данный тезис более полно будет развернут в дальнейших параграфах. Здесь же подходит следующая аналогия для иллюстрации этого тезиса. Мать рождает ребенка, и в этом смысле мать является наиболее явной причиной появления ребенка на свет. Но ведь в процессе порождения ребенка участвуют и другие факторы. Помимо отца, к ним относятся другие люди, которые помогали ребенку родиться, – акушеры, гинекологи. Косвенно для факта рождения здорового ребенка также важными являются: питание, экология, эмоциональная среда вокруг матери и множество других факторов, включая тот факт, что для жизни матери и ребенка, например, необходимы кислород, определенная температура воздуха и даже масса электрона. В этом смысле дать исчерпывающий список всех условий, которые необходимы и достаточны для рождения ребенка, не представляется возможным. Но все это не мешает нам сказать, что ребенка рождает мать. То же самое, по аналогии, можно отнести и к роли интеллектуальных добродетелей для познания. Множество других факторов влияют так или иначе на процесс формирования убеждений, но мы будем защищать тезис, что интеллектуальные добродетели являются наиболее важным фактором.

Собственный подход Притчард называет «эпистемология добродетелей с критерием анти-удачи» (*anti-luck virtue epistemology*)<sup>2</sup>, так как его особенностью является решение известной проблемы Геттиера с помощью эпистемологии добродетелей. Суть подхода Притчарда

---

<sup>1</sup> См. главу 5.

<sup>2</sup> *Prichard D. The Nature and Value of Knowledge: Three Investigations*. New York: Oxford University Press, 2010.

заключается в том, что субъекту необязательно ставить в заслугу когнитивное достижение, чтобы он обладал знанием, достаточно, чтобы субъект сделал какой-то нетривиальный вклад в процесс познания. Притчард комбинирует ЭД с идеей «безопасности» Э. Соузы, которую он трактует как модальное понятие. Чем более безопасной является эпистемическая среда, тем меньший когнитивный вклад требуется от субъекта для того, чтобы его истинные убеждения можно было рассматривать как знание. В формулировке Д. Притчарда модальное определение знания звучит следующим образом: для любого субъекта  $S$ , если субъект знает пропозицию  $p$ , тогда почти во всех ближайших мирах, в которых субъект формирует убеждение, что  $p$ , таким же способом, что и в актуальном мире, его убеждение истинно<sup>1</sup>.

В модально безопасной среде (т.е. в таком возможном мире, где твои выводы не легко могут оказаться ложными) вклад, основанный на добродетельных способностях субъекта, может быть весьма малым. Но в ситуации, когда атмосфера является эпистемически проблематичной, только активное использование интеллектуальных добродетелей, по Притчарду, может превратить просто истинное убеждение в знание.

Представляется, что подход Притчарда путем введения понятия модально безопасной эпистемической среды, в целом, решает для ЭД проблему ценности знания, о которой подробнее мы поговорим в следующем параграфе. Но если мы хотим развить «сильную версию» ЭД, то проблема коммуникативного знания все же остается<sup>2</sup>.

## § 2.4. ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТИ ЗНАНИЯ

Почему знание является более ценным, чем просто правильное мнение? Традиционный ответ, который находим у Платона в «Меноне» и «Теэтете», заключается в том, что знание более ценно, чем простое мнение, потому что связано с обоснованием. Но это трехчастное определение привело к пост-геттиеровскому тупику, поэтому необходимо было искать новые подходы. Кроме того, с практической точки зрения

---

<sup>1</sup> Pritchard D. Epistemic Luck. Oxford: Oxford University Press, 2005.

<sup>2</sup> Более подробно о проблеме коммуникативного знания см. главу 5.

между знанием и правильным мнением по поводу того, как попасть из пункта А в пункт Б, нет принципиальной разницы – оба приведут в пункт Б. Как мы покажем, эта проблема может быть нивелирована с помощью эпистемологии добродетелей.

Допустим: *S* знает, что *p* тогда и только тогда, когда он/а проявляет некоторую интеллектуальную добродетель, и следовательно, заслуживает похвалу за своё истинное убеждение в том смысле, в котором человек, просто имеющий истинное убеждение, еще не заслуживает похвалы.

Критики релейабиллизма полагают, что он не может объяснить, чем знание более ценно, чем просто обоснованное мнение. Согласно процессуальному релейабиллизму, субъект знает, что *p*, тогда и только тогда, когда: 1) *p* истинно; 2) *S* убежден, что *p* истинно; 3) убеждение *S*, что *p*, произведено надежным процессом; 4) анти-геттиеровское условие соблюдено. Но, как полагает У. Джонс, при таком определении непонятно, чем знание лучше просто истинного мнения: «Вкратце, если дан концептуальный каркас релейабиллизма, то нет причины заботиться о том, с помощью какого метода мы пришли к истине, если она является истиной. Мы ценим более хороший метод потому, что мы ценим истину. Но это не говорит нам, почему мы должны ценить истинные убеждения, полученные с помощью данного метода, больше, чем другие истинные убеждения, полученные с помощью менее надежного метода» (например, с помощью гадания на чайниках)<sup>1</sup>. Очевидно, что хорошо, если наши убеждения соответствуют релейабиллистскому критерию, так как это будет означать, что они будут скорее всего истинными. Но если данное мое убеждение истинно, то в чем смысл его соответствия релейабиллистскому требованию? Если известно, что это убеждение истинно, то кажется, что тот факт, что процесс, который сформировал его, обычно производит истинные убеждения, не делает это убеждение более значимым. Данный аргумент еще называют аргументом давления истины (*swamping argument*). Поскольку истина является высшей ценностью, то ее ценность нивелирует даже ценность надежности.

1. Знание равно надежно произведенному истинному убеждению (простой релейабиллизм).

---

<sup>1</sup> Jones W. E. Why Do We Value Knowledge? // American Philosophical Quarterly, 1997. Vol. 34 (4). P. 423–439.

2. Если данное убеждение истинно, его ценность не возрастает, если оно произведено с помощью надежного процесса.

3. Следовательно, знание не является более ценным, чем ненадежно произведенное, но при этом истинное убеждение.

Л. Загзебски полагает, что надежность познавательного процесса автоматически не добавляет ценность истинному убеждению. В защиту этой позиции она приводит следующий пример<sup>1</sup>. Чашка хорошего кофе, который произведен надежной кофемашиной (т.е. такой, которая регулярно делает хороший кофе), не лучше, чем чашка такого же по качеству кофе, который произведен ненадежной кофемашиной. Но убеждение в своих релевантных аспектах не отличается от кофемашины. Следовательно, истинное убеждение, сформированное путем надежного процесса, не лучше, чем истинное убеждение, сформированное в результате ненадежного процесса, например, гадания на чайных листьях. В обоих случаях ценность зависит от того, насколько процесс способствует успеху – истинному убеждению или хорошей чашке кофе. Но поскольку нужный эффект достигнут, то уже не важно, каким способом он достигнут. В случае с кофе ценность хорошего эспрессо не повышается от того, что он произведен надежной кофемашиной, если вкус кофе – это все, что имеет значение. Точно так же ценность истинного убеждения не повышается от того, что оно получено с помощью надежного процесса, если истина – это все, что имеет значение. Такое понимание базируется на условии веритизма:

(Веритизм) Единственное, что имеет значение в познании, это достижение истины.

Таким образом, проблема возникает, если к релейабиллизму прибавить веритизм. Здесь можно провести аналогию с эстетикой. Допустим, что кто-то рассуждает, что ценность произведения искусства, если оно является прекрасным, не уменьшается от того, что она произведена путем случайного пролития красок на холст. Или другой пример. 1000 рублей, которые я нашел на улице, не являются менее ценными, чем 1000 рублей, которые я заработал, хотя последний метод является более надежным в плане получения денег.

---

<sup>1</sup> *Zagzebski L. The search for the source of epistemic good // Metaphilosophy. 2003. Vol. 34, № 1/2. P. 15.*

Голдман предлагает два независимых решения проблемы ценности знания для реляйабиллизма<sup>1</sup>.

Первое решение: условная вероятность. Согласно этому решению, если истина была получена благодаря надежному процессу, то возникает некое новое обстоятельство, которого не существует, если такого надежного процесса не существовало. И это обстоятельство является эпистемически ценным. Что это за свойство? Это свойство делать более вероятным, что наши будущие убеждения (такого же типа) будут истинными. Вероятность здесь понимается объективно. Это решение может быть проиллюстрировано примером с кофе. Если эспрессо получился хорошим в результате работы надежной кофемашины, то вероятность того, что следующая чашка эспрессо также будет хорошей, выше, чем в случае, если кофе был сделан на ненадежной кофемашине. Такое свойство надежной кофемашины является весьма ценным. Конечно, подобный вывод основан на индукции, а индукция может ошибаться. Но в целом, если метод оказался надежным в одном случае, высока вероятность, что он окажется надежным в последующих случаях.

Второе решение: автономизация ценности. По Голдману, условная вероятность объясняет, почему надежная истина обычно, но не всегда является более ценной, чем просто истина. Суть аргумента заключается в том, что надежность имеет автономную ценность, т.е. ее ценность независима от того, ведет данный конкретный процесс к истине или нет. Голдман приводит аналогию с деньгами. Деньги могут приносить нам некие блага: товары, услуги, удовольствия, и т.д. Но не всегда деньги приносят ожидаемое благо. Например, деньги могут быть потрачены на акции, которые позже потеряли в цене из-за банкротства компании. Но тот факт, что в данном конкретном случае деньги не приносят благо, не делает их неценными в принципе. То же самое касается надежного процесса. Надежный процесс ценен сам по себе, даже если в данном случае он не приводит к своей цели – истине. Иными словами, надежный процесс имеет независимую автономную ценность.

К решению проблемы ценности знания обращается Э. Соуза<sup>2</sup>. В терминологии Соузы, знание ценно, потому что является адекватным,

<sup>1</sup> Goldman A. I., Olsson E. J. Reliabilism and the Value of Knowledge // A. Haddock, A. Millar, & D. N. Pritchard (Eds.), *Epistemic Value* Oxford University Press, 2009.

<sup>2</sup> Об этом см.: *Прись И. Е. Проблема ценности знания // Философия и культура*. – 2017. – № 5. – С.26–35.

т.е. истинным благодаря компетенции. Он приводит аналогию с искусством. Почему мы считаем ценным произведение искусства? Предположим, мы наслаждаемся грациозными движениями балерины, мы восхищаемся и аплодируем им. Но потом мы узнаем, что танцовщица была в состоянии наркотической интоксикации, а ее движения были всего лишь спотыканиями и не более того. Соуза полагает, что для многих это стало бы разочарованием. Все-таки мы заплатили не за то, чтобы видеть спотыкания, какими бы грациозными они ни были. Мы заплатили за то, чтобы увидеть перформанс, продукт артистического мастерства и контроля. «Мы получаем удовольствие от лицезрения грации движения, это истинно, но мы получаем особое удовольствие, зная, что эта грация обязана балерине, а точнее ее искусству. Именно ее действиями мы обычно восхищаемся и их ценим»<sup>1</sup>. В данном примере именно движения под контролем танцовщицы являются предметом нашего восхищения.

Другой пример можно взять из живописи. Предположим, говорит Соуза, мы смотрим на полотно в музее и восхищаемся рисунком на нем. А что если это полотно на самом деле просто заплатка, закрывающая дыру в стене на время ремонта? И, соответственно, рисунок на полотне получился путем того, что оно случайно обтерлось о стену со свежей краской? Предположим далее, что под этим полотном не успели убрать табличку, которая посвящена одному из полотен Пикассо. Мы по-прежнему будем восхищаться им, даже после того, как узнали его истинное происхождение? Соуза убежден, что нет, потому что есть разница. Конечно, не сам тот факт, что полотно было написано Пикассо придает ему художественную (но, возможно, не рыночную) ценность. Наше восхищение не обязательно должно возрастать от того, что мы прочитали табличку с именем художника. То, что ценится, – это само произведение искусства, а не тот факт, что оно создано кем-то. Однако Соуза настаивает: «Обычно имеет значение, результатом чего явился рисунок: просто случайного трения об окрашенную поверхность или благодаря артистическому гению [...] Происхождение имеет значение. Как отмечено, случайное трение не является произведением искусства»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Sosa E. A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume I: Kindle Edition. 2007. Kindle Location 669–670.*

<sup>2</sup> *Ernest Sosa. A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume I. Kindle Edition. 2007. Kindle Location 681–682.*

По аналогии, то же самое верно и для эпистемологии. Действительно, если принять простой релейабиллизм процесса Голдмана, то здесь трудно возразить что-то против примера с кофемашиной. Если истина является единственной ценностью, то ценность процесса является чисто инструментальной, так же как если единственной ценностью является ценность вкуса жидкого кофе, то труд выращивающих кофе, производящих его и приготавливающих его является чисто инструментальным. Однако в представленной модели оценки убеждения на основе ААА-структуры истина является лишь одним из компонентов. Убеждение должно соответствовать критерию адекватности, а именно быть истинным благодаря компетенции. А для рефлексивного убеждения это дополнительное условие – адекватное восприятие адекватности первого уровня. Поэтому так же, как и в искусстве, в эпистемологии, по замечанию Соуза, акцент должен делаться не просто на результате, а на том, каким образом получен этот результат. В ЭД это – истинное убеждение благодаря интеллектуальной добродетели. Как пишет Соуза: «Когда успех, интеллектуальный или практический, атрибутируется субъекту, он получен благодаря способности (компетенции, навыку или добродетели), сидящей (sitting) в субъекте, и чья реализация достигает успеха в его действии или [интеллектуальной] установке»<sup>1</sup>.

В связи с вышеизложенным можно выделить теоретические преимущества релейабиллизма добродетелей. Во-первых, релейабиллизм объясняет, почему знание лучше, чем просто истинное убеждение – вопрос, который был центральным начиная еще с Менона. Мы ценим достижение выше, чем успех. Например, если рисунок на полотне стал результатом творческих талантов художника, то мы ценим его выше, чем если бы этот рисунок был результатом случайно пролитой уборщиком краски. Соответственно, истинное убеждение, в котором проявляются познавательные способности, имеет более высокую ценность, чем случайная догадка. Во-вторых, релейабиллизм показывает важность атрибуции знания. В различных областях, будь то искусство или спорт, нам важно знать, как результат соотносится со способностями (ср. негативное отношение к допингу в спорте). Опираясь на это, релейабиллизм решает упрямую проблему эпистемической удачи (проблему Геттиера).

---

<sup>1</sup> Там же.

Знание как результат действия интеллектуальных добродетелей не является случайно истинным<sup>1</sup>.

## § 2.5. ВОЗНИКНОВЕНИЕ РЕСПОНСИБИЛИЗМА (Л. КОУД И ДЖ. МОНТМАРКЕТ)

В какой-то период конца 1980-х – начала 1990-х гг., благодаря Соузе, термин «эпистемология добродетелей» стал употребляться синонимично с термином «релейабиллизм». Но в это время возникает новое течение внутри ЭД, которое получило позже название «вторая волна эпистемологии добродетелей», или «респонсибиллизм». Наиболее известными представителями респонсибиллизма в этот период стали Л. Коуд, Дж. Монтмаркет и Л. Загзебски.

Лоррейн Коуд отдает должное подходу Э. Соузы и отмечает две важные линии в его рассуждениях<sup>2</sup>. Во-первых, в классическом тексте «Плот и пирамида» тот постоянно повторяет, что знания или убеждения – это *что-то* знания или убеждения. Поэтому познающему субъекту придется центральная значимость в рассуждениях. По поводу этого пункта Соуза говорит о том, что убеждения должны быть связаны в сознании *определенного субъекта*; что эпистемолог должен рассматривать состояние или структуру, или содержание корпуса знания во владении *определенного субъекта*; что, когда мы говорим о знании или убеждении, мы говорим о знании или убеждении некоего *конкретного субъекта* в данное время<sup>3</sup>. Иными словами, он утверждает эпистемологическую значимость познающего субъекта, его эпистемическое «местоположение» в пространстве и во времени, в эпистемологически релевантных обстоятельствах. Такой субъекто-центрированный подход противоречит традиции рассматривать знание как объективное и независимое от познающего субъекта (Г. Фреге и К. Поппер).

По аналогии с поворотом в этике к этике добродетелей, в которой мы смотрим на моральные качества субъекта, Соуза сдвигает фокус

<sup>1</sup> О проблеме эпистемической удачи см. выше главу 1, § 1.4.

<sup>2</sup> Code L. Toward a “Responsibilist” Epistemology // Philosophy and Phenomenological Research. 1984. № 45, P. 29–50.

<sup>3</sup> Sosa E. The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge // Midwest Studies in Philosophy, 1980. № 5 (1). P. 3–26.



эпистемологии на интеллектуальный характер субъекта. Эпистемология, переформированная с учётом этих соображений, ставит в центр внимания интеллектуальный аналог добродетелей. По Коуд, ценностный поворот в эпистемологии является чем-то принципиально новым, но в то же время имеет прецеденты. По крайней мере, семантика традиционной эпистемологии оперировала ранее понятиями «неправильное рассуждение», «должен согласиться», «допустимо принять» и т.д.

Коуд предлагает движение в сторону того, что она называет «респонсибилистская эпистемология», или «респонсибилизм» (от англ. *responsible* ответственный): «Я называю свою позицию “респонсибилизмом” для противопоставления предложенному Союзой релайабиллизму, по крайней мере в отношении человеческого познания. Я делаю это, потому что понятие “ответственность” позволяет сделать акцент на активной природе познающих, тогда как понятие “надежность” этого сделать не может. В моем понимании, познающий имеет в важном отношении выбор относительно способов структурирования познания, и несет ответственность за этот выбор. “Надежно” познающий субъект может быть просто точным и относительно пассивным устройством, фиксирующим данные своего опыта. Можно говорить о надежном компьютере, но не об ответственном компьютере. Человека можно оценивать как ответственного или безответственного, только если он явно рассматривается как субъект (в данном случае субъект познания) в рассматриваемых обстоятельствах. Из-за его активной, творческой природы человеческое познание требует оценки в терминах ответственности»<sup>1</sup>.

Как отмечает А. А. Шевченко: «Смещение акцента с “добродетелей надежности” на “добродетели ответственности” сближает эпистемологию и этику добродетели, благодаря рефлексивному осознанию субъектом своего познавательного инструментария и пониманию своих познавательных возможностей и ограничений. Отличительной чертой здесь является то, что субъект познания воспринимает свои эпистемические добродетели как нечто внутреннее, личное, то, что может быть воспитано и развито, за что он несет моральную ответственность»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Code L.* Toward a “Responsibilist” Epistemology // *Philosophy and Phenomenological Research* 1984. № 45. P. 39.

<sup>2</sup> *Шевченко А. А.* Эпистемология и добродетели // *Сибирский философский журнал*, 2016. № 4. С. 87.

Поскольку Коуд является первопроходцем, она не дает какого-либо своего списка интеллектуальных добродетелей или подробной их классификации. Тем не менее она объявляет интеллектуальную ответственность центральной интеллектуальной добродетелью и связывает это понятие с понятием мудрости. Однако, в отличие от Аристотеля, она не трактует мудрость как знание неподвижных и вечных объектов (софия). По Коуд, мудрый человек будет эпистемически ответственным человеком. Коуд пишет: «Мудрость, в моей реинтерпретации, имеет отношение к знанию того, как наилучшим образом доказывать убеждения и притязания на знание, где под “наилучшим” я имею в виду, не “умно” или “ловко”, а скорее «с интеллектуальной честностью и должной заботой»<sup>1</sup>.

Коуд также дает свое определение интеллектуальной добродетели и интеллектуально добродетельного человека. Для нее интеллектуальная добродетель есть в первую очередь вопрос ориентации на мир и на себя как ищущего знания в мире. «Интеллектуально добродетельный человек, при таком понимании, это тот, кто находит ценность в знании и понимании того, каковы вещи на самом деле. Он/а сопротивляется искушению жить с частичными объяснениями там, где достижимы более полные, искушению жить в фантазии или в мире сна или иллюзии, считая, что лучше знать, несмотря на заманчивый комфорт и благодущие, которое может предложить жизнь в фантазии или иллюзии (или хорошо приправленная фантазией или иллюзией)»<sup>2</sup>.

Коуд признает, что легче, например, верить в то, что излюбленная теория является истиной, и подавлять сомнения, чем исследовать сомнения и тем самым рисковать опровергнуть теорию. Легче поверить в то, что ты не можешь освоить определенную предметную область (например, убедить себя, что это слишком сложно), чем признать некоторую доступность предмета относительно точной оценки собственных способностей и взяться за него. Интеллектуально добродетельный человек будет склонен, по Коуд, выбрать скорее второй путь, при прочих равных условиях.

Коуд также полагает, что для интеллектуально добродетельного человека знание есть благо само по себе, а не только инструментально.

---

<sup>1</sup> Code L. Toward a “Responsibilist” Epistemology // *Philosophy and Phenomenological Research* 1984. № 45. P. 41.

<sup>2</sup> Там же. P. 44.

Также Коуд рассматривает вопрос, кому приносят благо интеллектуальные добродетели. И здесь отмечается асимметрия между моральными и интеллектуальными добродетелями. Первые приносят благо другим в большей степени, чем обладателю добродетелей (если не рассчитывать на награду на небесах). Интеллектуальные добродетели, напротив, приносят благо прежде всего своему обладателю.

Важную роль для реализации интеллектуальных добродетелей играют эпистемические сообщества и природа эпистемического окружения. Например, Коуд считает неправильным обвинять в интеллектуальной безответственности советского ученого, который не читал всю релевантную западную литературу по своему предмету. Также нельзя обвинять древнего грека в том, что он в своих теориях движения небесных тел не учитывал данных наблюдений с помощью телескопа. В то же время эпистемическое окружение накладывает определенные требования на познающего субъекта. Любые суждения в области биологии, ядерной физики, политологии или экономики будут безответственными, если субъект не потрудился ознакомиться с существующим состоянием дел в соответствующих науках. При этом некоторые профессии, по Коуд, накладывают особую эпистемическую ответственность, например: врач, учитель, ученый.

Еще одним видным представителем второй волны эпистемологии добродетелей является Джеймс Монтмаркет. В своей статье «Эпистемическая добродетель» также развивает понимание добродетелей как качеств интеллектуального характера субъекта познания<sup>1</sup>. В отличие от Коуд, Монтмаркет подчеркивает важность такой добродетели, как интеллектуальная добросовестность. Как моральная добросовестность есть желание субъекта делать все от него зависящее, чтобы поступать так, как он считает правильным, так и эпистемическая добросовестность предполагает, что субъект делает все от него зависящее, чтобы достичь истины. Но сама по себе интеллектуальная добросовестность еще недостаточна, потому что, как признает Монтмаркет, можно представить себе «эпистемического фанатика», т.е. абсолютного догматика, который при этом добросовестно старается придерживаться истины так, как он ее понимает. Поэтому интеллектуальную добросовестность

---

<sup>1</sup> *Montmarquet J. Epistemic Virtue // Mind, 1987. Vol. 96. № 384. P. 482–497.*

должны поддерживать дополнительно два класса интеллектуальных добродетелей. Первая группа, по Монтмаркету, это добродетели беспристрастности. К ним он относит открытость к идеям других, желание обмениваться идеями с другими и учиться у них, отсутствие зависти и личных предубеждений по отношению к идеям других и живое понимание того, что ты можешь ошибаться. Вторая группа, сопутствующая первой, это добродетели интеллектуального мужества. К ним Монтмаркет причисляет прежде всего желание исследовать альтернативы к имеющимся в обществе убеждениям, усердие перед лицом оппозиции со стороны других (по крайней мере, до той поры, пока субъект не поймёт, что сам ошибается), попперовское желание искать опровержение своим собственным гипотезам. Эти две группы интеллектуальных добродетелей должны составлять баланс. Первая направлена вовне – на интеллектуальное сообщество, на эпистемически равных, а вторая, составляющая добродетель интеллектуально порядочного человека, вовнутрь. Таким образом, вышеописанному эпистемическому фанатику не хватает добродетелей беспристрастности и желания подвергать критической проверке свои убеждения.

Монтмаркет, в отличие от большинства других представителей эпистемологии добродетелей, разводит понятие интеллектуальных добродетелей и истины. Он предлагает представить себе возможный мир, в котором, например, открытость идеям других не будет способствовать достижению истины. И наоборот, в этом мире невосприимчивость к чужим идеям будет вести к истине. Предположим, что самые осведомленные, самые знающие и наиболее достойные исследователи в нашем мире ошибаются. Предположим, что некая версия радикального скептицизма является верной, и все их старания не приводят к познанию истины. Монтмаркет утверждает, что даже в этом случае интеллектуально добросовестный человек не захочет быть невосприимчивым к чужим идеям; объяснением чего служит то, что теория эпистемических добродетелей – это, прежде всего, теория обоснования знания. Поэтому даже в случае, если радикальная скептическая гипотеза верна, наши убеждения, полученные путем реализации интеллектуальных добродетелей, остаются обоснованными (хотя паче чаяния ложными).

## § 2.6. РЕСПОНСИБИЛИЗМ Л. ЗАГЗЕБСКИ

Систематическое обоснование понимания интеллектуальных добродетелей не как познавательных способностей, а как качеств интеллектуального характера (таких как, например, открытость ума, интеллектуальное мужество и т.д.) осуществляет Линда Загзебски (Университет Оклахомы, США), автор фундаментальной монографии «Добродетели ума»<sup>1</sup>. Некоторые положения подхода Загзебски стали позже предметом критики, особенно это касается ее понимания статуса ИД в целом. Тем не менее Загзебски осуществила первую попытку в новейшей истории эпистемологии дать развернутое и систематическое понимание ИД как качеств интеллектуального характера. Загзебски не разделяет тезис Монтмаркета о том, что ИД не должны способствовать познанию истины. В целом, концепция Загзебски построена по модели аретической теории добродетелей Аристотеля. Поэтому ее концепцию также называют неоаристотелизмом.

Поскольку подход Загзебски к эпистемологическим проблемам моделируется по аналогии с этикой, необходимо обратиться вкратце к анализу основных течений в этике, доминировавших в XX в. Преимущественно, это два основных направления: деонтологическая этика и этика следствий. Наиболее полное развитие деонтологическая этика получила в учении Канта. К деонтологической этике также можно отнести религиозную этику заповедей. Деонтологическая этика может быть в самом общем смысле охарактеризована как этика правил. С точки зрения деонтологической этики, существуют правила, которые заранее определяют, какой поступок является правильным, а какой неправильным. Наиболее простой пример морального правила – заповеди: не убий, не укради и т.д. Более сложный пример морального правила – это золотое правило нравственности или категорический императив Канта. В отличие от деонтологической этики – этики правил, – этика следствий полагает, что моральность поступка определяется последствиями, которые он вызывает. В наиболее разработанной форме этика следствий представлена в утилитаризме Дж. Милля. На первый взгляд, эти две теории являются прямо противоположными. Однако у них есть

---

<sup>1</sup> *Zagzebski L. Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge. Cambridge University Press. Kindle Edition. 1996.*

одно существенное сходство. Носителем моральной ценности является поступок. Речь идет о том, какой поступок является правильным с моральной точки зрения, а какой нет. Собственно, и категорический императив, и утилитаризм могут быть сформулированы так: «Моральным является такой поступок, который...» и т.д.

По мнению Загзебски, от этих теорий радикально отличается этика добродетелей, которая восходит к Аристотелю. Специфическим свойством этики добродетелей как теории морали является то, что *главным объектом оценки являются люди или внутренние качества людей, а не поступки*. Описать хорошего человека – значит описать добродетели этого человека. При этом добродетели не редуцируются к совершению поступков, они определяются независимо от поступков и не сводятся к диспозиции совершать те или иные поступки. Добродетель есть одновременно шире и уже, чем диспозиция совершать определенные поступки. Она шире, потому что включает в себя также эмоции, желания, мотивы и установки. И она уже, потому что добродетельный человек не всегда ведет себя так, что это можно подчинить определенному набору нормативных критериев. Наоборот, в этике добродетелей правильность поступка определяется тем, является ли он проявлением добродетели. Иными словами, оценка поступка здесь деривативна от характера субъекта. Поступок является правильным, потому что так поступил бы добродетельный человек.

Например, как оценить такой поступок, как материальная помощь нуждающемуся человеку? С точки зрения деонтологической этики, этот поступок правильный, если соответствует определенному правилу. Например, в данном случае мы можем применить категорический императив Канта, который в одной из своих формулировок требует относиться к другим людям не как к средству, а как к цели. С точки зрения утилитаризма, мы можем оценить последствия этого поступка. В обоих случаях мы оцениваем сам поступок. С точки зрения этики добродетелей, мы должны оценивать прежде всего не сам поступок, а того, *кто* его совершает. В данном случае, если помощь нуждающемуся совершается из щедрости, то поступок будет морально правильным, а если из корысти или тщеславия субъекта, то данный поступок будет морально неправильным.

Интерес к этике добродетелей после долгого забвения возобновился после статьи Э. Энском «Современная моральная философия» (1958), в которой она призвала вернуться к аристотелевской этике добродетелей<sup>1</sup>. Для этого есть несколько резонов.

1. Энском полагает, что таким понятиям современного этического дискурса, как «правильно», «неправильно», «обязательство», «долг» – не хватает содержания. Напротив, такие понятия, как «справедливый», «честный», «храбрый» и «искренний» концептуально насыщены.

2. Постепенно назрело общее понимание, что этику нельзя построить на правилах, которые применимы в каждом конкретном случае. Жизнь богаче любых общих правил.

3. С помощью этики добродетелей лучше объясняются такие моральные ценности, как любовь или дружба. Бывают случаи, когда кажется, что поступить по любви будет более правильно, чем поступить следуя моральному долгу.

4. Существуют добродетели, которые не редуцируются к конкретным действиям или диспозициям; например, добродетель сдерживать свои эмоции. Это отношение второго уровня по отношению к своим эмоциям.

Эту модель оценки из этики можно, по аналогии, перенести в область эпистемологии. Традиционно эпистемология строилась по модели этических теорий, основанных на оценке поступка. В случае эпистемологии оценке подвергается убеждение (или пропозиция, которую оно выражает). Соответственно, разные эпистемологические теории по-разному объясняют, что делает убеждение (или пропозицию) обоснованным. Фундаменталисты полагают, что это некоторое базовое убеждение. Когерентисты полагают, что это согласованность убеждения с другими убеждениями. Но общее между этими теориями то, что объектом эпистемологической оценки является убеждение (или суждение, выражаемое в нем).

Перечисленные выше резоны в пользу этики добродетелей в области морали, согласно Загзебски, имеют свои аналоги в области эпистемологии.

1. Понятиям «знание», «обоснование» не хватает содержания по сравнению с понятиями «интеллектуальная трусость», «предвзятость», «поспешность в выводах» и т.д.

---

<sup>1</sup> *Anscombe E. Modern Moral Philosophy // Philosophy, 1958. № 33. P. 1–19.*

2. Нет причин полагать, что позитивный эпистемический статус определяется правилами в такой же степени, как морально позитивный статус. Например, нет алгоритма, который бы позволил определить надежного информанта.

3. С помощью этики добродетелей лучше объясняется такая ценность как мудрость. Мудрость – это такое понятие, которое нельзя объяснить во внеличностных терминах.

4. Человек так же может иметь интеллектуальные добродетели второго порядка, как и моральные добродетели второго порядка. Загзебски приводит в качестве примера интеллектуальную порядочность, которая является позитивной установкой второго порядка по отношению к своему интеллектуальному характеру.

Интересно отношение Загзебски к спору между интернализмом и экстернализмом. Обычно определение знания с точки зрения респонсибилизма рассматривается как экстернализм. Интеллектуальные добродетели респонсибилизма (например, интеллектуальное мужество) могут также рассматриваться как надежные механизмы производства истинных убеждений. Если бы они не были надежными, они бы не были добродетелями. Как отмечает Загзебски, добродетель – это термин, который предполагает успех (моральный или когнитивный). Успех – это экстерналистский фактор. Необходимо отметить, что Загзебски пыталась примирить в своей теории элементы интернализма и экстернализма. Мы вернемся к этому вопросу в следующем параграфе.

Загзебски также уделяет внимание понятию интеллектуальной добросовестности субъекта. Она пишет: «Если нас заботит что-то, то мы должны побеспокоиться о том, чтобы иметь истинные убеждения в той области, которая нас заботит. Если меня заботит жизнь моих детей, и я являюсь минимально рациональным, то я должен заботиться о том, чтобы иметь истинные убеждения по поводу жизни моих детей. Если меня заботит футбол, я должен заботиться о том, чтобы иметь истинные убеждения по поводу футбола. Я называю убеждение, которым руководит забота об истине, добросовестным убеждением. Я допускаю, что добросовестность имеет степени, и я предлагаю, что (с определенными уточнениями) чем больше нас заботит что-то, тем более добросовестными мы должны быть»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Zagzebski L. On Epistemology. Wadsworth. Canada, 2009. P. 9.



Загзебски также отмечает роль надлежащей мотивации для ИД. Все ИД основаны на мотивации к знанию, которую она определяет как мотивацию иметь когнитивный контакт с реальностью<sup>1</sup>. Определение интеллектуальных добродетелей в терминах мотивации к знанию содержало бы круг, если мы затем определяли знание в терминах интеллектуальной добродетели (что мы и делаем). Поэтому Загзебски здесь использует термин «когнитивный контакт с реальностью». Как пишет Загзебски: «Интеллектуально добродетельные мотивации вызывают у агента стремление направлять свои процессы формирования убеждения определенным образом... Моя цель – показать, что мотивация к знанию направляет человека к тому, чтобы следовать правилам и процессам формирования убеждения, которые способствуют получению истины, и чья способность к этому может быть открыта субъектом и использована обладателем интеллектуальной добродетели»<sup>2</sup>. Мотивация к познанию заставляет действовать интеллектуально добродетельно. Если бы мы узнали, что эти черты не способствуют познанию истины, они перестали бы быть интеллектуальными добродетелями.

Интеллектуальные добродетели направляют интеллектуальные навыки и ведут к развитию определенных интеллектуальных навыков, подходящих для познания в определенной области, например в биологии или в истории, в математике или в философии. В этом смысле ИД концептуально и психологически первичны и предоставляют мотивацию для развития определенных навыков. В свою очередь, согласно Загзебски, интеллектуальные навыки – это набор процедур, способствующих познанию истины, они приобретаются в ходе повторяющейся практики. Поскольку в обществе существует разделение интеллектуального труда, людям с одинаковыми ИД не нужно иметь одинаковые навыки, или по крайней мере не в одной и той же степени.

Большинство ИД также получают путем упражнения и считаются добродетелями, только если они укоренены в нашем интеллектуальном характере. Укорененность необходима, по мнению Загзебски, так как мы больше всего нуждаемся в добродетелях, когда встречаем

---

<sup>1</sup> *Zagzebski L. Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge (Cambridge Studies in Philosophy) Cambridge University Press. Kindle Edition. 1996. P. 167.*

<sup>2</sup> Там же. P. 176.

сопротивление. Например, тенденция быть справедливо настроенным на оценку аргументов оппонента составляет добродетель интеллектуальной справедливости, но нельзя говорить о ее наличии, если субъект теряет ее тут же, как только сталкивается с аргументами, которые ведут к неприятным для него заключениям. «Интеллектуальные добродетели являются подклассом качеств, ведущих к познанию истины, чья укорененность способствует их способности вести к истине»<sup>1</sup>.

По Загзебски, это не означает, что интеллектуальные добродетели возникают только и исключительно из мотивации к достижению истины. Иначе мы могли бы приписать их только ученым и философам. Интеллектуальные добродетели помогают художнику в создании высших произведений искусства, поэту в написании сонетов, инженеру в создании технологий и даже в игре в шахматы. Во всех этих видах действительности достижение истины, по крайней мере в форме пропозиционального знания, не является целью. Но эти типы деятельности не могут быть успешными, если не достигают истинного знания хотя бы в каком-то смысле. Таким образом, значимость интеллектуальных добродетелей выходит за рамки чистого познания.

Загзебски так же, как и релейабиллисты, связывает понятие ИД с понятием надежности. Но есть разница между добродетелями как добродетелями-способностями и добродетелями как качествами интеллектуального характера. Мотивация достичь знания определенного типа или действовать определенным образом не способствует надежно успеху, хотя она надежно способствует тому, что субъект сделал все от него зависящее, чтобы добиться успеха (в познании или в поступках). Если бы стремление к познанию естественным образом и неизбежно вело бы к успеху, то, как считает Загзебски, не было бы нужды в интеллектуальных добродетелях<sup>2</sup>. Мотивация к познанию приводит нас к осознанию надежности определенных процессов формирования убеждения и ненадежности других. Кроме того, она ведет нас к признанию того, что существуют ненадежные механизмы формирования убеждения, чья ненадежность еще неизвестна.

---

<sup>1</sup> Zagzebski L. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge* (Cambridge Studies in Philosophy) Cambridge University Press. Kindle Edition. 1996. P. 178.

<sup>2</sup> Там же. P. 170.

Также, по мнению Загзебски, ИД могут быть истино-индуцирующими, или обладать истинностной проводимостью (*truth-conducive*), в разных смыслах. С точки зрения релайабилитета, способность приводить к истине есть функция от *количества* истинных убеждений и пропорции истинных и ложных убеждений, продуцируемых процессом. Однако это не работает в таких областях, как философия, которая генерирует крайне мало новых идей и убеждений, независимо от того, как они возникают. Загзебски предлагает, что «мы можем легитимно считать интеллектуальную черту или процесс способствующим достижению истины, если он является необходимым условием для расширения знания в определенной области, даже если он генерирует очень мало истинных идей и убеждений, и даже если большой процент убеждений, сформированных в результате задействования этой способности, является ложным»<sup>1</sup>. Открытию одной-единственной истины благодаря какому-то процессу (или процедуре, или методу) часто предшествует множество ошибок и заблуждений. Особенно это касается творческих способностей: изобретательности, креативности, оригинальности. Возможно, какая-то черта ведет не к истине, а к более глубокому пониманию уже известной истины.

По вопросу о том, являются ли ИД вообще способствующими познанию истины, среди респонсibiliстов были разногласия. Дж. Монтмаркет приводит несколько возможных возражений против этого<sup>2</sup>:

1. Некоторые ИД не являются истино-индуцирующими, например, открытость ума. Открытость ума порождается желанием достичь истины, но не всегда ведет к истине.

2. Некоторые ИД даже не связаны с желанием достичь истины, например, креативность и изобретательность.

3. Интеллектуальные гиганты из истории мысли не отличаются значительно тем, что их убеждения были истинными (Птолемей, Альберт Великий, Парацельс).

4. Некоторые пороки, например догматизм, могут возникать из желания знания, но не быть проводниками истины.

---

<sup>1</sup> Zagzebski L. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge* (Cambridge Studies in Philosophy) Cambridge University Press. 1996. Kindle Edition. P. 170.

<sup>2</sup> Montmarquet James A. *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield. 1993. P. 24–25.

К этому Загзебски добавляет еще одно возможное возражение<sup>1</sup>:

5. Некоторые пороки, по-видимому, являются истинно-индуцирующими.

На это Загзебски отвечает следующее:

1. Как правило, догматики застревают в своих убеждениях не в истине, а в заблуждении. В некоторых случаях догматику может повезти в том, что он догматически отстаивает истину. Но большинство согласится, что в целом, обычно догматизм мешает восприятию истины или хотя бы адекватному восприятию собственных оснований для истинного убеждения, если таковое имеется.

2. По поводу второго возражения можно ответить, что конечной целью добродетелей является знание, а не только истина. Перечисленные качества способствуют в целом достижению знания, поэтому они являются ИД.

3. Да, убеждения Птолемея нельзя сравнивать с убеждениями Эйнштейна, так же как убеждения Парацельса нельзя сравнивать с современной медициной в смысле пропорционального соотношения их истинных и ложных убеждений. Но, как отмечает Загзебски, все они обладали одинаковыми интеллектуальными добродетелями. И те и другие сделали все, что было в их возможностях, чтобы достичь истины в своих областях. То, что у них получились разные результаты, не отменяет того, что ИД способствуют познанию истины.

4. Представленный случай не составляет проблемы для тезиса, что ИД являются истинно-индуцирующими, ни для тезиса, что ИД возникают из мотивации к знанию. Это просто означает, что не только добродетели могут быть мотивацией для знания. Здесь еще раз хочется отметить, что конечные причины и нашего стремления к знанию, и нашего стремления к обладанию ИД могут быть какими угодно (от бессознательного влечения до квантовых эффектов). Даже если и так, это не является релевантным для тезиса, что интеллектуальные добродетели способствуют познанию истины.

5. По мнению Загзебски, это возражение является аналогом проблемы генерализации для релейабиллизма. Вряд ли можно создать точный

---

<sup>1</sup> Zagzebski L. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge* (Cambridge Studies in Philosophy) Cambridge University Press. Kindle Edition. 1996. P. 187.

список всех ИД. Действительно, иногда и пороки могут способствовать познанию истины. Представим себе такой случай: современный ученый попадает в параллельный мир, где действуют те же физические законы, что и в нашем мире. Однако там господствует и общепризнанным является то, что у нас считается лженаукой: хиромантия, астрология, магия и т.п. В журналы принимаются статьи только если они соответствуют лженаучным требованиям: обоснованы с помощью телепатии, спиритизма и пр. В такой ситуации будет лучше, если ученый, попавший в этот возможный мир, является догматичным. Его догматизм будет помогать ему сохранить его истинные убеждения, и поэтому, относительно данного мира, догматизм будет скорее интеллектуальной добродетелью.

Определение обоснованного убеждения Загзебски моделирует по аналогии с определением правильного поступка с точки зрения теории добродетелей. В этике добродетелей правильный поступок определяется как тот, который совершил бы в данной ситуации морально добродетельный человек. Это сразу отличает теорию добродетелей от других этических теорий, которые определяют правильный поступок в терминах правил (деонтологическая этика) или следствий (утилитаризм). Таким образом, основные понятия этики добродетелей можно определить следующим образом:

«Правильный поступок – это то, что бы сделал человек, который добродетельно мотивирован и у которого есть понимание конкретной ситуации. Неправильный поступок – это то, что бы не сделал человек, который добродетельно мотивирован и у которого есть понимание конкретной ситуации»<sup>1</sup>.

По аналогии Загзебски определяет понятия обоснованного и необоснованного убеждения:

«Обоснованное убеждение есть то, в чем был бы убежден человек, мотивированный интеллектуальными добродетелями, и у которого есть понимание его познавательной ситуации. Необоснованное убеждение есть то, в чем не был бы убежден человек, мотивированный интеллек-

---

<sup>1</sup> *Zagzebski L. Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge (Cambridge Studies in Philosophy) Cambridge University Press. Kindle Edition. 1996. P. 234.*

туальными добродетелями, и у которого есть понимание его познавательной ситуации»<sup>1</sup>.

Интеллектуальный долг определяется ею следующим образом: «Убеждение является эпистемическим долгом в определенной ситуации, тогда и только тогда, когда не обосновано не иметь этого убеждения»<sup>2</sup>.

Из определения обоснованного убеждения логически вытекает, что субъект имеет эпистемическое обязательство (или интеллектуальный долг) иметь такое убеждение, которое бы имел в подобной ситуации интеллектуально добродетельный человек.

С точки зрения данных определений, Загзебски предлагает следующее определение понятия «знание»:

«Определение 1. Знание есть состояние когнитивного контакта с реальностью, возникающее в результате актов интеллектуальной добродетели. Или также

Определение 2. Знание есть состояние истинного убеждения, возникающее из актов интеллектуальной добродетели»<sup>3</sup>.

Поскольку из факта, что убеждение возникает из актов интеллектуальной добродетели, по Загзебски, следует, что оно истинно, то определение знания может быть сформулировано просто:

«Определение 3. Знание есть состояние убеждения, возникающее из актов интеллектуальной добродетели»<sup>4</sup>.

Не всякое проявление добродетели есть проявление акта добродетели. Понятие «акт добродетели» здесь является техническим термином. Согласно определению Загзебски, субъект *S* реализует определенную добродетель *V* если *S*: 1) обладает мотивационными характеристиками *V*; 2) делает, что человек с *V* сделал бы в данной ситуации; и 3) как результат достигает истины.

Загзебски признает, что в понятие акта добродетели встроено понятие истины, поэтому получается излишним описывать знание как истинное убеждение, возникающее из актов интеллектуальной добродетели. Загзебски проводит аналогию с этикой. С точки зрения этики,

---

<sup>1</sup> Там же. Р. 240–241.

<sup>2</sup> Там же. Р. 242.

<sup>3</sup> Там же. Р. 270.

<sup>4</sup> Там же. Р. 271.

акт справедливости является таковым только если он достигает цели в справедливом поступке. Загзебски приводит в качестве примера судью. Предположим, что судья вынес решение, которое он считает справедливым, но на самом деле он осудил невиновного. В таком случае мы можем сказать, что он поступил по справедливости, но этот поступок не был актом справедливости.

Загзебски рассматривает возможные кейсы Геттиера, направленные против эпистемологии добродетелей, в развиваемом ею ключе<sup>1</sup>.

*Кейс «Доктор».* Предположим, что доктор Джонс имеет интеллектуальные добродетели осторожности и разумной внимательности. По меньшей мере, она не кажется особенно безответственной в своих выводах и невнимательной к имеющимся фактам. Она лишена и других интеллектуальных пороков: прекрасно справляется с диагностикой заболеваний и обладает всеми интеллектуальными добродетелями, которыми должен обладать хороший врач. Она имеет истинные убеждения. И эти убеждения возникают из интеллектуальных добродетелей. Тем не менее ей не хватает знания. Она – жертва эпистемической удачи. Она диагностировала Смиту наличие вируса *X*. У нее есть хорошие индуктивные доказательства, что у Смита вирус *X*. У Смита проявляются все симптомы вируса *X*, и тест крови показал наличие антител к вирусу *X*. Тем не менее предположим, что на самом деле симптомы вызваны еще неизвестным науке вирусом *Y*. Тот факт, что у Смита в крови антитела к вирусу *X*, вызван тем, что он значительно ранее переболел этим вирусом, и поэтому в его крови остались антитела к вирусу *X*. Но предположим также, что как раз накануне он заново заразился вирусом *X* (возможно, другой разновидностью). Поскольку инкубационный период вируса *X* достаточно долгий, постольку симптомы пока не проявились. Таким образом, у Джонс есть истинное убеждение, что Смит заражен вирусом *X*. Это убеждение возникло благодаря ее интеллектуальным добродетелям.

Доктор Джонс соответствует определению знания с точки зрения ЭД. Тем не менее, представляется, что она не знает, что у Смита вирус *X*, так как ее убеждение, что у Смита вирус *X*, вызвано вирусом *Y*. Ей просто повезло, что она, в конце концов, оказалась права. Но знание не может быть совместимо с удачей.

---

<sup>1</sup> Там же. Р. 293.

Для решения данной проблемы Загзебски обращается к разграничению простой демонстрации добродетелей и совершения акта добродетели. Здесь можно провести аналогию с моральными добродетелями. Цель моральной добродетели не просто в том, чтобы быть добродетельными, а в том, чтобы принести определенное благо окружающим, т.е. моральная добродетель должна заканчиваться позитивным результатом. Например, нельзя назвать решение судьи справедливым, если он осудил невиновного, даже если судья искренне хотел быть справедливым. Его приговор не будет актом справедливости.

По аналогии, в эпистемологии эту проблему можно решить таким же образом. Знание не определяется здесь как просто истинное убеждение, которое демонстрирует ИД. Речь идет о том, что истинное убеждение должно возникнуть благодаря ИД. В случае с доктором Джонс ее истинное убеждение возникло не благодаря интеллектуальной добродетели, а благодаря случаю. Поэтому Джонс не удовлетворяет требованию к знанию с точки зрения ЭД.

Так же относительно респонсибилистских ИД решается проблема ценности знания. Ценность имеет не только истинное убеждение, но и сама по себе добродетель, поскольку, как уже было сказано, ИД не всегда ведут к истине. То, что является ценным помимо того, что ИД приводят к истине, это момент личного достижения, которым не может быть просто истинное убеждение.

Не все теоретики респонсибилизма согласны, что ЭД помогает решить проблему Геттиера. В частности, Дж. Байер предлагает следующий кейс<sup>1</sup>.

*Кейс «Лесной пожар».* Предположим, что индивид *A* убежден, что его беспечно брошенный сигаретный окурочек вызвал лесной пожар, который стал распространяться по местности прямо рядом с его домом. Он решает подложить улики рядом с домом соседа, чтобы все указывало на его вину. Данный инцидент поручили расследовать полицейскому. Полицейский проводит интеллектуально добродетельное расследование данного случая. Его работа мотивирована желанием узнать истину и другими добродетельными целями. Его действия также являются примерами ИД: он проводит расследование со всевозможной

---

<sup>1</sup> Baehr J. The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology. Kindle Edition. 2011. Kindle Location 495–496.



тщательностью, размышляет о всех возможностях, избегает поспешных выводов, советуется с надежными экспертами и т.д. Тем не менее улики, подложенные *A*, приводят детектива к выводу, что вина за пожар лежит на *B*. Но предположим также, что, хотя об этом и не знает *A*, *B* действительно поджег лес, и таким образом, детектив оказывается прав. Кажется, что детектив удовлетворяет всем условиям Загзебски, поскольку его убеждение истинно, и оно причинно обусловлено интеллектуально добродетельным расследованием. Тем не менее, представляется, что детектив не знает, что *B* вызвал пожар.

Но на это Загзебски могла бы ответить, что этот случай не подпадает под ее определение, так как между истиной в данном случае и добродетельной активностью детектива нет каузальной связи, т.е. 1-е и 3-е условия соблюдаются, но 2-е – нет. Убеждение детектива истинно, и оно вытекает из добродетельных интеллектуальных действий, но истинное убеждение не обусловлено этими интеллектуально добродетельными действиями. Истина его убеждения основана на случайности.

Но в каком смысле истина не обусловлена его добродетельной активностью? Ведь если бы он не проявил добродетельные мотивы и действия в своем расследовании, он мог бы прийти к выводу, что кто-то другой совершил это преступление. В данном случае истина косвенно является результатом его убеждения.

На наш взгляд, это возражение Байера бьет мимо цели: потому что можно сказать, что косвенно причинно обусловленным является все что угодно. Например, косвенно истина обусловлена тем, что детектив вообще умеет ходить, не является слепым, глухим и т.д. Поэтому, на наш взгляд, Загзебски удалось эффективно противостоять кейсам Геттиера.

## § 2.7. ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ В СПОРЕ МЕЖДУ ЭКСТЕРНАЛИЗМОМ И ИНТЕРНАЛИЗМОМ

Эпистемология добродетелей устанавливает, что обоснованность знания зависит от реализации интеллектуальных добродетелей субъекта и отношений между добродетелями, окружающей средой и познавательным успехом. Все это экстерналистские факторы. В этом смысле ЭД можно противопоставить интерналистской концепции обоснова-

ния, которая защищает тезис о том, что позитивный эпистемический статус познания есть целиком функция от факторов, внутренних для познающего. Такой интернализм по поводу обоснования, как мы уже говорили выше, влечет за собой радикальный скептицизм (потому что «внутри» безусловного основания найти нельзя). Но, как мы покажем, вопрос о том, является ли ЭД экстерналистской концепцией, не так однозначен. Здесь возможны различные подходы.

Дж. Греко предлагает прямое возражение против интернализма, которое заключается в том, что возможны случаи, которые схожи в том, что касается факторов, к которым имеется привилегированный доступ, но тем не менее позитивный эпистемический статус субъекта в этих случаях разный<sup>1</sup>. Иными словами, мы можем зафиксировать все факты относительно привилегированного доступа, но факты по поводу эпистемического статуса будут различными. Например, мы можем себе представить двух людей, которые имеют одинаковые причины для убеждения, что  $p$ , но которые *не используют* эти одинаковые причины.

Представим себе два кейса. В первом случае –  $S_1$  знает некоторые релевантные аксиомы и понимает правила вывода и на этом основании корректно выводит теорему на экзамене по математике. Во втором случае –  $S_2$  знает релевантные аксиомы и понимает правила вывода, но не использует их для того, чтобы вывести теорему. Вместо этого он использует некорректное правило, чтобы вывести ту же самую теорему. Разница в этих случаях – этиология убеждения.

Также можно представить себе двух людей, имеющих одинаковое психологическое состояние, но разные психологические *истории того*, как они пришли к этому состоянию. Например, один мог прийти к своему убеждению путем безукоризненного рассуждения, а другой – путем безответственного принятия желаемого за действительное. Предположим, что Тед любит Мэри, и Мэри единственная брюнетка в классе. В первом случае – S видит, что в класс зашла брюнетка, и, хотя он не успевает разглядеть, что это именно Мэри, он делает вывод, что это Мэри. Во втором случае – он просто приходит к выводу, что в класс зашла Мэри, на основании принятия желаемого за действительное. Греко

---

<sup>1</sup> Greco J. Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity. 2014. Kindle Edition. Kindle Location 622.

опять утверждает, что в первом случае убеждение Теда эпистемически лучше, чем во втором.

Факты об этиологии убеждения являются экстерналистскими, к которым у субъекта обычно нет привилегированного доступа. Как утверждает Греко, из этой разницы в этиологии следуют эпистемологические различия. Следовательно, заключает Греко, факты об эпистемическом статусе знания не являются супервентными на фактах о привилегированном доступе. Мы можем представить себе, что все факты, к которым *S* имеет привилегированный доступ, остаются теми же самыми, но надежность, безопасность убеждения будет разной.

Греко отмечает психологическую неприемлемость интернализма. Интернализм полагает, что факты об обоснованности знания супервентны на фактах по поводу имеющихся доказательств. Какие у меня доказательства, что я ел яичницу на завтрак? Или что моя машина припаркована на стоянке? Да, я могу сослаться на то, что я помню, что утром я ел яичницу, а машину припарковал на стоянке. Но будет натяжкой считать «доказательством» ссылку на мою память.

Для целей познания не нужны доводы, это нужно для целей аргументации. Иными словами, мне не нужны доводы для того, чтобы знать что-то, но мне нужны доводы для того, чтобы убедить в своем знании другого. Субъект приходит к знанию с помощью какого-то познавательного процесса – перцептивного или рефлексивного, уже *затем* он может реконструировать его обратно в систему доводов и аргументов, если это требуется.

Однако если релейабелизм отчетливо выступает с экстерналистских позиций, как мы видели на примере Э. Голдмана и Дж. Греко, то с респонсибилизмом не все так просто. В респонсибилизме можно выделить три подхода: экстернализм (Дж. Драйвер), интернализм (Дж. Байер) и смешанный подход (Л. Загзебски).

Экстерналистский подход защищает Джулия Драйвер (Университет Вашингтона в Ст. Луисе, США). Она дает следующее определение: «Черта характера является интеллектуальной добродетелью тогда и только тогда, когда она систематически (надежно) производит истинное убеждение»<sup>1</sup>. Под «систематическим» Драйвер понимает то, что эта черта производит больше истинных убеждений, чем ложных, в данном

---

<sup>1</sup> *Driver J. Uneasy Virtue. Cambridge University Press, 2001. P. 82.*

мире или контексте, в котором ею обладают. Для Драйвер любые «внутренние» характеристики добродетелей имеют значение прежде всего в той степени, в какой они способствуют надежному познанию истины. То, что делает желание познавать интеллектуальной добродетелью, это не какие-то внутренние его особенности, а каузальное отношение между этим желанием и целью – истинным убеждением. Например, в мире декартовского Злого Демона, где интеллектуальная осторожность, честность и настойчивость приводят к ложному знанию, они не будут добродетелями. Драйвер полагает, что интерналистский подход к ИД «избавляется от любой связи субъекта и мира. Поведение субъекта не обязано иметь каких-либо следствий для того, что происходит в мире»<sup>1</sup>. Чтобы проиллюстрировать это, она приводит следующий пример:

«Предположим, что хотя мы и не знаем того, но на самом деле богатое воображение способствует большему числу ложных убеждений, чем истинных. Человек, наделенный богатым воображением, может стремиться к истине, но не достигать ее (может быть, его отвлекают слишком много возможностей). Если бы было открыто, что это действительно так, то тогда я сомневаюсь, что мы продолжали бы называть эту черту интеллектуальной добродетелью, даже если она включает в себя желание достичь истины. Должна быть какая-то реальная связь с миром или тем, что истинно»<sup>2</sup>.

К интерналистам в ЭД можно причислить Монтмаркета, который, обсуждая проблему нового Злого Демона, утверждал, что ИД остаются ИД, даже если в мире Злого Демона они не приводят к познанию истины.

Представителем интернализма в ЭД является также Дж. Байер. Сам Байер называет свой подход – «концепция личного достоинства» (*personal worth conception*)<sup>3</sup>. Байер полагает, что человек обладает достоинством не только в моральном, но и в интеллектуальном смысле. Причем только в этих двух смыслах мы можем говорить о достоинстве человека как человека. Человек может быть хорошим музыкантом,

<sup>1</sup> Там же. Р. 80.

<sup>2</sup> *Driver J. Moral and Epistemic Virtue // Knowledge, belief and character: Readings in virtue epistemology.* Axtell (ed.), 2000. P. 129.

<sup>3</sup> *Baehr J. The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology.* Kindle Edition. 2011. Kindle Locations 1111–1112.

хорошим спортсменом, хорошим адвокатом, но это не говорит о нем как о хорошем или плохом человеке. Напротив, черты морального и интеллектуального характера говорят о человеке как о человеке, как о личности.

Обычно считается, что о личности говорят лишь черты морального характера, поэтому понятия «хороший» и «плохой» человек могут относиться только к его моральным качествам. Байер возражает, что точно так же, как мы можем быть морально лучше или хуже, мы можем быть интеллектуально лучше или хуже. «Интеллектуально» здесь не относится к врожденным способностям восприятия или интеллекта – хорошему зрению, IQ или хорошей памяти. Речь идет о таких чертах, как любовь к знанию, интеллектуальная честность, открытость ума, непредубежденность и т.д. Байер называет их «интеллектуальными превосходствами личности». Поэтому, так же как моральное достоинство личности указывает на то, в какой мере личность обладает морально превосходными качествами, интеллектуальное достоинство личности указывает на то, в какой мере она обладает интеллектуально превосходными качествами. В этом смысле мы можем говорить об интеллектуально «хорошей», или «превосходной» личности. Конечно, отдельную личность трудно называть в целом, интеллектуально «хорошей» или «плохой». По Байеру, все мы в чем-то хороши, в чем-то плохи в интеллектуальном отношении.

Байер дает следующее определение интеллектуального достоинства: «Субъект *S* является интеллектуально хорошим или лучшим как личность в той мере, в которой он позитивно ориентирован [по отношению к], или “любит” то, что является интеллектуальным благом, и негативно ориентирован [по отношению к], или “ненавидит”, то, что является интеллектуальным злом»<sup>1</sup>.

По Байеру, интеллектуально хороший человек – это «тот, кто обладает глубоким и неизменным желанием знания и понимания, тот, кто ценит их как наивысшие из жизненных благ, и кто в результате этого желания систематически желает дать возможность честно и справедливо высказаться “другой стороне”, настойчив в поиске истины, открыто и терпеливо рассматривает доводы против своей точки зрения, воздер-

---

<sup>1</sup> *Baehr J.* The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology Kindle Edition. 2011. Kindle Location 1274.

живается от окарикатуривания и искажения позиции, которую он отвергает и т.д.»<sup>1</sup>.

Байер называет свой подход «чисто интерналистским»<sup>2</sup>. Что делает эту концепцию интерналистской, так это, прежде всего, то, что здесь напрямую ИД связываются не с познанием истины, а с мотивацией, которая руководит субъектом, с его личными диспозициями. Как представляется, недостатком такого подхода является то, что он не способен дать целостное описание «интеллектуально хорошего человека», без того чтобы не впасть в порочный круг. По сути, эта позиция сводится к тому, что Байер определяет интеллектуально хорошего человека как такого, кто стремится к интеллектуальным благам. А интеллектуальные блага – как качества, которые способствуют интеллектуальному достоинству личности. Но что делает интеллектуальную добродетель, например, открытость ума, интеллектуальным благом? Можно сказать, что открытость ума или интеллектуальное усердие обладают некоторой ценностью, независимо от того, приводит ли она всегда к истине или нет. Но в силу чего они обладают этой самооценностью?

Кажется, что Байер здесь слишком поддался параллелизму между этикой добродетелей и эпистемологией добродетелей. Действительно, в этике вполне допустимо было бы сказать, что хороший человек – это тот, кто обладает добродетелями. А добродетели – это качества, которыми обладает хороший человек. Дело в том, что «благо» в моральном смысле теоретически может быть базовой категорией, далее не определяемой через другие понятия, к примеру, польза (в утилитаризме). Так, например, полагал Дж. Э. Мур. Но когнитивное благо не может быть базовой, далее неопределяемой категорией наподобие морального блага, потому что высшее когнитивное благо – это прежде всего истина, истина как благо.

Конечно, истина не есть единственное когнитивное благо. Например, логическая стройность теории может быть когнитивным благом независимо от того, является ли эта теория истинной<sup>3</sup>. Поскольку Байер, видимо, это как-то осознает, он пишет:

---

<sup>1</sup> Там же. Kindle Location 1280.

<sup>2</sup> Там же. Kindle Location 1586.

<sup>3</sup> Например, в области формальной логики мы можем строить бесчисленное множество воображаемых логик, где нарушаются законы тождества, непротиворечия и исключенного третьего, независимо от того, насколько эти логики применимы к реальности.

«Что по поводу интеллектуальных ценностей и анти-ценностей самих по себе? Что они включают? Многое может быть сказано в ответ на этот вопрос... Здесь будет достаточно думать о соответствующих благих или ценностях в терминах того, что Линда Загзебски назвала “когнитивный контакт с реальностью”, понятие, которое включает в себя спектр таких когнитивных состояний, как истинное убеждение, знание и понимание, и думать о соответствующем “зле” и антиценностях как включающих такие состояния как ложное убеждение, невежество, недостаток понимания и иррациональность»<sup>1</sup>.

Тем не менее Байер, анализируя кейс со Злым Демоном, настаивает, что даже в таком мире интеллектуальные добродетели субъекта будут оставаться добродетелями, если они субъективно кажутся таковыми. «Его [субъекта] эпистемически затруднительное положение не влияет на его личное интеллектуальное достоинство. Разумеется, он не является интеллектуально плохим как личность по той причине, что он потерпел неудачу в достижении истины – неудачу, которая полностью вне его контроля. Поскольку он действительно не имеет возможности знать о систематической пропасти между видимостью и реальностью, кажется ясным, что он интеллектуально хороший человек, несмотря на недостаток эпистемического успеха»<sup>2</sup>.

Интересный подход, который комбинирует интерналистские и экстерналистские мотивы в ЭД, предлагает Ш. Райан<sup>3</sup>, для чего вводит понятие «эпистемическая благодать» (*grace*). Для ЭД в целом характерен трансфер понятий из других областей, прежде всего из этики. В данном случае используется по аналогии понятие из области теологии. В христианской теологии понятие благодати означает, что спасение, с одной стороны, зависит от человека, от его стремления вести морально добродетельный образ жизни, но этого все равно недостаточно. Нельзя гарантировать себе спасение. В конце концов, все зависит от другой стороны – Бога.

Используя эту аналогию в эпистемологии, можно сказать, что в познании можно искать знания, основываясь на хорошей эпистемиче-

---

<sup>1</sup> *Baehr J.* The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology Kindle Edition. 2011. Kindle Location 1280

<sup>2</sup> Там же. Kindle Location 1577.

<sup>3</sup> *Ryan S.* Nature and value of knowledge: epistemic environmentalism. Dissertation. University of Edinburgh. 2013.

ской практике, т.е. такой практике, которая сопровождается интеллектуальными добродетелями. Однако это является предварительным, но недостаточным условием для знания. Помимо «вклада» субъекта, необходимо, чтобы и реальность была устроена определенным образом. Как пишет Райан: «Знание требует кооперации от мира»<sup>1</sup>.

Для иллюстрации можно привести следующий пример. При каких условиях я знаю, что в кустах сидит тигр?

- Я вижу тигра, слышу тигра, могу потрогать тигра, обонять тигра и т.д.

Это условие можно назвать «интерналистским». Но этого условия недостаточно, так как это может быть искусно сделанный японский робот, галлюцинация, сон и т.д. Поэтому необходимо еще одно условие, чтобы знать, что в кустах сидит тигр.

- Положение дел таково, что в кустах сидит (истинностное условие).

А вот это и есть «эпистемическая благодать», о которой говорит Ш. Райан. Соединяя «внутреннее» и «внешнее» условие, Райан формулирует следующее определение знания:

«*S* знает, что *p*, тогда и только тогда, когда он имеет эпистемически добродетельное убеждение, что *p*, и этому добродетельному убеждению сопутствует эпистемическая благодать»<sup>2</sup>.

Но благодать дается только тому, кто проявил добродетель. И это, по Райану, также верно для эпистемологии, так и для теологии.

Достоинством этого подхода является то, что в нем подчеркивается роль познавательных усилий субъекта для достижения знания. Но на наш взгляд, данная аналогия является не совсем уместной, так как эпистемическая благодать никак не зависит от этих познавательных усилий. Она есть, по сути, эпистемическая удача. Однако в ЭД подчеркивается идея важности обусловленности знания когнитивными усилиями субъекта (например, ААА-структура знания Э. Соузы).

На наш взгляд, позиция Загзебски позволяет примирить экстернализм и интернализм, по крайней мере, в отношении добродетелей интеллектуального характера. Дело в том, что последние включают в себя как внутренний, так и внешний компонент. Согласно ее определению,

<sup>1</sup> Там же. Р. 89.

<sup>2</sup> Там же. Р. 91.



«добродетель можно определить как глубокое и стойкое приобретенное превосходство личности, включающее характерную мотивацию достичь желаемой цели и надежный успех в достижении этой цели»<sup>1</sup>. Мотивация здесь означает диспозицию иметь определенный характерный мотив. Это интерналистский аспект ИД. Эта мотивация должна иметь результат, который она обозначает как «когнитивный контакт с реальностью». Это экстерналистский аспект ИД. Говоря об интерналистском аспекте, Загзебски пишет:

«Мы увидели, что все интеллектуальные добродетели происходят из мотивации к знанию и включают внутреннюю цель действовать когнитивно таким образом, который считается способствующим получению знания, уникальным для каждой добродетели путем. Так, цель открытости ума в том, чтобы быть восприимчивым к новым идеям и аргументам, даже если они находятся в конфликте с собственными идеями, с целью в конечном счете обрести знание. Цель интеллектуального усердия в том, чтобы исчерпывающим образом исследовать доказательства, относящиеся к определенному убеждению, или набор вопросов с целью в конечном итоге обрести знание. Цель интеллектуального мужества в том, чтобы защищать свое убеждение или линию рассуждения тогда, когда есть хорошие основания быть уверенным, что находишься на правильном пути, от возражений других для того, чтобы в конечном итоге обрести знание»<sup>2</sup>.

Загзебски отмечает, что спор экстернализма и интернализма в теории познания зашел в тупик, а оппоненты исчерпали свои аргументы. В этом смысле эпистемология добродетелей может предложить примиряющий подход и является способом уйти от крайностей интернализма и экстернализма. Должны быть внутренне доступные основания для познания, особенно в сложных областях, таких, как наука и философия. Кроме того, человек, как отмечают Робертс и Вуд, должен уметь применять к самому себе те понятия, о которых он рассуждает<sup>3</sup>. Невозможно

---

<sup>1</sup> *Zagzebski L. Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge (Cambridge Studies in Philosophy) Cambridge University Press. 1996. P. 137.*

<sup>2</sup> Там же. P. 269.

<sup>3</sup> *Roberts R. Thinking Subjectively // International Journal for Philosophy of Religion 1980. Vol. 11, № 2. P. 71–92.*

совершенно отстраненно и объективно исследовать такие моральные добродетели как честность, справедливость, любовь и не применять их к себе. Такое исследование будет повинно в концептуальной ошибке. То же самое применимо к интеллектуальным добродетелям.

В то же время, как отмечает Загзебски, термин «добродетель» включает в себя экстерналистский аспект – познавательный успех. ИД (частично) есть надежные механизмы производства истинных убеждений или понимания убеждений. Если бы они не были надежными, включает Загзебски, они не были бы добродетелями. Таким образом, понятию знания и обоснования, с точки зрения ЭД, присущ и внутренний, и внешний аспект.

Представляется, что для оценки интеллектуального характера необходима оценка мотивации (внутренний компонент). Действительное обладание любовью к знанию предполагает соответствующую мотивацию, а не стремление, например, получить Нобелевскую премию. Но познавательный успех (внешний компонент) в случае научного открытия, которое заслуживает Нобелевскую премию, все равно можно поставить в заслугу данному субъекту, если этот успех обязан каким-то другим его интеллектуальным добродетелям (если он не украл результаты исследований, а получил их самостоятельно). Но это относится только к респонсибилистским добродетелям. Релайабилитские добродетели, как представляется, имеют только «внешний» компонент.

## § 2.8. СООТНОШЕНИЕ ЗНАНИЯ И ПОНИМАНИЯ

Как отмечают и Загзебски, и Робертс и Вуд, понимание, наряду со знанием, также является важным эпистемическим благом. Во-первых, элементарное понимание требуется для любого познания, хотя бы понимание семантики и синтаксиса языка. Во-вторых, знание отдельной пропозиции не является полным, так как эта пропозиция связана с многочисленными другими пропозициями, а понимание как раз есть схватывание связи между пропозициями. Робертс и Вуд приводят следующий пример: «Про человека можно сказать, что он хорошо понимает теологию Шлейермахера. Возможно, это означает, что, если вы дадите ему параграф из Шлейермахера или даже одно предложение, он

не только понимает слова и то, как эти слова связаны синтаксически. В дополнение к этому он может привести связи между этим пассажем и другими идеями из области теологии. Он может ответить в духе Шлейермахера на вопросы, на которые тот актуально не ответил»<sup>1</sup>. Поэтому понимание важным образом дополняет знание.

В то же время необходимо принципиально разделять знание и понимание. Понимание, на наш взгляд, должно прежде всего противопоставляться не объяснению, как это принято, а знанию. Дело в том, что знание – это, с нашей точки зрения, экстерналистское понятие, тогда как понимание и объяснение – это интерналистские понятия. Для понимания и объяснения требуется некоторый внутренний рефлексивный доступ к понимаемому и объясняемому, для знания – нет. Загзебски отмечает, что разница между знанием и пониманием состоит в том, что понимание транспарентно, а знание – нет<sup>2</sup>. Понимание – это схватывание того, как разные частицы информации связаны друг с другом; это вопрос установления связей между ними, видения того, как они стыкуются друг с другом. Значит, объектом понимания является внутреннее. Чтобы нечто понять, схватить, оно должно быть дано для внутреннего умственного взора: «Понимание имеет интерналистские условия для успеха, тогда как знание – нет. Даже когда знание определяется как истинное обоснованное мнение, и обоснование рассматривается интерналистски, условия истинности для этого понятия не могут быть продемонстрированы изнутри»<sup>3</sup>. Напротив, понимание не только имеет внутренне доступные (*internally accessible*) критерии, но есть также состояние, которое конституировано некоторым видом осознанной транспарентности. Возможно знать, не зная, что ты знаешь, но невозможно понимать без понимания, что ты понимаешь... Понимание есть состояние, в котором я напрямую осознаю объект моего понимания. Поэтому те, кого мучают скептические сомнения, могут быть более

---

<sup>1</sup> *Roberts R. & Wood J. Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology* Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007. P. 45.

<sup>2</sup> *Zagzebski L. Recovering Understanding* // М. Steup (ed.), *Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue*, New York: Oxford University Press, 2001.

<sup>3</sup> Здесь автор, по-видимому, придерживается условие-истинностной семантики, т.е. представления о том, что значением высказывания являются условия его истинности.

уверенными по поводу достоверности состояний понимания, чем любых других состояний»<sup>1</sup>.

Дж. Кванвиг полагает, что понимание есть, в целом, схватывание и видение связей между своими убеждениями<sup>2</sup>. Отсюда вытекает, что если убеждения являются истинными, то вопрос о том, каким образом получено убеждение, т.е. внешние (external) факторы, связанные с этиологией собственных убеждений, не являются релевантными для того, чтобы оценить, обладает субъект пониманием или нет. Кванвиг приводит в пример следующий кейс<sup>3</sup>:

*Кейс «Команчи».* Предположим, вы читаете учебник по американской истории, в частности, главу, где описывается доминирование индейского племени команчей на южных равнинах. Из чтения учебника вы обретае понимание, почему команчи доминировали на южных равнинах. Но предположим, что вам повезло прочесть единственный корректный учебник истории, тогда как все остальные учебники полны исторических ошибок. Если бы вы читали один из таких учебников, ваши убеждения по поводу команчей были бы почти полностью ложными.

Это классический кейс Геттиера, из которого следует, что вам повезло, ваше истинное убеждение по поводу команчей является чистой случайностью. Следовательно, в данном случае вы не обладаете действительным знанием. Но более интересный вопрос в том, должны ли мы дать такую же негативную оценку вашему пониманию? Можно ли сказать, что этот случай демонстрирует пример непонимания? Согласно Кванвигу, ответ – нет. Конкретная история о том, как ваши убеждения приобрели статус истинных, не имеет значения для понимания. Если условия истинности соблюдены, понимание является полностью внутренним делом.

Кванвиг заключает следующее: «Понимание не обращается к этиологическим аспектам, которые могут быть ключевыми для знания. То,

---

<sup>1</sup> Zagzebski L. Recovering Understanding // M. Steup (ed.), Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue, New York: Oxford University Press, 2001. P. 246–247.

<sup>2</sup> Kvanvig J. The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding, New York: Cambridge University Press. 2003.

<sup>3</sup> Там же. P. 197–198.

что является характерным для понимания (как только соблюдено условие истинности), есть внутреннее (*internal*) для познания. Для понимания ключевым является внутреннее видение и оценка объяснительных отношений в корпусе информации. Однако если мы думаем о знании, наш фокус сдвигается в другую сторону. Если мы усвоили уроки из литературы по кейсам Геттиера, мы думаем о возможности случайно оказаться правым. Здесь мы фокусируемся на том, какие внешние связи существуют между разумом и реальностью помимо того, что требуется, чтобы убеждение было истинным. Основная идея заключается в том, что хотя знание несовместимо с определенным типом эпистемической удачи, зато понимание совместимо. Узнав об этиологии данного убеждения в примере с команчами, мы можем сказать, что субъект обладает истинным обоснованным убеждением, но не обладает знанием (если мы усвоили уроки Геттиера)... Но мы не обязаны говорить то же самое по поводу претензии на понимание. Если этиология такова, как было описано, то тот факт, что субъект имеет понимание доминирования команчей на южных равнинах, является результатом удачи. То, что такое понимание [действительно] является пониманием, не подрывается фактом случайности»<sup>1</sup>.

Понимание является «неуязвимым для удачи» (*luck-proof*), в терминологии Кванвига. А поскольку знание является уязвимым для удачи, то мы можем заключить, что понимание не является разновидностью знания.

Современные философы-аналитики не склонны, в целом, противопоставлять собственно понимание и объяснение. В этом смысле они разрывают с неокантианской традицией жесткого противопоставления естественно-научного и гуманитарного знания. Это подтверждается, в частности, тем обстоятельством, что для понимания характерна способность артикулировать (объяснить) то, что мы понимаем. И эта артикулированность предполагает прямое схватывание понимаемой вещи. Тезис Шлейермахера «природу мы объясняем, а человека понимаем» является примером зауженной трактовки, с одной стороны, объяснения как понимания чисто физических причин явления, а с другой – понимания как переживания, связанного с интуицией и творческим озарением.

---

<sup>1</sup> *Kvanvig J. The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, New York: Cambridge University Press, 2003. P. 198–199.

Д. Притчард противопоставляет понимание и знание через экспликацию связи категорий понимания и объяснения<sup>1</sup>. Притчард формулирует тезис о понимании как разновидности знания следующим образом:

Понимание того, почему имеется  $X$ , эквивалентно знанию, почему есть  $X$ , которое в свою очередь эквивалентно знанию того, что  $X$  имеется благодаря  $Y$ .

Притчард доказывает, что знание того, что  $X$  имеется благодаря  $Y$ , не является ни необходимым, ни достаточным для понимания, почему имеется  $X$ . Он предлагает следующий кейс.

*Кейс «Маленький сын».* Эрни приходит домой с работы и к своему ужасу обнаруживает, что дом горит. Главный пожарник сообщает Эрни, что причиной пожара стали неполадки в электропроводке. Маленький сын Эрни спрашивает своего отца, почему их дом горит, и Эрни отвечает ему, что дом горит из-за неисправной электропроводки.

Убеждение сына Эрни, что пожар в доме возник из-за неисправной электропроводки, может быть квалифицировано как знание. В то же время сын Эрни может не иметь ни малейшего понятия, каким образом неисправная проводка может вызвать пожар. В результате, он не понимает, почему его дом загорелся.

Как полагает Дж. Греко, необходимо разделять знание, с одной стороны, и понимание и связанные с ним понятия, например мудрость, – с другой<sup>2</sup>. Это различные эпистемические блага. Понимание включает в себя «схватывание» и «оценку». Понимание имеет очевидную ценность. Полная теория познания должна учитывать, по мнению Греко, оба вида блага. Но к ним должен быть различный подход.

В данной монографии объектом исследования является, прежде всего, знание. Проведенное различие между знанием и пониманием позволяет снять значительное теоретическое бремя с понятия знания. Знание не должно рассматриваться как некоторое наивысшее эпистемическое благо, которое охватывает все остальные виды эпистемических благ. Хотя знание более ценно, чем просто истинное убеждение, оно лишь одно из эпистемических благ наряду с пониманием, мудро-

---

<sup>1</sup> Pritchard D., Millar A., Haddock A. *The Nature and Value of Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 74.

<sup>2</sup> Greco J. *Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*. Kindle Edition. 2010. Kindle Locations 81–82.

стью, обладанием интеллектуальными добродетелями и т.д. В целом, мы отстаиваем позицию, что знание и понимание являются важными эпистемическими благами, но различаются. В дальнейшем это различие будет использовано для обоснования идеи двухуровневого знания.

## § 2.9. ПРОБЛЕМА ДОКСТАСТИЧЕСКОЙ СВОБОДЫ

Проблема, которая стоит перед любой нормативной концепцией эпистемологии, это проблема выбора убеждений. Прежде всего, эта проблема касается чисто интерналистских концепций обоснования (например, эвиденциализма). Но, как мы установили, в эпистемологии добродетелей (в частности, в респонсибилизме) также имеются интерналистские аспекты. Поэтому эта проблема в определенной мере касается и эпистемологии добродетелей.

Выше говорилось о «докстастических принципах выбора убеждения»<sup>1</sup>. Но разве можно убеждения выбирать? Вкратце, проблема заключается в том, что если вы говорите, что субъект должен формировать свои убеждения по какому-то принципу, то это предполагает, что он вообще способен свободно выбирать свои убеждения. Понятия эпистемической оценки могут применяться к субъектам, только если они могут осуществлять такой контроль (по принципу «должен, значит могу»). Но представляется, что, в отличие от поступков, убеждения не являются (или редко являются) предметом сознательного контроля со стороны субъекта.

М. Кларк полагает, что по вопросу о том, есть ли у нас возможность свободно выбирать наши убеждения, можно выделить две позиции: докстастический волюнтаризм и докстастический инволюнтаризм<sup>2</sup>. К первой позиции он относит Р. Декарта, а из современных философов Л. БонЖура. К докстастическому инволюнтаризму можно отнести Юма, Г. Прайса, Х. Корнблита.

БонЖур выступает за докстастический волюнтаризм, когда пишет:

«Понятие эпистемического обоснования есть фундаментально нормативное понятие. Оно имеет дело с тем, что субъект должен или

---

<sup>1</sup> См. §1.5.

<sup>2</sup> *Clarke M. Doxastic voluntarism and forced belief // Philosophical Studies. July 1986, Volume 50, Issue 1. P. 39–51.*

имеет обязательство, с эпистемической или интеллектуальной точки зрения... принимать только те убеждения, которые являются истинными или скорее всего истинны, и отвергать убеждения, которые являются ложными или скорее всего ложными»<sup>1</sup>. Поступать иначе было бы «эпистемически безответственно», а это предполагает доксистический волюнтаризм<sup>2</sup>.

Противоположной точки зрения придерживался Г. Прайс. В статье «Убеждение и воля» он выступает против доксистического волюнтаризма<sup>3</sup>. Прайс считает, что употребление выражений типа «я не хочу и не буду верить в это» является примером либо выражения эмоций, либо интеллектуальной инерцией. Если убеждение является для нас морально или эмоционально неприемлемым, мы делаем все возможное, чтобы избежать необходимости принимать его. Или мы выказываем «интеллектуальную инерцию»: делаем все возможное, чтобы не думать об этом предмете.

В качестве иллюстрации можно рассмотреть известный пример, когда в 1960-х и 1970-х гг. два известных психолога Йенсен и Шокли обнаружили, что чернокожие американцы, в целом, не показывают таких же результатов в IQ тестах, как белые. Представим, что некоторые люди будут отрицать эти выводы на моральных или эмоциональных основаниях. Эти люди «не захотят и не поверят в это», несмотря на любые доказательства. У них есть убеждения второго порядка о том, что является морально обязательным для убеждения, и эмоционально они не могут принять выводы Йенсена и Шокли из полученных результатов. «Я не могу поверить» здесь означает, согласно Прайсу, «я не могу позволить себе поверить».

Второй вопрос, по мнению Кларка, состоит в том, насколько мы можем добровольно направлять наше внимание на новые аргументы или критически относиться к процедурам принятия убеждения или гипотезы. Второй вопрос является отдельным, поскольку можно представить,

---

<sup>1</sup> *Bonjour L.* Externalist theories of empirical knowledge. Uehling, and Wettstein, 1980. P. 55.

<sup>2</sup> Кстати говоря, святая инквизиция, вслед за Св. Фомой, предполагала истинность доксистического волюнтаризма. Иначе какой смысл наказывать человека за то, что он неправильно верит?

<sup>3</sup> *Price H.* Belief and will // *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary.* 1954. Vol. 54. P. 1–22.



что мы можем добровольно влиять на нашу установку по принятию убеждения, но как только этот процесс завершен, убеждения, которые мы приобретаем, уже детерминированы. Согласно этому пониманию, волюнтаризм имеет место только по отношению к направлению нашего внимания (или когнитивной установки), но не по отношению к формированию убеждений. Такой волюнтаризм Кларк называет «волюнтаризм установок» и отличает его от «докастического волюнтаризма». К. Гинет пишет: «Быть обоснованно убежденным в чем-то возможно, только если возможно быть необоснованно убежденным в чем-то. Быть необоснованно убежденным в чем-то означает, что субъект не должен был в это верить. А это может быть истинным, только если субъект может воздержаться от убеждения в этом, только если у субъекта есть выбор между тем, верить или не верить, и сделать неправильный выбор»<sup>1</sup>.

Для интерналиста необходимо, чтобы докастический волюнтаризм был истинен, иначе он не сможет утверждать, что человек ответственен за то, что имеет определенное убеждение. Кларк выступает против докастического волюнтаризма, но за волюнтаризм установок. Согласно этому подходу, убеждения приходят к нам, мы не активно выбираем их. С другой стороны, мы осуществляем выбор в отношении установок, которые мы имеем по отношению к нашим убеждениям.

Рассмотрим следующий пример. Авиадиспетчер дает команду самолету садиться на посадочную полосу № 4. К несчастью, посадочная полоса № 4 не свободна, и происходит авария. В каком смысле виноват авиадиспетчер? Он не виноват в том, что у него было в тот момент убеждение, что полоса № 4 свободна. На тот момент у него не было оснований полагать, что она занята (допустим, что он не был террористом). Однако он виноват, что занял безответственную установку по отношению к своему убеждению: не проверил всю информацию, недостаточно внимательно изучил все данные. Но поскольку у него была информация, которой он обладал, его убеждение было вне его контроля.

Поддержим, в целом, позицию волюнтаризма установок. Даже если мы не выбираем истинные убеждения, то это совместимо с тем, что они являются результатом надежного познавательного процесса.

---

<sup>1</sup> *Ginet C. Contra reliabilism // The Monist, 1985. №68. P. 175-87.*

Например, я вижу перед собой дерево. Поскольку при нормальных условиях восприятие является надежным процессом, то я помимо своей воли полагаю, что передо мной дерево. Однако, допустим, я заключаю на основании зрительного восприятия, что в игре в напёрстки шарик находится под данным стаканчиком. Но я не принимаю этого, так как у меня есть установка второго порядка, что наперсточник в любом случае меня обманет. Следовательно, вывод на основании чувственного восприятия здесь регулируется установкой второго порядка<sup>1</sup>.

Проблему произвольности и непроизвольности по отношению к добродетелям с позиций доксистического инволюнтаризма предлагает решить Ольстон:

«*S* обоснованно убежден, что *p*, если и только если убеждение *S*, насколько ему известно, не вырастает из нарушения им интеллектуальных обязательств»<sup>2</sup>. Если заменить здесь «нарушения интеллектуальных обязательств» на что-то вроде «существенные изъяны в интеллектуальной добродетели», то, по мнению Монтмаркета, это решает проблему произвольности.

Предполагаемая непроизвольность убеждения, по Монтмаркету, не противоречит концепции интеллектуальных добродетелей респонсибилизма. Это для нас важно, поскольку мы будем обосновывать объединенную концепцию интеллектуальных добродетелей. Дело в том, что, хотя мы не можем влиять на наши убеждения непосредственно, добродетели прямо могут влиять на *основания* для наших убеждений. Например, интеллектуальное мужество будет проявляться в том, что мы не будем склонны формировать убеждения по принципу их популярности у толпы, а также не будем склонны отрицать чьи-то убеждения из-за своих чувств по отношению к личности этого человека. В этом смысле, напротив, добродетель интеллектуального мужества будет заключаться в том, что человек *непроизвольно* будет иметь склонность к определенному типу действия. Он не будет себя заставлять фразами типа: «Ты должен не доверять мнению толпы!» Человеку, который вынужден мотивировать себя подобным образом, не достаёт интеллектуального

---

<sup>1</sup> См. подробнее: Karimov A., Kazakova V. Perceptual Image in Worldview // Rethinking social action. core values. 2015. P. 1123–1127.

<sup>2</sup> Alston W. Internalism and Externalism in Epistemology // Philosophical Topics, 1986. Vol. 14, №. 1. P. 179–221.

мужества. Здесь можно провести параллель с моральными добродетелями. Доброта, например, является добродетелью, только если она непроизвольна, неконтролируема. Мы не можем назвать по-настоящему добрым человека, который волевыми усилиями заставляет себя быть добрым.

Можно ли сказать, что любой познавательный акт требует произвольности в вышеописанном смысле? По крайней мере, это неочевидно для простого акта восприятия. Перцептуальные убеждения формируются спонтанно. Даже если это так, то выводы, основанные на восприятии, обобщения, основанные на непосредственном восприятии, уже зависят от нас в большой степени.

К проблеме произвольности/непроизвольности формирования убеждения обращается Л. Загзебски<sup>1</sup>. Кажется, что убеждения являются результатом инстинктивного процесса, не более произвольным, чем пищеварение. В этом случае они не могут быть подходящими объектами для оценки. Точно так же невозможно с моральной точки зрения винить человека за то, что вне его контроля, как например, винить психически больного человека за совершение преступления. В крайнем случае, ему можно посочувствовать. Загзебски полагает, что данное возражение не является фатальным для эпистемологии добродетелей. Проблема добровольности убеждения имеет гораздо меньшую силу против ЭД, чем против другой теории, потому что в том и состоит суть данного подхода, что он переносит локус оценки с убеждения на внутренние черты человека, а оценка убеждений является деривативной. Уместным вопросом будет вопрос о том, являются ли наши интеллектуальные добродетели и пороки такими же добровольными, как и моральные добродетели и пороки? На первый взгляд, нет причин полагать, что интеллектуальное мужество или интеллектуальная честность являются менее добровольными, чем их этические аналоги. Однако такие добродетели, как отзывчивость к чужим доводам, способность давать логичное объяснение фактам, менее добровольны и больше зависят от естественных способностей. Интеллектуальный порок конформизма в той же степени доброволен, что и зависть; интеллектуальное высокомерие, которое не

---

<sup>1</sup> *Zagzebski L. Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge (Cambridge Studies in Philosophy) Cambridge University Press. Kindle Edition. P. 59.*

позволяет человеку справедливо относиться к аргументам других, не менее добровольно. Таким образом, полагает Загзебски, шкала добровольности человеческих добродетелей – и моральных, и интеллектуальных – достаточно широка, и мы можем поставить какие-то добродетели внизу, а какие-то вверху нее.

В связи с вышеизложенным представляется, что, в целом, возражение о произвольности убеждения не является настолько критичным для эпистемологии добродетелей. Тем не менее оно висит «дамокловым мечом» над эвиденциализмом и вообще любой интерналистской концепцией обоснования знания.

## 3. МЕТАТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ДИСКУССИИ

### § 3.1. ПРОБЛЕМА КЛАССИФИКАЦИИ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ

Как любая область исследования в процессе становления, эпистемология добродетелей не является единым целым. Нам повезло, что мы живем в тот период, когда она находится, выражаясь языком Куна, в «допарадигмальном» состоянии. Это позволяет исследователю влиять на дальнейшее развитие и участвовать в становлении парадигмы. Отсутствие такой парадигмы проявляется прежде всего в том, что не существует общепринятой классификации интеллектуальных добродетелей. Как отмечает Ольстон, «то, что сегодня называют эпистемологией добродетелей, представляет собой размытую, разнообразную, даже хаотичную территорию. Нет хотя бы приблизительного общего понимания, что считать интеллектуальными добродетелями, еще менее – понимания того, как они функционируют в процессе формирования убеждений и как это влияет на их эпистемический статус»<sup>1</sup>. И хотя с момента, когда написаны эти строки, прошло уже 14 лет, ситуация принципиально не изменилась.

Исходно интеллектуальные добродетели можно определить как превосходные познавательные качества, которые скорее приводят к достижению субъектом эпистемических благ, когда прочие условия равны. Под эпистемическими благами мы имеем в виду истину, знание, понимание, обоснование, мудрость и т.п. Но о каких познавательных качествах идет речь? Как мы уже показали, существуют различные концепции эпистемологии добродетелей и, соответственно, разные подходы к определению самих интеллектуальных добродетелей.

М. Альфано (Австралийский католический университет, Австралия) выделяет в современной ЭД в зависимости от трактовки понятия «интеллектуальные добродетели» три разновидности.

---

<sup>1</sup> *Alston W.* Beyond “Justification”: Dimensions of Epistemic Justification (Ithaca: Cornell University Press). 2005. P. 153.

1. «Релайабиллизм, который рассматривает интеллектуальные добродетели как не-мотивационные способности, диспозиции или процессы, имеющие тенденцию приводить своих обладателей к увеличению баланса истин над заблуждением в их наборе убеждений (например: правильная дедукция, хорошее зрение, память, и т.д.).

2. Респонсibiliзм, который рассматривает интеллектуальные добродетели по аналогии с нео-аристотелевскими моральными добродетелями как мотивационные, отзывчивые к доводам (reasons-responsive) диспозиции действовать и реагировать характерными способами (например, открытость ума, любознательность, интеллектуальное мужество и т.д.).

3. Смешанная эпистемология добродетелей, которая признает добродетели релайабиллизма и респонсibiliзма»<sup>1</sup>.

По отношению к традиционной теории познания Альфано делит ЭД также на три версии.

1. Классическая теория познания, которая стремится дать ответы на традиционные вопросы, такие как «Знает ли  $S$ , что  $p$ ?», «Обосновано ли  $S$  убежден, что  $p$ ?» и т.д.

2. Теория исследования (inquiry epistemology), которая стремится ответить на нетрадиционные вопросы, такие как «Обладает ли  $S$  пониманием или мудростью?», «Является ли  $S$  заслуживающим похвалы как познающий субъект (epistemic agent)?

3. Смешанная теория познания, которая стремится ответить и на традиционные, и на нетрадиционные вопросы.

Комбинируя эти различия, мы можем получить теоретически девять типов эпистемологии добродетелей, хотя не все из них реализованы.

Самое главное различие между многообразными версиями ЭД проявляется в том, что релайабиллисты в качестве добродетелей понимают когнитивные способности (зрение, слух, интроспекцию и т.д.), тогда как респонсibiliсты под ИД понимают качества интеллектуального характера. Обе эти трактовки так или иначе восходят к Аристотелю, так как последний в число ИД включал помимо теоретической и прак-

---

<sup>1</sup> *Alfano M. Expanding The Situationist Challenge To Responsibilist Virtue Epistemology // The Philosophical Quarterly, 2012, 62. P. 224.*

тической мудрости также и ум (сообразительность). Все они являются превосходствами познавательной способности души.

У релейабилитов нет какого-то общего списка того, что они считают интеллектуальными добродетелями, и обычно они ограничиваются примерами, перечисляя способности к чувственному восприятию, память, навыки дедуктивного и индуктивного вывода. Голдман пишет следующее:

«В сфере морали обыденный язык богат добродетельной терминологией. Напротив, для интеллектуальных добродетелей мало общепринятых лейблов, и те, что существуют – “наблюдательность”, “основательность”, “проницательность” и так далее – имеют малую ценность в настоящем контексте. Я предлагаю отождествить релевантные интеллектуальные добродетели... со способностями или процессами формирования убеждения, которые будут приняты в качестве ответа на вопрос: “Как *S* знает?”. В ответ на этот вопрос обычно говорят: “Он видел это”, “он слышал это”, “он помнит это”, “он заключил это из таких-то и таких-то доказательств” и т.д. Таким образом, основание убеждений на видении, слышании, памяти и хорошем умозаключении входит в набор того, что народ (*folk*) считает интеллектуальными добродетелями»<sup>1</sup>.

Отметим, что в процитированном фрагменте Голдман называет несколько качеств интеллектуального характера (наблюдательность, тщательность, проницательность), но не считает их добродетелями.

С классификацией интеллектуальных добродетелей у респонсбилитов также все неоднозначно. Робертс и Вуд выделяют семь основных ИД: любовь к знанию, интеллектуальная твердость, мужество и осторожность, смирение, автономия, щедрость и практическая мудрость<sup>2</sup>.

У Загзебски нет общей классификации интеллектуальных добродетелей, но среди них она перечисляет в разных местах: «адаптивность интеллекта» (с. 21), «способность распознавать явные факты» (с. 21), «чувствительность к деталям» (с. 21), «способность придумывать объяснения ряду сложных данных» (с. 21), «способность придумывать

---

<sup>1</sup> *Goldman A. Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences.* Cambridge, MA: MIT Press. 1992. P. 162.

<sup>2</sup> *Roberts R., Wood J. Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology* Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007. P. 152.

объяснительные гипотезы или интерпретации литературных текстов» (с. 21), «интеллектуальная осторожность» (с. 21), «интеллектуальная справедливость (с. 109), «открытость ума в собирании и оценке доказательств» (с. 114), «справедливость в оценке аргументов других» (с. 114), «интеллектуальное смирение», «интеллектуальная настойчивость» (с. 114), «способность распознавать надежный авторитет» (с. 114), «добродетели учителя: социальные добродетели коммуникативности, интеллектуальной честности и знания своей аудитории» (с. 114), «оригинальность и креативность» (с. 123), «интеллектуальная порядочность» (с. 155), «автономность» (с. 159), «доверие как середина между легковерием и подозрительностью» (с. 160), «интеллектуальная трезвость» (с. 185), «практическая мудрость» (с. 211)<sup>1</sup>.

Более или менее целостную классификацию интеллектуальных добродетелей респонсибилизма находим у Дж. Байера. Он выделяет шесть «естественных групп» интеллектуальных добродетелей<sup>2</sup>. Это, по признанию самого Байера, не является строгой классификацией. В основание деления он кладет ту роль, которую ИД играют в контексте исследования.

1. Запуск. Исследование должно быть начато или вообще предпринято. Соответственно, для этого существенными являются такие ИД, как пытливость (*inquisitiveness*), рефлексивность (*reflectiveness*), созерцательность (*contemplativeness*), любопытство (*curiosity*) и удивление (*wonder*).

2. Продолжение работы. Исследование должно осуществляться с надлежащей тщательностью. Сюда относятся внимательность, чувствительность к деталям, точность наблюдений (*careful observation*), последовательность (*coherence*) рассуждения.

3. Работа с источниками. Исследование связано с необходимостью оценки различных источников. Сюда относятся интеллектуальная справедливость (*justice*), последовательность (*consistency*), объективность, беспристрастность (*impartiality*) и открытость ума (*open-mindedness*).

4. Саморефлексия. Исследованию препятствует наша способность к самообману. Чтобы его избежать, необходимы интеллектуальная

<sup>1</sup> *Zagzebski L. Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge. Cambridge University Press, 1996.*

<sup>2</sup> *Baehr J. The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology Kindle Edition. 2011. Kindle Locations 265–266.*



честность (honesty) и порядочность (integrity), т.е. честная оценка нашей когнитивной ситуации, интеллектуальное смирение (humility), само-осознание (self-awareness), само-исследование (self-scrutiny)

5. Решение нетривиальных задач. Иногда исследователю нужно мыслить нестандартно. Для этого необходимы такие добродетели, как способность к воображению (imaginativeness), креативность (creativity), интеллектуальная адаптивность (adaptability), гибкость (flexibility), живость (agility) или открытость ума. Креативный человек и человек с развитым воображением открыты для альтернативных возможностей, гипотез и объяснений.

Преодоление трудностей и оппозиции. Иногда исследование требует преодоления множества препятствий. В таком случае необходимо желание продолжать исследование, или интеллектуальное усердие (perseverance), интеллектуальное мужество (courage), решительность (determination), прилежание (diligence), цепкость (tenacity).

По другому принципу интеллектуальные добродетели респонсibiliзма можно поделить на два вида: индивидуально ориентированные ИД, т.е. те, которые приносят благо в первую очередь тому, кто ими обладает, и социально-ориентированные ИД, которые приносят благо прежде всего другим людям. К первой группе относится интеллектуальное мужество и открытость ума, ко второй – интеллектуальная щедрость, интеллектуальное великодушие, добродетели хорошего учителя и т.д.

Еще одно основание деления для добродетелей респонсibiliзма может заключаться в их отношении к моральным добродетелям<sup>1</sup>. С этой точки зрения ИД можно поделить на две группы.

1. Те интеллектуальные добродетели, которые являются аналогами моральных добродетелей применительно к области познания. К таким добродетелям относится интеллектуальное смирение, интеллектуальное усердие, интеллектуальное мужество, интеллектуальная добросовестность и т.д.

2. Те интеллектуальные добродетели, которые не имеют прямого аналога среди моральных добродетелей. К таким относятся, прежде всего, любовь к знанию, открытость ума, оригинальность, креативность.

---

<sup>1</sup> Подробнее о соотношении интеллектуальных и моральных добродетелей см. §3.5.

Как видим, интеллектуальные добродетели являются довольно разнообразными. На наш взгляд, релябилистские и респонсибилистские добродетели можно объединить на общей теоретической основе, учитывая их специфику и теоретическую значимость для познания. Как мы уже отмечали в предыдущей главе, ЭД также может помочь решению проблем традиционной эпистемологии, таких как определение знания. Все это проблемы метатеоретического уровня, которым в разработке эпистемологии добродетелей, на наш взгляд, уделялось недостаточно внимания. К более детальному анализу некоторых интеллектуальных добродетелей мы обратимся в следующих главах, а здесь необходимо обсудить теоретические и методологические вопросы самой концепции эпистемологии добродетелей.

### § 3.2. ДВУХУРОВНЕВАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЗНАНИЯ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ

В данном параграфе, отталкиваясь от понятия «двухуровневого знания», которое развивают целый ряд теоретиков эпистемологии добродетелей, мы будем обосновывать двухуровневую концепцию интеллектуальных добродетелей. Понятие знания двусмысленно. С одной стороны, субъект знает, что сейчас на улице, например, идет дождь. С другой стороны, субъект может обладать глубокими философскими и научными познаниями. И все эти знания описываются одним и тем же глаголом «знать».

Как отмечают Робертс (Университет Бейлор, США) и Вуд (Уитон Колледж, США), тот факт, что теория познания использовала такие тривиальные примеры, как «я знаю, что передо мной белый лист бумаги» и «я знаю, что сейчас идет дождь», был обусловлен вызовом радикального скептицизма, который ставит под сомнение даже такое знание<sup>1</sup>. Поэтому теоретики познания не обращались к более возвышенным материям – было не до того. Необходимо было защитить хотя бы элементарное чувственное восприятие от «злых демонов», «матрицы» и пр. В этом смысле скептицизм в истории эпистемологии сыграл

---

<sup>1</sup> *Roberts R., Wood J. Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology. Clarendon Press. Kindle Edition. 2007.*

двойную роль: с одной стороны, он заострил и утончил философский дискурс, с другой – повлиял негативно, так как заставил философию доказывать тривиальности, чем возмущался в свое время еще Кант. В то же время определение знания не может быть слишком возвышенным. Оно должно включать и примитивные случаи. Например, если в комнате погас свет, то автоматически, без участия рефлексии, у меня формируется убеждение, что погас свет. Данное знание не требует интеллектуального мужества, смирения, внимательности, тщательности и других подобного рода добродетелей. Такое знание Робертс и Вуд называют «лоу-энд» знание (low-end). Этому знанию они противопоставляют «хай-энд» знание (high-end), например, философское или научное знание.

Такого же разделения придерживается Дж. Байер (Университет Лойола Меримаунт, США): «Заметим, во-первых, что значительное количество знаний может быть добыто независимо от чего-то вроде “поиска истины”. Здесь можно включить знание непосредственного окружения субъекта, большую часть знания по памяти и интроспекции (например, что я приехал на работу сегодня на машине, или что я испытываю дискомфорт в моей правой ступне) и даже некоторое априорное знание (например, что два плюс три равняется пяти или что вывод по *modus ponens* следует из посылок). Знание этого типа является относительно непосредственным и автоматическим; оно требует не многим более, чем простого оперирования нашими базовыми когнитивными способностями.

В других случаях, однако, знание может быть гораздо более трудным для достижения. Сюда относится знание о микроскопической или субатомной реальности, сложные метафизические вопросы и положения дел, далеко отстоящие от нас в пространстве и во времени (например, античная история). Здесь приобретение знания обычно требует исследования. Как таковое, оно накладывает обязанности на нас как познающих субъектов – оно требует, чтобы мы мыслили, рассуждали, судили, оценивали, читали, интерпретировали, искали и рефлексировали различными способами. Но это, конечно, есть также сфера личного характера, в частности интеллектуального характера. Интеллектуально добродетельный человек есть тот, кто мыслит, рассуждает, судит, оценивает, интерпретирует и т.д. интеллектуально подобающим

(appropriate) или рациональным способом, тогда как интеллектуально порочный человек есть тот, который является ущербным (deficient) или неполноценным (defective) в этом отношении»<sup>1</sup>.

В своей книге «Добродетели ума» Л. Загзебски вводит понятие «знание высокого порядка» (high grade knowledge). Для нее главное отличие знания высокого порядка заключается в его более тесной связи с пониманием: «Поскольку примеры, которые часто используются как образец знания, находятся на низшем уровне (low-end) шкалы, недостаточно внимания уделяется различению между, например, человеком, который имеет реальное понимание своего окружения, и тем, кто всего лишь знает, что в комнате четыре стены»<sup>2</sup>.

Хезер Баттали (Университет штат Калифорния, США) выделяет два уровня знания, которые также называет, «знание низшего порядка» и «знание высшего порядка»:

«Знание низшего уровня (low-grade), образцом которого является чувственное познание, приобретается пассивно. По-видимому, человек не может не приобретать визуальное знание, когда у него открыты глаза, его мозг функционирует нормально, и он находится в хорошо освещенном и другим способом подходящем окружении. От субъекта не требуется какого-то намеренного действия. Взрослые люди разделяют знание низшего порядка с детьми и, возможно, животными. Напротив, знание высшего уровня приобретается скорее активно, чем пассивно, как результат целенаправленного исследования. Образцы знания высшего уровня включают научное знание (например, что  $E = mc^2$ , что ципрофлоксацин эффективен против сибирской язвы), философское знание (например, что бихевиористские теории сознания являются ложными), ценностное и моральное знание (например, что кандидат С. будет наилучшим президентом; что ложь является неправильной, кроме исключительных обстоятельств), и то, что мы можем назвать “познавательное прикладное” знание (например, что пациент инфицирован бактерией В; что подозреваемый совершил преступление). Чело-

---

<sup>1</sup> Baehr J. The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology. Kindle Edition. 2011. Kindle Location 276–277.

<sup>2</sup> Zagzebski L. Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge (Cambridge Studies in Philosophy). Cambridge University Press. Kindle Edition. 1996. P. 273.

век не может приобрести знание высшего уровня, просто открыв глаза в подходящей среде; он должен провести исследование: грубо говоря, выдвинуть гипотезу, проверить ее, искать подтверждающие и опровергающие свидетельства, рассматривать альтернативы и возражения и т.д. Традиционная аналитическая эпистемология сосредотачивалась на важной цели анализа знания низшего уровня. Но анализ знания высшего уровня тоже важен, поскольку большая часть нашего знания, по-видимому, есть знание высшего уровня»<sup>1</sup>.

Итак, возьмем в качестве исходного данное разделение и проанализируем его. Выделим основные отличия двух типов знания, на которые обращают внимание перечисленные авторы. «Низкоуровневое» знание: примитивное; автоматическое, без участия рефлексии, непосредственное, пассивное; простое оперирование когнитивными способностями; присуще детям и животным. «Высокоуровневое» знание: возвышенное; поисковое, рефлексивное, требует интерпретации, активное, целенаправленное; более трудно для достижения; требует интеллектуального мужества, тщательности, внимательности и т.д.; требует понимания;

Данная классификация не укладывается однозначно в существующие схемы: «обыденное» – «теоретическое», «чувственное – рациональное», «эмпирическое – теоретическое». Безусловно, чувственное восприятие может быть тоже активным, целенаправленным и т.п. Обыденное знание может быть результатом интерпретации и т.д. Представляется, что главным основанием для этого деления является *происхождение, этиология* знания, как это знание получается, что требуется для его приобретения. В случае низкоуровневого знания речь идет прежде всего о базовых когнитивных компетенциях, в случае высокоуровневого знания – об интеллектуальных качествах личности познающего.

Данный подход к классификации знания характерен именно для эпистемологии добродетелей, поскольку в рамках данного направления теории обращаются именно к этиологии наших убеждений. В релятивизме для надежности убеждения его происхождение имеет первоочередное значение – оно должно быть получено благодаря использованию надежной способности. То же самое касается респонсибилизма, в котором обращаются к действию добродетелей, описывающих качества ответственного исследователя.

---

<sup>1</sup> Battaly H. Virtue Epistemology // Philosophy Compass, 2008. № 3. P. 652.

Введенное деление на высокоуровневое и низкоуровневое знание представляется продуктивным, и для наших специальных целей оно выигрывает по сравнению с классическими триплетами «ощущение-восприятие-представление» и «понятие-суждение-умозаключение». Эта двоичная схема является полезной и по отношению к более крупным «блокам» научного знания: «факт-гипотеза-теория» и др. Наличие двух типов знания предполагает два типа источников знания. И поскольку и то и другое все же являются знанием, т.е. имеют общее родовое понятие, то и источники этого знания оба имеют общее родовое понятие. С другой стороны, видовые признаки у этих двух типов разные, т.е. они различны.

Предположим, что два типа источников для знания – это два типа интеллектуальных добродетелей: способности и качества интеллектуального характера, соответственно, релайабилитские и респонсибилистские добродетели. Общее для них родовое понятие – интеллектуальные добродетели. Здесь мы возвращаемся к античному пониманию «арете», добродетели – это любые качества, которые делают человека превосходным. Человек может быть превосходным в различных отношениях, например: в атлетическом, в моральном, в эстетическом. Поэтому и в познавательном отношении превосходство также может быть разным: например, человек может иметь превосходное зрение, или превосходные способности логического мышления, или обладать открытостью ума, или интеллектуальным мужеством. Если в широком смысле добродетели – это превосходства, то пороки можно определить как дефекты, недостатки. Пороки – это качества, которые делают нас ущербными в познавательном отношении. Соответственно, познавательные дефекты могут проявляться различными способами: у человека может быть плохое зрение, у него может не доставать навыков к логическому выводу, он может быть догматичен и т.д.<sup>1</sup> Может показаться странным называть когнитивным пороком плохое функционирование способности, например плохое зрение. Но в русском языке есть, к примеру, такое выражение, как «порок сердца», т.е. изъян,

---

<sup>1</sup> См. подробнее: *Каримов А. Р.* Эпистемические пороки // Революция и традиция. V Садыковские чтения. Материалы Международной научно-образовательной конференции (Казань, 16–18 ноября 2017 г.) / под ред. Г. К. Гизатовой, О. Г. Ивановой, А. Р. Каримова и др. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2017. С. 51–55.

недостаток, ошибка в нормальном функционировании сердца. Тогда «арете» сердца будет заключаться в том, что сердце функционирует нормально, как должно.

В соответствии с двухуровневой классификацией знания можно говорить о двухуровневой классификации интеллектуальных добродетелей. Познавательные способности (релейабилитские добродетели) можно отнести к низкоуровневым добродетелям, а качества интеллектуального характера (респонсибилитские добродетели) к высокоуровневым добродетелям. Данный подход, который интегрирует и релейабилитские, и респонсибилитские добродетели, будем называть двухуровневой концепцией интеллектуальных добродетелей.

О понятии интеллектуального характера пишет Дж. Байер: «Характер человека не исчерпывается его моральным характером, у него есть еще интеллектуальное или эпистемическое измерение. В широком смысле добродетельный человек будет также глубоко заинтересован в таких целях, как истина, знание, обоснование, рациональность и понимание; и из этого фундаментального влечения возникнут другие черты, такие, как любознательность, внимательность, осторожность и тщательность в исследовании, непредубежденность, открытость ума и интеллектуальные терпение, честность, храбрость, смирение и строгость»<sup>1</sup>. По Байеру, между качествами интеллектуального характера и познавательными способностями можно провести различия в следующих отношениях: 1) способности являются в определенной степени врожденными, а добродетели интеллектуального характера – целиком приобретенные качества<sup>2</sup>; 2) добродетели интеллектуального характера являются качествами личности, так же как и моральные добродетели, т.е. за них можно хвалить или порицать<sup>3</sup>; 3) добродетели интеллекту-

---

<sup>1</sup> *Baehr J. The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology* Kindle Edition. 2011. Kindle Location 91.

<sup>2</sup> Безусловно, врожденные способности могут быть развиты в ходе воспитания, например способность распознавать вкус вина для сомелье, но с рецепторами для распознавания вкуса вообще человек рождается, а с «рецепторами» для признания своих интеллектуальных ограничений – нет; простые индуктивные выводы могут делать и животные.

<sup>3</sup> Уместно хвалить кого-то за интеллектуальное мужество, интеллектуальное усердие, но не за отличное зрение; также уместно порицать кого-то за догматизм или поспешность в выводах, но не за тугоухость.

ального характера связаны с категориями мотивации, выбора и принятия решения<sup>1</sup>.

Подобное различие может давать повод для сторонников респонсибилитета отрицать статус интеллектуальных добродетелей за когнитивными способностями в принципе. Например, Байер отрицает статус ИД за познавательными способностями, несмотря на то что сам называет их «когнитивными совершенствами»<sup>2</sup>. Данный подход, на наш взгляд, обусловлен тем, что сторонники респонсибилитета чересчур увлекаются аналогией с моральными добродетелями, и даже более того, как мы покажем далее, стремятся логически подвести интеллектуальные добродетели в подчинение моральным. Как мы увидим, такое отождествление между моральными и интеллектуальными добродетелями не правомерно. Более того, последнее является одним из основных тезисов автора данной монографии, поэтому обсуждение данного вопроса заслуживает отдельного параграфа<sup>3</sup>. Здесь ограничимся замечанием, что аналогия между моральными и интеллектуальными добродетелями работает до известной степени и, прежде всего, по отношению к добродетелям интеллектуального характера.

Кроме того, если в качестве интеллектуальных добродетелей мы признаем только качества интеллектуального характера, то как быть с низкоуровневым знанием, где действие этих качеств минимально? В таком случае, на наш взгляд, остается одно – отрицать статус знания за низкоуровневым знанием. Но это неприемлемо. Представляется, что теория познания не может сводиться к определению только одного вида знания, например философского. Она должна дать адекватное объяснение всем типам знания: обыденному, научному, художественно-экспрессивному и философскому. Тем более что разделение на высокоуровневое и низкоуровневое знание выдвинуто самими же респонсибилизмами, поэтому они не могут его не признавать. Поэтому

---

<sup>1</sup> Можно слушать что-то помимо нашей воли (например, громкую музыку на празднике), но услышать чью-то точку зрения, т.е. проявить внимательность, открытость ума, интеллектуальное смирение и т.д., – зависит от нас, от нашей установки.

<sup>2</sup> *Baehr J. The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology* Kindle Edition. 2011. Kindle Location 314.

<sup>3</sup> См. § 3.5. данной главы.



отрицание статуса ИД за превосходными когнитивными способностями нам видится как противоречие в позиции респонсibiliстов.

То же самое возражение «бьет» по релайабилителям. Используя только понятия когнитивной «способности» или когнитивной «компетенции», они не могут объяснить высокоуровневое знание, которое не приобретается без проявления качеств интеллектуального характера. А отрицать статус «знания» за высокоуровневым знанием релайабилитисты тоже не могут, иначе «знанием» мы бы называли только простое использование наших когнитивных способностей.

Релайабилитист Дж. Греко полагает, что спор по поводу ИД между релайабилитизмом и респонсibiliзмом нужно рассматривать с той точки зрения, которая позволит увидеть, кто лучше справляется с проблемами традиционной теории познания. Если рассматривать с такой точки зрения, то релайабилитизм справляется лучше из-за того, что требования к знанию у респонсibiliстов слишком сильные и большее количество знания просто не подходит под них (в том числе, все коммуникативное знание)<sup>1</sup>. Поэтому для спора с фундаментализмом и когерентизмом больше подходит релайабилитизм. Союз, как сказано, вообще относит часть добродетелей к тому, что он называет «животным знанием».

С такой односторонней позицией трудно согласиться. Дело в том, что высокоуровневые добродетели (добродетели интеллектуального характера) вполне соответствуют формальным требованиям, которые релайабилитизм предъявляет к ИД. С точки зрения релайабилитизма, интеллектуальные добродетели есть такие качества индивида, которые, при определенных условиях и в отношении определенных пропозиций, являются надежными средствами достичь истины и избежать заблуждения. Используя терминологию Э. Соузы, можно утверждать, что высокоуровневые добродетели являются такими же «истинно-индуцирующими механизмами порождения убеждений» (*truth-conducive belief-generating mechanisms*), как и низкоуровневые добродетели. Также, по определению Греко, интеллектуальное качество называется ИД, если оно играет критическую или наиболее явную (*salient*) роль в достижении индивидом истины, если она наилучшим способом объясняет, почему человек достигает истины. Но в этом определении, если к нему

---

<sup>1</sup> Это не совсем верно. Например, Л. Загзебски интегрирует коммуникативное знание в свою концепцию. Подробнее об этом см. §5.3. пятой главы.

относиться чисто формально, нет ничего, что позволяло бы исключить добродетели интеллектуального характера из списка добродетелей. Серьезное научное исследование в естественных и гуманитарных науках является примером, когда добродетели интеллектуального характера играют существенную и критическую роль для достижения истины.

Кроме того, в своих примерах интеллектуальных пороков релейабилитисты обычно обращаются к порокам интеллектуального характера. Если добродетели – это только когнитивные способности, то было бы логично, чтобы в качестве интеллектуальных пороков релейабилитисты называли что-то типа близорукости, тугоухости и т.п. Но это не так. В качестве интеллектуальных пороков Голдман называет тенденцию основывать убеждения на догадках и предположениях (*guesswork*), принятие желаемого за действительное (*wishful thinking*) и игнорирование противоположного свидетельства, что относится к качествам интеллектуального характера<sup>1</sup>. Соуза относит к интеллектуальным порокам поспешность в выводах и суеверие<sup>2</sup>. Греко приводит в качестве примера интеллектуальных пороков поспешность и невнимательность<sup>3</sup>. Они правы, называя это пороками, потому что, согласно их же определению, таковые значительно мешают достижению истины. Но эти пороки не являются дефектами интеллектуальных добродетелей как способностей, которые признают релейабилитисты. Они скорее являются проявлением порочного интеллектуального характера. Поэтому удивительно, что они не признавали в качестве добродетелей качества интеллектуального характера, так как те являются противоположностями интеллектуальным порокам, которые приводят сами релейабилитисты.

Ещё одно возражение релейабилитистов против признания качеств интеллектуального характера интеллектуальными добродетелями заключается в том, что изначально релейабилитизм ввел понятие ИД для обозначения *источника* истинного убеждения. Истинное убеждение является знанием, если его источник является надежным. ИД в смысле

---

<sup>1</sup> *Goldman A. Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences.* Cambridge, MA: MIT Press, 1992. P. 162.

<sup>2</sup> *Sosa E. Knowledge in Perspective.* Cambridge: Cambridge University Press. 1991. P. 229.

<sup>3</sup> *Greco J. Virtues in Epistemology // Paul Moser (ed.), Oxford Handbook of Epistemology.* New York: Oxford University Press. 2002. P. 521.

качеств интеллектуального характера не являются «источниками» знания в том смысле, в котором источником знания является, например, зрение. На это возражение Дж. Байер отвечает, что, во-первых, понятие «источник» может трактоваться расширительно – как то, что является наиболее важным объяснением, почему индивид достиг истинного убеждения. В этом случае (по меньшей мере, иногда) добродетели интеллектуального характера подпадают под такое определение. Источником знания может быть коммуникация, а в коммуникации задействованы все добродетели высшего уровня. Во-вторых, данное требование не относится к некоторым добродетелям, которые признают сами релейабилиты, например, к способности к индукции и любым другим способностям к выводу. Они тоже не являются источником знания в узком смысле<sup>1</sup>.

Дополнительным аргументом в пользу двухуровневой концепции интеллектуальных добродетелей является взаимосвязь между обоими уровнями. В реальном процессе познания задействованы *оба* уровня, поэтому отрицать за одним из них статус ИД было бы неправомерно. Поступать согласно добродетелям интеллектуального характера всегда требует задействования релевантных когнитивных способностей. И, наоборот, для корректного задействования когнитивных способностей необходимо обладать определенными интеллектуальными добродетелями. Например, работа ученого требует наблюдения и вывода. Но качество наблюдений и выводов будет зависеть от его интеллектуального характера: открытости ума, интеллектуального усердия и т.д. Интересно, что признания подобного рода можно найти как у релейабилитов, так и у респонсибилитов<sup>2</sup>.

Так, релейабилит Союза признает, что надежность когнитивных способностей зависит от интеллектуального поведения индивида. Он пишет, например, что «через большую внимательность и осторожность

---

<sup>1</sup> Baehr J. *The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology* Kindle Edition. 2011. Kindle Location 742–745. Kindle Edition.

<sup>2</sup> Может возникнуть вопрос, почему тогда когнитивные компетенции названы «низшим» типом, а добродетели интеллектуального характера «высшим»? Ведь здесь двусторонняя зависимость. На это можно ответить, что все-таки интеллектуальные добродетели «низшего» уровня онтогенетически и функционально первичны. Выражение «низший» тут используется как «более базовый», «более фундаментальный», а не в оценочном смысле.

мы можем значительно повысить качество нашей интроспекции и тем самым повысить ее точность»<sup>1</sup>. Соуза приводит иллюстрацию. Допустим, субъект решает определить количество частичек пыли на своем столе с помощью спиритической доски. Если мы примем двусоставное определение эпистемологии, то это намерение можно оценить с двух точек зрения: а) с точки зрения теории знания, мы низко оценим убеждение, полученное в ходе данного интеллектуального предприятия, поскольку оно сомнительно с точки зрения способа получения истинного знания по данному вопросу; б) с точки зрения интеллектуального этоса, мы бы подвергли критике субъекта за то, что он вообще заинтересовался такими предметами, как подсчет количества пылинки. Есть более достойное применение нашему разуму. В обоих случаях мы даем ценностную характеристику. В первом случае мы подвергаем критике *убеждение субъекта* из-за того, что оно плохо обосновано. Во втором случае мы подвергаем критике *самого познающего субъекта* за то, что он не проявил качества, которые были бы характерными для интеллектуально добродетельного человека в данной ситуации. Мы можем упрекать и в каком-то смысле обвиняем его. Мы говорим, что он в каком-то смысле подвел нас.

Релайабиллист Дж. Греко также инкорпорирует респонсибилистские мотивы в свой субъектный релайабиллизм (*agent reliabilism*), когда признает необходимость подходящей мотивации. Согласно его подходу, «субъективное обоснование может быть понято в терминах диспозиций, которые демонстрирует субъект, когда он старается верить в то, что является истиной, а не в то, что удобно, комфортно или модно»<sup>2</sup>.

Респонсибилисты также отмечают связь интеллектуальных добродетелей высокого уровня с познавательными способностями. Как пишут Робертс и Вуд: «Мы предлагаем, что, в целом, человеческая добродетель есть приобретенная основа превосходного функционирования в некоторой общей сфере человеческой деятельности, которая является важной и трудной»<sup>3</sup>. И далее они добавляют: «Многие добродетели

<sup>1</sup> Sosa E. Knowledge in Perspective. Cambridge: Cambridge University Press. 1991. P. 228.

<sup>2</sup> Greco J. Agent Reliabilism // Tomberlin ed., Philosophical Perspectives, 1999, 13. Epistemology, Atascadero: Ridgeview.

<sup>3</sup> Roberts R. & Wood J. Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007. P. 59.

есть “совершенства” или зрелое завершение естественных (т.е. данных) человеческих способностей<sup>1</sup>. Загзебски также не отрицает, что для того, чтобы удовлетворить свое желание достичь истины, необходимо обладать многими превосходными когнитивными способностями.

Обосновываемая здесь двухуровневая схема знания и интеллектуальных добродетелей, как и любая схема, не свободна от некоторой механистичности. Для объяснения взаимосвязи и взаимозависимости ментальных образований разных уровней знания мы предлагаем использовать метафору эпистемического «лифта» по аналогии с понятием «сигнификационного лифта» Э. А. Тайсиной<sup>2</sup>. Это средство перемещения фокуса сознания («психического», «ментального» etc.), в соответствии с познавательной целью, с простых компетенций, умений и навыков мыслительной работы на более сложные личностные характеристики, включающие персональные интеллектуальные добродетели, или совершенства. В первом случае фокус нацелен на отражательно-символизирующую деятельность ума; во втором случае эти базовые способности становятся фоном, а фокус сознания устремляется к субъективным духовным силам и способностям, составляющим превосходные качества интеллектуального характера.

С необходимостью учитывать оба типа добродетелей также согласны ряд философов, которых можно отнести к «смешанному типу» ЭД согласно классификации, приведенной в предыдущем параграфе. К сторонникам третьего, «смешанного», подхода к анализу интеллектуальных добродетелей можно причислить британского философа К. Хуквея. Как пишет Хуквей: «Во-первых, есть определенные навыки и способности, врожденные и приобретенные, например, хорошее зрение или память (возможно с уточнением для конкретных обстоятельств, в которых данная способность или навык являются надежными). Способность проследивать сложную структуру доказательства является другим примером. Мы также можем включить навыки, специфичные для субъекта: кто-то может хорошо разбираться в птицах или самолетах, или иметь обширный объем знаний в другой области. Все это беспспор-

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Тайсина Э. А. Философские вопросы семиотики / Под ред. И. С. Нарского. – Казань: КГУ. 1993. Казан. гос. энерг. ун-т, 2003, 2-е изд.; СПб.: Алетейя, 2013, 3-е изд. С. 140.

но является превосходствами (excellences), поэтому “добродетелями”. Их превосходство состоит в их надежности: человек с хорошей памятью может надежно описать, что он увидел или услышал, или надежно вспомнит то, что он выучил<sup>1</sup>.

Однако есть добродетели другого вида, которые в большей степени являются аналогами моральных добродетелей. Поэтому Хуквей продолжает: «Эпистемологическим аналогом последних будут такие черты и способности, которые проявляются в использовании навыков первого типа в ходе исследования. Если кто-то является наблюдательным, он использует хорошее зрение и свои способности распознавания подходящим образом. Его открытость ума проявляется в его готовности признать уместные вопросы и возражения против его точки зрения. Его осторожность проявляется в том, что он знает, когда следует проверять выводы и наблюдения, и в том, что он редко делает ошибки. И его интеллектуальная честность обнаруживается в его способности признавать следствия из своих взглядов без колебания. Эти добродетели регулируют способы, которыми мы осуществляем такие типы деятельности, как исследование и размышление; они позволяют нам правильно использовать наши способности, наши навыки и нашу квалификацию для достижения наших когнитивных целей. Описание “черта характера” применимо к таким добродетелям, хотя оно, естественно, не применимо к хорошей памяти или специализации в области певчих птиц»<sup>2</sup>.

Используя метафору М. Альфано, релайабилиты и респонсибилиты поднимались с разных склонов на одну и ту же гору<sup>3</sup>. Авторы статьи в Стэнфордской энциклопедии философии, посвященной эпистемологии добродетелей, также поддерживают эту мысль: «Вероятно, что завершенная теория познания должна включать оба вида добродетелей: добродетели-способности и добродетели характера. Добродетели-способности кажутся незаменимыми для знания о прошлом и о мире вокруг нас. Добродетели характера кажутся равным образом незамени-

---

<sup>1</sup> Hookway C. How to be a Virtue Epistemologist // Linda Zagzebski & Michael DePaul (eds.), *Intellectual Virtue: Perspectives From Ethics and Epistemology*. New York: Oxford University Press, 2003. P. 184.

<sup>2</sup> Там же. P. 187.

<sup>3</sup> Alfano M. Expanding The Situationist Challenge To Responsibilist Virtue Epistemology // *The Philosophical Quarterly*, 2012, № 62. P. 229.

мыми для более глубоких интеллектуальных достижений, таких, как понимание и мудрость, которые предполагают знание, но которые могут также превосходить его»<sup>1</sup>.

К сторонникам обосновываемой здесь идее двухуровневой концепции интеллектуальных добродетелей также можно причислить К. Лепока (Университет Альберта, Канада)<sup>2</sup>. Он выделяет несколько различий между ИД низкого и высокого уровня. Во-первых, все добродетели низкого уровня являются способностями формирования убеждения, тогда как добродетели высокого уровня иногда проявляются в отсутствии убеждения (воздержании от убеждения). Например, выдвижение какой-то новой гипотезы, которую ученый защищает от критики, может требовать интеллектуального мужества, оригинальности или смирения, но не приводит к определенному убеждению. Второе различие заключается в том, что для убеждений, сформированных под воздействием добродетелей низшего уровня, существует гораздо большая презумпция истинности. Сравните, например: «*S* знает, что *p*, потому что видел, что *p*» и «*S* знает, что *p*, потому что он обладает открытостью ума» или «потому что он интеллектуально настойчив». В первом случае, как кажется, больше оснований для того, чтобы приписывать субъекту знание, чем во втором. Третье отличие состоит в том, что добродетели низшего уровня могут быть локализованы. Например, можно в отдельную группу выделить способность делать формально-логические выводы. Те, кто преподают логику, часто сталкиваются с тем, что студенты не в состоянии сделать простой вывод по *modus ponens*, хотя с легкостью делают подобный вывод в неформальных ситуациях. Добродетели высокого уровня, напротив, являются глобальными, они применяются к широкому спектру проблем и исследований, в различных ситуациях и в различном окружении. Исследователь, обладающий открытостью ума и смирением, является таковым всегда или, по крайней мере, в большинстве ситуаций.

Еще одно различие, которое добавляет Лепок, заключается в том, что добродетели высокого уровня для успешной работы должны опери-

---

<sup>1</sup> Greco J., Turri J. Virtue epistemology // The Stanford encyclopedia of philosophy. 2011. [Электронный ресурс] URL: <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-virtue/>.

<sup>2</sup> Lepock C. Unifying the Intellectual Virtue // Philosophy and Phenomenological Research, 2011. Vol. 83 (1). P. 106–128.

ровать вместе с друг с другом, в отличие от способностей. По отдельности открытость ума, интеллектуальное мужество и интеллектуальное усердие не могут функционировать. Но это не в полной мере относится к таким способностям, как зрение и слух. В определенном смысле обладание одной из ИД высшего уровня предполагает обладание всеми ими. В этом смысле представляет трудность описывать их по отдельности. Действительно, мы можем встречать интеллектуально одаренных личностей, т.е. обладающих развитыми интеллектуальными способностями, но при этом с неразвитым интеллектуальным характером: интеллектуально высокомерных, догматичных и т.д. При этом обладание, например, интеллектуальным смирением предполагает любовь к знанию, способность трансцендировать собственную точку зрения, интеллектуальную автономию и другие качества превосходного интеллектуального характера.

Несмотря на эти различия, как показывает Лепок, их можно объединить в некоторую общую систему координат. Как утверждал еще Аристотель, человек стремится к знанию. Есть два качества, за которые мы ценим знание. Первое – это то, что оно дает нам истину. Мы хотим не просто иметь убеждения по какому-то вопросу, но чтобы эти убеждения были истинными. И второе, мы хотим иметь истинные убеждения не просто так, а по каким-то важным и значимым для нас вопросам. Значимость здесь можно понимать как в теоретическом, так и в практическом смысле. Никому не нужно знание телефонной книги или знание количества песчинок в пустыне Сахара. Это можно представить в системе декартовых координат, где ось  $x$  – будет обозначать истинность убеждения, а ось  $y$  – его значимость. Цель познания заключается в том, чтобы кривая наших убеждений показывала наиболее высокий результат по обоим шкалам. Соответственно, добродетели могут играть инструментальную роль в достижении этих двух целей. Добродетели низшего уровня (релейабилитские) способствуют надежному получению истины. По определению релейабилитизма, добродетели – это качества, которые помогают достичь истины в значительном числе случаев (обладают «безопасностью», в терминологии Э. Соуза) в большой вариации обстоятельств. А добродетели высшего уровня помогают нам достигать не просто истинных убеждений, а значимых убеждений. Это прежде всего касается достижения сложного, комплексного знания в



различных наук и философии. Лепок отмечает, что добродетели высшего уровня тоже обладают надежностью и могут проявляться в различных обстоятельствах. Например, такое качества, как открытость ума, будет ценным для формирования надежно истинного убеждения по широкому спектру вопросов.

Таким образом, мы принимаем двухуровневую картину интеллектуальных добродетелей. Мы не смогли бы скорее приходить к истине или эффективно решать теоретические проблемы, если бы не обладали определенными навыками и способностями: хорошим зрением и слухом, надежной памятью, хорошим знанием конкретных вопросов, так же, как если бы не обладали такими чертами интеллектуального характера как открытость ума, интеллектуальная честность и т.д.

### § 3.3. АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ В ЭПИСТЕМОЛОГИИ

В данном параграфе мы покажем, что с распространением эпистемологии добродетелей происходит новый поворот с эпистемологии – поворот к аксиологической проблематике, возрождение ценностного дискурса, от которого теория познания во многом отказалась после эпохи Просвещения.

Современная теория ЭД имеет множество вариаций, но у всех них есть одна общая черта – эпистемология является нормативной дисциплиной. ЭД исторически начинается с транспонирования сети ценностных категорий из этики в эпистемологию. Это значит, что в область теории познания переносится ряд категорий, которые считались чисто этическими, начиная с самого понятия добродетели. В ЭД оперируют такими понятиями, как «эпистемическая ответственность», «эпистемическая вина», «эпистемическая добродетель». Главный акцент делается на понятиях эпистемической нормы и эпистемической ценности. Интересно, что подобный аксиологический поворот происходит не только в эпистемологии, но и в логике, где деонтическая логика также претендует на центральное место<sup>1</sup>. О роли деонтологии в происхождении языка

---

<sup>1</sup> Гурьянов А. С. Модально-ассерторическое суждение как конститутив спекулятивного мышления. Казань: Казан. гос. энерг. ун-т., 2017. – 136 с.

рассуждает Дж. Серл<sup>1</sup>. Роль внутренних ценностей для современной науки отмечает, в частности, Л. В. Шиповалова. Такой внутренне присущей науке ценностью она считает объективную позицию исследователя и даже прямо называет это качество добродетелью<sup>2</sup>. Как отмечает В. И. Пржиленский, в европейской традиции юриспруденции, в отличие от американской, также формулируется идея поиска объективной истины как модели уголовного процесса<sup>3</sup>. О регулятивной функции философии рассуждает А. В. Маслихин<sup>4</sup>.

Исследователи констатируют все большее распространение убеждения, что эпистемология – это аксиологическое поле исследования, центральные задачи которого обусловлены соображениями эпистемической ценности<sup>5</sup>. Знание и обоснование являются важными категориями, но не менее важными являются интеллектуальное смирение, интеллектуальное мужество, открытость ума и другие качества интеллекта, которые отвечают за превосходные эпистемические практики. У. Риггс (Университет Оклахомы, США) полагает, что в эпистемологии следует различать два вида ценностей: внутренние (intrinsic) и внешние (extrinsic). К внутренним эпистемическим ценностям он относит стандартные «эпистемические цели»: истина, отсутствие заблуждения. Внутренние ценности – это свойства наших убеждений (они должны быть истинными и т. д.). Внешние эпистемические ценности включают в себя надежность, а также интеллектуальные добродетели. Внешние ценности являются свойствами людей.

В заголовке программной статьи Кванвиг задает вопрос и сам на него отвечает: «Истина не является приоритетной эпистемической це-

<sup>1</sup> Каримов А. Р. Джон Серл о происхождении языка и деонтологии // Ученые записки Казанского государственного университета. Т. 152. Серия гуманитарные науки. Книга 1. Казань. КГУ, 2010. С. 82–93.

<sup>2</sup> Шиповалова Л. В. Объективность как научная ценность и добродетель: условия возможности // Альманах «Дискурсы этики» 4(9) 2014 / 1(10) 2015. С. 95–110.

<sup>3</sup> Пржиленский В. И. «Objektive Wahrheit» или «Beliefs and Doubt»? Культурно-эпистемологические контексты истолкования принципов правосудия // Вопросы философии. 2017. № 9. Электронный ресурс: URL: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=1759&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1759&Itemid=52).

<sup>4</sup> Маслихин А. В. Регулятивная функция философии // Духовная сфера общества. № 11, 2014. С. 139–145.

<sup>5</sup> Riggs W. The Value Turn in Epistemology // New Waves in Epistemology. Palgrave-Macmillan. 2008. P. 300–323.

лью»<sup>1</sup>. Кванвиг определяет традиционную эпистемологию как исследование чисто теоретического познавательного успеха, где понятие теоретического понимается как абстрагированного от действительных последствий (познавательного успеха). В этом определении ключевым является понятие познавательного успеха. Однако ведь каждый познавательный успех соответствует достижению определенной познавательной цели. Как это соотносится с идеей, что истина является приоритетной познавательной целью? Как отмечает Кванвиг, эпистемические цели, дополнительно к приоритетной цели достижения истины и избегания заблуждений, включают: знание (подразумевается, что знание есть нечто большее, чем истинное убеждение), понимание, мудрость, рациональность, ответственное исследование, обоснование. Класс эпистемических благ так же разнообразен, как класс когнитивных успехов<sup>2</sup>.

Риггс и Кванвиг здесь подчеркивают важную идею, что эпистемические блага не ограничиваются истиной. Действительно, в традиционной эпистемологии основное внимание обращается на вопросы: познаем ли мир? что есть истина? как достичь истинного знания? Согласимся, что истина является основной целью познания – основной, но не всегда приоритетной. Понятие приоритета вообще является контекстно-зависимым. В каких-то случаях приоритетным будет получение истины, в каких-то – более глубокое понимание, в каких-то – поиск новых аргументов, в каких-то – достижение практической мудрости. Представляется ошибочным абсолютизировать какие-то из этих приоритетов. В этом смысле односторонней представляется как позиция, что целью познания является достижение некоторой абстрактной истины (научной или философской), так и позиция, что целью познания является исключительно самопознание, самораскрытие и самореализация человека (как например, в восточной философии). В этом и есть, на наш взгляд, смысл тезиса, что каталог эпистемических благ разнообразен.

Акстель (Университет Рэдфорда, США) и Картер (Университет Глазгоу, Великобритания) формулируют основные положения этого аксиологического поворота следующим образом:

---

<sup>1</sup> *Kvanvig J. Truth is not the Primary Epistemic Aim // M. Steup and E. Sosa (eds.) Contemporary Debates in Epistemology, 2005. P. 285–295.*

<sup>2</sup> Там же. P. 287.

1. Эпистемологическая теория должна расширить свой фокус за пределы только знания и обоснования и включить другие эпистемически важные вещи, и, в частности, она должна придавать центральную значимость тому, каковы должны быть сами субъекты, чтобы наилучшим образом соответствовать, с эпистемической точки зрения, когнитивным требованиям реальности.

2. Эпистемологическая теория должна уточнить природу и источники эпистемической ценности. Делая это, теория должна представить ценностный фон, относительно которого данное убеждение будет лучшим, чем другое, например, “знаемое” как противоположность просто “обоснованного”.

3. Адекватная эпистемологическая теория должна быть нон-централистской; это значит, что она должна отрицать концептуальный приоритет, который имеют дисперсные понятия [“истина”, “обоснование” и т.п. – А. К.<sup>1</sup>] над эпистемическими понятиями добродетели и порока и типами оценки, которые дают такие понятия<sup>2</sup>.

Мы утверждаем, что именно эпистемология добродетелей совершает аксиологический поворот в современной эпистемологии. В 1960-е гг. под влиянием Куайна происходит натуралистический поворот в эпистемологии, и она обращается к когнитивной науке. В 1980–1990-е гг. в эпистемологии происходит поворот в сторону социологии знания, который связан прежде всего с именем С. Фуллера и изданием журнала *Social Epistemology*<sup>3</sup>. Можно констатировать, что в 2000–2010-е гг. происходит новый поворот в эпистемологии – аксиологический.

Важным фактором для движения в сторону аксиологического поворота стала дискуссия о ценности знания в релейабиллизме, о которой мы писали во второй главе. Как пишет Притчард, «мы сдвинули фокус современной эпистемологии с просто поиска минимальных условий для познания – фокус, который возник, в основном, как ответ на про-

<sup>1</sup> О различении понятий плотного и дисперсного смысла см. следующий параграф §3.4

<sup>2</sup> *Axtell G., Carter J. Just the Right Thickness: A Defense of Second-Wave Virtue Epistemology // Philosophical Papers, 2008. 37:3. P. 417.*

<sup>3</sup> В качестве идейных вдохновителей поворота к исследованию социальных и культурных условий познания можно назвать также Л. Витгенштейна, Т. Куна, М. Фуко, П. Фейерабенда.

блему Геттиера – и передвинули его в сторону более высоких эпистемических порядков»<sup>1</sup>.

Дополнительное основание для этого поворота предоставляет сам релейабиллизм в своих современных формах. Представитель субъектного релейабиллизма Дж. Греко утверждает: «Если знание имеет ценностное измерение, если эпистемология – это нормативная дисциплина, тогда центральная задача эпистемологии объяснить понятие нормативности»<sup>2</sup>. Заслуга за успех (*credit for success*), которую можно вменить познающему – один из примеров нормативного измерения, применяемого к познанию. Для Греко то, *что* есть знание, и нормативный статус, который требует знание, не разделены, поскольку понимание знания через категорию заслуги рассматривается как понимание и знания, и эпистемической нормативности. Можно это интерпретировать так, что для понимания, что такое знание, необходимо понять, что делает знание ценным, т.е. у нас уже заранее должна быть теория эпистемических ценностей. Риггс полагает, что мы должны поставить задачу поиска носителей эпистемической ценности как первичную для эпистемологического теоретизирования. А для этого мы должны оценить широкий спектр черт интеллектуального характера и когнитивных способностей.

В ЭД делается фокус на *зететических* усилиях субъекта познания. Греческое слово “*ζητητικός*” означает «склонный к исследованию», «пытливый»; а также «посвящённый разысканию», «исследовательский». Это ищущий, который проводит исследование. Этот термин означает, что нас интересует качество мотивов и усилий познающего агента в преследовании эпистемических целей<sup>3</sup>. *Центром исследования становится зететическая деятельность субъекта, его стратегии исследования, а не результат познания.* В зететическом контексте центральное звучание получают понятия плотного смысла, личностный контекст субъекта, который в своей исследовательской деятельности

<sup>1</sup> Pritchard D. Recent Work on Epistemic Value // American Philosophical Quarterly. Volume 44, № 2. 2007. P. 100.

<sup>2</sup> Greco J. Knowledge and Success from Ability // Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition, vol. 142, № 1, 2009, p. 17–26.

<sup>3</sup> Axtell G. Expanding Epistemology: A Responsibilist Approach // Philosophical Papers. № 37 (1): 2008. P. 51–87.

намерен разрешить сомнение или улучшить свои эпистемические обстоятельства. Зететический контекст сообщает нам не доказательства в интерналистском смысле, а историю, или родословную, того, как субъект приходит к убеждению. Не синхронный, а диахронный контекст.

Акстель отмечает растущее количество литературы по эпистемологической аксиологии<sup>1</sup>. Сюда включается литература по проблеме ценности знания, природе и источниках эпистемической ценности, дебаты эпистемических монистов и эпистемических плюралистов. Сейчас мы в эпистемологии находимся в таком состоянии, когда существующей долгое время парадигме дескриптивизма и релятивизма в познании противопоставляются новые вызовы и рассматриваются различные альтернативы.

### § 3.4. ПОНЯТИЯ ПЛОТНОГО И ДИСПЕРСНОГО СМЫСЛА

Чтобы глубже прояснить суть аксиологического поворота, который совершает эпистемология добродетелей в современной теории познания, введем такие термины, как «понятие плотного смысла» и «понятие дисперсного смысла». В последние десятилетия в метаэтике идет продуктивная дискуссия по поводу различия понятий плотного и дисперсного смысла (*thick and thin concepts*)<sup>2</sup>. Б. Котзи отмечает, что подобное разграничение также может быть очень продуктивным в современной эпистемологии<sup>3</sup>. В этику это различие впервые ввел Б. Уильямс<sup>4</sup>. К «плотным» этическим понятиям можно отнести, например: «предательство», «обещание», «жестокость», «храбрость», «трусость», «благодарность», «честь». Этим понятиям он противопоставляет дисперсные понятия: «благо», «зло», «правильно», «допустимо», «должно». Согласно определению Г. Кайла, термин выражает плотное

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> С. Ф. Нагуманова переводит эти понятия, соответственно, как «густые» и «слабые». См. *Нагуманова С. Ф.* Существует ли разрыв в материалистических объяснениях психики? // Вопросы философии. №1, 2007. С. 90–105.

<sup>3</sup> *Kotzee B., Wanderer J.* Introduction: A Thicker Epistemology? // *Philosophical Papers*, 2008. 37:3. P. 337–343.

<sup>4</sup> *Williams B.* *Ethics and the Limits of Philosophy.* Harvard University Press, Cambridge, MA. 1985.

понятие, если он одновременно выражает оценочное понятие, но при этом является субстантивно описательным<sup>1</sup>.

Плотные понятия являются более конкретными и богатыми по содержанию. Как пишет П. Вайринен: «Мы не оцениваем поступки и людей просто как хорошие и плохие или правильные и неправильные, но также как добрые, мужественные, тактичные, эгоистичные, свинские и жестокие. Последние являются примерами плотных понятий, общий класс которых включает понятия добродетелей и пороков, таких как “щедрый” и “эгоистичный”, практические понятия, такие как “проницательный” и “безрассудный”, эпистемические понятия, такие как “открытость ума” и “легковерность”, и эстетические понятия, такие как “банальный” и “грациозный”»<sup>2</sup>. Понятия плотного смысла являются не только оценочными, но также субстантивными, дескриптивными понятиями. Когда мы говорим, что Иван хороший человек, мы просто даем оценку, но не добавляем никакого описания Ивана, что именно делает его хорошим. Когда я описываю Ивана как благодарного человека, то я одновременно и даю ему позитивную оценку, и описываю его как такого человека, который ценит чужую помощь.

Традиционно этика занималась прежде всего дисперсными понятиями, такими как «благо». Например, в споре между деонтологической этикой и утилитаризмом главный вопрос звучит так: какой поступок является морально хорошим? Проблема заключается в том, что дисперсные понятия являются слишком абстрактными, чтобы охватить всю широту нравственной жизни человека. Кроме того, в повседневной жизни мы как раз пользуемся плотными этическими понятиями, которые недостаточно определены в доминирующих этических концепциях. Высокие абстракции блага и зла вынужденно упрощают реальность. Теории, описывающие их, «рисуют ненасыщенными тонами». Поэтому исследователи в области этики обратились к более «насыщенным краскам». И как видим, не только в области этики, но и за ее пределами – в эпистемологии, эстетике и метафизике.

---

<sup>1</sup> Kyle B. How Are Thick Terms Evaluative? // *Philosophers' Imprint*. 2013. Vol. 13. P. 1–20.

<sup>2</sup> Väyrynen P. Thick Ethical Concepts // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), [Электронный ресурс]URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/thick-ethical-concepts>.

В области этики практическое применение разграничению между плотными и дисперсными понятиями можно найти для дискуссии вокруг дихотомии «факты-ценности». Если традиционные дисперсные понятия являются чисто ценностными, то плотные понятия также описывают факты. Например, если я описываю *X* как грубого, я одновременно и даю ему негативную ценностную характеристику, и описываю его объективно как человека, который не считается с чувствами других людей<sup>1</sup>. Б. Уильямс, Дж. Данси<sup>2</sup>, Х. Патнэм<sup>3</sup> полагают, что этика нуждается не только в дисперсных понятиях, таких, как «благо» и «зло», но и в плотных, которые описывают, какими должны быть моральные субъекты.

Эпистемология добродетелей представляет собой как раз *теорию плотных понятий*. Как полагают Акстел и Картер, такие дисперсные понятия, как «знание» и «обоснование» занимают непропорционально много места в теории познания, а их значимость искусственно преувеличена. Нет причин полагать, почему эпистемические свойства субъекта не заслуживают такого же внимания исследователей, как понятия обоснования или убеждения. Этим не утверждается, что «знание» и «обоснование» не являются ценными понятиями для эпистемологии. Акстел и Картер утверждают лишь, что «то, что является только частью того, что важно с эпистемической точки зрения, предлагается в качестве целого»<sup>4</sup>.

По сути произошла редукция эпистемологии к теории знания и обоснования. Это произошло потому, что в эпистемологии с эпохи Нового времени была принята минималистская аксиология веритизма. По Голдману, веритизм – это «форма эпистемического аксиологического монизма, который утверждает, что истинное убеждение есть *единственная* фундаментальная эпистемическая ценность (курсив наш. – А. К.)»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> См. подробнее: *Williams B.* Ethics and the Limits of Philosophy. Harvard University Press, Cambridge, MA. 1985.

<sup>2</sup> *Dancy J.* In Defense of Thick Concepts // *Midwest Studies In Philosophy*, 1995, 20. P. 263–279.

<sup>3</sup> См.: *Putnam H.* The Collapse of the Fact/Value Dichotomy. Boston: Harvard University Press. 2002.

<sup>4</sup> *Axtell G., Carter J.* Just the Right Thickness: A Defense of Second-Wave Virtue Epistemology // *Philosophical Papers*, 37:3. 2008. P. 416.

<sup>5</sup> *Goldman A. I. & Olsson E. J.* Reliabilism and the Value of Knowledge // *Epistemic Value*. A. Haddock, A. Millar, & D. H. Pritchard (Eds.). Oxford University Press. 2009.



Веритический подход объясняет М. Дэвид: «Почему истина типично понимается как цель...? [...] Предметом общего согласия является то, что быть обоснованным есть ценностное понятие некоторого рода: сказать, что убеждение, что *p*, обоснованно или необоснованно, значит оценить убеждение *p*, в некотором смысле, как нечто хорошее или нечто плохое, как имеющее некоторый позитивный статус или некоторый негативный статус. Предположение заключается в том, что такой тип оценки, эпистемическая оценка, наиболее естественно понимается в телеологическом ключе, как оценка убеждений относительно стандарта или цели – верить в истину и избегать ошибки»<sup>1</sup>.

Такой подход еще называют ценностным монизмом в эпистемологии, а также централизмом (так как истина считается центральным понятием эпистемологии). Под централизмом понимается доминирование дисперсных понятий над плотными; утверждается, что чрезвычайно абстрактные понятия являются логически первичными по отношению к более конкретным.

Эпистемология добродетелей выступает против веритизма и ценностного монизма в теории познания. Противники ценностного монизма в эпистемологии выдвигают три тезиса:

1. Отрицание монизма ценностей в эпистемологии. Не только истина является ценностью в познании.

2. Отрицание редукции множественности эпистемических ценностей к ценности истины. Согласно плюралистическому пониманию, плотные ценностные понятия могут быть использованы для описания познавательных целей и задач.

3. Отрицание централизма в понимании эпистемической нормативности<sup>2</sup>. Эпистемологический «нон-централизм», по аналогии с этическим нон-централизмом, отрицает, что такие общие понятия, как «обоснование», являются логически первичными и могут определяться независимо от более конкретных, или плотных, эпистемических понятий, таких, как интеллектуальные добродетели и пороки.

---

<sup>1</sup> *David M.* Truth as the epistemic goal // M. Steup (ed.), Knowledge, Truth, and Duty. Essays on Epistemic Justification, Virtue, and Responsibility. Oxford: Oxford University Press. 2001.

<sup>2</sup> *Axtell G., Carter J.* Just the Right Thickness: A Defense of Second-Wave Virtue Epistemology // Philosophical Papers, 2008. 37:3. P. 417.

Эпистемологический централизм опирается на веритизм. Мы полагаем, что если отбросить веритизм, эпистемологический централизм не может быть обоснован. Нон-централизм отрицает догму, что эпистемология – это теория знания и обоснования. Как мы показали, эпистемические ценности не редуцируются к истине (см. параграф о ценности знания в релейабиллизме). Мы полагаем, что более дисперсные понятия эпистемологии не могут определяться отдельно от более плотных и поэтому концептуально зависят от них. Мы полагаем, что необходимо отказаться от доминирования веритизма в теории познания, чтобы дать место понятиям плотного смысла, таким как интеллектуальные добродетели.

### § 3.5. МОРАЛЬНЫЕ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ

В связи с аксиологическим поворотом, который совершает ЭД, необходимо прояснить отношение между двумя видами добродетелей: моральными и интеллектуальными. Оба вида добродетелей являются ценностями, но, как мы покажем, они различаются.

Загзебски критикует позицию Аристотеля, который выделяет два типа добродетелей – моральные и интеллектуальные. Она считает, что интеллектуальные добродетели являются всего лишь подтипом моральных. Здесь имеются в виду, прежде всего, высокоуровневые добродетели, такие, как интеллектуальное мужество, интеллектуальное смирение и т.д.

Рассмотрим сначала позицию Аристотеля. «Говоря об арете человека, Аристотель выделяет два типа: моральные (этические) похвальные качества и интеллектуальные (дианоэтические) похвальные качества»<sup>1</sup>. «Первый раз разделение моральной и интеллектуальной добродетели появляется в конце первой – начале второй книги «Никомаховой этики» Аристотеля в связи с идеей разделения души на рациональную и чувствующую»<sup>2</sup>. «Учитывая это различие, подразделяют и добродетели, ибо одни добродетели мы называем мыслительными, а другие – нрав-

---

<sup>1</sup> Каримов А. Р. Об интеллектуальных добродетелях у Аристотеля // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. № 4, 2017. С. 30

<sup>2</sup> Там же.

ственными»<sup>1</sup>. И тут же перечисляет их примеры: «мудрость (σοφία), сообразительность (νοῦς) и рассудительность (φρόνησις) – это мыслительные добродетели, а щедрость и благоразумие – нравственные, ибо рассуждая о нраве, мы не говорим, что человек мудр и сообразителен, но говорим, что он ровен и благоразумен»<sup>2</sup>. «В английском переводе Росса, соответственно: философская мудрость, понимание и практическая мудрость»<sup>3</sup>.

Таким образом, интеллектуальные, или дианоэтические, добродетели, явным образом *выделяются Аристотелем в отдельную категорию*, так как их назначение в том, чтобы способствовать познанию, тогда как моральные добродетели касаются совершения поступков. Следует различать знание как условие моральной добродетели и интеллектуальные добродетели. В первом случае речь идёт об инструментальной роли знания для нравственности. Во втором случае интеллектуальные совершенства могут рассматриваться сами по себе, без их участия для нравственной жизни.

Но различие между моральными и интеллектуальными добродетелями признается не всеми. Как отмечает Э. Свидерски, русский философ В. С. Соловьев придерживался позиции внутреннего единства моральных и интеллектуальных добродетелей<sup>5</sup>. По Соловьеву, путь к Истине и путь к Добру – один и тот же. Соловьев не использует термин «интеллектуальные добродетели», но, например, говорит о «доброкачественности» и «недоброкачественности» мышления, о «качествах умственного характера» и в целом использует этизированную терминологию в отношении познавательного процесса. На интересующую нас тему Соловьев изложил свои взгляды в работе «Теоретическая философия», точнее в самом первом ее разделе. В этой работе Соловьев в целом отстаивает идею о том, что истина и благо суть одно, и, соответственно,

---

<sup>1</sup> *Аристотель*. Никомахова этика. Сочинения в четырех томах. Т. 4. 1983. С. 76.

<sup>2</sup> Там же С. 77.

<sup>3</sup> *Каримов А. Р.* Об интеллектуальных добродетелях у Аристотеля // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. № 4, 2017. С. 30.

<sup>4</sup> Там же. См.: *Aristotle*. *Nicomachean Ethics*. Translated by W. D. Ross. Batoche Books Kitchener, 1999. P. 20.

<sup>5</sup> *Свидерски Э.* «Эпистемология добродетели» Владимира Соловьева // Социологический журнал, 2000. № 1–2. С. 164–179.

путь к истине и путь к благу один и тот же: «Мы, во-первых, хотим, в силу нашей нравственной природы, жить сообразно истинному добру и для этого знать его подлинную сущность и настоящие требования. Но наряду с этим мы хотим просто знать, знать истину ради нее самой. И эта наша вторая воля, безусловно, одобряется нашей совестью, которая таким образом заранее утверждает коренное единство между добром и истиной, – очевидно необходимое, так как без этого единства свое понятие истинного добра, которым держится вся нравственность, не имело бы смысла. Если добро как такое непременно должно быть истинным, то ясно, что истина по существу не может быть чем-то противоречащим и чуждым добру»<sup>1</sup>.

Перечисляя качества хорошего исследователя истины по Бэкону, такие как: желание исследования, терпеливость в сомнении, способность наслаждаться размышлением, медлительность в утверждении, легкость в отречении от заблуждений, заботливость о правильном расположении мыслей и знаний, Соловьев говорит, что «указанные здесь качества умственного характера, делающие их обладателя особенно способным к теоретической деятельности, суть по большей части хорошие нравственные свойства»<sup>2</sup>. И далее: «Главное из них – ненависть ко всякому обману – есть то же, что любовь к правде, и входит в самое существо доброй воли. Все пространное описание Бэкона может быть сокращено в одно определение: наибольшая добросовестность в деле мышления и познания, – а это, несомненно, есть определение нравственное. Значит, то, что сближает и роднит нас с истиной, есть то же самое, что сближает и роднит нас с добром»<sup>3</sup>.

Добродетелью, объединяющей все морально и интеллектуально хорошие качества, по Соловьеву, является добросовестность. С одной стороны, это понятие этическое, с другой стороны, добросовестность является императивом для всякого познания: «Идея добра формально требует от всякого деятеля, чтобы он добросовестно относился к предмету своей деятельности. Это требование не терпит никаких исключе-

---

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Теоретическая философия // Собрание сочинений В. С. Соловьева. 2-е изд. СПб.: Просвещение, 1913. Т. 9. С. 90–91.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

ний. В силу его мыслитель-теоретик прежде всего обязан к добросовестному исследованию истины»<sup>1</sup>.

Отсюда Соловьев заключает, что если мы вводим нравственный элемент в теоретическую философию (т.е. в эпистемологию), то мы тем самым подчиняем ее этике. По этому поводу он пишет: «Настоящее философское мышление должно быть добросовестным исканием достоверной истины до конца. Но, требуя от мышления добросовестности, не вводим ли мы нравственный элемент в теоретическую философию, не подчиняем ли ее этике? Но разве теоретическая философия обязалась заранее ни в коем случае, ни в каком смысле и ни с какой стороны не допускать в себя нравственного элемента? Такое обязательство было бы, напротив, предубеждением, противным существу теоретической философии. Поскольку нравственный элемент требуется самими условиями мышления, он не только может, но должен быть положен в основу теоретической философии»<sup>2</sup>.

Ближих идей в русской философии придерживался М. М. Бахтин в своей концепции участного мышления в известной работе «К философии поступка».

В современной аналитической философии сходную позицию развивает Линда Загзебски. Она отвергает разделение на два типа добродетелей (моральные и дианоэтические), полагая, что у Аристотеля данное деление не является достаточно обоснованным. По Загзебски, это различие вытекало из его некорректной метафизики души. Кроме того, по ее мнению, Аристотель неявным образом путал добродетели и навыки. По мнению Загзебски, интеллектуальные добродетели ведут себя абсолютно так же, как и моральные. Интеллектуальные добродетели также можно рассматривать как середину между двумя крайностями. Например, интеллектуальное смирение можно рассматривать как середину между интеллектуальным высокомерием и интеллектуальной робостью и податливостью. Также нельзя обладать одной какой-то моральной добродетелью, не обладая остальными. То же верно, по мнению, Загзебски и для интеллектуальных добродетелей. Интеллектуальные добродетели, как и моральные, могут приобретаться путем подражания примеру и привычки.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

Загзебски пишет: «Честность, со всех точек зрения, является моральной добродетелью. Эта добродетель требует от человека говорить правду. Но для честности недостаточно, чтобы человек говорил истину по поводу всего, во что он верит. Честный человек заботится об истине. Он уважает ее и делает все от него возможное, чтобы сохранить ее, и сообщить ее таким образом, чтобы слушатель поверил в истину обоснованно и с пониманием. Но это, в свою очередь, требует, чтобы он обладал интеллектуальными добродетелями, которые дают ему наивысшую возможную степень обоснования и понимания. Он должен быть внимательным, побеспокоиться о том, чтобы быть основательным и осторожным в оценке доказательств, быть проницательным, особенно в важных вопросах, и так далее, для всех интеллектуальных добродетелей. Моральная добродетель честности, таким образом, логически предполагает обладание интеллектуальными добродетелями»<sup>1</sup>.

Загзебски полагает, что множество моральных добродетелей, таких, как терпение, усердие и мужество, каузально необходимы для обладания интеллектуальными добродетелями. Есть каузальная связь между моральным и интеллектуальным усердием: возможно, это одна и та же добродетель. То же самое верно для храбрости, смирения и осторожности, которые имеют и моральную, и интеллектуальную форму.

Более того, из этого логически вытекает, что эпистемология, поскольку она с этой точки зрения рассматривается как нормативная дисциплина, объектом которой являются интеллектуальные ценности, также подпадает под этику. Другими словами, из того, что ИД являются подвидом моральных добродетелей, вытекает, что эпистемология является подвидом этики. Существует только одна большая дисциплина – этика. В одной своей части она изучает моральные добродетели, а в другой части – интеллектуальные.

Насколько оправданна такая позиция? Я приглашаю здесь оппонентов к дискуссии. Думается, что даже если есть структурное сходство между интеллектуальными добродетелями и моральными, из этого нельзя сделать вывод, что первые являются подвидом вторых. Посколь-

---

<sup>1</sup> *Zagzebski L. Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge (Cambridge Studies in Philosophy). Cambridge University Press. Kindle Edition. 1996. P. 158–159.*

ку этот вопрос является ключевым для понимания ИД, здесь стоит остановиться более подробно.

Байер выделяет три позиции по вопросу о соотношении моральной и интеллектуальной добродетели<sup>1</sup>.

- *Редуктивный тезис*. Не существует принципиальной разницы между моральными и интеллектуальными добродетелями. Интеллектуальные добродетели или просто есть или редуцируемы к моральным.

- *Тезис подмножества*. Интеллектуальные добродетели есть вид или подмножество моральных.

- *Тезис о независимости*. Интеллектуальные добродетели не являются подмножеством моральных. Они фундаментально отличны от моральных добродетелей.

Возможна еще одна позиция: наоборот – моральные добродетели редуцируемы к интеллектуальным. Этой позиции, по-видимому, как раз придерживался Сократ. Поскольку последний вариант мало распространён в современной литературе, посвященной ИД, мы не будем останавливаться на нем подробно.

Сьюзан Хаак (Университет Майами, США) выделяет пять возможных позиций:

- 1) эпистемическая оценка есть подвид этической оценки (тезис особого случая);

- 2) позитивная/негативная эпистемическая оценка отлична от, но неизменно ассоциирована с позитивной/негативной этической оценкой (тезис корреляции);

- 3) существует частичное перекрещивание, когда позитивная/негативная оценка ассоциирована с позитивной/негативной этической оценкой (тезис перекрещивания);

- 4) этическая оценка не применима там, где эпистемологическая оценка нерелевантна (тезис независимости);

- 5) эпистемическая оценка отлична, но аналогична по отношению к этической оценке (тезис аналогии)<sup>2</sup>.

Хаак придерживается той позиции, что тезис особого случая слишком сильный, а тезис аналогии слишком слабый. По ее мнению, более

---

<sup>1</sup> Baehr J. *The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology*. Kindle Edition. 2011. Kindle Location 2606.

<sup>2</sup> Haack S. 'The Ethics of Belief' Reconsidered // M. Steup, ed., *Knowledge, Truth, and Duty* (Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 129).

обоснованным является тезис перекрещивания. Она задается следующими вопросами: «Всегда ли любое знание способствует процветанию человечества? Существует ли знание, без которого лучше было бы обойтись? Всегда ли лучше искать все имеющиеся доказательства, даже если некоторые способы получения доказательств являются неэтичными? Всегда ли вредно верить необоснованно или иногда безвредно или даже благоприятно?»<sup>1</sup>

То, что на эти вопросы нет однозначного ответа, по мнению Хаак, говорит о том, что, по крайней мере, неочевидно тождество этического и эпистемологического. По сути, как нам видится, основная альтернатива – это выбор между редуктивным и нередуктивным подходом. Либо ИД (высшего уровня) сводятся к моральным, либо нет.

Мы согласны с Пуиветом (Университет Лотарингии, Франция), который полагает, что смешение между двумя дисциплинами – этикой и эпистемологией – опасно: «В каком-то смысле, Линда Загзебски права. Нам хотелось бы думать, что эпистемически хорошие люди также являются морально хорошими. Но есть интеллектуально выдающиеся люди (в том, что называется “вопросы ума”), которые не являются очень добродетельными морально: эгоистичные, полные самомнения, высокомерные и полностью недобросовестные; и есть такие, чьи интеллектуальные способности очень ограничены (интеллектуальные простецы), но которые являются добрыми и мягкими, и возможно, даже моральными образцами. И, конечно, есть много людей посередине: не слишком интеллектуальные, не слишком плохие, с моментами глупости, с моментами мягкости. Вопрос о единстве добродетелей не нов. Высокоинтеллектуальный человек, который является морально отвратительным, расстраивает нас, но такие люди действительно существуют, как и совершенно добрые, но глупые люди. Мы можем в последнем случае сомневаться и утверждать, что это “особая форма одаренности”. Но как бы то ни было, отношение между интеллектуальными и моральными добродетелями кажется случайным. Это делает тезис Загзебски, что нормативная эпистемология есть разновидность этики, весьма проблематичным»<sup>2</sup>. Действительно, иногда бывает так, что человек направляет

---

<sup>1</sup> Там же. Р. 130.

<sup>2</sup> *Pouivet R. Moral and Epistemic Virtues: A Thomistic and Analytical Perspective // Forum Philosophicum 2010. 15: P. 4–5.*



все свои интеллектуальные способности и качества для того, чтобы найти наилучший способ делать ужасные с моральной точки зрения вещи.

Дж. Байер приводит следующий пример. Представим себе, что Смит бессердечно относится к своей жене, пренебрегает детьми и ведет себя недружелюбно по отношению к соседям. Мы заключаем отсюда во время  $t_1$ , что Смит является морально ущербным. Предположим также, что во время  $t_2$  мы узнаем, что Смит также является известным биологом, с подлинной жадой знания и понимания природного мира, и что это его желание мотивирует его к научной деятельности, которая систематически является тщательной, старательной, беспристрастной и скрупулезной. Байер утверждает: «Я не вижу проблемы сделать вывод, что Смит, на этом основании, может быть подлинно интеллектуально добродетельным. Тем не менее, имея в виду его отношение к своим близким, я не понимаю, почему мы должны изменить свою моральную оценку по отношению к нему – по крайней мере с точки зрения интуитивного понимания моральности. Действительно, этот кейс со Смитом может является надуманным, но вряд ли будет спорным предположить, что интеллектуальное превосходство не является гарантией морального превосходства»<sup>1</sup>.

Пуивет предлагает несколько аргументов против тезиса Загзебски, что эпистемология – это ответвление этики.

- Аргумент от различия между моральным и эпистемическим долгом.

Неоднозначность с решением проблемы доксистической свободы, о которой мы писали выше, предполагает разницу между моральным и интеллектуальным долгом. В этике действует принцип: «должен, следовательно, могу». Моральный долг требует, чтобы мы могли делать то, что требует этика. Но если убеждение произвольно, то мы не можем решить верить в то, что очевидно, потому что оно очевидно. Однако представляется, что в большинстве ситуаций нельзя сказать: «Если ты должен рационально поверить во что-то, то ты можешь в это поверить!»

«Моральные обязательства предполагают моральную возможность. Интеллектуальные обязательства не предполагают интеллекту-

---

<sup>1</sup> Baehr J. The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology Kindle Edition. 2011 Kindle Location 2700.

альную возможность. Можно ли обвинять человека в том, что он не верит в то, что очевидно, если он действительно не верит в это? Что нужно делать, чтобы поверить в то, во что ты не веришь?»<sup>1</sup>

- Аргумент от категориального различия.

Мы говорим о хороших и плохих гипотезах, что мы должны доверять нашей памяти или не должны, что одни выводы являются позвоительными, а другие ущербными, что мы должны быть ответственными за наши убеждения, и что нас можно обвинять за некоторые из них (например, расистские). Но есть разница между моральным и интеллектуальным этосом. Возьмем к примеру такую область как «этика науки». Этика науки – это действительно разновидность этики, как и этика бизнеса также разновидность этики. Но если мы переносим этические понятия на предмет экономики, то это не сделает экономику частью этики. Пуивет пишет: «Возможно, что эпистемические добродетели составляют подмножество моральных добродетелей... но имеют особый характер, который другие моральные добродетели не имеют. Но даже в этом случае интеллектуальные добродетели нельзя назвать просто моральными добродетелями. Они будут моральными добродетелями с очень особым характером, который необходимо будет уточнить. Было бы путаницей (confusion) просто отождествить моральные и интеллектуальные добродетели»<sup>2</sup>.

- Аргумент от смешения между теоретическим и практическим.

Некоторые учения считают свои предполагаемые практические последствия критерием их познавательной достоверности. Основываясь на этом принципе, можно сказать: «Ты не прав, потому что следствия твоей теории таковы и таковы». Согласно этому взгляду, невозможно различить теоретические и практические вопросы. Праксис – норма научной и философской рефлексии. Однако, спрашивает Пуивет, означает ли это, что мыслить правильно – это значит следовать определенным практическим и моральным установкам? Должно ли рациональное обоснование оцениваться в рамках практических и моральных терминов, согласно практическим и моральным нормам? «В моем понимании, тот факт, что некоторые интеллектуальные или даже моральные добродете-

---

<sup>1</sup> *Pouivet R. Moral and Epistemic Virtues: A Thomistic and Analytical Perspective // Forum Philosophicum 15: 2010. P. 6.*

<sup>2</sup> Там же.

ли инкорпорированы в интеллектуальную жизнь, не означает, что нам позволено смешивать факты и ценности, и говорить, что ценности (моральные или интеллектуальные) сводятся к тому, что предпочтительно, или должно быть предпочтительным для практических целей»<sup>1</sup>.

• Аргумент от моральной заслуги за необоснованные убеждения.

Иногда необоснованное убеждение не является морально плохим. Человек может верить, несмотря на имеющиеся свидетельства, что его супруг(а) верен(верна) ему. Возможно, это эпистемически ошибочно, но морально похвально. Это не означает, что основания для наших убеждений должны диктоваться моральными соображениями. Просто иногда моральное измерение и познавательное могут не совпадать.

К этому перечню можно добавить еще одно возражение. Моральные добродетели, как правило, приносят благо другим, а не своему обладателю. Хотя, конечно, отсутствие интеллекта может причинить зло другим (ср. понятие «медвежья услуга»). Но интеллектуальные добродетели, прежде всего, ориентированы на своего обладателя. В этом смысле интеллектуальные добродетели похожи на *арете* спортсмена. Хотя здесь необходимо отметить, что некоторые ИД могут быть направлены на других, например, интеллектуальные добродетели учителя.

Линда Загзебски утверждает, что она защищает редукционистский тезис. На самом деле, как кажется, она защищает нечто иное. Например, она пишет:

«Моральная порядочность включает в себя позитивную моральную оценку своих собственных моральных черт, так же как и позитивную оценку того, насколько человек является морально успешным. *По аналогии*, интеллектуальная порядочность включает в себя позитивную эпистемическую оценку своих интеллектуальных качеств, так же как и позитивную оценку результатов своих когнитивных усилий в получении знания (курсив наш. – А. К.)...»<sup>2</sup>. И далее: «Определение обоснованного убеждения является совершенно *параллельно* определению правильного поступка (курсив наш. – А. К.)»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Там же. P. 7.

<sup>2</sup> Zagzebski, L. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge* (Cambridge Studies in Philosophy). Cambridge University Press. Kindle Edition. 1996. P. 162.

<sup>3</sup> Там же. P. 241.

Представляется, что тезис, который она защищает, скорее относится в классификации Хаак к тезису об аналогии, или параллелизму, чем к редуccionизму.

Тезис об аналогии Пуивет формулирует следующим образом<sup>1</sup>.

(Слабая аналогия) Эпистемическая оценка и моральная оценка подобны в том, что оба являются формами оценки. Но помимо этого они принадлежат к двум абсолютно разным категориям – теоретической и практической. Мы можем сказать, что эпистемическая оценка относится к убеждениям, так же как моральная оценка относится к поступкам, но не более того.

(Сильная аналогия) Эпистемическая оценка и моральная оценка – формы оценки, принадлежащие к двум различным категориям, теоретической и практической. Но между этими двумя категориями существует важная зависимость. Аналогия между моральным и эпистемическим принимает во внимание эту взаимозависимость.

Нам ближе трактовка сильной аналогии. Сильная аналогия помогает объяснить отношение между смирением и высокомерием в отношении эпистемических пороков и добродетелей. Но зависимость, которая подразумевается в сильной аналогии, не является онтологической. Она не подразумевает, по Пуивету, необходимой логической и каузальной зависимости между моральными и эпистемическими добродетелями. Скорее, она подразумевает, что обычно, если человека описывают как интеллектуально добродетельного, его описание как человека морально порочного проблематично. Но, конечно, эта зависимость является контингентной. Она допускает исключения. В этом смысле мы допускаем сильную аналогию между моральными и интеллектуальными ценностями.

Наконец, главное возражение. Моральные добродетели, как и интеллектуальные могут рассматриваться с телеологической точки зрения, т.е. в терминах их целей. Но у них *разные цели*. Моральные добродетели направлены на моральное благо, интеллектуальные добродетели – на когнитивное благо. На этом же основании Дж. Байер также отрицает редуccionистский тезис:

---

<sup>1</sup> *Pouivet R. Moral and Epistemic Virtues: A Thomistic and Analytical Perspective // Forum Philosophi-cum 15: 2010. P. 12.*

«Имеет смысл думать об интеллектуально добродетельном человеке как таком, который глубоко и фундаментально мотивирован такими эпистемическими целями, как знание и понимание. Мы можем тогда сделать попытку отличать интеллектуальные добродетели от других типов добродетелей (включая моральные) на том основании, что интеллектуальные добродетели нацелены исключительно на определенно познавательные цели вроде только что названных»<sup>1</sup>.

Дж. Драйвер в статье «Смещение моральной и интеллектуальной добродетели» также поддерживает тезис о разных целеустановках этики и эпистемологии:

«Интеллектуальные добродетели имеют в качестве источника первичной ценности – истину, или более слабо – обоснованное убеждение для человека, который обладает соответствующей добродетелью, и это то, что означает “получить результат” для интеллектуальных добродетелей. Со своей стороны, для моральных добродетелей источник ценности – благо для других, благополучие других, и для моральных добродетелей это означает “получить результат”<sup>2</sup>.

Интеллектуальные добродетели могут быть использованы как в добрых целях, так и злых, они в этом смысле являются нейтральными. Для моральных добродетелей требуется характерная мотивация, которая сама может быть названа моральной – добрая воля. Отсюда понятно, почему такая черта, как мужество, необязательно может быть моральной добродетелью. Можно представить себе мужественного пирата или бандита.

Этот тезис также можно продемонстрировать с помощью понятия заслуги и похвалы. Когда, допустим, человек совершает щедрый поступок, но из тщеславия, мы говорим, что поступок сам по себе является хорошим, но субъект не заслуживает похвалы. С познанием ситуация иная. Допустим, что некий ученый долго и упорно изучает какую-то фундаментальную проблему и добивается значительного успеха в ее понимании. В данном случае, кажется, ученый в любом случае заслуживает похвалы за полученный результат, независимо от его конечной

---

<sup>1</sup> *Baehr J.* The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology Kindle Edition. 2011. Kindle Location 2623.

<sup>2</sup> *Driver J.* The conflation of moral and epistemic virtue // *Metaphilosophy*, vol. 34, no. 3, 2003, p. 367–383.

мотивации. Возможно, он мог быть изначально мотивирован на получение Нобелевской премии, а также связанного с ней престижа и положения в обществе. Но отсюда не следует, что он не заслуживает Нобелевской премии только на основании этого. Мы можем оценить отдельно его интеллектуальные заслуги. Интеллектуально добродетельная мотивация, как мы покажем, важна в другом смысле – потому что она чаще приводит к знанию, чем недобродетельная.

В поддержку этого тезиса можно также сослаться на Фому Аквинского. Отвечая на возражение, что всякая добродетель является нравственной, Св. Фома прямо говорит:

«Этому противоречат следующие слова Философа: “Рассуждая о человеческой нравственности, мы не говорим, что человек мудр или сообразителен, но говорим, что он ровен или благоразумен”. Таким образом, мудрость и сообразительность, не являясь нравственными добродетелями, тем не менее, как уже было сказано, являются добродетелями. Следовательно, не всякая добродетель является нравственной»<sup>1</sup>.

Почему необходимо разводить интеллектуальные и моральные добродетели? Нам важно показать ложность тезиса о зависимости интеллектуальных добродетелей от моральных, хотя мы не отрицаем обратной зависимости. Иными словами, хотелось бы оставить возможность для скептицизма по отношению к этике добродетелей, а также шире – скептицизма по отношению к возможности морального знания вообще. Тезис о зависимости интеллектуальных добродетелей от моральных, помимо того, что он ложен, еще накладывает очень большое теоретическое бремя на любую концепцию интеллектуальных добродетелей, поскольку она тогда «потянет за собой» всю моральную проблематику. В то же время мы не отрицаем, что возможна объединенная концепция интеллектуальных и моральных добродетелей (при осознании их различия) на основе какого-то более общего и высшего понятия, будь то аристотелевская эвдаймония или понятие личного достоинства у Байера. С точки зрения такого общего понятия, возможно, кто-то покажет, что необходимо обладать и моральными, и интеллектуальными добродетелями. Но мы не считаем, что такая объединенная концепция является необходимой для понимания собственно интеллектуальных добродете-

---

<sup>1</sup> *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Часть II–I. Вопросы 49–89. Издательство: Киев: Эльга, Ника-Центр, Элькор-МК, Экслибрис. 2008. С. 108.

лей. В теоретическом плане эпистемология может вполне обойтись без такой концепции.

Мы выступаем против того, что можно назвать тезисом о давлении моральной оценки. По аналогии с тезисом о давлении истины, в котором подразумевается, что ценность истины в познании перевешивает всякую другую ценность, этот тезис заключается в том, что моральная оценка перевешивает все другие типы оценок. Если человек морально плох, то он плох вообще. Человек может быть мерзким с моральной точки зрения, но при этом быть выдающимся биологом, актером или футболистом. Поэтому мы можем и, я утверждаю, имеем право давать ему позитивную оценку как выдающемуся биологу/актеру/футболисту независимо от его персональных моральных качеств. Моральные недостатки не аннулируют иные достоинства личности. Тем не менее тезис о давлении моральной оценки является весьма распространенным как среди профессиональных философов, так и в общественном сознании. Представляется, что тезис о давлении моральной оценки и есть то, что (сознательно или бессознательно) движет защитниками позиции, что интеллектуальные добродетели являются подклассом моральных.

Неразличение морального и интеллектуального этоса, на наш взгляд, есть *категориальная ошибка*. Можно подчинять интеллектуальный этос моральному (как у Фомы Аквинского), можно подчинять моральный этос интеллектуальному (как у Сократа), можно подчинять их оба более высокой категории (как у Аристотеля), но нельзя их каким-то образом отождествлять или смешивать. Всегда необходимо иметь в виду, что находится в фокусе – либо когнитивное благо, либо моральное благо. Они могут совпадать *per accidens*, но не *per se*.

### § 3.6. ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ И ТРАДИЦИОННАЯ ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Есть несколько подходов в самой ЭД по вопросу о том, чем вообще она должна заниматься, и, в частности, как она должна соотноситься с традиционной теорией познания. Существует разногласие в понимании того, что такое интеллектуальная добродетель, но проблема заключается и в понимании целей и задач теории познания вообще.

Если релейабиллизм исходно был нацелен на решение традиционных задач эпистемологии (например, опровержение скептицизма у Э. Соузы<sup>1</sup>), то среди теоретиков респонсibiliзма нет однозначной позиции по отношению к проблемам традиционной теории познания. Следуя Дж. Байеру, среди теоретиков респонсibiliзма можно выделить две основные позиции по этому вопросу: консервативную и автономную<sup>2</sup>. Консервативная позиция, которую представляет, прежде всего, Л. Загзебски, заключается в том, что ЭД должна нам дать ответы на традиционные проблемы гносеологии, в частности: проблема знания, опровержение скептицизма, решение проблемы с кейсами Геттиера, разрешение спора между интернализмом и экстернализмом, проблема регресса в объяснении. Действительно, Загзебски дает определение знания и обоснования с точки зрения добродетелей, рассматривает кейсы Геттиера, занимается «аналитикой».

Как пишет К. Хуквей: «Неслучайно, что эпистемология добродетелей возникла в период, когда в философских дискуссиях доминировал конфликт между несостоятельными формами интернализма и очевидно проблематичными формами экстернализма. Обращение к добродетелям предложило способ объяснить, как мы можем быть не отчуждены от наших убеждений и исследований, несмотря на тот факт, что мы не формулируем (возможно, не в состоянии сформулировать или предоставить) такое подтверждение наших эпистемических нормативных стандартов, направляющих их, которое бы не содержало порочного круга. Нас можно хвалить за когнитивный успех, и (иногда) винить за неудачи, даже если мы не имеем доступа к способам формирования убеждения и контроля над ними и чертами когнитивного характера, которые способствуют им»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См. подробнее: *Karimov A. Virtue Epistemology as Answer to Skeptical Challenge // Dialogue and Universalism. Journal of the International Society for Universal Dialogue. Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences. 2015. Vol. XXV, № 2. P. 203–212.*

<sup>2</sup> *Baehr J. The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology Kindle Edition. 2011. Kindle Location 172.*

<sup>3</sup> *Hookway C. How to be a Virtue Epistemologist // Linda Zagzebski & Michael DePaul (eds.), Intellectual Virtue: Perspectives From Ethics and Epistemology. New York: Oxford University Press. 2003. P. 184.*



Загзебски также отмечает: «Я буду отстаивать, что эпистемология, основанная на добродетелях, хорошо подходит для анализа традиционных понятий теории познания, а именно, обоснования и знания»<sup>1</sup>. Также она добавляет: «Некоторые проблемы современной теории познания могли бы быть решены гораздо легче с помощью подхода теории добродетелей»<sup>2</sup>.

Другая позиция заключается в том, что ЭД должна уйти от обсуждения традиционных вопросов о том, что такое знание, обоснование, истина и т.д. Такую позицию отстаивают, прежде всего, Робертс и Вуд. Их больше интересует сам процесс познания, поэтому они уделяют большое внимание исследованию отдельных высокоуровневых ИД, таких, как любовь к знанию, интеллектуальные твердость, мужество, осторожность, смирение, автономия и практическая мудрость:

«Великая цель философской теории познания заключается в том, чтобы отточить наше понимание знания и сопутствующих эпистемических благ. Где-то в платоновском “Государстве” Сократ отмечает, что цель диалектического рассуждения о справедливости не в формулах, в которых можно более или менее успешно определить понятие справедливости; цель – в культивировании ума тех, кто участвует в этом рассуждении. [...] Понятие интеллектуальной добродетели и приглашает нас к новому способу понимания теории познания, но к такому, который до сих пор не был хорошо развит. Практикам “эпистемологии добродетелей” мешает характер дебатов по поводу природы знания конца XX века»<sup>3</sup>.

Свой подход к ЭД Робертс и Вуд сравнивают с подходом позднего Витгенштейна, который отказался от представления философии в систематической и теоретической форме в пользу плюралистического описания того, каким способом «работает» язык на практике.

Робертс и Вуд констатируют: «На самом деле, в свете того, что в целом понимается под теорией в современной философии, мы не пред-

---

<sup>1</sup> *Zagzebski L. Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge (Cambridge Studies in Philosophy). Cambridge University Press. Kindle Edition. 1996. P. 11.*

<sup>2</sup> Там же. P. 74.

<sup>3</sup> *Roberts R. & Wood J. Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007. P. 19-20.*

лагаем никакой теории... Мы предложим различные концептуальные решения того, как эпистемические и эпистемически-этические понятия связываются между собой, как добродетели взаимодействуют и зависят друг от друга; [рассмотрим] разновидности интеллектуальных благ и способы их связи друг с другом и с различными добродетелями, отношения между добродетелями и способностями, а также между добродетелями и различными эпистемическими практиками... Кажется, что на самом деле это беспорядочная (*messy*), неиерархическая логика на самом деле есть логика понятий, которые управляют нашей интеллектуальной жизнью, и что попытки строго регламентировать их в иерархическую последовательность в целях соответствия требованиям типичного философского теоретизирования приводят только к запутанному и педантическому анализу, который плохо подходит для регулирования чьей-либо познавательной жизни»<sup>1</sup>.

В консервативном и автономном подходе Байер выделяет подвиды. Сильный консервативный подход заключается в том, что понятие ИД высшего уровня должно играть главную и центральную роль в традиционной теории познания. Слабая версия консервативного подхода заключается в том, что сами по себе добродетели высшего уровня не могут быть основой для адекватного анализа познания, но они могут играть вторичную роль для релейабилитского подхода к познанию. Последнего подхода придерживается Дж. Байер. Говоря о возможном статусе ИД в эпистемологии, он видит две возможности:

«1. Понятие интеллектуальной добродетели имеет некоторого рода вторичную или фоновую (*background*) релевантность для вопросов традиционной теории познания. 2. Это понятие может сформировать хребет независимого или автономного подхода в теории познания (подхода, который является отличным от традиционной теории познания)»<sup>2</sup>.

К. Хуквей полагает, что важность понятия интеллектуальных добродетелей может не лежать в плоскости решения центральных проблем теории познания и не состоять в том, чтобы иметь «примат» в объяснении этих проблем. Например, можно утверждать, что, хотя обладание ИД высшего уровня не является строго необходимым для того,

---

<sup>1</sup> Там же. Р. 25–26.

<sup>2</sup> *Baehr J. The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology* Kindle Edition. 2011. Kindle Location 450.

чтобы находиться в хорошей эпистемической позиции, оно может быть ценным для того, чтобы добиться этого результата более быстро и эффективно. Определение роли ИД для познания позволяет понять, что значит понятие «рациональность»<sup>1</sup>.

Автономный подход также имеет сильную и слабую версию. Согласно сильной версии автономного подхода, эпистемология, основанная на добродетелях высшего уровня, должна заменить традиционные подходы. Такого подхода придерживается Джонатан Кванвиг. Он намерен низвергнуть то, что называется «картезианская парадигма», которая полагала, что анализ знания и обоснования является «фундаментальным теоретико-познавательным проектом». Он признает, что в рамках картезианской перспективы нет достойного места для интеллектуальных добродетелей. Тем не менее он полагает, что понятие ИД высокого уровня необходимо для описания нашего когнитивного идеала и что они должны быть основным предметом теории познания. Кванвиг выдвигает метатеоретическое требование к теории познания: та «должна заниматься проблемами наиболее общего уровня жизни сознания, и в частности проблемами когнитивной жизни сознания»<sup>2</sup>. Также теория познания должна быть существенным образом связана с нашим познавательным опытом и служить руководством для наших убеждений. Кванвиг поясняет: «Что мы действительно хотим от теоретика познания – это такое понимание когнитивной жизни сознания, которое обращается к нашему когнитивному опыту и помогает нам понять, как максимизировать наш потенциал нахождения истины и избегания ошибок»<sup>3</sup>. Традиционная картезианская теория познания не соответствует этому стандарту.

Мы не возражаем против придания важного, а возможно, даже центрального, статуса исследованию ИД в теории познания, но вместе с тем мы не согласны с пессимистической оценкой традиционной теории познания. В ней были и «Органон» Бэкона, и «Трактат о пользовании

---

<sup>1</sup> *Hookway C.* How to be a Virtue Epistemologist // Linda Zagzebski & Michael DePaul (eds.), *Intellectual Virtue: Perspectives From Ethics and Epistemology*. New York: Oxford University Press. 2003. P. 184.

<sup>2</sup> *Kvanvig J.* *The Intellectual Virtues and the Life of the Mind: On the Place of the Virtues in Contemporary Epistemology*. Savage, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1992. P. 187.

<sup>3</sup> Там же. P. VII.

разумом» Локка, и «Правила для руководства ума» Декарта, поэтому нельзя согласиться с высказыванием Кванвига, что традиционная теория познания была только «лабиринтом сложностей, связанных с определением познания и обоснования, из которого представляется невозможным выход в землю обетованную»<sup>1</sup>. Последнее скорее относится к современной мейнстримной аналитической эпистемологии.

Сторонники слабой версии автономного подхода к ИД высокого уровня занимают менее амбициозную позицию. Они считают, что ре-спонсибиллизм в ЭД хотя и не помогает решать проблемы традиционной теории познания, но может быть ее серьезным дополнением, расширением – и таким образом мирно существовать наряду с традиционной теорией познания. Такой позиции придерживается, в частности, Л. Коуд. Она утверждает, что ее подход не направлен на то, чтобы заменить традиционную теорию познания, но скорее призван пролить свет на те области, которыми традиционная теория познания пренебрегала. Робертс и Вуд предлагают схожую точку зрения.

Против узкого понимания теории познания, в целом, высказывается У. Ольстон (Университет Западного Вашингтона, США): «Что может быть сказано на предмет того, что считать и что не считать теорией познания? Я думаю, лучшее, что мы можем предложить, это следующее. То, что мы называем теорией познания, состоит из определенного набора проблем, вопросов и тем, которыми занимаются философы, имеющие дело с тем, что мы можем назвать когнитивной стороной человеческой жизни: действие и состояние наших когнитивных способностей – восприятие, рассуждение, формирование убеждения; их продукты – убеждения, аргументы, теория, объяснения, знание; и оценка всего этого. Таким образом, очень широкое понятие теории познания включало бы в себя философскую рефлексию над когнитивными аспектами человеческой жизни...»<sup>2</sup>

В так понимаемой теории познания, безусловно, есть место для определения и описания интеллектуального этоса. Отметим тот факт, что сам Ольстон не принадлежит к лагерю сторонников ЭД. Тем не менее он признает, что в предыдущий период философы слишком много

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> *Alston W. Beyond “Justification”: Dimensions of Epistemic Justification. Ithaca: Cornell University Press. 2005. P. 2–3.*

были заняты решением проблемы скептицизма, но эксклюзивное внимание к этим вопросам было потеснено недавно в целом ряде направлений. И добавляет:

«Один из таких сегментов [который был упущен из виду] включает в себя “интеллектуальные добродетели”, такие как открытость ума – диспозиция рассматривать доводы против собственной позиции, осторожность и т.д. – добродетели, чье проявление способствует успеху в достижении познавательных целей. Впечатленные открытием такого предмета, который не был переработан в современной теории познания, а также вдохновленные недавним возрождением “этики добродетелей”, ряд мыслителей активно возделывают почву “эпистемологии добродетелей”. Более скромные из таких исследователей рассматривают интеллектуальные добродетели просто как одну из тем среди других в области теории познания, и которая не является несовместимой или соперничающей с другими проектами теории познания. Но более смелые активисты нового взгляда, которых представляет Л. Загзебски (1996), предлагают интеллектуальные добродетели поставить в центр нового вида целостной теории познания. Загзебски и другие стремятся, например, провести анализ понятий знания и обоснования в терминах добродетелей и их действия. Я нахожу эти империалистические претензии необоснованными, но, вне всякого сомнения, интеллектуальные добродетели являются одним из важных объектов философской рефлексии над когнитивным аспектом нашей жизни. И пренебрежение ими в последние несколько веков должно быть исправлено»<sup>1</sup>.

В терминологии Байера мы занимаем позицию консерватизма в сильной версии. В данном случае нам ближе позиция Л. Загзебски. Понятие интеллектуальных добродетелей высокого уровня может играть центральную роль в эпистемологии и при этом быть полезным для решения проблем традиционной эпистемологии. Мы не согласны с Робертсом и Вудом, что теория познания, подобно текстам позднего Витгенштейна, должна ограничиться «плюралистическим описанием того, как работает познание на практике». Эпистемология добродетелей как теория познания должна концептуально прояснить превосходные качества познающего, или интеллектуальные добродетели. Все-таки теория по-

---

<sup>1</sup> *Alston W.* Beyond “Justification”: Dimensions of Epistemic Justification. Ithaca: Cornell University Press. 2005. P. 3–4.

знания является *теорией* в любом случае. Даже в своей регулятивности, эпистемология добродетелей как теория познания *аналитична*. Она делает концептуальный анализ и концептуальное прояснение ценностных (регулятивных) понятий. Поэтому ее регулятивная функция является производной от аналитической. В то же время, ЭД очевидным образом отличается от традиционной теории познания, прежде всего из-за своей ценностной ориентации и придания важности интеллектуальному этосу.

### § 3.7. АРЕТИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТУАЛИЗМ

Представляется, что важная теоретическая проблема, которая стоит перед эпистемологией добродетелей и которая, в целом, не получила все-таки адекватного объяснения, заключается в следующем. Как определить, когда нужно проявить ту или иную добродетель? Когда нужно проявить открытость ума, а когда нет? Когда нужно проявлять интеллектуальное мужество, а когда осторожность?

Прежде чем мы приступим к обсуждению контекстуалистского подхода к пониманию добродетелей, необходимо концептуально развести два разных понятия – *условия* применения ИД и *контекст* применения ИД. Во-первых, мы говорим об условиях, необходимых для успешной реализации ИД. Например, в §3 главы 2 мы говорили, что в кейсе «Фасад амбара» Голдмана и в кейсе «Стрелок» Притчарда отсутствуют условия, относительно которых у субъекта наличествует способность отличать настоящие фасады от фальшивых или способность попадать по мишеням. В данном случае речь идет об условиях, при которых вообще возможна реализация добродетели. Во-вторых, мы говорим, о контексте реализации ИД, т.е. о данной конкретной эпистемической ситуации, в которой находится субъект. Предполагается, что условия для успешной реализации ИД в принципе существуют, иначе бессмысленно говорить о конкретном контексте реализации ИД. Если все мы находимся в «матрице» или в мире декартовского «Злого Демона», конкретный контекст познавательной ситуации уже не имеет значения. Мы уже заранее находимся в эпистемически недружелюбных условиях. Как мы считаем, для успешного познания важно и то, и другое – и наличие подходящих условий, и учет конкретного контекста.

Для объяснения зависимости интеллектуальных добродетелей от *условий* можно обратиться к концепции локальной и глобальной надежности Д. Хендерсона и Т. Хогана. Любое устройство функционирует в определенных обстоятельствах. Например, обычному автомобилю требуется ровная дорога. Можно сконструировать автомобиль, который будет ездить в условиях бездорожья, но в езде по ровной дороге он может уступать обычному автомобилю. Значит, такой механизм будет приспособлен для определенных условий и может надежно проявлять себя именно в таких условиях. Это есть понятие локальной надежности: «Система или процесс являются локально надежными, когда относительно определенной пространственно-временной локальной среды, в которой эта система находится, она имеет сильную тенденцию добиваться успеха в выполнении требуемых задач»<sup>1</sup>. Можно создать автомобиль, который будет эффективно ездить как по ровным дорогам, так и по бездорожью, т.е. использоваться в различной среде, хотя нельзя создать автомобиль, который может эксплуатироваться в любой локальной среде.

Обычно конструкторы автомобилей рассчитывают, что они будут использоваться в различных условиях: от тропиков до горной местности – везде, где есть дороги. Но, например, никто не закладывает в конструкцию автомобиля, что он будет надежно работать поблизости от извержения вулкана или термоядерного взрыва. Таким образом, в идеале хорошо иметь глобальную надежность – «относительно различной актуальной и потенциальной среды соответствующая система/процесс должны иметь сильную тенденцию успешно выполнять релевантные задачи»<sup>2</sup>. При этом в зависимости от условий систему можно адаптировать под конкретную ситуацию. Например, можно сменить летние шины на зимние, чтобы не скользить по льду, и наоборот. Но, как уже сказано, нельзя адаптироваться ко всякой ситуации. Например, обычные часы не работают под водой. Если я знаю, что я буду в воде, то я могу взять с собой водонепроницаемые часы. Но часы, работающие под водой, не работают, если их утопить в соляной кислоте и т. д. Достаточно, если мои часы работают в широком спектре различных ситуаций, в которых я нахожусь, т.е. если они являются глобально надежными.

---

<sup>1</sup> *Henderson D., Horgan T. Virtue and the fitting culturing of the human critter// Naturalizing Epistemic Virtue Cambridge University Press. Kindle Edition. 2014. P. 199.*

<sup>2</sup> Там же.

Сказанное применимо к нашим когнитивным способностям. Наши когнитивные способности и интеллектуальные добродетели «функционируют» при определенных условиях. Мы можем сознательно адаптироваться к новой познавательной ситуации. Гигерензер вводит понятие «экологическая рациональность» для обозначения избирательного познавательного отношения в различной локальной среде<sup>1</sup>. Быть *экологически рациональным* – значит использовать эвристику, релевантную для той локальной среды, в которой находится субъект. Например, если я попадаю в эпистемически враждебную среду, будет экологически рациональным ингибировать уровень доверия к окружающим. Такое чувствительное отношение к познавательной ситуации, в которой я нахожусь, повышает локальную надежность наших интеллектуальных добродетелей.

Концепция локальной и глобальной надежности ставит реализацию добродетелей в зависимость от подходящих эпистемических условий. В кейсах Геттиера субъект заведомо ставится в такие эпистемически неблагоприятные условия, когда нормально функционирующие когнитивные механизмы не могут надежно продуцировать у субъекта истинные убеждения о реальности, и если он их приобретает, то только по случайности.

Контекст ситуации имеет другой смысл, чем условия. Если условия просто создают возможность для реализации интеллектуальных добродетелей, то *контекст определяет, какая добродетель должна быть реализована и в какой степени*. Говоря о моральных добродетелях, Аристотель пишет следующее: «Так, например, в страхе и отваге, во влечении, гневе и сожалении, вообще в удовольствии и страдании возможно и “больше”, и “меньше”, а и то, и другое не хорошо. Но все это когда следует, в *должных обстоятельствах*, относительно *должного предмета*, ради *должной цели* и *должным способом*, есть середина и самое лучшее, что как раз и свойственно добродетели (курсив наш. – А. К.)»<sup>2</sup>. То же самое применимо и к интеллектуальным добродетелям. Мы вслед за Аристотелем также утверждаем, что они ведут к познава-

---

<sup>1</sup> Gigerenzer G. Gut Feelings: The Intelligence of the Unconscious. New York: Viking, 2007.

<sup>2</sup> Аристотель. Никомахова этика / Сочинения в 4-х т. Т. 4. М., 1983. С. 86.



тельному успеху в «должных обстоятельствах, относительно должного предмета, ради должной цели и должным способом».

В фильме «Игры разума» главный герой – шизофреник – шокировал окружающих своей прямоотой. Если ему нравилась девушка, он подходил к ней и говорил: «Вы красивы. Я хочу заняться с вами сексом». Должен ли человек быть честным в таком смысле – всегда говорить, что думаешь? Убежден, что нет. Здесь не учитывается социальный контекст. Субъекты, всегда говорящие столь прямо и открыто, – самые бестактные люди в обществе. Допустим, что секс здесь подразумевается, и скорее всего женщина догадывается об этом, но говорить об этом неуместно (и оскорбительно). Можно представить себе другой контекст, когда женщина спрашивает мужчину: «Ты действительно любишь меня или просто хочешь заняться со мной сексом?» В данном контексте честный человек должен тактично сказать девушке всё о своих истинных намерениях. В определенном контексте моральным поступком было бы солгать (например, солдат в плену врага). Патологическая беспардонная честность так же плоха, как и патологическая ложь.

Сара Райт защищает позицию, что интеллектуальные добродетели детерминированы социальным контекстом. В статье «Добродетели, социальные роли и контекстуализм» Сара Райт отстаивает тезис, что контекст, относительно которого определяется, что является добродетелью, – это социальная роль, которую занимает субъект<sup>1</sup>. Под социальной ролью Райт понимает обязательства, которые берет на себя человек, занимая определенное место в обществе: родитель имеет обязательства по отношению к своему ребенку, ребенок имеет обязательства по отношению к своим родителям, человек определенной профессии имеет обязательства перед обществом, в зависимости от выбранной профессии, например, диспетчер, учитель, врач и т.д. Если у кого-то есть родители, он должен быть добродетельным сыном или дочерью, и для него добродетельная жизнь будет заключаться в этом. Если у кого-то есть дети, то добродетельная жизнь для такого человека будет в том, чтобы быть добродетельным отцом или матерью.

Соответственно, в зависимости от социальной роли один и тот же поступок будет добродетельным или нет. Например, один и тот же по-

---

<sup>1</sup> *Wright S. Virtues, social roles, and contextualism // Metaphilosophy, vol. 41, 2010, № 1/2. P. 95–114.*

ступок будет храбрым в зависимости от того, кто его совершает: обычный гражданин или полицейский. Райт предлагает рассмотреть следующий кейс. Если полицейский становится свидетелем ограбления, то для него храбрым поступком будет преследовать преступника. Если случайный прохожий становится свидетелем ограбления, то для него храбрым поступком будет позвонить в полицию. Звонок в полицию не будет трусостью для случайного прохожего. Требуется определенная храбрость, чтобы вызвать полицию и возможно в будущем выступить в качестве свидетеля на суде. Наоборот, для случайного прохожего преследовать грабителя было бы не храбростью, а безрассудством. Но этот же самый поступок не был бы безрассудством для полицейского.

Зависимость от социальной роли может быть расширена в область эпистемологии. Так же, как мы берем на себя определенные роли в моральном смысле, мы берем на себя роли в эпистемическом смысле. Наиболее распространённый пример – это выбор профессии. При выборе профессии врача, например, субъект берет на себя много обязательств, одно из которых заключается в том, чтобы быть особенно интеллектуально осторожным в оценке утверждений по поводу различных методов лечения. Субъект, который не берет на себя эту социальную роль врача, не обязан быть настолько же тщательным и осторожным в оценке такого рода утверждений. Следовательно, в одних и тех же обстоятельствах интеллектуальная осторожность будет не той же самой для врача и не-врача. Если оба – врач и не-врач – прочитали статью о новом методе лечения в популярном журнале, то для не-врача будет добродетельным, если он поверит в эффективность действия этого метода, а для врача будет интеллектуально добродетельным воздержаться от суждения и поискать больше информации. Также, если я выступаю свидетелем в суде, я должен более ответственно относиться к тому, что я говорю, чем в случае болтовни с приятелем, так как от этого зависит справедливость приговора.

Концепция Райт нам кажется, в целом, ошибочной. Против подхода Райт хочется выдвинуть несколько принципиальных возражений.

1. Он противоречит понятию ИД как стабильных диспозиций к определенному интеллектуальному поведению. Интеллектуальные добродетели являются глобальными – они действуют на весь спектр релевантных ситуаций. Сказать, что релевантность ситуации, в которой

следует проявлять добродетель, зависит исключительно от социальной роли, которую занимает субъект, противоречит этому пониманию ИД. Очевидно, что посудомойка не берет на себя никаких иных социальных обязательств по поводу своих убеждений, кроме той ситуации, которая касается выбора хорошей жидкости для мытья посуды. Неужели у посудомойки вообще нет никаких интеллектуальных обязательств для формирования собственных убеждений?

2. Получается, что есть какая-то детерминированность данной социальной ролью. В примере Райт, историк как историк не обязан задумываться о философских вопросах, потому что методологический контекст истории не требует этого. А что, историк не может быть философом-любителем? Не говоря уж о том, что есть профессиональные историки, которые являются также профессиональными философами? Как разделить эти контексты?

3. Есть возражение, которое предвосхищает сама Райт. Дело в том, что определенные социальные роли не совместимы с интеллектуальными добродетелями, как они традиционно понимаются. Возьмем в качестве примера последователя фундаменталистской религиозной секты. С данной социальной ролью не совместимы такие ИД, как открытость ума, интеллектуальное мужество и т.д., и, напротив, совместимы такие интеллектуальные пороки, как догматизм или интеллектуальная акрания. Признавая эту проблему, Райт обращается к идее, что поскольку добродетели являются частью, в целом, благой жизни, в частности интеллектуально благой, и поскольку данная социальная роль несовместима в конечном счете с достижением этой цели, то развитие превосходств внутри этой социальной роли не является добродетелью. Но здесь Райт впадает в противоречие, так как этот ответ очевидным образом ставит под сомнение всю концепцию Райт. Если есть некоторая общая цель для всех ИД, то есть и общая шкала, общая мера для всех ИД. А это противоречит релятивизации ИД относительно социальных ролей. Поэтому Райт должна признать одно из двух: либо 1) добродетели послушного последователя фундаментального религиозного культа действительно являются добродетелями, либо 2) существует универсальный стандарт того, что является добродетелью.

Наш подход будет основываться на эпистемическом контекстуализме, который формулируется, прежде всего, в трудах К. ДеРоуза

(DeRose)<sup>1</sup>. Ранее мы посвятили контекстуализму отдельную статью<sup>2</sup>. В отечественной философии о контекстуализме писали также А. Ю. Антоновский<sup>3</sup>, И. Е. Прись<sup>4</sup> и др. Следует отметить, что к методологии эпистемического контекстуализма К. ДеРоуза обращается Дж. Греко<sup>5</sup>. Но, во-первых, он применяет ее только к релейабиллизму и только в одном аспекте – аспекте атрибуции знания. Во-вторых, он трактует понятие контекста как условий, в которых осуществляется познавательный процесс, что, на наш взгляд, не совсем правильно. Теоретик респонсibiliзма Л. Загзебски также использует понятие «ситуация», но без какого-то методологического основания. В связи с этим потенциал эпистемического контекстуализма для обоснования концепции ЭД, которая учитывает как добродетели релейабиллизма, так и добродетели респонсibiliзма, на наш взгляд, остается нереализованным.

Начнем с аллегории К. Баха<sup>6</sup>. Иван-дерматист и Василий-септик оба не любят грязь. Иван думает, что, для того чтобы его руки оставались чистыми, их нужно чаще мыть с мылом. Вася – “септик”. Он думает, что поскольку микробы везде, то невозможно, вообще невозможно, чтобы руки были чистыми.

Однажды Иван и Василий встречаются, и когда Иван протягивает руку для рукопожатия, Василий-септик в ужасе отстраняется.

– Но у меня же чистые руки, – уверяет Иван. – Я помыл их 5 минут назад.

<sup>1</sup> DeRose K. Contextualism and Knowledge Attributions // Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 52, No. 4 (Dec., 1992), p. 913-929.

<sup>2</sup> Каримов А. Р. Контекстуализм, скептицизм, прагматика // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2013. № 6 (32): в 2-х ч. Ч. II. С. 71–76.

<sup>3</sup> Антоновский А. Ю. Семантический контекстуализм и проблема нестандартного определения знания // Эпистемология и философия науки. М., 2010. Т. 26. № 4. С. 101–118.

<sup>4</sup> Прись И. Е. Витгенштейновский контекстуализм против эпистемического релятивизма // Электронный научный журнал APRIORI. Серия: Гуманитарные науки. № 5, 2018. [Электронный ресурс]: <http://apriori-journal.ru/seria1/5-2018/Prisi.pdf>

<sup>5</sup> См.: Greco J. Knowledge and Success from Ability // Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition, vol. 142, № 1, 2009, p. 22–23.

<sup>6</sup> Bach K. The Emperor's new “knows”. In Contextualism in Philosophy. Knowledge, meaning and truth. Clarendon press, Oxford, 2005. P. 51–90.

Василий парирует с помощью «септического аргумента»:

- Если бы твои руки были бы чистыми, на них не было бы микробов.

- Но на твоих руках есть микробы (эмпирический факт).

- Следовательно, твои руки не чистые.

По крайней мере, септик не сомневается в том, что у дерматиста есть руки – его волнует только их чистота. Но дерматист “не покупается” на аргумент септика:

– Я только что вымыл руки, – протестует он. Несмотря на то, что он знает о микробиологии и существовании микробов, он отрицает, что его руки не чистые.

Тут на сцену выходит Петр-контекстуалист, который считает, что дерматист был прав, когда говорил, что его руки чистые. Но и септик был прав, когда утверждал, что на руках дерматиста есть микробы.

Считается, что впервые термин контекстуализм в интересующем нас смысле использовал П. Унгер (Unger)<sup>1</sup>. Согласно терминологии П. Унгера, в семантической интерпретации терминов может быть два подхода: инвариантизм и контекстуализм. Проанализируем значение термина “ровный” в высказывании: “Это поле для крокета является ровным”. По стандартам неопытного игрока поле может считаться достаточно ровным, однако с точки зрения стандартов профессионального игрока, оно может вовсе не быть таковым. Для последнего даже небольшие неровности могут быть помехой для проявления профессионального мастерства, тогда как для первого эти неровности могут быть вовсе незаметны. Поэтому истинными будут оба высказывания: “Это поле является ровным” (по стандартам непрофессионального игрока) и “Это поле не является ровным” (по стандартам профессионала).

С точки зрения контекстуализма, семантика термина “ровный” является сложной и обязательно включает отсылку к определенным стандартам. С точки зрения инвариантизма, семантика термина “ровный” будет достаточно простой и однозначной, так что можно утверждать истинность выражений, в которые входит этот термин, без отсылки к контексту употребления. Существует некое абсолютное понятие “ровности”, и вещь либо соответствует этому понятию, либо не соответ-

---

<sup>1</sup> Unger P. *Philosophical relativity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

ствуем. В то же время, инвариантист может соглашаться с тем, что для кого-то значение предложения может быть контекстуально зависимым. В таком случае, он может различать то значение, которое предложение имеет “само по себе” (sentence meaning), и то значение, которое имел в виду говорящий (speaker meaning), т.е. разделять импликатуру и экспликатуру. В вышеприведенном примере инвариантист может соглашаться, что говорящий хотел сказать «Это поле является ровным для меня (профессионала/любителя)», но при этом выражение, которое он фактически сказал (“Это поле ровное”), взятое “само по себе”, вне определенного контекста, может быть истинным или ложным.

Согласно ДеРоузу<sup>1</sup>, условия истинности предложений вида “ $S$  знает, что  $p$ ” или “ $S$  не знает, что  $p$ ” варьируются в зависимости от силы эпистемического контекста. “ $S$  знает, что  $p$ ”, если он находится в достаточно обоснованной эпистемической позиции, чтобы утверждать, что  $p$ , где “достаточность” зависит от контекста, т.е. “достаточно для эпистемического стандарта  $N$ ”.

(Контекстуализм. Определение). Предложение знания вида “ $S$  знает, что у него есть руки” имеет разное истинностное значение относительно разных контекстов высказывания. Эпистемические стандарты варьируются от одного субъекта атрибуции знания к другому.

Контекстуализм предлагает альтернативный подход к критике скептицизма. Дело в том, что скептицизм молчаливо подменяет эпистемические стандарты по ходу рассуждения. Так возникает классическая ошибка «предвосхищения основания», поскольку термин «знать» молчаливо навязывается в смысле «знать согласно скептическому стандарту знания». Можно спросить: почему всякое знание должно отвечать критериям, предлагаемым скептиком? Проблема скептика в том, что он принимает теорию познания, которая сильно суживает то, что может быть знанием<sup>2</sup>. Вышеприведённый образ К. Баха «септика» с его требованием, что руки могут быть чистыми только тогда, когда на них вообще нет микробов, это красноречиво показывает<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> DeRose K. The case for contextualism. Oxford, Clarendon Press, 2009.

<sup>2</sup> См. Каримов А. Р. Очерки современной эпистемологии / А. Р. Каримов. – Казань: Казан. ун-т, 2017. С. 73–74.

<sup>3</sup> О критике скептицизма с позиций контекстуализма см. подробнее: Каримов А. Р. Контекстуализм, скептицизм, прагматика // Исторические, философские,

Каким образом контекстуализм может быть применим к ЭД? Рассмотрим вкратце интерпретацию Дж. Греко. Как мы уже говорили выше, Греко дает контекстуалистскую интерпретацию релейабилизму. Контекстуализм утверждает, что семантика предложения «*S* знает, что *p*», отличается от одного контекста к другому. Если знание определяется как успех благодаря способности (или интеллектуальной добродетели)<sup>1</sup>, то здесь важную роль играет субъект атрибуции – тот, кто приписывает заслугу субъекту познания за успех. Если в данном контексте познавательный успех объясняется личными интеллектуальными способностями познающего агента, то субъект атрибуции вправе приписать ему заслугу за познавательный успех<sup>2</sup>.

По сути, единственный способ, каким у Греко понятие контекста связывается с интеллектуальными добродетелями, – это через понятие атрибуции знания. На наш взгляд, перспективы применения контекстуализма для ЭД гораздо шире. Прежде всего, здесь важно само понятие эпистемического контекста, которое Греко трактует слишком узко как просто условие для реализации способностей. Как мы говорили выше, условия и контекст следует различать.

Мы утверждаем, что контекстуалистской подход ДеРоуза может быть применим в эпистемологии добродетелей для решения проблемы выбора подходящих стандартов обоснованности знания в данном эпистемическом контексте. Эпистемический контекстуализм адекватен эпистемологии добродетелей еще и потому, что в его определении знание не является инвариантным. Из такого же определения знания исходит ЭД, поскольку в ней знание трактуется как принадлежащее субъекту, а не нечто объективное в духе Фреге и Поппера.

Например, степень усердия, интеллектуальной автономии, открытости ума и т.д., которые необходимо приложить для исследования, будет зависеть от силы контекста: дружеская беседа, лекция или доклад на престижной международной конференции. Не всегда требуется, чтобы субъект излагал какие-то собственные новые идеи. Достаточно, если

---

политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2013. № 6 (32): в 2-х ч. Ч. II. С. 71–76.

<sup>1</sup> См. выше гл. 2, § 2.3.

<sup>2</sup> Greco J. What's Wrong with Contextualism? // *Philosophical Quarterly*, 2008. Vol. 58.232. P. 416–436.

он будет грамотно излагать чужие. Однако, например, на престижной конференции другая, более подготовленная аудитория, и там от докладчика будут ожидать какого-то научного открытия. В общении с авторитетом в какой-то области будет уместным проявить интеллектуальное смирение. Проявление любой добродетели, так или иначе, зависит от контекста.

То же самое касается проблемы доверия свидетельству. В ситуации высоких ставок будет менее разумным доверять свидетельству другого, и возможно, его необходимо перепроверить. В случае низких ставок доверие будет обоснованным. Можно полагаться на сообщение первого встречного в вопросе, как добраться до туристической достопримечательности. Но будет неразумным полагаться на первого встречного в вопросе о том, в какой университет поступать, стоит ли доверять деньги данному банку и других подобных вопросах<sup>1</sup>.

Главной особенностью контекстуализма является то, что атрибуция знания чувствительна к оценке контекста субъектом атрибуции. Предположим, что субъектом атрибуции знания (экспертом) должен быть интеллектуально добродетельный человек, поскольку *именно такой субъект познания может оценить эпистемическую значимость контекста*. Внимание к контексту зависит от эпистемической оценки интеллектуально добродетельного субъекта. Это значит, что интеллектуально добродетельный субъект должен быть чувствителен к контексту, в котором он получает знание, и подходить к решению познавательной проблемы с разными стандартами обоснованности, которые он считает уместными для данного контекста. Данную концепцию можно назвать *аретический контекстуализм*. Исходя из понятия контекста, знание можно определить следующим образом:

Субъект *S* обладает знанием в контексте *K*, если: 1) убеждение *S* истинно; 2) это знание получено благодаря проявлению интеллектуальных добродетелей (анти-геттиеровское условие), 3) которые интеллектуально добродетельный субъект считал бы подходящими в данном эпистемическом контексте.

Проиллюстрируем это на примерах.

Первый пример – это просмотр рекламы на телевидении. Разница между интеллектуально недобродетельным и интеллектуально добро-

---

<sup>1</sup> О проблеме доверия свидетельству см. подробнее главу 5.



детельным человеком при просмотре рекламы будет заключаться в том, что в первом случае субъект нечувствителен к контексту и, поддавшись на рекламную манипуляцию, поспешит приобретать рекламируемый товар. Во втором случае субъект будет чувствителен к контексту, а именно к тому, что коммерческая реклама является оплаченной и заказанной кем-то, а значит, априори не может быть объективным источником информации. Поэтому в данном случае субъект воздержится от того, чтобы проявить открытость ума, а скорее проявит максимальную интеллектуальную осторожность. Если даже ему покажется, что рекламный продукт имеет некоторые достоинства, он не поленится сравнить различные отзывы, проконсультироваться с экспертами и т.д. Конечно, в данном случае, успех не будет гарантированным, поскольку отзывов может быть недостаточно для того, чтобы интеллектуально добродетельный субъект сформировал правильное мнение, или они могут быть сфабрикованы. Но, по крайней мере, можно сказать, что интеллектуально добродетельный субъект сделал что-то от него зависящее в данном эпистемическом контексте, чтобы добиться истины.

Еще один пример. Допустим, врач, ознакомившись с симптомами больного в соответствии с рекомендациями, типично ставит определенный диагноз, например ОРВИ, и назначает определенное лечение. Но предположим, что в данной местности обнаружился один случай проявления болезни, которая имеет общую симптоматику с ОРВИ, но у нее более тяжелые последствия. Для определения этой болезни требуются дополнительные анализы. Хотя вероятность того, что из тысяч людей, которые заболели ОРВИ, у данного пациента проявится эта болезнь, крайне мала, интеллектуально добродетельный врач, учитывая данный контекст, проявит интеллектуальную тщательность и назначит дополнительный анализ, чтобы исключить вероятность серьезного заболевания.

Другой пример – это написание квалификационной работы. Сравним интеллектуально добродетельного субъекта, который в первом случае пишет курсовую работу, а во втором докторскую диссертацию. Если субъект чувствителен к контексту, то он будет подбирать соответствующую тему, например, для курсовой какую-то более узкую тему, для диссертации более глубокую и сложную. Также чувствительность к контексту будет проявляться в требованиях к глубине проработки ма-

териала. Если в курсовой работе будет достаточно сослаться на известные источники по данной теме, то в докторской диссертации требуется полный обзор имеющихся источников, и т.д. Субъект будет в разной степени проявлять интеллектуальное усердие. То же самое касается интеллектуального мужества и оригинальности. Для квалификационной работы студента не требуется, чтобы он выдвигал какие-то новые положения для данной области науки, а для докторской это является необходимым. Степень интеллектуальной добросовестности при написании квалификационной работы студента и при написании диссертации будет отличаться.

Интересно заметить, что требования к моральным добродетелям здесь остаются одинаковыми *независимо от контекста*, т.е. в обоих случаях нельзя использовать плагиат, нельзя лгать или сознательно искажать точку зрения оппонента и т.д. Нельзя сказать, что в докторской диссертации лгать «более неприемлемо», чем в курсовой работе. Ложь неприемлема в обоих случаях. Это еще раз подчеркивает различие между интеллектуальными и моральными добродетелями.

Думается, что нам удалось показать, каким образом контекст влияет на вариативность проявления той или иной интеллектуальной добродетели. Но здесь может возникнуть одно возражение. Получается круг в объяснении: мы объясняем применение ИД через понятие контекста, а что является релевантным контекстом – через понятие ИД. Мы признаем, что здесь есть круг, но утверждаем, что этот круг не является порочным.

Во-первых, дело в том, что аретическая нормативность в отличие от деонтологической нормативности не может быть специфицирована в виде правил вида: если *x*, то *y*.

Во-вторых, неправомерно требовать, чтобы ИД были специфицированы *в определении* относительно обстоятельств. Подобное требование предполагает, что аретический подход к эпистемологии является подчиненным по отношению к традиционному аналитическому подходу и должен объяснять добродетели в аналитическом духе. Но мы полагаем, что ИД являются более фундаментальными понятиями, чем понятия обоснованного убеждения или знания, и поэтому, наоборот, обоснованное убеждение и знание должны определяться через ИД.

Коуд пишет: «Теории интеллектуальной добродетели не могут предоставить шкалу принятия решений, согласно которой определен-

ные утверждения о знании могут быть *измерены* (measured) на валидность (курсив наш. – А. К.)»<sup>1</sup>.

Розалинд Хурстхаус, объясняя правильный поступок в терминах добродетели, пишет: «Поступок является правильным, тогда и только тогда, если это то, что было бы характерно для добродетельного субъекта в данной ситуации»<sup>2</sup>.

Также Загзебски пишет: «Правильные когнитивные действия, грубо говоря, это те, *которые люди с интеллектуальными добродетелями могли бы сделать или сделали бы в определенных обстоятельствах*. Убеждения – не акты, но когнитивные состояния, которые также являются результатами действия черт характера, специфичных для интеллектуальных добродетелей и пороков (курсив наш. – А. К.)»<sup>3</sup>. Сходное определение обоснованного убеждения: «Обоснованное убеждение – это то, во что человек, мотивированный интеллектуальной добродетелью, и *имеющий понимание своей когнитивной ситуации*, которое было бы у добродетельного человека, мог поверить *в данных обстоятельствах* (курсив наш. – А. К.)».

Методология эпистемического контекстуализма, на наш взгляд, позволяет теоретически реализовать этот посыл Л. Загзебски. Таким образом, мы показали, что успешное функционирование интеллектуальных добродетелей существенным образом зависит от эпистемического контекста. Рецептурный подход здесь является неподходящим.

### § 3.8. МАСТЕР-ДОБРОДЕТЕЛЬ

Допустим, что уместность интеллектуальной добродетели зависит от контекста. Но как определить, является ли в данном контексте данная добродетель уместной или нет? Эту проблему описывает, в частности, Дж. Байер<sup>4</sup>: «Обычно мы не можем, просто рассматривая содержание

<sup>1</sup> Code L. Epistemic Responsibility. Hanover, NH: UP of New England, 1987. P. 63.

<sup>2</sup> Hursthouse R. On Virtue Ethics. New York, NY: Oxford UP, 1999. P. 28.

<sup>3</sup> Zagzebski L. Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge (Cambridge Studies in Philosophy). Cambridge University Press. Kindle Edition. 1996. P. 234.

<sup>4</sup> Baehr J. The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology Kindle Edition. 2011. Kindle Location 823.

конкретной пропозиции, сказать, какая добродетель характера может помочь в достижении истины о ней. Напротив, применимость добродетели характера к определенной пропозиции или области пропозиций обычно глубоко зависит от случайных особенностей человека или данной ситуации. Например, в одной ситуации могут потребоваться добродетели интеллектуальной осторожности, а в другой интеллектуальное мужество и усердие. Открытость ума или интеллектуальное мужество, например, могут принести больше вреда, чем пользы, если используются в неправильной ситуации»<sup>1</sup>.

Для выхода из этого затруднения предлагается вариант по аналогии с этикой. Аристотель осознал проблему, которая стоит перед теорией добродетелей, а именно: как определить, в какой ситуации проявить некую добродетель. Поэтому он отводит так много внимания роли рассудительности, или практической мудрости (фронесис) для морали. Аристотель характеризует фронесис как интеллектуальную добродетель, но он, тем не менее, тесно связывается им с моральными добродетелями. Более того, Аристотель даже говорит, что невозможно обладать моральными добродетелями, не обладая фронесисом. Рассудительный человек – это такой человек, который может принимать разумные решения, касающиеся блага и зла для человека. В качестве примера Аристотель приводит Перикла и людей подобных ему, так как они знают, что является благом для них самих, и что благо для всех. Иными словами, рассудительность, или практическая мудрость, является некоторой мастер-добродетелью, которая надзирает за всеми остальными моральными добродетелями.

По аналогии с этикой, можно предположить, что и для интеллектуальных добродетелей должна быть мастер-добродетель, которая надзирает над ними, т.е. такая добродетель, которая будет выполнять направляющую и контролирующую роль по отношению к остальным ИД. С этим предположением согласны многие представители ЭД. В частности, Загзебски приводит несколько аргументов в пользу такой точки зрения<sup>2</sup>. Несмотря на то, что Аристотель определял добродетель

---

<sup>1</sup> Там же. Kindle Location 837-838.

<sup>2</sup> Zagzebski L. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge* (Cambridge Studies in Philosophy). Cambridge University Press. Kindle Edition. 1996. P. 219.

как середину между двумя крайностями, он предупреждает о том, что этого недостаточно для практического выбора, поскольку определение середины – это такая мера, которую определяет человек, наделенный фронесис. Загзебски утверждает, что если это верно для поступков, то это верно и для когнитивной деятельности. Интеллектуальные добродетели также могут рассматриваться как середина между двумя крайностями. Это особенно видно на примере ИД, которые имеют одно название с моральными добродетелями, например, интеллектуальное мужество, интеллектуальное смирение и т.д. Но это также верно и для таких добродетелей, как открытость ума, которые не имеют аналога среди моральных добродетелей. Как мы уже показали ранее, эти добродетели являются серединой между избытком и недостатком, так же как моральные добродетели.

Поэтому первый аргумент состоит в том, что если сказанное верно, то необходима мастер-добродетель, которая сможет помочь найти середину между этими крайностями. Например, в случае интеллектуальной осторожности необходимо определить середину, а именно: насколько достаточно обосновано конкретное убеждение. Очевидно, что в каждом случае мера будет разной. То же самое касается интеллектуального усердия, мужества, открытости ума и т.д.

«Мы должны делать выбор в интеллектуальном исследовании, так же как в размышлении, которое ведет к действию, и мера, в которой мы должны настойчиво продолжать наше исследование в случае наличия контраргументов или возражения других, зависит от способности суждения. Нам нужна одинаковая способность суждения (judgment), чтобы найти правильный баланс между тем, чтобы полагаться на авторитет других лиц, или тем, чтобы полагаться на свои собственные интеллектуальные способности»<sup>1</sup>.

Кроме того, для каждого человека, возможно, эта мера будет различной. У всех разные интеллектуальные способности. Поэтому одному требуется большее интеллектуальное усердие, чем другому, так как у него более широкий ум и ему необязательно обременяться излишним углублением в детали. Иными словами, необходимо знать, насколько нужно быть интеллектуально усердным, чтобы быть интеллектуально

---

<sup>1</sup> Там же. Р. 221.

усердным, насколько интеллектуально мужественным, чтобы быть интеллектуально мужественным и т.п.

Второй аргумент состоит в том, что иногда добродетели могут противоречить друг другу. В данном случае от контекста ситуации зависит, насколько одна добродетель более подходит, чем другая. В области морали это проявляется в том, что иногда честность может противоречить состраданию, поэтому из сострадания будет более добродетельным солгать. Мужество может противоречить смирению и т.д. В этом смысле добродетель будет заключаться в том, чтобы сделать правильный выбор между двумя добродетелями. То же самое касается и интеллектуальных добродетелей. Необходимо найти середину между интеллектуальным мужеством и интеллектуальным смирением, так же как необходимо найти середину между моральным мужеством и моральным смирением. Как отмечает Загзебски, правильный выбор здесь не может заключаться в простом комбинировании добродетелей. Необходима добродетель, которая позволит увидеть «всю картину целиком».

Третий аргумент состоит в том, что не всегда в конкретной ситуации существует достаточно оснований для принятия решения. Эту проблему можно назвать, переименовывая тезис Куайна, недоопределенностью принятия решения имеющимися данными. Но иногда решение необходимо принимать в любом случае. В такой ситуации интеллектуальная добродетель будет заключаться в том, чтобы вынести здравое суждение даже в отсутствие всей необходимой информации. Как отмечает Загзебски, большинство убеждений превосходит возможности субъекта по их обоснованию и логическому выведению из каких-то явных оснований. Это, кстати, еще один дополнительный аргумент против эвиденциализма – теории о том, что мы всегда должны искать основания для всех своих убеждений и не принимать ничего без достаточного основания. Можно воздержаться от суждения, но иногда мы вынуждены делать выводы, основываясь на той информации, что у нас имеется. Поэтому еще одна функция мастер-добродетели будет заключаться в том, чтобы позволять делать интеллектуально добродетельные выводы даже в ситуации недоопределенности суждений имеющимися данными. Также это дополнительный аргумент в пользу того, что познавательную деятельность невозможно полностью регламентировать

с помощью заданного набора правил и процедур – необходимо здоровое суждение.

Каковы кандидаты на роль такой мастер-добродетели? Представители современной ЭД не идут далеко в поисках мастер-добродетели. Такой мастер-добродетелью, общей для моральных и интеллектуальных добродетелей, они считают фронесис – практическую мудрость (рассудительность). Эту позицию отстаивают, в частности, Загзебски, а также Робертс и Вуд. Они посвящают ей рассуждения длиной в целую главу, которая обычно завершает список добродетелей.

Здесь обсудим три вопроса: 1. Что такое практическая мудрость? 2. Является ли практическая мудрость мастер-добродетелью для ИД? Забегая вперед, мы дадим негативный ответ на второй вопрос и предложим свой вариант. 3. Что есть мастер-добродетель?

Как известно, Аристотель делит душу на две части: рациональную и чувствующую. «Разумная часть души, в свою очередь, делится им на рассудительную и умозрительную, которые Аристотель называет рассчитывающей и научной»<sup>1</sup>. Умозрительная (научная) – та, с помощью которой «мы созерцаем такие сущности, чьи начала не могут быть иными [т.е. меняться]; другая – та, с помощью которой [понимаем] те, [чьи начала] могут [быть такими, и иными]»<sup>2</sup>. К добродетелям умозрительной части он относит философскую мудрость (софию), ум (нус), научное знание (эпистеме). Эти добродетели относятся к той части интеллекта, которая направлена на необходимое. Добродетели рассудительной части души – это искусство (техне) и рассудительность (фронесис). Последние направлены на сферу контингентного и касаются вещей, которые должны быть созданы (искусство) или сделаны (моральные поступки). «Рассудительностью необходимо является [душевный] склад, причастный суждению, истинный и предполагающий поступки, касающиеся человеческих благ»<sup>3</sup>. Таким образом, для того, чтобы быть добрым (морально добродетельным), необходима рассудительность. О важности рассудительности для моральных добродетелей

---

<sup>1</sup> Каримов А. Р. Об интеллектуальных добродетелях у Аристотеля // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. №4, 2017. С. 30.

<sup>2</sup> Аристотель. Никомахова этика / Сочинения в 4-х т. . 4. М.: «Мысль». 1983. С. 173.

<sup>3</sup> Там же. С. 177.

он пишет следующее: «При наличии рассудительности, хотя это [только] одна [из добродетелей], все [нравственные добродетели] окажутся в наличии»<sup>1</sup>.

Поскольку у Аристотеля совершенно очевидно, что рассудительность направлена на моральные добродетели, то каким же образом рассудительность может быть мастер-добродетелью не только для моральных добродетелей, но и для интеллектуальных?

Загзебски приводит два аргумента в пользу этого. Во-первых, как уже говорилось, Загзебски, в противоположность Аристотелю, считает, что интеллектуальные добродетели являются подмножеством моральных добродетелей. А отсюда она заключает, что если фронесис является необходимым и достаточным условием для моральных добродетелей, то он *a fortiori* является необходимым и достаточным условием для интеллектуальных добродетелей. Следовательно, фронесис не относится к интеллектуальным добродетелям как-то иначе, чем к моральным<sup>2</sup>.

Кроме того, как она замечает, рассудительность – это суждение о человеческих благах, а поскольку когнитивные блага также являются разновидностями блага, то рассудительность имеет отношение и к когнитивным благам.

Робертс и Вуд не сомневаются, что фронесис является мастер-добродетелью, поэтому не стараются это как-то особенно обосновать. Но они предлагают такую линию рассуждения: интеллектуальная жизнь предполагает интеллектуальные практики (например, практика чтения текстов и т.д.). А раз это так, то ею должна управлять та же добродетель, что управляет действиями в области морали<sup>3</sup>. Робертс и Вуд повторяют также аргумент Загзебски, что интеллектуальные практики нацелены на блага, только в данном случае этими благами являются знание, понимание и знание-знакомство. В то же время Робертс и Вуд, в отличие от Загзебски, хотят оставить возможность обладать интеллектуальными добродетелями и тем, кто, по их мнению, имеет искаженное представ-

---

<sup>1</sup> Там же С. 190.

<sup>2</sup> Zagzebski L. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge* (Cambridge Studies in Philosophy). Cambridge University Press. Kindle Edition. P. 219.

<sup>3</sup> Roberts R., Wood J. *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology* Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007. P. 307.



ление о человеческом благе. Такие люди могут обладать добродетелью любви к знанию, но поскольку они де-факто стремятся к ложному знанию, то в конечном счете они не стремятся к настоящим благам, а значит, они могут интеллектуально добродетельно стремиться к знанию, которое в действительности не является знанием. По Робертсу и Вуду, здесь важно само стремление к знанию. Если оно есть, то уже имеется практическая мудрость.

Представляется, что аргументация Загзебски и Робертса с Вудом основана на ложных посылах. Во-первых, против Загзебски мы хотели бы заявить еще раз, что, согласно Аристотелю, интеллектуальные добродетели не являются подмножеством моральных добродетелей, как мы показали в соответствующем месте. Отсюда следует, что нельзя автоматически распространять область действия рассудительности на интеллектуальные добродетели. Аристотель отчетливо разделяет область познания и область действия, и именно к последней относится рассудительность. Аристотель нигде в «Никомаховой этике» не говорит, что фронесис имеет отношение к чему-либо, кроме действий, подпадающих под область моральной оценки. Фронесис, конечно, предполагает некоторое знание, но это знание не теоретическое, а практическое, моральное знание, которое оценивает моральное действие. Обсуждение у Аристотеля интеллектуальных добродетелей показывает, что цель практической мудрости – моральное действие, а не истина. Следовательно, нам представляется ошибочной точка зрения Загзебски, что на основании фронесис можно прийти к какой-то истине, кроме этической. На наш взгляд, Загзебски преувеличивает роль фронесиса для познания.

Как отмечает Е. В. Орлов, «рассудительность тоже предполагает “поиск” (EN, 1142a7–8), но не эпистемический, т. е. не поиск причины и истины, а поиск средств достижения блага для себя и для государства (полиса). Рассудительность, как и эпистема, имеет дело с силлогизмами, только практическими, а не эпистемическими»<sup>1</sup>.

На этом основании мы также отрицаем и остальные аргументы Загзебски и Робертса. Моральные и интеллектуальные практики нацеле-

---

<sup>1</sup> Орлов Е. В. Расчетливость, рассудительность и мудрость у Аристотеля // Рационализм и иррационализм в античной философии. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010. С. 44.

ны на *два различных типа блага* – моральное благо (счастье и благо человечества, и т.п.) и когнитивное благо (истина, знание, понимание, и т.п.). Поэтому мы отрицаем, что интеллектуальными практиками может управлять та же добродетель, что и моральными практиками.

О различии теоретической и практической рациональности также рассуждает Д. В. Анкин<sup>1</sup>. Последняя больше относится данным автором к сфере морали и права.

Кроме того, если допустить, что фронесис является мастер-добродетелью, это автоматически означает, что для любой интеллектуально добродетельной деятельности требуется понимание конечного блага человеческой жизни. Но это просто абсурдно. Можно быть хорошим детективом или быть хорошим врачом, но вовсе не иметь какого-то понимания конечного блага для человека. Такое требование является чрезмерным. В целом, на наш взгляд, идея о том, что фронесис представляет собой мастер-добродетель, является необоснованной.

Наше предложение заключается в том, чтобы вернуться назад к Аристотелю и более внимательно вчитаться в него. Когда говорят о дианоэтических добродетелях у Аристотеля, то обычно перечисляют пять основных: софию, фронесис, нус, эпистеме и технэ. Но есть еще одна пара добродетелей, которой Аристотель уделяет внимание, но которая ускользнула от теоретиков ЭД, а именно синесис и гноме, о которых Аристотель говорит в книге VI «Никомаховой этики».

Греческое *σύνεσις* (синесис) происходит от слова *σύνιμι*, что означает «соединять вместе» и означает буквально «соединять вместе в уме», отсюда, такие значения как 1) понимание; 2) практическое различение; 3) интеллект<sup>2</sup>. В этом смысле буквальный перевод – это английский термин *conscience*, т.е. «соединенное знание». Но понятие «совесть» в английском, как и русском, переводе утратило связь с первоначальным этимологическим значением. На наш взгляд, русский перевод этого места является не совсем удачным, поэтому хотелось бы привести цитату, где упоминаются эти добродетели, по английскому переводу Росса (в нашем переводе на русский). «Понимание (*synesis*) также и хорошее понимание (*eusynesia*), в силу чего люди называются

---

<sup>1</sup> Анкин Д. В. Рациональность практическая // *European Social Science Journal*. № 6-2 (45), 2014. С. 52–55.

<sup>2</sup> *Bible Hub*. [Электронный ресурс] URL: <http://biblehub.com/greek/4907.htm>.

людьми понимания или хорошего понимания, не тождественны науке и мнению в целом (так как в таком случае все люди были бы людьми понимающими, и не являются какой-либо из частных наук, как медицина, наука о вещах, связанных со здоровьем, или геометрия, наука о пространственных величинах)»<sup>1</sup>:

Здесь говорится о том, что синесис не относится к какой-то отдельной области знания, а ко всему знанию целиком. Понимание «не относится ни к вечно сущему, ни к неизменному, ни к чему бы то ни было, находящемуся в становлении, но к тому, о чем можно задаться вопросом и принять решение»<sup>2</sup>.

Синесис отличается, с одной стороны, от софии и нуса, которые направлены на только на вечное и неизменное, а с другой – от фронесиса, который направлен на контингентное. Иными словами, синесис направлен одновременно и на то, что является предметом и философского, и научного, и обыденного познания. Это уникальное качество присуще только синесису. Если подумать, то все остальные интеллектуальные добродетели строго поделены по тому принципу, к какому роду вещей они направлены. Синесис является универсальным! И это, как определяет Аристотель, – то, «о чем можно задаться вопросом и принять решение». Значит, он имеет отношение к какой-то проблемной ситуации, в которой субъект должен принять решение.

«Следовательно, понимание [синесис] о тех же вещах, что и практический разум; но понимание и практический разум не являются одним и тем же. Ибо практический разум отдает распоряжения, так как его цель в том, что следует делать и что не следует делать; но понимание *только судит* (курсив наш. – А. К.)».

Здесь Аристотель проводит важное для нас различие. Хотя синесис сходен с фронесисом в том, что направлен, в том числе, на контингентное, однако, в отличие от практического разума, который не останавливается просто на суждении, а идет дальше и рассматривает то, что является конечным благом для человека, синесис – это просто способность судить, выносить суждение.

---

<sup>1</sup> Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by W. D. Ross. Batoche Books Kitchener, 1999. P. 100–101. В нашем переводе на русский язык.

<sup>2</sup> Там же.

«Понимание не состоит ни в обладании рассудительностью, ни в ее приобретении; но как учение называется пониманием применительно к знанию, так и понимание применимо к мнению для целей суждения о том, *что скажет кто-то другой* (курсив наш – А. К.) о вещах, к которым применяется практическая мудрость – а именно здоровое суждение (*eusynesia*); так как “хорошее” и “здоровое” есть одно и то же»<sup>1</sup>.

Здесь говорится также очень важная для нас вещь, а именно, что синесис относится не только к индивидуальному познанию, но и к познанию, полученному в результате коммуникации, т.е. чьему-то мнению. И в том, и в другом случае его функция – вынесение «здорового суждения».

Синесису сопутствует еще одна добродетель – «гноме»: «То, что называется суждением (гноме), в силу которого о людях говорят как о сочувствующих судьях или “имеющих суждение”, есть правильное различение справедливого. Это показывается тем фактом, что мы говорим о справедливом человеке прежде всего как о человеке сочувствующего суждения и отождествляем справедливость с сочувствующим суждением об определенных фактах. А сочувствующее суждение – есть суждение, которое различает, что есть справедливое, и делает это правильно; и правильное суждение есть то, которое судит о том, что истинно»<sup>2</sup>.

Вообще термин «гноме» в древнегреческом языке имел ряд значений: 1) ум, сознание, дух; 2) знание, понимание; 3) рассудок, разум, здравый смысл; 4) мнение, убеждение; 5) (умо)настроение, склонность; 6) мнение, предложение; 7) мысль, замысел; 8) решение, постановление; 9) воля, желание; 10) сентенция, назидательная мысль, изречение, гнома<sup>3</sup>. Русский перевод Брагинской как «совесть» имеет ярко выраженный моральный характер. Но совесть как таковая (не интеллектуальная совесть в специфическом смысле) не может быть интеллектуальной добродетелью. Нам кажется более адекватным в данном случае перевод Росса – «верное суждение». Англ. *judgment* имеет значения: способность выносить здравые суждения; способность разумно оцени-

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Древнегреческо-русский словарь Дворецкого. [Электронный ресурс]: <http://www.classes.ru/all-greek/dictionary-greek-russian-old-term-13608.htm>.

вать ситуации и обстоятельства и выносить правильные выводы. Например: «Он сказал, что публикация этой информацией была серьезной ошибкой суждения»<sup>1</sup>. Особенно для нас здесь важно то, что этот термин означает способность выносить суждение в зависимости от конкретной ситуации (т.е. контекста). Если его переводить таким образом, то тогда этот термин может быть добавлен в ряд: суждение, понимание, рассудительность, ум, мудрость, – и не будет вызывать смысловой диссонанс. В конце концов, гноме есть, по Аристотелю, «способность выносить справедливые суждения» и «судить о том, что истинно».

Далее Аристотель говорит о фрнесисе, синесисе и гноме следующее: «Все эти способности имеют дело с предельными [вещами], т.е. с партикуляриями»<sup>2</sup>. И поэтому они все взаимосвязаны. Для фрнесиса необходимы и синесис, и гноме, поскольку они все имеют дело с конкретными ситуациям.

Теперь взглянем на синесис под углом зрения, соответствует ли он требованиям мастер-добродетели. Еще раз перечислим его качества: 1) он не является специфическим для какого-то одного типа познания; 2) он не направлен на какой-то один из родов бытия – неизменное или изменяющееся, он выносит суждение; 3) он проявляется в какой-то проблемной ситуации в том, что 4) является способностью «выносить здравое суждение; но он 5) не является рассудительностью, поскольку он не предписывает что должно делать, а просто выносит суждение; 6) он имеет отношение к познаваемому как в индивидуальном познании, так и в ходе коммуникации, и наконец; 7) ему присуще гноме, т.е. способность разумно оценивать ситуации и обстоятельства и выносить правильные выводы; 8) и синесис, и гноме имеют дело с партикуляриями, т.е. с конкретными ситуациями.

На наш взгляд, это описание полностью подходит под требование к мастер-добродетели о отношении к ИД. Этот вывод также подтверждается комментарием Св. Фомы к этому отрывку Аристотеля, который пишет: «Смысл этого [понятия] в том, что *syniēne* по-гречески означает

---

<sup>1</sup> Collins English Dictionary. [Электронный ресурс] URL: <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/judgment>.

<sup>2</sup> *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Translated by W. D. Ross. Batoche Books Kitchener, 1999. P. 101.

использование некоторой интеллектуальной привычки<sup>1</sup>. Но интеллектуальная привычка есть не что иное, как другое обозначение для интеллектуальной добродетели (высшего порядка).

Подтверждение нашему выводу также можно найти у отечественного исследователя М. Н. Вольф. Она также предпочитает перевод «понимание» вместо перевода Брагинской этого понятия как «соображение». Она считает необходимым подчеркнуть различие между синесис и практической мудростью, относя первое к области интеллектуального, а второе – к области практического. Также она отмечает ситуативный смысл, присущий этому понятию. По поводу этого понятия Вольф пишет следующее:

«Понятие  $\sigma\nu\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$  – еще одно понятие в ряду конституирующих поиск, и хотя оно сопутствует поиску, содействуя фронесису, следует различать область их применения. Перевод “понимание” для слова  $\sigma\nu\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ , скорее, означает чисто интеллектуальное или спекулятивное схватывание, тогда как фронесис в аристотелевской доктрине часто понимается как именно практическая мудрость, несмотря на сугубо ментальные коннотации. Аристотель различает сюнесис и фронесис на том основании, что сюнесис не имеет прескриптивной или императивной силы, он просто судит о том, следует или не следует поступать тем или иным образом. ... Иначе говоря, роль сюнесиса сводится к тому, что через сопутствующие ситуации признаки, через их соединение приходит понимание того, что происходит»<sup>2</sup>.

Таким образом, наше предположение, что мастер-добродетелью по отношению к ИД является синесис, в общих чертах, можно считать обоснованным.

Возвращаясь к различным эпистемическим контекстам, которые обсуждались выше, теперь мы можем добавить, что интеллектуально

---

<sup>1</sup> “Commentary On The Nicomachean Ethics” by Thomas Aquinas. translated by C. I. Litzinger, O. P. Chicago: Henry Regnery Company, 1964, 2 volumes Collins English Dictionary. [Электронный ресурс] URL: <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/judgment>. <http://dhspriority.org/thomas/Ethics6.htm#9>.

<sup>2</sup> Вольф М. Н. Практический поиск у Аристотеля как способ преодоления парадокса Менона // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2012. № 3. С. 15. Транскрипция «сюнесис», которую использует М. Вольф, не является общеупотребительной, поэтому в тексте мы используем транскрипцию «синесис» по аналогии с «синтез», «синтагма», «синергия» и т.д.

добродетельная личность – это такая личность, которая обладает интеллектуальными добродетелями, а также синесис, который позволяет ей в каждой конкретной ситуации судить, какую добродетель следует проявлять и в какой мере. Если же человек не имеет способности судить, в какой ситуации какую добродетель необходимо проявить, то такого человека нельзя назвать интеллектуально добродетельным, так как проявление добродетелей контекстуально, а рецептурный подход здесь невозможен.

Добавим, что идея мастер-добродетели, с помощью которой интеллектуально добродетельный субъект в конечном счете принимает *самостоятельное решение на основе понимания конкретной познавательной ситуации* об уместности проявления той или иной интеллектуальной добродетели и степени ее проявления, снимает с эпистемологии добродетелей возможное обвинение в эпистемическом морализаторстве.

### § 3.9. ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ И ЭМОЦИИ

Как отмечает Бескова: «С конца 1980-х – начала 1990-х годов в эпистемологии и когнитивной науке развивается телесно ориентированный подход (the embodied cognition approach), в рамках которого внимание фокусируется на «отелесненности» процесса познания, телесной обличенности всякого познающего существа, телесных детерминантах познавательной активности»<sup>1</sup> (Ф. Варела, Р. Бир, Р. Брукс, Т. Гелдер, А. Дамазо, Э. Кларк, Д. Лакофф, М. Митчел, П. Маес, А. Ноэ, Х. Патти и др.). Сегодня уже нельзя отрицать, что познает не абстрактный познающий субъект, а целостный человек<sup>2</sup>. Поэтому любая концепция интеллектуальных добродетелей должна адресоваться к данной проблеме. Тем не менее современные теоретики ЭД не часто обращаются к этой

---

<sup>1</sup> Бескова И. А. Природа и образы телесности / И. А. Бескова, Е. Н. Князева, Д. А. Бескова. М.: Прогресс-Традиция, 2011. С. 16.

<sup>2</sup> См.: Каримов А. Р., Мустафин Н. К. Международная научно-образовательная конференция «Многомерность и целостность человека в философии, науке и религии» // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2012. № 10 (24): в 2-х ч. Ч. I. С. 99–101.

теме, предпочитая обсуждать ИД в классическом чисто рациональном ключе. В данном параграфе мы намерены восполнить этот пробел.

Одна из идей телесно ориентированного подхода состоит в том, что разум не бесстрастен, он эмоционально «заряжен». В книге «Философия во плоти» Джорж Лакофф и Марк Джонсон приводят пример эмоциональной обусловленности некоторых понятий. «Восприятие или мысль концептуализируются как внешний стимул, который вызывает в нас сильную эмоцию (“Красота заката потрясла меня”)<sup>1</sup>. Также они приводят в пример влияние эмоций на убеждение: «Когда сильно чувствуешь, что прав, то комбинируешь ментальный смысл и сильную эмоциональную реакцию»<sup>2</sup>. На наш взгляд, ЭД вполне соответствует этому тренду, поскольку не только не отрицает роль эмоций для познания, но эмоции включены как составляющая часть в структуру добродетелей высокого уровня.

Прежде чем говорить о роли эмоций для познания, необходимо разделить эмоции на когнитивные, или эпистемические, и не-когнитивные, неэпистемические<sup>3</sup>. Классическим примером когнитивной эмоции является удивление, с которого, по Аристотелю, вообще начинается познание. Также к когнитивным эмоциям относят чувство сомнения, неуверенности, интереса, надежды, благоговения, смятения и даже эпистемический *Angst*. Д. Притчард в своей книге «Эпистемический *Angst*» говорит об экзистенциальном ужасе эпистемолога перед тем, что радикальная скептическая гипотеза может оказаться истинной<sup>4</sup>. К некогнитивным эмоциям можно отнести: страх, зависть, обиду, печаль, радость, восторг и т.д.

Как известно, Сократ защищал позицию этического интеллектуализма, т.е. что мы можем стать морально добродетельными, если приобретем знание. Поскольку для моральной добродетели переживание соответствующей эмоции является необходимой составляющей, постольку из этого вытекает, что наши эмоции каузально обусловлены нашим знанием. Эмоции отличны от разума и могут вступать с ним в

---

<sup>1</sup> *Lakoff G. Johnson M. Philosophy in the flesh. The embodied mind and its challenge to western thought. Basic Books, New-York, 1999. P. 108.*

<sup>2</sup> Там же. P. 117.

<sup>3</sup> *Carruthers P. Are epistemic emotions metacognitive? // Philosophical Psychology, 2017. 30:1-2. P. 58–78.*

<sup>4</sup> *Pritchard D. Epistemic Angst: Radical Skepticism and the Groundlessness of Our Believing. Princeton University Press. 2015.*



конфликт, но Сократ полагал, что если я знаю, какие поступки являются добродетельными, то я буду совершать эти поступки. Иными словами, эмоции не могут каузально «пересилить» знание. Если это так, то приобретение добродетели сводится к процессу замены ошибочных убеждений на истинные.

В современной философии такой позиции придерживается американский теоретик этики Марта Нуссбаум (Университет Чикаго, США). Она полагает, что оценочные убеждения являются концептуально достаточными для эмоций. Например, эмоция гнева возникает тогда и только тогда, когда у меня есть комплекс убеждений, что: 1) кому-то был причинен ущерб; 2) этот ущерб значителен; 3) он был нанесен сознательно; 4) виновный должен быть наказан<sup>1</sup>. Такого рода оценочные суждения достаточны для возникновения эмоции гнева.

Платон и Аристотель, как известно, возражали Сократу. Наоборот, они полагали, что эмоции способны пересилить разум и помешать знанию. Аристотель говорит об акразии, т.е. о таком состоянии, когда человек *знает*, как поступать правильно, но из-за неводержанности *не способен* так поступить: «Неводержный, зная, что [поступает] дурно, тем не менее поступает [так] под влиянием страсти»<sup>2</sup>. В то же время, Аристотель не исключает, что разум может подчинить себе эмоции: «Лишенная суждения часть души в каком-то смысле подчиняется суждению и повинуется ему»<sup>3</sup>. Но разум не всегда и не для всех имеет силу, поэтому эмоциональные привычки нуждаются в воспитании: «Рассуждение же и обучение, пожалуй, не для всех имеют силу, а нужно, чтобы душа слушателя благодаря привычкам заранее была подготовлена для правильного наслаждения и ненависти, подобно [вспаханной] земле, [готовой] взрастить семя. Ведь кто живет по страсти, пожалуй, и слушать не станет рассуждения, которые отвращают его от страсти, а если и станет, то не сообразит, что к чему. Как же при таком складе можно переубедить? И вообще, страсть, по-видимому, уступает не рассуждениям, а насилию»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Nussbaum M. Emotions as judgments of value and importance // What Is an Emotion? R. C. Solomon (ed.) Oxford University Press. 2003. P. 271–283.

<sup>2</sup> Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 4. Пер. с древнегреч. И. В. Брагинской. М.: «Мысль», 1983. С. 192

<sup>3</sup> Там же. С. 76

<sup>4</sup> Там же. С. 288

То же самое применимо к интеллектуальным добродетелям. Как нельзя стать морально добродетельным, зная, что такое добродетель, точно так же нельзя стать интеллектуально добродетельным, узнав, что такое интеллектуальная добродетель, или даже написав целую диссертацию по интеллектуальным добродетелям.

Например, человек может знать, что будет разумным рассмотреть все точки зрения по данному вопросу, но, тем не менее, быть неспособным актуально это сделать. Дело в том, что интеллектуальные добродетели предполагают соответствующую мотивацию, а мотивация некогнитивна или когнитивна лишь контингентно. Как отмечает Баттали, «интеллектуальные добродетели концептуально требуют предрасположенности к определенным действиям: добродетель открытости ума требует предрасположенности рассматривать альтернативные точки зрения; интеллектуальное мужество требует предрасположенности защищать свои убеждения в случае оппозиции; интеллектуальное смирение требует предрасположенности признавать свои интеллектуальные ограничения»<sup>1</sup>.

Позицию, что по крайней мере некоторые эмоции являются некогнитивными, отстаивает Эми Коплан. Она утверждает, что «если добродетель требует соответствующей эмоции, и эта эмоция не может быть вызвана одним только знанием, тогда знание является недостаточным для добродетели»<sup>2</sup>. Как отмечает Х. Баттали, эмоции есть «отелесненные аффективные реакции»<sup>3</sup>. Также Джесси Принц пишет, что эмоции зависят от физиологических и не-когнитивных чувств, они являются «отелесненными оценками»<sup>4</sup>. Иногда мы чувствуем что-то «животом». В качестве примера Принц приводит учащенное сердцебиение при ощущении опасности. В данном случае страх возникает совершенно некогнитивно, так же как противопожарная сигнализация срабатывает на наличие дыма. Чувство страха есть регистрация этого сердцебиения. Принц полагает, что мы можем изменять реакцию на эти телесные сиг-

---

<sup>1</sup> *Battaly H.* Acquiring epistemic virtue Emotions, situations, and education // *Naturalizing Epistemic Virtue* Cambridge University Press. Kindle Edition. 2014. P. 175.

<sup>2</sup> *Coplan A.* Feeling without thinking // *H. Battaly (ed.) Virtue and Vice*, Malden, MA: Wiley-Blackwell. 2010. P. 133–151.

<sup>3</sup> *Battaly H.* Acquiring epistemic virtue Emotions, situations, and education // *Naturalizing Epistemic Virtue* Cambridge University Press. Kindle Edition. 2014. P. 181.

<sup>4</sup> *Prinz J.* Gut Reactions. Oxford University Press. 2004. P. 243.

налы, заменяя «файлы калибрации», т.е. изменяя каузальные триггеры наших эмоций. Допустим, если мой файл калибрации для страха включает представление о том, что летать самолетами опасно, то я могу стараться модифицировать этот файл разными способами, и, как результат, побороть боязнь высоты.

Как показывает Хатфилд, эмоции могут также неосознанно передаваться от одного человека к другому. Например, если человек приходит в помещение, где все веселы и счастливы, он в буквальном смысле «заражается» общим весельем<sup>1</sup>.

Батталы приводит пример негативного влияния эмоций на познание. «Предположим, что Кристина завершила исследование нового лекарства и написала черновой вариант статьи о полученных результатах. Она решает перепроверить данные, прежде чем окончательно отдать рукопись статьи для публикации. Но в это время в комнату вваливается компания ее коллег по лаборатории, которые весело прыгают от радости. Кристина заражается всеобщим возбуждением. Как результат, она не перепроверяет свое исследование (несмотря на то что знает, что она должна) и радостно отправляет рукопись для публикации. Кристина не делает того, что сделал бы интеллектуально упорный человек – она не перепроверяет доказательства подобающим образом»<sup>2</sup>.

Согласимся с этим. Но эмоции могут и способствовать знанию. Возможны эмоциональные «мотиваторы» познания. Прежде всего, таким эмоциональным мотиватором может быть собственно любовь к знанию. В качестве примера хотелось привести одного знакомого российского ученого-физика из КФУ. Вместе с коллегой они выиграли грант на проведение исследований в лаборатории ядерной физики в Гренобле, Франция. Их целью было проведение сложного эксперимента, для которого нет подходящего оборудования в Казанском университете. Командировка длилась ровно неделю. В течение всей недели двое ученых проводили эксперимент 24 часа в сутки. Чтобы не прерываться на сон одновременно, они договорились дежурить у ядерной установки посменно. В результате они получили ряд важных данных, которые затем были опубликованы в престижных научных журналах.

---

<sup>1</sup> Hatfield E., Cacioppo J., Rapson R. Emotional Contagion. Cambridge University Press. 1994.

<sup>2</sup> Battaly H. Acquiring epistemic virtue Emotions, situations, and education // Naturalizing Epistemic Virtue Cambridge University Press. Kindle Edition. 2014. P. 186.

Думается, это не что иное как проявление не то, что любви, а даже настоящей страсти к познанию. Вполне можно себе представить, что, очутившись во Франции, ученый из России захочет «совместить полезное с приятным» – осмотреть достопримечательности, попробовать местное вино, прогуляться по Набережной Круазет и где-то между этим провести ряд экспериментов. Однако желание получить результат эксперимента было настолько большим, что ученые пренебрегали даже пищей и сном ради этого.

Страсть к познанию – это когнитивная эмоция, но таким сильным когнитивным мотиватором могут быть и не-когнитивные эмоции. Например, мотивировать на познание может и обычная любовь, когда влюбленный хочет добиться выдающегося интеллектуального успеха, и тем самым обратить на себя внимание любимого человека. Также, например, любящий родитель ребенка-аутиста становится практически экспертом в области аутизма ради своего ребенка. Мы можем испытывать восхищение перед интеллектуальными качествами какого-то выдающегося ученого или философа, прочитав его труды. И это восхищение будет способствовать возникновению желания подражать этому человеку в отношении его позитивных интеллектуальных качеств (добродетелей). Когнитивным мотиватором могут быть также отрицательные эмоции, например: зависть и даже желание отомстить.

Эмоции конститутивно входят в механизм работы интеллектуальных добродетелей и являются необходимыми для них. Поэтому для преодоления интеллектуальной лени необходимо формирование соответствующих эмоциональных реакций, которые смогут быть триггерами интеллектуальных добродетелей.

С этой точки зрения, для эпистемологии интересной представляется идея эмоционального интеллекта, которая появилась в психологии и приобрела распространение сначала в популярной психологии, а затем получила признание и в академической. Первая концепция эмоционального интеллекта была предложена в 1990 г. П. Сэловеем и Дж. Мейером, которые определяли его как «способность наблюдать личные и посторонние эмоции и чувства, отличать их и использовать эти данные с целью направления мышления и действий»<sup>1</sup>. Для обозначения эмоционального интеллекта был даже введен специальный индекс EQ (ЭИ),

---

<sup>1</sup> Угрюмова Н. В. Современное представление об эмоциональном интеллекте и эмоциональной креативности в психологии // Современная наука. № 1, 2013. С. 31.

который противопоставили пресловутому индексу IQ («думающий интеллект»). Психологи считают, что EQ не менее важен, чем IQ. «ЭИ трактуется как «сложный конструкт, состоящий из способностей трех типов: 1) идентификация и выражение эмоций; 2) регуляция эмоций; 3) использование эмоциональной информации в мышлении и деятельности»<sup>1</sup>. Позже эта трехкомпонентная модель была расширена до четырехкомпонентной модели ЭИ<sup>2</sup>.

«1. Восприятие, идентификация эмоций и их выражение. Эта «ветвь»- компонент представляет собой способность воспринимать, определять эмоции, замечать факт наличия эмоции. Кроме того, это адекватное, точное выражение эмоций, а также способность дифференцировать истинные и ложные выражения эмоций.

2. Фасилитация мышления. Способность вызвать определенную эмоцию, контролировать ее. Эмоции способны влиять на важную информацию. Разные эмоциональные состояния оставляют свои отпечатки при решении конкретных проблем, задач.

3. Понимание эмоций. Способность понимать эмоции, связи между эмоциями, переходы от одной эмоции к другой, причины возникновения той или иной эмоции, анализ эмоций, способность классифицировать эмоции, интерпретировать их значения.

4. Управление эмоциями. Эта способность связана с контролем за эмоциями. Это рефлексивная регуляция эмоций через осознание эмоций. Это способность переживать позитивные и негативные эмоции. Умение снижать интенсивность отрицательных эмоций. Способность вызывать эмоции или отстраняться от них в зависимости от целей. Важно отметить, что каждый компонент касается как собственных эмоций, так и эмоций других людей»<sup>3</sup>.

Понятно, почему идея эмоционального интеллекта вызвала интерес у представителей эпистемологии. Более того, некоторые исследователи даже называют ЭИ интеллектуальной добродетелью. В статье «Эмоциональный интеллект как интеллектуальная добродетель» П. По-

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Mayer J., Salovey P., Caruso, D. Emotional Intelligence // Sternberg, R. (ed.), Handbook of Intellegences, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, P. 396–422.

<sup>3</sup> Сибирцева Н. В. Современные теоретические представления об эмоциональном интеллекте // Вестник КемГУ, 2008. № 3. С. 54–55.

енике, основываясь на четырехкомпонентной модели Сэловея и Мейера, доказывает способность ЭИ позитивно влиять на познание<sup>1</sup>. В частности, им подчеркивается позитивная роль эмоционального интеллекта для распознавания и преодоления эмоционального обмана.

Эмоции обманывают постоянно. Примером являются иррациональные страхи, которые не проходят даже после того, как субъект «думающим интеллектом» осознал их беспочвенность. Тем не менее, как отмечает П. Поенике, если мы обладаем ЭИ, то мы можем «предвосхитить мириады способов, какими эмоции могут сбивать нас с пути, через различные методы препятствовать их подрыву рациональности. Такие эмоциональные уловки не так сложно распознать, если приложить время и усилие для понимания нашей собственной психологии»<sup>2</sup>. Распознавание эмоций – это только первый шаг, согласно модели Сэловея и Мейера, поэтому требуется также выполнение шагов 2–4. Но если мы добьемся успеха в этом, то мы сможем, как думает Поенике, существенно уменьшить и скорректировать эмоциональный обман.

Как отмечает Поенике, роль ЭИ может заключаться не только в том, чтобы «купировать» отрицательное влияние эмоций на познание, но и в том, чтобы усиливать позитивное влияние эмоций, таких, как удивление, сомнение и т.д. Поскольку интеллектуальная добродетель определяется как интеллектуальное превосходство (или совершенство), которое обладает свойством истинностной проводимости, то можно согласиться с той точкой зрения, что эмоциональный интеллект как некоторая определенная способность удовлетворяет критериям ИД и вполне может быть интеллектуальной добродетелью. В то же время, учитывая, что академические эмпирические исследования эмоционального интеллекта еще только в начале пути, хотелось бы предостеречь от каких-то решительных выводов из имеющихся данных в этой области.

---

<sup>1</sup> *Poenicke P. Emotional intelligence as an intellectual virtue: theoretical analysis and empirical assessment // Phenomenology and Mind, 2016, №. 11. P. 58–67.*

<sup>2</sup> Там же. P. 61.

## 4. ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ЭТОС

### § 4.1. ЛЮБОВЬ К ЗНАНИЮ

Э. Соуза отмечает, что традиционная теория познания слишком узко понимает свой предмет: «Будет правильным различать в эпистемологии две составляющих: а) теорию знания и б) интеллектуальный этос. Последний касается оценки и норм, касающихся интеллектуальных вопросов, в целом, учитывая полный спектр интеллектуальных ценностей. Поэтому она [эпистемология] гораздо более обширная дисциплина, чем просто теория знания, нацеленная на изучение природы, условий и границ человеческого знания»<sup>1</sup>.

Настоящая глава является введением в интеллектуальную этику. Предметом концептуального разбора являются те интеллектуальные ценности, которым уделяется наибольшее внимание в современной литературе по эпистемологии добродетелей.

Если и есть какая-то генеральная интеллектуальная добродетель, то это любовь к знанию (*love of knowledge*). Она отсутствует как самостоятельное понятие в классификации Байера, но Робертс и Вуд в перечне интеллектуальных добродетелей ставят ее на первое место<sup>2</sup>.

У высокоуровневых интеллектуальных добродетелей выделяют два компонента – мотивационный компонент и компонент успеха. Любовь к знанию соединяет в себе оба. Она одновременно является наиболее добродетельной мотивацией познания и, поскольку она нацелена на достижение знания, направлена к познавательному успеху. В то же время – это весьма расплывчатое понятие. И тем более, если оно претендует на центральный статус в интеллектуальной этике, оно нуждается в теоретическом и концептуальном прояснении.

---

<sup>1</sup> *Sosa E. Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge. Volume I. Oxford University Press, 2007. Kindle Locations 786–787.*

<sup>2</sup> Мы настаиваем на термине «любовь к знанию», а не просто «любопытность» или «пытливость ума». Здесь мы последовательно проводим линию на параллель с моральными добродетелями, среди которых любовь является одной из центральных.

Б. Хамби считает, что желание познавать есть ключевая интеллектуальная добродетель: «Я полагаю, что критически мыслящие люди должны иметь и демонстрировать то, что я называю “желанием исследовать” (willingness to inquire): внутреннюю мотивацию включаться в процесс критического исследования, искать обоснованное суждение через тщательное рассмотрение спорных вопросов»<sup>1</sup>.

Однако, как справедливо отмечают Робертс и Вуд, стремление к знанию может быть обусловлено целым рядом причин прагматического характера: «Познание, среди прочего, может быть способом закончить эту чертову диссертацию, получить место в штате, устроиться на работу в Йеле, заработать много денег, получить Нобелевскую премию, испугать других людей, починить водопровод, приготовить первоклассное суфле»<sup>2</sup>.

Как известно, Аристотель начинает свою *Метафизику* со следующего замечания: «Все люди по природе [своей] стремятся к знанию; признаком [этого] служит влечение к чувственным восприятиям»<sup>3</sup>. Очевидно, это естественное стремление к знанию необходимо развивать, формировать и воспитывать. Возможно, эта способность есть у всех, но далеко не все достигают ее полной реализации. Кроме того, о каком знании идет речь? В цитате Аристотеля приводится пример с чувственными впечатлениями. Но это только один, самый низший вид знания. Такому типу любви к знанию может соответствовать, например, любовь к путешествиям. В этом смысле мы все любим посещать новые места, открывать для себя новые страны и т.д. Если бы добродетель любви к знанию сводилась к этому смыслу, то это бы не было таким похвальным качеством, поскольку все люди и так им обладают. Однако *omnia praeclara rara*<sup>4</sup>.

Любовь к знанию не есть простое любопытство. Как определяет А. С. Гурьянов, любопытство есть постоянное стремление к новизне в познании<sup>5</sup>. Как только новое перестает быть новым, то любопытствующую

---

<sup>1</sup> *Hamby B.* Willingness to Inquire: The Cardinal Critical Thinking Virtue // *The Palgrave Handbook of Critical Thinking in Higher Education*. 2015. P. 77–87.

<sup>2</sup> *Roberts R., Wood J.* Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007. P. 173.

<sup>3</sup> *Аристотель.* *Метафизика*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 28.

<sup>4</sup> (*лат.*) все прекрасное редко.

<sup>5</sup> *Гурьянов А. С.* *Феноменология творческого сознания // Обсерватория культуры*. 2012. № 1. С. 7–14.



щий субъект теряет дальнейший интерес к его познанию. Он обращается к другой новизне и так далее до бесконечности, никогда не познавая ничего по существу. Если же субъект не останавливается в познании, когда прошла новизна, а пытается дальше проникнуть в суть дела, то это уже не любопытство, а любовь к знанию. Таким образом, как мы утверждаем, любопытство есть интеллектуальный порок, а любовь к знанию – интеллектуальная добродетель.

Разделение между любовью к знанию и любопытством сложилось уже в средневековой философской традиции. Св. Августин осуждает любопытство. В своей «Исповеди» он пишет:

«Кроме плотского вожделения, требующего наслаждений и удовольствий для всех внешних чувств и губящего своих слуг, удаляя их от Тебя, эти же самые внешние чувства внушают душе желание не наслаждаться в плоти, а исследовать с помощью плоти: это пустое и жадное любопытство рядится в одежду знания и науки. Оно состоит в стремлении знать, а так как из внешних чувств зрение доставляет нам больше всего материала для познания, то это вожделение и называется в Писании «похотью очей»... Отсюда и желание рыться в тайнах природы, нам недоступных; знание их не принесет никакой пользы, но люди хотят узнать их, только чтобы узнать. Отсюда, в целях той же извращенной науки, ищут знания с помощью магии. Отсюда даже в религии желание испытать Бога: от Него требуют знамений и чудес не в целях спасения, а только чтобы узнать их»<sup>1</sup>.

Фома Аквинский о врожденном начале любви к знанию пишет следующее:

«Подобно тому, как со стороны своей телесной природы человек по природе стремится к удовольствиям от еды и соития, точно так же со стороны своей души он по природе стремится к познанию, в связи с чем философ в самом начале своей “Метафизики” говорит, что “все люди от природы стремятся к знанию”. Привнесение умеренности в это желание присуще добродетели любомудрия, из чего следует, что любомудрие является потенциальной частью благоразумия как вторичная добродетель, присоединённая к главной».<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Блаженный Августин. Исповедь. СПб: Наука, 2013. С. 166–167.

<sup>2</sup> Фома Аквинский. О любопытстве // Сумма теологии. Том 9. Киев, Ника-Центр, 2014. [Электронный ресурс] URL: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-9/45>.

Отношение к любви к знанию у Фомы также ставится в зависимость от мотивов. Особенно это касается дискуссии в средневековой христианской философии о ценности философского и научного познания. Разбирая вопрос «О любопытстве» он пишет:

«Далее, если бы порок любопытства и имел дело с каким-либо умственным знанием, то в первую очередь это были бы философские науки. Но дело представляется так, что в их тщательном изучении нет никакого греха; так, Иероним говорит: “Если бы те, которые отказались оскверняться яствами со стола царского и вином, считали мудрость и науки вавилонян греховными, они бы никогда не согласились учиться беззакониям”; и Августин говорит, что “когда у философов встречаются истинные суждения, нам должно заявлять на них свои права, ибо они владеют ими несправедливо”. Следовательно, любопытство в отношении умственного знания не может быть греховным»<sup>1</sup>.

Св. Фома считает саму по себе любовь к знанию добродетелью, и что она может оцениваться отрицательно, только если соединяется с пороком гордости и тщеславия: «Но о самом знании истины и о желании и усердии в стремлении к познанию истины должно судить по-разному. В самом деле, *знание истины по своей сути благо* (курсив наш. – А. К.), но акцидентно оно может быть злым по причине некоторого следствия, как когда знанием истины гордятся, согласно сказанному [апостолом] о том, что “знание надмевает” (1 Кор. 8:1), или когда знание истины используют ради греха. С другой стороны, желание и усердие в стремлении к познанию истины может быть не только правильным, но и неправильным... когда к стремлению усердно познавать истину акцидентно подмешано зло, как например, когда усердие в познании истины проявляют потому, что хотят гордиться своим знанием»<sup>2</sup>.

Если абстрагироваться от контекста соотношения знания и религиозной веры, то здесь хотелось бы отметить, что Фома подчеркивает важность мотивации, которая влечет человека в познании.

В Новое время похвалу любви к знанию находим у Дж. Локка. В трактате «О пользовании разумом» Локк подчеркивает важность мотивации, которая руководит стремлением к знанию. Локк описывает добродетель, которая состоит «в беспристрастном отношении ко вся-

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

кой истине, под чем я пониманию приятие истины и любовь к ней как к истине, а не любовь, подсказываемую какими-либо другими соображениями, и проявляемую раньше, чем мы узнали, что это истина»<sup>1</sup>.

В каком смысле здесь имеется в виду любовь к истине? Это не должно сводиться к простому увеличению знания новых фактов. Локк пишет далее: «Есть люди, которые усердно занимаются чтением, но это мало способствует их успехам в знании. Они находят удовольствие в читаемых рассказах, и возможно, способны их пересказывать, но во всем, что они читают, они не видят ничего, кроме занятых рассказов; не размышляя над ними, не делая для себя выводов из того, что они читают, они очень мало обогащаются всей этой массой частных фактов, которые или проходят через их разум или накапливаются в нем. При этом в процессе постоянного чтения и пичкания своих мозгов мысль их дремлет; так как они ничего не переваривают, это ничего в результате не дает им, кроме груды сырых материалов»<sup>2</sup>.

Из процитированных отрывков Августина, Св. Фомы и Локка мы видим, что их волнует качество того знания, к которому стремится человек. Абсурдность знания как простого набора истинных пропозиций показывает Ж.–П. Сартр в романе «Тошнота» в образе Самоучки, который читал в библиотеке все книги подряд по алфавиту и к моменту встречи с главным героем, прочитал все книги с авторами от А до Л включительно. *Ценностью обладает не всякое знание, а значимое знание.*

Робертс и Вуд полагают, что знание может быть значимым в двух смыслах<sup>3</sup>. В первом смысле знание может быть важным для чего-то другого, т.е. иметь инструментальную ценность. Если это знание является основанием для другого знания, из него можно сделать какой-то вывод. Например, из знания, что на 300-й странице телефонной книге первая сверху буква – «Р», ничего не следует (кроме каких-то особых обстоятельств, когда телефонная книга используется в качестве передачи кодовых сообщений). Напротив, объяснение каких-то аномалий в

---

<sup>1</sup> Локк Дж. О пользовании разумом. // Избранные философские произведения в 2 т. Т 2. М., 1960. С. 209.

<sup>2</sup> Там же. С. 211.

<sup>3</sup> Roberts R., Wood J. Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007. P. 156.

науке позволяет нам пересмотреть некоторые из наших других убеждений в данной области. Здесь познание одной области дает объяснение в какой-то другой области. Робертс и Вуд пишут, что в этом случае знание обладает «эпистемическим весом» (epistemic load):

«Тот, кто любит знание, будет разборчив в своем аппетите к знанию. Он будет стремиться к более весомым убеждениям, впечатлениям и пониманию, и более заинтересован в оценке истинностного значения их, чем больше веса они несут»<sup>1</sup>.

Во втором смысле знание может иметь финальную ценность для самого себя. «В своем мысленном эксперименте Роберт Нозик предложил представить, что существует машина, которая может симулировать любое переживание, т.е. некая виртуальная реальность с полным погружением<sup>2</sup>. В этой виртуальной реальности можно иметь опыт общения с друзьями, романтической любви, успешной карьеры. Конечно, ничто из этого не будет реальным. Но предположим, что, находясь внутри машины, мы будем ощущать все происходящее с нами как реальность. Будет ли благом для нас навсегда подключиться к такой машине? Похожий сценарий был предложен в фильме “Матрица”. Главному герою предложили две пилюли: первая откроет ему горькую истину о реальности, вторая поможет забыться и жить в сладкой иллюзии. Кто-то в этой ситуации, может, и выберет виртуальность, иллюзию. Так и поступает один из героев фильма. Но интуитивно кажется, что это выбор не будет благом для него. Виртуальность может заменить некоторый опыт, но она не может заменить реальные достижения. Например, в виртуальности у меня может быть ощущение, что я пишу роман, что я издал его тиражом в 100 000 экземпляров, он переведен на 20 языков и получил Нобелевскую премию по литературе. Но мне не хочется, чтобы у меня просто было виртуальное ощущение того, что я написал роман. Я хотел бы написать роман в действительности! Т.е. в данном случае знание реальности для меня будет важнее иллюзии»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. Р. 157.

<sup>2</sup> *Нозик Р.* Анархия, государство и утопия / Роберт Нозик ; пер. с англ. Б. Пинскера под ред. Ю. Кузнецова и А. Куряева. – М.: ИРИСЭН, 2008. С. 42–45.

<sup>3</sup> Данный абзац является перепечаткой из нашей монографии: *Каримов А. Р.* Очерки современной эпистемологии / А. Р. Каримов. Казань: Казан. ун-т, 2017. С. 129.

К сожалению, трудно дать исчерпывающее позитивное определение тому, что такое любовь к знанию, потому что знание бывает весьма многообразным: научное, религиозное, философское, художественное. Поэтому здесь можно пойти по пути негативного определения. По контрасту понять, что такое любовь к знанию, позволит рассмотрение ее противоположности. Робертс и Вуд выделяют несколько разновидностей того, что они называют «испорченной эпистемической волей»: 1) отсутствие заботы (concern) познавать; 2) недобродетельная забота познавать; 3) отсутствие заботы в том, чтобы не познавать; 4) недобродетельная забота о том, чтобы не познавать. Отметим, что здесь имеются в виду именно интеллектуально добродетельные и недобродетельные установки. Например, медицинские эксперименты нацистов в концлагерях, безусловно, относятся к (морально) недобродетельной заботе познавать, но здесь мы их сознательно опускаем, так как нас интересует лишь интеллектуальная мотивация.

#### 1. Отсутствие заботы познавать. Интеллектуальная лень.

О первой группе Локк пишет следующее: «Но индифферентное отношение к тому, усваиваем ли мы истину или ложь, открывает широкую дорогу к заблуждению». В этом повинны именно те, кто не подходит беспристрастно к вопросу о том, какое мнение истинно; они без всякой проверки полагают, что мнение, которого они держатся, есть истина и в виду этого считают, что должны ревностно стоять за него. Эти люди, как это ясно выражается в их горячности и страстности, равнодушны к собственным мнениям, но они, мне думается, очень равнодушны к тому, правильны ли их мнения или ложны, так как они не в состоянии перенести какие бы то ни было сомнения и возражения, сделанные против их мнения; у них самих, очевидно, такие сомнения никогда не возникали, и ни разу не проверив своих мнений, они не знают и не заинтересованы знать, как это должно быть, истинны они ли ложны»<sup>1</sup>.

То, о чем говорит здесь Локк, Робертс и Вуд называют интеллектуальным благодушием (complacency), когда человека либо вообще не заботит истина, либо не заботит в той степени, чтобы делать его превосходным познающим субъектом. Для познания требуются усилия, а субъект просто интеллектуально ленив. Субъект может достигнуть

---

<sup>1</sup> Локк Дж. О пользовании разумом // Избранные философские произведения в 2 т. Т. 2. М., 1960. С. 211.

определенного интеллектуального порога, который позволяет ему функционировать на приемлемом уровне, например, сохранять должность или получать пятерки по учебе, и фиксирует свое интеллектуальное статус-кво до тех пор, пока ему не грозит увольнение или более низкая оценка. В таких случаях субъект прилагает ровно столько интеллектуальных усилий, сколько требуется для соответствия *внешним критериям*.

2. Недобродетельная забота познавать. Корыстная мотивация к познанию.

Следует различать между просто инструментальным желанием познавать и недобродетельным желанием. Например, желание «закончить эту чертову диссертацию», о котором мы говорили выше, или желание «приготовить суфле» являются инструментальными. В то же время, в отличие от знания способов приготовления суфле, диссертация может иметь важное теоретическое и практическое значение. Если знание, которое получено в результате данного исследования, заслуживает Нобелевской премии, то по меньшей мере странно, что субъект стремится к нему *только* из-за желания получить Нобелевскую премию. Само по себе желание получить Нобелевскую премию не является каким-то порочным. Здесь эпистемическая вина субъекта заключается не просто в том факте, что он стремится к знанию ради инструментальной цели, а в том, что он недостаточно ценит то важное знание, к которому он стремится, или ценит его не так, как оно того заслуживает. Родители, которые платят детям за хорошие отметки, также воспитывают эту корыстную мотивацию к знанию.

Не противоречит ли данное рассуждение тому, что говорилось в §3.9, а именно что сильные отрицательные эмоции (тщеславие, зависть, месть) могут позитивно мотивировать познание? Отнюдь. Точно также как в формальной логике истинные суждения иногда могут следовать из ложных посылок, интеллектуальные достижения иногда могут следовать из недобродетельных мотивов.

3. Отсутствие заботы в том, чтобы не познавать. Интеллектуальное самопотакание.

Как можно добродетельно желать что-то не познавать? Речь о том, что человек должен ограничивать себя познанием. Гегель об этом пишет следующее: «Кто хочет достигнуть великого, тот должен, как говорит

Гёте, уметь ограничивать себя. Кто же, напротив, хочет всего, тот на самом деле ничего не хочет и ничего не достигнет. Существует масса интересных вещей на свете: испанская поэзия, химия, политика, музыка; все это очень интересно, и нельзя ничего иметь против человека, который ими интересуется, однако, чтобы создать что-нибудь, данный индивид, находящийся в определенном положении, должен держаться чего-либо одного и не разбрасываться в различные стороны»<sup>1</sup>.

Здесь имеется в виду, что если мы стремимся к познанию чего-то существенного, но вместо этого разбрасываемся в интеллектуальном смысле, то это будет эпистемическим пороком. Стремление к широте противоречит стремлению к глубине в познании, что гораздо важнее. Желание знать испанскую поэзию или химию само по себе, разумеется, не является пороком. Пороком является стремление к познанию всего сразу, в чем человек, который по своей природе конечен, априори не может преуспеть.

Хезер Баттали в статье «Эпистемическое самопотакание» утверждает, что существует эпистемический аналог такого морально-го порока, как потворство своим желаниям<sup>2</sup>. Фауст – это пример потворства своим интеллектуальным устремлениям. Каждый из нас в той или иной мере может вспомнить случаи, когда он, потворствуя своим желаниям, сверх меры наедался сладким или, увлекшись шоппингом, купил кучу ненужных вещей и т.д. Как известно, Аристотель определяет добродетель как середину между недостатком и излишком чего-то. В этом смысле важно уметь найти середину между крайностями. Но Аристотель ограничивает список того, что подпадает под возможность быть излишком, чувственными удовольствиями: еда, питье, секс – и не включает сюда интеллектуальные удовольствия. Но, как полагает Баттали, потребление знания также может быть порочно излишним. Соответственно, существует добродетель эпистемической умеренности. По Баттали, эпистемическая умеренность является серединой между недостатком стремления к познанию и его излишком. Так же как у чувственных удовольствий существуют объекты желаний, так и у интеллектуальных удовольствий существуют объекты желания: опреде-

---

<sup>1</sup> Георг Вильгельм Фридрих Гегель. Сочинения. М.-Л.: Госиздат, 1929. Т. I. С. 133.

<sup>2</sup> Battaly H. Epistemic self-indulgence // *Metaphilosophy*, 41: 2010. P. 214–234.

ленные убеждения, знания. Излишнее стремление к познанию определяется ею как: 1) желание неподобающих эпистемических объектов (к ним она относит различные ложные убеждения, например: астрология, гадание и пр.); 2) желание эпистемических объектов в неподходящее время (например, желание рефлексировать во время еды); 3) излишнее желание эпистемических объектов. Соответственно, достичь середины в отношении эпистемических влечений – это означает 1) желание подобающих эпистемических объектов; 2) в разумной мере; 3) в подходящее время. Конечно, определить точно, что является излишком, а что нет, невозможно. Интересно, что Баттали в качестве примера излишнего стремления к знанию приводит философский скептицизм. Из-за своей излишней требовательности к точности, желая абсолютного обоснования и «одержимости» избежать заблуждения скептики, по мнению Баттали, не могут оценить ценность имеющегося знания. О том, что скептики проявляют чрезмерное стремление к обоснованию знания, мы писали ранее<sup>1</sup>.

Могут быть интеллектуальные пороки, вытекающие из чрезмерного желания к знанию: чрезмерная внимательность к деталям или чрезмерная тщательность. Например, представим себе человека, который сильно мотивирован на получение знания, но до бесконечности готов познавать некий отдельный предмет. Такой субъект настолько глубоко погружается в детали, касающиеся данного предмета, а потом детали деталей, что уже не видит общей картины. Такую мотивацию также можно назвать чрезмерной. Поскольку каждый отдельный предмет опосредованно связан со всеми остальными, то такой субъект принципиально не отличается от Самоучки. Разница только в том, что Самоучка недобродетельно уходит в широту познания, а данный индивид недобродетельно уходит в глубину.

Сюда также относится отвращение к тому, чтобы слушать сплетни или передавать их. Любовь к такому знанию можно рассматривать как интеллектуальный порок. Есть вещи, например, по поводу личной жизни человека, которые не полагается знать кому-то еще, если он не

---

<sup>1</sup> Каримов А. Р. Контекстуализм, скептицизм, прагматика // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2013. № 6 (32): в 2-х ч. Ч. II. С. 71–76.



является доверенным лицом этой семьи или ее лечащим врачом и т.д. В данном случае интеллектуально добродетельный человек должен сознательно воздерживаться от такого знания. Робертс и Вуд называют это «позитивным отворачиванием к эпистемическим благам»<sup>1</sup>.

Даже когда речь идет об отношениях между близкими родственниками, должны быть тайны, которые лучше не знать другому. Допустим, взрослые усыновили брошенного ребенка и воспитали его как своего. Впоследствии ребенок вырастает и благодаря тесту ДНК узнает о том, что его родители не настоящие, и это приводит к разрыву в отношениях. В таком случае, при прочих равных, незнание является более предпочтительным состоянием, чем знание.

4. Недобродетельная забота о том, чтобы не познавать. Интеллектуальная злоба.

В данном случае можно привести в пример нежелание матери знать, что ее сын принимает наркотики. Здесь Робертс и Вуд, на наш взгляд, напали на важную интуицию, хотя не смогли ее развить до конца. Эту интуицию развивают Дж. Байер и Х. Баттали в понятии «интеллектуальная злоба».

Дж. Байер обосновывает идею о том, что в области познания существует порок, который является аналогом моральной злобы<sup>2</sup>, а именно интеллектуальная злоба. Интеллектуальная злоба является самым тяжким интеллектуальным пороком, так же как любовь к знанию самой большой интеллектуальной добродетелью. Такую же позицию отстаивает и Х. Баттали<sup>3</sup>. Безусловно, интеллектуальная злоба не является самым распространенным интеллектуальным пороком, в частности, она является гораздо менее распространенной, чем интеллектуальная лень или догматизм. Точно так же настоящая моральная злоба является гораздо менее распространённой, чем другие пороки. Интеллектуальная злоба – это не просто равнодушие или цинизм по отношению к истине (они-то как раз встречаются повсеместно). В чем состоит интеллектуальная злоба? Поскольку она определяется по аналогии с моральной злобой, следует выяснить, что из себя представляет последняя.

<sup>1</sup> *Roberts, R., Wood, J. Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology* Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007. P. 179.

<sup>2</sup> *Baehr J. Epistemic malevolence // Metaphilosophy, 2010. 41. P. 189–213.*

<sup>3</sup> *Battaly H. Epistemic malevolence and intellectual vice // Virtue and vice, moral and epistemic. Edited by Hether Battaly. Wiley-Blackwell, 2010.*

Как отмечает Байер, главным аспектом моральной злобы является оппозиция добру как таковому, или, иными словами, противостояние добру ради противостояния. Эту оппозицию добру следует отличать от оппозиции в инструментальном смысле. Можно быть противником чего-либо в инструментальном смысле, т.е. для достижения какой-то другой цели. Тогда злоба есть оппозиция добру в неинструментальном, в финальном смысле. Байер определяет моральную злобу следующим образом:

«Очень кратко, злоба (*malevolence*=злая воля) предполагает оппозицию добру, которая есть проявление твердой воли, активной и “глубоко личной”. Говоря, что эта оппозиция является проявлением “твердой воли”, я имею в виду то, что она центральным и фундаментальным образом включает волю. Злоба – это не просто убеждение, что добру следует противостоять, не предпочтение к этому. Скорее она предполагает некоторого рода враждебность или презрение к добру. Сказать, что эта оппозиция является «активной» – значит сказать, что она проявляется в действительной попытке остановить, уменьшить, подорвать, уничтожить добро и настроить других против него. Это не просто пассивная ориентация. Наконец, данная оппозиция является “глубоко личной” в смысле, что она отражает фундаментальные устремления человека. Злобный человек не может просто или легко отказаться или отречься от своей оппозиции добру. Эта оппозиция имеет важную связь с его концепцией себя: она, в определенной степени, есть то, *о чем* есть этот человек (курсив автора)»<sup>1</sup>.

Что может быть эпистемическим аналогом такой моральной злобы? Если моральная злоба есть противление благу как таковому, то, по аналогии, интеллектуальную злобу можно определить как противление знанию как таковому. Если может быть сознательная и целеустремленная любовь к знанию, то может быть и сознательная и целеустремленная ненависть к знанию. Иными словами, если интеллектуальная добродетель – это любовь к интеллектуальным благам, то интеллектуальная злоба – это любовь к интеллектуальному злу.

К сожалению, перечисленные авторы недостаточно проясняют, что именно может подпадать под определение эпистемической злобы. При-

---

<sup>1</sup> *Baehr J. Epistemic malevolence// Metaphilosophy, 2010. 41. P. 190–191.*

мером интеллектуальной злобы Байер называет персонажа О'Брайена из романа Джорда Оруэлла «1984». Цель О'Брайена обрести абсолютный контроль над сознанием других людей. В частности, он заставляет персонажа Уинстона признать, что  $2 \times 2 = 5$ , если это угодно партии. На наш взгляд, этот пример не является достаточно иллюстративным. Во-первых, непонятно, является ли О'Брайен противником знания как такового, или же он просто хочет приобрести контроль над тем, что конкретно считается знанием, а следовательно, приобрести контроль над людьми. Во-вторых, примером эпистемической злобы не может быть отдельный человек, это все же должна быть некоторая система идей и ценностей, которая направлена на борьбу со знанием как таковым. А отдельного человека можно назвать эпистемически злобным постольку, поскольку он развивает, распространяет и утверждает эту систему ценностей, считает ее своей.

Представляется, что в чистом виде интеллектуальная злоба нигде не встречается, впрочем, так же, как и совершенная интеллектуальная добродетель. Вероятно, религиозный фанатизм, если он проявляется в активном уничтожении интеллектуальных ценностей – книг, рукописей, или в физическом устранении носителей знания – ученых, философов, может быть проявлением интеллектуальной злобы.

Кажется, что примером интеллектуальной злобы можно назвать философского скептика. Действительно, скептик настроен пессимистически по отношению к знанию. Но его нельзя называть интеллектуально злобным, потому что его оппозиция знанию не является активной и сознательной. Скептик не считает знание своим «врагом». Скептик, возможно, даже считает, что было бы хорошо, если бы у нас было знание, но, увы, это не так. Даже радикальный скептик де-факто допускает истину о том, что некоторые вещи действительно существуют. Возьмём в качестве примера декартовские скептические аргументы. Предположим, что я сейчас сплю, и мне снится, что я печатаю на компьютере. Но тогда, по крайней мере, истинно, что действительно существую я как спящий. Предположим, что я галлюцинирую. Но тогда истинно, что существую я и мои галлюцинации. Даже если нас обманывает Злой Демон, то истинно, что существует Злой Демон. Если все мы «мозги в чане», то истинно, что существуют мозги в чане, суперкомпьютеры и т.д. Согласимся с Кантом, что философский скептицизм будит мысль

от «догматической дремоты». Сам кантовский агностицизм также, на наш взгляд, не является оппозицией знанию как таковому. Да, мы не можем познавать «вещи в себе». Но он отрицает это именно потому, что признает само понятие знания. Проблема заключается, по Канту, в том, что лишённые возможности интеллектуального созерцания такие существа, как мы, не могут обладать действительным знанием. Само разделение на вещи-в-себе и вещи-для-нас предполагает концептуальное признание возможности знания, хотя он отрицает эту возможность у нас. Таким образом, мы полагаем, что скептицизм и агностицизм как результат философского поиска скорее являются проявлением любви к знанию, чем наоборот.

#### § 4.2. ОТКРЫТОСТЬ УМА

Открытость ума (*open-mindedness*) находится в топ-листе почти у всех авторов, пишущих об интеллектуальных добродетелях. Открытость ума тесно связана со стремлением к знанию и существует только там, где это стремление искренне присутствует.

Как отмечает Уильям Хейр, идеал открытости ума впервые провозглашается в древнегреческой философии. Он связывает ее прежде всего с философией Сократа и его решимостью следовать за доказательством туда, куда оно поведет<sup>1</sup>. Хейр отмечает три основных смысла этого сократического устремления.

1. Основывать рассуждение на доводах и доказательствах. Когда мы не соглашаемся с кем-то, мы должны искать хорошие возражения, а не прибегать к эмоциональному осуждению.

Сократ говорит так: «А посему смело отвечай, мой милый, на вопрос, что тебе кажется правильным, и оставь заботу о том, будет ли опровергнут Критий или Сократ: внимательно вдумавшись в само рассуждение, посмотри, какой выход останется тому, кто окажется опровергнут»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Hare W.* Socratic Open-mindedness // *Paideusis: Journal of the Canadian Philosophy of Education Society*. 2009. № 18: P. 5–16.

<sup>2</sup> *Платон.* Хармид. // Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986. [Электронный ресурс] URL: <http://www.nsu.ru/classics/bibliotheca/plato01/harmi.htm>.

2. Следовать за рассуждением означает рассматривать альтернативные и противоположные возможности, рассматривая все стороны беспристрастно, внимательно относиться к тому, что говорится за или против данного тезиса.

3. Следовать за рассуждением – это значит быть готовым следовать за ним до заключения и быть готовым принять любой результат.

Все эти три особенности сократического подхода к познанию проявляются также в известном изречении Сократа: «Я знаю, что ничего не знаю», – которое можно в данном ключе интерпретировать как признание незавершенности своего познавательного поиска и открытости новым идеям.

Хейр определяет это качество так: «Человек с открытым умом готов рассматривать любое релевантное свидетельство, признавать, что нежелательный вывод действительно следует из посылок и допускать, что имеющееся убеждение может быть пересмотрено. Вкратце, открытость ума – это интеллектуальная добродетель, которая раскрывает себя в готовности формировать и пересматривать наши идеи в свете критической оценки имеющихся свидетельств и аргументов, которая старается достичь ускользящего идеала объективности и беспристрастности»<sup>1</sup>.

Джон Локк не называет это качество таким именем, но большую часть своего «Трактата о пользовании разумом» он посвящает, на наш взгляд, именно этой добродетели. Приведем только небольшой отрывок:

«Иные люди науки и мысли, правильно рассуждающие и любящие истину, не имеют больших достижений в своих изысканиях ее. Заблуждение и истина перемешаны в их умах; их заключения не обоснованы и дефектны, и они часто весьма ошибаются в своих суждениях; причина лежит в том, что они общаются с одним сортом людей, читают один сорт книг и склонны выслушивать только один сорт мнений: истина для них – это маленький Гесем, который они отгораживают себе в интеллектуальном мире, где, по их мнению, только и светит свет и день несет им свое благословение, в то время как остальная часть этого огромного пространства для них закрыта ночным мраком, и они избегают близко

---

<sup>1</sup> *Hare W.* Helping Open-mindedness Flourish // *Journal of Thought*, Spring-Summer 2011. P. 9.

подходить к ней. Они ведут в некоем маленьком заливчике оживленные сношения с знакомыми им корреспондентами; замыкаясь в эти границы, они с достаточной ловкостью оперируют товарами, продуктами того уголка, которым довольствуются, но не отваживаются пуститься в великий океан знания, чтобы ознакомиться с богатствами, накопленными природой в других местах, не менее подлинными, не менее солидными и не менее полезными, чем те, которые достались на их долю...»<sup>1</sup>

Джон Дьюи определяет открытость ума как «такую установку, которая может быть определена как свобода от предрассудка, партийности и других привычек, которые закрывают ум и делают его нежелающим рассматривать новые проблемы и обдумывать новые идеи»<sup>2</sup>.

Л. Загзебски определяет это качество следующим образом: «Человек с открытым умом мотивирован радостью открытия новых истин; радостью, которая является настолько сильной, что перевешивает привязанность к старым убеждениям и ведет к исследованию ранее упущенных возможностей»<sup>3</sup>.

Наше собственное определение открытости ума – способность признавать свое поражение в случае, если в результате конфликта идей выяснилось, что твоя идея не выдерживает критики или альтернативная идея имеет более высокий эпистемический статус. В таком определении подразумевается, что данное качество может проявиться только в ситуации критической дискуссии, ситуации столкновения различных позиций или одной позиции и ее критики. Открытость ума – это не просто открытость новым идеям в принципе. Это слишком слабое определение. Любой может сказать, что он «в принципе» открыт новым идеям. Но в ситуации конкретного противостояния такой человек не всегда будет способен это продемонстрировать. Поэтому для проявления этой добродетели необходим реальный конфликт, столкновение идей.

И если в результате такого столкновения выясняется, что 1) позиция данного человека имеет низкий эпистемический статус и, как след-

---

<sup>1</sup> Локк Дж. О пользовании разумом. // Избранные философские произведения в 2 т.. Т 2. М., 1960. С. 190–191.

<sup>2</sup> Цит. По: Zagzebski L. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge University Press. Kindle Edition. 1996. P. 131.

<sup>3</sup> Там же.

ствии, 2) он готов отказаться от своей позиции по данному вопросу и публично признать ее неправоту, то такой человек обладает добродетелью открытости ума.

Тем не менее, дать более конкретное определение, что это значит – обладать открытым умом, очень сложно. Здесь можно пойти по пути, который предложил Аристотель, и попытаться найти середину между двумя крайностями. Какие это крайности? Робертс и Вуд считают, что по отношению к новым идеям могут быть две противоположные, но неправильные установки – интеллектуальная вялость, податливость (*flaccidity*) и догматизм (ригидность). Середину между этими двумя крайностями Робертс и Вуд определяют как интеллектуальную твердость (*firmness*). Об интеллектуальной податливости Локк пишет следующее:

«В противоположную, но не менее опасную крайность впадают те, которые всегда подчиняют свое суждение последнему человеку, которого они слушали или читали. Истина никогда не западает в умы этих людей и не придает им никакой определенной окраски; подобно хамелеону, они окрашиваются под цвет того, что находится перед их глазами, и немедленно теряют и заменяют свою окраску любой другой, которая окажется на их пути»<sup>1</sup>.

Другой пример излишней открытости новым идеям знаком большинству преподавателей философии. Представим себе типичного студента, изучающего курс истории философии за один семестр. Часто бывает так, что студент под давлением сменяющихся друг друга идей слишком быстро меняет свои взгляды. Как остроумно отмечают Робертс и Вуд, за время курса философии типичный студент успевает побыть платоником, эмпиристом, скептиком, картезианцем, кантианцем, утилитаристом, дуалистом, идеалистом, материалистом, теистом, атеистом, агностиком<sup>2</sup>. Но это же, по Робертсу и Вуду, в несколько ином отношении, применимо не только к студентам, но и к заслуженным профессорам, которые настолько увлекаются подчас «игрой» в интерпретацию и герменевтику, чтением текстов с различных возможных то-

---

<sup>1</sup> Локк Дж. О пользовании разумом // Локк Дж. Избранные философские произведения в 2 т. Т 2. М., 1960. С. 229.

<sup>2</sup> Roberts R., Wood J. Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007. P. 188.

чек зрения, что не способны занять свою собственную позицию. Они могут часами с глубоким смыслом говорить о каком-то предмете, но не могут поставить ни себя самих, ни своих студентов в какое-то отношение к этому предмету. Они являются интеллектуальным эквивалентом строителя, который собрал кучу различных стройматериалов, способен долго рассуждать о преимуществах разных типов домов – блочных, панельных, кирпичных, – но не может построить из них какое-то здание.

Другая противоположность, о которой говорят Робертс и Вуд, – ригидность. Интеллектуальная жизнь субъекта – это постоянная взаимосвязь с изменяющимся окружающим миром. Личность может быть интеллектуально дефективной, не только если она слишком податлива, но и если она слишком жесткая. Как гласит известное изречение, иногда несгибаемая позиция есть признак паралича. Робертс и Вуд выделяют пять видов интеллектуальной ригидности: догматизм, докстическое благодушие, флегматичное усердие (*stolid perseverance*), перцептуальная ригидность и ригидность понимания (*comprehension*)<sup>1</sup>.

1. Догматизм определяется не просто как твердое убеждение в чем-либо. Последнее вполне совместимо с интеллектуальной открытостью возможным возражениям. Догматизм – это диспозиция иррационально реагировать на оппозицию к своему убеждению: аномалии, возражения, контраргументы, контрпримеры и т.д. Кратко говоря, догматизм можно определить как иррациональное сопротивление критике. Для догматичного человека такой тип интеллектуального поведения является регулярным и привычным. Догматик сопротивляется критике не просто в каком-то отдельном случае, а в качестве интеллектуальной установки.

2. Докстическое благодушие, по Робертеу и Вуду, отличается от догматизма тем, что оно является более пассивным, это лень в формировании убеждения. Этот порок также можно назвать интеллектуальной акразией. Несколько огрубляя, можно сказать, что акразия есть слабость воли. Аристотель говорит о моральной невоздержности (*akrasia*), когда человек не может противостоять какой-то страсти (*pathos*). Аристотель различает два вида акразии: импульсивность (*propeteia*) и слабость (*astheneia*). Докстическое благодушие можно отнести к интеллектуальному аналогу последней.

---

<sup>1</sup> Там же. Р. 194.



О существовании интеллектуальной акразии рассуждает Амели Рорти<sup>1</sup>. Существует акразия в убеждениях, так же как акразия в поступках. Субъект совершает акратическое действие, когда он сознательно и намеренно поступает в противоречии с тем, что он сам считает правильным. По аналогии Рорти определяет интеллектуальную акразию так: «Человек убежден акратически, если он убежден, что *p*, хотя он имплицитно знает, что *p* противоречит весомым доказательствам или ряду принципов, которые он сам исповедует»<sup>2</sup>.

Интеллектуальную акразию можно сравнить с интеллектуальной «обломовщиной». Как Обломов не мог набраться решимости встать с дивана и воплотить свои замыслы, так же и человек может иметь определенные убеждения, но не иметь решимости сделать из них выводы. Акразия часто – но не всегда – сопровождается самообманом, когда человек осуществляет рационализацию своего действия или убеждения.

Загзебски в качестве примера интеллектуальной акразии приводит «знать то, что слову конкретного человека нельзя доверять, но все равно верить его авторитету, если он совпадает с твоей позицией»<sup>3</sup>. Примеры К. Хуквея включают: «Полагать, что имеющиеся доказательства недостаточны для поддержки какого-то моего убеждения, или полагать, что методы, которые я использовал, чтобы приобрести его, являются ненадежными, и тем не менее все равно быть неспособным воздержаться от суждения и рассмотреть вопрос еще раз»<sup>4</sup>.

А. Рорти различает два типа интеллектуальной акразии. Первый тип – это когда человек не может принять то, что он сам считает правильным. Из-за некоторой меланхолии он не следует тому, что сам считает важным и первостепенным. Второй тип – это акразия интерпретации – расхождение между принципами человека, с одной стороны, и его интерпретацией конкретной ситуации, в которой он находится, – с другой. Аристотель и некоторые стоики определяли данную форму акразии

---

<sup>1</sup> Rorty A. *Akratic Believers* // *American Philosophical Quarterly*, vol. 20, no. 2, 1983, p. 175–183.

<sup>2</sup> Там же. P. 181.

<sup>3</sup> Zagzebski L. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge University Press. 1996. P. 155.

<sup>4</sup> Hookway C. *Epistemic akrasia and epistemic virtue* // A. Fairweather and L. Zagzebski (eds.) *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, 2001. P. 183.

как изъян способности к воображению: когда чувственные впечатления и желания деформированы неподобающей фантазией. Согласно Рорти, есть несколько форм акразии интерпретации. 1. Акразия восприятия – когда восприятия человека могут не совпадать с его взглядами на то, что правильно. Например, человек может быть противником шовинизма и расизма, но видеть у афро-американцев неправильную форму черепа. Или быть сознательным противником эйджизма, но замечать морщины. 2. Акразия описания. Здесь речь идет о выражениях, которые человек использует для описания ситуаций, имеющих оценочную природу. Например, противник сексизма может использовать гендерно-окрашенные выражения. Или астроном, отрицающий астрологию, в повседневной ситуации может использовать астрологическую терминологию. 3. Акразия эмоций. Здесь речь идет об эмоциональных реакциях, которые противоречат убеждению человека. Сюда относится, например, агрессивная реакция в отношении евреев со стороны человека, который является противником антисемитизма. 4. Еще один вид акразии, который выделяет Рорти, – это использование человеком такого типа вывода, который он сам считает неправильным. Например, ученый может проводить эксперимент таким образом, который гарантированно подтвердит его гипотезу, или избегать способов аргументации, которые могут поставить в опасность его гипотезу. Такое поведение также часто сопровождается самообманом. Рорти отмечает, что такая акразия исследования иногда может охватить целое научное сообщество.

3. Третья форма интеллектуальной ригидности, о которой говорят Робертс и Вуд, это флегматичное усердие. Если догматизм – это иррациональное отстаивание какого-либо убеждения, то флегматичное усердие – это иррациональное преследование какой-либо цели<sup>1</sup>.

4. Для обозначения перцептуальной ригидности Робертс и Вуд создают термин «эйдосклероз» от греческого *eidos*, которое в изначальном смысле означает одновременно «то, что видимо» и «форма», «понятие», «категория». Эйдосклероз – это дефектная перцептуальная диспозиция, хотя она совместима с прекрасным зрением или слухом. Суть дефекта заключается в том, что человек в буквальном смысле не способен видеть за пределами того, что входит в его сеть категорий. Из-за отсутствия интеллектуальной гибкости, он в буквальном смысле стано-

---

<sup>1</sup> Об интеллектуальном усердии подробнее см.: § 4.4.

вится слеп и глух. В качестве примера такого явления Томас Кун приводит неспособность некоторых ученых адекватно воспринимать факты, которые являются аномалиями для его парадигмы. Кун ссылается на следующий психологический эксперимент. «Психологи Дж. Брунер и Л. Постмен просили испытуемых распознать за короткое и фиксированное время серию игральных карт. Большинство карт были стандартными, но некоторые были изменены, например красная шестерка пик и черная четверка червей»<sup>1</sup>. Испытуемые испытывали затруднения с опознанием аномалии и только после увеличения экспозиции стали колебаться и обнаруживать что-то необычное.

Можно заключить, что у разных людей разная «категориальная гибкость». Надлежащую степень категориальной гибкости можно считать примером эпистемической зрелости, когда человек для целей восприятия может отложить в сторону свою профессиональную повестку, желания, страхи, привязанности и предпочтения и увидеть в буквальном смысле.

5. Пятый тип ригидности – ригидность понимания. Ригидность понимания в данном случае не понимается как врожденная форма заторможенности понимания, которой страдают некоторые люди с ограничениями по здоровью. Этим качеством, согласно Робертсу и Вуду, к сожалению, могут обладать весьма интеллектуально развитые и образованные профессора. Это узость понимания, которая проявляется в шовинизме представителя какой-то школы, дисциплины, направления, исторического периода и т.д. Такой человек не способен понять теоретические альтернативы своему собственному взгляду.

В предыдущих рассуждениях мы пытались определить открытость ума негативно, через отрицание крайностей интеллектуальной податливости и интеллектуальной ригидности. Позитивную концепцию открытости ума предлагает Дж. Байер. Существенным качеством открытости ума он называет способность отойти от, превзойти или трансцендировать некоторую позицию по умолчанию или некоторую привилегированную когнитивную позицию<sup>2</sup>. В ситуации разногласия или конфликта это проявляется в способности отложить в сторону или

---

<sup>1</sup> Кун Т. Структура научных революций. М.: АСТ, 2003. С. 95.

<sup>2</sup> Baehr J. The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology Kindle Edition. 2011. Kindle Location 1899.

смягчить привязанность к своему убеждению, чтобы серьезно рассмотреть возможную альтернативу. В ситуации необходимости понимания (например, когда студент-физик пытается понять теорию относительности Эйнштейна) это проявляется в способности трансцендировать некоторые привычные способы концептуализации базовой структуры реальности. В ситуации, когда субъект вынужден вынести решение между двумя конфликтными позициями, к которым у него нейтральное отношение, это проявляется в способности выслушать обе стороны по данному вопросу, проследить аргументы и их следствия, воздерживаться от поспешного или преждевременного вывода. Даже в ситуации, когда субъект не разделяет заранее ни одну из точек зрения, он открывает свой ум ранее не рассматриваемым возможностям, которые требуют трансцендирования имеющейся когнитивной перспективы субъекта. Кроме того, когда субъект с открытым умом сравнивает две позиции, он должен быть способен «передвигаться туда и сюда» между позициями по данному вопросу с целью сравнить и сопоставить их, понять логические отношения между ними и оценить их сравнительные сильные и слабые стороны. Бывает, что субъект может «застрять» в своей оценке одной из позиций. Например, судья под влиянием какого-то сильного аргумента становится невосприимчив к другим контраргументам и неспособным «переориентировать» свою позицию на другую сторону. В таком случае открытость ума позволяет преодолеть подобную возможную ситуацию.

Для человека с открытым умом характерно: а) желание и способность (в определенных пределах); б) трансцендировать когнитивную позицию по умолчанию; в) для того, чтобы серьезно оценить достоинства д) иной когнитивной позиции. Байер здесь особо отмечает первое условие, поскольку оно определяет диспозицию воли, а не просто способность. Очевидно, что если человек способен отложить в сторону свои привязанности к какой-то точке зрения, но не хочет этого сделать, то, по-видимому, он не обладает открытостью ума.

Открытость ума тесно связана также с другими интеллектуальными превосходствами, такими как интеллектуальная справедливость, честность, беспристрастность, терпение, адаптивность и автономия. Открытость ума предполагает работу этих качеств и в свою очередь работает как катализатор других качеств.

Как открытость ума соотносится с понятием истины? В силу чего открытость ума является ИД? Можно указать на эмпирический факт, что многие из тех, кто имеют истинные убеждения, являются открытыми для новых идей, и на этом основании заключать, что их обладание истиной происходит из добродетели открытости ума. В качестве примера можно привести судью, который беспристрастно рассматривает все доказательства и который имеет диспозицию отдавать должное аргументам разных сторон.

Тем не менее, как показывают Картер и Гордон, здесь заключается проблема в том, что связь открытости ума и истины является (или по крайней мере, кажется) весьма контингентной. Они формулируют проблему следующим образом. Представим себе некоторый набор убеждений в области физики. Назовем этот набор убеждений *P*. Является ли сравнительно более способствующим истине демонстрировать открытость ума или догматизм по отношению *P*, зависит от того, является ли убеждение, что *P*, истинным. Если оно (в целом) истинно, тогда быть догматичным по отношению к *P* будет означать сопротивляться отказу от своих истинных убеждений и опасности впасть в ошибку. Если *P* ложно, то лучше по отношению к нему демонстрировать открытость ума и, соответственно, более вероятно избежать ошибки. Таким образом является ли открытость ума при прочих равных более способствующей истине, чем проявление догматизма, кажется, зависит от того, в чем уже убежден субъект<sup>1</sup>.

Второй способ показать эту проблему состоит в том, что мы можем взять убеждение, которое есть у индивида, и спросить, будет ли больше способствовать истине (для двух субъектов с тем же самым убеждением) демонстрировать открытость ума или ее противоположность? Ответ снова будет: это зависит от обстоятельств. «Является ли открытость ума при прочих равных более истинно-индуцирующей для формирования новых убеждений зависит в большой степени от того, является ли окружающая среда эпистемически благоприятной или эпистемически враждебной. В ситуации максимально эпистемически благоприятной атмосферы у открытости ума не будет явного преимущества над некристической легковёрностью»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Carter J., Gordon E. Open-mindedness and truth // Canadian Journal of Philosophy 2014. 44 (2). P. 208.

<sup>2</sup> Там же.

Иными словами, проблема заключается в том, когда нужно проявлять открытость ума? Байер предлагает следующее решение: «Поведение субъекта  $S$ , характерное для открытости ума, является интеллектуально добродетельным в случае, если это поведение помогает достичь истины»<sup>1</sup>. Но, как признает Байер, это решение неудовлетворительно, так как у субъекта может не быть достаточных оснований полагать, что данное поведение обязательно приведет к истине. Очевидно, что здесь содержится круг в объяснении. Поэтому он предлагает дополнить это решение одним условием: «Поведение субъекта  $S$ , характерное для открытости ума, является интеллектуально добродетельным в случае, если у  $S$  есть разумные основания полагать, что такое поведение может быть способствующим достижению истины».

Это решение является более слабым условием, но оно, по крайней мере, спасает от ошибки круга в объяснении. Оно только оценивает интеллектуально добродетельную мотивацию субъекта познания. Признаем, что данное условие является необходимым, хотя и недостаточным. Но достаточное условие здесь не может входить в внутреннюю мотивацию субъекта, так как оно зависит от того, какова истина. Поэтому, формулируя требования к открытости ума, как представляется, здесь вполне достаточно обойтись необходимым условием.

Еще одна проблема заключается в том, какая мотивация должна быть у открытости ума. Если открытость ума предполагает готовность серьезно рассмотреть альтернативные точки зрения, то что должно мотивировать такую установку? Кажется, что только отсутствие полной уверенности в своих убеждениях способно мотивировать человека на то, чтобы тратить свое время и энергию на то, чтобы рассматривать взгляды других. Но отсюда возникает вопрос: совместима ли вообще открытость ума с наличием твердых убеждений? Одно из решений, которое может быть предложено здесь, заключается в том, чтобы разделять два вида обоснования: инфаллибилистское и фаллибилистское (от англ. fallible).

Как определяет М. В. Лебедев: «При инфаллибилистском подходе, определение знания довольно просто:  $S$  знает, что  $p$ , если его убежде-

---

<sup>1</sup> *Baehr J.* The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology Kindle Edition. 2011. Kindle Location 1899.

ние обосновано непогрешимо»<sup>1</sup>. Но, как тут же отмечает Лебедев, «это определение делает понятие знания слишком узким, потому что оно утверждает, что *S* может быть обоснованно убежден, что *p*, только тогда, когда исключена возможность ложности *p*. В то же время признанной особенностью эпистемических контекстов является то, что мы можем располагать самыми очевидными свидетельствами, для того, чтобы быть убежденными в чем-то, и все же ошибаться (как показывают скептические аргументы). Поэтому фаллибилистские теории оказываются востребованными в теории познания, поскольку она стремится быть адекватной фактам эпистемической практики»<sup>2</sup>.

Инфаллибилизм как учение о том, что нечто может быть «окончательно» обосновано, конечно, исключает открытость ума. Но наличие такого рода обоснования кажется сомнительным. В этом смысле фаллибилистская установка представляется более приемлемой. Фаллибилизм предполагает, что мы можем ошибаться, но тем не менее, достигать истины. Поэтому, с одной стороны, он противостоит идее достижимости абсолютной истины, в которой нельзя далее усомниться. С другой стороны, он противостоит позиции цинизма в отношении самой возможности истинного познания. В обоих случаях проявление открытости ума было бы бесполезным. В первом – из-за того, что ты уже обладаешь абсолютной истиной, и, следовательно, не нуждаешься в альтернативных гипотезах. Во втором – из-за того, что рассмотрение этих альтернативных гипотез считается бессмысленным, так как в любом случае не приведет к истине. Таким образом, обладать твердым убеждением фаллибилистски – значит осознавать, что, в принципе, можешь ошибаться. Но это не означает готовности оказаться от убеждения при малейшем сомнении; это обладание достаточной открытостью ума, чтобы рассмотреть все возможные возражения.

Заключая рассмотрение интеллектуальной добродетели открытости ума, обсудим такой вопрос: возможен ли в некоторой форме интеллектуально добродетельный догматизм? В своей недавней статье Аллан Хазлетт отстаивает тезис о том, что существует такая добродете-

---

<sup>1</sup> Лебедев М. В. Перспективы современных концепций надежности знания// Вопросы философии. 2007. № 11. С. 121.

<sup>2</sup> Там же.

тель, как интеллектуальная верность (*loyalty*)<sup>1</sup>. Он рассматривает интеллектуальную верность как разновидность верности вообще. Верность как добродетель предлагает преданность и заботу о ком-то или о чем-то. Примерами верности могут быть супружеская верность, верность своей семье, своей стране. В этом смысле, по определению, верность исключает беспристрастное или нейтральное отношение к тому, чему я верен. Если муж верен своей жене, то это несовместимо с тем, что он предпочитает быть с ней, потому что объективно и беспристрастно оценивает ее достоинства по сравнению с другими женщинами. Или взять, например, фаната какой-то футбольной команды. Вряд ли его можно было бы назвать верным болельщиком данного футбольного клуба, если бы он отказался от него в случае, если тот занял последнее место в чемпионате.

По мнению Хазлетта, существует докстастическая лояльность, т.е. верность по отношению к своим убеждениям. Соответственно, так же как является добродетельным хранить верность своей супруге (или супругу), может быть добродетельным хранить верность своим убеждениям. Так же как верность делает для меня непредставимым определенный поступок (например, измену моей жене), интеллектуальная верность делает для меня непредставимым определенную докстастическую установку по принципу Лютера – «на том стою и не могу иначе!». Интеллектуальная верность может заставить меня отказаться верить во что-то. Возьмем в качестве примера мать, которой сказали, что ее сын совершил преступление. Несмотря на все доказательства, она говорит: «Я не верю и не хочу верить этому!». Или, например, я не верю и не хочу верить в то, что моя страна совершила акт агрессии. Для обоснования идеи интеллектуальной верности Хазлетт обращается к идее «петель» Витгенштейна. По Витгенштейну, так же как двери висят на петлях, наши комплексы убеждений «висят» на каких-то фундаментальных принципах, которые мы признаем в качестве истинных и несомненных. В работе «О достоверности» Витгенштейн пишет:

«340. С той же несомненностью, с какой мы верим в какое-нибудь математическое предложение, мы знаем, как произносятся буквы А и В, как называется цвет человеческой крови, знаем, что кровь есть и у других людей и они называют ее “кровью”».

---

<sup>1</sup> *Hazlett A. Intellectual Loyalty // Hinge epistemology*. Edited by Annalisa Coliva and Daniele Moyal-Sharrock. Leiden, Boston. 2016. P. 254–277.



341. То есть вопросы, которые мы ставим, и наши сомнения зигзуются на том, что для определенных предложений сомнение исключено, что они словно петли, на которых держится движение остальных [предложений].

342. Иначе говоря, то, что некоторые вещи на деле не подлежат сомнению, принадлежит логике наших научных исследований<sup>1</sup>.

Таким образом, Хазлетт формулирует определение интеллектуальной верности: «Согласно моему предложению, вы обязаны верить, что *p*, когда все другие доксистические альтернативы немислимы для вас»<sup>2</sup>.

На наш взгляд, позиция Хазлетта является ошибочной. То, что он называет интеллектуальной верностью, не является интеллектуальной добродетелью. Во-первых, «петли Витгенштейна» – это другое слово для релятивизма (что признает сам Хазлетт<sup>3</sup>). В своей монографии мы выдвинули ряд возражений против релятивизма<sup>4</sup>, и здесь не хотелось бы останавливаться на этом подробно. Отметим только, что релятивистская позиция, которую, по всей видимости, мы находим в концепции «петель Витгенштейна» несовместима с эпистемологией добродетелей. *Открытость ума не есть эпистемическая толерантность*, которая заключается в признании того, что все точки зрения являются в равной мере «истинными».

Во-вторых, думается все же, что Хазлетт подменяет понятия моральной и интеллектуальной верности. Допустим, что я не верю и не хочу верить в то, что моя страна совершила акт агрессии. Это будет верность своей стране и морально добродетельно. Но почему это должно быть интеллектуально добродетельным, если, например, мне предъявили доказательства противного? Просто в данном случае морально добродетельное перевешивает интеллектуально добродетельное. Есть различные виды блага, и знание не является единственным благом. Кроме того, может ли верность своей стране быть интеллектуальной добродетелью, например, для историка? То же самое касается и приме-

<sup>1</sup> Впервые опубликовано: *Витгенштейн Л. О достоверности* // Вопросы философии. 1991. № 2. С. 67–120. [http://sbiblio.com/biblio/archive/vitginshteyn\\_o/](http://sbiblio.com/biblio/archive/vitginshteyn_o/).

<sup>2</sup> *Hazlett A. Intellectual Loyalty* // *Hinge epistemology*. Edited by Annalisa Coliva and Daniele Moyal-Sharrock. Leiden, Boston. 2016. P. 263.

<sup>3</sup> Там же. P. 270.

<sup>4</sup> *Каримов А. Р. Очерки современной эпистемологии*. Казань: Казан. ун-т, 2017. С. 54–68.

ра с матерью, которая отказывается верить в то, что ее сын совершил преступление. Считаю, что в данном случае мы не имеем права винить ее за это, но она не заслуживает за это и похвалы, так как ее отказ верить в преступление сына все равно является интеллектуально порочным.

В-третьих, психологическая неспособность подумать иначе не означает, что от меня требуется думать так, как я думаю. Будучи белым европейцем, воспитанным в традиции западной рациональности, я психологически не способен думать как чукотский шаман или как австралийский абориген, и наоборот. Но это не значит, что от меня требуется или я должен думать как европеец, поскольку я европеец, и наоборот. То, что абориген не способен принять западную науку в силу своей культуры, не означает, что от него эпистемически не требуется принимать западную науку. Здесь нужно различать нормативный аспект и психологический аспект.

В-четвертых, «психологическая неспособность мыслить иначе» – это выражение, которое нельзя понимать буквально, и которое имеет степени (что также признает сам Хазлетт). Есть различные примеры «конвертации» познающих субъектов из одной культурной традиции в другую (Е. Блаватская, супруги Рерихи и т.д.).

Думается, что не существует такой вещи, как интеллектуально добродетельная верность. Безусловно, есть верность как моральная добродетель. Но интеллектуальная верность жене, семье, своему клану, своей партии, своей стране и т.д. не может быть добродетелью. Если Коперник доказал, что Земля вращается вокруг Солнца, то для всех будет эпистемически порочным сохранять верность противоположному убеждению. Интеллектуальной добродетелью может быть только верность истине. Интеллектуальную верность также не следует путать с интеллектуальной благодарностью, которая является добродетелью. Например, быть интеллектуально благодарным своему учителю не подразумевает быть ему интеллектуально верным. Интеллектуальная благодарность совместима с критикой своих наставников.

Полагаю, что можно дать еще одно, наше собственное, определение открытости ума в контексте данного обсуждения. *Открытость ума есть способность и готовность совершить эпистемическую измену*. Если мыслитель изменяет своим взглядам, которых он придерживался ранее, то за это можно только хвалить. Это означает способность

эволюционировать, трансцендировать собственную точку зрения и при необходимости менять ее.

### § 4.3. ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ СМИРЕНИЕ

Открытость ума предполагает добродетель интеллектуального смирения. Существует некоторое дотеоретическое понимание интеллектуального смирения (ИС). Например, выражение, что признание собственного незнания есть начало мудрости. Также можно процитировать известное: «Есть многое на свете, друг Горацио, что и не снилось нашим мудрецам» (Шекспир). В контексте интеллектуального смирения можно также интерпретировать сократовское: «Я знаю, что ничего не знаю». Специальные научно-философские работы, посвященные ИС, относятся к периоду после 2000-х гг. В 2007 г. вышла монография Эверетта и Уорthingтона<sup>1</sup>. С 2012 по 2015 г. Фонд Темплтона выделил грант на исследования, посвященные ИС<sup>2</sup>. В 2015 г. в Оксфорде была проведена международная конференция «Интеллектуальное смирение: научные, философские и теологические перспективы»<sup>3</sup>. В университете Эдинбурга организован онлайн-курс «Что такое интеллектуальное смирение?»<sup>4</sup>. В 2017 г. издательство Routledge выпустило «Руководство по смирению»<sup>5</sup>. По данным, которые приводятся в этом издании, количество публикаций, посвященных смирению, за весь период с 1990 до 1995 г. равнялось 211. А всего за 20 лет с 1995 по 2015 г. насчитывается уже 1067 публикаций в рецензируемых изданиях!<sup>6</sup> При этом основное

---

<sup>1</sup> Everett L., Worthington Jr. *Humility: The Quiet Virtue*. Templeton Foundation Press. Philadelphia & London. 2007.

<sup>2</sup> См.: [Электронный ресурс] URL: <http://thethrivecenter.org/research/research-projects/the-science-of-intellectual-humility/>.

<sup>3</sup> См.: [Электронный ресурс] URL: <http://thethrivecenter.org/research/research-projects/the-science-of-intellectual-humility/the-science-of-intellectual-humility-capstone-conference/>.

<sup>4</sup> См.: Everett L., Worthington Jr. *Humility: The Quiet Virtue*. Templeton Foundation Press. Philadelphia & London, 2007. URL: <https://www.coursera.org/learn/intellectual-humility-theory>.

<sup>5</sup> *Handbook of Humility. Theory, Research, and Applications*. Edited by Everett L. Worthington Jr., Don E. Davis, Joshua N. Hook. Routledge. New York & London, 2017.

<sup>6</sup> Там же.

количество приходится на период с 2006 г. и по нарастающей. Сюда включаются не только философские работы, но и исследования в области эмпирической психологии, а также теологии.

Актуальность концептуального осмысления интеллектуального смирения обусловлена еще и тем, что в современном мире религиозные и политические экстремисты ведут непримиримую войну со своими врагами, потому что каждая из сторон держится за свои догмы. Для диалога необходимо, чтобы были те, которые считают возможным, что их политические и религиозные взгляды могут быть ошибочными. Иными словами, необходимо интеллектуальное смирение. ИС имеет не только практическое, но и теоретическое значение в контексте учения об интеллектуальных добродетелях. ИС является одной из ключевых интеллектуальных добродетелей. Понятие ИС также имеет отношение к проблеме разногласия экспертов, которая еще называется проблемой разногласия равных (peer disagreement). Как должен поступить человек, если он встречается с интеллектуально равным ему оппонентом, который информирован в той же степени, что и он сам? Должен ли он продолжать держаться своего мнения?

Интеллектуальное смирение, как мы показали в отдельной статье, также может играть важную роль для преодоления глубокого разногласия, т.е. не просто разногласия по поводу фактов, а по поводу эпистемических принципов отбора фактов<sup>1</sup>.

У этой проблемы есть ряд научных аспектов. Психологический аспект заключается в том, что люди склонны переоценивать свои сильные интеллектуальные стороны и недооценивать слабые интеллектуальные стороны. С точки зрения эволюционной биологии, интеллектуальное высокомерие хоть и не является интеллектуальной, но зато может быть биологической добродетелью, так как оно способствует лучшей приспособляемости. Этот вопрос может также рассматриваться с точки зрения философской теологии. С необходимостью апелляции к ИС философская теология сталкивается при исследовании таких проблем, как догмат о Троице, теодицея и т.д.

---

<sup>1</sup> Каримов А. Р. Глубокое разногласие и аргументативные добродетели // Общество: философия, история, культура. № 1. 2018. С. 15–20. См. полный текст статьи в Приложении.

Проблема заключается в том, что в современной философской литературе не существует даже однозначного определения того, что считать интеллектуальным смирением. Есть несколько различных подходов к определению ИС. Три основных подхода таковы:

1. Надлежащие убеждения (И. Чёрч).

Некоторые полагают, что интеллектуальное смирение состоит в надлежащем характере убеждения. Самьюэльсон и соавторы считают, что иметь ИС – значит, «грубо говоря, быть убежденным с твердостью, которую заслуживает данное убеждение»<sup>1</sup>. Это слишком общее определение. Хазлетт также полагает, что ИС – это «диспозиция не принимать эпистемически неподобающие (*improper*) отношения (*attitudes*) второго уровня»<sup>2</sup>. Интеллектуально высокомерный человек склонен преувеличивать эпистемический статус своих доксамических установок, а интеллектуально сервильный принижает их эпистемический статус.

Возможные возражения заключаются в следующем: 1) диспозиция формировать надлежащие убеждения по поводу эпистемического статуса своих убеждений не ограничивает то, как формируются дальнейшие убеждения, даже если они порождаются благодаря интеллектуальным ошибкам. 2) Можно иметь надлежащее убеждение, что твои убеждения полностью не обоснованы, но что из этого должно вытекать? Можно представить, что и в этом случае человек будет продолжать придерживаться своих убеждений в политике, религии и т.д.

2. Недооценка достоинств (Уиткомб). Эта позиция состоит в диспозиции недооценивать свои интеллектуально сильные стороны<sup>3</sup>.

Данная позиция, на наш взгляд, также заслуживает критики. Недооценка достоинств не является ни необходимой, ни достаточной для интеллектуального смирения. Можно себе представить того, кто стремится к интеллектуальным благам, но при этом совершенно точно оценивает свои интеллектуальные достоинства, желая при этом их улучшить. С другой стороны, тот, кто недооценивает свои интеллектуальные достоинства, но не имеет понятия о своих интеллектуальных

---

<sup>1</sup> *Samuelson P. L., Church I. M., Jarvinen M., Paulus T.* The Science of Intellectual Humility. White Paper, 2013.

<sup>2</sup> *Hazlett A.* Higher-order Epistemic Attitudes and Intellectual Humility // *Episteme* 2012. 9. P. 205–223.

<sup>3</sup> *Driver J.* *Uneasy Virtue*. New York: Cambridge University Press. 2001.

ограничениях, не думает о них, не может считаться интеллектуально смиренным.

3. Низкий интерес к статусу (Робертс, Вуд). Третья позиция состоит в определении ИС как оппозиции таким интеллектуальным порокам, как интеллектуальное высокомерие и др<sup>1</sup>.

Эта позиция также заслуживает критики, так как и данный критерий также не является ни необходимым, ни достаточным. Во-первых, он не достаточен. Можно представить себе чрезвычайно талантливо-го ученого, который знает, что он чрезвычайно талантлив. Допустим, что он заботится о своем впечатлении на других. Но при этом, когда ему предъявляют его интеллектуальные несовершенства, он старается их оправдать, прикрыть или иным способом защитить. Он не признает своих ошибок. Во-вторых, данный критерий не является необходимым. Предположим, некто мотивирован к получению интеллектуальных благ и осознает свои интеллектуальные недостатки, но при этом стремится к почету и высокому статусу среди коллег, поскольку, например, его заботит его материальное благосостояние.

О философах и интеллектуальной скромности пишет Р. Нозик:

«Действительно, меня озадачивает общепринятый стиль проявления философских идей. Философские труды написаны так, будто авторы верят, что сказали о предмете последнее слово. Но было бы явной несправедливостью предположить, что каждый философ думает, что он, наконец, хвала Богу, нашел истину и окружил ее неприступной крепостью. На самом деле все мы намного более скромны. И для этого есть веская причина. После долгих и упорных раздумий о том, что он предлагает миру, философ достаточно хорошо понимает свои слабые места – те места, где у большой интеллектуальной нагрузки слишком хрупкая опора, где его теория может начать рассыпаться и где могут быть обнаружены непроверенные предпосылки, в которых он сам не вполне уверен»<sup>2</sup>.

Хотя Нозик и не использует этого выражения, он, по-видимому, имеет в виду, что философам, в целом, свойственно отсутствие такой черты, как интеллектуальное смирение. В то же время, теоретическое

---

<sup>1</sup> *Roberts R. and Wood J. Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology. New York: Oxford University Press. 2007.*

<sup>2</sup> *Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008. С. 8.*

и концептуальное определение понятия ИС дать нелегко. Обычно ИС просто определяется как подвид смирения вообще. Назовем это дотеоретическим определением ИС. Но в таком значении это понятие трудно развести с другими сходными понятиями: открытость ума, внимательность, интеллектуальная тщательность и др. Чёрч и Самьюэльсон считают, что ИС нужно рассматривать в этом ряду как самостоятельное понятие.

Робертс и Вуд определяют ИС, прежде всего, как противоположность интеллектуальному высокомерию. Логически, эта добродетель имеет негативный характер. «Смирение как таковое противоположно ряду пороков, таких, как высокомерие, тщеславие, самомнение, эгоизм, гиперавтономия, претенциозность, величие, снобизм, надменность и самодовольство. Все эти пороки отличаются друг от друга, но все они негативно определяют смирение»<sup>1</sup>. Самомнение Робертс и Вуд определяют как набор диспозиций к мышлению и действию, которые проистекают из необоснованно высокого мнения о себе. Эгоизм – диспозиция преувеличивать важность себя и своих интересов. Гиперавтономия – нежелание признавать свою зависимость от других и принимать от них помощь. Величие – это диспозиция преувеличивать собственное значение. Претенциозность – это диспозиция требовать от других большего признания, чем заслуживаешь. Снобизм – это диспозиция к ассоциации с теми, кто занимает более высокий социальный статус, и отказ общаться с теми, кто занимает более низкий социальный статус. Надменность – это диспозиция относиться к другим как незаслуживающим уважительного отношения. Самодовольство – это диспозиция некритически одобрять свои способности и достижения. У большинства этих пороков можно найти интеллектуальные варианты.

Смирение противоположно прежде всего тщеславию и высокомерию. Тщеславие – это чрезмерная озабоченность тем, чтобы другие высоко тебя оценивали, отрицание критики. Не любое желание иметь хороший прием в обществе (например, честолюбие; или забота о репутации своей и своих близких и др.) является тщеславием, а только чрезмерное. Как правило, тщеславный озабочен мнением только определенной социальной группы, которая наделяет его социальной значимостью.

---

<sup>1</sup> *Roberts, R., Wood, J. Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology* Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007. P. 237.

Кажется, что в этом случае ИС можно определить как нечувствительность к своему интеллектуальному успеху, признаваемому окружающими. Это такое качество, когда человек отказывается признавать свои интеллектуальные совершенства, даже если они у него объективно наличествуют. Но это будет интеллектуальным пороком. Чтобы избежать такого вывода, Робертс и Вуд уточняют, что речь должна идти не об отказе от признания, а, скорее, просто о равнодушии к признанию в обществе. Интеллектуально смиренный человек «осознает свои интеллектуальные совершенства, но не склонен придавать этому значения... он не заботится об этом и нечувствителен к признанию этого другими»<sup>1</sup>.

Интеллектуальное смирение противоположно также желанию интеллектуально доминировать над другими, «властвовать над умами» других. Такие люди испытывают удовольствие от интеллектуального подчинения себе. Примером отсутствия такого желания доминировать является платоновский Сократ. Выраженная в «Меноне» платоновская идея знания как припоминания уже подразумевает, что знание – это не то, чем учитель наделяет своего ученика, и что ставит его в интеллектуальную зависимость от учителя. Интеллектуальное смирение учителя будет означать отсутствие зависти к успехам ученика, отсутствие чрезмерного желания оказывать интеллектуальное влияние на ученика.

В другом смысле ИС противоположно интеллектуальному высокомерию. Высокомерие можно определить как следующую установку: я в чем-то превосхожу других, и это дает мне право относиться к ним без уважения: «Я выше тебя, следовательно, я имею право». Высокомерный делает вывод о том, что, если он превосходит других в каком-то отношении, он выше других и в целом. Высокомерность часто мотивирована чувством собственного величия. Высокомерие становится интеллектуальным, если права, которые приписывает себе человек, происходят из его интеллектуальных способностей и относятся к познавательной деятельности.

В целом, Робертс и Вуд определяют ИС следующим образом: «Что тогда есть интеллектуальное смирение? Предыдущий анализ предполагает, что это необычно низкий диспозиционный интерес к такому типу собственной значимости, который проистекает из уважения обще-

---

<sup>1</sup> *Roberts R., Wood J. Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007. P. 239. Clarendon Press. Kindle Edition.*



ства к интеллектуальным достижениям и талантам человека, особенно если такой интерес отодвигается в сторону внутренними интеллектуальными интересами – в частности, стремлением к знанию [...] Интеллектуальное смирение также означает низкий интерес к интеллектуальному доминированию в форме желания оставить печать своего ума на умах своих учеников, в области своих исследований, в будущих поколениях. Как противоположность интеллектуального высокомерия, смирение есть диспозиция не иметь необоснованных интеллектуальных претензий на особые права на основании своего (предполагаемого) интеллектуального превосходства или совершенства, из желания самовозвеличивания, порочного интереса или отсутствия порочного интереса»<sup>1</sup>.

Необходимо отметить важный нюанс изложенной выше концепции Робертса и Вуда. Обладающий интеллектуальным смирением осведомлен о своем статусе и о своих интеллектуальных достоинствах, но его не сильно заботит этот статус, и он стремится к интеллектуальным благам независимо от общественного признания.

В каком отношении ИС способствует познавательному успеху? В целом, можно сказать, что в общем случае ИС эпистемически более благоприятно. Хотя нельзя отрицать, что иногда интеллектуальное высокомерие может случайно приводить к знанию. Тем не менее современные способы получения знания связаны с процессами взаимодействия с другими членами научного сообщества: внутри научного коллектива, на конференциях и т.д. В таких процессах ИС может рассматриваться в двух измерениях: познавательные усилия самого индивида, который обладает этой добродетелью, и функционирование контекста, в котором осуществляется познание, – коллеги, учителя и ученики.

Интеллектуальное смирение снимает еще одно препятствие на пути познания и возможности скорректировать свои взгляды. Интеллектуально смиренный человек свободно подвергает свои идеи самой тщательной проверке возражениями. Он не будет бояться выдвинуть идеи, которые могут быть подвергнуты насмешкам со стороны окружающих. Соответственно, интеллектуально высокомерный не сможет по достоинству оценить идеи тех, кого он не считает своей интеллектуальной ровней.

---

<sup>1</sup> *Roberts, R., Wood, J. Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007. P. 250–251.*

Возможно, интеллектуальное высокомерие до конца жизни мешало Галилео Галилею принять учение Кеплера о том, что орбиты планет являются не круговыми, а эллиптическими. Чувство интеллектуального превосходства привело его к невысокой оценке ученых, которые расхвалились с ним во мнении, и чьи идеи могли помочь улучшить его теорию<sup>1</sup>.

Критики выдвинули ряд возражений против подхода Робертса и Вуда к трактовке ИС. И. Чёрч отмечает, что неясно, почему интеллектуальное смирение должно быть просто противоположностью высокомерия<sup>2</sup>. Можно представить себе слишком скромного человека – интеллектуально робкого – который не может осознать и оценить свои интеллектуальные достоинства.

*Кейс «Ботаник»* (И. Чёрч). Представим себе, что Сьюзан широко признанный специалист в области ботаники с массой заслуг; кроме того, она является непревзойденным специалистом по орхидеям. Тем не менее, Сьюзан вовсе не заботит ее социальный статус или похвалы коллег. Фрэнк, напротив, новичок в ботанике, но зато он одержим тем, какой у него статус среди коллег, и как много они о нем думают. Более того, Фрэнк идиот. Сьюзан и Фрэнк знают друг друга очень хорошо, и они осведомлены о заслугах друг друга. Поскольку Фрэнк одержим своим социальным статусом, он часто вступает в конфликт со Сьюзан. Допустим, Сьюзан и Фрэнк в ботаническом саду, и у них разногласия по поводу наименования определенного сорта орхидей. Поскольку Сьюзан совершенно не заботит ее интеллектуальный статус и заслуги, Сьюзан серьезно вступает в спор с Фрэнком как с интеллектуально равным.

Согласно трактовке Робертса и Вуда, Сьюзан демонстрирует ИС, поскольку она не думает о своем социальном статусе и заслугах. В то же время интуиция подсказывает, что в данном кейсе Сьюзан не демонстрирует интеллектуальную добродетель. Как пишет Чёрч, для такого высоко ценимого в научном сообществе специалиста как Сьюзан вступать в полемику с таким тупицей, как Фрэнк, и рассматривать его как интеллектуально равного было бы интеллектуальным пороком<sup>3</sup>. Инту-

---

<sup>1</sup> *Shea W. and Artigas M.* Galileo in Rome. New York: Oxford University Press, 2003. P. 73–74.

<sup>2</sup> *Church I.* Intellectual Humility: An Introduction to the Philosophy and Science Bloomsbury Publishing. Kindle Edition. 2017. Kindle Locations 205–206.

<sup>3</sup> Там же. Kindle Location 221.

итивно кажется, что Сьюзан демонстрирует чрезмерное ИС. Тогда более правильно рассматривать ИС как середину между двумя крайностями – интеллектуальным высокомерием и интеллектуальной робостью.

*Кейс «На необитаемом острове»* (И. Чёрч). Нашего игнорамуса, но озабоченного своим социальным статусом Фрэнка постигла трагедия – он оказался на необитаемом острове. Он полностью одинок. Поскольку ему не надо заботиться о своем социальном статусе, он больше не одержим тем, как много о нем думают коллеги.

Согласно определению Робертса и Вуда, мы получаем вывод, что в этом случае Фрэнк вынужденно является интеллектуально смиренным, ведь он теперь не заботится о мнении окружающих, и его не интересует социальный статус. Даже если он сидит на этом необитаемом острове и без конца уверяет себя, что все его ботанические знания истинны, он просто не может быть интеллектуально высокомерным – по крайней мере, по Робертсу и Вуду. Но кажется очень странным, что некто по принуждению оказывается интеллектуально добродетельным. Может ли рассматриваться как добродетель то, на что ты обречен помимо своей воли? Кроме того, это является контрпримером к подходу Робертса и Вуда. Если Фрэнк продолжает уверять себя в истинности всех своих убеждений по поводу ботаники, конечно, он проявляет интеллектуальное высокомерие.

В целом, мы склонны согласиться с данной критикой подхода Робертса и Вуда. Представляется, что интеллектуально добродетельный субъект должен адекватно оценивать и свои недостатки, и свои достоинства. И если он действительно обладает какими-то интеллектуальными достоинствами, он вправе требовать от общества их признания, которое может иметь и статусное, и материальное выражение.

В связи с этим нам ближе другой подход, который можно найти в статье Уиткомба (Университет Западного Вашингтона, США). Как пишут Уиткомб и соавторы, интеллектуальное смирение – это «надлежащая внимательность (*proper attentiveness*) к собственным интеллектуальным недостаткам и признание их»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Whitcomb D., Battaly H., Baehr J., Howard-Snyder D. Intellectual humility: Owning our limitations // Philosophy and Phenomenological Research, 2015. 91(1). P. 1–31.*

У каждого есть свои достоинства и успехи, а также свои слабости и ошибки. Надлежащая гордость есть правильная позиция по поводу своих достоинств. Смирение, в т.ч. интеллектуальное, есть правильная позиция по поводу своих недостатков. К интеллектуальным недостаткам Уиткомб и соавторы относят: пробелы в знании (незнание текущего положения дел), когнитивные ошибки (забыть о назначенной встрече), ненадежные процессы (плохое зрение или память), недостаточный навык (плохое знание математики), изъяны интеллектуального характера (склонность делать поспешные обобщения) и т.д. Что означает правильная позиция по поводу своих интеллектуальных недостатков? Это выражается в двух критериях: надлежащая внимательность и признание.

Парадигмально высокомерный человек не осознает своих недостатков – они не показываются на его «радаре». Парадигмально робкий наоборот – не замечает своих достоинств. Тогда ИС определяется как середина между этими двумя качествами. Но просто замечать свои интеллектуальные недостатки недостаточно, необходимо еще иметь адекватную реакцию, когда тебе их предъявляют. Поэтому необходим второй критерий – признание. Можно представить себе человека, который, думая о своих интеллектуальных недостатках, пытается игнорировать их или вовсе отрицать, что они у него есть. Он может заявить: «Да, я согласен, у меня есть эти недостатки, но это не имеет значения».

Человек, который признает свои интеллектуальные недостатки, должен демонстрировать соответствующие познавательные и поведенческие реакции. Он не отрицает их, думает, как их преодолеть, ищет совета у других, более тщательно рассматривает доводы против своей точки зрения. Такого человека будет смущать, если ему укажут на ошибки в его аргументации, и он будет благодарен тому, кто их указал.

Признание своих интеллектуальных недостатков, по Уиткомбу, характерно включает в себя диспозиции к тому, чтобы: «1) верить, что обладаешь ими; и верить, что их негативные последствия проистекают из них; 2) признавать и подтверждать их; 3) беспокоиться о них и принимать их всерьез; 4) чувствовать сожаление или уныние (*dismay*) по их поводу»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Whitcomb D., Battaly H., Baehr J., Howard-Snyder D. Intellectual humility: Owning our limitations // Philosophy and Phenomenological Research, 2015. 91(1). P. 11.*

Данный подход ценен тем, что может делать предсказания по поводу того, как поведет себя человек, обладающий ИС. Таких предсказаний Уиткомб перечисляет целых 19. Интеллектуальное смирение: 1) увеличивает склонность человека признавать свою интеллектуальную ограниченность перед собой и другими; 2) снижает склонность человека притворяться, что он знает что-то, когда он не знает, или уверенно отвечать на вопрос, когда он не знает; такой человек склонен признавать свои интеллектуальные пробелы; 3) снижает склонность человека оправдываться или отговариваться, когда его уличают в интеллектуальных недостатках; 4) снижает склонность человека ставить недостижимые интеллектуальные цели; 5) увеличивает склонность человека обращаться к другим людям, которые не обладают релевантными интеллектуальными ограничениями, в ситуациях, когда это требуется; 6) увеличивает озабоченность человека по поводу собственных интеллектуальных ошибок и слабостей; 7) снижает чувство тревоги по поводу собственных интеллектуальных ограничений; 8) снижает склонность к чрезмерному интеллектуальному сравнению себя с другими; 9) снижает склонность приписывать себе ответственность за интеллектуальные успехи в большей мере, чем за интеллектуальные неудачи; 10) повышает склонность человека к пересмотру своих глубоко укоренённых убеждений или уменьшает уверенность в них; 11) увеличивает склонность человека к рассмотрению альтернативных идей, прислушиваться к взглядам других людей, проводить больше времени с теми, чьи мнения он не разделяет; 12) увеличивает склонность искать помощи у других источников по поводу интеллектуальных вопросов; 13) увеличивает склонность придерживаться убеждения с уверенностью, которую заслуживают имеющиеся свидетельства; 14) увеличивает склонность человека иметь более ясную картину того, что он знает, и того, что он не знает; 15) снижает склонность человека ожидать или искать похвалы за свои интеллектуальные успехи и достижения; 16) снижает склонность человека относиться к стоящим ниже него интеллектуально людям без уважения на основании своего (предполагаемого) интеллектуального превосходства; 17) предполагает склонность понижать фокус на себе и повышать фокус на других людях<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Whitcomb D., Battaly H., Baehr J., Howard-Snyder D. Intellectual humility: Owning our limitations // Philosophy and Phenomenological Research, 91(1), 2015. P. 13–18.*

Рассмотрим возражения против данной позиции, которые предсудрительно обсуждает сам Уиткомб. Первое возражение касается последнего из перечисленных пунктов. С одной стороны, данный подход предполагает фокус на собственных интеллектуальных ограничениях, но ведь смирение как таковое подразумевает прежде всего фокусирование не на себе, а на других. В ответ на это Уиткомб говорит, что ИС – это середина между крайностями игнорирования и одержимости своими интеллектуальными ограничениями. Таким образом, некое чрезмерное внимание к себе в данном вопросе исключается. Кроме того, отмечается необходимость обращаться к другим в случаях, когда этого требуют собственные интеллектуальные ограничения. Перечисленные диспозиции также предполагают, что человек не все время думает о них, а только в релевантных ситуациях.

Второе возражение касается проблемы интеллектуального высокомерия. В данном подходе имеется в виду ИС как внимательность именно к интеллектуальным ограничениям, потому что внимание к интеллектуальным достоинствам – это другая добродетель, которую Уиткомб называет надлежащей гордостью. Тогда интеллектуальное смирение слепо к собственным достоинствам. Но можно себе представить, что некто признает свои интеллектуальные ограничения, но радикально переоценивает свои интеллектуальные достоинства. Получается странный вывод, что можно быть одновременно интеллектуально высокомерным и интеллектуально смиренным.

На данное возражение Уиткомб отвечает, что можно было бы просто расширить данный подход и включить не только надлежащую внимательность к собственным ограничениям, но и надлежащую внимательность к собственным интеллектуальным успехам.

Есть также другой возможный ответ, к которому больше склоняется Уиткомб. Он заключается в том, что такая ситуация, когда человек будет одновременно смиренным по отношению к собственным интеллектуальным ограничениям и (одновременно) высокомерным по отношению к собственным интеллектуальным достоинствам, трудно представима. Интуитивно кажется, что такое вряд ли возможно для полностью внутренне рационального человека. На это можно возразить, что это возможно для нерационального человека, т.е. почти для всех людей. Поэтому такой ответ представляется несостоятельным.

Если ИС связано с надлежащей интеллектуальной гордостью, то тогда можно сформулировать еще ряд предсказаний. Интеллектуальное смирение: 18) повышает склонность человека точно оценивать свои интеллектуальные достижения; 19) понижает склонность человека быть чрезмерно одержимым своими интеллектуальными успехами.

Представленный подход Чёрча можно назвать доксистическим, так как здесь речь идет об отношении к своим убеждениям. Интеллектуально смиренный человек не переоценивает и не недооценивает свои убеждения. ИС есть добродетель, когда человек имеет диспозицию придавать такой позитивный эпистемический статус своим убеждениям, какой они заслуживают.

Но здесь можно возразить, что придание позитивного эпистемического статуса – это высоко рефлексивное качество, которое требует наличия высокоуровневого осознанного когнитивного процесса. Но не является ли такое требование слишком завышенным? Всегда ли человек в такой степени осознает позитивный эпистемический статус своих убеждений? А если он не осознает его, то можно ли тогда его считать не обладающим ИС? Возможно, более правильно говорить, скорее, просто об имплицитном признании адекватного эпистемического статуса своих убеждений. Тогда:

Интеллектуальное смирение заключается в том, чтобы человек признавал (пусть неосознанно) адекватный эпистемический статус своих убеждений<sup>1</sup>.

Но рассмотрим следующий кейс:

*Кейс «Ложь»*<sup>2</sup>. Мэри знает Марту в течение многих лет и считает ее очень порядочной. Но однажды Марта по какой-то причине решает солгать Мэри. Она изображает панику и говорит Мэри, что у нее дома пожар. Поскольку Мэри знает Марту в течение долгого времени, она верит ей на слово в том, что ее дом горит, и признает, что за этим убеждением достаточно высокий эпистемический статус. Но тот факт, что убеждение Мэри является ложным, означает, что у него более низкий эпистемический статус, чем оно заслуживает.

---

<sup>1</sup> Church I. Intellectual Humility: An Introduction to the Philosophy and Science Bloomsbury Publishing. Kindle Edition. 2017. Kindle Location 448.

<sup>2</sup> Там же. Kindle Location 480.

Чтобы решить эту проблему Чёрч вносит последнюю коррекцию в данное определение:

Интеллектуальное смирение заключается в том, чтобы человек признавал (пусть неосознанно) адекватный эпистемический статус своих убеждений, *насколько это от него зависит*<sup>1</sup>.

В данном случае мы разделяем два аспекта: какой позитивный эпистемический статус у убеждения фактически есть, и какой человек ему придает. Если у убеждения весьма низкий эпистемический статус, то ИС требует, чтобы за ним признали соответствующий статус. И наоборот, если у убеждения весьма высокий эпистемический статус, то тогда и субъект должен признавать за ним этот статус.

С ИС остается одна проблема – парадокс самоатрибуции. Может ли человек, обладающий ИС, считать себя обладающим ИС? С одной стороны, он не может признать себя интеллектуально смиренным, иначе это будет проявление интеллектуального высокомерия. С другой стороны, человек, обладающий ИС, должен адекватно оценивать свои интеллектуальные ограничения, следовательно, он должен признать у себя наличие ИС (если оно действительно имеется). Почему возникает такой парадокс? ИС есть некая сильная интеллектуальная сторона личности. Когда человек признает, что обладает ИС, он признается в обладании неким интеллектуальным достоинством. Но суть ИС как раз состоит в том, что человек признает свои интеллектуально слабые стороны. Таким образом, возникает парадокс, что когда такой человек говорит о наличии у него некоторого интеллектуального достижения, он одновременно признается в своей интеллектуальной ограниченности.

Но, возможно, проблема здесь лежит глубже. Джулия Драйвер полагает, что существует особый класс добродетелей – добродетели незнания (*virtues of ignorance*)<sup>2</sup>. Обычно считается, что обладающий добродетелью проявляет ее осознанно. Например, практическая мудрость – это способность находить середину между крайностями. Щедрость осуществляется тоже только осознанно. Если я случайно оставил кошелек с деньгами, и его позже подобрал нуждающийся, то это нельзя будет назвать актом щедрости с моей стороны. Хотя эффект тот же, как

---

<sup>1</sup> Там же. Kindle Location 490.

<sup>2</sup> *Driver J. The Virtues of Ignorance // The Journal of Philosophy, 1989. Vol. 86, №. 7. P. 373–384.*



если бы я напрямую помог этому человек деньгами. Однако щедрость не будет щедростью, если я осуществляю ее только ради того, чтобы быть щедрым, а не из сострадания к людям. То же самое можно сказать о смирении. Смирение, которое осуществляется из желания быть смиренным, будет ложным смирением. Истинное интеллектуальное смирение может осуществляться только из желания достичь истины. Поэтому нет противоречия в том, что действительно смиренный человек будет отрицать у себя наличие этого качества, и наоборот.

Практические и концептуальные следствия из определения ИС касаются прежде всего разрешения проблемы расхождения во мнениях. Здесь мы остановимся на двух аспектах этой проблемы. Первое – это глубокое расхождение во мнениях. Второе – расхождение во мнениях между экспертами. Прежде чем обсуждать глубокое расхождение во мнениях, необходимо разъяснить один тезис. В современной эпистемологии распространенным является принцип знания как нормы утверждения. Как формулирует Т. Уильямсон: « $S$  может утверждать, что  $p$ , только когда  $S$  знает, что  $p$ »<sup>1</sup>. У этого принципа есть негативная форма – не утверждай того, чего не знаешь (максима качества П. Грайса). Из этого не следует, что нужно всегда *говорить* то, что знаешь. Например, если ты знаешь государственный секрет, то его надо хранить в тайне. Кроме того, существует много тривиальных фактов, которые не стоят того, чтобы их утверждать. Но общая идея заключается в том, что мое знание, что дела обстоят таким-то образом, есть основание для утверждения, что дела обстоят таким образом.

Но не всегда следует утверждать только то, что мы *знаем*. Иногда будет эпистемически допустимым признать то, что мы на самом деле не знаем. Например, в юриспруденции исходят из презумпции невиновности. Судья еще не знает, виновен ли обвиняемый, но он должен исходить из того, что обвиняемый, возможно, невиновен. Также и в науке мы пользуемся идеализациями, которые, как мы знаем, являются в буквальном смысле ложными. Мы принимаем идею идеального газа, хотя знаем, что она ложная, потому что это позволяет нам объяснить, как действуют газы. Из этого следует, что будет эпистемически и практически оправданным не утверждать *только* то, что ты знаешь.

---

<sup>1</sup> *Williamson T. Knowing and Asserting // Philosophical Review 1996. 105. P. 489–523.*

Допустим, что некто  $X$  и некто  $Y$  имеют разногласия по поводу  $p$ , например, существует ли душа. Это разногласие первого уровня. Кроме того, они также расходятся в том, что может быть доказательством для  $p$ . Например,  $X$  полагает, что таким доказательством будут рассуждения из области нейробиологии, а  $Y$  полагает, что таким доказательством будет Библия. Назовем это разногласием второго уровня. Релятивизм полагает, что в данном случае разрешение спора невозможно, поскольку стороны исходят из разных эпистемических «фреймов». А так как не существует нейтрального эпистемического «фрейма», то решить этот спор в чью-то пользу невозможно.

Эту проблему можно решить по-иному, обращаясь к понятию интеллектуального смирения. Для этого обе спорящие стороны должны обладать ИС. Смирение предполагает, что мы не возвышаем себя над другими. Это может проявляться в том, что мы отложим в сторону то, что, как мы считаем, мы знаем, ради того, чтобы достичь какого-то общего фундамента. Тогда можно сформулировать следующий принцип. В ситуации глубокого расхождения во мнениях воздерживайся от утверждения того, что ты знаешь, если это не способствует нахождению общего фундамента!<sup>1</sup> Таким образом, обращение к ИС позволит избежать релятивистского тупика. Конечно, это предполагает, что 1) изначально спорящие стороны настроены на устранение расхождения во мнениях, а не просто утверждение собственной позиции; но при этом 2) расхождение во мнениях является глубоким, т.е. на уровне фундаментальных мировоззренческих предпосылок спорящих сторон.

Следует отметить, что не всякий спор предполагает поиск консенсуса, как например, в политике. В науке целью спора является поиск истины, поэтому здесь данный подход неуместен. Зато в науке есть другая проблема – проблема разногласия экспертов, или, как можно еще перевести, проблема разногласия с эпистемической ровней (peer disagreement)<sup>2</sup>. Например, два метеоролога могут расходиться по по-

<sup>1</sup> Carter J., Gordon E. Knowledge, Assertion and Intellectual Humility // Logos and Episteme, 2016. 7 (4). P. 489–502.

<sup>2</sup> О приложении проблемы разногласия между ровней в сфере религиозного знания см. дискуссию в журнале «Эпистемология и философия науки» по поводу статьи Дж. Греко «Свидетельство и передача религиозного знания». Греко Дж. Свидетельство и передача религиозного знания // Эпистемология и философия науки. №3, (53), 2017. С. 19-47.

воду прогноза погоды. Два экономиста могут расходиться по вопросу наступления кризиса. Обычно проблема ставится следующим образом. Должны ли мы в случае разногласия равных оставаться на своей позиции или уступить? Эта дилемма является сложной, так как представляется, что обе позиции имеют право на существование. Почему я должен уступать, если я считаю, что у меня есть все основания полагать, что я прав? Поскольку в данном случае речь идет о разногласии с равным, то моя точка зрения имеет такое же право на существование, как и точка зрения оппонента. Но с другой стороны, опять же исходя из того, что мой оппонент обладает примерно такими же квалификациями, как и я, можно допустить, что у него есть веские основания для того, чтобы иметь другое мнение. А в свете этого я должен пересмотреть свою позицию и попробовать взглянуть на ситуацию глазами оппонента. Но может быть, просто бывают ситуации, когда нужно согласиться в том, что мы расходимся во мнении, и на этом прекратить дискуссию?

Точки зрения «равного веса», придерживается, например, Фелдман<sup>1</sup>. Он полагает, что в данном случае обе позиции имеют равный вес и заслуживают равного признания. В таком случае обе стороны должны «разделить разногласие» и встретиться посередине. Если один эксперт полагает, что  $p$ , а другой эксперт полагает, что  $\text{не-}p$ , они оба должны воздержаться от суждения. Если представить это в количественных показателях, то если один эксперт придерживается убеждения с вероятностью 0,8, а другой эксперт с вероятностью 0,4, то они должны сойтись на 0,6.

Другая позиция заключается в том, что необходимо «стоять на своем». Ван Инваген считает, что в случае разногласия равных мы должны продолжать отстаивать свою эпистемическую позицию<sup>2</sup>. Противоположное было бы несправедливо по отношению ко всему объему имеющихся свидетельств в пользу нашей точки зрения.

Представляется, что обращение к понятию интеллектуальных добродетелей позволит дать альтернативное разрешение этой проблемы. И. Чёрч предлагает разделить проблему на несколько аспектов<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Feldman R.* Reasonable Religious Disagreements // *Philosophers without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life*, edited by L. Antony, New York: Oxford University Press, 2006. P. 194–215.

<sup>2</sup> *Van Inwagen P.* We're right, they're wrong // R. Feldman and T. A. Warfield (Eds.), *Disagreement* Oxford, UK: Oxford University Press, 2010. P. 10–28.

<sup>3</sup> *Church I.* Intellectual Humility: An Introduction to the Philosophy and Science Bloomsbury Publishing. Kindle Edition. 2017. Kindle Location 4261.

1. Интеллектуально добродетельный ревизионизм. Во-первых, бывают случаи в обыденной жизни, когда мы имеем разногласия по незначительным поводам, например, имеется ли молоко в холодильнике, или правильно ли мы сосчитали сдачу. В этих случаях имеет смысл пересмотреть свое и согласиться с противоположным мнением. Такую позицию Чёрч называет добродетельным ревизионизмом.

2. Интеллектуально добродетельный догматизм. С другой стороны, есть убеждения, в истинности которых мы полностью уверены. Для примера возьмем утверждение, что  $2 + 2 = 4$ . Такое утверждение имеет наибольший позитивный эпистемический статус. Если к нам подойдет кто-то, которого мы считаем себе интеллектуально равным, и будет нас убеждать в том, что  $2 + 2$ , на самом деле, равно 5, то будет разумно продолжать отстаивать свою точку зрения. Странно было бы отказываться от своего убеждения, которое, как мы полагаем, имеет наивысшее возможное обоснование, просто в силу разногласия с равным. Такую позицию назовем добродетельным догматизмом.

3. Интеллектуально добродетельный скептицизм. Существуют случаи, когда наши убеждения не имеют достаточных оснований. Например, у нас с коллегой могут быть разногласия по весьма абстрактному и теоретическому вопросу, по которому у каждого из нас недостаточно сведений. Иными словами, данное убеждение имеет весьма низкий позитивный эпистемический статус. Тогда было бы разумным проявить скептицизм по отношению к собственной точке зрения. Такую позицию назовем добродетельным скептицизмом.

Какую из этих позиций занять в конкретном случае? Исходя из определения интеллектуального смирения как диспозиции придерживаться убеждения, насколько оно этого заслуживает, можно предложить следующее решение. Ревизионизм будет добродетельным, когда у убеждения достаточно умеренный позитивный эпистемический статус. Следовательно, такое убеждение может быть пересмотрено при определенных обстоятельствах (в данном случае, при разногласии с равным). Догматизм будет добродетельным, когда у нас имеется очень высокая степень уверенности в позитивном эпистемическом статусе убеждения. Таким образом, если оно действительно имеет такой высокий эпистемический статус, убеждение заслуживает того, чтобы его придерживались, даже в случае разногласия равных. Наконец, скептицизм будет

добродетельным, если у убеждения имеется достаточно низкий эпистемический статус. В этом случае, согласно определению ИС у Чёрча, ему следует придавать весьма низкий эпистемический статус. Поэтому оно заслуживает скептического отношения. Соответственно, интеллектуально высокомерный будет проявлять догматизм даже в том случае, если его убеждение имеет умеренный или достаточно низкий эпистемический статус. И наоборот, интеллектуально робкий будет проявлять скептицизм даже в том случае, если у его убеждения имеются веские подтверждения, т.е. если оно обладает достаточно высоким эпистемическим статусом.

#### § 4.4. ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ УСЕРДИЕ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ МУЖЕСТВО

Интеллектуальное усердие (*perseverance*) – характерная черта ключевых фигур в интеллектуальной истории человечества. Исаак Ньютон потратил годы на разработку своего дифференциального исчисления. Позже Эйнштейн проявил такое же усердие, чтобы превзойти систему Ньютона. Интеллектуальное усердие также связано с другими интеллектуальными добродетелями, прежде всего с мужеством, и мы лучше поймем эти добродетели благодаря их отношению к усердию. В целом, интеллектуальное усердие, как и другие добродетели высшего уровня, при прочих равных обладает качеством истинностной проводимости, способствующим достижению знания.

Н. Л. Кинг приводит несколько примеров интеллектуального усердия<sup>1</sup>. Первый пример – это Тихо Браге, который стремился доказать совместимость гелиоцентризма с учением Аристотеля о круговых орбитах. Он потратил десятилетия, проводя многочисленные астрономические наблюдения с помощью изобретенных им инструментов, чья точность была непревзойденной для своего времени. К сожалению, Браге умер, не закончив своей работы. Позже его ученик Иоганн Кеплер, основываясь на наблюдениях Браге, опроверг учение о круговых орбитах. Второй пример – это американская девочка Хелен Келлер,

<sup>1</sup> King N. L. Erratum to: Perseverance as an intellectual virtue // *Synthese*, 2014. 191. P. 3779–3801.

которая в детстве в результате перенесенного заболевания лишилась зрения и слуха. Несмотря на трудности с коммуникацией, она смогла путем тактильного контакта изучить язык и позже получила степень бакалавра, стала адвокатом и всемирно известным борцом за женское равноправие. В обоих этих примерах субъекты прилагают значительные интеллектуальные усилия в достижении специфически интеллектуальных целей. Еще одним примером, безусловно, является ученый Стивен Хокинг, который несмотря на тяжелую болезнь продолжал интеллектуальные занятия и добился выдающихся успехов.

Кинг определяет интеллектуальное усердие следующим образом:

«Субъект *S* обладает интеллектуальным усердием тогда и только тогда, когда *S* предрасположен 1) продолжать свои интеллектуальные устремления 2) в течение разумного периода времени, 3) прилагая серьезное усилие, 4) с целью достижения интеллектуальных благ и 5) несмотря на присутствие препятствий на пути приобретения, сохранения или распространения этих благ»<sup>1</sup>.

Интеллектуальные усилия, которые прилагает субъект, могут быть больше ли меньше, препятствия на пути достижения интеллектуальных благ тоже могут быть больше или меньше, поэтому интеллектуальное усердие имеет степень. Кроме того, необходимое интеллектуальное усердие (например, разумно потраченное время и степень усилия) будет зависеть от контекста исследования. Примерами эпистемического контекста могут быть написание студенческой квалификационной работы, написание монографии или докторской диссертации. Степень необходимого интеллектуального усердия для достижения познавательной задачи будет также зависеть от способностей и талантов познающего, т.е. добродетелей низкого уровня. То, что требует от одного проявления значительных усилий, может быть легким для другого. Сформулировать доказательство может требовать усилий от студента, но быть легким для профессора. Также необходимое усердие будет зависеть от сложности поставленной задачи. Обнаружение гравитационных волн или решение парадокса Лжеца – задачи, для решения которых потребовались значительные интеллектуальные усилия множества людей.

Сходным образом интеллектуальное усердие определяет Х. Баттали: «Я утверждаю, что оно является предрасположенностью преодолеть

---

<sup>1</sup> Там же. Р. 3785.

вать препятствия, чтобы продолжать познавательные действия для достижения своих познавательных целей»<sup>1</sup>.

В качестве пороков, противостоящих интеллектуальному усердию, Кинг выделяет отсутствие решимости (*irresolution*) или недобродетельное усердие (*intransigence*). Баттали в качестве пороков выделяет, соответственно, капитуляцию (*capitulation*) и упрямство (*recalcitrance*). В первом случае из-за нерешительности перед лицом интеллектуальных препятствий субъект либо вовсе прекращает познавательную деятельность, либо совершает ее формально, по необходимости. Под препятствиями здесь, на наш взгляд, должны пониматься прежде всего трудности эпистемического характера, а не, к примеру, залипание клавиш компьютера или неработающий кондиционер. Под препятствиями эпистемического характера могут пониматься, например, трудности в формулировках, или воссоздание физического эксперимента, который требует нескольких месяцев, или поиск альтернативного решения после того, как исходная гипотеза провалилась.

Недостаток усердия не следует путать с индифферентностью. Индифферентность просто предполагает отсутствие интереса к достижению специфически познавательной цели. Недостаток усердия допускает, что субъект, в принципе, имеет желание достичь этой интеллектуальной цели, но он не способен приложить необходимые и достаточные усилия для ее достижения.

Недобродетельное усердие – это интеллектуальный аналог морального усердия во зле. Можно, например, продолжать упорствовать в достижении интеллектуальной цели, которая является незначительной, или в ситуации, когда существуют весомые доказательства того, что субъект находится на ложном в познавательном отношении пути. В качестве примеров здесь можно привести усердие тех ученых, которые прилагали усилия и тратили годы жизни на то, чтобы рассчитать квадратуру круга (при помощи циркуля и линейки), изобрести вечный двигатель и т.п. Иногда интеллектуально добродетельным будет прекратить дальнейшее исследование и признать поражение.

---

<sup>1</sup> *Battaly H. Intellectual perseverance // Journal of moral philosophy. January 2017. URL: <http://booksandjournals.brillonline.com/content/journals/10.1163/17455243-46810064> DOI: 10.1163/17455243-46810064.*

Примером недобродетельного усердия является персонаж Кейсобона из романа Дж. Элиота «Миддлмарч». Кейсобон делает работой своей жизни написание труда «Ключ ко всей мифологии», цель которого – «доказать (разумеется, такие попытки уже предпринимались, но им не хватало той полноты, точности сравнений и логичности, которых надеялся достичь мистер Кейсобон), что все мифологические системы и отдельные обрывки мифов представляют собой искажения некогда заповеданного человечеству единого их источника. Достаточно овладеть верной исходной позицией, утвердиться в ней, и сразу бесчисленные мифологические построения обретут ясность, воссияют отраженным светом соответствий. Но уборка этого великого урожая истины – труд нелегкий и нескорый. Его заметки уже составили внушительное число томов, однако впереди предстоит главная задача – свести эти обильные и все еще умножающиеся результаты воедино и придать им, как некогда гиппократическим сборникам, сжатую форму, так, чтобы они уместились на одной небольшой полке»<sup>1</sup>. Чтобы определить точно, какова эта изначальная традиция, Кейсобон потратил тридцать лет, собирая различные мифы, которые он сохранял в своих записных книжках. Тем не менее обещанный синтез этого сырого материала так и не показывался на горизонте, и Кейсобон умер до того, как начал писать свою книгу.

Должно ли интеллектуальное усердие сопровождаться достижением какого-то конкретного результата? Кажется, что это не является обязательным; достаточно, если субъект просто демонстрирует усердие в достижении этого результата. Такой подход не кажется нам приемлемым. Конечно, не всегда в результате упорного исследования мы получаем законченный результат или даже тот результат, который ожидали. Но тем не менее, на наш взгляд, какой-то реальный прогресс в достижении интеллектуального успеха является необходимым для того, чтобы усердие было добродетельным. Интеллектуальное усердие, которое не привело ни к каким результатам, т.е. тщетное, бессмысленное усердие, не может быть названо добродетельным, хотя является усердием. Конечно, если поставленные познавательные задачи являются амбициозными, а трудности на пути их достижения значительными, то никто не станет винить субъекта за возможную неудачу при условии, если

---

<sup>1</sup> *Eliot G. Middlemarch* Пер. И. Гурова, Е. Короткова. М., Правда, 1988. [Электронный ресурс] URL: <http://lib.ru/inproz/eliot/middlema.txt>.



получен хотя бы какой-то теоретически или практически полезный результат.

Является ли усердие всегда истинно-индуцирующим, или качеством, которое является надежным для достижения познавательного успеха? Во-первых, на наш взгляд, само по себе интеллектуальное усердие еще не гарантирует успеха. Но если применить условие «при прочих равных», то человек, обладающий интеллектуальным усердием, имеет больше шансов добиться истины, чем не обладающий им. В этом смысле можно сказать, что оно является надежным качеством. Во-вторых, представляется, что под успехом не обязательно понимать достижение всех заявленных целей. Как мы уже отметили, достаточно, если есть хотя бы какой-то прогресс в решении поставленной задачи.

Интеллектуальное мужество – также одна из основных ИД. В книге Л. Загзебски «Добродетели ума» понятие мужества как в моральном, так и в интеллектуальном смысле встречается 148 раз. Обычно считается, что мужество как добродетель заключается в преодолении страха. Так, Робертс и Вуд пишут: «Есть мотивация, которая препятствует отваге, и которую необходимо преодолеть, или превзойти, или трансцендировать мужественным действием. Эта конкурирующая мотивация – страх и его эквиваленты: тревога, боязнь, ужас. В парадигмальных случаях мужественного действия субъект чувствует некоторую эмоцию, и эта эмоция оказывает сопротивление совершению действия. Поступок получает название мужественного, когда при его совершении субъект преодолевает это сопротивление, созданное страхом»<sup>1</sup>. Мужественный человек может достичь бесстрашия, т.е. не испытывать страха вообще, но он будет продолжать оставаться мужественным, потому что он достиг этого бесстрашия, преодолев прежде свои страхи.

Определим интеллектуальное мужество как *преодоление не любого страха, а только такого, который мешает 1) достижению специфически познавательных целей; 2) в специфически познавательном смысле*. В первом смысле нас не интересует боязнь змей, высоты и т.д. Во втором смысле нас не интересует страх за свою жизнь, за своих близких и т.д. Например, журналист, который делает репортаж во время боевых действий и тем самым рискует жизнью, безусловно, проявляет муже-

---

<sup>1</sup> Roberts, R., Wood, J. Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007. P. 216–217.

ство, но это не специфически интеллектуальное мужество, хотя его действия нацелены на достижение интеллектуальных целей – например, сообщить достоверную информацию о положении мирных жителей. Здесь страх не обусловлен напрямую познавательными задачами, которые он ставит. В применении к познанию речь идет о страхах, которые возникают во время какого-то познавательного проекта и которые служат препятствием для достижения субъектом познавательного успеха. Примерами могут быть страх быть осужденным или непонятым научным сообществом, страх не достичь заявленных целей, страх совершить ошибку, страх показаться смешным, страх получить плохую репутацию и т.д. В этом смысле Джордано Бруно, например, является двойным примером мужества – и в моральном смысле, и в интеллектуальном. С одной стороны, его позиция угрожала его личной безопасности и самой жизни, и в связи с этим требовала морального мужества. С другой, – она бросала вызов устоявшейся интеллектуальной традиции, господствующему мнению и угрожала его интеллектуальному статусу, и поэтому требовала интеллектуального мужества. В современную эпоху, когда ученому не так часто угрожает смертная казнь за свои высказывания (по крайней мере, в цивилизованных странах), для него говорить истину, теоретически, может быть интеллектуальным мужеством, но не всегда моральным мужеством.

Вообще, в определении интеллектуальных добродетелей можно использовать путь остенсивного указания. Для добродетели любви к знанию примером будет Леонардо да Винчи, для интеллектуального смирения – Сократ, для открытости ума – Кант. Такой подход можно назвать интеллектуальным экземплиаризмом в определении интеллектуальных добродетелей<sup>1</sup>.

В качестве примера интеллектуального мужества можно привести также Н. И. Лобачевского, который не испугался открыто заявить о своем открытии неевклидовой геометрии, за чем последовала резкая критика ведущих математиков современности. Как стало известно впоследствии, великий немецкий математик Карл Гаусс еще раньше, чем Лобачевский, пришел к схожим выводам, но не решился их опубликовать, так как это могло угрожать его статусу «короля математики». Тот

---

<sup>1</sup> Каримов А. Р. Моральный и интеллектуальный экземплиаризм // Общество: философия, история, культура. 2017. № 12. С. 15–18.

факт, что Лобачевский, предвидя резкое осуждение со стороны коллег, не побоялся опубликовать свои результаты, говорит о проявлении с его стороны действительного интеллектуального мужества.

Не обязательно использовать понятие страха для определения интеллектуального мужества. Можно связывать его, например, с защитой своей точки зрения в свете оппозиции. Такой точки зрения придерживается Загзебски, считающая, что интеллектуальное мужество включает в себя: 1) предрасположенность заботиться об истине и других эпистемических благах; 2) предрасположенность заботиться о защите своих убеждений в свете оппозиции, если у субъекта есть хорошие основания полагать правоту своей позиции; 3) предрасположенность защищать свои убеждения до тех пор, пока субъект не убедится в их ошибочности<sup>1</sup>.

Так же как и в области морали, интеллектуальному мужеству можно противопоставить интеллектуальную трусость, с одной стороны, и интеллектуальное безрассудство – с другой. Примером интеллектуальной трусости Робертс и Вуд называют, например, сочинения философа, который, боясь возможных возражений и опровержений, не формулирует свою позицию четко и ясно, а затуманивает ее бесконечными уточнениями, а также пустыми и непонятными рассуждениями. Еще одна современная форма интеллектуальной трусости – боязнь показаться неполиткорректным. Такой человек будет избегать ясного выражения своих убеждений, даже если считает их истинными, в случае, если они, по его мнению, могут задеть чувства какой-то социальной группы. А поскольку практически любая позиция по актуальным вопросам может задеть чьи-либо чувства и таким образом является неполиткорректной, то в наш век политкорректности интеллектуальным мужеством можно назвать уже то, что человек вообще высказывает какие-либо свои взгляды четко и ясно.

Точно так же, как моральное мужество не исключает осторожности, интеллектуальное мужество связано с определенной долей интеллектуальной осторожности. Интеллектуальная осторожность предполагает желание не быть подвергнутым критике, когда я *заслуженно*

---

<sup>1</sup> Zagzebski L. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge University Press. Kindle Edition. 1996. P. 13.

могу быть подвергнут критике, желание не быть посмешищем, когда я *заслуженно* могу быть осмеянным, желание не получить плохую репутацию, когда я *заслуженно* могу получить плохую репутацию. В этом случае интеллектуальная осторожность будет заключаться в том, чтобы воздержаться от суждения или необоснованного вывода, даже если он является очень заманчивым и многообещающим. Если субъект предъявляет научному сообществу интеллектуальный продукт, который должен, по его мнению, сделать революцию в соответствующей области познания, он должен быть осторожен, чтобы эта попытка не оказалась «холостым выстрелом», «пустышкой». Иначе этот «вызов мировому сообществу» будет не проявлением интеллектуального мужества, а интеллектуальным безрассудством. Типичным примером интеллектуального безрассудства является вызов, который бросает студент-первокурсник заслуженному профессору. В глазах студента это, конечно, выглядит как мужество противостоять «устаревшим взглядам» профессора, но зачастую за этим «мужественным вызовом» ничего не стоит, кроме желания самоутверждения за счет критики авторитета профессора. Не выработав интеллектуальной осторожности, студент действительно выставляет себя в смешном положении. В этом смысле мужество и осторожность можно считать комплементарными, дополняющими друг друга ИД.

В чем заключается познавательная роль интеллектуального мужества? Байер полагает, что, во-первых, интеллектуальное мужество может играть поддерживающую или «фасилитирующую» роль в связи с другими ИД. Во-вторых, оно напрямую влияет на действие когнитивных способностей. Может потребоваться интеллектуальное мужество, чтобы наблюдать или анализировать какое-то явление или помыслить какую-либо нежелательную возможность<sup>1</sup>. Мужеством будет принять вывод, который противоречит моим прежним убеждениям. Для заслуженного профессора может потребоваться интеллектуальное мужество, чтобы признать ошибочной позицию, которую он отстаивал в своей диссертации, и которая принесла ему ученую степень, звание, должность и т.д. Но если он сможет это сделать, то ему откроются возможности для новых познавательных свершений, а значит, в целом, от этого

---

<sup>1</sup> *Baehr J.* The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology Kindle Edition. 2011. Kindle Location 2204.

выиграет все научное сообщество. В этом смысле, интеллектуальное мужество предполагает другие ИД, прежде всего, любовь к знанию и интеллектуальное усердие.

#### § 4.5. ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ АВТОНОМИЯ

Интеллектуальная автономия тесно связана с интеллектуальным мужеством, поскольку требуется мужество для того, чтобы думать за себя. Интеллектуальное мужество и интеллектуальная автономия – это добродетели, которые требуют от человека само-полагания, само-утверждения, смелости в отстаивании своей точки зрения. Сразу необходимо оговорить, что, поскольку автономия может пониматься очень широко, здесь нас интересует, прежде всего, автономия интеллекта, а не автономия воли. Такое уточнение также нужно для того, чтобы избежать обсуждения проблемы свободы воли, которая подпадает под область этики. При этом мы считаем, что автономия интеллекта является первичной по отношению к автономии воли, так как автономия воли не имеет смысла, если субъект не может быть независимым в своих суждениях. С другой стороны, интеллектуальную автономию необходимо отличать от юридического понятия автономии как правосубъектности или политического понятия автономии.

Автономия буквально переводится как «свой закон». Ее противоположность – гетерономия (закон других). Таким образом, автономия интеллекта – это господство интеллекта. В этом смысле «другой» – это необязательно другие люди, это может быть что-то иное помимо разума в самом человеке: чувства, аффекты, желания. Мы не назовем интеллектуально автономным человека, который в своих суждениях скорее зависит от сиюминутного настроения или желания.

Идея интеллектуальной автономии стала центральной в эпоху Просвещения. Кант фактически отождествил ее с Просвещением. Кант соединяет античную идею господства разума и нововременную идею господства человека над самим собой, не опираясь на авторитет Бога: «Просвещение – это выход человека из состояния своего несовершенноголетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руковод-

ства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине – это такое, причина которого заключается не в недостатке рас-судка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без ру-ководства со стороны кого-то другого. *Sapere aude!* – имей мужество пользоваться собственным умом! – таков, следовательно, девиз Про-свещения»<sup>1</sup>.

Здесь сразу необходимо отвести одно возражение, которое часто возникает в связи с автономией интеллекта. Это возражение заключа-ется в том, что на интеллект оказывается самое разнообразное влияние с совершенно разных сторон, которое в некотором смысле принужда-ет его мыслить нужным кому-то способом и делать определенные вы-воды, а, следовательно, интеллект не может быть автономным. На это можно возразить, что и математическое доказательство точно также влияет на интеллект, а именно принуждает его буквально к выводу, вы-текающему из первоначально принятых посылок. Любое рациональное обоснование можно назвать в этом смысле «принуждением». Можно ли сказать, что если я убеждаю кого-то с помощью философского аргу-мента, то я в каком-то смысле совершаю насилие над его интеллектом? Если я соглашаюсь под давлением предъявленных мне доказательств, то будет ли это примером отсутствия автономии интеллекта? На наш взгляд, возможно интеллектуально добродетельное подчинение интел-лекта, о чем мы поговорим ниже.

Для объяснения интеллектуальной автономии начнём с примера. Толстой следующим образом описывает интеллектуальный характер Облонского из романа «Анна Каренина»: «Степан Аркадьич получал и читал либеральную газету, не крайнюю, но того направления, которого держалось большинство. И, несмотря на то, что ни наука, ни искусство, ни политика, собственно, не интересовали его, он твердо держался тех взглядов на все эти предметы, каких держалось большинство и его га-зета, и изменял их, только когда большинство изменяло их, или, лучше сказать, не изменял их, а они сами в нем незаметно изменялись»<sup>2</sup>.

Облонский не выбирает свои убеждения. Его взгляды меняют-ся исключительно в связи с мнением большинства. Ум Облонского, в

---

<sup>1</sup> Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Соч. на нем. и рус. яз. Т. 1. М., 1994. С. 127.

<sup>2</sup> Толстой Л. Н. Анна Каренина. 2011. С. 7.

принципе, «бесхребетный». У него принципиально нет своего мнения, он просто зеркало общественного мнения. Напротив, интеллектуально автономный человек, как полагает Дж. Байер, «имеет активную, вдумчивую и различающую интеллектуальную ориентацию по отношению к миру вокруг себя... Он предрасположен спрашивать “почему” и “как”, искать доказательства и демонстрировать здоровую долю скептицизма... На его суждение не оказывают слишком сильное влияние убеждения других, даже если другие резко расходятся с ним во взглядах... данная характеристика предполагает, что интеллектуальная автономия важным образом связана с интеллектуальным мужеством, поскольку часто требуется мужество, чтобы думать за себя вопреки расхождению во мнениях»<sup>1</sup>.

Исследователи отмечают важность само-рефлексии для интеллектуальной автономии. Интеллектуальная автономия предполагает рациональное поведение, а рациональное поведение предполагает способность самопознания и самоосознавания. Самоосознавание необходимо для саморегуляции. Так, Загзебски пишет: «Я есть субъект в своей роли господства над собой, исправления себя, и таким образом становления более гармоничным Я, и, следовательно, в некотором глубоком смысле, становления самим собой в большей степени. Само-сознающее существо имеет эту исполнительную (executive) функцию в силу бытия собой. Именно в этом смысле Я имеет господство над собой»<sup>2</sup>. Г. В. Мелихов даже называет осознание (рефлексию) добродетелью и подчеркивает важность актуального опыта мысли, необходимости пережить или прожить промысленное: «У мыслителя нет дома вне жизни, но его нет и внутри жизни-майи. “Вне” жизни он может полагаться только на мысль, которую, ко всему прочему, он не может застать остановившейся. “Внутри” жизни - на волю к мысли (пониманию), т.е. на опыт мысли, который формирует личность мыслителя»<sup>3</sup>. Важность рефлексии для функционирования интеллектуальных добродетелей в целом под-

---

<sup>1</sup> Baehr J. Cultivating good minds. A philosophical and practical guide to educating for intellectual virtues. 2015. P. 72.

<sup>2</sup> Zagzebski L. Intellectual autonomy // Philosophical Issues, 2013. 23. P. 244–261.

<sup>3</sup> Мелихов Г. В. Добродетель осознания: в направлении к антропологии мышления // Источник: Философская антропология: предмет, содержание и функциональная направленность: Материалы межвуз. науч. конф. С. 60.

черкуют также Ч. Ми и Ш. Райан<sup>1</sup>. Более того, они считают рефлексию мастер-добродетелью.

В литературе принято противопоставлять автономию и гетерономию. Например, Э. Фрикер описывает интеллектуальную автономию следующим образом: «Идеальный тип для своего знания ни на кого не опирается. Он не верит никому на слово, но принимает только то, что сам для себя выяснил, полагаясь только на собственные когнитивные способности и силу рассуждения и вывода»<sup>2</sup>. Такая позиция вызывает ряд возражений, как с точки зрения самой ее возможности, так и обоснованности. Мы считаем такой подход принципиально неверным и отстаиваем идею, что автономия и гетерономия дополняют друг друга, а не противоречат друг другу.

Интеллектуальная автономия должна сдерживаться другими добродетелями: интеллектуальным смирением и интеллектуальным доверием. Мы должны осознавать наши интеллектуальные ограничения, с одной стороны, а с другой — отдавать должное знанию других, если они являются экспертами или авторитетами в данной области. Как пишет Байер: «Бывают случаи, когда думать за себя может препятствовать нашим попыткам познавать и расширять наше понимание»<sup>3</sup>. Если автономия ничем не сдерживается, то она может превратиться в порок интеллектуального высокомерия, самодостаточности, солипсизма, интеллектуальной неблагодарности. Поэтому необходимо уточнить понимание интеллектуальной автономии.

Кроме того, степень необходимой интеллектуальной автономии может значительно варьироваться от человека к человеку. Как пишет Байер, чем больше когнитивных ограничений имеет человек, тем больше он должен проявлять интеллектуальное смирение или доверие, а не интеллектуальную автономию.

На наш взгляд, используя аристотелевскую методологию, можно определить автономию как *середину между двумя крайностями*. Пер-

---

<sup>1</sup> *Mi C., Ryan S.* Skillful reflection as a master virtue // Synthese, Special Issue. 2016.

<sup>2</sup> *Fricker E.* Testimony and Epistemic Authority // The Epistemology of Testimony. Edited by Jennifer Lackey and Ernest Sosa. N.Y.: Oxford University Press. 2006. P. 225.

<sup>3</sup> *Baehr J.* Cultivating good minds. A philosophical and practical guide to educating for intellectual virtues. 2015. P. 72.



вая крайность – это гетерономия без автономии. Эту крайность мы уже показали на примере Облонского. Другая крайность – полная автономия без гетерономии. Робертс и Вуд пишут о таком человеке: «Он единственный автор (или первооткрыватель) всех логических правил, которые он использует, всех стандартов экспериментов, всего словаря исследования... всего, что регулирует его интеллектуальные практики. Ни один такой стандарт не унаследован. Он открыл для себя все фоновые факты, которые регулируют его настоящее исследование и сам придумал все объяснения, которые это исследование предполагает. Он совершенный автодидакт, никогда не имевший учителя, кроме самого себя, которому буквально некого благодарить за его интеллектуальные способности и достижения. Он никогда не открывал двери университета или какой-то другой школы. Он работает совершенно один, никогда не консультируясь с коллегами, никогда не слушает критику от других, никогда не читает то, что написали другие. Это не та автономия, которую Кант называет Просвещением; это не может быть тем, что Кант называет “пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого”. Перспективы такого “автономного” индивида пролить свет на что-либо действительно туманны»<sup>1</sup>.

Таким образом, как показано, противоположностью интеллектуальной автономии как добродетели является не гетерономия, как могло бы показаться на первый взгляд, а ее недостаток или ее излишек. Интеллектуальная автономия как добродетель *должна включать в себя элементы гетерономии*. В этом смысле интеллектуальная субъектность совсем не исключает, а подразумевает других людей, которые регулируют интеллектуальную жизнь человека извне: передают нам знание, являются образцом для интеллектуального подражания, создают и поддерживают этот интеллектуальный этос, который направляет нас в познавательном процессе. Такие влияния вовсе необязательно разрушают нашу автономию, не подавляют ее и не детерминируют нашу интеллектуальную мотивацию. Они дополняют и создают по-настоящему нашу автономию.

В эпистемологии сложилось некое общее мнение противопоставлять индивида и «парадигму» (Кун), индивида и «дискурсивную фор-

---

<sup>1</sup> Roberts R., Wood J. Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007. P. 259.

мацию» (Фуко); считать, что всякое социальное влияние «детерминирует» познающего субъекта. На наш взгляд, здесь просто необходимо иначе расставить акценты и показать, что гетерономия не подавляет автономию, а в значимом смысле конституирует ее. *Меня как самостоятельного мыслителя создали мои учителя, книги, которые я прочитал, фильмы, которые просмотрел, и т.д.* Желание искать знание у других не является признаком отсутствия автономии. Как раз наоборот, это проявление развитого интеллектуального характера. Конечно, каждому мыслителю знакома ситуация, когда есть желание «закрыться в себя», не впускать в себя ничьих мыслей, например, не читать никаких книжек, не обсуждать ни с кем свои мысли, чтобы не сбить чужой мыслью поток своих мыслей. Но это одна из стадий или часть процесса познания, а не весь процесс.

Робертс и Вуд определяют интеллектуальную автономию как «надлежащую гетерономию»<sup>1</sup>. Автономия – это не вопрос независимости, а вопрос того, как ты распоряжаешься твоей зависимостью. Они выделяют несколько типов ролей, которые может выполнять Другой для того, чтобы я мог стать интеллектуально добродетельным субъектом: Другой как критик; Другой как модель; Другой как поддержка; Другой как авторитет<sup>2</sup>.

*Другой как критик.* Преподаватель указывает на ошибки или недостатки в работе студента и предлагает свои исправления. Отрицание студентом критики научного руководителя не есть проявление интеллектуальной автономии. В профессиональном научном сообществе критика является нормальным способом взаимного интеллектуального обогащения его участников. В каких-то контекстах интеллектуальная автономия будет проявляться в том, чтобы принять критику, в каких-то – в том, чтобы противостоять ей, принять ее целиком или только частично. В любом случае, субъект обязан благодарностью критику за то, что тот указал на потенциально слабые или непонятные места в его позиции. Особенно если критика связана не просто с подчеркиванием недостатков работы, но и с предложениями, как ее можно улучшить.

---

<sup>1</sup> Roberts R., Wood J. *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology* Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007. P. 265.

<sup>2</sup> Там же. P. 266.

*Другой как модель.* Подражание – это часть естественного развития человека и является ключевым для нашей познавательной активности. Ребенок подражает родителям, ученик – наставникам, коллеги подражают друг другу, ученые подражают прославленным авторитетам в их области. Вопрос в том, что такое неосознанное подражание необходимо взять под контроль и рационально канализовать его. Это означает, что моделью для подражания должна быть интеллектуально добродетельная личность. Подражание может быть подлинным или неподлинным. Неподлинное подражание – это копирование не существенных, а внешних черт образца – манер, выражения лица, часто употребляемых фраз и т.д. В этом смысле автономия может выражаться в: 1) выборе правильного (интеллектуально добродетельного) образца для подражания; 2) подлинном подражании этому образцу.

*Другой как источник наград и санкций.* Критики и модели могут хвалить и порицать за эпистемическое поведение. Профессора оценивают студенты, студенты дают оценку профессорам. Ученым дают членство в академиях, награждают различными наградами, такими, как Нобелевская премия, Филдсовская премия в математике и др. Редколлегии журналов принимают или отвергают рукописи. Иногда, а может быть и часто, положительные оценки являются незаслуженными. Но, в целом, механизм санкций (*contra* Фуко) *улучшает* эпистемический климат. Как отмечают Робертс и Вуд, «неочевидно, что мир интеллекта был бы лучше без таких санкций. Можно предположить, что без наград и наказаний много блестящей интеллектуальной работы не появилось бы на свет. Некоторые очень интеллектуально добродетельные субъекты могли бы никогда не стать таковыми, если бы их не сформировали на раннем этапе с помощью внешней системы наград и наказаний»<sup>1</sup>. В целом, автономия может быть определена как свобода от детерминации такой системой наград и наказаний, но эта свобода не должна быть абсолютной. Так же, как не должна быть абсолютной свобода от критиков, наставников и образцов.

*Другой как авторитет*<sup>2</sup>. Предыдущее рассуждение было направлено на то, чтобы показать, что гетерономная регуляция не всегда явля-

---

<sup>1</sup> Roberts R., Wood J. Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007. P. 269.

<sup>2</sup> Понятие авторитета мы рассмотрим более подробно в главе 5, § 5.3.

ется негативной для формирования интеллектуально добродетельного характера личности. То же самое относится и к авторитету. Поскольку авторитеты бывают разные, то уточним, что в данном случае, здесь имеется в виду исключительно интеллектуальный авторитет, т.е. такой, который заслужил авторитет своими интеллектуальными достижениями, а не моральный авторитет, властный авторитет, авторитет родителя, религиозный авторитет и т.п. В широком смысле интеллектуальный авторитет – это тот, на чье мнение мы можем положиться. По отношению к авторитету также может быть как дефицит автономии, так и излишек. Дефицит автономии может заключаться в доверчивости, легковерии и даже сервильности по отношению к авторитету. Излишек – в отрицании любого авторитета. Интеллектуальная автономия по отношению к авторитету будет заключаться в том, чтобы принимать авторитетное мнение (если авторитет является действительно заслуженным), но в то же время осознавать ограничения статуса авторитета. Статус авторитета не делает его безошибочным глашатая истины по любому вопросу в рамках его компетенции. Но, с другой стороны, без авторитетов интеллектуальное сообщество не могло бы существовать. Должны быть люди, которым мы можем *доверить* осуществление образовательной деятельности, руководство аспирантами, руководство научными проектами, экспертизу научных работ и т.д.

Необходимо признать, что в какой-то момент санкции и авторитеты могут вступать в противоречие с поиском действительных интеллектуальных благ (судьба Дж. Бруно). В таком случае интеллектуальная автономия будет заключаться в том, чтобы сделать выбор в пользу действительных интеллектуальных благ. Все это – критика, подражание, система наград и санкций, авторитет – является слагаемыми преуспевающей интеллектуальной жизни. В этом смысле мы выступаем против понимания автономии как гипериндивидуализма. Автономия не просто негативное понятие – автономия от чего-то, но и позитивное понятие – автономия вместе с чем-то, или, по выражению Робертса и Вуда, «зависимая независимость».

В этом смысле важной добродетелью представляется интеллектуальная благодарность. Это понятие вводится нами впервые в философской литературе, но, на наш взгляд, эта добродетель должна быть упомянута наряду с другими в контексте интеллектуальной автономии.

Интеллектуальная благодарность означает признавать, что другие тоже размышляли, искали и находили интеллектуальные блага до тебя. Они добились определенных интеллектуальных достижений. Поэтому мы утверждаем, что *у нас есть эпистемический долг перед ними*. Этот долг заключается в том, чтобы, по крайней мере, по возможности не игнорировать их мысль. Интеллектуальная автономия, которой не сопутствует интеллектуальная благодарность, становится пороком. Особенно сказанное актуально для научного и философского познания, которое имеет дело с определенной интеллектуальной традицией.

Представим себе человека с улицы, который взялся рассуждать о том, что такое прекрасное, не прочитав ни единой книжки об эстетике. Согласимся, что суждение такого человека о прекрасном будет абсолютно автономным. Но оно будет не только теоретически ничтожным в подавляющем большинстве случаев, но и интеллектуально неблагодарным по отношению к выдающимся мыслителям, писавшим об эстетике. В данном случае требование интеллектуальной благодарности состоит в осознании того, что у тебя есть эпистемический долг перед теми, кто до тебя рассуждал об эстетике.

Как отмечает Г. Мелихов, «философствование о чем угодно всегда осуществляется в пространстве определенной традиции: мы прибегаем к помощи *чуждой* мысли, сопрягая с ней свои рассуждения... Философствование непременно осуществляется в пространстве чтения, продуцирования, обсуждения и создания философских текстов»<sup>1</sup>.

Почему интеллектуальная благодарность является добродетелью? Потому что изобретение велосипеда не всегда является похвальным. Зачем тратить время и познавательные усилия на то, что уже сделано до тебя? Их нужно прежде всего прикладывать к тому, чтобы улучшить и усовершенствовать это. Используя аретический язык, проблема состоит в том, что автономия без гетерономии *не дает достичь превосходства* в познании. Сам тот факт, что мысль является моей мыслью — еще никак не характеризует ее эпистемический статус. Моя мысль, поскольку она всего лишь моя, может быть и пустой, и банальной. Точно так же, как яблоко, выращенное в собственном саду, от самого этого факта

---

<sup>1</sup> Мелихов Г. В. Субъект философствования: знаки со-бытия с другим: (метафизические основания сотрудничества): диссертация на соискание ученой степени д. филос. н.: специальность 09.00.11. Казань, 2012. С. 31.

еще не делается сладким (хотя субъективно оно может казаться самым сладким в мире).

Пользуясь метафорой Ницше, сначала необходимо стать «верблюдом», а только затем «львом», и уже в последнюю очередь – «ребенком». «Ребенок» (оригинальность, самостоятельность, новизна) – это последняя стадия познания, а не начальная. Нельзя перепрыгнуть через первую стадию сразу к «льву», иначе «рычание» неизбежно обречено на то, чтобы оказаться «блеянием» или «мяуканьем». Условно говоря, сначала ты досконально проштудировал латынь и греческий, а уже потом объявляешь «переоценку всех ценностей». В таком порядке, а не иначе.

Возможно, возразят, что сказанное имеет отношение только к гуманитарным наукам, философии, которые работают с текстами. Но это не так. Ньютон во-многом обобщил результаты, полученные Г. Галилеем, И. Кеплером, Р. Декартом, Х. Гюйгенсом, Дж. Борелли, Р. Гуком, Э. Галлеем. Гук вообще, как считается, открыл закон всемирного тяготения до Ньютона. Эйнштейн также опирался на своих предшественников – К. Лоренца, А. Пуанкаре. Все мы в той или иной степени «стоим на плечах гигантов».

Интеллектуальная благодарность связана с другими социально-ориентированными добродетелями и есть признание того, что знание осуществляется в обществе, в коммуникации с другими.

#### § 4.6. МУДРОСТЬ

В завершение этой главы еще раз вернемся к определению понятия мудрость<sup>1</sup>. Что такое мудрость, если не мастер-добродетель<sup>2</sup>? Прежде

<sup>1</sup> Впервые опубликовано: *Каримов А. Р.* Теории мудрости // *Философия и культура*. 2017. № 11. С. 35–44. Представленное исследование мудрости опирается преимущественно на современную англо-американскую аналитическую философию. Из отечественных авторов см.: *Лосев А. Ф.* Термин «София» // *Мысль и жизнь: к столетию со дня рождения А. Ф. Лосева*: [сб. ст.]. Уфа, 1993. Ч. 1. С. 7–21; *Топоров В. Н.* Еще раз о др.-греч. Sofia: происхождение слова и его внутренний смысл // *Структура текста*. М.: Наука, 1980. С. 148–173; *Топоров В. Н.* Др.-греч. Sofia: происхождение слова и его внутренний смысл // *Античная балканистика* 3. М.: Ин-т славяноведения и балканистики АН СССР, 1978. С. 46–50; *Майоров Г. Г.* Роль Софии-Мудрости в истории происхождения философии // *Логос*. 1991. № 2. С. 139–151; *Аверинцев С. С.* София // *Аверинцев С. С.* София – Логос: словарь. Киев: Изд-во «Дух и Литера», 2000. С. 159–161.

<sup>2</sup> См. главу 3, §3.8.

всего, необходимо прояснить один методологический момент. Как вообще говорить о мудрости? С одной стороны, у нас есть определенное философское наследие, касающееся этого понятия (прежде всего «софия» у греков). С другой стороны, у нас есть некоторое обыденное понятие мудрости, которое употребляется в русском языке. В отечественной философии исследователи обычно идут по первому пути, углубляясь в историю философии. С какой традицией употребления этого термина мы должны соотноситься? Современные аналитические философы выбирают третий путь. Этот путь состоит в том, чтобы взять некоторое понятие мудрости и рассмотреть его на предмет концептуальной строгости, насколько это понятие является непротиворечивым, выдерживает мысленные контрпримеры, соответствует нашим интуициям. При этом в качестве материала могут использоваться те или иные концепции мудрости в истории философии, но эти концепции являются предметом критического анализа. На наш взгляд, это наиболее эффективный способ работы с априорными понятиями.

Дж. Уиткомб выделяет три основных подхода к пониманию мудрости<sup>1</sup>. Первый подход мы находим в «Апологии» Платона. В данном произведении Сократ под мудростью понимает что-то вроде интеллектуального смирения. Второй – практический подход, который рассматривает мудрость как знание о том, как правильно жить. Третий – двухаспектный подход (Аристотель). Согласно этому подходу, мудрость имеет две формы: теоретическую и практическую.

Начнем с первого подхода. Как известно, в «Апологии» Платона оракул провозглашает Сократа мудрейшим из всех людей. Сократ, узнав об этом, желает проверить пророчество и встречается с множеством людей, которые считают себя мудрыми, но на самом деле просто не знают о своем невежестве. Только Сократ знает, что, на самом деле, он ничего не знает. И это одно уже делает его мудрейшим из всех людей. Сократ отличается от других тем, что он не утверждает, что он знает те вещи, которые он не знает, и не утверждает, что он обладает мудростью, когда он ей не обладает. В то же время достаточно трудно точно определить, о чем здесь идет речь. Шэрон Райан в статье «Мудрость» в

---

<sup>1</sup> *Witcomb D. Wisdom // The Routledge Companion To Epistemology. Ed. by D. Pritchard, S. Bernecker. London & New York. 2011. P. 95–106.*

«Стэнфордской энциклопедии философии» рассматривает несколько интерпретаций этого сюжета<sup>1</sup>.

*Теория смирения № 1.*  $S$  является мудрым тогда и только тогда, когда  $S$  верит, что он не является мудрым.

Это заманчивая интерпретация, так как те люди, с которыми разговаривал Сократ, – политики, ремесленники, поэты – надменно считали себя мудрецами, хотя, очевидно, мудростью не обладали. Сократ отличался от них как раз тем, что мудрецом себя не считал. Однако с этой интерпретацией есть как минимум три проблемы. 1. Дело в том, что Сократ все же в каком-то смысле верит оракулу в том, что он мудр. Если бы он вообще не поверил оракулу, он бы просто отринул пророчество и вернулся к своим делам. 2. Кроме того, эта теория просто ложная. Очень много людей совершенно корректно убеждены в том, что они не мудры. Таким образом, данное условие не может быть достаточным для обладания мудростью. 3. Более того, это условие не является необходимым для мудрости. Допустим, что кто-то действительно мудр. Вполне можно представить себе, что такой человек может осознавать, что он мудр. Само убеждение мудреца в том, что он мудр, не элиминирует его мудрость. Почему у мудреца обязательно должна быть заниженная самооценка? Отсутствие интеллектуальной робости вовсе не делает его высокомерным. Это согласуется с определением интеллектуального смирения как «надлежащего убеждения», которое мы дали в §4.3. Поэтому Райан рассматривает другую трактовку.

*Теория смирения № 2.*  $S$  мудр тогда и только тогда, когда  $S$  верит, что он ничего не знает.

К сожалению, вторая интерпретация не лучше, чем первая. Во-первых, она сталкивается с теми же проблемами, что и первая. Во-вторых, сам Сократ признает, что ремесленники обладают каким-то знанием. Другое дело, что они не обладают знанием за пределами области своей компетенции. В качестве альтернативы Райан анализирует трактовку мудрости у Сократа как эпистемической точности.

*Теория эпистемической точности № 1.*  $S$  мудр тогда и только тогда, когда для любой пропозиции  $p$ :  $S$  верит, что  $S$  знает, что  $p$ , тогда и только тогда, когда  $S$  знает, что  $p$ .

<sup>1</sup> Ryan S. Wisdom // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), [Электронный ресурс] URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/wisdom/>.



Иными словами, если субъект действительно знает что-то, он верит, что знает это. А если он не знает чего-то, то он не верит, что знает это. Он точно определяет, что он знает, а что он не знает. Но здесь также возникают проблемы. Это слишком высокое требование. Все те, кто могли бы претендовать на статус мудрецов в истории человеческой мысли (Сократ, Аристотель, Гете, Ганди и т.д.), имели ошибочные убеждения, пусть даже их ошибочность осознали много лет спустя после их смерти. Можно модифицировать эту теорию.

*Теория эпистемической точности № 2.*  $S$  мудр тогда и только тогда, когда для любой пропозиции  $p$ :  $S$  верит, что  $S$  знает, что  $p$ , тогда и только тогда, убеждение  $S$ , что  $p$  обоснованно.

Эта трактовка решает проблему ошибочности некоторых убеждений мудрецов. Кроме того, она соответствует в целом духу сократовского вопрошания, который всегда требовал от своих собеседников оснований, на которых они придерживаются тех или иных убеждений. Но эта трактовка, так же как и предыдущая, сталкивается с другой проблемой. Можно представить себе человека, который знает очень мало, какие-то тривиальные вещи, не имеющие никакого значения (например, точную дистанцию между двумя песчинками). Но он абсолютно точно знает, что он знает, а что нет. Интуитивно кажется, что такого человека нельзя назвать мудрецом.

Требуется ли вообще знание для мудрости? Многие философы, в том числе Аристотель и Декарт, полагали, что знание является, по меньшей мере, необходимым условием для мудрости.

*Теория мудрости как знания.*  $S$  мудр тогда и только тогда, когда обладает обширными знаниями в области науки, философии, литературы и т.д.

В данном определении предполагает, что мудрец не просто обладает многими знаниями, но это значимое знание. Однако интуитивно очевидно, что многие люди, соответствующие этому критерию, не являются мудрыми. Значит ли это, что все Нобелевские лауреаты автоматически являются мудрыми? Кажется, что одних знаний недостаточно.

Рассмотренные теории в целом не учитывают некоторое дотеоретическое, житейское понимание того, что такое мудрость. Кого мы обычно называем мудрыми? Как правило, это люди, имеющие большой жизненный опыт, к которым мы могли бы обратиться за советом

в сложной жизненной ситуации. В ряде статей Шэрон Райан развивает соответствующую такому дотеоретическому пониманию трактовку мудрости. Свой подход она называет практическим<sup>1</sup>. Суть этого подхода заключается в том, что мудрец – это, грубо говоря, тот, кто знает, как жить (how to deal with life).

*Практическая теория № 1.* *S* мудр тогда и только тогда, когда *S* знает, как жить хорошо (how to live well).

«Жить хорошо» здесь подразумевает не «хорошо» в смысле материального благосостояния, а «хорошо» в смысле «благого»<sup>2</sup>. Прежде всего, здесь имеется в виду знание морального блага – что является морально правильным делать в той или иной ситуации. Такой человек может также давать советы другим по поводу каких-то жизненных коллизий. Для этого недостаточно быть просто умным философом или ученым. Но и это определение Райан считает неточным. Мудрец не только должен знать, что такое благая жизнь, но и на практике применять это знание в своей собственной жизни. Только в этом случае он будет заслуживать нашего восхищения. Мудрость мудреца проявляется в его поступках. Таким образом, мудрость понимается здесь не просто как интеллектуальная добродетель, но и как моральная добродетель.

*Практическая теория № 2.* *S* мудр тогда и только тогда, когда 1) *S* знает, как жить хорошо и благодаря этому знанию 2) он успешен в этом, т.е. *S* живет благой жизнью.

Также под «благой жизнью» здесь не понимается «жизнь без проблем и хлопот». В этом смысле можно жить благой жизнью в нацистском концлагере. Достаточно, что мудрец будет знать, как наилучшим образом поступить в данных обстоятельствах. Поэтому первую часть этого определения можно уточнить следующим образом: 1) *S* знает, как жить хорошо в широком круге обстоятельств.

Но и это определение нуждается в уточнении. Предположим, что кто-то знает, как жить благой жизнью и живет благой жизнью, но на

---

<sup>1</sup> Ryan S. *Wisdom // Knowledge, Teaching and wisdom*. Ed by Lehrer et al. 1996. Ryan S. *What is Wisdom? // Philosophical Studies*. № 93. 1999. P. 119–139.

<sup>2</sup> Говоря по-аристотелевски, это тот, кто знает, что такое эвдаймония (букв. с греч. «благая душа») и стремится к ее достижению. Перевод этого термина как «счастье» из-за отсутствия эквивалента в русском языке недостаточно передает его смысл.

самом деле это ему не нравится. В действительности, он хочет жить жизнью саморазрушения – алкоголь, наркотики и т.д., но не поступает так исключительно из чувства долга. Интуитивно кажется, что такого человека нельзя назвать мудрецом. Мудрецу должна быть присуща характерная внутренняя мотивация. Поэтому, по Райан, необходимо добавить еще третье условие.

*Практическая теория № 3.* *S* мудр тогда и только тогда, когда 1) *S* знает, как жить хорошо и благодаря этому знанию 2) *S* живет благой жизнью и 3) *S* хочет жить благой жизнью.

Здесь добавляется третье условие, что мудрец видит истинную ценность в благой жизни и искренне желает такой жизни.

Однако у практического подхода есть свои критики. Даже если принять это определение, то кажется, что здесь имеется в виду только один вид мудрости – практическая мудрость. Это то, что Аристотель называет “*phronesis*” (рассудительность), а схоласты называли “*prudentia*” (благоразумие). Но ведь Аристотель выделяет наряду с практической мудростью также теоретическую, философскую мудрость – “*sophia*”. Такой подход получил название «двухаспектная теория мудрости».

Двухаспектная теория мудрости, в явном виде впервые сформулированная Аристотелем, предполагает, что мудрость – это не одно качества, а два разных качества. В VI книге «Никомаховой этики» Аристотель перечисляет основные интеллектуальные добродетели: софия, фронесис и нус. Нус нас здесь не интересует, поэтому обратимся к понятиям «софия» и «фронесис», которые у Росса переводятся, соответственно, «теоретическая мудрость» и практическая мудрость» (в русском переводе – «мудрость» и «рассудительность»). Теоретическая мудрость относится к созерцающей части души, а практическая мудрость – к рассчитывающей. Соответственно, они имеют разные целе-состояния. Для практической мудрости целе-состояние – правильный поступок, для теоретической мудрости – это истина. София имеет дело с необходимыми вещами (поэтому она объединяется в одну группу с нусом и эпистеме), а фронесис с контингентными (поэтому она объединяется во вторую группу с технэ). Как пишет Аристотель: «Для созерцательной (*theoretike*) мысли, не предполагающей ни поступков, ни созидания-творчества (*poietike*), добро и зло – это соответственно

истина и ложь»<sup>1</sup>. София понимается как дедуктивное знание, выводимое из первопринципов, которые интуитивно схватываются нусом. Практическая мудрость – это что-то подобное тому, что выше было определено как знание того, как «хорошо жить». В то же время практическая мудрость – это единственная интеллектуальная добродетель, которая непосредственно связана с моральными добродетелями и необходима для их реализации.

Уиткомб подвергает критике как понятие теоретической, так и практической мудрости у Аристотеля. Что касается теоретической мудрости, то поскольку это понятие у Аристотеля ограничено знанием первопринципов, постигаемых с помощью созерцания, то это исключает из области теоретической мудрости всю эмпирическую науку. Но кажется неправильным отказать в теоретической мудрости, например, Эйнштейну. Что касается практической мудрости, то Уиткомб говорит, что вполне возможен акратический мудрец, т.е. мудрец, страдающий безволием. По Аристотелю, акратическая личность не является интеллектуально добродетельной. Но мы можем представить себе человека, который знает, как надо жить правильно (и может дать совет другому), но при причине героиновой зависимости, не способен сам к благой жизни. Уиткомб полагает, что это все равно не аннулирует его практическую мудрость. Взамен Уиткомб предлагает собственную трактовку двухаспектной теории мудрости.

*Двухаспектная теория.* Теоретическая мудрость есть глубокое понимание определенной области реальности. Практическая мудрость есть знание того, как хорошо жить, знание конечных целей человеческой жизни и знание средств для их достижения (без обязательного условия реализации этого знания в собственной жизни)<sup>2</sup>.

Это согласуется с дотеоретическим пониманием, что мудрец это такой человек может дать хороший совет, что делать в конкретной жизненной ситуации. Что касается теоретической мудрости, то в соответствии с данным определением можно выделить теоретическую мудрость

---

<sup>1</sup> *Аристотель.* Никомахова этика // *Аристотель.* Сочинения в четырех томах. Том 4. Редакторы тома и авторы вступительных статей А. И. Доватур, Ф. Х. Кессиди. Примечания В. В. Бибихина, Н. В. Брагинской, М. Л. Гаспарова, А. И. Доватуры. Пер. с древнегреч. И. В. Брагинской. М.: «Мысль», 1983. С. 173.

<sup>2</sup> *Witcomb D. Wisdom // The Routledge Companion To Epistemology.* Ed. by D. Pritchard, S. Bernecker. London & New York. 2011. P. 101–102.

в области философии, теоретическую мудрость в области физики, теоретическую мудрость в области химии и т.д. Например, по Уиткомбу, обладать теоретической мудростью в области химии будет означать знание о фундаментальных химических структурах и о законах, которые управляют ими, способность дать объяснение широкому кругу химических феноменов. Чем более фундаментальным будет это объяснение, тем более теоретически мудрым будет тот, кто его может дать.

Согласно данной трактовке, мудрость в принципе не исключает зло. Гётевский Мефистофель мудр в обоих смыслах. Он обладает глубоким пониманием в различных областях реальности, и он знает, как хорошо жить, хотя из желания противостоять Богу выбирает путь зла. Таким образом, мудрость и зло совместимы. Хотя Уиткомб считает, что это редкость. В подавляющем большинстве случаев разумно предположить, что тот, кто знает, как хорошо жить, выберет для себя этот путь.

Мудрость часто обоснованно противопоставляется глупости. Поэтому достоинством данной трактовки также является то, что она объясняет, почему глупый человек не мудр. Глупость также можно трактовать двойственно: как отсутствие теоретической мудрости, отсутствие понимания, с одной стороны, и как незнание конечных целей жизни и практических средств их достижения. В этом смысле образ Фалеса, упавшего по легенде в колодец во время наблюдения за звездами, есть пример глупца в каком-то смысле. Обладая философской теоретической мудростью, он не обладал практической мудростью, иначе бы он не допустил такой ситуации.

В более поздней работе Шэрон Райан также отходит от чисто практического понимания мудрости и предлагает гибридную версию, которую она сама называет теорией глубокой рациональности (*deep rationality theory*). Эта теория является гибридной, потому что в ней соединяются и теоретическое условие, и практическое условие и сократовское условие в виде требования чувствительности к своим интеллектуальным ограничениям.

*Теория глубокой рациональности.* « $S$  мудр во время  $t$  тогда и только тогда, когда:

1)  $S$  обладает широким кругом эпистемически обоснованных убеждений по широкому кругу ценных академических предметов и о том, как жить рационально (эпистемически, морально и практически).

2) У *S* очень мало необоснованных убеждений и он чувствителен к своим интеллектуальным ограничениям.

3) *S* глубоко привержен стремлению одновременно к:

а) приобретению более разносторонних, более глубоких и более рациональных убеждений о реальности и

б) жить рационально (практически, эмоционально и морально)»<sup>1</sup>.

Гибридная теория уязвима к атакам с двух сторон: со стороны тех, кто отрицает необходимость наличия у мудреца истинных убеждений о реальности, и со стороны тех, кто отрицает необходимость для мудреца быть рациональным в практическом смысле. Такая теория исключает из состава мудрецов, например, Аристотеля, так как у последнего была масса ложных и необоснованных убеждений. С другой стороны, нам хочется в качестве мудреца признать Фалеса (официально одного из семи греческих мудрецов), даже несмотря на тот факт, что по легенде он упал в колодезь.

С критикой гибридной теории выступил Шейн Райан<sup>2</sup>. Он рассматривает «мудрость» как единое понятие. Райан предлагает опустить условие, требующее от мудреца знание широкого круга академических предметов и, соответственно, иметь истинные убеждения по поводу этих предметов. Глубокое понимание, например области химии, не должно относиться к мудрости. Мудрость вообще не должна быть таким качеством, которое зависит от времени, в котором живет человек. Мы должны иметь возможность приписывать мудрость как древнему греку, так и современному человеку – наследнику эпохи Просвещения. С другой стороны, мы не можем ограничить мудрость чисто практической и моральной составляющей. Мы требуем от мудреца, чтобы он дал нам какие-то ответы на важные вопросы, которые волнуют человечество: существует ли Бог? почему есть нечто, а не ничто? что лежит в основе мироздания? и т.д. Это важные вопросы, они и не имеют прямого отношения к тому, как нам нужно прожить свою жизнь. В основном, это и есть те вопросы, которые можно назвать философскими. Но вопросы о том, что значит жить правильно и морально, тоже можно считать

---

<sup>1</sup> *Ryan S. Wisdom, knowledge and rationality // Acta Analytica, № 27(2), 2012. P. 99–112.*

<sup>2</sup> *Ryan S. Wisdom: Understanding and the Good Life // Acta Analytica. № 31 (3), 2016. P. 235–251.*

философскими. Отсюда следует парадоксальный вывод. Поскольку философия по определению есть стремление к мудрости, то ее целе-состоянием и является мудрость. Если философствование делает мудрым, то отсюда закономерно вытекает, что сама философия и есть мудрость. Ш. Райан сам не делает такого вывода, но он, на наш взгляд, напрашивается из его рассуждения.

Также гибридный подход критикует Дж. Байер. Байер предлагает под теоретической мудростью понимать «глубокое экспликативное понимание эпистемически значимых предметов, где под последними понимаются предметы, знание которых ценно само по себе»<sup>1</sup>. Глубокое экспликативное понимание эпистемически значимых предметов есть, по Байеру, есть целе-состояние для теоретической мудрости и эпистемическое благо *par excellence*. Данное определение в целом соответствует аристотелевскому понятию «софия». С другой стороны, под теоретической мудростью можно понимать интеллектуальную способность или компетенцию, нацеленную на достижение данного состояния. Под практической мудростью понимается знание того, как «хорошо жить», и также способность и желание вести соответствующую жизнь.

Следствием такого понимания является то, что здесь размывается грань между теоретической и практической мудростью, поскольку достижение «глубокого экспликативного понимания эпистемически значимых предметов» есть одна из целей человеческого существования и таким образом входит в понимание того, что значит «хорошо жить». Байер не отрицает этого:

«Является ли это проблематичным? Должны ли мы ожидать более глубокого и резкого различия между теоретической и практической мудростью? Я не вижу причин так думать, если мы под теоретической мудростью понимаем некоторый вид когнитивной компетенции. Не кажется проблематичным или контринтуитивным думать, что когда теоретически мудрый человек мастерски размышляет и преследует какую-то эпистемическую цель, он тем самым проявляет (какой-то аспект) практической мудрости. Точно также, если мы представим себе по видимости практически мудрого субъекта, размышляющего о том, как достичь глубокого понимания в какой-то важной области, не кажется

---

<sup>1</sup> *Baehr J. Two Types of Wisdom // Acta Analytica. № 27 (2). 2012. P. 89.*

проблематичным думать, что этот человек также проявляет некоторую теоретическую мудрость»<sup>1</sup>. В результате, по Байеру, теоретическая мудрость, хоть и отличается от практической мудрости, но в конечном счете, подпадает под «юрисдикцию» и сферу действия (*purview*) практической мудрости.

Данная теория страдает от тех же возражений, что и гибридная теория. Кроме того, здесь неправомерно смешиваются теоретическая и практическая мудрость. Даже если для практической мудрости теоретическая представляется необходимой, то практическая мудрость для теоретической – нет. Почему если человек преследует какую-то эпистемическую цель, это всегда должно иметь моральный аспект или осуществляться ради какой-то моральной цели?

Представляется, что все перечисленные теории страдают от общей проблемы. Выдвигается какой-то набор свойств, которые провозглашаются обязательными для мудреца. Против этого всегда находится возражение, что либо этот набор не является исчерпывающим, либо он является избыточным. В данной ситуации разумной, на наш взгляд, будет минималистская теория мудрости. Мы предлагаем дизъюнктивистский подход к пониманию мудрости, который является разновидностью гибридного подхода. Мудрость следует понимать не как конъюнкцию определенных свойств, а как нестрогую дизъюнкцию этих свойств. Для мудреца достаточно, если он обладает хотя бы одним из этих свойств. Тогда в каком-то аспекте его можно назвать мудрым. В этом смысле понятие «мудрый» можно сравнить с понятием «умный», которое тоже является гибридным<sup>2</sup>. Мы назовем умным человека обладающим развитым «исчисляющим» интеллектом (IQ), например, математика или разведчика. С другой стороны, интеллект может проявляться через глубокое знание психологии и понимание внутреннего мира человека (эмоциональный интеллект). В этом смысле мы назовем «умным» художника, поэта или писателя. Но обладающий «исчисляющим» интеллектом необязательно также наделен эмоциональным интеллектом, и наоборот.

*Минималистская теория мудрости.* *S* мудр, когда выполняется хотя бы одно из нижеперечисленных условий или все вместе:

<sup>1</sup> Там же. С. 91.

<sup>2</sup> См. выше третью главу § 3.9.



1) *S* обладает глубоким пониманием в какой-то области знания (теоретическая мудрость);

2) *S* знает, как жить морально правильно (практическая мудрость);

Данный подход, помимо того, что он является неуязвимым для перечисленных возражений, имеет еще и то достоинство, что он не предъявляет чрезмерных требований к мудрецу. У нас должно быть такое понятие мудрости, которое мы могли бы применить к каким-то реальным людям. Если мы определяем мудрость как обладание всей полнотой знания, то это делает мудрость недостижимым идеалом.

Также важно отметить, что в данном подходе мудрость определяется через знание и понимание, и таким образом относит это понятие к категории интеллектуальных благ. Отсюда следует, что мудрец не обязательно является морально добродетельным, так как из знания того, что есть моральное благо не обязательно следует моральное поведение (*contra* Сократ). Это обстоятельство учитывает критику Уиткомба, которая представлена выше.

В этом варианте мудрость сама не является интеллектуальной добродетелью. Если интеллектуальные добродетели являются диспозициями к определенному виду интеллектуального поведения, который реализуется сообразно обстоятельствам благодаря посредничеству мастер-добродетели, то мудрость является некоторым состоянием, которым человек либо обладает, либо не обладает. Мудрость наряду с знанием и пониманием входит в перечень когнитивных благ, которые являются результатом проявления интеллектуальных добродетелей (любовь к знанию, интеллектуальное смирение, интеллектуальное мужество, интеллектуальное усердие, интеллектуальная автономия и др.). Поэтому модифицируем наше определение:

*S* мудр, когда выполняется хотя бы одно из нижеперечисленных условий или все вместе:

1) *S* благодаря манифестации интеллектуальных добродетелей обладает глубоким пониманием в какой-то области знания (теоретическая мудрость);

2) *S* благодаря манифестации интеллектуальных добродетелей знает, как жить морально правильно (практическая мудрость).

## 5. ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ И КОММУНИКАТИВНОЕ ЗНАНИЕ

### § 5.1. КОММУНИКАТИВНОЕ ЗНАНИЕ

Прежде чем говорить об отношении эпистемологии добродетелей к коммуникативному знанию, необходимо прояснить само понятие коммуникативного знания<sup>1</sup>. Проблема статуса коммуникативного знания обозначена еще у Платона в диалоге «Менон». Сократ приводит в пример обычный случай, когда мы получаем знание от другого. Таким обычным случаем является спросить дорогу у незнакомого человека. Предположим, путешественнику нужно попасть в некий населенный пункт. Он спрашивает дорогу у первого встречного. Предположим, что тот имеет абсолютно точные сведения о местонахождении города, потому что живет там. Он сообщает путешественнику, как попасть в город. Теперь путешественник тоже знает, как попасть в город.

Но также очевидно, что эпистемический статус путешественника и встречного разный. Ведь один знает лично, а другой понаслышке. В каком смысле путешественник знает, как попасть в населенный пункт?

Рассмотрим следующие суждения: «Нил – самая большая река в Африке», «У звезды TRAPPIST-1 три планеты пригодны к жизни», «Цезарь перешел Рубикон в 49 г. до н.э.». Большинство из нас не были в Африке, не смотрели в телескоп и не изучали исторические архивы. Всё это мы узнали не путем самостоятельного исследования, а из сообщения другого – учителя, СМИ и т.д. Большая часть знания получена в ходе коммуникации, а не путем личного опыта или рефлексии. Мы зависим от коммуникативного знания в такой степени, что даже не можем ее осознать. Когнитивный Робинзон возможен только, если у него есть история общения с другими людьми.

---

<sup>1</sup> О понятии коммуникативного знания см. подробнее: *Karimov A., Solodukho M. Problems of knowledge by communication // Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв. № 4, 2017. Р. 217–220.*

Итак, сформулируем *тезис о тотальности коммуникативного знания* – значительная часть наших познаний получена от других, а не путем самостоятельного познавательного усилия. Конечно, познавательное усилие субъекта необходимо и для того, чтобы получать знание в ходе коммуникации. Например, чтение учебника по матанализу требует значительного напряжения умственных способностей. Но первичным источником познания является в данном случае автор учебника по матанализу.

Ключевыми терминами в современной англоязычной литературе, посвященной проблеме коммуникативного знания, являются термины “testimony” и “testimonial knowledge”. Английское слово “testimonial knowledge” не имеет точного аналога в русском языке. В переводе И. Т. Касавина – “знание-сообщение”, т.е. знание как результат сообщения<sup>1</sup>. Основное значение англ. testimony – свидетельство, показание, довод, доказательство, утверждение. На наш взгляд, в эпистемологии этот термин нужно переводить в его первоначальном значении – “свидетельство”. В английском языке тоже есть различие между юридическим употреблением термина и философским. Здесь идет речь не о формальном свидетельстве (под присягой в суде), а о том, что встречается в повседневных социальных взаимодействиях. Нас интересует свидетельство как дополнительный источник знания наряду с восприятием, рефлексией и пр.

Как определить, что является свидетельством в философском смысле? Современные исследователи предлагают достаточно широкое определение свидетельства. Свидетельство – это когда «люди говорят нам вещи» (Р. Ауди)<sup>2</sup> «В широком смысле свидетельство есть утверждение чьих-то мыслей» (Э. Соуза)<sup>3</sup>. Свидетельством может быть не только утверждение. В качестве свидетельства может выступать кивок, подмигивание, жесты и т.п. Иногда отсутствие свидетельства само может быть свидетельством. Например, я знаю, что на прошлой неделе в мире не произошло разрушительное землетрясение

---

<sup>1</sup> Касавин И. Т. Социальная философия науки и коллективная эпистемология. М.: «Весь мир», 2016. С. 135.

<sup>2</sup> См.: Lackey J. and E. Sosa (eds.) The Epistemology of Testimony, Oxford: Oxford University Press. 2006.

<sup>3</sup> Там же.

мощностью 9 баллов, иначе об этом бы сообщили различные независимые источники.

В большинстве случаев свидетельство других людей принимается нами. Почему? Правдивость – это одно из условий лингвистической коммуникации. Распространение неверных сведений чревато потерей репутации и санкциями. Если информация не затрагивает его личные интересы, субъекту незачем лгать или утаивать информацию. Распространение истинного знания, в целом, награждается (в свободном демократическом обществе). Кроме того, на фоне уже имеющегося знания мы можем оценить правдоподобность нового свидетельства.

В главе «О чудесах» своего знаменитого «Исследования о человеческом разумении» Д. Юм выделил факторы, которые могут приниматься во внимание при сомнении в истинности свидетельства: наличие противоположного свидетельства, личность свидетельствующего, число свидетелей, способ, каким сообщается свидетельство, возможный интерес свидетельствующего в утверждении сообщения, экстраординарность свидетельства, его противоречие прошлому опыту<sup>1</sup>.

Теперь после прояснения смысла термина «свидетельство» необходимо обсудить основные вопросы. В рамках современной социальной эпистемологии обсуждаются две проблемы:

1. Проблема трансфера знания. Каким образом знание передаётся от свидетельствующего к реципиенту?

2. Проблема доверия свидетельству. Является ли коммуникативное знание самостоятельным источником знания или должно сводиться к другим источникам?

Что касается первой проблемы, во-первых, необходимо выяснить, каковы необходимые и достаточные условия трансфера знания? Примем в качестве исходных следующие условия:

1. Необходимое условие: для любого свидетеля  $A$  и реципиента  $B$  –  $B$  знает  $p$  на основании свидетельства  $A$ , только если  $A$  знает, что  $p$  (т.е. имеет истинное обоснованное убеждение, что  $p$ ).

2. Достаточное условие: для любого свидетеля  $A$  и реципиента  $B$  – если 1)  $A$  знает, что  $p$ , и 2)  $B$  убеждён, что  $p$  на основании свидетельства

---

<sup>1</sup> Юм Д. Исследование о человеческом познании // Сочинения в 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1996.

*A*, и 3) у *B* нет оснований ставить под сомнение свидетельство *A*, что *p*, – то *B* знает, что *p*.

Для объяснения трансфера знания часто используется аналогия с памятью. Память сохраняет и передает эпистемические свойства восприятия через какое-то время, но не создаёт новых эпистемических свойств. Я не могу знать нечто на основании памяти, если раньше я непосредственно не имел опыта или переживания этого нечто. Но если я имел опыт, то достаточно, что у меня есть воспоминание об этом переживании. Точно так же при передаче знания: достаточно, чтобы тот, кто передаёт знание, сам имел непосредственный опыт.

Более серьезная проблема – проблема доверия свидетельству. Представляется, что у нас нет способа независимо проверить все то знание, которое мы получаем от других людей. При этом большая часть нашего знания – это знание, полученное от других (тезис о глобальности коммуникативного знания). Как оценивать свидетельство другого?

Варианты отношения к свидетельству, полученному в ходе коммуникации:

1. Нередуктивный подход.
2. Редуктивный подход.

Редуктивный подход к коммуникативному знанию традиционно более распространен в философии. Исходно его формулировку можно найти у Д. Юма («О чудесах», 1778) и И. Канта («Что такое Просвещение?», 1784). Редуктивный подход заключается в том, что всякое знание, полученное путем коммуникации с другим, является вторичным, поскольку, в конце концов, может быть редуцировано к индивидуальному опытному знанию. Опыт отдельного субъекта, в основе которого лежит чувственное восприятие реальности, есть источник всякого знания. Значит, должны быть еще какие-то дополнительные причины доверять свидетельству, помимо самого свидетельства. Аргументом в пользу этого подхода обычно является невозможность проверить свидетельство или личность свидетельствующего.

Тем не менее очевидны и недостатки редуктивного подхода к свидетельству.

1. У нас слишком мало информации, чтобы с достаточным основанием можно было бы подвергать исследованию и сомнению каждое свидетельство.

2. Часто мы получаем информацию от свидетелей, о которых нам ничего не известно; например, это первый встречный.

3. Редукционизм ведет к скептицизму по той же причине, что нельзя независимо перепроверить все сообщаемые сведения.

4. Кроме того, как оценить знание детей, которое они получают от взрослых? Ведь дети получают большую часть знания от взрослых без возможности лично его проверить.

Противоположный подход – нередуктивный (так называемый кредулизм). Основоположником нередуктивного подхода к коммуникативному знанию обычно считают Томаса Рида<sup>1</sup>. Согласно нередуктивному подходу, свидетельство – это такой же базовый источник знания, как и восприятие, память, рефлексия. В отсутствие позитивных оснований для сомнения (*defeaters*) следует принимать за истину свидетельство говорящего. Слушатель априорно имеет право на убеждения, полученные от других (*entitled*). Это не значит принимать все, что тебе говорят, за «чистую монету». Например, если это противоречит личному опыту, или имеются основания полагать, что свидетель лжёт, то свидетельство можно не принимать.

Против редукционизма могут возразить: каким образом я могу знать, что свидетель вообще знает то, что он утверждает, или что у него есть хорошие основания, чтобы утверждать это. Но ведь в том и весь смысл апелляции к коммуникативному знанию, что другие знают то, что мы не знаем. Если бы это было не так, тогда основывать свои убеждения на свидетельстве других было бы бессмысленным и нерациональным.

Какая позиция предпочтительнее: редукционизм или нередукционизм? В следующих параграфах мы намерены обосновать два тезиса: 1) нередуктивный подход к коммуникативному знанию плодотворен; 2) понятие коммуникативного знания дополняет эпистемологию добродетелей, а не противоречит ей.

---

<sup>1</sup> *Reid T. Inquiry and Essays*. R. Beanblossom and K. Lehrer (eds.), Indianapolis: Hackett. 1983.

## § 5.2. КОЛЛЕКТИВНОЕ ПОЗНАНИЕ И КОЛЛЕКТИВНАЯ ЗАСЛУГА

Вся риторика эпистемологии добродетелей, связанная с понятиями добродетелей, способностей, компетенций, на первый взгляд, не очень совместима с тем, что в литературе иногда называется «когнитивный аутсорсинг». Метафора Союзы со стрелком по мишеням является здесь показательной, поскольку стрелок стреляет *один*; и его успех, и его неудача зависят только от *него одного* (при соблюдении подходящих внешних условий – отсутствие ураганного ветра, силовых полей и т.п.).

*Кейс «Чикаго»* (Дж. Лэки)<sup>1</sup>. Предположим, что Дженни спрашивает у первого встречного Морриса, как пройти к известной туристической достопримечательности в Чикаго. Предположим, что ее информант – местный житель, который знает в подробностях дорогу к данной достопримечательности и сообщает все это Дженни. Теперь у Дженни есть истинное обоснованное убеждение, что дорога идет туда-то.

Обязана ли эта обоснованность способностям самой Дженни? Представляется, что нет. Если кому-то можно приписать ее познавательный успех, то это когнитивным способностям Морриса. Тогда получается, что ЭД не формулирует не только достаточные, но также и необходимые условия для знания. Дальнейшее рассуждение призвано ответить на данное возражение.

Начнем с того, что необходимо заменить базовую метафору познания. Познание – это социальное предприятие. Поэтому вместо стрельбы из лука лучше подходит метафора командных видов спорта. В другом месте Э. Соуза использует метафору футбола для объяснения познавательного процесса<sup>2</sup>. В футболе нападающий может ударить по мячу, дать пас, т.е. осуществить некоторую компетенцию. Но его компетенция есть только часть более широкой компетенции всей команды, которая принадлежит этой команде. И общая компетенция команды объясняет успех игры. Например, мы можем сказать, что команда в целом выиграла или проиграла, хотя пас отдельного игрока мог сыграть в общей победе ключевую роль. Есть такие игроки, которые специа-

<sup>1</sup> *Lackey J. Why We Don't Deserve Credit for Everything We Know // 2007. Synthese. 158. P. 345–361.*

<sup>2</sup> *Sosa E. A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume I. Kindle Edition. 2007. Kindle Locations 786-787.*

лизируются исключительно в том, чтобы дать хороший пас навесом в штрафную зону соперника. Есть вратарь, цель которого следить, чтобы ошибки команды не закончились для нее поражением.

То же самое по аналогии относится к коммуникативному знанию. Общие усилия коммуникативного сообщества отвечают за истинность конкретного убеждения. Индивидуальные компетенции познающих соединяются таким образом, что образуют коллективную социальную компетенцию, которая через цепочку коммуникативных отсылок соединяет субъекта с некоторым истинным убеждением. Таким образом истинность убеждения, полученного в ходе коммуникации, может быть атрибутирована субъекту только частично. Так же как победа целой команды может быть приписана игроку, забившему решающий гол, только частично.

Адам Грин (Университет Азуса Пасифик, США) приводит в пример баскетбол<sup>1</sup>. Предположим, что К. является в высшей степени талантливим игроком в баскетбол. К. лично набирает 60 очков в ходе игры, которую его команда проигрывает. Одна из причин проигрыша в том, что К. не любит отдавать пасы. Несмотря на то, что он забивает сложные мячи, он не дает возможности другим игрокам забить гораздо более легкие мячи. Как результат, команда проигрывает. Лично К. проявляет с мячом замечательные способности. На чисто индивидуальном уровне анализа, К. заслуживает похвалы. Он никогда не промахивается в легкой ситуации и часто забивает мяч в сложной. Но с точки зрения командной игры, К. заслуживает порицания, потому что оцениваются не его индивидуальные навыки, а та роль, которую он играет в общем деле.

Однако это не означает, что успех коллектива не может быть и успехом игрока лично. Греко приводит в качестве примера нижеследующие кейсы<sup>2</sup>.

*Кейс «Футбольный пас 1».* Тед получил блестящий, почти невозможный пас и, как результат, забил легкий гол в ворота. В данном слу-

---

<sup>1</sup> Green A. The Social Contexts of Intellectual Virtue: Knowledge as a Team Achievement (Routledge Studies in Contemporary Philosophy) Taylor and Francis. Kindle Edition. 2017. P. 34.

<sup>2</sup> Greco J. The value problem // Routledge Companion to epistemology / Edited by Sven Berneker and Duncan Pritchard. Routledge. London and Ney-York, 2011.



чае прежде всего необходимо отметить выдающиеся способности игрока, отдавшего пас, – пас был блестящий, обработать его и забить гол было легко.

Теперь сравним это с другим случаем:

*Кейс «Футбольный пас 2».* Тед играет в футбол, но не обращает внимания на то, что делают другие игроки. Блестящий пас в его сторону случайно отскочил от его головы и попал в ворота.

Греко утверждает, что в первом случае, несмотря на блестящий пас, мы можем приписать заслугу Теду. Какую бы помощь не получил Тед, это он отправил мяч в ворота. Во втором случае – нет. Он вовлечён в забитие гола, но «неправильным» способом. Греко пишет: «Заслуга за успех, достигнутый в кооперации с другими, не перекрывается компетентным исполнением других. Она не перекрывается даже выдающимся исполнением других. До тех пор, пока когнитивные способности задействованы определенным образом, субъекту можно поставить в заслугу соответствующее достижение»<sup>1</sup>.

В кейсе с Дженни: она ведь не спрашивает дорогу у столба или у собаки. Она может также оценить уже полученную информацию на предмет согласия с уже имеющейся. Кроме того она спрашивает и понимает по-английски и т.д. Значит, она реализует массу своих компетенций.

Тем не менее такое объяснение еще недостаточно. Дело в том, что ЭД предполагает не то, что в познании задействованы некоторые способности, а то, что оно надежно. Как соотносить надежность познания с тем фактом, что оно получено из сообщения совершенно постороннего лица? Согласно Греко, здесь возможны несколько вариантов<sup>2</sup>:

Для знания, полученного в коммуникации, важно, чтобы источник сообщения был де-факто надежным, или хотя бы чтобы субъект обоснованно полагал или знал, что источник коммуникации является надежным. Но, чтобы нам как-то атрибутировать достижение реципиенту, этот вариант не подходит. Поэтому Греко предлагает:

---

<sup>1</sup> Greco J. The value problem // Routledge Companion to epistemology. Edited by Sven Berneker and Duncan Pritchard. Routledge. London and Ney-York, 2011. P. 219–231.

<sup>2</sup> Greco J. Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity Kindle Edition. 2010. Kindle Location 1012.

Знание, полученное через коммуникацию, является таковым, если сам субъект является надежным реципиентом сообщения. Важно не столько то, что тот, кто сообщает, является надежным, или то, что субъект знает, что автор сообщения является надежным; важно, что субъект сам является надежным в том, как он получает и оценивает сообщение.

Следовательно, успех субъекта основан на его способности различать между хорошим и плохим свидетельством. И, следовательно, этот успех можно ему поставить в заслугу. С этой точки зрения заслуга принадлежит в некоторой важной степени не только тому, кто передает сообщение, но и реципиенту. Если реципиент готов поверить чему угодно, т.е. он является ненадежным реципиентом, то в этом случае ему нельзя поставить в заслугу это знание, даже если информант был абсолютно надежен.

Данный подход Греко представляется не совсем правильным. Всегда ли субъект способен различать между плохим и хорошим свидетельством? Особенно в случае, если субъект не является экспертом в данной области (как часто бывает). Поэтому здесь необходимо другое решение. Мы, в целом, изложим его в следующем параграфе, но прежде необходимо ввести ряд понятий для дополнительного прояснения коммуникативного познания.

Для концептуального прояснения коллективного познания лучше всего подходят понятия расширенного сознания (*extended mind*) и расширенного познания (*extended cognition*), которые были введены Кларком и Чалмерсом<sup>1</sup>. Авторы предлагают представить себе три сценария игры в тетрис. В первом случае человека просят подогнать друг к другу двумерные объекты, которые он видит на компьютерном экране, вращая их только в своем воображении. Во втором случае человек выполняет то же самое задание, только на этот раз он может нажимать кнопку и вращать объекты не только в своем воображении, а в самой игре. В третьем случае нас просят представить футуристический сценарий, когда мозговой имплантат позволяет управлять вращением фигуры так же, как сейчас это можно делать через клавиатуру или джойстик. Кларк и Чалмерс утверждают, что в первом и третьем случае вращение объекта является частью когнитивной деятельности субъекта. Но если

---

<sup>1</sup> *Clark A., Chalmers D. The extended mind // Analysis, 1998. № 58 (1). P. 10–23.*

это так, то почему вращение объекта во втором случае также не считать когнитивной деятельностью? Во всех трех сценариях выполняется одно и то же действие: субъект оценивает, подходят ли фигуры друг другу. Разница только в том, что если в первом случае весь процесс происходит внутренне, то во втором и третьем случае имеется внешний элемент, часть мира, который попадает «в петлю». На функциональном уровне описания происходит то же самое. Иными словами, внешние компоненты здесь являются составной частью процесса познания.

Авторы цитируют исследование, в котором подсчитано, что во время игры в Тетрис на обработку фигур с помощью мыши субъект тратит приблизительно 300 мсек, тогда как если он делает это в уме, то около 1000 мсек. Физическое прокручивание используется не только для того, чтобы позиционировать фигуру, но и часто, чтобы определить, являются ли фигуры совместимыми. В этом случае, как отмечают авторы исследования, физическое действие становится *эпистемическим действием*. Эпистемические действия изменяют мир с целью помочь расширить когнитивные процессы, такие, как поиск и распознавание. Со своей стороны, просто прагматические действия изменяют мир, потому что это желательно для нас. И далее авторы добавляют: «Эпистемическое действие, как мы предлагаем, требует расширения понятия эпистемической заслуги. Если в случае, когда мы выполняем какую-то задачу, часть мира функционирует как процесс, который, *если бы он происходил в голове*, мы бы без колебания опознали как часть когнитивного процесса, тогда эта часть мира *есть* (как мы утверждаем) часть когнитивного процесса. Когнитивные процессы не (всегда) в голове!»<sup>1</sup>.

Здесь для нас важны две идеи: 1) когнитивный процесс распределен между всеми участниками коммуникации; 2) расширение понятия эпистемической заслуги, которая приписывается не только «внутреннему» субъекту.

*Кейс «Отто»*. Чтобы продемонстрировать, что когнитивный процесс может быть конституирован внешними факторами, Кларк и Чалмерс просят представить себе случай с больным болезнью Альцгеймера Отто. Как и многие, кто страдает болезнью Альцгеймера, Отто полагается на информацию о среде, которая помогает ему структури-

---

<sup>1</sup> Clark A., Chalmers D. The extended mind // Analysis, №58 (1), 1998. P. 10–23.

ровать свою жизнь. Отто везде носит с собой записную книжку. Когда он узнает новую информацию, он ее записывает. Когда он нуждается в какой-то старой информации, он находит ее в записной книжке. Сегодня Отто услышал о том, что в Музее современного искусства будет выставка, и он решает сходить на нее. Он обращается к своей записной книжке, в которой записано, что музей находится на 53-й улице, поэтому он идет по 53-й улице по направлению к музею.

*Кейс «Инга».* Теперь представим себе Ингу. У Инги нормальная память. Сегодня она услышала от подруги, что в Музее современного искусства проходит выставка, и она решает посетить ее. Она думает минуту и вспоминает, что музей находится на 53-й улице, поэтому она идет по 53-й улице к музею. Очевидно, что Инга имеет убеждение, что музей находится на 53-й улице, и она имела это убеждение до того, как справилась у своей памяти. Но раньше это не было *текущим* убеждением, как и многие из наших убеждений. Это убеждение сидело где-то в памяти и ждало, чтобы мы к нему обратились.

Кларк и Чалмерс утверждают, что эти случаи структурно являются похожими, а именно: записная книжка для Отто *функционирует точно так же*, как память для Инги. Информация в записной книжке функционирует точно так же, как информация, которая конституирует обычное не-текущее убеждение. Просто так случилось, что эта информация находится за пределами физического организма. Действительно, записная книжка является некоторой константой в жизни Отто – он использует ее практически всегда. Информация в записной книжке является непосредственно доступной. После того как он получает информацию из записной книжки, он автоматически принимает ее. Наконец, информация из записной книжки была ранее в какой-то момент осознанной.

Но не только артефакты в этом смысле расширяют наше познание, а другие люди тоже. «Что по поводу социально расширенного познания? Могут мои ментальные состояния быть частично конституированы состояниями других познающих? Мы не видим причины, почему нет, в принципе. В необычно взаимозависимой паре людей вполне возможно, что убеждения одного партнера будут играть такую же роль для другого, как и записная книжка Отто. Что является важным, так это высокая степень доверия, опоры и доступности. В других социальных отношениях эти критерии могут не выполняться эксплицитно, но они

могут тем не менее выполняться в определенных областях. Например, официант в моем любимом ресторане может действовать как репозиторий моих убеждений о моих любимых блюдах (это можно также рассматривать как случай расширенного желания). В других случаях, убеждения человека могут содержаться в его секретаре, его бухгалтере или в его партнере по бизнесу»<sup>1</sup>.

Итак, идея расширенного познания, или когнитивного аутсорсинга, помогает понять, каким образом может работать метафора футбольной команды применительно к познавательному процессу. Артефакты и другие люди (их убеждения, знания) могут расширять мои когнитивные процессы, и, соответственно, распространять достижение и заслугу за когнитивный успех за пределы индивидуального сознания.

Необходимо отметить тот факт, что подход расширенного сознания или расширенного познания совместим с субъект-центрированной теорией познания, которой является ЭД. Что касается артефактов, то они могут выполнять часть когнитивных функций субъекта, но они либо созданы субъектом, либо требуют от него умелого оперирования и контроля. Здесь можно привести в пример повара. Конечно, кухонные принадлежности влияют на то, как быстро или качественно будут приготовлены блюда. Но мы не можем отменить личную заслугу повара за вкусный обед в силу того факта, что он использовал отлично оборудованную кухню.

Развивая идеи Чалмерса, А. Грин обосновывает идею «коллективной заслуги» (*credit for us*)<sup>2</sup>. Принцип коллективной заслуги может быть сформулирован следующим образом.

Если  $S$  знает, что  $p$ , благодаря способностям (интеллектуальным добродетелям), которые сформировали и поддерживают данное убеждение, то это знание может быть поставлено в заслугу  $S^*u$ , независимо от того, продемонстрированы ли эти способности исключительно  $S^*$ ом или также другими субъектами.

Случай с коммуникативным знанием, т.е. знанием, полученным в результате коммуникации, как раз является примером, когда заслуга яв-

---

<sup>1</sup> Clark A., Chalmers D. The extended mind // *Analysis*, 1998. 58 (1). P. 17.

<sup>2</sup> Green A. The Social Contexts of Intellectual Virtue: Knowledge as a Team Achievement (Routledge Studies in Contemporary Philosophy) Taylor and Francis. Kindle Edition. 2017. P. 127.

ляется коллективной – ее делят между собой свидетель и реципиент. На это могут возразить, что основная заслуга принадлежит все-таки тому, кто первый стоит в этой цепочке трансфера знания. На это, в свою очередь, можно возразить, что заслуга не сводится только к заслуге за производство знания. Может быть также заслуга за передачу и хранение знания или даже заслуга просто за обладание знанием. Мы ценим учителя и врача за то, что они обладают знанием, передают и хранят его, даже если сами они не являются нобелевскими лауреатами. Например, тренер непосредственно не участвует в игре, но никто не откажет ему в то, что он внес общий вклад в победу команды. Разве не такую же заслугу можно приписать научному руководителю студента или аспиранта?

То же самое касается заслуги за обладание. Грин приводит в качестве примера владение автомобилем. Предположим, что некто владеет самой последней маркой машины «Феррари». Владение «Феррари» – это то, что заслуживает похвалы (при условии, конечно, что она куплена на честно заработанные деньги). «Феррари» – хорошая машина, поэтому обладание ею есть определенного рода достижение. При этом мы не приписываем владельцу заслугу в том, что он создал «Феррари» – эта заслуга принадлежит соответствующему концерну, изготавливающему автомобили этой марки, конструкторам, рабочим и т.д. Но позитивная оценка того факта, что он владеет феррари, никак не отменяется тем фактом, что не он создал концепт этого автомобиля. В этом смысле, если свидетельствующему принадлежит заслуга в производстве знания, то реципиенту – в обладании и хранении.

Более того, как показывает Грин, эффективный процесс познания требует сети познающих, связанных между собой отношением коммуникации и трансфера знания<sup>1</sup>. Он предлагает сравнить несколько типов ученых.

*Кейс 0. «Исследователь-одиночка».* Он изобретает область исследования с нуля и не полагается ни на кого больше.

*Кейс 1. «Исследователь-индивидуалист».* Он читает всю релевантную литературу в своей области, но не принимает на слово ничего

---

<sup>1</sup> Green A. The Social Contexts of Intellectual Virtue: Knowledge as a Team Achievement (Routledge Studies in Contemporary Philosophy) Taylor and Francis. Kindle Edition. 2017. P. 136.

из того, что прочитал, и перепроверяет все исследования, которые он использует в своей работе. Зная о достижениях других, он добивается больших успехов, но все достижения являются результатом использования его собственных интеллектуальных способностей.

*Кейс 2. «Независимый исследователь».* Он проводит исследования, которые опираются на уже имеющиеся знания в данной области. Хотя сам он лично верифицировал только небольшую часть эмпирических результатов или математических расчётов, он, тем не менее, внимательно относится к тому, какое мнение имеет научное сообщество по поводу тех или иных результатов. Он старается не основывать свое исследование на результатах, которые не являются приемлемыми для широкого научного сообщества.

*Кейс 3. «Интегрированный исследователь».* Он работает на передовом крае исследований, которые проводятся на стыке различных научных дисциплин. Несмотря на то, что он старается соответствовать ценностям и стандартам познания, которые приняты в его субдисциплине исследований, он не является осведомлённым в других, смежных областях исследований. Пересечение различных субдисциплин дает достаточную гарантию качества общего исследования.

Эти кейсы иллюстрируют увеличение доли социальной распределенности знания. В кейсе 0 – социальная распределенность знания отсутствует. В кейсе 3 – социальная распределенность является максимальной. Представляется, что исследователь в случае 3 находится в более выигрышном положении, чем исследователь в случае 0. Конечно, было бы идеально, если бы «исследователь-одиночка» мог находиться в таком положении, чтобы интегрировать в своем сознании все знания и способности, на которые опирается «распределенный исследователь». Но, к сожалению, это невозможно.

Необходимо еще раз подчеркнуть, что, с точки зрения традиционной индивидуалистической концепции познания, мы не можем приписать знание интегрированному исследователю, ведь он практически все знание получил от других, не имея возможности перепроверить его. Однако, с точки зрения концепции расширенного познания и расширенной заслуги, мы имеем концептуальные средства признать заслугу интегрированного исследователя в том знании, которым он обладает. Возвращаясь к кейсу Лэки с путешественником, который спрашивает

дорогу у первого встречного, мы можем теперь понять, почему заслуга может принадлежать не только тому, кто знает лично дорогу, но и тому, кто получил это знание в ходе коммуникации. Основная часть знаний и способностей, которые повлияли на формирование убеждения «интегрированного исследователя», принадлежат не ему, а другим людям. В этом смысле он разделяет когнитивный успех и заслугу за его достижение со всеми исследователями, на которых он опирался в своем познании.

Важно отметить, несмотря на то что об этом думал Греко, интегрированный исследователь не обязательно должен обладать способностью различать компетентных экспертов в той распределенной области знаний, которой он занимается. Его успех является успехом благодаря распределенной способности (интеллектуальной добродетели). «Интегрированный исследователь» интегрирован в огромную сеть процессинга информации и знания. Чтобы быть функционально интегрированным в эту сеть, он не обязательно должен разбираться в тонкостях функционирования всех ее ячеек. *Он формирует истинное убеждение благодаря пересечению способностей распределенного в пространстве и времени коллектива, к которому он принадлежит.* Его личный когнитивный успех – это успех всего коллектива. И успех всего коллектива – это, в том числе, и его личный успех.

### § 5.3. ДОВЕРИЕ И АВТОРИТЕТ. ЭКСПЕРТНОЕ ЗНАНИЕ

Согласно определению знания, которое мы дали, знание – это истинное убеждение, сформированное благодаря интеллектуальным добродетелям. В случае коммуникативного знания, т.е. знания, полученного от других, такой добродетелью, как мы покажем, является доверие, или, точнее, способность доверять другим людям.

Как отмечает Дж. Хардвиг, точно так же, как мы не замечаем воздух, которым мы дышим, эпистемологи не замечали климат доверия, который необходим для познания<sup>1</sup>. Р. Фолей также пишет, что «наши интеллектуальные жизни проигрываются внутри атмосферы презумп-

---

<sup>1</sup> *Hardwig J. The Role of Trust in Knowledge // The Journal of Philosophy, 1991. Vol. 88, № 12. P. 693.*



ции интеллектуального доверия, и интеллектуальный прогресс зависит от этой атмосферы»<sup>1</sup>. Тем не менее понятию «доверие» в теории познания традиционно не доверяют. В связи с познанием говорят о доводах, аргументах, основаниях, доказательствах, но не о доверии. Считается, что доверие не играет никакой роли в познании. Более того знание и доверие противопоставляются. Считается, что мы не знаем, если просто доверяем знанию других. Мы покажем, что эта точка зрения является ошибочной. Мы выдвигаем противоположный тезис: *те, кто не доверяет, не могут знать*. Познающий субъект не может быть независимым и полагаться только на самого себя даже в своей области компетенции, не говоря уже о других областях.

Начнем с понятия эпистемического эгоизма, которое вводят в своих работах Р. Фолей и Л. Загзебски. Когда я принимаю свидетельство другого, то я могу либо принимать его на основании него самого, т.е. того факта, что другой сам верит в это, либо деривативно – на независимых основаниях. Такое доверие деривативно потому, что оно происходит из *моих* оснований считать, что *его* информация, способности и обстоятельства ставят его в такое положение, когда он может вынести истинное суждение. Фолей называет позицию, согласно которой рационально доверять свидетельству только деривативно, эпистемическим эгоизмом<sup>2</sup>. Загзебски определяет позицию эпистемического эгоиста следующим образом: у меня есть основания быть убежденным, что *p*, только если непосредственное использование моих познавательных способностей убедило меня в том, что *p*<sup>3</sup>. Тот факт, что другой человек имеет убеждение, что *p*, не дает мне никаких оснований, чтобы верить, что *p*. Убеждения других не являются релевантными, так как они являются результатом использования *их* познавательных способностей. Если кто-то хочет убедить меня в том, что его позиция истинна, он должен предоставить мне такое доказательство, в котором я согласен с исходными посылками и со способом вывода. Разница между эпи-

---

<sup>1</sup> Foley R. Universal Intellectual Trust. *Episteme*, 2005. 2(1). P. 5.

<sup>2</sup> Foley R. Egoism in epistemology. In: *Socializing epistemology: The social dimensions of knowledge*. Edited by Frederick F. Schmitt. Rowman and Littlefield Publishers. London. 1994. P. 53-73.

<sup>3</sup> Zagzebski L. *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*, Oxford University Press, 2012. P. 41.

стемическими эгоистами и эпистемическими не-эгоистами в том, что первые имеют доверие только к своим собственным интеллектуальным способностям (в том числе способностям распознавать надежный авторитет), тогда как не-эгоисты доверяют также способностям других.

Покажем, что позиция эпистемического эгоизма, во-первых, неэффективна, во-вторых, непоследовательна.

Во-первых, позиция эпистемического эгоиста нереалистична. Как отмечает Элизабет Фрикер: «Высшее существо, которое обладает всеми эпистемическими способностями, чтобы узнать все, что оно хочет, опираясь только на себя, могло бы соответствовать этому идеалу [полной эпистемической автономии]... Учитывая риски, которые влечет эпистемическая зависимость от других, это высшее существо, я полагаю, находится в лучшем положении, чем мы, простые человеческие существа. То есть, если оно знает из первых рук все то, что я знаю, опираясь на свидетельство других людей, оно было бы в более эпистемически безопасном положении, а следовательно, в практическом отношении более независимым и автономным, чем я. Но так же как я могла бы сожалеть о том, что я не могу летать или жить 300 лет, я могу сожалеть о том, что я не являюсь таким существом»<sup>1</sup>.

Во-вторых, проблема заключается в том, какие у меня есть независимые основания доверять собственным интеллектуальным способностям. Любое обоснование надежности наших познавательных способностей неизбежно предполагает круг в объяснении. Если у меня есть доказательства для своего убеждения, то какие у меня есть доказательства, что это доказательство доказывает это убеждение? Фундаментализм как теория обоснования потерпел крах в XX веке. Отсюда вытекает, что *доверие своим собственным интеллектуальным способностям есть неизбежная составляющая интеллектуальной жизни*. В этом смысле все наши интеллектуальные проекты должны включать элемент интеллектуальной веры в себя. В частности, мы должны верить в те интеллектуальные способности, которые мы не можем обосновать без обращения к ним (например: восприятие, дедукцию, индукцию и т.д.). В противном случае, мы вынуждены быть радикальными скептиками. Как отмечает Э. А. Тайсина: «Путь познания имеет своим началом

---

<sup>1</sup> Fricker E. Testimony and epistemic autonomy // Jennifer Lackey & Ernest Sosa (eds.) The Epistemology of Testimony. Oxford University Press. 2006. P. 225–253.

убеждение в познаваемости явлений и законов окружающей действительности. Без этой первоначальной, фактически врожденной, *веры*, которая вырастает из ориентировочного рефлекса, нашим единственным уделом был бы трагический пессимизм (курсив наш. – А. Р.)».

Принцип доверия к познающему отстаивает также отечественный гносеолог Л. А. Микешина в своем фундаментальном труде «Философия познания» и даже считает его настолько важным, что посвящает ему специальную главу. Здесь она называет доверие индивидуальному познающему субъекту «единственно возможной позицией»<sup>1</sup>. Содержание этого принципа она формулирует следующим образом: «Анализ познания *должен явным образом исходить из живой исторической конкретности познающего, его участного мышления и строиться на доверии ему как ответственно поступающему в получении истинного знания и в преодолении заблуждений* (курсив автора)»<sup>2</sup>.

Доверие к себе не означает доверие всем своим убеждениям; оно не исключает самокритику, само-рефлексию. Это обстоятельство подчеркивает Микешина, ссылаясь на Фуко и его исследования, посвященные истории безумия<sup>3</sup>. Современный человек, в отличие от человека XVII в., по Фуко, имеет развитую саморефлексию и критическое отношение к своему пониманию истины. А это, как полагает Микешина, еще один аргумент в пользу принципа доверия субъекту. Отмечая значимость идей Фуко о самокритике субъекта, Микешина, тем не менее, отмечает, что сам Фуко характеризует безумие «с гносеологической стороны, поскольку в полной мере использует для этого понятие истины»<sup>4</sup>.

Но отсюда следует, что позиция эпистемического эгоиста внутренне непоследовательна (хотя он сам об этом не знает). Дело в том, что у эпистемического эгоиста не больше оснований верить в свои собственные интеллектуальные способности, чем в способности других людей. Почему я должен верить в свои интеллектуальные способности и не верить в способности других? Почему мы должны верить только в свои

---

<sup>1</sup> Микешина Л. А. Философия познания: Проблемы эпистемологии гуманитарного знания. М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2009. С. 159.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 184.

<sup>4</sup> Там же.

интеллектуальные способности, если не можем предложить их фундаментальное обоснование, которое не содержало бы круга? А если мы просто доверяем своим способностям, то разве отсюда не следует, что, дабы быть последовательными, мы должны просто доверять другим? Эпистемический эгоизм непоследователен.

Эпистемическому эгоизму мы противопоставляем эпистемический универсализм. Фолей определяет эпистемический универсализм следующим образом: «Для большинства из нас в большинстве случаев будет рациональным *prima facie* проявлять интеллектуальное доверие к себе и другим»<sup>1</sup>. В статье «Универсальное интеллектуальное доверие» Фолей пишет: «Интеллектуальное доверие к себе (*self-trust*) лежит в рациональном ядре человеческого интеллектуального достижения, создавая возможность для передачи мнений между людьми через время быть рациональной. Интеллектуальное доверие к себе излучается вовне через людей и время, создавая атмосферу взаимного доверия, и эта атмосфера позволяет нам находить смысл в наших самых фундаментальных интеллектуальных практиках, которые в противном случае казались бы непонятными и неразумными. Оно объясняет, почему может быть разумным заимствовать мнения абсолютных незнакомцев, почему может быть разумным полагаться на наши собственные прошлые заключения без того, чтобы постоянно переутверждать их, и почему может быть разумным вступать в интеллектуальные проекты, которые распространяются далеко в будущее»<sup>2</sup>.

Тайлер Бёрдж пишет, что мы имеем привилегированное право, при прочих равных, полагаться на свидетельство других: «Человек имеет привилегированное право (*entitled*) принимать за истину нечто, что представлено в качестве истины и что кажется ему разумным, если нет более сильных оснований не делать этого»<sup>3</sup>. Бёрдж называет это «принципом согласия» (*acceptance principle*). Принцип согласия, по Бёрджу, есть позиция по умолчанию. Этот принцип не является эмпирически выводимым, он является априорным. Как пишет Бёрдж: «Я думаю, что мне не нужно показывать, что другие рациональные существа необ-

---

<sup>1</sup> *Foley R. Universal Intellectual Trust. Episteme, 2005. 2(1). P. 5.*

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> *Burge T. Content Preservation // The Philosophical Review, Vol. 102, No. 4. October 1993. P. 467.*

ходимы для функционирования разума субъекта, чтобы он мог иметь это привилегированное право [полагаться на свидетельство другого]. У субъекта есть общее привилегированное право (*entitlement*) полагаться на разумность разумных существ. Принцип согласия может быть установлен априорно, когда у субъекта есть априорное, нефальсифицированное, привилегированное право воспринимать нечто, на первый взгляд, разумное как имеющее рациональный источник. Поэтому я думаю, что для того чтобы утверждать, что субъект априорно имеет привилегированное право полагаться на разумных собеседников, мне не нужно показывать, что одинокий мыслитель (*solitary reasoner*) невозможен»<sup>1</sup>.

Здесь возможно возражение, что ложь тоже может быть разумной. Но Бёрдж парирует, что *ложь разумна только из перспективы лжеца*, т.е. ложь нуждается в релятивизации перспективы. Истина не релятивизирована относительно субъекта. Истина рациональна *simpliciter*.

Бёрдж утверждает, что принцип согласия близок к принципу интеллектуального великодушия при интерпретации автора читателем<sup>2</sup>. Так же как принцип великодушия предполагает, что текст необходимо трактовать в наиболее разумном смысле, точно так же необходимо относиться к свидетельству другого. В этой связи уместно процитировать Д. Дэвидсона, который говорил следующее о доверии как условии коммуникации: «Поскольку доверие является не просто свободным выбором, а условием для того, чтобы иметь работоспособную теорию, бессмысленно полагать, будто одобряя его, мы делаем серьезную ошибку. До тех пор, пока мы не имеем систематической корреляции предложений, истинных для говорящего, с предложениями, истинными для интерпретатора, мы вообще не делаем никакой ошибки. Доверие воздействует на нас, хотим ли мы того или нет, и если мы стремимся понимать других, мы должны считать их правыми по существу»<sup>3</sup>.

Данный подход ведет к социальному экстернализму в обосновании. Социальный экстернализм в теории обоснования предполагает, что обоснование убеждения субъекта  $S_1$  находится в сознании другого субъекта  $S_2$ . Пол Фолкнер называет это концепцией «расширенного обо-

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> См. §4.6 в IV главе.

<sup>3</sup> Цит. по: Аналитическая философия: избранные тексты. М., 1993. С. 158.

снования» (extended warrant) по аналогии с концепцией «расширенного сознания» Чалмерса<sup>1</sup>. Расширенное обоснование Фолкнер определяет как соединение обоснования, которое имеется у исходного источника свидетельства для своего убеждения, с цепью коммуникаторов. Обоснование «прицепляется» (hooks) к свидетельству и передается по всей цепочке дальше к конечному реципиенту. В этом смысле конечный реципиент находится в эпистемической зависимости от всей коммуникативной цепи. Фолкнер приводит следующую схему эпистемической зависимости<sup>2</sup>.

Исходный говорящий  $S_1$  видит, что  $p$ , и сообщает, что  $p$ , субъекту  $S_2$ .  $S_2$ , в свою очередь, сообщает, что  $p$ , субъекту  $S_3$  и так далее до  $S_n$ , который сообщает, что  $p$ , аудитории  $A$ .

Обоснованием для убеждения, что  $p$ , лично обладает только первый говорящий, но оно по цепочке передается к аудитории, и теперь про аудиторию тоже можно сказать, что она обоснованно убеждена, что  $p$ . При этом нет необходимости, чтобы изначальное основание было в сознании какого-то *одного* субъекта. Оно может быть распределенным между многими субъектами так, что каждый из них имеет свою частичку обоснования. Но конечный реципиент свидетельства, что  $p$ , в случае распределенного обоснования все равно будет иметь обоснованное убеждение, что  $p$ .

Традиционный для философии с эпохи Нового времени скепсис в отношении других основан на двух фундаментальных принципах: 1) принцип автономии: всегда полагаться только на себя; и 2) принцип эпистемического эгалитаризма – люди, в целом, являются равными в своих основных познавательных возможностях. Оба эти принципа по отдельности бросают вызов идее авторитета в человеческом познании. Принцип автономии объявляет, что авторитетом для меня могу быть только я сам. Наиболее четко этот принцип сформулирован Кантом в идее автономной моральной воли. Принцип эпистемического эгалитаризма устанавливает, что, хотя люди и различаются по степени интеллектуального развития, этого различия недостаточно, чтобы кто-то был для других безусловным авторитетом. Декарт и Локк, например, в

<sup>1</sup> *Falkner P. The Social Character of Testimonial Knowledge // The Journal of Philosophy, 2000. Vol. 97, № 11. P. 581–601.*

<sup>2</sup> Там же. P. 593.

своих сочинениях обращаются ко всем людям, кто желает последовать за их рассуждениями, и предполагают, что если они это сделают, то они вполне способны понять это рассуждение. Отрицание авторитета в познании исходит также из того, что если у всех одинаковые познавательные способности, то никто не может обладать превосходством, необходимым для установления авторитета.

Но как отмечает Л. Загзебски, проблема заключается в том, что эти два принципа вступают в противоречие<sup>1</sup>. Если способности других людей равны моим, то на каком основании я должен относиться к другим людям более скептически, чем к самому себе? Если другие равны мне в своих базовых познавательных возможностях, то у меня нет причин не доверять их убеждениям на том основании, что они в каком-то интеллектуальном отношении ниже меня. Чтобы быть логически последовательными, нам необходимо выбирать одно из двух: 1) либо мы полагаемся только на себя, и тогда необходимо отрицать принцип эпистемического эгалитаризма, поскольку в этом случае мы ставим себя в эпистемическом отношении выше, чем других; 2) либо мы утверждаем принцип эпистемического эгалитаризма, и тогда нет какой-то собой причины предпочитать себя другим в эпистемическом отношении, а, следовательно, необходимо отрицать принцип полагаться только на самого себя.

Представляется, что мы не можем отрицать принцип эпистемического эгалитаризма, поскольку такое отрицание предполагает некий интеллектуальный расизм, т.е. теорию, что познание – это удел избранных. С другой стороны, для нас естественно полагаться на самих себя в том, что мы сами познали. Чтобы примирить эти два принципа, должно переосмыслить отношение к категории доверия<sup>2</sup>. Должно признать необходимость доверия к самому себе. Отсюда мы переходим к доверию другим. Реконструкцию аргументации Загзебски можно представить в виде нижеследующей цепочки суждений<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Zagzebski L. Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief, Oxford University Press, 2012.*

<sup>2</sup> См.: *Гаспаров И. Г. Эпистемический авторитет и автономия эпистемического субъекта // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 53. № 3. С. 108–122.*

<sup>3</sup> *Green A. The Social Contexts of Intellectual Virtue: Knowledge as a Team Achievement (Routledge Studies in Contemporary Philosophy) Taylor and Francis. Kindle Edition. 2017. P. 187.*

1. Доверие истинностной проводимости (truth-conduciveness) собственных способностей субъекта к формированию убеждения является необходимым предварительным условием познания.

2. Обладание другими людьми такими же способностями к формированию убеждений, какие имеет субъект познания.

3. Субъект должен относиться к одинаковым вещам одинаково.

4. Следовательно, субъект должен доверять истинностной проводимости способностей к формированию убеждений других людей.

Схему доверия Загзебски определяет следующим образом: *X* доверяет *Y* в вопросе *Z*. Доверие предполагает уязвимость, так как содержит риск быть обманутым или введенным в заблуждение. Но если я доверяю, то я готов принять на себя этот риск. Конечно, в определенных случаях у меня могут быть основания полагать, что у данного индивида дефектные или неразвитые интеллектуальные способности (добродетели). В таком случае у меня будет основание отказать этому человеку в доверии. Но если я не вижу особой разницы в компетенции между собой и другим, позицией по умолчанию является доверие. Кроме того, я сам не всегда заслуживаю доверия: я могу обманывать себя или заблуждаться. Тогда другие могут указать мне на ошибку в моем рассуждении. В этом важность, например, публикаций научных результатов в открытой печати.

Но это еще не все. Некоторые люди все-таки в каком-то определенном отношении эпистемически превосходят меня. Допустим, кто-то является признанным экспертом в области изменения климата. Поскольку я не разбираюсь в изменении климата, этот эксперт будет для меня авторитетом в данной области. Это не противоречит принципу эпистемического эгалитаризма, так как данный эксперт является не авторитетом в познании вообще, а только относительно данной области и только по отношению ко мне. Таким образом, следующий шаг в аргументации заключается в переходе от общей идеи доверия к чужому свидетельству к идее предпочтительного доверия определенным людям, которых мы считаем экспертами в чем-то. Доверие к эксперту – это частный случай доверия к свидетельству, в целом. Отсюда следуют пп. 5–7.

5. Некоторые убеждения субъекта таковы, что заслуживают большего доверия, чем другие.



6. Некоторые убеждения других людей имеют такие же свойства и могут иметь большую степень доверия, чем если бы они были сформированы самим субъектом (на основании его знаний и способностей).

7. Следовательно, учитывая п.3, некоторые убеждения других людей заслуживают большего доверия, чем соответствующие убеждения самого субъекта.

Для обоснования идеи эпистемического авторитета можно обратиться также к концепции разделения лингвистического труда Х. Патнэма. Он предлагает следующую гипотезу: «В любом языковом сообществе существует разделение лингвистического труда, т.е. существуют термины, чьи “критерии” известны только подмножеству говорящих, которые понимают эти термины, и чье использование другими людьми зависит от структурированной кооперации между ними и говорящими в определенной подобласти»<sup>1</sup>. Например, я, как и множество других людей, не смогу по форме листа отличить бук от вяза. Но если я захочу узнать значение слова «бук» или «вяз», я могу обратиться к экспертам в соответствующей области, которым известны эти отличия.

Рассуждения Патнэма касаются семантики, но их можно экстраполировать в область теории познания<sup>2</sup>. В обществе не обязательно всем людям знать все. В познании также существует разделение труда. Достаточно, если в каждой области будут эксперты, к которым можно обратиться в необходимом случае. Так, если нам нужно узнать значение слова “атом”, мы обратимся к ядерному физическому и т.д. Так же как профессия ювелира предполагает умение отличать настоящие драгоценные камни от фальшивки, так и в каждой области существуют эксперты, которые специализируются на получении истинного знания в данной области.

Этих экспертов можно также назвать авторитетами в данной области. Почему они являются авторитетами? Потому что не-авторитет полагается на их мнение в силу авторитета. Если я не являюсь специалистом в области изменения климата, я полагаюсь на мнение авторитета просто потому, что он авторитет. Я не могу оценить все аргументы, ко-

---

<sup>1</sup> Putnam H. The meaning of ‘meaning’ // Minnesota Studies in the Philosophy of Science 7: 1975. P. 131–193. P. 146.

<sup>2</sup> См. также Каримов А. Р. Очерки современной эпистемологии / А. Р. Каримов. Казань: Казан. ун-т, 2017. С. 93.

торые он приводит, и все исследования, на которые он ссылается. Если бы я мог это сделать, тогда я не нуждался бы в авторитете по данному вопросу, но тогда, в любом случае, для меня были бы авторитеты в иной области. Позиция авторитета предполагает, что я предварительно должен относиться с уважением к его мнению. Безусловно, некоторые авторитеты не заслуживают своей репутации. Но тот факт, что некоторые авторитеты являются плохими авторитетами, не дает еще нам основания отбросить идею авторитета вообще. Без авторитетов обойтись невозможно. Скорее, мы должны стараться, чтобы было больше хороших авторитетов.

Э. Фрикер предлагает следующее условие, которому должен соответствовать эксперт: «*S* является экспертом относительно *H* в какой-то области *W* во время *t*, только если *S* имеет превосходящую способность в *t* определять истину пропозиций в *W*, которая основана на превосходящих перцептуальных и/или когнитивных навыках и знании»<sup>1</sup>.

Экспертиза требует также определенного нормального внешнего фона. Экспертам может требоваться доступ к оборудованию или даже лаборатории. Но, в целом, быть экспертом, – это качество самого субъекта. Это превосходная (относительно другого) эпистемическая способность, которой обладает человек благодаря своим специфическим характеристикам, таким, как специализированное образование и знание.

В этом смысле Фрикер различает сильное и слабое предпочтение мнению другого. Слабое предпочтение имеет место тогда, когда у другого нет превосходящих знаний в данной области относительно меня, он просто случайно оказался в более выгодном эпистемическом положении, чем я. Например, кто-то физически находится ближе относительно определенного предмета, и у него есть возможность лучше разглядеть его, чем у меня. Сильное предпочтение имеет место, только если другой является экспертом – т.е. он превосходит меня – за счет каких-то внутренних качеств. Когда другой относительно меня является экспертом в какой-то специальной области знания, то очевидно, что я должен – предполагая что я верю в его искренность – предпочесть его мнение по какому-то релевантному вопросу. Если эта область достаточно сложная,

<sup>1</sup> Fricker E. Testimony and epistemic authority // The epistemology of testimony. Edited by Jennifer Lackey, Ernest Sosa. P. 235.

то я даже не смогу оценить аргументы или значимость доказательств самостоятельно. У меня также может быть недостаточно природных талантов, чтобы приобрести навыки к этому, даже если бы у меня было достаточно времени и склонность к этому виду деятельности.

Поскольку не-эксперт полагается на эксперта в своем мнении относительно какой-то области, а сам не-эксперт не является специалистом в этой области, то не-эксперт не может определить, кто является экспертом, а кто нет. Это дело соответствующего сообщества. Если я не-специалист, то я не могу определить, является ли, например, некий ученый действительным авторитетом в данной области науки или нет. Это дело других ученых, которые в этой области присваивают ему ученую степень, проводят рецензию его публикаций, награждают его научными премиями и т.д. В этом смысле не-эксперт доверяет не только данному эксперту, но и, косвенно, всему научному сообществу, которое наделяет этого эксперта соответствующими научными званиями и регалиями.

Об эпистемической ценности доверия к авторитету пишет А. З. Черняк. «Не пройдя этап обучения, включающий доверие к чужим свидетельствам, субъект во многих (если не во всех) случаях просто не имеет шанса овладеть надежным методом познания чего-либо. Даже при обучении методу непосредственно от эксперта, в совершенстве им владеющего, на начальном этапе обучения субъект должен довериться тому, что имеет дело с экспертом, и тому, что этот эксперт говорит об изучаемом предмете»<sup>1</sup>.

В каком случае доверие является интеллектуальной добродетелью? Здесь можно поступить аналогичным в отношении других ИД образом и определить доверие как середину между крайностями легковерия и подозрительности. Легковерие – это излишнее доверие, когда оно не нужно, а подозрительность – это недостаток доверия тогда, когда оно требуется. Поскольку доверие направлено вовне – на другого субъекта, то можно добавить, что другие добродетели могут либо расширять доверие, либо сужать его. Прежде всего, другие интеллектуальные добродетели влияют на доверие к себе. *Errare humanum est*. Человеку свойственно ошибочное, дефектное рассуждение. В этом смысле другие ИД

---

<sup>1</sup> Черняк А. З. Эпистемология неравных возможностей. М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 35.

работают в качестве «предохранителя», если когнитивный механизм «сломается».

Добродетель, по Аристотелю, всегда осуществляется в подходящее время, в подходящем месте и относительно подходящего человека. Поэтому и доверие, чтобы называться интеллектуальной добродетелью, должно предполагать чувствительность к контексту. В связи с вышеизложенным мы считаем неудачным применение к данной позиции термина «кредулизм», который часто встречается в литературе, посвященной коммуникативному знанию. Последний подразумевает как раз легкое доверие, доверчивость (*credulity*), а не доверие (*trust*).

Такие добродетели, как открытость ума и интеллектуальное смирение, ограничивают доверие к себе и расширяют доверие к другим. Смирение контролирует нашу уверенность в наших способностях. Открытость ума предполагает, что мы должны встать на точку зрения других людей. Доверие предполагает открытость ума, и, наоборот, открытость ума сама предполагает доверие. Интеллектуальная осторожность, внимательность и интеллектуальная тщательность также сдерживают доверие другим. Интеллектуальное мужество и интеллектуальное усердие увеличивают доверие к себе в случае, когда субъект сталкивается в познании с преодолением препятствий.

До сих пор в нашем фокусе была проблема недоверия свидетельству из-за того, что мы не можем быть уверены в надежности свидетеля. Но проблема может быть и на стороне реципиента. В Книге «Эпистемическая несправедливость» Миранда Фрикер приводит пример из романа «Убить пересмешника», где молодого чернокожего американца, обвиненного в изнасиловании белой девушки, несмотря на его очевидную невиновность, приговаривают к смерти из-за расовых стереотипов присяжных<sup>1</sup>. В данном случае свидетельство чернокожего американца о своей невиновности потерпело неудачу, потому что у присяжных (которые были белыми) сложился расовый стереотип о том, что все чернокожие – лжецы и преступники. Тот факт, что присяжные не проявили доверия, обусловлен в том числе и тем, что они не обнаружили открытость ума, интеллектуальное смирение и другие интеллектуальные добродетели.

---

<sup>1</sup> *Fricker M.* Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing. New York, NY: Oxford University Press, 2007.

Чтобы вышеприведенные рассуждения о роли доверия не казались «благими пожеланиями», подкрепим их фактами из области социологии науки. В своей статье «Роль доверия в познании» Дж. Хардвиг показывает, опираясь преимущественно на естественные науки и математику, как институт доверия конституирует современное научное познание<sup>1</sup>. Автор отмечает устойчивый тренд роста числа совместных публикаций. При этом с 1960-х гг. число авторов на одну статью неуклонно увеличивается. Современная наука уже является коллегиальным предприятием не просто в том смысле, что одни ученые опираются на труды других ученых. Научные проекты реализуются целыми командами ученых. Это обусловлено рядом факторов. Процесс сбора и анализа данных часто занимает много времени, чтобы это мог сделать один ученый. Автор цитирует статью, где было 99 соавторов, что частично объясняется тем, что потребовалось 280 (!) человеко-лет, чтобы завершить эксперимент с субатомными частицами. Иными словами, один человек за всю свою жизнь не смог бы завершить данный эксперимент. Более того, темпы развития науки такие быстрые, что один человек просто не успевал бы за этими темпами. В частности, в публикации авторы спрогнозировали, что в течение трех лет какая-то другая команда сможет получить более точные данные, а в течение пяти лет эта статья уже не будет иметь значения. Через пять лет этот прогноз сбылся.

С точки зрения теории познания, важен тот факт, что исследования проводятся целыми командами, потому что ни один из членов команды сам по себе не имеет достаточных знаний, чтобы осуществить эксперимент самому. Кооперация ученых различных специализаций, а следовательно, *разделение эпистемического труда* требуется для того, чтобы эксперимент вообще мог осуществиться. Интересно, что это верно не только для эмпирических наук, но и для такой абстрактной и чисто интеллектуальной науки, как математика. В качестве примера Хардвиг приводит доказательство проблемы Бибербаха<sup>2</sup>.

Эти результаты имеют значение для теории познания. Если придерживаться точки зрения эпистемического эгоизма, то пришлось бы

---

<sup>1</sup> Hardwig J. The Role of Trust in Knowledge // The Journal of Philosophy, 1991. Vol. 88, № 12. P. 695–696.

<sup>2</sup> Hardwig J. The Role of Trust in Knowledge // The Journal of Philosophy, 1991. Vol. 88, № 12. P. 693–708.

признать, что в результате этих экспериментов и доказательств, требующих командной работы, нет никого, кто знает, так как никто из этих ученых не имеет (и не может иметь) достаточных оснований, помимо свидетельства, принимать выводы своих статей.

Возможное возражение касается фальсификации результатов научных статей. Поскольку такие случаи известны, встает вопрос о том, насколько оправдано доверие даже в такой области познания, как наука. На это можно ответить следующее: а какая у нас альтернатива? Можем ли мы исключить такие случаи? Считается, что главным критерием научности является воспроизводимость экспериментов. Допустим, что в ходе эксперимента были получены определенные знания, и статья с этими результатами была опубликована в научном журнале. Должны ли другие ученые воспроизводить эти результаты? Но как они должны это делать? Часто это просто нецелесообразно, так как расходные материалы для экспериментов стоят очень дорого, а сами эксперименты могут длиться месяцами или даже годами (как было в примере выше). Поэтому воспроизводить отдельный эксперимент хоть технически и возможно, но в реальности этого никто не будет делать. Да и такое огромное количество результатов, которое публикуется каждый год, просто физически невозможно воспроизвести. Более того, даже если будут получены другие результаты, их можно будет интерпретировать как-то по-иному. Хардвиг приводит пример: группа швейцарских ученых не смогла воспроизвести некоторые результаты известного ученого-мощенника Джона Дарси (Darsee), но они не заподозрили его в фальсификации результатов, а рассматривали другие возможные объяснения<sup>1</sup>.

Еще одна мера, которая призвана противодействовать фальсификациям в науке, – это система рецензирования научных журналов, так называемое слепое рецензирование «равных равными» (“peer review”). Но проблема заключается в том, что не всегда достаточно квалифицированных специалистов в данной узкой проблеме среди самих рецензентов, чтобы оценить качество научной работы, учитывая возрастающее количество научных статей и их сложность. Кроме того, рецензенты также не могут оценить истинность исходных данных, поскольку они сами не воспроизводят эксперимент, а рассматривают только лишь логичность

---

<sup>1</sup> Там же. Р. 704.

выводов из этих данных. Таким образом, обеспечить 100-процентную достоверность всех публикуемых научных результатов невозможно в принципе. Но в таком случае, на наш взгляд, научному сообществу *не остается другой альтернативы*, кроме доверия.

Возможно, это доверие не так уж неоправданно. В 2005 г. журнал «Nature» опубликовал статью «Ученые ведут себя плохо» с результатами анонимного опроса среди ученых. В опросе приняли участие несколько тысяч ученых из США. В ходе опроса только 0,3% ученых признались, что они лично фальсифицировали данные в последние 3 года, 0,3% признались, что они скрыли информацию, что исследование проводилось по заказу конкретной компании, хотя 6% признались, что они не публиковали данные, если те противоречили их более ранним исследованиям<sup>1</sup>. Сбор данных был осуществлен таким способом, чтобы обеспечить полную анонимность, так что погрешность подобных результатов невелика. Согласно исследованию «Как много ученых фабрикуют и фальсифицируют исследование?», только 1,97% ученых признались в том, что они фальсифицировали результаты исследования<sup>2</sup>. А документированные случаи фальсификации научных результатов в США составляют 1 на 100 000 (по другим данным, на 10 000) ученых<sup>3</sup>.

В России нет единой базы научных фальсификаций, однако есть статистика по отозванным статьям. Если всего в мире, по данным RetractionWatch, на начало 2019 г. было отозвано 19612 статей, то в России – 700<sup>4</sup>. Причем российская специфика состоит в том, что чаще всего причиной отзыва статьи является дублирование или плагиат. Более серьезной проблемой являются лженаучные и псевдонаучные исследования, которые не так просто выявить с помощью компьютерной программы. В этом смысле эффективную и полезную работу осуществляет комиссия РАН по лженауке.

---

<sup>1</sup> *Martinson, B. C., Anderson, M. S., & De Vries, R.* Scientists behaving badly // *Nature*, (2005). 435(7043). P. 737-738.

<sup>2</sup> *Fanelli D.* How Many Scientists Fabricate and Falsify Research? A Systematic Review and Meta-Analysis of Survey Data. *PLoS ONE* 4(5). 2009. URL: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0005738>.

<sup>3</sup> *Steneck N.* Fostering integrity in research: definitions, current knowledge, and future directions. *Science and Engineering Ethics* 12: 2006. P. 53–74.

<sup>4</sup> [Электронный ресурс]: [https://rasep.ru/sovet-po-etike/retracted-articles?fbclid=IwAR07a39-Lm05X8QqSD6nY7Bn6FJMKXR-f\\_kaN05Ztrzc08u2yoSIfuEmMLlA](https://rasep.ru/sovet-po-etike/retracted-articles?fbclid=IwAR07a39-Lm05X8QqSD6nY7Bn6FJMKXR-f_kaN05Ztrzc08u2yoSIfuEmMLlA).

Несмотря на приведенную статистику фальсификаций, в целом, это достаточно низкий результат, чтобы можно было говорить об угрозе доверию результатам научных исследований в целом.

Как и любая добродетель, доверие предполагает учет контекста. В определенном контексте доверие будет неуместным. К таким контекстам можно априори отнести: предвыборную речь политика, коммерческую рекламу, декларацию о доходах чиновника, «желтую» прессу и т.п. В таких случаях интеллектуально добродетельной установкой будет редукативное отношение к свидетельству – не доверять, пока не доказано обратное. Это не означает, что конкретный человек, который рекламирует продукцию или призывает голосовать за себя на выборах, не может быть искренним и компетентным. Просто та социальная роль, которую исполняют эти люди, в целом имеет плохую репутацию по вопросу искренности и компетентности.

Кроме того, субъект вправе занять изначальную позицию подозрительности, если свидетель уже зарекомендовал себя в качестве ненадежного источника на основании своих либо моральных, либо интеллектуальных качеств. Люди имеют право на исходное доверие. Но тот, кто однажды злоупотребил доверием, больше его не заслуживает. В целом, коммуникация как таковая предполагает доверие. В «стране Лжецов» никто бы ни с кем не общался и никому не доверял, так как это было бы бессмысленно. Также необходимо отметить, что люди стремятся к тому, чтобы вокруг них была атмосфера доверия.

Тем не менее, можно представить себе такую среду, в которой происходит систематическая дезинформация по поводу реального положения дел, нечто вроде коммуникативной «Матрицы» или коммуникативного мира Злого Демона Декарта, где все или почти все информанты являются «злыми демонами». Такая коммуникативная среда будет экстремально эпистемически недружелюбной. Примером может служить общество, где государство осуществляет тотальный контроль за всеми средствами информации. В таком случае, если человек изначально вырос и воспитывался в данном обществе, он не сможет распознать то, что все коммуникативное знание, которое он получает, является ложью. Тогда любое доверие в этом мире, априори, потерпело бы неудачу. Но на наш взгляд, этот пример не служит возражением против нашей позиции по поводу доверия. Он лишь показывает еще раз, что



любая когнитивная способность или установка успешно реализуется, т.е. способствует формированию истинного убеждения, только в определенных условиях и с учетом этих условий.

В этой связи интересным является понятие «эпистемическая окружающая среда», которое вводит Ш. Райан<sup>1</sup>. Например, современный ученый находится в гораздо более выгодном положении, чем Ньютон или Декарт, поскольку он обладает гораздо большим доступом к информации и знаниям, а также гораздо более изощренными техническими возможностями для познания. Современные электронные базы данных предоставляют мгновенный онлайн-доступ к результатам исследований сотен тысяч других ученых. Говоря языком ЭД, интеллектуально добродетельный субъект сегодня находится в более выгодном положении, чтобы формировать интеллектуально добродетельные убеждения о природе субатомных частиц, экзопланетах и т.д. В этом смысле, так же как мы говорим об окружающей физической среде, можно говорить об окружающей эпистемической среде. Под эпистемической окружающей средой Ш. Райан понимает то социальное и культурное окружение, которое может способствовать или препятствовать успешному познавательному процессу.

Соответственно, так же как существует движение по защите окружающей среды – (гео-)энвайронментализм, Райан предлагает по аналогии эпистемический энвайронментализм<sup>2</sup>. Говоря проще, эпистемический энвайронментализм – это идея движения по защите и охране эпистемической окружающей среды от «загрязнения». Поскольку мы, как показано, зависим в своих убеждениях от внешней эпистемической среды как в повседневной жизни, так и в науке, то необходимо способствовать очищению эпистемической среды. Это может включать в себя различные меры: от системы применения санкций к нечестным информантам вплоть до создания реестра «эпистемических загрязнителей» наподобие аналогичного реестра предприятий – загрязнителей окружающей среды.

---

<sup>1</sup> *Ryan S. Nature and value of knowledge: epistemic environmentalism. Dissertation, University of Edinburgh. 2013.*

<sup>2</sup> *Ryan S. Epistemic Environmentalism// Человек, общество, история, познание: конфликт интерпретаций. IV Садыковские чтения. Статьи и материалы Международной научно-образовательной конференции (Казань, 17–19 ноября 2016 г.) [Электронный ресурс] / под ред. Г. К. Гизатовой, О. Г. Ивановой, А. Р. Каримова, Н. А. Терещенко, Т. М. Шатуновой. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2017. Р. 47-48.*

#### § 5.4. СОЦИАЛЬНО-ОРИЕНТИРОВАННЫЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ

Обычно в теории познания целью познающего субъекта считается приобретение знания для самого себя. Это проявлялось в общем индивидуалистском уклоне классической теории познания. Э. Соуза характеризует ИД следующим образом:

«Интеллектуальная добродетель – это качество, которое должно максимизировать избыток (surplus) истины над ошибкой; или по крайней мере будем так считать, хотя более справедливая концепция должна включать такие цели, как уровень обобщения, когерентность и объяснительная сила, если только ценность последних сама не объясняется как деривативная от характера их вклада именно в преизбыток истины над заблуждением»<sup>1</sup>.

Но существует ряд социально–ориентированных ИД, которые практически не рассматриваются в рамках эпистемологии. Интерес к такого рода добродетелям возник в последние годы в связи с развитием интереса к социальному измерению познания, к социальной организации науки, групповому знанию и т.д. Поскольку интеллектуальные добродетели традиционно понимаются по аналогии с этикой, то в этике также можно выделить добродетели, которые приносят благо прежде всего своему обладателю, и такие, которые приносят благо прежде всего другим. К первым можно отнести честь, мужество, терпение. Направленные на других добродетели – это прежде всего сочувствие, милосердие, справедливость, честность и т.д. Обычно считается, что моральный человек должен обладать обоими видами добродетелей. В теории познания также можно выделить те ИД, которые приносят благо прежде всего самому индивиду, и добродетели, направленные на то, чтобы принести когнитивное благо другим людям. Что это могут быть за добродетели?

Дж. Кавалл (Университет Колгейт, США) к таким добродетелям относит: 1) честность (например, в сообщении знания другим), искренность, порядочность (например, в проведении научной экспертизы) и креативность (которая может вдохновить других и привести к новым

---

<sup>1</sup> *Sosa E. Knowledge and Intellectual Virtue // The Monist. № 68 (2). 1985. P. 225.*

открытием); 2) качества хорошего учителя; 3) качества хорошего слушателя (критика) в той мере, в какой они помогают другим познающим субъектам артикулировать свои убеждения более ясно<sup>1</sup>. Эти добродетели будут добродетелями в той степени, в которой они продуцируют знание не в самом субъекте, а в других. В этом смысле релайабиллизм, который придает значение прежде всего соотношению истинных и ложных убеждений у самого субъекта и надежным процессам, которые обеспечивают это соотношение, недостаточно учитывает эту социальную составляющую познания.

Интеллектуальная щедрость является аналогом щедрости в области морали. Как отмечают Робертс и Вуд, можно быть щедрым в интеллектуальных практиках, так же как можно быть жадным и скупым<sup>2</sup>. Особенно это актуально для современного этапа развития науки, когда она является коллективным предприятием и когда не один человек познает, а много людей участвуют в сборе и анализе данных. Если щедрость означает, что человек готов свободно делиться своими материальными благами с другими, то интеллектуальная щедрость означает свободно делиться интеллектуальными благами. Соответственно, интеллектуально скупым можно назвать того, кто не хочет делиться с другими и сохраняет интеллектуальные блага для себя.

В этом контексте интерес представляет анализ Робертсом и Вудом случая с получением Нобелевской премии Уотсоном и Криком за открытие структуры ДНК<sup>3</sup>. Из опубликованной Уотсоном книги следует, что они не хотели до последнего момента делиться с научным сообществом своим открытием, пока не были точно уверены в том, что честь этого открытия будет приписана им лично, а вместе с этим все, что сопутствует этому – Нобелевская премия, престиж, положение, деньги и т.д. Он описывает, как они пытались скрыть любые данные от их конкурентов, в частности химика Линуса Полинга. Они, например, находили удовлетворение в том, что он работал в Калифорнии, вдали от оси Кембридж – Лондон, где он мог бы приобщиться к результатам рентгеновских снимков кристаллографии ДНК, которые сделала Розалинд

---

<sup>1</sup> *Kawall J. Other-Regarding Epistemic Virtues // Ratio, 2002. № 15. P. 257–275.*

<sup>2</sup> *Roberts R., Wood J. Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007. P. 295.*

<sup>3</sup> Там же.

Франклин в Королевском Колледже университета Лондона, и которые стали ключевым фактором для их собственного открытия. Паулинг писал Морису Уилкинсу, который позже разделил Нобелевскую премию с Уотсоном и Криком, прося его прислать копии рентгеновских снимков, но Уилкинс придумал извинение, чтобы не посылать эти снимки Паулингу. Когда Паулинг прибыл в Лондон, они были очень обеспокоены. В книге Уотсон пишет: «Никогда не знаешь, когда он [Паулинг] ударит снова. Особенно неприятной была перспектива его визита в Королевский колледж»<sup>1</sup>. Потом они снова были очень взволнованы, когда узнали, что Паулинг сделал набросок структуры ДНК, но позже ослабились, поняв, что эта схема включает химическую ошибку. Они пишут о возможности открытия Паулингом структуры ДНК в терминах «угроза», «все пропало», «опасность», а свой успех описывают как «победу» над Паулингом. После того, как Уотсон описал свое решение в письме Максуду Делюруку, он просит того «...не говорить Линусу [Паулингу]. Я еще немного боюсь, что что-то может быть неправильно, и не хочу, чтобы Паулинг думал о связанных парах молекул водорода, пока у нас не будет еще несколько дней, чтобы переварить нашу позицию»<sup>2</sup>.

Робертс и Вуд описывают этот случай как экстремальный вид интеллектуальной скупости, совмещенной с недобродетельной мотивацией к познанию. То, что эта мотивация была недобродетельна, совершенно очевидно, так как, если бы они действительно хотели просто открыть структуру ДНК, они бы с радостью поделились информацией с Паулингом с целью ускорить процесс открытия и, возможно, улучшить его. Из этого Робертс и Вуд делают вывод, что интеллектуальная щедрость предполагает добродетельную мотивацию к интеллектуальным благам, а точнее, относительное превышение интереса к интеллектуальному благу самому по себе по отношению к нему как средству для получения иных благ. Интересна реакция самого Паулинга. Уотсон описывает, что, когда Паулингу показали решение, «его реакцией был настоящий восторг». Если бы Паулинг думал об Уотсоне и Крике так же, как они о нем, то его реакцией скорее всего были бы разочарование

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Roberts R., Wood J. Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology* Clarendon Press. Kindle Edition. 2007. P. 295.

<sup>2</sup> Там же.

и обида. Эта спонтанная реакция показывает, что Паулинга, в отличие от Уотсона и Крика, как раз интересовала истина сама по себе.

Примером такой интеллектуальной щедрости в современной науке является размещение препринтов публикаций, когда свою еще неопубликованную статью ученый размещает для свободного доступа. То же относится к изданиям, которые свободно размещают свои публикации в Интернете. Напротив, примером скупости (и моральной, и интеллектуальной) является политика ведущих мировых научных платформ, таких как Elsevier, которые превратили научно-публикационную активность в бизнес и препятствуют свободному и открытому доступу к научной информации, к чему призывал еще Р. Мертон. Важным фактором свободного распространения научных знаний в последние годы стал интернет-ресурс *Sci-Hub*, созданный уроженкой Казахстана Александрой Элбакян, который открыл свободный доступ к тысячам научных статей из различных баз данных<sup>1</sup>. Уверен, что будущее науки в полной открытости и доступности всех результатов научных исследований (за исключением, возможно, секретных военных разработок).

Еще одна социально–ориентированная ИД – это интеллектуальное великодушие<sup>2</sup>. Интеллектуальное великодушие связано с интеллектуальным смирением, потому что человек интеллектуально высокомерный будет априори настроен пренебрежительно к ценности интеллек-

<sup>1</sup> Заблокирован по решению федерального суда США в 2017 г.

<sup>2</sup> В переводе И. Т. Касавина – «милосердие». Вместо милосердия, на наш взгляд, более уместно говорить о великодушии. В понятии милосердия предполагается активная деятельность, помощь, которая выражается в определенных поступках, например, волонтерство, благотворительность и т.п. В понятии «великодушие» речь идет об определенной установке или отношении субъекта. Если речь идет о принципе интерпретации, то здесь речь идет скорее об установке, поэтому перевод «великодушие», на наш взгляд, более подходящий. В переводе В. А. Ладова “principle of charity” – «принцип доверия». Но «доверие» (trust) как категория уже используется в диссертации самостоятельно (см. пятую главу). Принцип великодушия также предполагает доверие, поэтому этот перевод также теоретически возможен. Но мы хотели бы концептуально развести «принцип великодушия» (charity), о котором говорит Дэвидсон, с одной стороны, и интеллектуальную добродетель доверия (trust), о которой пойдет речь в пятой главе, с другой. На наш взгляд, относиться великодушно и доверять – это две разных (хотя и связанных между собой) установки. Например, доверие ученых друг другу в авторском коллективе или доверие не-эксперта эксперту – это нечто большее, чем просто великодушная установка к другому.

туального труда других. Интеллектуальное великодушие прежде всего можно показать на примере отношения читателя к автору. Читать какой-то текст с интеллектуальным великодушием означает относиться к нему так, как хотел бы сам автор. Принцип интеллектуального великодушия впервые введен Н. Уильсоном и популяризирован У. Куайном и позже Д. Дэвидсоном, которые определяли его как такую установку интерпретатора, которая стремится видеть рациональность в любом тексте<sup>1</sup>. Как пишет И. Т. Касавин: «Всякое творение разума и рук человеческих подчиняется одним и тем же условиям понимания. Произведение – это не просто бессмысленная авангардистская мазня, тупая религиозная догма, завиральная научная идея, умозрительные философские бредни, дурацкие хеппенинги, перформансы и инсталляции. Оно изначально рассматривается как имеющее смысл, ибо содержит глубокий замысел автора, опирается на какие-то отношения в объективной реальности, а также обоснованно вызывает признание компетентной публики. Мы, конечно, знаем, что на деле это далеко не всегда так. Однако если не допустить позитивного сценария, то нет никакого шанса оценить по достоинству даже выдающееся произведение (сделать его таковым, придать ему смысл)»<sup>2</sup>.

Принцип великодушия не ведет к релятивизму. Отечественный исследователь аналитической философии С. В. Никоненко отмечает, что данный подход, допуская плюрализм и антиреализм, свободен от релятивизма, по тому что, по Дэвидсону, для полноты понимания необходимо выйти за пределы текста, за пределы языка, и соотноситься с объективным «публичным» миром, не созданным носителями определенного языка<sup>3</sup>.

Сталкиваясь с каким-то пассажем, который кажется непонятным, великодушный читатель будет интерпретировать его в таком виде, который кажется ему наиболее разумным в данном контексте. В. А. Ладов отмечает, что теоретики принципа великодушия, в частности Д. Дэвид-

<sup>1</sup> *Wilson N.* Substance without Substrata // *Review of Metaphysics*. 1959. 12. P. 521–539. *Quine W.V.O.* World and Object. Cambridge, Mass., 1960. *Дэвидсон Д.* Истина и интерпретация. М., 2003.

<sup>2</sup> *Касавин И. Т.* Принцип милосердия: заслуживает ли доверия субъект познания? // *Эпистемология и философия науки*. 2013. Т. 24. № 2. С. 8.

<sup>3</sup> *Никоненко С. В.* Аналитическая философия: основные концепции. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. С. 357.

сон, допускают варьирование интенсивности его применения<sup>1</sup>. Если мы рассматриваем интеллектуальное великодушие как добродетель, то оно не должно быть чрезмерным, ибо тогда оно превратится в интеллектуальное попустительство. Интеллектуальное попустительство можно определить как склонность априори признавать интеллектуальную ценность за абсолютно любым произведением мысли, даже если это плод невежества, графоманства или откровенной фальсификации.

---

<sup>1</sup> *Ладов В. А.* Ограничения на “charity” и возможность концептуальных различий в коммуникации // Вестник Томского государственного университета. № 4(8), 2009. С. 26.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### ГЛУБОКОЕ РАЗНОГЛАСИЕ И АРГУМЕНТАТИВНЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ<sup>1</sup>

**Аннотация.** Глубокое разногласие есть разногласие по поводу эпистемических принципов, касающихся выбора методов обоснования и аргументации. Основываясь на концептуальной метафоре «петель» Витгенштейна, исследователи делают вывод, что глубокое разногласие является непреодолимым. Данный вывод влечет за собой релятивизм в теории аргументации. Цель статьи состоит в том, чтобы показать, что в ситуации глубокого разногласия теоретически можно установить, кто из участников спора находится в лучшей эпистемической позиции и, соответственно, чья позиция является аргументативно добродетельной. Для обоснования этого тезиса мы предлагаем использовать мысленный эксперимент «игра эпистемических методов» М. Линча и теорию аргументативных добродетелей Д. Когена и Э. Абердина. Данное исследование имеет чисто теоретическую, философскую цель – критику релятивизма в теории аргументации и обоснование ее нормативного статуса. Правильные ходы в аргументации являются такими, какие предпочел бы субъект, обладающий всей суммой аргументативных добродетелей, а неправильные ходы, или аргументативные ошибки, это те, которые сделал бы субъект, обладающий аргументативными пороками.

**Ключевые слова.** Аргументация, теория аргументации, эпистемология аргументации, добродетели, аргументативные добродетели, аргументативные пороки, эпистемология петель, Витгенштейн, интеллектуальные добродетели.

### ВВЕДЕНИЕ

С точки зрения теории аргументации, все разногласия можно условно разделить на две группы. В первую группу входят те типы разногласий, которые могут быть достаточно легко устранены указанием на какой-то конкретный факт. Например, если у нас с другом есть разногласие по поводу того, составляет ли счет за обед меньше 100 долларов, то это разногласие легко устранить, если мы просто вниматель-

---

<sup>1</sup> Впервые опубликовано: *Каримов А. Р.* Глубокое разногласие и аргументативные добродетели // Общество: философия, история, культура. 2018. № 1. С. 15–20.



но вместе изучим чек. Такого типа разногласия обычно не приводят к конфликтам и быстро разрешаются. Другой тип разногласий касается не фактов, а способов установления фактов, и соответственно, убеждений по поводу фактов, которые установлены такими способами. Последний тип исследователи называют «глубоким разногласием» (deep disagreement) [1, 2]. Цель данной статьи состоит в том, чтобы показать, что в ситуации глубокого разногласия теоретически можно установить, кто из участников спора находится в лучшей эпистемической позиции и, соответственно, чья позиция является аргументативно добродетельной. Для обоснования этого тезиса мы предлагаем использовать мысленный эксперимент «игра эпистемических методов» М. Линча и теорию аргументативных добродетелей. Предлагаемое решение имеет чисто теоретический характер и не направлено на преодоление разногласий конкретных участников спора. Данное исследование имеет чисто теоретическую, философскую цель – критику релятивизма в теории аргументации и обоснование ее нормативного статуса.

#### ГЛУБОКОЕ РАЗНОГЛАСИЕ И «ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ПЕТЕЛЬ»

Возьмем в качестве примера противостояние Галилея и кардинала Беллармина. Используя математические расчеты, Галилей доказал, что Земля вращается вокруг Солнца. В то же время, основываясь на текстах Священного Писания, кардинал Беллармин пришел к обратному выводу. Если реконструировать их позиции в ходе аргументации, то мы получим примерно следующее. Позиция Галилея: «Наилучший способ установления астрономических фактов – это методы математического естествознания!». Позиция кардинала Беллармина: «Наилучший способ установления любых фактов (в т.ч. астрономических) – это консультация по данному вопросу у Священного Писания!». Здесь разногласие по поводу фактов возникает на основе разногласия по поводу источника формирования истинных убеждений о фактах. Если мы поднимаемся до такого уровня, когда наше разногласие касается не фактов, а методов их получения, то такое разногласие исследователи называют «эпистемическим разногласием» – разногласием по поводу эпистемических принципов. Как пишет М. Линч: «Под эпистемическим принципом я

имею в виду нормативный принцип, который утверждает, что тот или иной источник или способ формирования убеждений имеет какой-то ценный эпистемический статус» [1, с. 264].

Для объяснения существования глубокого разногласия и непонимания исследователи обращаются к витгенштейновской концептуальной метафоре «петель» [3]. В работе «О достоверности» Витгенштейн пишет: «341. То есть вопросы, которые мы ставим, и наши сомнения зиждутся на том, что для определенных предложений сомнение исключено, что они словно петли, на которых держится движение остальных [предложений]» [4].

А. Колива предлагает использовать термин «эпистемология петель» для такой теории, которая придает главное значение для познания витгенштейновскому понятию «петель» [5]. В познании, по Витгенштейну, существуют определенные опорные точки, которые мы не можем подвергать сомнению. Это и есть «петли», на которых опирается наше познание мира. Одной из таких «петель» является, например, признание существования внешнего объективного мира, которое удостоверяется чувственным восприятием. В трактате «О достоверности» Витгенштейн пишет о подобных утверждениях, что они не являются ни истинными, ни ложными. Они как бы лежат в основании концептуального каркаса всего нашего мировоззрения. Эти «петли» не являются обычными пропозициями. Они подобно правилам грамматики устанавливают, как следует говорить или писать на определенном языке. Основная идея Витгенштейна заключается в том, что обоснование и знание не существуют в вакууме. Они всегда зависят от того, что существуют определенные «петли». Сами эти «петли» не могут быть обоснованы каким-либо независимым образом, раз они являются основаниями для всех остальных утверждений. В этом смысле «петли» не являются разумными, рациональными. В них можно только верить. Но все остальное является разумным и рациональным, поскольку оно опирается на эти «петли».

Такая позиция, безусловно, является релятивистской. Если Витгенштейн прав, то это сулит проблемы для эпистемологии аргументации. Под эпистемологией аргументации мы понимаем учение о гносеологических основаниях аргументации. Традиционно теория аргументации строилась не только как описательная, дескриптивная теория о том,

как фактически люди аргументируют, но и как нормативная дисциплина. Само понятие аргументативной ошибки, например «*argumentum ad hominem*», предполагает нормативное измерение. Как можно говорить о каких-либо нормативных принципах аргументативного дискурса, если глубокое разногласие в принципе непреодолимо? Как можно говорить о «правилах» или «ошибках» аргументации, если по поводу этих самых правил могут быть глубокие разногласия среди участников дискуссии? Что если кто-то вовсе не считает «*argumentum ad hominem*» ошибкой, опираясь на какие-то свои «петли»?

### МЫСЛЕННЫЙ ЭКСПЕРИМЕНТ М. ЛИНЧА

Если глубокие разногласия неразрешимы, то следует ли отсюда, что релятивизм прав? Во все нет. Возможно, это просто свидетельствует о том, что процесс рациональной аргументации имеет свои границы. И когда эти границы достигнуты, остается обратиться только к практическому разуму. М. Линч предлагает поиграть в некоторую «игру эпистемических методов» [1, с. 274-277]. Эта игра является аналогией мысленного эксперимента Дж. Ролза в области эпистемологии. В своей работе «Теория справедливости» Ролз предложил мысленный эксперимент, с помощью которого можно определить, какая политическая система является наилучшей. Он предлагает в качестве исходного положения гипотетическую ситуацию, при которой свободные и рациональные индивиды заключают общественный договор о том, каковы должны быть основные принципы их общества. При этом никто не знает своего места в обществе, своего социального статуса, расовой и половой принадлежности и т.д. Принципы справедливости выбираются за «завесой неведения».

По аналогии, представим, что мы хотим выбрать метод аргументации, который будет привилегированным в данном сообществе, т.е. наилучшим для преподавания в школах, университетах, оценки результатов исследований и т.д. При этом мы изначально открыты для любых методов. В качестве кандидатов могут быть использованы любые методы: дедукция, индукция, чувственное восприятие, гадание по линиям на ладони, использование спиритической доски, чтение священных

текстов и т.д. Причем изначально мы не предполагаем, что какой-то из этих методов будет лучше, чем другой. В качестве исходных предпосылок Линч предлагает следующие. Во-первых, участники этой игры не имеют информации о надежности различных типов доксистических практик (практик формирования убеждения), они исходят из предположения, что все методы формирования убеждения так же надежны, как и другие. Во-вторых, игроки не могут предполагать, что какая-то метафизическая картина мира является истинной, например, натурализм или теизм. В-третьих, игроки знают, что им придется жить в том мире, где выбранные методы являются привилегированными. В-четвертых, игроки не знают, какие методы они сами захотят использовать из-за своего образования, воспитания, религии и т.д. Но есть то, что объединяет участников этой игры. Всем нам присуще действовать в своих интересах. Поэтому предположим, что этим игрокам также присуще действовать в своих интересах. Выбор каких методов будет в интересах данных игроков?

Согласно Линчу: «Кажется, что в наших собственных интересах будет выбрать такие методы, которые в наибольшей степени были бы повторяемы, адаптируемы, публичны и распространены» [1, с. 275]. Повторяемые методы будут предпочтительнее, потому что их могут использовать снова. Адаптируемые методы будут предпочтительнее, потому что их можно применять к различным типам проблем. Публичные методы будут лучше, потому что их действенность можно оценить любому. И, наконец, распространенность означает, что эти методы, де-факто применяются всеми. Как полагает Линч, нетрудно предположить, что игроки в такой ситуации выберут скорее дедукцию и индукцию, чем, например, использование спиритической доски, поскольку первые скорее удовлетворяют потребностям и личным интересам незаинтересованного субъекта.

На наш взгляд, проблема с данным мысленным экспериментом заключается в том, что для того, чтобы сделать этот выбор, мы должны предположить, что игроки являются рациональными субъектами. Используя терминологию эпистемологии добродетелей (*virtue epistemology*), они должны быть интеллектуально добродетельными субъектами [6]. Но какие интеллектуальные добродетели имеют наибольшее значение в процессе аргументации?

## АРГУМЕНТАТИВНЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ И ПОРОКИ

Дискурс о добродетелях (по греч. – «арете») пришел в теорию аргументации трансфером из эпистемологии. В 1960-е гг. на Западе происходит ренессанс этики добродетелей, а затем в 1990–2000-е развивается эпистемология добродетелей. Понятие добродетели, которое фигурирует во всех этих областях, употребляется в максимально широком смысле, соответствующему греческому «арете». А. Ф. Лосев в изложении В. В. Бибихина дает следующее определение этого греческого понятия: «Ἀρετή часто переводят добродетель, но это значение сложилось только в позднем эллинизме, хотя и до христианства. Ἄρετή – добротность, вот правильный перевод; совершенство в каком-нибудь отношении, обязательно в хорошем. Вот вам развитие идей. Была политическая, социальная добротность, а позднее развитие языка пошло по линии морализирования» [7, с. 9]. Итак, «арете» – это совершенство в любом отношении: моральном, интеллектуальном, физическом и т.д. В данном случае нас интересуют «арете» в области аргументации.

Существуют разные классификации аргументативных добродетелей и пороков. Д. Коген предлагает четыре кардинальных добродетели идеального участника аргументации: 1) желание вступать в дискуссию; 2) желание слушать других; 3) готовность изменить свою позицию; 4) готовность подвергать сомнению очевидное [8]. На основе этой классификации Абердин предлагает собственную, более разветвленную классификацию аргументативных добродетелей [9].

1. Желание вступать в дискуссию, по Абердину, предполагает наличие таких установок и качеств, как: а) быть коммуникативным; б) веру в разум; в) интеллектуальное мужество; г) чувство долга.

2. Желание слушать других разбивается на такие качества, как: а) интеллектуальная эмпатия, включающая в себя: понимание (insight) людей, понимание проблем, понимание теорий; б) беспристрастность (fair-mindedness), которая включает в себя справедливость, честность в оценке аргументов оппонента, открытость ума для сбора и оценки свидетельств; в) распознавание надежного авторитета; г) распознавание очевидных фактов, включающая в себя чувствительность к деталям.

3. Готовность изменить собственную позицию включает: а) здравый смысл; б) интеллектуальную прямоту; в) интеллектуальное смирение; г) интеллектуальную порядочность.

4. Готовность подвергать сомнению очевидное включает в себя: а) должное уважение к общественному мнению; б) автономию; в) интеллектуальное усердие.

Поскольку добродетели, согласно аристотелевской традиции, понимаются как середина между двумя крайностями, то аргументативные пороки – это крайности, которые отклоняются от «золотой» середины. Они, по Абердину, подразделяются также на четыре группы.

1. Нежелание вступать в дискуссию (квиетизм) а) отсутствие коммуникативности / чрезмерная коммуникативность; б) недоверие разуму / чрезмерная опора на разум; в) интеллектуальная трусость / интеллектуальное безрассудство; 4) нарушение долга / неуместное рвение.

2. Нежелание слушать других предполагает: а) интеллектуальную грубость, которая проявляется в равнодушии к другим, равнодушии к проблемам, равнодушии к теориям / интеллектуальную сентиментальность, которая проявляется в снисходительности (*indulgence*) к людям, снисходительности к проблемам, снисходительности к теориям; б) узость ума (*narrow-mindedness*), которая проявляется в несправедливости к другим, нечестности в оценке их аргументов, закрытости ума для сбора и оценки свидетельств / неподобающей щедрости, которая включает в себя несправедливость по отношению к себе, пристрастие в пользу других, впечатлительность при оценке и сборе свидетельств; в) равнодушие к надежному авторитету / ложную идентификацию надежного авторитета; г) равнодушие к очевидным фактам / ложную идентификацию очевидных фактов, нечувствительность к деталям / чрезмерное внимание к деталям.

3. Нежелание изменять свою позицию в ходе аргументации проявляется в: а) чрезмерной опоре на здравый смысл / отсутствии здравого смысла; б) интеллектуальной нечестности / интеллектуальной наивности; в) интеллектуальном высокомерии / интеллектуальной робости; г) интеллектуальной непримиримости / интеллектуальной уступчивости.

4. Нежелание подвергать сомнению очевидное предполагает: а) неподобающее уважение к общественному мнению / презрение общественного мнения; б) доверчивость / эксцентричность; в) отсутствие интеллектуального усердия, поверхностность / излишнюю интеллектуальную целеустремленность.

Среди этих аргументативных добродетелей и пороков особо хотелось бы отметить интеллектуальное смирение. На наш взгляд, оно является главной добродетелью в аргументации. Интеллектуальное смирение в противоположность интеллектуальному высокомерию, с одной стороны, и интеллектуальной робости, с другой, предполагает, что субъект адекватно способен оценить собственные интеллектуальные ограничения [10]. А это является, на наш взгляд, важнейшей предпосылкой для преодоления расхождения во мнениях в ходе аргументации.

Преимущество данной классификации состоит в том, что мы можем показать, основываясь на данной классификации, откуда возникают те или иные аргументативные ошибки, или неправильные ходы в аргументации. Например, «аргумент к палке» - из несправедливости к другим; «ad hominem» – из нечестности к другим в оценке их аргументов; «аргумент к жалости» – из интеллектуальной сентиментальности; «аргумент к публике» – из неподобающего уважения к общественному мнению; «провокационный вопрос» – из интеллектуальной нечестности и т.д. И наоборот, правильными ходами в аргументации являются те, которые сделал бы субъект, обладающий всей суммой аргументативных добродетелей.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной статье мы исследовали проблему глубокого разногласия в эпистемологии аргументации. Суть проблемы заключается в том, что некоторые разногласия, а именно разногласия не по поводу фактов, а по поводу способов получения фактов – эпистемические разногласия – приводят к релятивизму в теории аргументации. Основываясь на концептуальной метафоре «петель» Витгенштейна, исследователи приходят к выводу о том, что базовые основания любого утверждения не поддаются рациональной оценке. Это ставит перед теорией аргументации проблему релятивизма. Для решения этой проблемы мы использовали мысленный эксперимент М. Линча «игра эпистемических методов», которая состоит в том, что по аналогии с мысленным экспериментом Дж. Ролза, нам предлагается представить, какие методы аргументации выберут субъекты «под завесой неведения». Мы утверждаем,

что для того, чтобы получить результат в ходе этого мысленного эксперимента, необходимо предположить, что субъекты должны быть аргументативно добродетельными. В данной статье мы привели классификацию аргументативных добродетелей Э. Абердина. Особый акцент мы сделали на добродетели интеллектуального смирения. Правильные ходы в аргументации являются такими, какие предпочел бы субъект, обладающий всей суммой аргументативных добродетелей, а неправильные ходы, или аргументативные ошибки, это те, которые сделал бы субъект, обладающий аргументативными пороками.

### Примечания

1. *Lynch M.* Epistemic Circularity and Epistemic Incommensurability // *Social Epistemology*. Ed. By A. Haddock, A. Millar, D. Pritchard. 2010. P. 262–277.
2. *Turner D., Wright L.* Revisiting deep disagreement // *Informal Logic*, 21(1), 2005. P. 25–35.
3. *Godden D., Brenner, W.* Wittgenstein and the logic of deep disagreement. // *Cogency*. Vol. 2, №2, 2010. P. 41–80.
4. *Витгенштейн Л.* О достоверности // *Вопросы философии*. – 1991. – № 2. – С. 67–120. [Электронный ресурс] URL: [http://sbiblio.com/biblio/archive/vitginshteyn\\_o/](http://sbiblio.com/biblio/archive/vitginshteyn_o/).
5. *Coliva A.* Which hinge epistemology? // *Hinge epistemology*. Ed. by A. Coliva, D. Moyal-Sharrock. Leiden-Boston. Brill. 2016. P. 6–23.
6. *Шевченко А. А.* Эпистемология и добродетели // *Сибирский философский журнал*. № 4, 2016. С. 82–92.
7. *Бибихин В. В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004.
8. *Cohen D.* Arguments that backfire // *Hitchcock D, Farr D (eds)*. The uses of argument. OSSA, Hamilton, 2005. P. 58–65.
9. *Aberdein A.* The vices of argument // *Topoi*. № 35 (2). 2016. P. 413–422.
10. *Church I.* Intellectual Humility: An Introduction to the Philosophy and Science Bloomsbury Publishing. 2017.



## ВЫЗОВ СИТУАЦИОНИЗМА ДЛЯ ЭПИСТЕМОЛОГИИ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ<sup>1</sup>

**Аннотация.** В статье показано, что проблема ситуационной обусловленности моральных добродетелей распространяется также и на область интеллектуальных добродетелей. Если добродетели определяются как стабильные черты характера, то такое понимание опровергается современными эмпирическими исследованиями в психологии. В ряде экспериментов было продемонстрировано, что моральные поступки и интеллектуальные реакции в значительной степени зависят от случайных обстоятельств и конкретной ситуации. Исследуются основные стратегии ответа на вызов ситуационизма со стороны теории добродетелей. Локальный подход к интеллектуальным добродетелям предлагает предельно конкретизировать и индивидуализировать добродетели (К. Лепок). Однако добродетели должны быть глобальными. Обосновывается альтернативный вариант решения этой проблемы – понимание интеллектуальных добродетелей как недостижимого идеала, к которому, тем не менее, необходимо стремиться.

**Ключевые слова:** добродетели, интеллектуальные добродетели, эпистемология добродетелей, эпистемология, ситуационизм.

Ситуационисты в области этики утверждают, что большинство людей не обладают чертами, которые можно назвать добродетелями в их традиционном понимании. В своем поведении и мышлении люди чувствительны к совершенно тривиальным и нормативно нерелевантным факторам конкретной ситуации, таких как, например, настроение, окружающий шум, запахи и даже погода. Если добродетельных людей очень мало, то проект объяснения поведения и мышления в терминах добродетелей кажется безнадежным предприятием. Данное возражение направлено против понимания добродетелей и как познавательных способностей, и как черт интеллектуального характера. Согласно эпистемологии добродетелей,  $S$  знает, что  $p$ , если он пришел к истинному убеждению, что  $p$ , благодаря проявлению интеллектуальной добродетели [1, 2]. Поэтому если интеллектуальные добродетели так редки, как считает ситуационизм, тогда большинство людей знают очень мало.

Начнём с области этики. Моральные добродетели предполагают стабильную диспозицию поступать определённым образом: щедрые склонны помогать другим, справедливые – поступать справедливо и

---

<sup>1</sup> Впервые опубликовано: Каримов А. Р. Вызов ситуационизма для эпистемологии добродетелей // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2017. № 11. С. 10–15.

т.д. Однако психологи установили, что люди ведут себя по-разному в разных ситуациях: в присутствии посторонних или вне [3]; в зависимости от социальной дистанции между собой и другими людьми [4]; даже в зависимости от окружающих запахов и шумов [5]. В частности, было установлено, что субъекты, которые только что нашли монету в 10 центов, были в 22 раза больше расположены помочь женщине, уронившей документы (88% и 4%); что субъекты были в 6 раз больше расположены помочь человеку, явно нуждающемуся в помощи, если они не спешили куда-то (63% v. 10%); что субъекты были в 5 раз более расположены помочь пострадавшему человеку, если уровень шума был нормальный, чем когда поблизости работала мощная газонокосилка (80% v. 15%) [6].

Один способ ответить на ситуационистский вызов – это предельная конкретизация и индивидуация добродетелей. Дж. Дорис, например, выделяет различные разновидности храбрости, например, храбрость на поле боя, высотная храбрость, храбрость с дикими животными [7]. Он даже готов различать храбрость на поле боя в случае стрельбы из винтовки и храбрость на поле боя в случае артиллерийской стрельбы. Он утверждает, что этот принцип индивидуации есть «начало эмпирически адекватной теории». Возможно, что этот позитивистский подход более адекватен эмпирически, но его теоретическая адекватность вызывает сомнения.

Ситуационистский вызов к эпистемологии добродетелей Альфано формулирует как следующий набор из несовместимых посылок [8].

1. (Нон-скептицизм) Большинство людей знают достаточно много. (Отрицание радикального скептицизма).

2. (Эпистемология добродетелей) Знание есть истинное убеждение, приобретенное и сохраненное благодаря интеллектуальным добродетелям.

3. (Эпистемический ситуационизм) Большинство интеллектуальных черт человека не являются добродетелями, потому что они очень чувствительны к тривиальным и эпистемически нерелевантным ситуационным влияниям.

Поскольку, чтобы не впасть в радикальный скептицизм, необходимо утверждать 1, то остается выбор между 2 или 3.

П.3 утверждает, что большинство людей не являются любознательными *simpliciter*, они любознательны в хорошем настроении, креативны

в хорошем настроении т.д. Это значит, что у них отсутствует постоянная мотивация, которая требуется для интеллектуальных добродетелей.

Возражение ситуационизма можно распространить далее на область теории познания. Здесь следует выделить отдельно возражения против добродетелей низкого уровня, и против добродетелей высокого уровня.

Что касается базовых познавательных способностей, то один из известных примеров когнитивного предрассудка приводится в исследованиях Тверски и Канемана, которые цитирует Альфано [9]. В ходе эксперимента испытуемым была дана некоторая информация о качествах женщины по имени Линда, из которых затем требовалось сделать вывод. В частности, были перечислены следующие качества Линды: ей 31 год, она не замужем, открыто выражает свое мнение, очень умна, закончила философский факультет, глубоко переживает за социальную справедливость и является участником движения против ядерной энергетики. После этого им предлагали ряд характеристик, которые необходимо было расположить в порядке наибольшего соответствия, по их мнению, Линде. В частности, предлагалось ранжировать отдельные характеристики, например, «феминистка», «банковский работник» и конъюнкцию характеристик «банковский работник и феминистка». Вопреки тому рациональному соображению, что конъюнкция сама по себе менее вероятна, чем истинность отдельных членов конъюнкции, респонденты приписывали более высокую вероятность конъюнкции свойств, если одним из членов конъюнкции было свойство, которое является стереотипным для обладателя данных черт (в данном случае характеристика «феминистка» для выпускницы философского факультета, которая не замужем). Иными словами, стереотипы влияют на способность к базовому логическому выводу. А это ставит под сомнение надежность наших базовых познавательных способностей, таких как способность делать логические выводы.

Сходные возражения были выдвинуты относительно добродетелей высшего уровня. Исследователи предлагали респондентам решить различные задачи на когнитивную гибкость. В частности, испытуемым было предложено задание со свечой, которое известно в психологии как тест Дункера [10]. Предположим, что вам дают три предмета: книжечку картонных спичек, коробку с кнопками и восковую свечу. Задача

заключается в том, чтобы закрепить свечу так, чтобы не пролился воск. Некоторые пытаются напрямую крепить свечку к доске с помощью кнопок или зажечь свечу и воткнуть ее в расплавленный воск. Ничего не выходит. Правильным решением является опустошить коробку из-под кнопок, закрепить ее кнопками на вертикальную доску и далее с помощью расплавленного воска закрепить свечу на такой подставке. Для решения этой когнитивной задачи необходимо догадаться, что на самом деле вам дали не три, а четыре предмета – коробка от кнопок и набор кнопок это два разных предмета. Было установлено, что те респонденты, которым давали шоколадку перед опросом, или те, кто посмотрел короткий комедийный ролик, показывали гораздо лучшие результаты в задачах на когнитивную гибкость [11]. Иными словами, они не были просто интеллектуально гибкими или креативными, они были интеллектуально гибкими в хорошем настроении.

Также исследователи провели следующий эксперимент [12]. Они пригласили ряд интернов для того, чтобы те правильно определили диагноз гипотетического пациента по описанию его состояния. Первой контрольной группе перед экспериментом дали небольшую шоколадку, второй дали прочесть документ о медицинской этике, третьей ничего не давали. Рассуждения интернов оценивали на скорость, точность и гибкость. Результаты исследования показали, что те, кому давали шоколадку, в целом решали задачу более быстро и с большей гибкостью, чем те, кому ничего не давали или давали прочесть документ по медицинской этике.

Должны ли мы разделять просто открытость ума и открытость ума по отношению к друзьям, и дополнительно открытость ума по отношению к друзьям в хорошем настроении? Добродетели – это качества, не просто способствующие познанию истины, но и заслуживающие похвалы. Вряд ли особо похвальным будет интеллектуальная любознательность только в хорошем настроении. Также как вряд ли будет похвальна моральная добродетель щедрости, если та проявляется только в хорошем настроении или после сытного обеда.

То же самое можно сказать про интеллектуальное мужество. Исследователи провели эксперимент, в котором показали, что люди в меньшей степени готовы отстаивать свою позицию, когда им возражает большинство [13]. Можно ли тогда выделить интеллектуальное муже-

ство и отдельно интеллектуальное мужество при оппозиции со стороны 3 человек, 10 человек, 100 человек и т.д.? Мнению скольких людей человек должен противостоять, чтобы считаться интеллектуально мужественным?

Локальный подход к интеллектуальным добродетелям допускает, по-видимому, Кристофер Лепок. Он, в частности, пишет:

«Предположим, что Квинси проявляет интеллектуальное смирение только в спокойных ситуациях, когда чувствует себя уверенно. Но когда он испытывает стресс, или на него оказывается давление, или после того, как критикуют его как личность, он возмещает это высокомерием. Квинси недостает добродетели смирения как она традиционно понимается, поскольку его смирение не является глобальной (robust) чертой характера. У него локализованная добродетель смирения – способность контроля, которая функционирует как смирение, но применяется в более узком наборе обстоятельств. Поскольку она распространяется на меньшее количество ситуаций, черта Квинси является менее ценной, чем глобальное смирение, но тем не менее важно ее идентифицировать и определить ее ценность. Например, Квинси может быть ценным для решения групповых проблем до тех пор, пока на него не оказывается давление или его не оскорбляют» [14, с. 122].

На наш взгляд, локальный подход является неприемлемым. Автор данной статьи, например, считает себя, в целом, интеллектуально упорным человеком. Но только не тогда, когда сосед за стеной работает дрелью. В этом случае я сдаюсь. Следует ли отсюда вывод, что я обладаю локальной добродетелью «быть интеллектуально упорным, когда сосед за стеной не работает дрелью»? Добродетели должны быть глобальными. Если я обладаю какой-то добродетелью, то я не могу обладать ей только в какой-то конкретной ситуации. Нам ближе позиция Альфано, который в итоге признает, что людям недостает идеала интеллектуальной добродетели, но можно обладать похвальной аппроксимацией к идеалу [8]. В конце концов добродетель не может быть чем-то тривиальным, легко достижимым. Добродетель все-таки есть совершенство. А как любое совершенство, его демонстрируют не все. Признаем, что большинство людей не обладают открытостью ума, интеллектуальной автономией, интеллектуальным смирением, интеллектуальным мужеством и т.д. А те, кто обладают этими качествами, демонстрируют их не

всегда. И знаменитый оперный певец однажды может «дать петуха»... Тот, кто реже склоняется к мнению большинства, заслуживает большей похвалы, чем тот, кто всегда склоняется перед мнением большинства. В целом, интеллектуально добродетельный человек будет склоняться в пользу интеллектуально добродетельных поступков в большем количестве случаев, чем тот, кто не обладает интеллектуальными добродетелями.

Сходный подход отстаивает Коуд, которая пишет, что при описании добродетелей – моральных или интеллектуальных – важно признавать, что это описание идеала, возможно никогда полностью нереализуемого [15]. И далее она добавляет, что необходимо «держаться требования в пределах возможностей обычного человека, чтобы можно было говорить о множестве добродетельных людей. Хотя, возможно, никто из них не является *совершенно* добродетельным» [15, с. 45].

Загзебски также возражает против локализации добродетелей. Она отмечает, что интеллектуальные добродетели разделяются в зависимости от мотивации на очень общие категории. Например, интеллектуальное мужество – это способность отставить свое мнение в случае социального давления, любознательность – это желание познавать, открытость ума – это способность быть готовым принять точку зрения оппонента. Поскольку базовая мотивация сохраняется *при любой глубине индивидуации*, то нет необходимости индивидуализировать сами добродетели. Открытость ума просто и открытость ума с друзьями имеет *одну и ту же базовую мотивацию* – готовность встать на другую точку зрения.

К сказанному, на наш взгляд, необходимо добавить несколько моментов. Во-первых, можно поставить под сомнение результаты самих эмпирических исследований. Для какой-то достоверной картины требуется проведение лонгитюдных исследований, т.е. долгосрочных исследований одного и того же человека. До проведения лонгитюдных исследований рано было бы делать вывод, что люди не обладают глобальными добродетелями.

Во-вторых, ситуационные особенности не являются необходимыми для эпистемического успеха. Они могут способствовать эпистемическому успеху, но не обязательно являются существенным фактором его. Шоколадка может ускорить процесс решения задачи, но задача мо-

жет быть решена и без нее. Если хорошее настроение помогает быть более креативным, то это еще не означает, что всегда, когда у нас хорошее настроение, мы являемся креативными.

В-третьих, как отмечает Притчард, интеллектуальные добродетели субъекта не должны рассматриваться как единственный фактор, который обуславливает познание [16]. Когда выше мы определяли знание как истинное убеждение, полученное благодаря интеллектуальным добродетелям, это не обязательно означает, что знание является *исключительно* результатом манифестации интеллектуальных добродетелей. Оно вполне может быть, например, результатом манифестации интеллектуальных добродетелей субъекта плюс шоколадка. Это общее соображение верно и в случае коммуникативного знания, где личный вклад субъекта и его познавательных добродетелей минимален, а, следовательно, не является манифестацией его личных добродетелей.

В целом, на основе вышеизложенного, можно сделать вывод, что эмпирическая критика со стороны ситуационизма не подрывает эпистемологию добродетелей.

## Примечания

1. *Zagzebski L.* Virtues of the Mind. Cambridge, 1996.
2. *Шевченко А. А.* Эпистемология и добродетели // Сибирский философский журнал. №4, 2016. С. 82-92.
3. *Latane B., Darley J.* Group Inhibition of Bystander Intervention in Emergencies // Journal of Personality and Social Psychology, 10, 1968. P. 215–221.
4. *Bohnet I. and Frey B.* Social Distance and Other-regarding Behavior in Dictator Games // The American Economic Review, 89, 1999. P. 335–339.
5. *Baron R.* The Sweet Smell of ... Helping: Effects of Pleasant Ambient Fragrance on Prosocial Behavior in Shopping Malls // Personality and Social Psychology Bulletin, 23. 1997. P. 498–503.
6. *Miller, C.* Empirical Approaches to Moral Character // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.). [Электронный ресурс] URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/moral-character-empirical/>>.
7. *Doris J.* Lack of Character: Personality and Moral Behavior, Cambridge UP, 2002.
8. *Alfano M.* Expanding The Situationist Challenge To Responsibility Virtue Epistemology // The Philosophical Quarterly, № 62. 2012. P. 223–249.
9. *Tversky A., Kahneman D.* Extensional versus intuitive reasoning: the conjunction fallacy in probability judgment / T. Gilovich, D. Griffin, and D. Kahneman

(eds.) *Heuristics and Biases: The Psychology of Intuitive Judgment*, Cambridge University Press, 2002. P. 19–48.

10. *Duncker K.* On Problem Solving // *Psychological Monographs*, № 58, American Psychological Association, 1945.

11. *Isen A., Daubman K., Nowicki G.* Positive Affect Facilitates Creative Problem Solving // *Journal of Personality and Social Psychology*, № 52. 1987. P. 1122–1131.

12. *Estrada C., Isen A., Young M.* Positive Affect Influences Creative Problem Solving and Reported Source of Practice Satisfaction in Physicians // *Motivation and Emotion*, № 18, 1994. P. 285–299.

13. *Asch S.* Effects of Group Pressures upon the Modification and Distortion of Judgment / H. Guetzkow (ed.), *Groups, Leadership, and Men*, Pittsburgh: Carnegie Press, 1951.

14. *Lepock C.* Unifying the Intellectual Virtues // *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 83, № 1, 2011. P. 106–128.

15. *Code L.* Toward a “Responsibilist” Epistemology // *Philosophy and Phenomenological Research*, № 45, 1984. P. 45.

16. *Pritchard D.* Re-evaluating the situationist challenge to virtue epistemology // *Naturalizing Epistemic Virtue* Cambridge University Press. Kindle Edition. *Naturalizing Epistemic Virtue*. Cambridge University Press. Kindle Edition. P. 143.



## ДОВЕРИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВУ В ФОКУСЕ ЭМПИРИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ<sup>1</sup>

**Аннотация.** В статье рассматриваются основные подходы к эпистемической оценке свидетельства в современной социальной эпистемологии. Редуктивный подход заключается в том, что знание, полученное в ходе коммуникации с другими, должно иметь независимое подтверждение. Нередуктивный подход отстаивает принцип доверия свидетельству другого в условиях отсутствия доводов обратного. В последнее время в литературе по социальной психологии был проведен ряд исследований, который ставит под сомнение нередуктивный подход к оценке свидетельства в философии. Эксперименты показали, что доверие к свидетелю часто обусловлено нерелевантными факторами, а так же тот факт, что испытуемые испытывают затруднения в распознавании надежного свидетеля. Как показано в статье, данные эксперименты не опровергают редуктивную позицию. Подчеркивается важность контекста для проявления доверия.

**Ключевые слова:** эпистемология, социальная эпистемология, коммуникация, свидетельство, доверие.

В современной социальной эпистемологии можно говорить о двух основных подходах к оценке коммуникативного знания, или знания, полученного благодаря свидетельству (*testimony*). Согласно первому подходу, исходной установкой по отношению к свидетельству должно быть сомнение – я не доверяю свидетельству другого, пока не смогу убедиться в истинности свидетельства самостоятельно на собственном опыте. Основоположителем данного подхода считается Д. Юм [1]. Этот подход можно назвать редуктивным подходом к оценке свидетельства, так как он редуцирует эпистемическую ценность свидетельства к собственным когнитивным усилиям познающего субъекта.

Другой подход заключается в том, что мы имеем право доверять свидетельству как независимому источнику познания в отсутствии противоположных доводов. Данную позицию отстаивал Т. Рид [2]. Иными словами, если нет каких-то оснований сомневаться, то исходной установкой по отношению к свидетельству должно быть доверие. Второй подход можно назвать нередуктивным, так как эпистемическая ценность свидетельства как источника знания не редуцируется к собствен-

---

<sup>1</sup> Впервые опубликовано: *Karimov, Artur R., Khort, Mikhail G., Guryanov, Alexei S.* Trust to testimony in empirical research focus // ИОАВ. 2019. Vol. 10. S1. P. 64-66.

ным когнитивным усилиям субъекта. В современной литературе нередуктивную позицию в трактовке свидетельства занимает Дж. Хардвиг. Хардвиг обосновывает идею об «эпистемической зависимости» субъекта от коммуникативного сообщества и о необходимости в этих условиях доверия свидетельству другого [3, 4].

Против данной позиции был выдвинут ряд аргументов чисто философского характера. В частности, И. Т. Касавин обосновывает синтетическую теорию, которая инкорпорирует и редукционизм, и нередукционизм. Он спрашивает: «Стоит ли предписывать эпистемологическую исключительность какому-нибудь источнику знания, будь то опыт или общение? Вероятно, это неверная постановка вопроса. На самом деле опыт неизбежно включает в себя коммуникацию, а коммуникация есть своего рода опыт» [5. С. 142]. В настоящей статье мы не будем рассматривать философскую аргументацию, а хотели бы обратиться к другому рода доводам, которые предоставляет современная эмпирическая наука против самостоятельной ценности свидетельства как источника знания и критически рассмотреть их.

Сформулируем нередуктивную позицию по отношению к коммуникативному знанию. Если субъект  $S$  воспринимает от другого свидетельство, что  $p$ , и это свидетельство (в отсутствии доводов в пользу противоположного) вызывает убеждение у  $S$ , что  $p$ , то  $S$  обоснованно убежден, что  $p$ . Важной составляющей нередуктивного подхода считается положение, что тот, кто принимает свидетельство, полагается на искренность и компетентность свидетельствующего. В таком случае от реципиента требуется надежность в распознавании того, насколько другой заслуживает доверия.

Однако в статье «Против доверчивости» Дж. Шрибер показывает, что, согласно современным исследованиям в области социальной психологии, большинство субъектов не могут осуществлять надежный мониторинг своих собеседников на предмет того, лгут они или заслуживают доверия [6]. В частности, утверждается, что на доверие людей влияют факторы, которые являются абсолютно нерелевантными для того, действительно ли субъект заслуживает доверия. С этой точки зрения, любая эпистемологическая концепция, которая принимает в качестве условия, что субъект должен обладать способностью каким-то образом определять надежность свидетельствующего, оказывается уязвимой для эмпирического возражения.

В частности, Шрибер цитирует эмпирическое исследование, в котором было доказано, что люди с привлекательной внешностью являются более успешными в убеждении других, чем непривлекательные. Также люди статистически чаще неспособны распознавать ложь по чисто внешним признакам, например, выражение лица, жесты и т.д. Более того, мошенники часто используют «язык тела» для того, чтобы казаться более убедительными. В частности, от тестируемого требовалось определить, говорит правду или лжет абсолютно незнакомый им человек. Средняя точность определения лжи не превышала 60%. Более того, отдельно тестировались те, кто по профессии обязан быть подозрительным, например, таможенные служащие, полицейские, и были получены примерно те же результаты [7, 8].

Люди чаще склонны реагировать на внешние признаки компетенции, чем на действительное ее наличие. Был проведен эксперимент, заключающийся в том, что в больнице медсестры получали звонок от неизвестного им человека, который представлялся врачом и просил назначить определенному пациенту прием каких-то явно неподходящих препаратов в явно неподходящих дозах. Исследователи проверяли, какие из следующих факторов могут возбудить подозрительность у медсестёр: 1) передача рецепта по телефону является запрещенной правилами больницы; 2) прописанный препарат не был разрешен к использованию данной больницей; 3) предписанная доза препарата значительно превышала рекомендуемую; 4) рецепт был получен от человека, который медсестры никогда не встречали до этого. Всего в эксперименте было задействовано 22 медсестры. Результаты оказались шокирующими. В ходе испытания 95% медсестер уже приготовились дать пациентам прописанные по телефону лекарства, когда их вовремя остановили организаторы эксперимента [6. С. 10–18].

Еще одно исследование показывает, что собеседник был более убедительным, если он был одет в форму охранника. В частности, испытуемые доверяли собеседнику в униформе в 92% процентах случаев, и только в 42% людям без униформы [6].

В другом случае в ходе постановочного судебного процесса испытуемые были приглашены в качестве «присяжных», где им предстояло определить надежность свидетеля. Было установлено, что свидетель, выступавший в качестве «эксперта», был в два раза более убедителен, если он использовал сложные и непонятные выражения, чем когда он

объяснялся на понятном «присяжным» языке. Следовательно, свидетеля признавали более убедительным, если присяжные, на самом деле, не понимали, что он говорит [7].

На основании всех этих эмпирических данных Шрибер заключает, что мы должны признать ненадежность наших способностей распознавать надежного свидетеля. А это ставит под сомнение любой нередуктивную интерпретацию свидетельства.

Безусловно, не учитывать эти результаты философ не имеет права. Однако их можно интерпретировать по-разному. В этих примерах реципиентов просили определить, является ли свидетель искренним или лжецом. Но, необязательно, что реципиент должен уметь определять, является ли свидетель лжецом и мошенником или же он заслуживает доверия как человек. На наш взгляд, это слишком сильное требование. Фактически, можно знать человека несколько десятков лет и не быть до конца уверенным, заслуживает ли он доверия. Достаточно, если реципиент будет реагировать на определенные маркеры ситуации или контекста, в котором он принимает свидетельство. Так же, как в индивидуальном познании важен контекст, так и для коммуникативного знания контекст имеет важное значение. Почему в последнем случае контекст рассматривается как нерелевантный?

Рассмотрим пример с реакцией медсестер на телефонный звонок. На первый взгляд кажется, что медсестры проявили легковерие. Однако если обратиться к контексту, то их реакция является вполне объяснимой. Разбирая данный случай, А. Грин отмечает, что 1) в 99% случаях люди, которые представляются врачами в больнице, действительно ими являются; 2) врачи, как правило, являются квалифицированными специалистами, которые получают образование в общей сложности до 10 лет; 3) кроме того, в больнице как учреждении здравоохранения очень жесткие правила и нормы лечения больных, что обусловлено, с одной стороны, строгим соблюдением медицинской этики, с другой стороны, юридическими последствиями в случае врачебной ошибки; 4) наконец, неисполнение предписания врача медсестрой – серьезное нарушение и, как правило, является пагубным для пациента [9, с. 49]. Учитывая все эти обстоятельства, реакция со стороны медсестер, в целом, является оправданной. Действительно, ситуация, когда кто-то в больнице изображает из себя врача, не будучи им, не является чем-то

нормальным в современном обществе. Поэтому, когда в этот, обычно эпистемически дружелюбный, контекст экспериментатор помещает кого-то, кто изображает из себя авторитет, то вполне закономерно, что человек принимает ошибочное решение довериться такому человеку. Но является ли это решение интеллектуально недобродетельным? На наш взгляд, нет. В данном контексте, эпистемическое поведение медсестер представляется оправданным. Если бы такая ситуация с фальшивыми врачами в больницах была более распространенной, то тогда, скорее всего, медсестры были бы более подозрительными.

В этом смысле можно обратиться к теории релевантных альтернатив (*theory of relevant alternatives*) Ф. Дретске (Dretske) [10]. Согласно этой теории, чтобы знать что-то, необходимо исключить все значимые (и только) альтернативы. Чтобы знать, что  $p$ , необходимо исключить не все возможные альтернативы к  $p$ , а только релевантные альтернативы. Релевантными являются те альтернативы, для которых у меня имеются какие-либо основания. Чем более веские основания – тем более релевантной является альтернатива. «Если в зоопарке я вижу перед собой зебру, то я не могу исключить альтернативу, что я вижу перед собой лошадь, выкрашенную в полоску (при условии, что я не специалист по зебрам). Но если у меня нет особых причин так думать, поэтому эта альтернатива не значима, следовательно, я знаю, что вижу перед собой зебру. Это альтернатива может стать значимой, если я узнаю о фактах, что в зоопарках наблюдается недостаток зебр, и они часто используют крашенных лошадей, чтобы обмануть доверчивую публику. В этом случае я не смогу исключить эту альтернативу, и тогда истинным будет то, что я не знаю, что передо мной стоит зебра» [11. С. 74].

Тот факт, что мы придаем значение контексту для эпистемической оценки свидетельства, не является чем-то нерелевантным, наоборот. В ситуации, когда контекст этого требует, мы можем выражать больше подозрительности, – например, если мы общаемся с менеджером по продажам. И наоборот, при общении с библиотекарем мы будем склонны доверять ему больше, чем менеджеру по продажам. Это не означает, что менеджеры по продажам не могут быть честными, а библиотекари – лжецами. Просто учет контекста является важной составляющей любого познания, в том числе коммуникативного. Кроме того, данное возражение является нерелевантным для нередуктивной позиции еще и потому, что она не требует от реципиента способности распознавать

надежного свидетеля, так как, как она утверждает, что установкой по умолчанию является доверие к свидетелю в отсутствии оснований для противоположного. И в этом смысле, неважно, привлекателен он или нет, одет в униформу или нет и т.д.

Таким образом, показано, что приведенные эмпирические аргументы не являются фатальными для нередуктивного подхода к оценке свидетельства. Этим аргументам может быть дана различная интерпретация. Как было показано, важно учитывать контекст, в котором оценивается свидетельство другого. В определенном контексте доверие свидетельству будет эпистемически оправданно, а в определенном – нет. Контекстом в данном случае является эпистемическая среда, т.е. насколько в данной среде субъект способен приобретать истинные убеждения.

### Список литературы

1. Юм Д. О чудесах / пер. с англ. С. И. Церетели // Сочинения: в 2-х т. М., 1965. Т. 2. С. 109–135.
2. Reid T. Inquiry and Essays / R. Beanblossom and K. Lehrer (eds.), Indianapolis: Hackett, 1983.
3. Hardwig J. Epistemic Dependence // The Journal of Philosophy, 1985. № 82. P. 335–349.
4. Hardwig J. The Role of Trust in Knowledge // The Journal of Philosophy, 1991. № 88. P. 693–708.
5. Касавин И. Т. Социальная философия науки и коллективная эпистемология / И. Т. Касавин. 2016.
6. Shieber J. Against Credibility // Australasian Journal of Philosophy. 90.1. 2012. P. 1–18.
7. Ekman P., O'Sullivan M. Who Can Catch a Liar? // American Psychologist № 46/9. 1991. P. 913–920.
8. Ekman P. O'Sullivan M., and Frank, M. G. A Few Can Catch a Liar // Psychological Science № 10/3. 1999. P. 263–266.
9. Green A. The Social Contexts of Intellectual Virtue: Knowledge as a Team Achievement. Routledge Studies in Contemporary Philosophy. Taylor and Francis. Kindle Edition. 2017.
10. Dretske F. Epistemic operators // The journal of philosophy. Vol. 67, № 24, Dec. 24, 1970. P. 1007–1023.
11. Каримов А. Р. Контекстуализм, скептицизм, прагматика / А. Р. Каримов // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2013. – № 6 (32). – Ч. II. – С. 71–76.

## ТЕОРИЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ И СОВРЕМЕННОЕ ОБРАЗОВАНИЕ<sup>1</sup>

**Аннотация.** В статье рассматривается популярное в современной англо-американской эпистемологии направление – теория интеллектуальных добродетелей (ТИД). Сравняются две основные версии ТИД – релейабиллизм и респонсибилизм. Исследуется понятие знания и интеллектуальной добродетели. Выявляются следствия ТИД для современной философии образования. Обосновывается важность воспитания интеллектуальных добродетелей в ходе образовательного процесса. Анализируются основные возражения против использования выводов ТИД в образовании. Показана связь ТИД с теорией развивающего обучения Эльконина-Давыдова.

**Ключевые слова:** virtue epistemology, теория интеллектуальных добродетелей, эпистемология, философия образования, знание.

### 1. ВВЕДЕНИЕ

Философская теория интеллектуальных добродетелей (virtue epistemology) является одним из доминирующих направлений в современной англо-американской эпистемологии. Ее истоки восходят к Аристотелю, который наряду с этическими добродетелями выделял дианоэтические добродетели, или добродетели ума – «*sophia*» (теоретическую мудрость), «*phronesis*» (практическую мудрость) и «*nous*» (понимание). Однако учение Аристотеля об интеллектуальных добродетелях не было востребовано в англо-американской эпистемологии вплоть до 80–90-х гг. XX в. Отметим, что в отечественной философской традиции ТИД исследована недостаточно [1,2,3]. Тем более, мало исследована роль ТИД для образования [4]. «Традиционная» концепция знания в эпистемологии рассматривала знание как совокупность пропозиций (*propositions*). Пропозиция определялась как то, что стоит в придаточном предложении после слова «что», например, «что сейчас идет дождь». При этом истинность или ложность определялись как свойства пропозиции. Пропозиции «сейчас идет дождь», или «вода есть H<sub>2</sub>O» рассматривались как истинные или ложные, и вопрос ставился преимущественно в пло-

---

<sup>1</sup> Впервые опубликовано: Каримов А. Р., Казакова В. А. Теория интеллектуальных добродетелей и современное образование // Вестник Нижегородского Университета им. Н. И. Лобачевского, № 5(1), 2014. С. 155–162.

скости того, как мы узнаем истинность пропозиции. Споры об истине между сторонниками классической корреспондентской, когерентной и прагматистской теориями истины завели философию в тупик, который привел к различным версиям дефляционизма. Обращение к теории интеллектуальных добродетелей Аристотеля стало новым поворотом в эпистемологии, поскольку сместило акценты с проблемы истины к проблеме знания. Другим побудительным стимулом к пересмотру доминирующего дискурса являлось разочарование в дискуссии вокруг традиционной концепции знания. К началу XX века в англо-американской эпистемологии сложилось определение знания как обоснованного мнения (JTB-теория), восходящее еще к Платону. Это определение в 60-х гг. стало объектом критики Э. Геттиера и породило целую серию мысленных экспериментов, в результате которых определение знания все усложнялось, но сохранялось ощущение, что на основную проблему, поставленную Геттиером – как устранить элемент удачи из процесса познания - нет ответа. ТИД позволила дать новое определение знания, которое делало акцент на роли и заслуге (credit) субъекта в процессе познания, и поэтому такое решение было встречено с энтузиазмом. Одновременно встал вопрос о том, как научить интеллектуальным добродетелям. И здесь интересы эпистемологии пересеклись с интересами философии образования. В частности, ТИД существенным образом дополнила компетентностный подход, являющийся основной парадигмой в западной философии. В рамках компетентностного подхода считается, что задача образования – не передача ученику определенного набора знаний и информации (усвоение которого можно проверить с помощью теста), а создание условий для выработки определенных способностей и навыков (компетенций), с помощью которых ученик сам мог бы продуцировать знания. ТИД совместима с компетентностным подходом, и кроме того, позволяет преодолеть некоторые недостатки последнего. В данной статье мы рассмотрим две основные версии ТИД – теории Э. Сосы и Л. Загзебски, и их потенциал для философии образования. Также мы сравним этот подход с традицией развивающего обучения Эльконина-Давыдова.



## 2. РЕЛАЙАБИЛИЗМ В ТИД И СОВРЕМЕННОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

Что такое знание? Согласно Фреге и Попперу, знание есть нечто объективное и образует «третий мир», наряду с миром физики и миром сознания. Знание, существующее в этом мире, наподобие платоновских идей, вечно и неизменно, не нуждается в субъекте знания, хотя люди могут «причащаться» к этому миру, черпая из него истины. ТИД в противовес этой точке знания ориентирована на субъект познания. Также как в этической теории добродетелей не существует добрых и злых поступков самих по себе, а все зависит от того, из каких качеств человека проистекает поступок – добродетелей или пороков, так же и в эпистемологической теории добродетелей знание – это свойство субъекта. В чем принципиальная разница этих подходов? Как объясняет Д. Притчард, предположим, что существуют два субъекта – Петр и Иван [5]. Оба они знают, что корень из 9 равен 3. Предположим также, что Иван знает математическое учение о квадратных корнях, и вычислил корень самостоятельно, используя свои когнитивные способности. Напротив, Петр ничего не знает о математической теории квадратных корней. Свое знание того, что корень из 9 равен 3, он приобрел от Ивана или нашел эту информацию в Интернете. Кто из них знает, что корень из 9 равен 3? Если мы берем бессубъектную точку зрения, то знают оба. Единственным критерием является только то, что «корень из 9 равен 3» действительно является знанием, т.е. принадлежит к «третьему миру». Если взять бихевиористскую точку зрения, то тоже знают оба, так как они склонны демонстрировать одинаковые поведенческие реакции при ответе на вопрос, каков корень из 9. Оба из них могли бы ответить правильно, если бы этот вопрос им задали на экзамене или в тесте. Однако интуитивно очевидно, что из двоих только Иван действительно знает, а Петр нет. Почему же? Кажется, что Петр приобрел свое знание не благодаря использованию своих когнитивных способностей (за пределами простого запоминания). Знание Петра нельзя поставить ему *в заслугу*. Напротив, Иван заслуживает похвалы, так как его знание есть его собственное. Он является тем, кто продуцировал данное знание, задействовав свои познавательные способности. Важен не результат знания, а как это результат получен. Почему важно то, как получен результат? Предположим, что Петр получил информацию не у Ивана, а у Сергея.

Сергей заблуждается и полагает, что корень из 9 равен 2. Тогда, с точки зрения теории «третьего мира», Петр будет обладать ложным знанием. Но ведь Петр находится в одинаковом познавательном отношении и к пропозиции «корень из 9 равен 3» и к пропозиции «корень из 9 равен 2». И в первом и втором случае он считает их истинными. И в первом и втором случае, он ничего познавательного не приложил к тому, познать чему равен корень из 9. Можно сказать, что в первом случае ему просто повезло, так как его источник информации был эпистемически добродетельным субъектом, а во втором случае – нет. Э. Соса сравнивает знание со стрельбой из лука [6, 7]. В каком случае мы можем сказать, что данный стрелок – хороший профессионал? Успешный выстрел «в яблочко» есть важный, но недостаточный критерий, так как новичок также мог бы случайно с первого раза попасть в цель. Также и неудачный выстрел не является отрицательным критерием, если например, стрелу отклонил от цели резкий порыв ветра. Важно, чтобы лучник продемонстрировал соответствующий навык. У хорошего лучника стрела будет попадать в цель не потому, что ему повезло, а потому что этому способствовал его навык стрельбы из лука. Если суммировать, то мы получим три критерия хорошего стрелка: 1) стрелок попадает в цель; 2) стрелок обладает навыком стрельбы; 3) стрелок попадает в цель благодаря своему навыку стрельбы. Третье условие тоже важно, так как представим себе, что искусный стрелок выпустил стрелу, которую ветер одним порывом отклонил от цели, но следующим порывом вернул обратно на цель. В этом случае, мы можем сказать, что стрелок, несмотря на все свое искусство, не попал в цель благодаря своему навыку. Ему повезло, так как второй порыв ветра вернул стрелу обратно к цели. Если теперь применить эту аналогию к процессу познания, то можно также выделить три критерия: 1) знание должно быть точным (истинным); 2) знающий должен обладать надежными познавательными способностями, познавательными навыками решения соответствующего типа задач; 3) истинность знания должна возникнуть в результате использования этих надежных познавательных способностей, т.е. не должна быть результатом познавательного везения и удачи. Третий критерий знания является ключевым, так как использование познавательной способности должно быть непосредственной и главной причиной обладания знанием. Только в этом случае можно говорить о то,

что субъект действительно знает что-то. Термин «надежный» в определении отсылает к релейабиллизму. Но эта отсылка не означает абсолютизации познавательных возможностей человека. «Надежность» здесь нужно понимать в фаллибилистском смысле. Такие познавательные способности, как зрение, осязание, память являются надежными, но приблизительно точными. Если я вижу или помню что-то, то это скорее всего так и есть на самом деле, хотя логически возможно, что то, что я вижу или помню, может не соответствовать действительности. Используя термин «добродетели» расширительно, Соса называет все наши надежные познавательные способности «добродетелями» (*virtues*), а субъекта, чье знание основано на использовании этих надежных познавательных способностях «эпистемически добродетельным» субъектом. О конкретном убеждении субъекта *S*, что *p*, также можно говорить, что оно является эпистемически добродетельным или не является таковым.

Каким образом ТИД в версии Э. Сосы может быть транслирована в философию образования? Очевидно, для образования в этом смысле на первый план выходит не тот набор знаний, который получает субъект, не конечный результат познания, а то, каким образом субъект получает знания. ТИД вступает в острое противоречие с современной нацеленностью образования на объективный результат – хорошую оценку на экзамене, особенно с использованием тестовой системы. ТИД несовместима с учебными планами, которые предполагают большое количество изучаемых предметов, массу фактов, которые студент обязан запомнить и заучить. Это касается как системы среднего, так и вузовского образования. Каковы последствия существующей стратегии в образовании? Если учащемуся важно получить хорошую отметку, и только эта хорошая отметка имеет значение, то для учащегося девальвируется ценность знания как такового. Знание для него перестает иметь внутреннюю ценность, ценность само себе. Знание приобретает только инструментальную ценность, причем в самом узком смысле – как средство получения оценок. Отсюда напрямую возникает проблема плагиата. За более чем 10 лет педагогической практики в вузе, а частности, преподавания философских дисциплин, авторы этой статьи пришли к выводу, что бесполезно бороться со списыванием и плагиатом в контрольных работах и на экзаменах. Нужно построить контроль успеваемости так, чтобы списывать просто было нечего и неоткуда. Задания

должны иметь творческий характер, с альтернативными вариантами ответа, чтобы учащийся задействовал все свои способности к анализу, рациональному и критическому рассуждению. Задания в жанре «кто, где, когда» просто не должны присутствовать на экзамене. Примером таких типичных вопросов на экзамене по философии являются: «Кто автор такого-то высказывания или такого-то философского произведения?» или «Назовите все три формулировки категорического императива Канта». На наш взгляд, вполне резонным является вопрос студента, зачем ему знать то, что он может найти с помощью «Яндекса»? В этом смысле тест как форма контроля знаний должен, на наш взгляд, полностью исчезнуть как форма оценки знания. Если тест необходим, то он должен быть основан не на том, чтобы студент просто воспроизвел данный ему материал, а сделал выводы из этого материала. Тот же вопрос о категорическом императиве Канта можно было бы сформулировать следующим образом: «Какие из приведенных суждений являются логическими следствиями из категорического императива Канта: 1)..., 2)..., 3)... и т.п. В этом случае действительно речь шла бы об оценке компетенций студента. Ответ на такой вопрос нельзя просто «скачать» из Интернета. Студент должен был бы продемонстрировать понимание обсуждаемого вопроса. Надо сказать, что формально декларируемый компетентностный подход в образовании совпадает с озвученными целями образования. Другое дело, что реальная педагогическая практика в школе и вузе не соответствует этим стандартам. Подготовка к ГИА и ЕГЭ в школе и к аккредитации в вузе вынуждает учителей и преподавателей вузов готовить учащихся к успешной сдаче тестов, а следовательно, в реальности на формирование компетенций остается мало учебного времени.

### 3. РЕСПОНСИБИЛИЗМ В ТИД И СОВРЕМЕННОЕ ОБРАЗОВАНИЕ.

Другое направление в ТИД связано с трудами Л. Загзебски [8] и получило название респонсибилизм (от англ. – ответственный), что указывает на большую роль этической стороны познавательного процесса. Когда мы формируем свои убеждения, основываясь на непроверенных фактах, некритически, и в силу этого заблуждаемся, то можно сказать,

что мы не имели морального права придерживаться этих убеждений. Мы виновны в том, что не до конца исследовали предмет. Мы несем моральную ответственность, но не за то, что мы ошибаемся – ошибаться может каждый – а за то, что мы не проявляли достаточно внимательности, вдумчивости, критичности, беспристрастности, любознательности, изобретательности, чтобы найти истину. Вышеприведенные выражения – вина, моральная ответственность, моральное право – характерны для респонсibiliзма. Приведенные в качестве примера качества можно назвать интеллектуальными добродетелями, которые формируют интеллектуальный характер человека. Как видим, понятие интеллектуальных добродетелей здесь отличается от понятия Э. Сосы. Если у Сосы интеллектуальные добродетели – это, прежде всего, наши врожденные познавательные способности, то у Л. Загзебски – это черты интеллектуального характера личности. Такое понимание ближе к идеям самого Аристотеля. Загзебски утверждает, что добродетель не может быть чем-то врожденным – как способность зрения или памяти – она должна быть приобретенной, заслуженной, воспитуемой. В данной статье мы хотели бы обозначить основные познавательные добродетели, или позитивные качества интеллектуального характера, и их роль в процессе познания. С точки зрения респонсibiliзма, субъект S знает, что p, если его убеждение сформировано благодаря участию интеллектуальных добродетелей. Помимо вышеназванных, мы хотели бы обсудить еще несколько важных познавательных добродетелей: интеллектуальная скромность, интеллектуальная дерзость, интеллектуальная совесть и интеллектуальная автономия. Интеллектуальная скромность – это такое качество интеллектуального характера человека, которое заставляет его трезво оценивать свои познавательные результаты, не приписывать себе чего-то большего, чем реально достигнуто, не преувеличивать собственную роль в процессе познания, учитывать вклад других людей – учителей, коллег, учеников. Очень часто в научных работах – начиная от студенческих курсовых и заканчивая докторскими диссертациями – делаются заявления о каких-то фундаментальных открытиях, которые при дальнейшем рассмотрении оказываются либо фикциями, либо уже давно кем-то открытыми. Интеллектуальная дерзость – это такое позитивное качество интеллектуального характера, когда молодой специалист не боится бросить вызов устоявшимся

традициям, давно доказанным научным теориям, научным авторитетам. Интеллектуальная дерзость молодых специалистов позволяет продвигать познание вперед, несмотря на сопротивление консервативной части научного сообщества. Другое дело, что это продвижение должно сопровождаться интеллектуальной скромностью, иначе интеллектуальная дерзость превратится в интеллектуальное безрассудство. Еще одно позитивное интеллектуальное качество – это интеллектуальная совесть. Если моральная совесть – это «голос Бога» в душе человека, то интеллектуальная совесть – это голос Разума. Очень часто мы стремимся заглушить в себе голос разума, поддаваясь нерациональным мотивам. Так, отдельные представители научного сообщества отстаивают определенную точку зрения только потому, что им не нравится личность оппонента, или потому что это приносит финансовую выгоду. Наконец, главная интеллектуальная добродетель, на наш взгляд, это интеллектуальная автономность. Именно этой добродетели посвящен небольшой трактат Канта «Что есть Просвещение?». Отвечая на этот вопрос, Кант дает известное определение – Просвещение это выход человека из несовершеннолетия, в котором он оказался по собственной вине. Человек обычно не думает за себя, он доверяет это книге, священнику, врачу. Но в том и заключается отличие совершеннолетнего человека от несовершеннолетнего, что он должен брать на себя ответственность за те убеждения, которые он имеет. «У кого есть деньги, тому нет надобности мыслить». Эти слова Канта сейчас звучат как никогда современно. Умение думать за себя – это не просто иметь мнение о чем-то, это означает иметь обоснованное мнение. Это означает понимание того, что если ты окажешься в заблуждении, то ты будешь нести за это моральную ответственность. Та или иная степень интеллектуальной автономии присуща любому взрослому человеку. Признание такой автономии связано с юридическими правами и обязанностями, право вступать в брак, право выбирать и быть избранным, право распоряжаться имуществом и т.д. Однако лишь немногие достигают подлинной независимости в своих суждениях, действительно имеют свое собственное мнение. Интеллектуальным добродетелям можно противопоставить интеллектуальные пороки, такие как догматизм, легковёрность, суеверие, интеллектуальная нечестность, интеллектуальная трусость, интеллектуаль-

ная лень, поспешность в выводах, самообман, принятие желаемого за действительное и др.

Особую роль интеллектуальные добродетели играют в процессе образования. Дело в том, что в науке человек уже выступает в качестве самостоятельного субъекта познания, что накладывает на него определенную моральную ответственность за результат. В образовании же считается, что моральная ответственность за то знание, которое получает учащийся, лежит на учителе, а ученик получает знание уже в готовом виде, его нужно только добросовестно выучить и рассказать учителю на экзамене. В такой модели образования учащийся рассматривается как пассивный реципиент знания, его познавательная роль сводится к минимуму. Здесь подходит аналогия с диктофоном. В чем заключается добродетель диктофона? Какой диктофон можно назвать хорошим? Такой, который хорошо записывает информацию и может ее воспроизвести наиболее приближенно к тому, как она была в него записана. Неудивительно, что часто такой ученик, окончивший школу или вуз, потом оказывается неприспособленным к жизни, так как он привык, что ему знания преподносятся в готовом виде. В ситуации, которая требует познавательных усилий, такой человек подобен цивилизованному жителю современного мегаполиса, привыкшего питаться в кафе и ресторане, но которого волею судеб забросило в глухую тайгу, где он вынужден самостоятельно добывать себе пропитание. В идеале, ответственность за знания, которые приобретает учащийся, лежит не только на учителе, но и на самом учащемся. Он должен критически воспринимать и самостоятельно анализировать любую информацию, которая преподносится педагогом, быть готовым высказать свое мнение, а иногда и вступить в дискуссию. Учитель должен рассматривать ученика как того, с кем они совместно осуществляют процесс познания. В этом случае роль учителя заключается в том, чтобы в первую очередь, развивать интеллектуальные добродетели учащихся. Важность этого можно понять, если привести в пример советскую школу. Как известно, советская система образования давала фундаментальное образование, высокий уровень которого не подвергается сомнению и подтверждается многочисленными достижениями советской науки. В то же время, выпускники школы или вуза в Советском Союзе, в своем большинстве не были в состоянии критически оценить пропаганду, которую они получал через газеты и

телевидение, не имели своего мнения, а доверял мнению партии и т.д. На этом примере можно увидеть основное отличие компетентностного подхода от ТИД. Советский человек обладал компетенциями в своей узкой профессиональной и познавательной сфере, но поскольку он, в своей массе, не обладал важными интеллектуальными добродетелями, он был беззащитен перед той пропагандой, которую на него обрушивала власть. Задача образования заключается не только в том, чтобы подготовить человека к решению узких профессиональных задач. Необходимо воспитывать гражданина, обладающего интеллектуальными добродетелями, умеющего анализировать и «просеивать» получаемую информацию. В современном обществе возникли вызовы другого рода, но эта способность по-прежнему востребована. Сейчас проблема не в недостатке информации, а в ее переизбытке, поэтому умение отделять важное и нужное в том «море» информации, с которым сталкивается современный учащийся, по-прежнему востребовано.

#### 4. АНАЛИЗ ОСНОВНЫХ ВОЗРАЖЕНИЙ

Сформулируем некоторые возможные возражения против ТИД и постараемся ответить на них. Первое возражение выражается в виде опасения, что утратится фундаментальный характер образования, если вместо передачи знаний мы будем формировать интеллектуальные добродетели. Сразу же необходимо сказать, что это противопоставление ложно. Формирование интеллектуальных добродетелей не может быть вместо или помимо получения конкретных знаний: в математике, в литературе, в истории. Вряд ли кто-то когда-либо научился критически мыслить путем заучивания абстрактных призывов «Мысли критически!», или «Проявляй интеллектуальную дерзость!». Воспитание интеллектуальных добродетелей и интеллектуального характера может осуществляться только при решении конкретных задач и проблем в соответствующих науках. Все дело в постановке целей и расстановке акцентов. Нужно всегда иметь в виду, для чего, в конечном счете, изучается та или иная дисциплина, получается то или иное знание. Нужно учитывать, что для современного школьника и студента, в отличие от предшествующих поколений, нет надобности иметь солид-



ный «багаж знаний», так как необходимую ему информацию он при случае может найти в Интернете. Он подобен современным электронным устройствам, которые не нуждаются в большом объеме памяти, так как информация хранится в «облачном хранилище», а не на самом устройстве. Это облачное хранилище намного превышает возможности памяти этого устройства. На устройстве установлены лишь те программы, функционирование которых требуется в данный момент. Но от пользователя требуется обновлять программы, удалять устаревшие программы, уметь найти в «облаке» нужную информацию. Точно также от выпускника учебного заведения требуется умение находить и критически оценивать информацию в своей области, а также способность продуцировать новое знание.

Второе возражение состоит в том, что обучить интеллектуальным добродетелям нельзя. В ответ на это возражение, Байер предлагает несколько стратегий, которые приводят к формированию интеллектуальных добродетелей [9]. Первая стратегия – это формирование институциональной культуры, в которой обучению интеллектуальным добродетелям отдавался бы приоритет. Это может проявляться в самых различных формах: в формулировании официальной миссии образовательных учреждений, факультетов, в подборе кадров, в составлении учебных планов. Вторая стратегия – это напрямую использовать терминологию ТИД в обучении, акцентировать внимание на интеллектуальных добродетелях. Это может выражаться в характере конкретных заданий, в которых требуется проанализировать, критически оценить, высказать свое мнение и т.д. Третья стратегия – это сознательное провоцирование у учащихся рефлексии во время классной и внеклассной работы. Четвертая стратегия – делать очевидным для учащихся связь между изучаемым материалом и формированием тех или иных интеллектуальных добродетелей. Например, учитель может сказать учащимся, что в результате обсуждения этой проблемы они смогли проявить такие-то интеллектуальные качества, а такие-то качества не смогли.

В свою очередь авторы статьи хотели бы добавить, что существует еще одна стратегия обучения интеллектуальным добродетелям – это совместная работа учащихся, диалог «ученик-ученик». Эту стратегию в свое время предложили советские психологи и философы образования Эльконин и Давыдов в своей концепции развивающего обучения

(РО) [10, 11]. Самое важное, по мнению этих авторов, что учебная деятельность есть, прежде всего, такая деятельность, в результате которой происходят изменения в самом ученике. Это деятельность по самоизменению, то есть продуктом являются те изменения, которые произошли в ходе ее выполнения в самом субъекте. В концепции РО авторы исходят из того, что взаимодействие индивидов – исходное условие развития личностных качеств (в том числе и тех, которые мы называем «интеллектуальные добродетели»). Только взаимодействие с другими может создать условия, в которых отдельный человек приобретает способности саморефлексии, самоконтроля и т.д. Именно во взаимодействии формируются мотивы к самостоятельному познанию. Критикуя «пассивное получение знания от других» они видят выход не в отказе (ограничении) взаимодействия учащегося с учителем, а в преобразовании его формы так, чтобы взаимодействие строилось не как трансляция знания, а как среда, инициирующая становление интеллектуальных добродетелей. В этом заключается основное отличие РО от современной ТИД, в которой социальному взаимодействию в процессе познания не уделяется достаточной роли.

Еще одно возражение заключается в том, что сформированность интеллектуальных добродетелей не поддается объективной оценке. С этим возражением можно частично согласиться, если иметь количественную оценку. Здесь возникает та же проблема, что и с оценкой компетенций. Для этого могут использоваться различного рода задачи, где от учащегося требуется проанализировать то или иное знание, сделать выводы, сформулировать свою позицию, участвовать в диспуте, дискуссии, различного рода творческие задания и эссе. Возникает также проблема объективности оценки знания. Здесь нужно сказать, что поскольку знание – это определенное субъективное состояние, в котором находится человек, поэтому и его оценка будет также субъективной. Наличие знания не может оценить ни компьютерная программа, которая обрабатывает результаты тестов, ни «независимый специалист», который находится в 1000 км. от учащегося. Необходим личный контакт. В этом смысле, лучшей формой контроля является собеседование, когда учитель может задавать любые вопросы, к которым учащиеся не готовился заранее, и оценивает их речь, их аргументацию, способность рассуждать и формулировать свою точку зрения. Точно также работо-

датель при приеме на работу в ходе личного общения с потенциальным работником формирует свое мнение о его профессиональных качествах. Такое личное собеседование является более надежной гарантией объективности оценки, чем присланное по факсу резюме.

## 5. ВЫВОДЫ

В данной статье мы рассмотрели теорию интеллектуальных добродетелей в современной англо-американской эпистемологии и ее связь с проблемами современного образования. Для этой теории характерно, что акцент делается на субъекте, который обладает знанием. Субъект рассматривается как знающий, если его знание возникает благодаря интеллектуальным добродетелям. В релейбилицкой версии ТИД Э. Сосы формулируется модель знания, в которой выделяются три основных критерия: 1) знание должно быть точным (истинным); 2) знающий должен обладать надежными познавательными способностями, познавательными навыками решения соответствующего типа задач; 3) истинность знания должна возникнуть в результате использования этих надежных познавательных способностей. В респонсibiliзме Л. Загзебски наибольшее внимание уделяется формированию интеллектуального характера человека. В качестве интеллектуальных добродетелей рассматриваются позитивные интеллектуальные качества, такие как: внимательность, вдумчивость, критичность, беспристрастность, любознательность, изобретательность, интеллектуальная скромность, интеллектуальная дерзость, интеллектуальная совесть и интеллектуальная автономия. Мы постулировали необходимость воспитания интеллектуальных добродетелей как центральную задачу современного образования. В образовании необходимо делать акцент на личности учащегося, его саморазвитии, формировании у него интеллектуальных добродетелей. Только в этом случае образование будет соответствовать запросам современного общества.

## Примечания

1. Английский термин «virtue epistemology» не имеет устоявшегося перевода на русский язык. Прямой перевод – «добродетельная эпистемология» или «эпистемология добродетелей» – имеет существенные недостатки и двусмысленности

в русском языке, потому что английский термин «virtue» шире по смыслу, чем русское слово «добродетель», которое имеет исключительный смысл позитивных моральных качеств. Напротив, английское «virtue» ближе к греческому оригиналу – *agête*, означавшему любое превосходное качество и не имевшего отчетливой морально-этической коннотации. В связи с этими соображениями, автор использовал представленный в статье вариант перевода<sup>1</sup>.

### Список литературы

1. *Karimov, Artur Ravilevich*. Virtue Epistemology and Psychology of Education. *Life Science Journal* 2014;11(9):45–50.
2. *Тайсина Э. А.* Теория познания. Интродукция и рондо каприччиозо. – СПб.: Алетей: Вертолет-Медиа, 2013. – 608 с.
3. *Гурьянов А. С.* Принцип восхождения от абстрактного к конкретному как основа теоретического мышления// В мире научных открытий. Красноярск, 2013: 3.4 (39), с. 264–282.
4. *Казакова В. А., Каримов А. Р.* Система развивающего обучения Эльконина-Давыдова как основа формирования общекультурных компетенций в вузе // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2011. № 3 (9): в 3-х ч. Ч. III. С. 67–71.
5. *Pritchard D. H.* 2013. Epistemic Virtue and the Epistemology of Education. *Journal of Philosophy of Education*, 2013, Vol. 47, No. 2, p. 241.
6. *Sosa, Ernest*. A virtue epistemology. Apt belief and reflective knowledge, Volume I. Clarendon Press, Oxford, 2007.
7. *Sosa, Ernest*. Knowing full well: the normativity of beliefs as performances. *Philos Stud* (2008) 142:5–15, 2008.
8. *Zagzebski L.* 1996. *Virtues of the Mind*. Cambridge: (Cambridge University Press).
9. *Baehr J.* 2013. Educating for Intellectual Virtues: From Theory to Practice. *Journal of Philosophy of Education*, 2013, Vol. 47, No. 2.
10. *Эльконин Д. Б.* Психология обучения младшего школьника. М., 1974.
11. *Давыдов В. В.* Теория развивающего обучения. М., 1996.

---

<sup>1</sup> В более поздних статьях, в диссертации, а также в настоящей монографии мы отказались от этого перевода и использовали более общеупотребительный вариант «эпистемология добродетелей».

## ВОПРОСЫ – ОТВЕТЫ<sup>1</sup>

### **Доктор философских наук, профессор Л. М. Богатова:**

– Артур Равилевич, я не буду оригинальной, но я спрошу то, что меня действительно интересует. Мы это с вами уже обсуждали. Меня интересует понятие, которое является в вашей работе центральным. Это «интеллектуальные добродетели». Читая внимательно предоставленные материалы, я ответ на этот вопрос в общем-то нашла. Дело в том, что понятно, что вы берете методологию Аристотеля, насколько я понимаю. И четко формулируете, что в простом контексте, без всякого лукавства интеллектуальные добродетели – это добродетели ума. В свое время, как помнится, это дианоэтические добродетели у Аристотеля, когда он вводит их как противоположные добродетелям этическим. И вроде бы все понятно – добродетели ума, и Бог с этим. Но вот дальше я читаю, что интеллектуальные добродетели не оцениваются в пространствах моральных мотивов. Это стр. 14. А на стр. 4 очень категорично, на мой взгляд, вы постулируете, что интеллектуальные добродетели можно определить только в границах эпистемологии, целиком. Вот подчеркнуто. Мне это не очень понятно. Все-таки добродетель, как ни крути, она все равно добродетель, какой эпитет к ней не представь. Почему вы все-таки так настойчиво оперируете понятием «добродетель», а не понятием «интеллектуальные качества», «интеллектуальные свойства», «интеллектуальные характеристики», в конце концов, «интеллектуальные способности». Именно «добродетель»! При всех сложностях перевода. Прокомментируйте, чем интеллектуальная трусость, малодушие отличается от просто трусости, малодушия и т.д. Что меняет этот эпитет «интеллектуальная трусость»?

### **Соискатель Каримов А. Р.:**

– Почему именно добродетель? Потому что у Аристотеля одно и то же слово используется и для обозначения интеллектуальных совершенств, и для моральных. Если мы используем в современном контексте

---

<sup>1</sup> Здесь выборочно представлены ответы на вопросы и замечания членов диссовета, рецензентов и оппонентов на защите докторской диссертации в Казанском федеральном университете (г. Казань) 27 сентября 2018 г. Для удобства восприятия вопросы и ответы сгруппированы поочередно в формате диалога.

сте, почему мы должны другие слова использовать? В этом мы как раз следуем Аристотелю. Это первое. Второе. Тот же самый Аристотель разделяет интеллектуальные и моральные совершенства. По его категоризации пять выделяется интеллектуальных добродетелей, дианоэтических. Это: софия, фронесис, нус, техне и эпистеме. Из них только одна непосредственно связана с моральными добродетелями. Она регулирует моральные добродетели. София, нус... там в разных трактовках... Как раз я читал интерпретаторов, которые говорят, что трактовка, скажем Платона, софии предполагает единство морального начала и интеллектуального. Аристотель отходит от этого, что в самом понятии заложено. Это не значит, что интеллектуальные и моральные добродетели не связаны. В связи с этим я хотел бы обратить внимание на слово, которое там употребляется – это слово «демаркация». «Демаркация» – это означает, что мы проводим определенные границы. Т.е., есть те совершенства, которые способствуют тому, чтобы я был более совершенным познающим субъектом, чтобы я достигал скорее тех или иных эпистемических благ. Есть те совершенства, которые больше способствуют моему моральному совершенству – это моральные добродетели. Могут ли чисто теоретически моральные способности способствовать достижению когнитивных благ? Могут, но не напрямую. Напрямую, в первую очередь, речь идет о влиянии интеллектуальных добродетелей.

Значит, вы говорите, чем отличается интеллектуальная трусость от трусости просто? Спасибо за этот вопрос! Потому что я себе вполне могу представить мужественного человека, т.е. готового пойти на смерть, но при этом он является, допустим, религиозным фанатиком, т.е. ему не присуще интеллектуальное мужество, т.е. способность бросить вызов интеллектуальному авторитету. Он мужественен, да, в моральном смысле, но у него отсутствует интеллектуальное мужество. Здесь вполне возможно вот это расхождение интеллектуальных и моральных совершенств. Другое дело, конечно, вопрос может ставиться о корреляции, т.е. как соотносятся интеллектуальные и моральные добродетели. Вопрос только в том, являются ли интеллектуальные добродетели некоторым подклассом моральных добродетелей. Вот эта позиция является предметом критики.

Когда мы говорим, что интеллектуальные добродетели и моральные вообще есть одно, тогда мы себя ставим в такую позицию, что лю-

бой, обладающий всей совокупностью интеллектуальных добродетелей одновременно должен обладать всей совокупностью моральных, и наоборот. Но это теоретически, на мой взгляд, необоснованно. Здесь нет прямой зависимости. У Джорджа Эдварда Мура есть такой аргумент из области этики – аргумент открытого вопроса. Суть этого аргумента: он различает как раз факты и ценности. И он говорит, что совокупность всех данных о фактах еще не свидетельствует о том, хорошо это или плохо. Вот я тоже могу сказать то же самое о соотношении морального и интеллектуального. Даже если я полностью знаю, что субъект обладает всеми моральными совершенствами, то не следует, что он обладает всеми, или по крайней мере релевантными, интеллектуальными совершенствами. А иначе это было бы необходимо, так как согласно формальной логике, все, что сказывается о роде, сказывается и о виде. Если интеллектуальные добродетели – это подкласс моральных, то все, что сказывается о морально добродетельном субъекте, то же самое должно о нем как об интеллектуальном. Т.е. здесь вопрос просто разграничения областей исследования.

Можно подойти к вопросу: а нужны ли для моральных добродетелей интеллектуальные добродетели? Да, это другой вопрос совершенно, требующий другого ответа. Мы этот вопрос не затрагиваем. Кроме того, смотрите, целый пласт интеллектуальных добродетелей, которые мы в диссертации называем интеллектуальными добродетелями, следуя опять же Аристотелю, который в качестве интеллектуальной добродетели называл, допустим, «эпистеме», «нус» как некая способность. Мы называем интеллектуальные способности тоже интеллектуальными добродетелями, а они в свою очередь еще меньше могут быть каким-то образом отождествлены с добродетелями моральными.

### **Кандидат философских наук, доцент Гаспаров И. Г.:**

– Соискатель настаивает на том, что интеллектуальные добродетели по своей природе принципиальным образом отличаются от добродетелей моральных. Однако такая позиция вызывает определенные трудности. Например, рассмотрим такую добродетель, как интеллектуальная честность, хотя автор и не называет ее в своем перечне интеллектуальных добродетелей, тем не менее не вызывает сомнения, что она играет важную роль в познавательной деятельности. Если познающий субъект

лишен этой добродетели, то степень оправданности формируемых им убеждений, определенно оказывается более низкой, и, возможно, даже вообще ничтожной. Однако возможно ли понять природу интеллектуальной честности в отрыве от природы честности моральной. Как представляется, в этой связи более адекватной является стратегия, предложенная в свое время Л. Загзебски, которая заключалась в том, чтобы не проводить четкой границы между интеллектуальными и моральными добродетелями, а рассматривать первые как подкласс последних.

**Соискатель Каримов А. Р.:**

– Я частично ответил на этот вопрос. Да, есть в литературе такая позиция, которая отождествляет, проводит изоморфизм между этими классами совершенств. Я высказал аргументы, в частности у нас посвящен этому один параграф, почему я считаю, что этого делать теоретически не совсем возможно. Прежде всего, потому что не существует необходимого и априорного следования между интеллектуальным и моральным этосом.

**Доктор философских наук, профессор Прохоров М. М.:**

– Этот подход выводит исследователя за пределы познания объективной реальности в область сферы «виртуального» – понятия “virtue” (добродетель, добротность, достоинство), а в ней господствует свой набор характеристик, которым адекватны иные понятия, выражающие суть аретического подхода в эпистемологии. Представляется, что такой подход не дает ответа на базисные для теории познания и эпистемологии вопросы о том, что есть знание? что есть обоснование? и т.д. В своем рациональном виде речь идет о подчеркивании значимости для эпистемологии «идеи добросовестности» – как условия, предпосылке достижения объективного познания. Представляется, что диссертация нуждается в специальном анализе соотношения объективности и коммуникативности. Такой анализ подменяется противопоставлением реалистической и «объективистской» концепции, которая не тождественна объективной. Не проводится различий «объективной» и «объективистской».

**Соискатель Каримов А. Р.:**

– Что касается специального анализа соотношения объективности и коммуникативности, согласимся. Но по поводу объективизма и того,



что не проводится различие между объективизмом и объективностью, хотелось бы возразить. Уважаемый рецензент вкладывает иной смысл в слово «объективистский» – скорее всего, идеологический, в смысле попытки отмежеваться от мировоззренческой борьбы и встать «над» нею. В диссертации же объективизмом названа позиция Платона–Фреге, согласно которой понятия имеют самостоятельное, независимое от своего носителя-человека, существование. Под объективностью же знания мы понимаем его соответствие объекту. В диссертации мы отмежевываемся от объективизма, но не от объективности как характеристики знания. Что же касается критики объективизма, то действительно, в диссертации мы отмечаем, что в отличие от попперовской эпистемологии без субъекта познания, эпистемология добродетелей является как раз эпистемологией с субъектом познания. Это вообще-то принципиальная позиция диссертации, которую мы принимаем как исходное основание. Что касается связи эпистемологии добродетелей со сферой виртуально-го (игра слов *virtue-virtual*), то это интересная перспектива для дальнейшего исследования. Возможно, что-то интересное здесь будет.

**Доктор философских наук, доцент Нуруллин Р. А.:**

– Скажите, ваша «интеллектуальная добродетель» как соотносится с понятием «интеллигент»? И вообще соотносится? И «интеллектуал» можно еще добавить.

**Соискатель Каримов А. Р.:**

– «Интеллектуал» и «интеллигент» – это все-таки разные понятия. Как раз «интеллигент» предполагает еще помимо интеллектуальных каких-то достоинств ответственность, то, что он чувствует ответственность за судьбы своей страны и т.д. «Интеллектуал», с другой стороны, это понятие узкое. Интеллектуалом можно просто назвать расчетливого в интеллектуальном смысле, который, допустим, использует знание в чисто инструментальных целях, т.е. для него знание не является ценностью, но он интеллектуал, он это может использовать в каких-то корыстных целях.

**Доктор философских наук, доцент Нуруллин Р. А.:**

– А интеллектуальная добродетель?

**Соискатель Каримов А. Р.:**

– Интеллектуальная добродетель предполагает, что для интеллектуально добродетельного человека эпистемические блага являются внутренней, финальной ценностью, «то ради, чего» для него осуществляется процесс познания. Т.е. для него еще вот этот момент ценностный присутствует. А в понятии «интеллектуал» не обязательно присутствует ценностный... Он просто...

**Член диссертационного совета – доктор философских наук, доцент Нуруллин Р. А.:**

– То есть и там, и там получается, вы сводите к личности.

**Соискатель Каримов А. Р.:**

– То, что интеллектуальные добродетели – это достоинства человека, да, это достоинства субъекта, да мы говорим о субъекте, т.е. здесь речь идет о качествах субъекта. Все правильно.

**Член диссертационного совета – доктор философских наук, профессор Солодуха Н. М.:**

– Артур Равилевич, вопрос, наверное, будет в какой-то степени ожидаемым, потому что речь пойдет о реализации интеллектуальных добродетелей в контексте эпистемологического контекстуализма. Вот смотрите. Если мы с вами введем принцип релятивности интеллектуальных добродетелей, то тогда что будет означать этот принцип с вашей точки зрения? Относительность интеллектуальных добродетелей в отношении неких качеств, меняющихся в зависимости от контекста? Или это будет означать относительность только проявления этих качеств?

**Соискатель Каримов А. Р.:**

– Да, здесь по-разному можно трактовать, я согласен. Но если мы будем трактовать в первом смысле – что нечто вообще является или не является добродетелью в соответствии с контекстом, – то тогда у нас не может быть вообще каких-то дефиниций интеллектуальных добродетелей. Другое дело, что можно это трактовать во втором смысле. В диссертации в другом смысле это трактуется – эффективность реализации,

достижение результата. Потому что в некотором контексте и интеллектуальная злоба, т.е. противоположное стремление к незнанию, может способствовать достижению эпистемического успеха, достижению истины. Другой вопрос: при прочих равных, что более предпочтительно? Поэтому второе.

**Доктор философских наук, профессор Меньчиков Г. П.:**

– Артур Равилевич, меня интересует добродетельность и истина. Если вы пишете, что фундаментализм истины – это не добродетель и релятивизм истины – тоже не добродетель, тогда первый вопрос: определитесь, что есть истина, и какова тогда ее добродетельность (истины)?

**Соискатель Каримов А. Р.:**

– Начнем с того, что эпистемология добродетелей возникла в ответ на то, что традиционные определения знания как истинного обоснованного убеждения натывается на ряд проблем, в частности, на кейсы Геттиера. Т.е. оно может быть истинным, но получено случайно. Просто кейсы Геттиера это показывают. Поэтому сама по себе истина не достаточна. Хотя она является необходимым условием для знания. Тут разные позиции возможны. Вопрос стоит о том, каким образом до этой истины мы доходим. Само понятие истины специально не проблематизируется в диссертации, оно специально не рассматривается. Но в принципе достаточно просто семантического определения истины без какого-либо уточнения. Хотя, конечно, если говорить о «духе» диссертации, то нам, конечно, больше свойственна корреспондентская трактовка. Хотя это слово, по-моему, даже не упоминается в диссертации.

**Доктор философских наук, профессор Терещенко Н. А.:**

– Артур Равилевич, и по чтению работы, я с ней хорошо знакома, и по вашему выступлению сегодня совершенно очевидно, что вы придерживаетесь такой я бы сказала а-исторической позиции, а-исторического подхода к предмету исследования. Даже вопросы Рафаэля Асгатовича, Аристотель и т.д. Первое, понятно, что это позиция осознанная. Она исходит из следования традиции, которую вы принимаете? Или же вы находите какие-то для себя ее собственные обоснования? И связи с этим,

как будет выглядеть диалектика исторического и логического, с точки зрения которой мы привыкли рассматривать процесс познания?

**Соискатель Каримов А. Р.:**

– Во-первых, а-исторический не означает не-исторический и анти-исторический. Поскольку я сказал, что мы, конечно, следуем Аристотелю, но даже по той номенклатуре, которая есть, видно, что это не Аристотель, не аристотелевские добродетели. Мы не можем в том же самом виде, как они были у Аристотеля, взять и перенести просто на современную почву. Поэтому понятно, что в этих определениях в свернутом виде уже содержится историзация этого процесса. Другое дело, поскольку... Здесь два соображения. Первое – соображение предмета, второе – метода. Предмет – это эпистемическая нормативность, интеллектуальное совершенство. Если мы ставим вопрос в нормативной плоскости, то уже как определялось знание в истории, оно отходит на второй план, и проблемный подход все-таки больше здесь имеет место. Другое – сама методология которая используется: это метод концептуального анализа и мысленного эксперимента. Когда мы конструируем некую ситуацию, как в кейсе Геттиера, это в общем-то предполагает некий такой кабинетный анализ. При этом, конечно, мы нигде не отрицаем принцип историзма.

Что касается единства исторического и логического. Если сказать, что внутри этого принципа можно по-разному расставлять акценты, то данная диссертация тяготеет к логическому. Это все-таки свойство... Потому то, что называется «современная историческая эпистемология», она, конечно, будет построена на совершенно иных принципах. Она будет интересоваться вопросом: «А какие социальные, политические и другие культурные факторы привели к тому, что сейчас у нас вот такое понятие интеллектуальных добродетелей?» И там дальше углубление в историю. От этого мы скорее просто абстрагировались. Но мы не отрицаем, что такое исследование тоже имеет эвристическую значимость.

**Доктор философских наук, профессор Анкин Д. В.:**

– В качестве спорных положений можно подвергнуть сомнению тезис о принадлежности всякого аргументативного обоснования интернализму, ведь аргумент можно толковать и как нечто принадлежащее

языку, а не только субъекту (агенту) познания, то есть как некоторую языковую форму, которая имеет независимые от познающего законы построения и преобразования. Аргумент может трактоваться как некоторая объективная форма (Ч. С. Пирс).

**Соискатель Каримов А. Р.:**

– Действительно, этот вопрос недостаточно прояснен в самой диссертации. Следует различать те основания, которые вообще имеются для некоторого убеждения (пропозициональное обоснование) и те основания, на которых субъект актуально основывает свое убеждение (доксастическое обоснование). Например, некоторое суждение может иметь хорошее обоснование, существующее в языковой форме в научной литературе независимо от субъекта, но в силу того, что субъект (например, студент-первокурсник) не знает об этом, он может актуально составлять свое суждение об этом на основании поспешного обобщения, принятия желаемого за действительное и т.п. Когда мы говорили, что аргументативное обоснование принадлежит интерналистскому типу обоснования, то мы имели в виду прежде всего доксастическое, а не пропозициональное обоснование, поскольку в данной диссертации нас интересует этиология, «родословная» убеждения, сам процесс его формирования, а не готовая форма аргумента, который должен оцениваться уже с точки зрения критериев логики, практики и т.д. Поэтому я согласен с Пирсом, что аргумент может трактоваться как некая объективная форма. Правда, отметим, что языковые формы приобретают объективность только вследствие лингвистической непрерывности своего употребления. Изначально все они – «интерналистские», т.е. референт первичен по отношению к образу сознания, а сознание первично по отношению к языковому знаку, в котором совершается мысль.

**Доктор философских наук, профессор Анкин Д. В.:**

– Вызывает вопросы модель интеллектуального этоса, выстраиваемая в четвертой главе. Не совсем ясны основания и принципы предложенной классификации, желательна дальнейшая работа в уточнении данных оснований и проработке иерархии интеллектуальных добродетелей, а также их зависимостей от базовых категорий классической эпистемологии: истины, знания, понимания и др.

**Соискатель Каримов А. Р.:**

– Я согласен с тем, что предложенная в четвертой главе классификация интеллектуального этоса, требует дальнейшей проработки. Этот список может быть расширен. В частности, один из рецензентов предложил добавить в этот список интеллектуальную честность, интеллектуальную порядочность. В то же время в диссертации мы исследовали различные основания для классификации интеллектуальных добродетелей. В частности, §3.1 третьей главы полностью посвящен проблеме классификации и иерархии. Так, на стр. 176 диссертации мы разбираем классификацию добродетелей интеллектуального характера Байера, который в основание деления кладет ту роль, которые интеллектуальные добродетели выполняют в познавательном процессе. Например: какие-то интеллектуальные добродетели необходимы для начала исследования, какие-то для продолжения исследования при наличии препятствий, какие-то необходимы для оценки имеющихся источников и т.д. В четвертой главе мы, в целом, следовали этой классификации с учетом того, какие интеллектуальные добродетели уже получили разработку в современной литературе по эпистемологии. Поскольку указанные в диссертации источники создают поле для дискуссии, а также свидетельствуют о том, что перечисленные в четвертой главе интеллектуальные добродетели являются наиболее важными для процесса познания с точки зрения современных исследований.

Вопрос о соотношении категорий интеллектуального этоса с базовыми категориями эпистемологии, также в целом, разбирается в §3.6 «Эпистемология добродетелей и традиционная теория познания». Так он называется. Третьей главы, правда, а не четвертой. Более того, отдельное рассмотрение соотношения понятий знания и истины с конкретными интеллектуальными добродетелями осуществлялось там, где это, по нашему мнению, составляло проблему. Так, например, в диссертации специально исследуется, как соотносятся понятия «открытость ума» и «истина» (с. 282–294), поскольку связь открытости ума и истины кажется весьма контингентной. На стр. 295–296 исследуется понятие интеллектуального смирения в соотношении с понятием знания. Там, где мы не видели особой проблемы, подобный анализ не осуществлялся.

**Доктор философских наук, профессор Анкин Д. В.:**

– Представляется также, что релейабиллизм не полностью погружается в ЭД, сохраняя самостоятельные позиции в рамках проблемы обоснования.

**Соискатель Каримов А. Р.:**

– Действительно, во всех справочных пособиях по эпистемологии добродетелей релейабиллизм рассматривается как одна из версий ЭД. С другой стороны, классический релейабиллизм подвергся критике в 1990-е г. и был серьезно трансформирован из-за того, что он минимизировал субъектность познающего, рассматривает познание как некий механический процесс, поэтому поздние релейабиллисты – Соуза, Греко, Притчард – придают субъектности познающего, заслуге субъекта за знание более важную роль в познавательном процессе. Именно поэтому в литературе даже существует отдельный термин «релейабиллизм добродетелей» (*virtue reliabilism*), чтобы отличить релейабиллизм как направление в эпистемологии добродетелей от классического релейабиллизма (*process reliabilism*). Поскольку в диссертации и в автореферате термин «релейабиллизм» встречается обобщенно, без уточнения, то признаем, что здесь может возникнуть путаница, так как классический релейабиллизм, действительно, не совсем вписывается в схему, предлагаемую эпистемологии добродетелей.

**Доктор философских наук, профессор Анкин Д. В.:**

– Идея коммуникативного знания, будучи весьма важной и перспективной, требует какой-то дополнительной защиты от идеологии, от партийности, от «соборности» и прочих печально известных эпистемологических извращений. Равным образом, «доверие авторитету» нуждается в достаточно строгом рациональном регулировании. Возможно, что путь решения данной сложности лежит через исследование многоагентных интеллектуальных систем.

**Соискатель Каримов А. Р.:**

– Понятие интеллектуального доверия одна из самых серьезных проблем была лично для меня в диссертации, поскольку здесь имеет-

ся конфликт двух прямо противоположных друг другу обстоятельств. С одной стороны, доверие в какой-то форме необходимо для познания, например, доверие эксперту в науке. С другой стороны, просто доверие всему не может быть интеллектуальной добродетелью. Однако проблема состоит в том, что зарегулировать четко процесс доверия, подчинить его строгим правилам не представляется возможным, так как тогда это уже не будет доверием, на мой взгляд. Семантика понятия «доверие» предполагает, что доверяющий рискует, поскольку эксперт может ошибиться, или тот, кто на самом деле не является экспертом, может выдавать себя за эксперта и т.д. Где нет риска, там не нужно доверять.

Мы попытались разрешить эту апорию через разграничение понятий «доверие» и «доверчивость». Тогда доверие будет серединой между крайностями радикального скепсиса и доверчивости, легковерия. Что касается защиты идеи коммуникативного знания от идеологии, партийности и пр., в целом, я здесь согласен. Хотя необходимо отметить, что от влияния идеологии не застрахована никакая наука. Возможно, здесь перспективной является идея Шейна Райана, о которой мы говорим вскользь в §5.3 пятой главы диссертации, а именно, что важную роль играет формирование эпистемически дружелюбной коммуникативной среды, или эпистемический энвайронментализм. Последний призван повышать эвристическую роль доверия в коммуникативном сообществе. Исследование многоагентных интеллектуальных систем также представляет несомненный интерес с точки зрения дальнейшей разработки данной проблемы.

### **Доктор философских наук, доцент Кириллов Г. М.:**

– Интеллектуальная автономия, о которой идёт речь в автореферате, как середина между крайностями, в традициях Аристотеля, предполагает некое опосредование. Соискатель ведёт речь «о познавательном авторитете и экспертном знании» (Глава пятая «Интеллектуальные добродетели и коммуникативное знание»; стр.27, автореферат). Кто и по каким критериям может находить середину между крайностями и оценивать интеллектуальные добродетели? Не будет ли такой «орган» напоминать институт сифогрантов из «Утопии» Т. Мора?



**Соискатель Каримов А. Р.:**

– Сам по себе методологический подход к определению интеллектуальных добродетелей как середины между двумя крайностями, очевидно, это транспонирование аналогичного подхода в этике добродетелей. Я не думаю, что если мы, следуя Аристотелю, концептуально можем определить мужество как нечто среднее между крайностями безрассудной храбрости, с одной стороны, и трусости, то почему мы не можем тот же подход применить к интеллектуальному мужеству и другим интеллектуальным добродетелям, по крайней мере, в определении?

Теперь, что касается того, кто это должен определять. Я так отвечаю на этот вопрос... – мы, т.е. философы, в ходе «медиационного диалога», пользуясь терминологией самого Германа Михайловича<sup>1</sup>. В любом случае, если философы занимаются нормативной этикой, нормативной эпистемологией, они не могут ограничиваться только дескриптивными высказываниями. Если в науке жестко различаются факты и ценности, то философское академическое сообщество, профессиональные философы, на мой взгляд, и есть тот «орган», который не только может, но и, призван, в современном обществе поднимать вопрос о ценностях: в морали, в науке, в образовании, в искусстве и т.д.

**Доктор философских наук, доцент Кириллов Г. М.:**

– Поскольку мы живём в эпоху плюрализма, в том числе и плюрализма ценностей, уместно ли использование в исследовании понятия «мастер-добродетель» в пункте 8, касающемся научной новизны исследования, в качестве универсального для любого исследователя, который может придерживаться как классических, так и неклассических нравственных установок?

**Соискатель Каримов А. Р.:**

– Согласимся, что современную эпоху можно назвать эпохой плюрализма. Однако существование плюрализма ценностей в обществе в целом не предполагает плюрализма ценностных установок в рамках отдельно взятого исследования. Иначе это будет эклектика. Каждый автор

---

<sup>1</sup> *Кириллов Г. М.* Перспектива медиационного диалога в пространстве массовой коммуникации информационного общества. Пенза: Типография ИП Соколова А. Ю., 2016.

защищает ту или иную позицию – одну, истинную, свою. Нельзя быть плюралистом в принципе, в принципе признавать все точки зрения. Хотелось бы в связи с этим напомнить знаменитое ленинское «стакан – инструмент для питья, хотя он может быть и предметом для бросания в голову, и помещением для пойманной бабочки». Что касается конкретных аргументов в защиту авторской трактовки понятия мастер-добродетели, то они у нас присутствуют и изложены в §3.8 третьей главы.

**Доктор философских наук, профессор Маслихин А. В.:**

– Содержание диссертационного исследования имеет много выходов на науковедение. В содержании работы происходит выявление социокультурных процессов в обществе. Автор, в таких случаях, выходит на уровень социального познания, которое требует особой проработки. Иначе возникают несколько поверхностные рассуждения об идеологизированности советского гуманитарного образования и тому подобное.

**Соискатель Каримов А. Р.:**

– Что касается данного замечания, я соглашусь с ним. Это замечание перекликается с замечанием ведущей организации, где также содержался призыв о необходимости защиты знания от идеологии и партийности. Возможно, что данная диссертация также несвободна от идеологических и партийных пристрастий автора. Хотя я везде старался этого избежать, полностью этого сделать, к сожалению, не удалось. Это же касается утверждения об идеологизированности советского гуманитарного образования, которое действительно нуждается в отдельном обосновании. Согласимся, что далеко не все было идеологизированным.

**Доктор философских наук, профессор Фатенков А. Н.:**

– Оправдан ли всё-таки, и если да, то в какой степени, в каком контексте, отказ от веритизма, т.е. от признания истины главной, центральной ценностью и проблемой познания? Диссертант пишет: *«Эпистемология добродетелей выступает против веритизма и ценностного монизма в теории познания»* [рукопись, с. 201]. При этом он сам утверждает, что знание, т.е. то, к чему, к приобретению чего стремится эпистемический субъект, есть особого рода истинное убеждение, ис-

тинное убеждение интеллектуально добродетельного человека. Стало быть, без соотнесения с истиной познающему субъекту никак не обойтись, даже если мы подчёркиваем роль его способностей и достоинств. Но подчёркиваем-то всегда, опять же, прежде всего в плане возможности и желательности получения истинного (как такового) знания. Разумеется, можно и должно говорить, что какое-то понимание истины не дотягивает до того, чтобы по праву занять центральное положение в предметно-проблемном поле гносеологии. И тут серьёзные претензии допустимы, в частности, по адресу классической, корреспондентской истины как истины всего лишь реляционной, не субстанциальной. Уместны также сомнения по поводу того, обязана ли абсолютная истина быть объективной. Подозрительна, думается, и такая истина, которая, как в случае с Аристотелем и Платоном, оказывается дороже учителя и друга. Наконец, не табуирован и тезис Ницше, что истина, быть может, всего лишь род заблуждения, без которого человек не в состоянии жить. Однако даже последнее толкование истины не отменяет её привилегий в познавательных стратегиях, которыми руководствуется субъект и которые вместе с тем составляют только часть его жизненных стратегий. Не умаление ценности истины в процессе познания укрепит субъектную позицию человека, а более реалистичный взгляд на сам познавательный процесс – один в ряду других процессов человеческой жизнедеятельности, и далеко не всегда самый важный.

### **Соискатель Каримов А. Р.:**

– Позволю себе процитировать определение веритизма, которое мы даем на стр. 126: «(Веритизм) Единственное, что имеет значение в познании, это достижение истины». Это не противоречит, на мой взгляд, тому, чтобы истина была главной или даже центральной категорией теории познания. Кроме того, вопросы истинности и обоснованности должны быть разнесены. «Истинно» не значит «верифицировано». Я могу себе представить, что нечто истинно, даже если у нас нет никакого обоснования для этого. Например, «число звезд во Вселенной на данный момент четное», данное высказывание. Также использование способностей или интеллектуальных добродетелей не всегда связано с истинностью. Как мы уже сказали, в определённом контексте не всегда ведут к истине, но при этом не перестают быть интеллектуальными до-

бродетелями. Кроме того, в диссертации отсутствует концепт истины как дефиниенс добродетели, т.е. истина не входит в определение интеллектуальной добродетели (хотя входит в определение знания).

### **Доктор философских наук, профессор Фатенков А. Н.:**

– Оппонент, как следует из вышесказанного, против эпистемического централизма, против того, чтобы познавательную стезю трактовать безусловно главенствующей в человеческой жизни, но не против эпистемологического (гносеологического) централизма, в его определённой версии, не против центрирования (благодаря кому-то и чему-то) познавательных теорий и практик – наоборот, поддерживает здесь ценность центра, которому, естественно, не обязательно быть статичным и единственным. Соискатель же – согласно декларации – критически настроен именно к центрированию познавательного процесса. Читаем в рукописи: «Эпистемологический централизм опирается на веритизм. Мы полагаем, что, *если отбросить веритизм, эпистемологический централизм не может быть обоснован*» [конец цитаты]. Однако сам, выстраивая композицию ключевых интеллектуальных добродетелей, каждую из них рассматривает некой золотой серединой, противостоящей эпистемологическим и аксиологическим крайностям как орехам. Но ведь середина, по сути, тот же центр. Симптоматично предложение, с которого начинаются выводы к третьей главе диссертации: «Данная глава является центральной как по положению, так и по значимости» [конец цитаты]. С этим суждением оппонент полностью согласен. Что же касается центра (и бытийного, и познавательного), то он, как и середина, может быть и подлинным (истинным), и мнимым (ложным); и нуждающимся, и не нуждающимся в обосновании.

### **Соискатель Каримов А. Р.:**

– В диссертации действительно смещается центр эпистемической оценки с понятия истины на понятие интеллектуальной добродетели. Т.е. нон-централизм здесь означает не отрицание всякого центра (наподобие принципа децентрации, например). Здесь речь идет о том, что эпистемические блага не ограничиваются истиной. Это то, что в диссертации названо «плюрализмом эпистемических благ». Поэтому какой-то центр должен быть, вопрос в том, что этот центр должно зани-

мать. И здесь я полностью согласен с Алексеем Николаевичем, который сказал, что центр может быть истинным или ложным, подлинным и не подлинным.

**Доктор философских наук, профессор Фатенков А. Н.:**

– Диссертант отстаивает в эпистемологии аретический подход. В соответствии с ним «центральную <опять ж центральную.> роль для познания играют интеллектуальные добродетели», определяя которые целесообразно обратиться «к исходному греческому понятию “арете”, означавшему превосходство, или совершенство, в каком-либо отношении...» [с. 19]. В этой связи вопрос: всякая ли срединность, всякое ли избегание крайностей, в том числе в процессе познания, соответствует, сродни действительному превосходству и совершенству?

**Соискатель Каримов А. Р.:**

– Если я правильно понимаю, здесь речь идет о четвертой главе «Интеллектуальный этос». Понятна подоплека вопроса. Середина – это не только «золотая середина», «срединный путь», но и еще ассоциируется с таким рядом, как: «посредственность», «серость», «массовость». Вряд ли характеристику «умеренно интеллектуально одаренный» можно считать похвалой. Поэтому, конечно, нужно пояснить, в каком смысле в диссертации употребляется понятие «середина». Во-первых, понимание интеллектуальных добродетелей как середины между крайностями прежде всего относится к добродетелям интеллектуального характера. И здесь мы называем интеллектуальным превосходством, или интеллектуальной добродетелью определенную степень, выраженность некоторого качества интеллектуального характера. Например, открытость ума – это определённая степень выраженности такого качества, как способность в некотором случае отказаться от своей позиции. Нам кажется, что суперлатив, т.е. превосходная степень выраженности этого качества, не всегда будет превосходством, т.е. интеллектуальным превосходством. И тогда интеллектуально добродетельным будет оптимальное значение выраженности этого качества для данного эпистемического контекста. Т.е. середина – это некий оптимум, который посередине между минимумом и максимумом.

**Доктор философских наук, профессор Фатенков А. Н.:**

– Диссертант относит «обоснование» к разряду дисперсных понятий и весьма критичен к соответствующей процедуре: с эпохи Нового времени *«произошла редукция эпистемологии к теории знания и обоснования»* [с. 200]. Соглашаясь, конечно же, с наличием редукционистской интенции в современной эпистемологии и с негативным восприятием этой интенции, трудно согласиться с виной здесь обоснования и с принижением его роли, несмотря на все прежние и нынешние разговоры о первенствующей значимости обоснования. Обоснованность – в отличие от детерминированности и доказательности – существенно укрепляет, наращивает, как представляется оппоненту, содержание и ценность понятийно оформляемого знания.

**Соискатель Каримов А. Р.:**

– Оппонент считает, что обоснованность – это то, что укрепляет содержание познания. Хотелось бы отметить, что наша критика нацелена не на обоснование как таковое, и тем более не осуществляется с позиции критики оснований как, например, у Хайдеггера. Хотя здесь можно провести параллель. Речь идет о критике отождествления обоснования и доказательства (это в параллель с тем, что я отвечал на замечания в отзыве ведущей организации о различии пропозиционального обоснования и доксистического обоснования), где под доказательством понимается уже некое сформированное, окончательно установленное знание. Недостаточно внимания уделяется доксистическому обоснованию, т.е. обоснованию наших убеждений «от первого лица».

**Доктор философских наук, профессор Никоненко С. В.:**

– Как нам кажется, автор работы уделяет преувеличенное внимание анализу субъективности в вопросе истинных убеждений. Вне всякого сомнения, любые убеждения, так или иначе, являются чьими-то убеждениями и должны, по выражению Дж. Сёрла, рассматриваться «от первого лица»; но вопросы истинности не обязательно являются таковыми. Важно то, в чем заключается истинность суждений самих по себе, а не только то, какой субъект создает подобные суждения.

**Соискатель Каримов А. Р.:**

– Уважаемый оппонент прав: вопросы истинности и вопросы, касающиеся формирования убеждения должны быть разнесены. Однако

вся проблематика, связанная с кейсами Геттиера, которые бурно обсуждаются в современной эпистемологии как раз связана с тем, что в случае истинных и обоснованных убеждений субъект еще не обладает знанием. Современные учебники по эпистемологии просто в определении связывают знание с убеждением, а значит с субъективностью. Здесь я цитирую ряд определений знания. Но если знание определяется как истинное обоснованное убеждение, то как можно развести знание и убеждение, если речь идет об истинном убеждении? То же самое касается истины. Нужно различать истину как абстрактный объект (как она понимается, например, в логике) и истинное убеждение. Замечание состоит в том, что я уделяю внимание субъективности в анализе истинных убеждений, но истинное убеждение по определению является разновидностью убеждения, поэтому как-то должно быть связано с человеческой субъективностью.

Я здесь позволю себе очень краткую цитату из Б. Латура, эта цитата не в диссертации. Его цитировал в своем докладе Владимир Игоревич Пржиленский во время недавнего Конгресса по философии науки. Цитата из статьи 1998-го года: «За последние полтора века научное развитие было захватывающим, но понимание этого прогресса резко изменилось. Он характеризуется переходом от “культуры науки” к культуре “исследований”. Наука – это определенность; исследование – неопределенность. Наука должна быть холодной, прямой и отделенной; исследования являются теплыми, вовлекающими и рискованными. Наука положила конец капризам человеческих споров; исследования создают противоречия. Существует философия науки, но, к сожалению, нет философии исследования». Возвращаясь к этому замечанию, мне кажется, как раз современная эпистемология добродетелей восполняет этот существующий недостаток.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ЭД – эпистемология добродетелей.

ИД – интеллектуальные добродетели.

ИС – интеллектуальное смирение.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аналитическая философия: Избранные тексты. *Грязнов А. Ф.* (Сост., вступ. ст. и коммент.). М.: Изд-во МГУ, 1993.
2. *Анкин Д. В.* Рациональность практическая // *European Social Science Journal*. № 6-2 (45), 2014. С. 52–55.
3. *Анкин Д. В.* Теория познания : учебное пособие : Рекомендовано методическим советом Уральского федерального университета в качестве учебного пособия для студентов вуза, обучающихся по направлениям подготовки 47.03.01 «Философия», 45.03.04 «Интеллектуальные системы в гуманитарной сфере» / Д. В. Анкин ; Министерство образования и науки Российской Федерации, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2019.
4. *Антоновский А. Ю.* Семантический контекстуализм и проблема нестандартного определения знания // *Эпистемология и философия науки*. М., 2010. Т. 26. № 4. С. 101–118.
5. *Аристотель.* Метафизика / перевод с греческого П. Д. Перлова и В. В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 28.
6. *Аристотель.* Вторая аналитика // *Сочинения*. В 4 т. (Серия «Философское наследие»). Т. 2 (Органон). М.: Мысль, 1978. Ред. и вступ. ст. З. Н. Микеладзе.
7. *Аристотель.* Никомахова этика // *Сочинения в четырех томах*. Том 4. Редакторы тома и авторы вступительных статей А. И. Доватур, Ф. Х. Кессиди. Примечания В. В. Бибихина, Н. В. Брагинской, М. Л. Гаспарова, А. И. Доватура. Пер. с др.-греч. И. В. Брагинской. М.: Мысль, 1983. С. 77.
8. *Бергсон А.* Избранное: сознание и жизнь / А. Бергсон. – М.: РОССПЭН, 2010.
9. *Бескова И. А.* Природа и образы телесности / И. А. Бескова, Е. Н. Князева, Д. А. Бескова. М.: Прогресс-Традиция, 2011.
10. *Бибихин В. В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004.
11. *Блаженный Августин.* Исповедь / в пер. М. Е. Сергиенко. СПб: Наука, 2013. С. 166–167.
12. *Васильев В. В.* В защиту классического компатибилизма: Эссе о свободе воли. / В.В. Васильев. – М.: ЛЕНАНД, 2017.
13. *Витгенштейн Л.* О достоверности // *Вопросы философии*. 1991. № 2. С. 67–120. [Электронный ресурс] URL: [http://sbiblio.com/biblio/archive/vitginshteyn\\_o/](http://sbiblio.com/biblio/archive/vitginshteyn_o/).
14. *Вольф М. Н.* Практический поиск у Аристотеля как способ преодоления парадокса Менона // *Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина*. 2012. № 3. С. 15.
15. *Гаджикурбанов А. Г.* Различение этических и интеллектуальных добродетелей в моральных доктринах Аристотеля и Спинозы (сравнительный анализ) // *Философская мысль*. 2016. № 3. С.1–22.



16. *Галухин А. В.* Знание как пеленгация истины: эпистемологическая концепция Роберта Нозика // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2017. Т. 6, № 1. С. 39–59.
17. *Гаспаров И. Г.* Эпистемический авторитет и автономия эпистемического субъекта // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 53. № 3. С. 108–122.
18. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук // Сочинения. Т. I. М.-Л.: Госиздат, 1929.
19. *Греко Дж.* Свидетельство и передача религиозного знания // Эпистемология и философия науки. 2017. № 3, (53). С. 19–47.
20. *Гурьянов А. С.* Модально-ассерторическое суждение как конститутив спекулятивного мышления / А. С. Гурьянов. – Казань: Казан. гос. энерг. ун-т., 2017.
21. *Гурьянов А. С.* Дело Dageist в бытии-в-мире: природа, сущность и проявления человеческого духа: диссертация на соискание ученой степени д.филос.н.: специальность 09.00.01. / А. С. Гурьянов. Казань, 2019.
22. *Гуссейнов А. А.* Античная этика / А. А. Гуссейнов. – М.: Либроком, 2011. С. 178.
23. *Декарт Р.* Правила для руководства ума. Пер. М. А. Гарнцева // Сочинения в 2 т.: Пер. с лат. и франц. Т. I / Сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. М.: Мысль, 1989.
24. *Декарт Р.* Размышления о первой философии // Сочинения в двух томах. Т. 2. Перевод С. Я. Шейнман-Топштейн. М.: Мысль, 1994.
25. *Долгоруков В. В.* Онтологический статус прагматических ограничений с точки зрения теории игр и теории оптимальности // Известия Уральского федерального университета. Серия 3: Общественные науки. 2012. №1. С. 58–66.
26. Древнегреческо-русский словарь Дворецкого. [Электронный ресурс] URL: <http://www.classes.ru/all-greek/dictionary-greek-russian-old-term-9410.htm>.
27. *Дэвидсон Д.* Истина и интерпретация / Д. Дэвидсон. – М., 2003.
28. *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Соч. на нем. и рус. яз. Т. 1. М., 1994.
29. *Каримов А. Р.* Аналитичность: от Канта до Фреге // Филология и культура. Казань: КФУ, 2013. № 3. С. 246–252.
30. *Каримов А. Р.* Вызов ситуационизма для эпистемологии добродетелей // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2017. № 11, С. 10–15.
31. *Каримов А. Р.* Гетерофеноменологический метод эпистемической оценки // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2017. Том 6. № 5А. С. 133–139.
32. *Каримов А. Р.* Глубокое разногласие и аргументативные добродетели // Общество: философия, история, культура. 2018. № 1. С. 15–20.
33. *Каримов А. Р.* Джон Сёрл о происхождении языка и деонтологии // Ученые записки Казанского государственного университета. Том 152. Серия гуманитарные науки. Книга 1. Казань: КГУ, 2010. С. 82–93.
34. *Каримов А. Р.* Контекстуализм, скептицизм, прагматика // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствове-

дение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2013. № 6 (32): в 2-х ч. Ч. II. С. 71–76.

35. *Каримов А. Р.* Моральный и интеллектуальный экземпляризм // *Общество: философия, история, культура.* № 12. 2017. С. 15–18.

36. *Каримов А. Р.* Об интеллектуальных добродетелях у Аристотеля // *Вестник Вятского государственного гуманитарного университета.* 2017. № 4. С. 29–32.

37. *Каримов А. Р.* Очерки современной эпистемологии / А. Р. Каримов. Казань: Казан. ун-т, 2017.

38. *Каримов А. Р.* Р. Милликан о теории значения // *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики.* Тамбов: Грамота, 2012. № 10. Ч. 2. С. 69–73.

39. *Каримов А. Р.* Теории мудрости // *Философия и культура.* 2017. № 11. С. 35–44.

40. *Каримов А. Р.* Типология учений об интеллектуальных добродетелях // *Философия и культура.* 2017. № 12. С. 38–45.

41. *Каримов А. Р.* Формирование общекультурных компетенций студентов в техническом вузе: эксперимент / А. Р. Каримов, В. А. Казакова // *Преподаватель XXI века.* М.: МПГУ, 2011. № 3. С. 7–17.

42. *Каримов А. Р.* Эпистемические пороки // *Революция и традиция.* V Садыковские чтения. Материалы Международной научно-образовательной конференции (Казань, 16–18 ноября 2017 г.) / под ред. Г. К. Гизатовой, О. Г. Ивановой, А. Р. Каримова и др. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2017. С. 51–55.

43. *Каримов А. Р., Казакова В. А.* Система развивающего обучения Элькомина-Давыдова как основа формирования общекультурных компетенций в вузе // *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение.* Тамбов: Грамота, 2011. № 3 (9): в 3-х ч. Ч. III. С. 67–71.

44. *Каримов А. Р.* Сущность и роль интеллектуальных добродетелей в познавательном процессе: диссертация на соискание ученой степени д.филос.н.: специальность 09.00.01. / А. Р. Каримов. Казань, 2018.

45. *Каримов А. Р., Казакова В. А.* Теория интеллектуальных добродетелей и современное образование // *Вестник Нижегородского Университета им. Н. И. Лобачевского,* № 5(1), 2014. С. 155–162.

46. *Каримов А. Р., Мустафин Н. К.* Международная научно-образовательная конференция «Многомерность и целостность человека в философии, науке и религии» // *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики.* Тамбов: Грамота, 2012. № 10 (24): в 2-х ч. Ч. I. С. 99–101.

47. *Карпов К. В.* Эпистемология религиозной веры как дисциплинообразующая часть философии религии // *Эпистемология и философия науки.* Т. 53. № 3. 2017.

48. *Касавин И. Т.* Принцип милосердия: заслуживает ли доверия субъект познания? // *Эпистемология и философия науки.* 2013. Т. 24. № 2. С. 5–15.

49. *Касавин И. Т.* Социальная философия науки и коллективная эпистемология. М.: «Весь мир», 2016.

50. Кириллов Г. М. Перспектива медиационного диалога в пространстве массовой коммуникации информационного общества. Пенза: Типография ИП Соколова А.Ю., 2016.
51. Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Синергетика. Нелинейность времени и ландшафты коэволюции. Изд. 2-е. М.: КомКнига, 2011.
52. Кремер Х. И. Арете по Платону и Аристотелю / Х. И. Кремер. – Перевод с немецкого Д. В. Складнева. СПб.: ИМХО-ПРЕСС, 2014.
53. Куайн У. В. О. Натурализованная эпистемология // Слово и Объект / перевод с англ. А. З. Черняк. – М.: Логос, Праксис, 2000.
54. Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун. – М.: АСТ, 2003.
55. Курашов В. И. Начала философии / В. И. Курашов. – Казань: Изд-во Казанск. Ун-та, 2003.
56. Ладов В. А. Ограничения на “charity” и возможность концептуальных различий в коммуникации // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 4(8). С. 22–27.
57. Лебедев М. В. Перспективы современных концепций надежности знания // Вопросы философии. 2007. № 11. С. 119–132.
58. Лекторский В. А. О Классической и неклассической эпистемологии // На пути к неклассической эпистемологии / Рос. Акад. Наук, Ин-т философии; Отв. Ред. В. А. Лекторский. М.: ИФРАН, 2009. С. 7–24.
59. Лобанов С. Д. О проблеме надежности знания и дилемме истина/знание // Вестник государственного гуманитарного университета. Киров. Научный журнал. 2011. № 4(4). С. 26–27.
60. Локк Дж. О пользовании разумом. Перевод Ю. М. Давидсона // Избранные философские произведения в двух томах. Т. 2. М., 1960.
61. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Сочинения в 3-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1985.
62. Майоров Г. Г. Философия как искание Абсолюта. Опыт теоретические и исторические. Изд. 3-е. М: Либроком, 2012.
63. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / Пер. с англ. В. В. Целищева. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.
64. Маслихин А. В. Регулятивная функция философии // Духовная сфера общества. № 11, 2014. С. 139–145.
65. Мелихов Г. В. Добродетель осознания: в направлении к антропологии мышления // Источник: Философская антропология: предмет, содержание и функциональная направленность: Материалы межвуз. науч. конф. С. 57–62.
66. Мелихов Г. В. Субъект философствования: знаки со-бытия с другим: (метафизические основания сотрудничества): диссертация на соискание ученой степени д.филос.н.: специальность 09.00.11. / Г. В. Мелихов. Казань, 2012.
67. Мелихов Г. В. Экцентричный ум: путь философа / Г. В. Мелихов. – Казань: Казан. ун-т, 2011.

68. Мертон Р. К. Социальная теория и социальная структура / Р. К. Мертон. – М.: АСТ. Хранитель, 2006. С. 767–781.

69. Микешина Л. А. Философия познания: Проблемы эпистемологии гуманитарного знания / Л. А. Микешина. М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2009.

70. Миннуллина Э. Б. Коммуникативное пространство. Рациональность. Дискурс. Монография / Э. Б. Миннуллина. – Казань: Казан. гос. энерг. ун-т, 2014. – 180 с.

71. Миннуллина Э. Б. Категория коммуникативного пространства в контексте историчности. Дисс. на соискание уч. ст. доктора филос. наук / Э. Б. Миннуллина. – Казань, 2015.

72. Нагуманова С. Ф. Существует ли разрыв в материалистических объяснениях психики? // Вопросы философии. 2007. № 1. С. 90–105.

73. Нейрат О. Протокольные предложения / О. Нейрат // Эпистемология и философия науки. 2005. Т. 6. № 4, С. 226–235.

74. Никифоров А. Л. Анализ понятия «знание»: подходы и проблемы // Эпистемология и философия науки. 2009. № 3. С. 61–73.

75. Николаева Е. М., Щелкунов М. Д. Образование в обществе потребления // Философия образования. 2009. № 1. С. 97–105.

76. Никоненко С. В. Аналитическая философия: основные концепции / С. В. Никоненко. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007.

77. Ницше Ф. Как говорил Заратустра. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4. Пер. с нем. Ю. М. Антоновского. М.: Культурная революция, 2012.

78. Ницше Ф. Веселая наука. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 3. Пер. с нем. К. Свясьяна. М.: Культурная революция, 2012.

79. Ницше Ф. Генеалогия морали. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т.5. Пер. с нем. К. Свясьяна М.: Культурная революция, 2012. С. 263.

80. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 5. Пер. с нем. Н. Полилова. М.: Культурная революция, 2012.

81. Нозик Р. Анархия, государство и утопия / Р. Нозик; пер. с англ. Б. Пинскера под ред. Ю. Кузнецова и А. Куряева. М.: ИРИСЭН, 2008.

82. Орлов Е. В. Философский язык Аристотеля / Е. В. Орлов; отв. ред. В. П. Горан; Рос. акад. наук, Сиб. отд-ние, Ин-т философии и права. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011.

83. Орлов Е. В. Расчетливость, рассудительность и мудрость у Аристотеля // Рационализм и иррационализм в античной философии. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010. С. 44.

84. Патнэм Х. Разум, истина и история / Х. Патнэм. – Пер. с англ. Т. А. Дмитриева, М.В. Лебедева. М.: Практикс, 2002.

85. Платон. Хармид. Перевод С. Я. Шейнман-Топштейн // Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986. [Электронный ресурс] URL: <http://www.nsu.ru/classics/bibliotheca/plato01/harmi.htm>.

86. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии / М. Полани. Перевод с английского. М.: 1985. С. 19.

87. *Попов Д. С.* Добродетель «великодушие» у Аристотеля, Декарта и Ницше: эпистемологический аспект / Дискурс. №2, 2018. С. 3–11.
88. *Пржиленский В. И.* [Рецензия] // Философские науки. № 2, 2014. С. 150. Рецензия на книгу Э. А. Тайсина Теория познания. Интродукция и рондо каприччиозо. СПб.: Алетейя: 2013. 608 с.
89. *Пржиленский В. И.* «Objektive Wahrheit» или «Beliefs and Doubt»? Культурно-эпистемологические контексты истолкования принципов правосудия // Вопросы философии. 2017. № 9. Электронный ресурс: URL: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=1759&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1759&Itemid=52).
90. *Прись И. Е.* Витгенштейновский контекстуализм против эпистемического релятивизма // Электронный научный журнал APRIORI. Серия: Гуманитарные науки. № 5, 2018. [Электронный ресурс]: <http://apriori-journal.ru/seria1/5-2018/Prisi.pdf>.
91. *Прись И. Е.* Проблема ценности знания // Философия и культура. – 2017. – № 5. – С. 26–35.
92. *Прись И. Е.* Эпистемология Эрнеста Созы и другие теории знания // Журн. Белорус. гос. ун-та. Философия. Психология. 2017. № 1. С. 36–44.
93. *Рамсей Ф. П.* Философские работы. В пер. В. А. Суровцева. Томск, 2003.
94. *Свидерски Э.* «Эпистемология добродетели» Владимира Соловьева // Социологический журнал, 2000. № 1-2. С. 164–179.
95. *Симбирцева Н. В.* Современные теоретические представления об эмоциональном интеллекте // Вестник КемГУ, 2008. № 3. С. 54–55.
96. *Соловьев В. С.* Теоретическая философия // Собрание сочинений В. С. Соловьева. 2-е изд. СПб.: Просвещение, 1913. Т. 9. С. 89–166.
97. *Суровцев В. А.* О методах аналитической философии // Аналитическая философия: проблемы и перспективы развития в России. Тезисы пленарных докладов и секционных выступлений всероссийской научной конференции с международным участием (29–31 мая 2012 г., Санкт-Петербург). СПб.: Изд-во филос. ф-та СПбГУ, 2012. С. 74–80.
98. *Тайсина Э. А.* Очерки новой гносеологии. В 4-х ч. Очерк II. Онтология экзистенциального материализма / Э. А. Тайсина. – Казань: Казан. гос. энерг. ун-т, 2010.
99. *Тайсина Э. А.* Теория познания. Интродукция и рондо каприччиозо / Э. А. Тайсина. – СПб.: Алетейя, 2013.
100. *Тайсина Э. А.* Философские вопросы семиотики / Э. А. Тайсина. – Под ред. И. С. Нарского. Казань: КГУ. 1993. Казан. гос. энерг. ун-т, 2003, 2-е изд.; СПб.: Алетейя, 2013, 3-е изд.
101. Толковый словарь Ушакова онлайн. [Электронный ресурс] URL: <http://ushakovdictionary.ru/word.php?wordid=12814>.
102. *Толстой Л. Н.* Анна Каренина / Л. Н. Толстой. – М.: Планета, 2011.
103. *Фатенков А. Н.* В поисках оснований и особенностей человеческого бытия // Обсерватория культуры. 2010. № 2. С. 4–11.
104. *Фатенков А. Н.* Диалектическая онтология Г. В. Ф. Гегеля и смысловое поле экзистенциализма // Философия и общество. 2012. № 2. С. 46–63.

105. *Фатенков А. Н.* Идиллия гуманизма и реалии человечности // Человек. 2009. № 4. С. 32–47.
106. *Фатенков А. Н.* Экзистенциальная онтогносеология: концептуальные штрихи // Философская мысль. 2012. № 2. С. 166–199.
1067. *Фатенков А. Н.* Экзистенциальная онтогносеология: от опыта к свидетельству // Философия и культура. 2012. № 6. С. 6–18.
108. *Фома Аквинский.* О любопытстве // Сумма теологии. Том 9. Перевод, редакция и примечания С. И. Еремеева. Киев, Ника-Центр, 2014. [Электронный ресурс] URL: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-9/45>.
109. *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Часть II-I. Вопросы 49-89: 978-966-521-476-5, 978-966-521-476-2. Издательство: Киев: Эльга, Ника-Центр, Элькор-МК, Экслибрис. 2008. С. И. Еремеев. Перевод, редакция и примечания.
110. *Фролов К. Г.* Интернализм и экстернализм как альтернативные стратегии в эпистемологии и семантике // Вопросы философии. 2017, № 2. С. 74–82.
111. *Фуко М.* Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. Перевод с французского А. Г. Погоняило. СПб.: Наука, 2007.
112. *Хайдеггер М.* Бытие и время / М. Хайдеггер. – М.: Ad Marginem, 1997.
113. *Храмов А. В.* Совместимы ли натурализованная эпистемология и эволюционизм? // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. XXXVI, № 2. С. 161–177.
114. *Черняк А. З.* Эпистемология неравных возможностей / А. З. Черняк. М.: Едиториал УРСС, 2004.
115. *Шевченко А. А.* Эпистемология и добродетели // Сибирский философский журнал. 2016. № 4. С. 82–92.
116. *Шипилов А. В.* Неистория / А. В. Шипилов. – М.: Прогресс, 2012.
117. *Шиповалова Л. В.* Объективность как научная ценность и добродетель: условия возможности // Альманах «Дискурсы этики» 4(9) 2014 / 1(10) 2015, с. 95–110.
118. *Шрамко Я. В.* Знания и убеждения: их развитие и критический пересмотр // Философия науки. 2005. № 1 (24). С. 3–19.
119. *Шрамко Я. В.* Некоторые проблемы аналитической эпистемологии // Логос. 2006. № 1. С. 3–25.
120. *Щелкунов М. Д., Бухараев В. М., Люшкин Д. И.* КФУ: от идеи до практики: Казанский федеральный университет как центр модернизации образования в Татарстане. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2014.
121. *Щелкунов М. Д., Николаева Е. М., Фурсова В. В.* На пути к международному признанию: Казанский Федеральный Университет как субъект глобального пространства высшего образования / М. Д. Щелкунов, Е. М. Николаева, В. В. Фурсова.-Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2016.
122. *Щелкунов М. Д.* Проблемы российских образовательных реформ // Вопросы философии. 2018. № 6. С. 19–33.
123. *Щелкунов М. Д.* Чем рискует классический университет в современном обществе // Философские науки. 2018. № 2. С. 83–92.

124. Энциклопедия эпистемологии и философии науки (под общ. ред. член-корр. РАН Касавина И. Т.). М: Канон + РООИ Реабилитация, 2009.
125. Юм Д. Исследование о человеческом познании / Пер. С. И. Церетели. // Давид Юм. Сочинения в 2-х т. Т. 2. 2-е, дополненное и исправленное издание. М.: Мысль, 1996.
126. Alfano M. Expanding The Situationist Challenge To Responsibilist Virtue Epistemology // *The Philosophical Quarterly*, 62: 2012, P. 223–249.
127. Alfano M. The Most Agreeable of All Vices: Nietzsche as Virtue Epistemologist. // *British Journal for the History of Philosophy*. 2013. № 21 (4). P. 1–24.
128. Alston W. Beyond “Justification”: Dimensions of Epistemic Justification. / W. Alston. Ithaca: Cornell University Press. 2005.
129. Alston W. Internalism and Externalism in Epistemology // *Philosophical Topics*, 1986, vol. 14, № 1. P. 179–221.
130. Anscombe G. Modern Moral Philosophy // *Philosophy*, № 33, 1958. P. 1–19.
131. Aristotle. *Nicomachean Ethics* / Aristotle. – Translated by W. D. Ross. Batoche Books Kitchener, 1999.
132. Axtell G. Expanding Epistemology: A Responsibilist Approach // *Philosophical Papers*. 2008. № 37 (1). P. 51–87.
133. Axtell G., Carter J. Just the Right Thickness: A Defense of Second-Wave Virtue Epistemology // *Philosophical Papers*, 2008. 37:3. P. 417.
134. Bach K. The Emperor’s new “knows” // *Contextualism in Philosophy. Knowledge, meaning and truth*. Clarendon press, Oxford, 2005. P. 51–90.
135. Baehr J. *Cultivating good minds. A philosophical and practical guide to educating for intellectual virtues* / J. Baehr. – Loyola Marymount University, 2015.
136. Baehr J. Educating for Intellectual Virtues: From Theory to Practice // *Journal of Philosophy of Education*, 2013. Vol. 47. № 3. P. 407–422.
137. Baehr J. Epistemic malevolence // *Metaphilosophy*, 2010. 41: P. 190–191.
138. Baehr J. *The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology* / J. Baehr. Oxford: Oxford University Press. Kindle Edition. 2011.
139. Baehr J. Two Types of Wisdom // *Acta Analytica*. № 27 (2). 2012. P. 81–97.
140. Bailin S., Battersby M. Fostering the Virtues of Inquiry // *Topoi*. 2016, Volume 35, Issue 2, p. 367–374.
141. Battaly H. Acquiring epistemic virtue. Emotions, situations, and education // *Naturalizing Epistemic Virtue* Cambridge University Press. Kindle Edition. 2014. P. 175.
142. Battaly H. Epistemic malevolence and intellectual vice // *Virtue and vice, moral and epistemic*. Edited by Hether Battaly. Wiley-Blackwell, 2010.
143. Battaly H. Epistemic self-indulgence // *Metaphilosophy*, 2010. 41. P. 214–234.
144. Battaly H. Intellectual perseverance. *Journal of moral philosophy*. January 2017. [Электронный ресурс] URL: <http://booksandjournals.brillonline.com/content/journals/10.1163/17455243-46810064> DOI: 10.1163/17455243-46810064
145. Battaly H. Virtue Epistemology // *Philosophy Compass*, №3: 2008, P. 639–663.
146. Bible Hub. [Электронный ресурс] URL: <http://biblehub.com/greek/4907.htm>.



147. *Bishop M., Trout J.* Epistemology and the psychology of human judgment / M. Bishop, J. Trout. – Oxford University Press. 2004.
148. *BonJour L.* Externalism/Internalism // A Companion to Epistemology. Jonathan Dancy and Ernest Sosa, eds., Oxford: Blackwell Publishers, 1992.
149. *Bonjour L.* Externalist theories of empirical knowledge / L. Bonjour Uehling, and Wettstein, 1980.
150. *Burge T.* Content Preservation // The Philosophical Review, October 1993. Vol. 102, № 4. P. 457–488.
151. *Carruthers P.* Are epistemic emotions metacognitive? // Philosophical Psychology, 30:1-2, 2017. P. 58–78.
152. *Carter J., Gordon E.* Knowledge, Assertion and Intellectual Humility // Logos and Episteme 2016. 7 (4). P. 489–502.
153. *Carter J., Gordon E.* Open-mindedness and truth. Canadian Journal of Philosophy 2014. 44 (2). P. 208.
154. *Chisholm R.* The Indispensability of Internal Justification // Synthese, 1988. 74:3. P. 285–296.
155. *Chisholm R.* Theory of knowledge (2nd ed.). Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc., 1977.
156. *Church I.* Intellectual Humility: An Introduction to the Philosophy and Science / I. Church. – Bloomsbury Publishing. Kindle Edition. 2017.
157. *Clark A., Chalmers D.* The extended mind // Analysis, 1998. №5 8 (1). P. 10–23.
158. *Clarke M.* Doxastic voluntarism and forced belief // Philosophical Studies. July 1986, Volume 50, Issue 1. P. 39–51.
159. *Code L.* Epistemic Responsibility / L. Code. – Hanover, NH: UP of New England, 1987.
160. *Code L.* Toward a ‘Responsibilist’ Epistemology // Philosophy and Phenomenological Research 1984. 45. P. 29–50.
161. Collins English Dictionary. [Электронный ресурс] URL: <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/judgment>.
162. *Conee E.* Evidentialism: Essays in Epistemology / E. Conee. Oxford University Press, 2004.
163. *Conee E., Feldman R.* The Generality Problem for Reliabilism // Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition, 1998. Vol. 89, № 1. P. 1–29.
164. *Coplan A.* Feeling without thinking // H. Battaly (ed.) Virtue and Vice, Malden, MA: Wiley-Blackwell. 2010. P. 133–151.
165. *Dancy J.* In Defense of Thick Concepts // Midwest Studies In Philosophy, 1995, 20. P. 263–279.
166. *David M.* Truth as the epistemic goal // M. Steup (ed.), Knowledge, Truth, and Duty. Essays on Epistemic Justification, Virtue, and Responsibility. Oxford: Oxford University Press. 2001.
167. *DeRose K.* Contextualism and Knowledge Attributions // Philosophy and Phenomenological Research, 1992. Vol. 52, № 4. P. 913–929.



168. *DeRose K.* The case for contextualism / K. DeRose. – Oxford, Clarendon Press, 2009.
169. *Driver J.* Moral and Epistemic Virtue // Knowledge, belief and character: Readings in virtue epistemology. Axtell (ed.): 2000.
170. *Driver J.* The Virtues of Ignorance. *The Journal of Philosophy*, 1989. Vol. 86, № 7. P. 373–384.
171. *Driver J.* *Uneasy Virtue* / J. Driver. – Cambridge University Press. 2001.
172. *Driver J.* The conflation of moral and epistemic virtue // *Metaphilosophy*, 2003. Vol. 34, № 3. P. 367–383.
173. *Elgin C. Z.* Epistemology's Ends, Pedagogy's Prospects // *Facta Philosophica*, 1999. Vol. 1. P. 39–54.
174. *Eliot G.* *Middlemarch*. Пер. И. Гурова, Е.Короткова. М.: Правда, 1988. [Электронный ресурс] URL: <http://lib.ru/inproz/eliot/middlema.txt>
175. *Esfeld M.* What can Heidegger's Being and Time Tell Today's Analytic Philosophy? // *Philosophical Explorations*. 2001. № 4. P. 46–62.
176. *Everett L., Worthington Jr.* *Humility: The Quiet Virtue*. Templeton Foundation Press. Philadelphia & London. 2007.
177. *Fanelli D.* How Many Scientists Fabricate and Falsify Research? A Systematic Review and Meta-Analysis of Survey Data. *PLoS ONE* 4(5). 2009. [Электронный ресурс] URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/19478950>.
178. *Faulkner P.* The Social Character of Testimonial Knowledge // *The Journal of Philosophy*, 2000. Vol. 97, № 11. P. 581–601.
179. *Feldman R.* Reasonable Religious Disagreements // *Philosophers without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life*, edited by L. Antony, New York: Oxford University Press. 2006. P. 194–215.
180. *Foley R.* Egoism in epistemology // *Socializing epistemology: The social dimensions of knowledge*. Edited by Frederck F. Schmitt. Rowman and Littlefield Publishers. London. 1994. P. 53–73.
181. *Foley R.* Universal Intellectual Trust. *Episteme*, 2005. 2(1). P. 5–12.
182. *Fricker E.* Testimony and epistemic autonomy // Jennifer Lackey & Ernest Sosa (eds.) *The Epistemology of Testimony*. Oxford University Press. 2006. P. 225–253.
183. *Fricker M.* Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing / M. Fricker. – New York, NY: Oxford University Press. 2007.
184. *Gettier E. L.* Is Justified True Belief Knowledge? / E.L. Gettier // *Analysis*. 1963. Vol. 23. P. 121–123.
185. *Gigerenzer G.* *Gut Feelings: The Intelligence of the Unconscious* / G. Gigerenzer. New York: Viking. 2007.
186. *Ginet C.* Contra reliabilism // *The Monist*, 1985. № 68. P. 175–187.
187. *Glock H.* Was Wittgenstein an analytic philosopher? // *Metaphilosophy*, 2004. Vol. 35, № 4. P. 419–444.
188. *Goldman A.* Discrimination and perceptual knowledge. *Journal of Philosophy*, 1976. № 73. P. 711–791.

189. *Goldman A.* Epistemology and Cognition / A. Goldman. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1986.
190. *Goldman A.* Epistemic Folkways and Scientific Epistemology // Philosophical Issues, 1993. Vol. 3. P. 271–285.
191. *Goldman A.* Knowledge in a Social World / A. Goldman. – Oxford: Oxford University Press. 1999.
192. *Goldman A., Olsson E.* Reliabilism and the Value of Knowledge // Epistemic Value. A. Haddock, A. Millar, & D. H. Pritchard (Eds.). Oxford University Press. 2009.
193. *Goldman A.* Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences / A. Goldman. – Cambridge, MA: MIT Press. 1992.
194. *Goldman A.* Reliabilism: What Is Justified Belief // Justification and Knowledge, ed. G. S. Pappas. Dordrecht, Holland: Reidel, 1979. P. 1–23.
195. *Goldman A.* The Internalist Conception of Justification // Midwest Studies in Philosophy, 1980. № 5. P. 27–51.
196. *Graham P.* Warrant, functions, history // Naturalizing Epistemic Virtue. Ed. By A. Fairweather & O. Flanagan. Cambridge University Press. Kindle Edition. 2014.
197. *Greco J.* Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity / J. Greco. – Kindle Edition. 2010.
198. *Greco J.* Agent Reliabilism // Tomberlin ed., Philosophical Perspectives, 1999, 13. Epistemology, Atascadero: Ridgeview.
199. *Greco J.* Knowledge and Success from Ability // Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition, 2009. Vol. 142, № 1. P. 17–26.
200. *Greco J.* Knowledge as Credit for True Belief // Michael DePaul & Linda Zagzebski (eds.), Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology. Oxford: Oxford University Press. 2003. P. 111–134.
201. *Greco J.* The value problem // Routledge Companion to epistemology. Edited by Sven Berneker and Duncan Pritchard. Routledge. London and New York, 2011. P. 219–231.
202. *Greco J.* Virtues in Epistemology // Paul Moser (ed.), Oxford Handbook of Epistemology. New York: Oxford University Press. 2002. P. 287–315.
203. *Greco J.* What's Wrong with Contextualism? // Philosophical Quarterly, 2008. Vol. 58.232. P. 416–436.
204. *Green A.* The Social Contexts of Intellectual Virtue: Knowledge as a Team Achievement (Routledge Studies in Contemporary Philosophy) Taylor and Francis. Kindle Edition. 2017.
205. *Grice H. P.* Meaning // The Philosophical Review, 1957. Vol. 66. P. 377–388.
206. *Haack S.* 'The Ethics of Belief' Reconsidered // M. Steup, ed., Knowledge, Truth, and Duty (Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 129.
207. *Hamby B.* Willingness to Inquire: The Cardinal Critical Thinking Virtue // The Palgrave Handbook of Critical Thinking in Higher Education. P. 77–87.
208. Handbook of Humility. Theory, Research, and Applications. Edited by Everett L. Worthington Jr., Don E. Davis, Joshua N. Hook. Routledge. New York & London. 2017.

209. *Hardwig J.* The Role of Trust in Knowledge // *The Journal of Philosophy*, 1991. Vol. 88. № 12. P. 693–708.
210. *Hare W.* Helping Open-mindedness Flourish // *Journal of Thought*, Spring-Summer 2011. P. 9–20.
211. *Hare W.* Socratic Open-mindedness. *Paideusis: Journal of the Canadian Philosophy of Education Society*. 2009. № 18. P. 5–16.
212. *Hatfield E., Cacioppo J., Rapson R.* Emotional Contagion. Cambridge University Press. 1994.
213. *Hazlett A.* Higher-order Epistemic Attitudes and Intellectual Humility // *Episteme* 2012. Vol. 9 (3). P. 205–223.
214. *Hazlett A.* Intellectual Loyalty // *Hinge epistemology*. Edited by Annalisa Coliva and Daniele Moyal-Sharrock. Leiden, Boston. 2016. P. 254–277.
215. *Heller M.* The Simple Solution to the Generality Problem. 1995. *Nous*, 29(4), P. 501–515.
216. *Henderson D., Horgan T.* Virtue and the fitting culturing of the human critter // *Naturalizing Epistemic Virtue* Cambridge University Press. Kindle Edition. 2014. P. 197–222.
217. *Hitchcock D.* Critical Thinking // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/critical-thinking/>>.
218. *Hookway C.* Epistemic akrasia and epistemic virtue // A. Fairweather and L. Zagzebski (eds.) *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, 2001. P. 183.
219. *Hookway C.* How to be a Virtue Epistemologist // Linda Zagzebski & Michael DePaul (eds.), *Intellectual Virtue: Perspectives From Ethics and Epistemology*. New York: Oxford University Press. 2003.
220. *Hursthouse R.* On Virtue Ethics / R. Hursthouse. – New York, NY: Oxford UP, 1999.
221. *Jones W. E.* Why Do We Value Knowledge? // *American Philosophical Quarterly* 1997. Vol. 34 (4). P. 423–439.
222. *Karimov A. R.* Analyticity and modality // *Dialogue and Universalism*. Journal of the International Society for Universal Dialogue. Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences. 2014. Vol. XXIV, № 3. P. 89–93.
223. *Karimov A.* John Locke on Cognitive Virtues // *Dialogue and Universalism*. Journal of the International Society for Universal Dialogue. Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences. 2017. № 3. P. 221–227.
224. *Karimov A., Kazakova V.* Intellectual virtues and education practice // *Social Sciences*. 2015. Vol: 10. Issue: 6. P. 1317–1323.
225. *Karimov A., Kazakova V.* Perceptual Image in Worldview // *Rethinking social action. Core values*. 2015. P. 1123–1127.
226. *Karimov, Artur R., Khort, Mikhail G., Guryanov, Alexei S.* Trust to testimony in empirical research focus // *IIOAB*. 2019. Vol. 10. S1. P. 64–66.

227. *Karimov A., Solodukho M.* Problems of knowledge by communication // Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв. № 4, 2017. P. 217–220.
228. *Karimov A. R., Kazakova V. A.* Semantic and metasemantic notions of analyticity. *Asian Social Science*. 2014. Vol.10, No. 22. P. 285–290.
229. *Karimov, A.* Virtue Epistemology and Psychology of Education // *Life Science Journal*. 2014. v.11(9). P. 45–50.
230. *Karimov A.* Virtue Epistemology as Answer to Skeptical Challenge // *Dialogue and Universalism. Journal of the International Society for Universal Dialogue. Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences*. 2015. Vol. XXV, № 2. P. 203–212.
231. *Kawall J.* Other–Regarding Epistemic Virtues // *Ratio*, №15, 2002. P. 257–275.
232. *King N. L.* Erratum to: Perseverance as an intellectual virtue // *Synthese* 191: 2014. P. 3779–3801.
233. *Kornblith H.* Knowledge and its place in nature / H. Kornblith. – Oxford University Press. 2002.
234. *Kotzee B., Wanderer J.* Introduction: A Thicker Epistemology? // *Philosophical Papers*, 37:3, 2008. P. 337–343.
235. *Kvanvig J.* *The Intellectual Virtues and the Life of the Mind: On the Place of the Virtues in Contemporary Epistemology*. Savage, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1992.
236. *Kvanvig J.* *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding* / J. Kvanvig. – New York: Cambridge University Press. 2003.
237. *Kvanvig J.* Truth is not the Primary Epistemic Aim // M. Steup and E. Sosa (eds.) *Contemporary Debates in Epistemology*, 2005. P. 285–295.
238. *Kyle B.* How Are Thick Terms Evaluative? // *Philosophers' Imprint*. 2013. Volume 13. P. 1–20.
239. *Lackey J. and E. Sosa (eds.)* *The Epistemology of Testimony*. Oxford: Oxford University Press. 2006.
240. *Lackey J.* Why We Don't Deserve Credit for Everything We Know // *Synthese*, 2007. Vol. 158. P. 345–361.
241. *Lakoff G., Johnson M.* *Philosophy in the flesh. The embodied mind and its challenge to western thought*. Basic Books, New-York, 1999. P. 108.
242. *Lehrer K.* *Self-Trust: A Study of Reason, Knowledge, and Autonomy* / K. Lehrer. – Oxford: Clarendon Press. 1997.
243. *Lepock C.* Unifying the Intellectual Virtue // *Philosophy and Phenomenological Research*, 2011. Vol. 83 (1). P. 106–128.
244. *Martinson B. C., Anderson, M. S., & De Vries, R.* Scientists behaving badly. *Nature*, 2005. Vol. 435(7043). P. 737–738.
245. *Mayer J., Salovey P., Caruso D.* Emotional Intelligence // *Sternberg R.* (ed.), *Handbook of Intellegences*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, P. 396–422.
246. *McLaughlin P.* What Functions Explain: Functional Explanation and Self-Reproducing Systems / P. McLaughlin. – Cambridge University Press, 2001.

247. *McPhee R. D.* A Virtue Epistemic Approach to Critical Thinking. Ph. D. thesis, Bond University, 2016.
248. *Mi C., Ryan S.* Skillful reflection as a master virtue // *Synthese*, 2016. Special Issue.
249. *Millikan R. G.* Language, Thought, and Other Biological Categories: New Foundations for Realism / R. G. Millikan. – Cambridge, MA: MIT Press. 1984.
250. *Montmarquet J.* Epistemic Virtue // *Mind*, 1987. Vol. 96, № 384. P. 482–497.
251. *Moran S.* Virtue Epistemology: Some Implications for Education. Thesis Presented for the Award of Doctor of Philosophy. Dublin City University, St Patrick's College. May 2011.
252. *Neta R.* How to Naturalize Epistemology // *New Waves in Epistemology*. Palgrave-Macmillan. 2008. P. 324–353.
253. *Neta R.* The epistemic “ought” // *Naturalizing Epistemic Virtue* Cambridge University Press. Kindle Edition. 2014. P. 36–52.
254. *Nussbaum M.* Emotions as judgments of value and importance // *What Is an Emotion?* R. C. Solomon (ed.) Oxford University Press. 2003. P. 271–283.
255. Oxford Dictionary. [Электронный ресурс] URL: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/entitlement>.
256. *Pappas G.* “Internalist vs. Externalist Conceptions of Epistemic Justification // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), [Электронный ресурс] URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/justep-intext/>.
257. *Pasnau R.* Epistemology Idealized // *Mind*, October 2013. Vol. 122. P. 987–1021.
258. *Plantinga A.* Warrant and Proper Function / A. Plantinga. – New York: Oxford University Press. 1993.
259. *Poenicke P.* Emotional intelligence as an intellectual virtue: theoretical analysis and empirical assessment // *Phenomenology and Mind*, 2016. №. 11. P. 58–67.
260. *Polanyi M.* Science, Faith, and Society / M. Polanyi. – Chicago, University of Chicago Press, 1946.
261. *Pollock J.* At the Interface of Philosophy and AI // *The Blackwell Guide to Epistemology*. John Greco and Ernest Sosa, eds. Malden, MA: Blackwell, 1999. P. 383–414.
262. *Porter S.* How Can Intellectual Virtues Be Fostered In the Classroom? // *Intellectual Virtues and Education: Essays in Applied Virtue Epistemology* Edited by J. Baehr. Routledge, 2016.
263. *Pouivet R.* Moral and Epistemic Virtues: A Thomistic and Analytical Perspective // *Forum Philosophicum* 2010. Vol. 15. P. 4–5.
264. *Price H.* Belief and will // *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary. 1954, Vol. 54. P. 1–22.
265. *Prinz J.* Gut Reactions / J. Prinz. – Oxford University Press. 2004.
266. *Pritchard D.* Epistemic Angst: Radical Skepticism and the Groundlessness of Our Believing / D. Pritchard. – Princeton University Press. 2015.

267. *Pritchard D.* Epistemic Luck / D. Pritchard. – Oxford: Oxford University Press, 2005.

268. *Pritchard D.* Epistemic Virtue and the Epistemology of Education // *Journal of Philosophy of Education* May 2013. Vol. 47(2). P. 236–247.

269. *Pritchard D.* Recent Work on Epistemic Value // *American Philosophical Quarterly*. 2007. Vol. 44, № 2. P. 85–110.

270. *Pritchard D.* The Nature and Value of Knowledge: Three Investigations / D. Pritchard. – New York: Oxford University Press, 2010.

271. *Pritchard D.* The Value of Knowledge // *The Harvard Review of Philosophy*, 2009. Vol. 16. P. 2–19.

272. *Pritchard D.* What is this thing called knowledge? / D. Pritchard. – Second edition. New York. Routledge. 2010.

273. *Pritchard D., Millar A., Haddock, A.* The Nature and Value of Knowledge. Oxford University Press, Oxford. 2010.

274. *Putnam H.* The Collapse of the Fact/Value Dichotomy / H. Putnam. – Boston: Harvard University Press. 2002.

275. *Putnam H.* The meaning of ‘meaning’ // *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 1975. Vol. 7. P. 131–193.

276. *Quine W. V. O.* World and Object / W.V.O. Quine. – Cambridge, Mass., 1960.

277. *Reid T.* Inquiry and Essays. R. Beanblossom and K. Lehrer (eds.), Indianapolis: Hackett. 1983.

278. *Riggs W.* The Value Turn in Epistemology // *New Waves in Epistemology*. Palgrave-Macmillan. 2008. P. 300–323.

279. *Roberts R.* Thinking Subjectively // *International Journal for Philosophy of Religion* 11, no. 2 (summer): 1980. P. 71–92.

280. *Roberts R., Wood J.* Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology / R. Roberts, J. Wood. – Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007.

281. *Rorty A.* Akkratic Believers // *American Philosophical Quarterly*, 1983. Vol. 20, № 2, P. 175–183.

282. *Ryan, Sharon.* Wisdom // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), [Электронный ресурс] URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/wisdom/>.

283. *Ryan, Sharon.* Wisdom // *Knowledge, Teaching and wisdom*. Ed by Lehrer et al. 1996.

284. *Ryan, Sharon.* What is Wisdom? // *Philosophical Studies*. № 93. 1999. P. 119–139.

285. *Ryan, Sharon.* Wisdom, knowledge and rationality // *Acta Analytica*, № 27(2), 2012. P. 99–112.

286. *Ryan, Shane.* Nature and value of knowledge: epistemic environmentalism. Dissertation, University of Edinburgh. 2013.

287. *Ryan, Shane.* Wisdom: Understanding and the Good Life // *Acta Analytica*. № 31 (3), 2016. P. 235–251.

288. *Ryan, Shane*. Epistemic Environmentalism // Человек, общество, история, познание: конфликт интерпретаций. IV Садыковские чтения. Статьи и материалы Международной научно-образовательной конференции (Казань, 17–19 ноября 2016 г.) [Электронный ресурс] / под ред. Г. К. Гизатовой, О. Г. Ивановой, А. Р. Каримова, Н. А. Терещенко, Т. М. Шатуновой. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2017. P. 47–48.
289. *Rysiew P.* Naturalism in Epistemology // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), [Электронный ресурс] URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/epistemology-naturalized/>>.
290. *Samuelson P. L., Church I. M., Jarvinen M., Paulus T.* The Science of Intellectual Humility. White Paper. 2013.
291. *Sandwich M.* Connections between Michael Polanyi and Virtue Epistemology. [Электронный ресурс] URL: [polanyiso-ciety.org/2015pprs/Sandwich-Polanyi-Presentation-11-12-15.pdf](http://polanyiso-ciety.org/2015pprs/Sandwich-Polanyi-Presentation-11-12-15.pdf).
292. *Schwitzgebel E.* Belief // Routledge Companion to Epistemology. Edited by Sven Bernecker and Duncan Pritchard. Taylor & Francis. 2011.
293. *Siegel H.* Is ‘education’ a thick epistemic concept? // Philosophical Papers. 2008. № 37 (3). P. 456.
294. *Snarskaya E., Karimov A., Guryanov A., Avdoshin G.* Philosophy as Inquiry Aimed at the Absolute Knowledge // Tarih Kultur Ve Sanat Arastirmalari Dergisi. Journal Of History Culture And Art Research. 2017. Vol: 6. Issue: 4. P. 580–587.
295. *Sosa E.* Knowledge and Intellectual Virtue // The Monist. 1985. № 68 (2). P. 225.
296. *Sosa E.* Knowledge in Perspective / E. Sosa. – Cambridge: Cambridge University Press. 1991.
297. *Sosa E.* Virtue Epistemology: Oxford Bibliographies Online Research Guide (Oxford Bibliographies Online Research Guides) / E. Sosa. – Oxford University Press. 2011.
298. *Sosa E.* Review: Proper Functionalism and Virtue Epistemology // Noûs, 1993. Vol. 27, № 1. P. 51–65.
299. *Sosa E.* The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge // Midwest Studies in Philosophy, 1980. № 5 (1). P. 3–26.
300. *Sosa E.* Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge / E. Sosa. – Volume I. Oxford University Press. 2007.
301. *Sosa E.* Epistemology. Princeton, N.J.: Princeton University Press. 2017.
302. *Steneck N.* Fostering integrity in research: definitions, current knowledge, and future directions. Science and Engineering Ethics, 2006. Vol. 12. P. 53–74.
303. *Tolly J.* Reliabilism and the generality problem. A Dissertation submitted to the Graduate School of the University of Notre Dame in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy. Notre Dame, Indiana. USA. 2016.
304. *Thomas Aquinas.* “Commentary On The Nicomachean Ethics” by Thomas Aquinas. Translated by C. I. Litzinger, O.P. Chicago: Henry Regnery Company, 1964, 2 volumes Collins English Dictionary. [Электронный ресурс] URL: <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/judgment>. <http://dhspriority.org/thomas/Ethics6.htm#9>.



305. *Unger P.* Philosophical relativity / P. Unger. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
306. *Van Inwagen P.* We're right, they're wrong // R. Feldman and T. A. Warfield (Eds.), *Disagreement* Oxford, UK: Oxford University Press. 2010. P. 10–28.
307. *Väyrynen P.* Thick Ethical Concepts//The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), [Электронный ресурс]URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/thick-ethical-concepts>.
308. *Whitcomb D., Battaly H., Baehr J., Howard-Snyder D.* Intellectual humility: Owing our limitations // *Philosophy and Phenomenological Research*, 2015. Vol. 91(1). P. 1–31.
309. *Shea W. and Artigas M.* Galileo in Rome. New York: Oxford University Press, 2003.
310. *Williams B.* Ethics and the Limits of Philosophy. Harvard University Press, Cambridge, MA. 1985.
311. *Williamson T.* Knowing and Asserting // *Philosophical Review*. 1996. № 105. P. 489–523.
312. *Williamson T.* Knowledge and Its Limits / T. Williamson. – Oxford: Oxford University Press. 2000.
313. *Wilson N.* Substance without Substrata // *Review of Metaphysics*. 1959. № 12. P. 521–539.
314. *Witcomb D.* Wisdom // *The Routledge Companion To Epistemology*. Ed. by D. Pritchard, S. Bernecker. London & New York. 2011. P. 95–106.
315. *Wolterstorff N.* John Locke and the Ethics of Belief / N. Wolterstorff. – Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
316. *Wright L.* Functions // *The Philosophical Review*, 1973. Vol. 82, № 2. P. 139–168.
317. *Wright S.* Virtues, social roles, and contextualism // *Metaphilosophy*, 2010. Vol. 41, № 1/2, P. 95–114.
318. *Zagzebski L.* Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief / L. Zagzebski. – Oxford University Press, 2012.
319. *Zagzebski L.* Intellectual autonomy // *Philosophical Issues*, 2013. Vol. 23. P. 244–261.
320. *Zagzebski L.* On Epistemology / L. Zagzebski. – Wadsworth. Canada. 2009.
321. *Zagzebski L.* Recovering Understanding // M. Steup (ed.), *Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue*, New York: Oxford University Press. 2001.
322. *Zagzebski L.* The search for the source of epistemic good // *Metaphilosophy*. 2003. Vol 34, № 1/2. P. 12–28.
323. *Zagzebski L.* Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge / L. Zagzebski. – Cambridge University Press. Kindle Edition. 1996.



## СОДЕРЖАНИЕ

1. ЗА ПРЕДЕЛАМИ ЭПИСТЕМОЛОГИИ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ: ИСТОРИЧЕСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ . . . . .	20
§ 1.1. Интеллектуальные добродетели: историко-философский анализ . . . . .	20
§ 1.2. Экзистенциализм и эпистемология добродетелей. . . . .	39
§ 1.3. Натурализм и эпистемология добродетелей . . . . .	52
§ 1.4. Понятие «знание» в современной аналитической философии	63
§ 1.5. Понятие «обоснование» в современной аналитической философии . . . . .	69
2. ИСТОРИЧЕСКИЕ РАЗНОВИДНОСТИ ЭПИСТЕМОЛОГИИ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ: РЕЛАЙАБИЛИЗМ И РЕСПОНСИБИЛИЗМ. . . . .	84
§ 2.1. Ренессанс аристотельского подхода к исследованию проблем познания в конце XX – начале XXI вв. . . . .	84
§ 2.2. Возникновение релейабиллизма. «Релейабиллизм процесса» Э. Голдмана . . . . .	86
§ 2.3. Релейабиллизм добродетелей (Э. Соуза, Дж. Греко, Д. Притчард) . . . . .	99
§ 2.4. Проблема ценности знания . . . . .	114
§ 2.5. Возникновение респонсибиллизма (Л. Коуд и Дж. Монтмаркет). . . . .	120
§ 2.6. Респонсибиллизм Л. Загзебски . . . . .	125
§ 2.7. Эпистемология добродетелей в споре между экстернализмом и интернализмом . . . . .	137
§ 2.8. Соотношение знания и понимания . . . . .	146
§ 2.9. Проблема докастической свободы . . . . .	151
3. МЕТАТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ДИСКУССИИ . . . . .	157
§ 3.1. Проблема классификации интеллектуальных добродетелей .	157
§ 3.2. Двухуровневая концепция знания и интеллектуальных добродетелей . . . . .	162
§ 3.3. Аксиологический поворот в эпистемологии . . . . .	177
§ 3.4. Понятия плотного и дисперсного смысла . . . . .	182
§ 3.5. Моральные и интеллектуальные добродетели. . . . .	186
§ 3.6. Эпистемология добродетелей и традиционная теория познания. . . . .	199

§ 3.7. Аретический контекстуализм . . . . .	206
§ 3.8. Мастер-добродетель . . . . .	219
§ 3.9. Интеллектуальные добродетели и эмоции . . . . .	231
<b>4. ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ЭТОС . . . . .</b>	<b>239</b>
§ 4.1. Любовь к знанию . . . . .	239
§ 4.2. Открытость ума . . . . .	252
§ 4.3. Интеллектуальное смирение . . . . .	267
§ 4.4. Интеллектуальное усердие и интеллектуальное мужество . . . . .	285
§ 4.5. Интеллектуальная автономия . . . . .	293
§ 4.6. Мудрость . . . . .	302
<b>5. ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ И КОММУНИКАТИВНОЕ ЗНАНИЕ . . . . .</b>	<b>314</b>
§ 5.1. Коммуникативное знание . . . . .	314
§ 5.2. Коллективное познание и коллективная заслуга . . . . .	319
§ 5.3. Доверие и авторитет. Экспертное знание . . . . .	328
§ 5.4. Социально-ориентированные интеллектуальные добродетели . . . . .	346
<b>ПРИЛОЖЕНИЕ . . . . .</b>	<b>352</b>
Глубокое разногласие и аргументативные добродетели . . . . .	352
Вызов ситуационизма для эпистемологии добродетелей . . . . .	361
Доверие свидетельству в фокусе эмпирических исследований . . . . .	369
Теория интеллектуальных добродетелей и современное образование . . . . .	375
<b>ВОПРОСЫ – ОТВЕТЫ . . . . .</b>	<b>389</b>
<b>СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ . . . . .</b>	<b>407</b>
<b>СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ . . . . .</b>	<b>408</b>

*Научное издание*

**Каримов Артур Равилевич**  
ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ

Главный редактор издательства  
*Игорь Александрович Савкин*

Дизайн обложки *И. Н. Граве*  
Оригинал-макет *Л. Г. Иванова*  
Корректор *Д. Ю. Былинкина*



ИД № 04372 от 26.03.2001 г.  
Издательство «Алетейя»

Заказ книг: тел. +7 (921) 951-98-99,  
e-mail: fempro@yandex.ru, Савкина Татьяна Михайловна  
192029, г. Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 86 А, оф. 536, 532

Редакция: тел. (812) 577-48-72, e-mail: aletheia92@mail.ru,  
191015, г. Санкт-Петербург, ул. 9-ая Советская, д. 4, офис 304

**www.aletheia.spb.ru**

*Книги издательства «Алетейя» можно приобрести  
в Москве:*

«Библио-Глобус», ул. Мясницкая, 6. www.biblio-globus.ru  
Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83

«Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2. Тел. (495) 915-27-97  
«Фаланстер», М. Гнездииковский пер., 12/27. Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21  
«Циолковский», ул. Б. Молчановка, 18. Тел. (495) 691-51-16

Книжная лавка «У Кентавра». Миусская площадь, д. 6, корп. 6  
Тел. (495) 250-65-46, +7-901-729-43-40, kentavr@kpole.ru

*в Киеве:*

«Книжный бум». Тел. +38 067 273-50-10, gron1111@mail.ru

*в Минске:*

«Экономпресс», ул. Толбухина, 11. Тел. +37 529 685-70-44, shop@literature.by

*в Варшаве:*

«Centrum Nauczania Języka Rosyjskiego»,  
ul. Ptasia 4. Тел. +48 (22) 826-17-36, szkola@jezykrosyjski.com.pl

*в Риге:*

«Intelektuāla grāmata»  
Rīga, Kr. Varona iela 45/47. Тел. +371 67315727, info@merion.lv

**Интернет-магазин: www.ozon.ru**

Формат 60x88<sup>1</sup>/<sub>6</sub>. Усл. печ. л. 26,8. Печать офсетная. Тираж 500 экз.

Заказ №

В издательстве «Алетейя» вышла в свет книга:

