

ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет  
Институт социально философских наук и массовых коммуникаций

**А.Р. КАРИМОВ**

**Современные проблемы эпистемологии.  
Учебное пособие**

Казань  
2023

**УДК 165**  
**ББК 87.22**  
**К23**

*Печатается по решению кафедры социальной философии  
Казанского (Приволжского) федерального университета*

*Рецензент:  
доктор философских наук Э.А. Тайсина*

**Каримов А.Р. Современные проблемы эпистемологии. Учебное пособие /**  
А.Р. Каримов. – Казанский университет, 2023. – 203 с.

Эпистемология — это философская дисциплина, изучающая понятие знания, его природу, возможность, источники, методы получения и проверки. Она также занимается вопросами, связанными с оценкой достоверности знаний, их соответствия реальности, а также отношением между знанием и верой. Эпистемология изучает как мы получаем знания, как мы можем быть уверены в их достоверности и как мы можем улучшать наши знания. Она является важной дисциплиной для понимания процесса научного познания и его ограничений. В данном пособии подробно рассматривается эпистемология добродетелей – направление в современной англо-американской философии, которое изучает особенности интеллектуального характера, интеллектуальные добродетели и интеллектуальные пороки. Предполагается, что критически мыслящий человек обладает суммой эпистемических (интеллектуальных) добродетелей.

Пособие адресовано студентам Казанского федерального университета, обучающимся по направлениям 47.03.01 – Философия (бакалавриат), 47.04.01 – Философия (магистратура). Данное пособие может быть использовано при изучении курсов: «Философия», «Критическое мышление», «Теория познания», «Современная аналитическая философия», «Технологии аргументации».

**УДК 165**  
**ББК 87.22**  
**© Казанский университет**  
**© Каримов А.Р., 2023**

## Оглавление

ГЛАВА 1. ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ.....	4
§ 1.1. История становления эпистемологии добродетелей .....	4
§ 1.2. Проблема классификации интеллектуальных добродетелей .....	16
§ 1.3. Двухуровневая концепция знания и интеллектуальных добродетелей.....	21
§ 1.4. Моральные и интеллектуальные добродетели .....	36
§ 1.5. Эпистемология добродетелей и традиционная теория познания .....	49
§ 1.6. Аретический контекстуализм.....	55
§ 1.7. Мастер-добродетель .....	68
§ 1.8. Интеллектуальные добродетели и эмоции.....	79
ГЛАВА 2. ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ЭТОС .....	87
§ 2.1. Любовь к знанию .....	87
§ 2.2. Открытость ума.....	99
§ 3.3. Интеллектуальное смирение .....	114
§ 3.4. Интеллектуальное усердие и интеллектуальное мужество	132
§3.5. Интеллектуальная автономия.....	139
§ 3.6. Мудрость.....	148
ГЛАВА 3. ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ И КОММУНИКАТИВНОЕ ЗНАНИЕ.....	160
§ 3.1. Коммуникативное знание .....	160
§ 3.2. Коллективное познание и коллективная заслуга .....	164
§ 3.3. Доверие и авторитет. Экспертное знание .....	173
§ 3.4. Социально-ориентированные интеллектуальные добродетели .....	190
РЕКОМЕНДОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА.....	196

## ГЛАВА 1. ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ

### § 1.1. Ренессанс этики добродетелей в эпистемологии

Систематическое обоснование понимания интеллектуальных добродетелей как качеств интеллектуального характера (таких как, например, открытость ума, интеллектуальное мужество и т.д.) впервые осуществила 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 интеллектуальных добродетелей (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

---

<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.

них есть 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>2</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.

2. Нет причин полагать, что позитивный эпистемический статус определяется правилами в такой же степени, как морально позитивный статус.

---

<sup>2</sup> Anscombe E. *Modern Moral Philosophy* // *Philosophy*, 1958. №33. P. 1–19.

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 внеличных 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>3</sup>.

Загзебски также отмечает роль надлежащей мотивации для ИД. Все ИД основаны на мотивации к знанию, которую она определяет как

---

<sup>3</sup> Zagzebski L. On Epistemology. Wadsworth. Canada, 2009. P. 9.

мотивацию иметь когнитивный контакт с реальностью<sup>4</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>5</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 сопротивление. Например, тенденция быть справедливо настроенным на оценку аргументов оппонента составляет добродетель интеллектуальной справедливости,

---

<sup>4</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>5</sup> Там же. P. 176.



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>6</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 релайабиллисты, 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>7</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.

Также, по мнению Загзебски, ИД могут быть истинно-индуцирующими, или обладать истинностной проводимостью (*truth-conducive*), в разных смыслах. С точки зрения релайабиллизма, способность приводить к

---

<sup>6</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>7</sup> Там же. P. 170.

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>8</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>9</sup>:

1. Некоторые ИД не являются истинно-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.

К этому Загзебски добавляет еще одно возможное возражение<sup>10</sup>:

---

<sup>8</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>9</sup> Montmarquet James A. *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield. 1993. P. 24-25.

<sup>10</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.

5. Некоторые пороки, по-видимому, являются истино-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 истино-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 релайабилитета. Вряд ли можно создать точный 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>11</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 интеллектуальными добродетелями, и у которого есть понимание его познавательной ситуации»<sup>12</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>13</sup>.

---

<sup>11</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>12</sup> Там же. P. 240-241.

<sup>13</sup> Там же. P. 242.

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>14</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>15</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, 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>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Там же. Р. 270.

<sup>15</sup> Там же. Р. 271.

<sup>16</sup> Там же. Р. 293.

*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 эпистемологии добродетелей (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.

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 судьбы 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>17</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 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.

---

<sup>17</sup> Baehr J. The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology. Kindle Edition. 2011. Kindle Location 495-496.

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.

## § 1.2. 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>18</sup>. И хотя с момента, когда написаны эти строки, прошло уже 14 лет, ситуация принципиально не изменилась.

---

<sup>18</sup> Alston W. Beyond "Justification": Dimensions of Epistemic Justification (Ithaca: Cornell University Press). 2005. P. 153.



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.

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. Респонсибиллизм, 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 респонсибиллизма»<sup>19</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  $p$ ?», «Обоснованно 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)?

---

<sup>19</sup> Alfano M. Expanding The Situationist Challenge To Responsibilist Virtue Epistemology // The Philosophical Quarterly, 2012, 62. P. 224.

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 релейабиллисты 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 практической мудрости также и ум (сообразительность). Все они являются превосходствами познавательной способности души.

У релейабиллистов 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>20</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 респонсibiliстов также все неоднозначно. Робертс и Вуд выделяют семь основных ИД:

---

<sup>20</sup> Goldman A. *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*. Cambridge, MA: MIT Press. 1992. P. 162.

любовь к знанию, интеллектуальная твердость, мужество и осторожность, смирение, автономия, щедрость и практическая мудрость<sup>21</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 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>22</sup>.

Более или менее целостную классификацию интеллектуальных добродетелей респонсibiliзма находим у Дж. Байера. Он выделяет шесть «естественных групп» интеллектуальных добродетелей<sup>23</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.

<sup>21</sup> Roberts R., Wood J. *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology* Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007. P. 152.

<sup>22</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>23</sup> Baehr J. *The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology* Kindle Edition. 2011. Kindle Locations 265-266.

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 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.

6. 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 респонсбилитизма 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 респонсбилитизма может заключаться в их отношении к моральным добродетелям<sup>24</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

---

<sup>24</sup> Подробнее о соотношении интеллектуальных и моральных добродетелей см. §3.5.

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.

Как видим, интеллектуальные добродетели являются довольно разнообразными. На наш взгляд, релайабилитские и респонсибилитские 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.

### § 1.3. 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>25</sup>. Поэтому теоретики познания не обращались к более возвышенным материям – было не до того. Необходимо было защитить хотя бы элементарное чувственное

---

<sup>25</sup> Roberts R., Wood J. Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology. Clarendon Press. Kindle Edition. 2007.

восприятие от «злых демонов», «матрицы» и пр. В этом смысле скептицизм в истории эпистемологии сыграл 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>26</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>27</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 “познавательно прикладное” знание (например, что пациент инфицирован бактерией В; что подозреваемый совершил преступление). Человек не может приобрести знание высшего уровня, просто открыв глаза в подходящей среде; он должен провести исследование: грубо говоря, выдвинуть

---

<sup>26</sup> Baehr J. The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology. Kindle Edition. 2011. Kindle Location 276-277.

<sup>27</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.

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>28</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 релейабилизме для надежности убеждения его происхождение имеет первостепенное значение – оно должно быть получено благодаря использованию надежной способности. То же самое касается респонсibiliзма, в котором обращаются к действию добродетелей, описывающих качества ответственного исследователя.

---

<sup>28</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, релейабилистские 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>29</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, недостаток, ошибка в нормальном функционировании сердца. Тогда «арете» сердца будет заключаться в том, что сердце функционирует нормально, как должно.

---

<sup>29</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.

В соответствии с двухуровневой классификацией знания можно говорить о двухуровневой классификации интеллектуальных добродетелей. Познавательные способности (релайабилитские добродетели) можно отнести к низкоуровневым добродетелям, а качества интеллектуального характера (респонсибилистские добродетели) к высокоуровневым добродетелям. Данный подход, который интегрирует и релайабилитские, и респонсибилистские 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>30</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>31</sup>; 2) добродетели интеллектуального характера являются качествами личности, так же как и моральные добродетели, т.е. за них можно хвалить или порицать<sup>32</sup>; 3) добродетели

---

<sup>30</sup> Baehr J. The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology Kindle Edition. 2011. Kindle Location 91.

<sup>31</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>32</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.

интеллектуального характера связаны с категориями мотивации, выбора и принятия решения<sup>3334</sup>.

Подобное различие может давать повод для сторонников респонсбилизма 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>35</sup>. Данный подход, на наш взгляд, обусловлен тем, что сторонники респонсбилизма 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>36</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 респонсбилистами, поэтому они не могут его не признавать. Поэтому отрицание статуса ИД за превосходными когнитивными

---

<sup>33</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>34</sup> См. подробнее: Baehr J. *The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology* Kindle Edition. 2011. Kindle Location 332. По поводу последнего пункта см. главу 2, § 2.9.

<sup>35</sup> Baehr J. *The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology* Kindle Edition. 2011. Kindle Location 314.

<sup>36</sup> См. § 3.5. данной главы.

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 релайабилителя 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>37</sup>. Поэтому для спора с фундаментализмом и когерентизмом больше подходит релайабилитизм. Соуза, 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 «истино-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,

---

<sup>37</sup> Это не совсем верно. Например, Л. Загзебски интегрирует коммуникативное знание в свою концепцию. Подробнее об этом см. §5.3. пятой главы.

если к нему 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 релейабилиты обычно обращаются к порокам интеллектуального характера. Если добродетели – это только когнитивные способности, то было бы логично, чтобы в качестве интеллектуальных пороков релейабилиты 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>38</sup>. Соуза относит к интеллектуальным порокам поспешность в выводах и суеверие<sup>39</sup>. Греко приводит в качестве примера интеллектуальных пороков поспешность и невнимательность<sup>40</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 релейабилиты. 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 релейабилиты.

Ещё одно возражение релейабилитов 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 качеств интеллектуального характера не являются «источниками» знания в том смысле, в котором источником знания является, например, зрение. На это возражение

---

<sup>38</sup> Goldman A. *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992. P. 162.

<sup>39</sup> Sosa E. *Knowledge in Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press. 1991. P. 229.

<sup>40</sup> Greco J. *Virtues in Epistemology* // Paul Moser (ed.), *Oxford Handbook of Epistemology*. New York: Oxford University Press. 2002. P. 521.

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>41</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 респонсбилитов<sup>42</sup>.

Так, релейабилит Соуза признает, что надежность когнитивных способностей зависит от интеллектуального поведения индивида. Он пишет, например, что «через большую внимательность и осторожность мы можем значительно повысить качество нашей интроспекции и тем самым повысить ее точность»<sup>43</sup>. Соуза приводит иллюстрацию. Допустим, субъект решает определить количество частичек пыли на своем столе с помощью спиритической доски. Если мы примем двусоставное определение

<sup>41</sup> Baehr J. The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology Kindle Edition. 2011. Kindle Location 742-745. Kindle Edition.

<sup>42</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.

<sup>43</sup> Sosa E. Knowledge in Perspective. Cambridge: Cambridge University Press. 1991. P. 228.

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 пылинок. 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>44</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>45</sup>. И далее они добавляют: «Многие добродетели есть “совершенства” или зрелое завершение естественных (т.е. данных) человеческих способностей»<sup>46</sup>. Загзебски также не отрицает, что для того, чтобы удовлетворить свое желание достичь истины, необходимо обладать многими превосходными когнитивными способностями.

---

<sup>44</sup> Greco J. Agent Reliabilism // Tomberlin ed., *Philosophical Perspectives*, 1999, 13. Epistemology, Atascadero: Ridgeview.

<sup>45</sup> Roberts, R. & Wood, J. *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology* Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007. P. 59.

<sup>46</sup> Там же.

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>47</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 бесспорно 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>48</sup>.

---

<sup>47</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.

<sup>48</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.



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>49</sup>.

Используя метафору М. Альфано, релейабилиты и респонсибилиты поднимались с разных склонов на одну и ту же гору<sup>50</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 незаменимыми для более глубоких интеллектуальных достижений, таких, как понимание и мудрость, которые предполагают знание, но которые могут также превосходить его»<sup>51</sup>.

К сторонникам обосновываемой здесь идее двухуровневой концепции интеллектуальных добродетелей также можно причислить К. Лепока

---

<sup>49</sup> Там же. Р. 187.

<sup>50</sup> Alfano M. Expanding The Situationist Challenge To Responsibilist Virtue Epistemology // The Philosophical Quarterly, 2012, № 62. Р. 229.

<sup>51</sup> Greco J., Turri J. Virtue epistemology // The Stanford encyclopedia of philosophy. 2011. [Электронный ресурс] URL: <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-virtue/>.

(Университет Альберта, Канада)<sup>52</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 приводить 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 оперировать 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

---

<sup>52</sup> Lepock C. Unifying the Intellectual Virtue // Philosophy and Phenomenological Research, 2011. Vol. 83 (1). P. 106-128.

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 обеим шкалам. Соответственно, добродетели могут играть инструментальную роль в достижении этих двух целей. Добродетели низшего уровня (релейабилистские) способствуют надежному получению истины. По определению релейабилизма, 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 науках 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.

#### § 1.4. 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>53</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>54</sup>. «Учитывая это различие, подразделяют и добродетели, ибо одни добродетели мы называем мыслительными, а другие – нравственными»<sup>55</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>56</sup>. «В английском переводе Росса, соответственно: философская мудрость, понимание и практическая мудрость»<sup>5758</sup>.

<sup>53</sup> Каримов А. Р. Об интеллектуальных добродетелях у Аристотеля // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. №4, 2017. С. 30

<sup>54</sup> Там же.

<sup>55</sup> Аристотель. Никомахова этика. Сочинения в четырех томах. Том 4. 1983. С. 76.

<sup>56</sup> Там же С. 77.

<sup>57</sup> Каримов А. Р. Об интеллектуальных добродетелях у Аристотеля // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. №4, 2017. С. 30.

<sup>58</sup> Там же. См.: Aristotle. Nicomachean Ethics. Translated by W. D. Ross. Batoche Books Kitchener, 1999. P. 20.

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>59</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 этицированную 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, 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>60</sup>.

Перечисляя качества хорошего исследователя истины по Бэкону, такие как: желание исследования, терпеливость в сомнении, способность

<sup>59</sup> Свидерски Э. «Эпистемология добродетели» Владимира Соловьева // Социологический журнал, 2000. № 1-2. С. 164-179.

<sup>60</sup> Соловьев В.С. Теоретическая философия // Собрание сочинений В.С. Соловьева. 2-е изд. СПб.: Просвещение, 1913. Т. 9. С. 90-91.

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>61</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>62</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 исключений. В силу его мыслитель-теоретик прежде всего обязан к добросовестному исследованию истины»<sup>63</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>64</sup>.

---

<sup>61</sup> Там же.

<sup>62</sup> Там же.

<sup>63</sup> Там же.

<sup>64</sup> Там же.

Ближких 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.

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, беспокоиться о том, чтобы быть основательным и осторожным в оценке доказательств, быть пронизательным, особенно в важных вопросах, и так далее, для всех интеллектуальных добродетелей. Моральная добродетель честности, таким образом, логически предполагает обладание интеллектуальными добродетелями»<sup>65</sup>.

---

<sup>65</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.

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. Поскольку 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>66</sup>.

1. *Редуктивный тезис.* Не существует принципиальной разницы между моральными и интеллектуальными добродетелями. Интеллектуальные добродетели или просто есть или редуцируемы к моральным.

2. *Тезис подмножества.* Интеллектуальные добродетели есть вид или подмножество моральных.

3. *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 распространен в

---

<sup>66</sup> Baehr J. The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology. Kindle Edition. 2011. Kindle Location 2606.



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>67</sup>.

Хаак придерживается той позиции, что тезис особого случая слишком сильный, а тезис аналогии слишком слабый. По ее мнению, более 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>68</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

<sup>67</sup> Haack S. 'The Ethics of Belief' Reconsidered // M. Steup, ed., Knowledge, Truth, and Duty (Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 129.

<sup>68</sup> Там же. P. 130.

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>69</sup>. Действительно, иногда бывает так, что человек направляет 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 жадной жаждой 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

---

<sup>69</sup> Pouivet R. Moral and Epistemic Virtues: A Thomistic and Analytical Perspective // Forum Philosophicum 2010. 15: P. 4–5.

спорным предположить, что интеллектуальное превосходство не является гарантией морального превосходства»<sup>70</sup>.

Пуивет предлагает несколько аргументов против тезиса Загзебски, что эпистемология – это ответвление этики.

1. 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 непроизвольно, 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 интеллектуальную 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>71</sup>

2. Аргумент от категориального различия.

Мы говорим о хороших и плохих гипотезах, что мы должны доверять нашей памяти или не должны, что одни выводы являются позволительными, 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

<sup>70</sup> Baehr J. *The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology* Kindle Edition. 2011 Kindle Location 2700.

<sup>71</sup> Pouivet R. *Moral and Epistemic Virtues: A Thomistic and Analytical Perspective* // *Forum Philosophicum* 15: 2010. P. 6.

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>72</sup>.

### 3. 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 добродетели 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>73</sup>.

### 4. 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

---

<sup>72</sup> Там же.

<sup>73</sup> Там же. Р. 7.

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>74</sup>. И далее: «Определение обоснованного убеждения является совершенно *параллельно* определению правильного поступка (курсив наш. – А.К.)»<sup>75</sup>.

Представляется, что тезис, который она защищает, скорее относится в классификации Хаак к тезису об аналогии, или параллелизму, чем к редукционизму.

Тезис об аналогии Пуивет формулирует следующим образом<sup>76</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

<sup>74</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>75</sup> Там же. P. 241.

<sup>76</sup> Pouivet, R. *Moral and Epistemic Virtues: A Thomistic and Analytical Perspective* // *Forum Philosophicum* 15: 2010. P. 12

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 редукционистский тезис:

«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>77</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>78</sup>.

<sup>77</sup> Baehr J. The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology Kindle Edition. 2011. Kindle Location 2623.

<sup>78</sup> Driver, J. The conflation of moral and epistemic virtue // *Metaphilosophy*, vol. 34, no. 3, 2003, p. 367–383.

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 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>79</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

---

<sup>79</sup> Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II-I. Вопросы 49-89. Издательство: Киев: Эльга, Ника-Центр, Элькор-МК, Эклибрис. 2008. С. 108.

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 добродетелей. 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*.

### § 1.5. 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>80</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>81</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,

<sup>80</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>81</sup> Baehr J. The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology Kindle Edition. 2011. Kindle Location 172.

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>82</sup>.

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>83</sup>. Также она добавляет: «Некоторые проблемы современной теории познания могли бы быть решены гораздо легче с помощью подхода теории добродетелей»<sup>84</sup>.

Другая позиция заключается в том, что ЭД должна уйти от обсуждения традиционных вопросов о том, что такое знание, обоснование, истина и т.д. Таковую 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>85</sup>.

Свой подход к ЭД Робертс и Вуд сравнивают с подходом позднего Витгенштейна, который отказался от представления философии в

---

<sup>82</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>83</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>84</sup> Там же. P. 74.

<sup>85</sup> Roberts, R. & Wood, J. *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology* Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007. P. 19-20.

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 предлагаем 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>86</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>87</sup>.

К. Хуквей полагает, что важность понятия интеллектуальных добродетелей может не лежать в плоскости решения центральных проблем

---

<sup>86</sup> Там же. Р. 25-26.

<sup>87</sup> Baehr J. *The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology* Kindle Edition. 2011. Kindle Location 450.

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, 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>88</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>89</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>90</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

---

<sup>88</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>89</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>90</sup> Там же. P. vii.

познания. В ней были и «Органон» Бэкона, и «Трактат о пользовании 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>91</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 респонсбилизм 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>92</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 были заняты

---

<sup>91</sup> Там же.

<sup>92</sup> Alston W. Beyond "Justification": Dimensions of Epistemic Justification. Ithaca: Cornell University Press. 2005. P. 2-3.

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>93</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 познания является *теорией* в любом случае. Даже в своей регулятивности, эпистемология добродетелей как

---

<sup>93</sup> Alston W. Beyond “Justification”: Dimensions of Epistemic Justification. Ithaca: Cornell University Press. 2005. P. 3-4.

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.

### § 1.6. 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 2-й главы 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>94</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>95</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.

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

---

<sup>94</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>95</sup> Там же.



отношения в различной локальной среде<sup>96</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>97</sup>. То же самое применимо и к интеллектуальным добродетелям. Мы вслед за Аристотелем также утверждаем, что они ведут к познавательному 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

<sup>96</sup> Gigerenzer G. Gut Feelings: The Intelligence of the Unconscious. New York: Viking, 2007.

<sup>97</sup> Аристотель. Никомахова этика / Сочинения в 4-х т. Том 4. М., 1983. С. 86.

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>98</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 поступок 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,

---

<sup>98</sup> Wright S. Virtues, social roles, and contextualism // *Metaphilosophy*, vol. 41, 2010, № 1/2. P. 95–114.

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 фундаменталисткой 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 акразия. 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>99</sup>. Ранее мы посвятили контекстуализму отдельную статью<sup>100</sup>. В отечественной философии о контекстуализме писали также А.Ю.

---

<sup>99</sup> DeRose K. Contextualism and Knowledge Attributions//Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 52, No. 4 (Dec., 1992), p. 913-929.

<sup>100</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.

Антоновский<sup>101</sup>, И.Е. Прись<sup>102</sup> и др. Следует отметить, что к методологии эпистемического контекстуализма К. ДеРоуза обращается Дж. Греко<sup>103</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>104</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.

Василий парирует с помощью «септического аргумента»:

1. Если бы твои руки были бы чистыми, на них не было бы микробов.
2. Но на твоих руках есть микробы (эмпирический факт).
3. 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:

<sup>101</sup> Антоновский А. Ю. Семантический контекстуализм и проблема нестандартного определения знания // Эпистемология и философия науки. М., 2010. Т. 26. № 4. С. 101-118.

<sup>102</sup> Прись И.Е. Витгенштейновский контекстуализм против эпистемического релятивизма // Электронный научный журнал APRIORI. Серия: Гуманитарные науки. №5, 2018. [Электронный ресурс]: <http://apriori-journal.ru/serial1/5-2018/Prisi.pdf>

<sup>103</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>104</sup> Bach K. The Emperor’s new “knows”. In Contextualism in Philosophy. Knowledge, meaning and truth. Clarendon press, Oxford, 2005. P. 51-90.

– 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>105</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 соответствует. 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,

---

<sup>105</sup> Unger P. *Philosophical relativity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

которое он фактически сказал (“Это поле ровное”), взятое “само по себе”, вне определенного контекста, может быть истинным или ложным.

Согласно ДеРоузу<sup>106</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>107</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>108</sup>.

Каким образом контекстуализм может быть применим к ЭД? Рассмотрим вкратце интерпретацию Дж. Греко. Как мы уже говорили выше, Греко дает контекстуалистскую интерпретацию релайабиллизму. 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>109</sup>, то здесь важную роль

<sup>106</sup> DeRose K. The case for contextualism. Oxford, Clarendon Press, 2009.

<sup>107</sup> См. Каримов А.Р. Очерки современной эпистемологии / А.Р. Каримов. – Казань: Казан. ун-т, 2017. С. 73-74.

<sup>108</sup> О критике скептицизма с позиций контекстуализма см. подробнее: 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>109</sup> См. выше гл. 2, § 2.3.

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>110</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 применен 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 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

---

<sup>110</sup> Greco J. What's Wrong with Contextualism? // *Philosophical Quarterly*, 2008. Vol. 58.232. P. 416–436.



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>111</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 счел бы подходящими в данном эпистемическом контексте.

Проиллюстрируем это на примерах.

Первый пример – это просмотр рекламы на телевидении. Разница между интеллектуально недобродетельным и интеллектуально добродетельным 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,

---

<sup>111</sup> О проблеме доверия свидетельству см. подробнее главу 5.

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 материала. 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 определенные утверждения о знании могут быть *измерены* (measured) на валидность (курсив наш. – А.К.)»<sup>112</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>113</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

<sup>112</sup> Code L. Epistemic Responsibility. Hanover, NH: UP of New England, 1987. P. 63.

<sup>113</sup> Hursthouse R. On Virtue Ethics. New York, NY: Oxford UP, 1999. P. 28.

– не акты, но когнитивные состояния, которые также являются результатами действия черт характера, специфичных для интеллектуальных добродетелей и пороков (курсив наш. – А.К.)»<sup>114</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.

### § 1.7. 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>115</sup>: «Обычно мы не можем, просто рассматривая содержание 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>116</sup>.

Для выхода из этого затруднения предлагается вариант по аналогии с этикой. Аристотель осознавал проблему, которая стоит перед теорией добродетелей, а именно: как определить, в какой ситуации проявить некую добродетель. Поэтому он отводит так много внимания роли

<sup>114</sup> Zagzebski. *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>115</sup> Baehr J. *The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology* Kindle Edition. 2011. Kindle Location 823.

<sup>116</sup> Там же. Kindle Location 837-838.

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>117</sup>. Несмотря на то, что Аристотель определял добродетель 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 фронесисом. 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

---

<sup>117</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.

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>118</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 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».

---

<sup>118</sup> Там же. Р. 221.

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 здравое 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>119</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>120</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>121</sup>. Таким образом, для того, чтобы быть добрым (морально добродетельным), необходима рассудительность. О важности рассудительности для моральных добродетелей он пишет следующее: «При наличии рассудительности, хотя это [только] одна [из добродетелей], все [нравственные добродетели] окажутся в наличии»<sup>122</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>123</sup>.

<sup>119</sup> Каримов А. Р. Об интеллектуальных добродетелях у Аристотеля // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. №4, 2017. С. 30.

<sup>120</sup> Аристотель. Никомахова этика / Сочинения в 4-х т. Том 4. Москва: «Мысль». 1983. С. 173.

<sup>121</sup> Там же. С. 177.

<sup>122</sup> Там же С. 190.

<sup>123</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.



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>124</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 представление 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

---

<sup>124</sup> Roberts, R., Wood, J. *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology* Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007. P. 307.

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>125</sup>.

На этом основании мы также отрицаем и остальные аргументы Загзебски и Робертса. Моральные и интеллектуальные практики нацелены 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>126</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

<sup>125</sup> Орлов Е.В. Расчетливость, рассудительность и мудрость у Аристотеля // Рационализм и иррационализм в античной философии. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010. С. 44.

<sup>126</sup> Анкин Д.В. Рациональность практическая // European Social Science Journal. № 6-2 (45), 2014. С. 52-55.

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 *σύνιημι*, что означает «соединять вместе» и означает буквально «соединять вместе в уме», отсюда, такие значения как 1) понимание; 2) практическое различение; 3) интеллект<sup>127</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 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>128</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 существующему, 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>129</sup>.

Синесис отличается, с одной стороны, от софии и нуса, которые направлены на только на вечное и неизменное, а с другой – от фрнесиса, 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

<sup>127</sup> Bible Hub. [Электронный ресурс] URL: <http://biblehub.com/greek/4907.htm>.

<sup>128</sup> Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by W. D. Ross. Batoche Books Kitchener, 1999. P. 100-101. В нашем переводе на русский язык.

<sup>129</sup> Там же.

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 фроне́сисом 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.

«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>130</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>131</sup>.

---

<sup>130</sup> Там же.

<sup>131</sup> Там же.

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>132</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 оценивать ситуации и обстоятельства и выносить правильные выводы. Например: «Он сказал, что публикация этой информацией была серьезной ошибкой суждения»<sup>133</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 фронесисе, синесисе и гноме следующее: «Все эти способности имеют дело с предельными [вещами], т.е. с партикуляриями»<sup>134</sup>. И поэтому они все взаимосвязаны. Для фронесиса 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

<sup>132</sup> Древнегреческо-русский словарь Дворецкого. [Электронный ресурс]: <http://www.classes.ru/all-greek/dictionary-greek-russian-old-term-13608.htm>

<sup>133</sup> Collins English Dictionary. [Электронный ресурс] URL: <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/judgment>.

<sup>134</sup> Aristotle Nicomachean Ethics. Translated by W. D. Ross. Batoche Books Kitchener, 1999. P. 101.

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 использование некоторой интеллектуальной привычки»<sup>135</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 *σύνεσις* – еще одно понятие в ряду конституирующих поиск, и хотя оно сопутствует поиску, содействуя *φρονесису*, следует различать область их применения. Перевод “понимание” для слова *σύνεσις*, скорее, означает чисто интеллектуальное или спекулятивное схватывание, тогда как *φρονесис* 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>136</sup>.

<sup>135</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>136</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

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 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 каждый раз 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.

### § 1.8. 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 облеченности всякого познающего существа, телесных детерминантах познавательной активности»<sup>137</sup> (Ф. Варела, Р. Бир, Р. Брукс, Т. Гелдер, А. Дамазио, 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>138</sup>. Поэтому любая концепция интеллектуальных

---

общепотребительной, поэтому в тексте мы используем транскрипцию «синесис» по аналогии с «синтез», «синтагма», «синергия» и т.д.

<sup>137</sup> Бескова И.А. Природа и образы телесности / И.А. Бескова, Е.Н. Князева, Д.А. Бескова. М.: Прогресс-Традиция, 2011. С. 16.

<sup>138</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.

добродетелей должна адресоваться к данной проблеме. Тем не менее современные теоретики ЭД не часто обращаются к этой 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>139</sup>. Также они приводят в пример влияние эмоций на убеждение: «Когда сильно чувствуешь, что прав, то комбинируешь ментальный смысл и сильную эмоциональную реакцию»<sup>140</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, не-эпистемические<sup>141</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>142</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.

<sup>139</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>140</sup> Там же. P. 117.

<sup>141</sup> Carruthers P. Are epistemic emotions metacognitive? // *Philosophical Psychology*, 2017. 30:1-2. P. 58-78.

<sup>142</sup> Pritchard D. *Epistemic Angst: Radical Skepticism and the Groundlessness of Our Believing.* Princeton University Press. 2015.



Эмоции отличны от разума и могут вступать с ним в 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>143</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: «Невоздержный, зная, что [поступает] дурно, тем не менее поступает [так] под влиянием страсти»<sup>144</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>145</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 отворачивают 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>146</sup>.

<sup>143</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>144</sup> Аристотель. Никомахова этика//Аристотель. Сочинения в четырех томах. Том 4. Пер. с древнегреч. И.В. Брагинской. М.: «Мысль», 1983. С. 192

<sup>145</sup> Там же. С. 76

<sup>146</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>147</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>148</sup>. Как отмечает Х. Баттали, эмоции есть «отелесненные аффективные реакции»<sup>149</sup>. Также Джесси Принц пишет, что эмоции зависят от физиологических и не-когнитивных чувств, они являются «отелесненными оценками»<sup>150</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 сигналы, заменяя «файлы калибрации», т.е. изменяя каузальные триггеры наших эмоций. Допустим, если мой файл

<sup>147</sup> Battaly H. *Acquiring epistemic virtue Emotions, situations, and education* // *Naturalizing Epistemic Virtue* Cambridge University Press. Kindle Edition. 2014. P. 175.

<sup>148</sup> Coplan A. *Feeling without thinking* // H. Battaly (ed.) *Virtue and Vice*, Malden, MA: Wiley-Blackwell. 2010. P. 133–151.

<sup>149</sup> Battaly H. *Acquiring epistemic virtue Emotions, situations, and education* // *Naturalizing Epistemic Virtue* Cambridge University Press. Kindle Edition. 2014. P. 181.

<sup>150</sup> Prinz J. *Gut Reactions*. Oxford University Press. 2004. P. 243.

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 Хатфильд, 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>151</sup>.

Баттали 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>152</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>151</sup> Hatfield E., Cacioppo J., Rapson R. Emotional Contagion. Cambridge University Press. 1994.

<sup>152</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>153</sup>. Для обозначения эмоционального интеллекта был даже введен специальный индекс EQ (ЭИ), 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>154</sup>. Позже эта трехкомпонентная модель была расширена до четырехкомпонентной модели ЭИ<sup>155</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>156</sup>.

Понятно, почему идея эмоционального интеллекта вызвала интерес у представителей эпистемологии. Более того, некоторые исследователи даже

<sup>153</sup> Угрюмова Н.В. Современное представление об эмоциональном интеллекте и эмоциональной креативности в психологии // Современная наука. №1, 2013. С. 31.

<sup>154</sup> Там же.

<sup>155</sup> Mayer J., Salovey P., Caruso, D. Emotional Intelligence // Sternberg, R. (ed.), Handbook of Intellegences, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, P. 396-422.

<sup>156</sup> Симбирцева Н.В. Современные теоретические представления об эмоциональном интеллекте // Вестник КемГУ, 2008. №3. С. 54-55.

называют ЭИ интеллектуальной добродетелью. В статье «Эмоциональный интеллект как интеллектуальная добродетель» П. Поенике, основываясь на четырехкомпонентной модели Сэловея и Мейера, доказывает способность ЭИ позитивно влиять на познание<sup>157</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>158</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>157</sup> Poenicke P. Emotional intelligence as an intellectual virtue: theoretical analysis and empirical assessment // *Phenomenology and Mind*, 2016, №. 11. P. 58-67.

<sup>158</sup> Там же. P. 61.

## ГЛАВА 2. ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ЭТОС

### § 2.1. 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>159</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. Начнем с любви к знанию.

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>160</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.

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

<sup>159</sup> Sosa E. *Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge. Volume I.* Oxford University Press, 2007. Kindle Locations 786-787.

<sup>160</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.

критического исследования, искать обоснованное суждение через тщательное рассмотрение спорных вопросов»<sup>161</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>162</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>163</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>164</sup>.

Любовь к знанию не есть простое любопытство. Как определяет А.С. Гурьянов, любопытство есть постоянное стремление к новизне в познании<sup>165</sup>. Как только новое перестает быть новым, то любопытствующий 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,

<sup>161</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>162</sup> Roberts R., Wood J. Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007. P. 173.

<sup>163</sup> Аристотель *Метафизика*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 28.

<sup>164</sup> (лат.) все прекрасное редко.

<sup>165</sup> Гурьянов А.С. Феноменология творческого сознания // *Обсерватория культуры*. 2012. №1. С. 7–14.



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>166</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>167</sup>

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.

<sup>166</sup> Блаженный Августин Исповедь. СПб: Наука, 2013. С. 166-167.

<sup>167</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>.

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>168</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>169</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 всякой истине, под чем я понимаю 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>170</sup>.

---

<sup>168</sup> Там же.

<sup>169</sup> Там же.

<sup>170</sup> Локк Дж. О пользовании разумом. // Избранные философские произведения в 2 т. Т. 2. М., 1960. С. 209.

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 занятных 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>171</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>172</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 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

---

<sup>171</sup> Там же. С. 211.

<sup>172</sup> Roberts R., Wood J. Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007. P. 156.

пониманию, и более заинтересован в оценке истинностного значения их, чем больше веса они несут»<sup>173</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>174</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>175</sup>.

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,

---

<sup>173</sup> Там же. Р. 157.

<sup>174</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>175</sup> Данный абзац является перепечаткой из нашей монографии: Каримов А.Р. Очерки современной эпистемологии / А.Р. Каримов. Казань: Казан. ун-т, 2017. С. 129.

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 широкою дорогу к заблуждению. В этом повинны именно те, кто не подходят беспристрастно к вопросу о том, какое мнение истинно; они без всякой проверки полагают, что мнение, которого они держатся, есть истина и ввиду 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>176</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 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.

---

<sup>176</sup> Локк Дж. О пользовании разумом. // Избранные философские произведения в 2 т. Т. 2. М., 1960. С. 211.

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>177</sup>.

---

<sup>177</sup> Георг Вильгельм Фридрих Гегель. Сочинения. М.-Л.: Госиздат, 1929. Т. I. С. 133.

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 морального порока, как потворство своим желаниям<sup>178</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: определенные 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

---

<sup>178</sup> Battaly H. Epistemic self-indulgence // *Metaphilosophy*, 41: 2010. P. 214–234.

скептицизм. Из-за своей излишней требовательности к точности, желания 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>179</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 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 отвращением к эпистемическим благам»<sup>180</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.

---

<sup>179</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>180</sup> Roberts, R., Wood, J. *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology* Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007. P. 179.



4. Недобродетельная забота о том, чтобы не познавать. Интеллектуальная злоба.

Здесь 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>181</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>182</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 распространенной, 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.

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

<sup>181</sup> Baehr J. Epistemic malevolence // *Metaphilosophy*, 2010. 41. P. 189–213.

<sup>182</sup> Battaly H. Epistemic malevolence and intellectual vice // *Virtue and vice, moral and epistemic*. Edited by Nether Battaly. Wiley-Blackwell, 2010.

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>183</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. Примером 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

---

<sup>183</sup> Baehr J. Epistemic malevolence// Metaphilosophy, 2010. 41. P. 190-191.

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.

## § 2.2. 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>184</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>185</sup>.

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

---

<sup>184</sup> Hare W. Socratic Open-mindedness // *Paideusis: Journal of the Canadian Philosophy of Education Society*. 2009. №18: P. 5–16.

<sup>185</sup> Платон. Хармид. // Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986. [Электронный ресурс] URL: <http://www.nsu.ru/classics/bibliotheca/plato01/harmi.htm>.

имеющихся свидетельств и аргументов, которая старается достичь ускользающего идеала объективности и беспристрастности»<sup>186</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 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>187</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>188</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

---

<sup>186</sup> Hare W. Helping Open-mindedness Flourish // Journal of Thought, Spring-Summer 2011. P. 9.

<sup>187</sup> Локк Дж. О пользовании разумом. // Избранные философские произведения в 2 т.. Т 2. М., 1960. С. 190-191.

<sup>188</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.

старым убеждениям и ведет к исследованию ранее упущенных возможностей»<sup>189</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 следствие, 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

---

<sup>189</sup> Там же.

теряют и заменяют свою окраску любой другой, которая окажется на их пути»<sup>190</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>191</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 точек 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, доксастическое благодушие, флегматичное усердие (*stolid perseverance*), перцептуальная ригидность и ригидность понимания (*comprehension*)<sup>192</sup>.

<sup>190</sup> Локк Дж. О пользовании разумом // Локк Дж. Избранные философские произведения в 2 т. Т 2. М., 1960. С. 229.

<sup>191</sup> Roberts R., Wood J. *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology* Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007. P. 188.

<sup>192</sup> Там же. P. 194.

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. Доксастическое благодушие, по Робертсу и Вуду, отличается от догматизма тем, что оно является более пассивным, это леность 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*). Доксастическое благодушие можно отнести к интеллектуальному аналогу последней.

О существовании интеллектуальной акразии рассуждает Амели Рорти<sup>193</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>194</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.

<sup>193</sup> Rorty A. Akratic Believers // American Philosophical Quarterly, vol. 20, no. 2, 1983, p. 175–183.

<sup>194</sup> Там же. Р. 181.



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>195</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>196</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 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,

---

<sup>195</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>196</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.

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>197</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 становится 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>198</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.

<sup>197</sup> Об интеллектуальном усердии подробнее см.: §4.4.

<sup>198</sup> Кун Т. Структура научных революций. М.: АСТ, 2003. С. 95.

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>199</sup>. В ситуации разногласия или конфликта это проявляется в способности отложить в сторону или 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.

---

<sup>199</sup> Baehr J. *The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology* Kindle Edition. 2011. Kindle Location 1899.

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; с) для того, чтобы серьезно оценить достоинства d) 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>200</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 не критической легковёрностью»<sup>201</sup>.

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>202</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

---

<sup>200</sup> Carter J., Gordon E. Open-mindedness and truth // Canadian Journal of Philosophy 2014. 44 (2). P. 208.

<sup>201</sup> Там же.

<sup>202</sup> Baehr J. The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology Kindle Edition. 2011. Kindle Location 1899.

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 убеждение обосновано непогрешимо»<sup>203</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>204</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.

---

<sup>203</sup> Лебедев М.В. Перспективы современных концепций надежности знания//Вопросы философии. 2007. №11. С.121.

<sup>204</sup> Там же.

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.

Закljučая 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 добродетель, как интеллектуальная верность (*loyalty*)<sup>205</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 доксистическая 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 доксистическую 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

---

<sup>205</sup> Hazlett A. *Intellectual Loyalty // Hinge epistemology*. Edited by Annalisa Coliva and Daniele Moyal-Sharrock. Leiden, Boston. 2016. P. 254-277.

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”.

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].

342. Иначе говоря, то, что некоторые вещи на деле не подлежат сомнению, принадлежит логике наших научных исследований»<sup>206</sup>.

Таким образом, Хазлетт формулирует определение интеллектуальной верности: «Согласно моему предложению, вы обязаны верить, что *p*, когда все другие доксистические альтернативы немыслимы для вас»<sup>207</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>208</sup>). В своей монографии мы выдвинули ряд возражений против релятивизма<sup>209</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».

<sup>206</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>207</sup> Hazlett A. Intellectual Loyalty // Hinge epistemology. Edited by Annalisa Coliva and Daniele Moyal-Sharrock. Leiden, Boston. 2016. P. 263.

<sup>208</sup> Там же. P. 270.

<sup>209</sup> Каримов А.Р. Очерки современной эпистемологии. Казань: Казан. ун-т, 2017. С. 54–68.



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 примера 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.

### § 3.3. 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>210</sup>. С 2012 по 2015 г. Фонд Темплтона выделил грант на исследования, посвященные ИС<sup>211</sup>. В 2015 г. в Оксфорде была проведена международная конференция «Интеллектуальное смирение: научные, философские и теологические перспективы»<sup>212</sup>. В университете Эдинбурга организован онлайн-курс «Что такое интеллектуальное смирение?»<sup>213</sup>. В 2017 г. издательство Routledge выпустило «Руководство по смирению»<sup>214</sup>. По данным, которые приводятся в

<sup>210</sup> Everett L., Worthington Jr. Humility: The Quiet Virtue. Templeton Foundation Press. Philadelphia & London. 2007.

<sup>211</sup> См.: [Электронный ресурс] URL: <http://thethrivecenter.org/research/research-projects/the-science-of-intellectual-humility/>

<sup>212</sup> См.: [Электронный ресурс] URL: <http://thethrivecenter.org/research/research-projects/the-science-of-intellectual-humility/the-science-of-intellectual-humility-capstone-conference/>

<sup>213</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>214</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.

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>215</sup> При этом основное 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>216</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>215</sup> Там же.

<sup>216</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>217</sup>. Это слишком общее определение. Хазлетт также полагает, что ИС – это «диспозиция не принимать эпистемически неподобающие (*improper*) отношения (*attitudes*) второго уровня»<sup>218</sup>. Интеллектуально высокомерный человек склонен преувеличивать эпистемический статус своих доксистических 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>219</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

---

<sup>217</sup> Samuelson P.L., Church I.M., Jarvinen M., Paulus T. The Science of Intellectual Humility. White Paper, 2013.

<sup>218</sup> Hazlett A. Higher-order Epistemic Attitudes and Intellectual Humility // Episteme 2012. 9. P. 205–223.

<sup>219</sup> Driver J. Uneasy Virtue. New York: Cambridge University Press. 2001.

имеет понятия о своих интеллектуальных 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>220</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 талантливого 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 предъявления 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>221</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 и концептуальное определение понятия ИС дать нелегко. Обычно ИС просто определяется как подвид смирения вообще. Назовем это дотеоретическим

<sup>220</sup> Roberts, R. and Wood, J. *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology*. New York: Oxford University Press. 2007.

<sup>221</sup> Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008. С.8.

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>222</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. 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

---

<sup>222</sup> Roberts, R., Wood, J. *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology* Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007. P. 237.

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>223</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 диспозициональный интерес к такому типу собственной значимости, который проистекает из уважения общества к интеллектуальным достижениям и талантам человека, особенно если такой интерес отодвигается в сторону внутренними интеллектуальными интересами – в частности, стремлением к знанию [...] Интеллектуальное смирение также

---

<sup>223</sup> Roberts R., Wood J. *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology* Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007. P. 239. Clarendon Press. Kindle Edition.

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>224</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.

Возможно, интеллектуальное высокомерие до конца жизни мешало Галилео Галилею принять учение Кеплера о том, что орбиты планет являются не круговыми, а эллиптическими. Чувство интеллектуального

---

<sup>224</sup> Roberts, R., Wood, J. *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology* Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007. P. 250–251.



превосходства привело его к невысокой оценке ученых, которые расходились с ним во мнении, и чьи идеи могли помочь улучшить его теорию<sup>225</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>226</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>227</sup>. Интуитивно кажется, что Сьюзан демонстрирует чрезмерное ИС. Тогда более правильно рассматривать ИС как середину между двумя крайностями – интеллектуальным высокомерием и интеллектуальной робостью.

---

<sup>225</sup> Shea W. and Artigas M. *Galileo in Rome*. New York: Oxford University Press, 2003. P. 73–74.

<sup>226</sup> Church I. *Intellectual Humility: An Introduction to the Philosophy and Science* Bloomsbury Publishing. Kindle Edition. 2017. Kindle Locations 205–206.

<sup>227</sup> Там же. Kindle Location 221.

*Кейс «На необитаемом острове»* (И. Чёрч). Нашего игнорауса, 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>228</sup>.

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),

---

<sup>228</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.

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>229</sup>.

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

---

<sup>229</sup> Whitcomb D., Battaly H., Baehr J., Howard-Snyder D. Intellectual humility: Owning our limitations // *Philosophy and Phenomenological Research*, 2015. 91(1). P. 11.

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>230</sup>.

Рассмотрим возражения против данной позиции, которые предусмотрительно 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

---

<sup>230</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.

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>231</sup>.

Но рассмотрим следующий кейс:

*Кейс «Ложь»*<sup>232</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.

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>233</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

---

<sup>231</sup> Church I. *Intellectual Humility: An Introduction to the Philosophy and Science* Bloomsbury Publishing. Kindle Edition. 2017. Kindle Location 448.

<sup>232</sup> Там же. Kindle Location 480.

<sup>233</sup> Там же. Kindle Location 490.

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>234</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 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

---

<sup>234</sup> Driver J. The Virtues of Ignorance // The Journal of Philosophy, 1989. Vol. 86, №. 7. P. 373–384.

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>235</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.

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.

---

<sup>235</sup> Williamson T. Knowing and Asserting // Philosophical Review 1996. 105. P. 489–523.



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>236</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>237</sup>. Например, два метеоролога могут расходиться по поводу 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

---

<sup>236</sup> Carter J., Gordon E. Knowledge, Assertion and Intellectual Humility // *Logos and Episteme*, 2016. 7 (4). P. 489-502.

<sup>237</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.

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>238</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  $\neg p$ , 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>239</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>240</sup>.

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

<sup>238</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>239</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>240</sup> Church I. *Intellectual Humility: An Introduction to the Philosophy and Science* Bloomsbury Publishing. Kindle Edition. 2017. Kindle Location 4261.

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.

### § 3.4. 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>241</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, 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

---

<sup>241</sup> King N.L. Erratum to: Perseverance as an intellectual virtue // Synthese, 2014. 191. P. 3779–3801.

присутствие препятствий на пути приобретения, сохранения или распространения этих благ»<sup>242</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 преодолевать препятствия, чтобы продолжать познавательные действия для достижения своих познавательных целей»<sup>243</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

<sup>242</sup> Там же. P. 3785.

<sup>243</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.

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.

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>244</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 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

---

<sup>244</sup> Eliot G. Middlemarch Пер. И.Гурова, Е.Короткова. М., Правда, 1988. [Электронный ресурс] URL: <http://lib.ru/inproz/eliot/middlema.txt>

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>245</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 мужество, 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,

---

<sup>245</sup> Roberts, R., Wood, J. *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology* Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007. P. 216-217.



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 экземплярризмом в определении интеллектуальных добродетелей<sup>246</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 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>247</sup>.

<sup>246</sup> Каримов А.Р. Моральный и интеллектуальный экземпляризм // Общество: философия, история, культура. 2017. № 12. С. 15–18.

<sup>247</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.

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* 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>248</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 выиграет все научное сообщество. В этом смысле, интеллектуальное мужество предполагает другие ИД, прежде всего, любовь к знанию и интеллектуальное усердие.

### §3.5. 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.

---

<sup>248</sup> Baehr J. The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology Kindle Edition. 2011. Kindle Location 2204.

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 новременную идею господства человека над самим собой, не опираясь на авторитет Бога: «Просвещение – это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине — это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. *Sapere aude!* — имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения»<sup>249</sup>.

Здесь сразу необходимо отвести одно возражение, которое часто возникает в связи с автономией интеллекта. Это возражение заключается в том, что на интеллект оказывается самое разнообразное влияние с совершенно разных сторон, которое в некотором смысле принуждает его мыслить нужным кому-то способом и делать определенные выводы, 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, вытекающему 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 аргумента, то я в каком-то смысле совершаю насилие над его интеллектом? Если я соглашаюсь под давлением предъявленных мне доказательств, то будет ли это примером

---

<sup>249</sup> Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Соч. на нем. и рус. яз. Т. 1. М., 1994. С. 127.

отсутствия автономии интеллекта? На наш взгляд, возможно интеллектуально добродетельное подчинение интеллекта, 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 газета, и изменял их, только когда большинство изменяло их, или, лучше сказать, не изменял их, а они сами в нем незаметно изменялись»<sup>250</sup>.

Облонский не выбирает свои убеждения. Его взгляды меняются исключительно в связи с мнением большинства. Ум Облонского, в 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>251</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

<sup>250</sup> Толстой Л.Н. Анна Каренина. 2011. С. 7.

<sup>251</sup> Baehr J. Cultivating good minds. A philosophical and practical guide to educating for intellectual virtues. 2015. P. 72.

имеет господство над собой»<sup>252</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>253</sup>. Важность рефлексии для функционирования интеллектуальных добродетелей в целом подчеркивают также Ч. Ми и Ш. Райан<sup>254</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>255</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>256</sup>. Если автономия ничем не сдерживается, то она может превратиться в порок интеллектуального высокомерия, самодостаточности, солипсизма, интеллектуальной неблагодарности. Поэтому необходимо уточнить понимание интеллектуальной автономии.

<sup>252</sup> Zagzebski L. Intellectual autonomy // *Philosophical Issues*, 2013. 23. P. 244–261.

<sup>253</sup> Мелихов Г.В. Добродетель осознания: в направлении к антропологии мышления // Источники: Философская антропология: предмет, содержание и функциональная направленность: Материалы межвуз. науч. конф. С. 60.

<sup>254</sup> Mi C., Ryan S. Skillful reflection as a master virtue // *Synthese*, Special Issue. 2016.

<sup>255</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>256</sup> Baehr J. Cultivating good minds. A philosophical and practical guide to educating for intellectual virtues. 2015. P. 72.

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*. Первая 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>257</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

---

<sup>257</sup> Roberts R., Wood J. Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007. P. 259.

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 формацию» (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>258</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>259</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

---

<sup>258</sup> Roberts R., Wood J. *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology* Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007. P. 265.

<sup>259</sup> Там же. P. 266.



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.

*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>260</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.

---

<sup>260</sup> Roberts R., Wood J. *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology* Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007. P. 269.

*Другой как авторитет*<sup>261</sup>. Предыдущее рассуждение было направлено на то, чтобы показать, что гетерономная регуляция не всегда является 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 глашатаем 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

---

<sup>261</sup> Понятие авторитета мы рассмотрим более подробно в главе 5, § 5.3.

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 *чужой* мысли, сопрягая с ней свои рассуждения... Философствование непременно осуществляется в пространстве чтения, продумывания, обсуждения и создания философских текстов»<sup>262</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,

---

<sup>262</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.

может быть и пустой, и банальной. Точно так же, как яблоко, выращенное в собственном саду, от самого этого факта 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.

### § 3.6. Мудрость

В завершение этой главы еще раз вернемся к определению понятия мудрость<sup>263</sup>. Что такое мудрость, если не мастер-добродетель<sup>264</sup>? Прежде всего, необходимо прояснить один методологический момент. Как вообще

---

<sup>263</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>264</sup> См. главу 3, §3.8.

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>265</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.

---

<sup>265</sup> Witcomb D. *Wisdom // The Routledge Companion To Epistemology*. Ed. by D. Pritchard, S. Bernecker. London & New York. 2011. P. 95-106.

Шэрон Райан в статье «Мудрость» в «Стэнфордской энциклопедии философии» рассматривает несколько интерпретаций этого сюжета<sup>266</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>266</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>267</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>268</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 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

<sup>267</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>268</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.



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, фронтесис и нус. Нус нас здесь не интересует, поэтому обратимся к понятиям «софия» и «фронтесис», 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 фронтесис 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>269</sup>. София понимается как дедуктивное знание, выводимое из первопринципов, которые интуитивно схватываются нусом.

<sup>269</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. Бибикина, Н.В. Брагинской, М.Л. Гаспарова, А.И. Доватура. Пер. с древнегреч. И.В. Брагинской. М.: «Мысль», 1983. С. 173.

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 отказывать 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>270</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 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

---

<sup>270</sup> Witcomb D. *Wisdom // The Routledge Companion To Epistemology*. Ed. by D. Pritchard, S. Bernecker. London & New York. 2011. P. 101-102.

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 колодезь 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>271</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>272</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 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

<sup>271</sup> Ryan S. Wisdom, knowledge and rationality // Acta Analytica, №27(2), 2012. P. 99–112.

<sup>272</sup> Ryan S. Wisdom: Understanding and the Good Life // Acta Analytica. №31 (3), 2016. P. 235-251.

эпистемически значимых предметов, где под последними понимаются предметы, знание которых ценно само по себе»<sup>273</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 проблематичным думать, что этот человек также проявляет некоторую теоретическую мудрость»<sup>274</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

<sup>273</sup> Baehr J. Two Types of Wisdom // *Acta Analytica*. № 27 (2). 2012. P. 89.

<sup>274</sup> Там же. С. 91.

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>275</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:

- 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.

---

<sup>275</sup> См. выше третью главу §3.9.

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).

## ГЛАВА 3. ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ И КОММУНИКАТИВНОЕ ЗНАНИЕ

### § 3.1. Коммуникативное знание

Прежде чем говорить об отношении эпистемологии добродетелей к коммуникативному знанию, необходимо прояснить само понятие коммуникативного знания<sup>276</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.

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

---

<sup>276</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.



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>277</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>278</sup> «В широком смысле свидетельство есть утверждение чьих-то мыслей» (Э. Соуза)<sup>279</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 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

---

<sup>277</sup> Касавин И.Т. Социальная философия науки и коллективная эпистемология. М.: «Весь мир», 2016. С. 135.

<sup>278</sup> См.: Lackey J. and E. Sosa (eds.) *The Epistemology of Testimony*, Oxford: Oxford University Press. 2006.

<sup>279</sup> Там же.

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>280</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  $A$ , 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

---

<sup>280</sup> Юм Д. Исследование о человеческом познании // Сочинения в 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1996.

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>281</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 нередукционизма 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 иррациональным.

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.

### § 3.2. 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 Союза 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>282</sup>. Предположим, что Дженни спрашивает у первого встречного Морриса, как пройти к известной туристической

<sup>281</sup> Reid T. *Inquiry and Essays*. R. Beanblossom and K. Lehrer (eds.), Indianapolis: Hackett. 1983.

<sup>282</sup> Lackey J. *Why We Don't Deserve Credit for Everything We Know* // 2007. Synthese. 158. P. 345–61.

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>283</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 специализируются 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.

---

<sup>283</sup> Sosa E. A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume I. Kindle Edition. 2007. Kindle Locations 786-787.

Адам Грин (Университет Азуса Пасифик, США) приводит в пример баскетбол<sup>284</sup>. Предположим, что К. является в высшей степени талантливым 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>285</sup>.

*Кейс «Футбольный пас 1».* Тед получил блестящий, почти невозможный пас и, как результат, забил легкий гол в ворота. В данном случае 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

---

<sup>284</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>285</sup> Greco J. *The value problem // Routledge Companion to epistemology / Edited by Sven Berneker and Duncan Pritchard. Routledge. London and New-York, 2011.*

определенным образом, субъекту можно поставить в заслугу соответствующее достижение»<sup>286</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>287</sup>:

1. 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:

2. 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

<sup>286</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>287</sup> Greco J. Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity Kindle Edition. 2010. Kindle Location 1012.

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>288</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 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 процесс 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

---

<sup>288</sup> Clark A., Chalmers D. The extended mind. // *Analysis*, 1998. №58 (1). P. 10-23.



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>289</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 структурировать 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

<sup>289</sup> Clark A., Chalmers D. The extended mind. // Analysis, №58 (1), 1998. P. 10-23.

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>290</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

---

<sup>290</sup> Clark A., Chalmers D. The extended mind // *Analysis*, 1998. 58 (1). P. 17.

вливают 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>291</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  $S'$ у, 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 является 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

---

<sup>291</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.

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>292</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 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

---

<sup>292</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.

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.

### § 3.3. 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>293</sup>. Р. Фолей также пишет, что «наши интеллектуальные жизни проигрываются внутри атмосферы презумпции интеллектуального доверия, и интеллектуальный прогресс зависит от этой атмосферы»<sup>294</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 проистекает 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>295</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>296</sup>. Тот факт, что другой человек имеет убеждение, что *p*, не дает мне никаких

---

<sup>293</sup> Hardwig J. The Role of Trust in Knowledge // The Journal of Philosophy, 1991. Vol. 88, № 12. P. 693.

<sup>294</sup> Foley R. Universal Intellectual Trust. Episteme, 2005. 2(1). P. 5.

<sup>295</sup> Foley R. Egoism in epistemology. In: Socializing epistemology: The social dimensions of knowledge. Edited by Frederck F. Schmitt. Rowman and Littlefield Publishers. London. 1994. P. 53-73.

<sup>296</sup> Zagzebski L. Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief, Oxford University Press, 2012, P. 41.

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 эпистемическими 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>297</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

---

<sup>297</sup> Fricker E. Testimony and epistemic autonomy // Jennifer Lackey & Ernest Sosa (eds.) The Epistemology of Testimony. Oxford University Press. 2006. P. 225--253.

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 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>298</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>299</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>300</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>301</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

---

<sup>298</sup> Микешина Л.А. Философия познания: Проблемы эпистемологии гуманитарного знания. М.: Канон+РООИ "Реабилитация", 2009. С. 159.

<sup>299</sup> Там же.

<sup>300</sup> Там же. С. 184.

<sup>301</sup> Там же.



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 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 не последователен.

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>302</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 перепроверять их, и почему может быть разумным вступать в интеллектуальные проекты, которые распространяются далеко в будущее»<sup>303</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>304</sup>. Бёрдж называет это «принципом согласия» (*acceptance principle*). Принцип согласия, по Бёрджу, есть позиция по умолчанию. Этот принцип не является эмпирически выводимым, он

<sup>302</sup> Foley R. Universal Intellectual Trust. *Episteme*, 2005. 2(1). P. 5.

<sup>303</sup> Там же.

<sup>304</sup> Burge T. Content Preservation // *The Philosophical Review*, Vol. 102, No. 4. October 1993. P. 467.

является априорным. Как пишет Бёрдж: «Я думаю, что мне не нужно показывать, что другие рациональные существа необходимы 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>305</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>306</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>307</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  $S_2$ .

<sup>305</sup> Там же.

<sup>306</sup> См. §4.6 в IV главе.

<sup>307</sup> Цит. По: Аналитическая философия: избранные тексты. М., 1993. С. 158.

Пол Фолкнер называет это концепцией «расширенного обоснования» (extended warrant) по аналогии с концепцией «расширенного сознания» Чалмерса<sup>308</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>309</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 своих сочинениях обращаются ко всем людям, кто желает последовать за их рассуждениями, и предполагают, что если они это

---

<sup>308</sup> Faulkner P. The Social Character of Testimonial Knowledge // The Journal of Philosophy, 2000. Vol. 97, № 11. P. 581–601.

<sup>309</sup> Там же. P. 593.

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>310</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>311</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>312</sup>.

1. Доверие истинностной проводимости (truth-conduciveness) собственных способностей субъекта к формированию убеждения является необходимым предварительным условием познания.

<sup>310</sup> Zagzebski L. *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*, Oxford University Press, 2012.

<sup>311</sup> См.: Гаспаров И.Г. Эпистемический авторитет и автономия эпистемического субъекта // *Эпистемология и философия науки*. 2017. Т. 53. № 3. С. 108-122.

<sup>312</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.

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>313</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>314</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 физику 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, которые 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.

---

<sup>313</sup> Putnam H. The meaning of 'meaning' // Minnesota Studies in the Philosophy of Science 7: 1975. P. 131-193. P. 146.

<sup>314</sup> См. также Каримов А.Р. Очерки современной эпистемологии / А.Р. Каримов. Казань: Казан. ун-т, 2017. С. 93.

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>315</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, то я даже не смогу оценить аргументы или значимость доказательств самостоятельно. У меня также может быть недостаточно прирожденных талантов, чтобы приобрести навыки к этому, даже если бы у меня было достаточно времени и склонность к этому виду деятельности.

---

<sup>315</sup> Fricker E. Testimony and epistemic authority // The epistemology of testimony. Edited by Jennifer Lackey, Ernest Sosa. P. 235.

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>316</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 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

---

<sup>316</sup> Черняк А.З. Эпистемология неравных возможностей. М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 35.



вышеизложенным мы считаем неудачным применение к данной позиции термина «кредулизм», который часто встречается в литературе, посвященной коммуникативному знанию. Последний подразумевает как раз легковере, 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>317</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.

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>318</sup>. Автор

<sup>317</sup> Fricker M. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. New York, NY: Oxford University Press, 2007.

<sup>318</sup> Hardwig J. *The Role of Trust in Knowledge* // *The Journal of Philosophy*, 1991. Vol. 88, № 12. P. 695-696.

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>319</sup>.

Эти результаты имеют значение для теории познания. Если придерживаться точки зрения эпистемического эгоизма, то пришлось бы 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

---

<sup>319</sup> Hardwig J. The Role of Trust in Knowledge // The Journal of Philosophy, 1991. Vol. 88, № 12. P. 693-708.

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-мошенника Джона Дарси (Darsee), но они не заподозрили его в фальсификации результатов, а рассматривали другие возможные объяснения<sup>320</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 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

---

<sup>320</sup> Там же. Р. 704.

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>321</sup>. Сбор данных был осуществлен таким способом, чтобы обеспечить полную анонимность, так что погрешность подобных результатов невелика. Согласно исследованию «Как много ученых фабрикует и фальсифицирует исследование?», только 1,97% ученых признались в том, что они фальсифицировали результаты исследования<sup>322</sup>. А документированные случаи фальсификации научных результатов в США составляют 1 на 100 000 (по другим данным, на 10 000) ученых<sup>323</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>324</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.

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 редуктивное отношение к свидетельству – не доверять, пока не доказано обратное. Это

<sup>321</sup> Martinson, B. C., Anderson, M. S., & De Vries, R. Scientists behaving badly // *Nature*, (2005). 435(7043). P. 737-738.

<sup>322</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>323</sup> Steneck N. Fostering integrity in research: definitions, current knowledge, and future directions. *Science and Engineering Ethics* 12: 2006. P. 53–74.

<sup>324</sup> [Электронный ресурс]: [https://rasep.ru/sovet-po-etike/retracted-articles?fbclid=IwAR07a39-Lm05X8QqSD6nY7Bn6FJMKXR-f\\_kaN05Ztrrz08u2yoSIfuEmMLI](https://rasep.ru/sovet-po-etike/retracted-articles?fbclid=IwAR07a39-Lm05X8QqSD6nY7Bn6FJMKXR-f_kaN05Ztrrz08u2yoSIfuEmMLI)

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>325</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

---

<sup>325</sup> Ryan, S. Nature and value of knowledge: epistemic environmentalism. Dissertation, University of Edinburgh. 2013.

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>326</sup>. Говоря проще, эпистемический энвайронментализм – это идея движения по защите и охране эпистемической окружающей среды от «загрязнения». Посольку 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.

#### § 3.4. 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,

---

<sup>326</sup> Shane Ryan. 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.

если только ценность последних сама не объясняется как деривативная от характера их вклада именно в преизбыток истины над заблуждением»<sup>327</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 сего 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 открытиям); 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>328</sup>. Эти добродетели будут добродетелями в той степени, в которой они продуцируют знание не в самом субъекте, а в других. В этом смысле релайабилитизм, 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>329</sup>. Особенно

<sup>327</sup> Sosa E. Knowledge and Intellectual Virtue // The Monist. № 68 (2). 1985. P. 225.

<sup>328</sup> Kaval J. Other–Regarding Epistemic Virtues // Ratio, 2002. №15. P. 257–275.

<sup>329</sup> Roberts R., Wood J. Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition. 2007. P. 295.

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>330</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 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>331</sup>. Потом они снова были очень взволнованы, когда узнали, что Паулинг сделал набросок структуры ДНК, но позже расслабились, 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 Макс

---

<sup>330</sup> Там же.

<sup>331</sup> Цит. по: Roberts R., Wood J. Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology Clarendon Press. Kindle Edition. 2007. P. 295.



Делюруку, он просит того «...не говорить Линусу [Паулингу]. Я еще много 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>332</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 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>333</sup>. Уверен, что будущее науки в полной открытости и доступности всех результатов

---

<sup>332</sup> Там же.

<sup>333</sup> Заблокирован по решению федерального суда США в 2017 г.

научных исследований (за исключением, возможно, секретных военных разработок).

Еще одна социально–ориентированная ИД – это интеллектуальное великодушие<sup>334</sup>. Интеллектуальное великодушие связано с интеллектуальным смирением, потому что человек интеллектуально высокомерный будет априори настроен пренебрежительно к ценности интеллектуального 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>335</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

---

<sup>334</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.

<sup>335</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.

достоинству даже выдающееся произведение (сделать его таковым, придать ему смысл)»<sup>336</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, потому 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>337</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. Дэвидсон, допускают варьирование интенсивности его применения<sup>338</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>336</sup> Касавин И.Т. Принцип милосердия: заслуживает ли доверия субъект познания? // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. 24. №2. С. 8.

<sup>337</sup> Никоненко С.В. Аналитическая философия: основные концепции. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. С. 357.

<sup>338</sup> Ладов В.А. Ограничения на “charity” и возможность концептуальных различий в коммуникации // Вестник Томского государственного университета. № 4(8), 2009. С. 26.

## РЕКОМЕНДОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

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. Первова 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. Бибикина, Н.В. Брагинской, М.Л. Гаспарова, А.И. Доватура. Пер. с древнегреч. И.В. Брагинской. М.: Мысль, 1983. С. 77.
8. Блаженный Августин *Исповедь* / в пер. М.Е. Сергиенко. СПб: Наука, 2013. С. 166–167.
9. 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/).
10. Вольф М.Н. Практический поиск у Аристотеля как способ преодоления парадокса Менона // *Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина*. 2012. №3. С. 15.

11. Гаджикурбанов А.Г. Различение этических и интеллектуальных добродетелей в моральных доктринах Аристотеля и Спинозы (сравнительный анализ) // *Философская мысль*. 2016. № 3. С.1–22.
12. 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.
13. Гаспаров И.Г. Эпистемический авторитет и автономия эпистемического субъекта // *Эпистемология и философия науки*. 2017.Т. 53. № 3. С. 108–122.
14. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук // *Сочинения*. Т. I. М.-Л.: Госиздат, 1929.
15. Греко Дж. Свидетельство и передача религиозного знания // *Эпистемология и философия науки*. 2017. №3, (53). С. 19–47.
16. Гурьянов А.С. Модально-ассерторическое суждение как конститутив спекулятивного мышления / А.С. Гурьянов. – Казань: Казан. гос. энерг. ун-т., 2017.
17. 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.Р. Каримов. Казань, 2018.
18. Гуссейнов А.А. Античная этика / А.А. Гуссейнов. – М.: Либроком, 2011. С. 178.
19. 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.
20. Декарт Р. Размышления о первой философии // *Сочинения в двух томах. Том 2. Перевод С.Я. Шейнман-Топштейн*. М.: Мысль, 1994.
21. Дэвидсон Д. Истина и интерпретация / Д. Дэвидсон. – М., 2003.
22. Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // *Соч. на нем. и рус. яз. Т. 1*. М., 1994.
23. Каримов А.Р. Аналитичность: от Канта до Фреге // *Филология и культура*. Казань: КФУ, 2013. №3. С.246-252.
24. Каримов А.Р. Вызов ситуационизма для эпистемологии добродетелей // *Вестник Вятского государственного гуманитарного университета*. 2017. №11, С. 10-15.

25. Каримов А.Р. Гетерофеноменологический метод эпистемической оценки // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2017. Том 6. № 5А. С. 133–139.
26. Каримов А.Р. Глубокое разногласие и аргументативные добродетели // Общество: философия, история, культура. 2018. № 1. С. 15–20.
27. 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.
28. 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.
29. Каримов А.Р. Моральный и интеллектуальный экземпляризм // Общество: философия, история, культура. № 12. 2017. С. 15–18.
30. Каримов А.Р. Об интеллектуальных добродетелях у Аристотеля // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2017. №4. С. 29–32.
31. Каримов А.Р. Очерки современной эпистемологии / А.Р. Каримов. – Казань: Казан. ун-т, 2017.
32. 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.
33. Каримов А.Р. Теории мудрости // Философия и культура. 2017. № 11. С.35-44.
34. Каримов А.Р. Типология учений об интеллектуальных добродетелях // Философия и культура. 2017. № 12. С. 38–45.
35. 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.
36. 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.

37. Каримов А.Р., Казакова В.А. Система развивающего обучения Эльконина-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.
38. 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.
39. 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.
40. Карпов К.В. Эпистемология религиозной веры как дисциплинообразующая часть философии религии // Эпистемология и философия науки. Т. 53. № 3. 2017.
41. Касавин И.Т. Принцип милосердия: заслуживает ли доверия субъект познания? // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. 24. №2. С. 5–15.
42. Касавин И.Т. Социальная философия науки и коллективная эпистемология. М.: «Весь мир», 2016.
43. Кириллов Г.М. Перспектива медиационного диалога в пространстве массовой коммуникации информационного общества. Пенза: Типография ИП Соколова А.Ю., 2016.
44. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика. Нелинейность времени и ландшафты коэволюции. Изд. 2-е. М.: КомКнига, 2011.
45. Кремер Х.И. Арете по Платону и Аристотелю / Х.И. Кремер. – Перевод с немецкого Д.В. Складнева. СПб.: ИМХО-ПРЕСС, 2014.
46. Куайн У.В.О. Натурализованная эпистемология // Слово и Объект / перевод с англ. А.З. Черняк. – М.: Логос, Праксис, 2000.
47. Ладов В.А. Ограничения на “charity” и возможность концептуальных различий в коммуникации // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 4(8). С. 22–27.
48. Лебедев М.В. Перспективы современных концепций надежности знания // Вопросы философии. 2007. №11. С. 119–132.

49. 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.
  - а. Лобанов С.Д. О проблеме надежности знания и дилемме истина/знание // Вестник государственного гуманитарного университета. Киров. Научный журнал. 2011. №4(4). С. 26–27.
50. Локк Дж. О пользовании разумом. Перевод Ю.М. Давидсона // Избранные философские произведения в двух томах. Т 2. М., 1960.
51. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Сочинения в 3-х т. Т.2. М.: Мысль, 1985.
52. Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические. Изд. 3-е. М: Либроком, 2012.
53. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / Пер. с англ. В. В. Целищева. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.
54. Маслихин А.В. Регулятивная функция философии // Духовная сфера общества. №11, 2014. С. 139-145.
55. 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.
56. 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.
57. Мелихов Г.В. Эксцентричный ум: путь философа / Г.В. Мелихов. – Казань: Казан. ун-т, 2011.
58. Мертон Р.К. Социальная теория и социальная структура / Р.К. Мертон. – М.: АСТ. Хранитель, 2006. С. 767–781.
59. Микешина Л.А. Философия познания: Проблемы эпистемологии гуманитарного знания / Л.А. Микешина. М.: Канон+РООИ "Реабилитация", 2009.
60. Миннуллина Э. Б. Коммуникативное пространство. Рациональность. Дискурс. Монография / Э.Б. Миннуллина. – Казань: Казан. гос. энерг. ун-т, 2014. – 180 с.



61. Миннуллина Э.Б. Категория коммуникативного пространства в контексте историчности. Дисс. на соискание уч. ст. доктора филос. наук. / Э.Б. Миннуллина. Казань, 2015.
62. Никифоров А.Л. Анализ понятия «знание»: подходы и проблемы // Эпистемология и философия науки. 2009. №3. С.61–73.
63. Николаева Е.М., Щелкунов М.Д. Образование в обществе потребления // Философия образования. 2009. №1. С. 97–105.
64. Никоненко С.В. Аналитическая философия: основные концепции / С.В. Никоненко. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007.
65. Ницше. Так говорил Заратустра. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т.4. Пер. с немецкого Ю.М.Антоновского. М.: Культурная революция, 2012.
66. Ницше Ф. Веселая наука. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т.3. Пер. с немецкого К.Свясьяна. М.: Культурная революция, 2012.
67. Ницше Ф. Генеалогия морали. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т.5. Пер. с немецкого К.Свясьяна М.: Культурная революция, 2012. С. 263.
68. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т.5. Пер. с немецкого Н.Полилова. М.: Культурная революция, 2012.
69. Нозик Р. Анархия, государство и утопия / Р. Нозик; пер. с англ. Б. Пинскера под ред. Ю. Кузнецова и А. Куряева. М.: ИРИСЭН, 2008.
70. 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.
71. Орлов Е.В. Расчетливость, рассудительность и мудрость у Аристотеля // Рационализм и иррационализм в античной философии. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010. С. 44.
72. Патнэм Х. Разум, истина и история / Х. Патнэм. – Пер. с англ. Т.А. Дмитриева, М.В. Лебедева. М.: Праксис, 2002.
73. Платон. Хармид. Перевод С.Я. Шейнман-Топштейн // Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986. [Электронный ресурс] URL: <http://www.nsu.ru/classics/bibliotheca/plato01/harmi.htm>.
74. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии / М. Полани. Перевод с английского. М.: 1985. С. 19.

75. Прись И.Е. Витгенштейновский контекстуализм против эпистемического релятивизма // Электронный научный журнал APRIORI. Серия: Гуманитарные науки. №5, 2018. [Электронный ресурс]: <http://apriori-journal.ru/serial/5-2018/Prisi.pdf>
76. Прись И.Е. Проблема ценности знания // Философия и культура. — 2017. - № 5. - С.26-35.
77. Прись И. Е. Эпистемология Эрнеста Созы и другие теории знания // Журн. Белорус. гос. ун-та. Философия. Психология. 2017. № 1. С. 36–44.
78. Рамсей Ф.П. Философские работы. В пер. В.А. Суровцева. Томск, 2003.
79. Свидерски Э. «Эпистемология добродетели» Владимира Соловьева // Социологический журнал, 2000. № 1-2. С. 164–179.
80. Симбирцева Н.В. Современные теоретические представления об эмоциональном интеллекте. // Вестник КемГУ, 2008. №3. С. 54–55.
81. Соловьев В.С. Теоретическая философия // Собрание сочинений В.С. Соловьева. 2-е изд. СПб.: Просвещение, 1913. Т. 9. С. 89-166.
82. 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.
83. 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.
84. Тайсина Э.А. Теория познания. Интродукция и рондо каприччиозо / Э.А. Тайсина. – СПб.: Алетейя, 2013.
85. 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.
86. Zagzebski L. Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief / L. Zagzebski. – Oxford University Press, 2012.
87. Zagzebski L. Intellectual autonomy // Philosophical Issues, 2013. Vol. 23. P. 244–261.
88. Zagzebski L. On Epistemology / L. Zagzebski. – Wadsworth. Canada. 2009.

89. Zagzebski L. Recovering Understanding // M. Steup (ed.), Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue, New York: Oxford University Press. 2001.
90. Zagzebski L. The search for the source of epistemic good // Metaphilosophy. 2003. Vol 34, №№ 1/2. P. 12–28.
91. 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.