

# ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ КАК ПРОТИВОУДАЧНАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ\*

**Черняк Алексей  
Зиновьевич** – кандидат  
философских наук, доцент.  
Российский университет  
дружбы народов.  
Российская Федерация,  
117198, г. Москва,  
ул. Миклухо-Маклая, д. 6;  
e-mail: [abishot2100@  
yandex.ru](mailto:abishot2100@yandex.ru)



В современной эпистемологии широко распространено мнение, что знание как индивидуальная ментальная установка с определенным пропозициональным содержанием представляет собой не просто истинное, хорошо обоснованное убеждение, а такое, что его истинность не является результатом чистой случайности. Этот подход известен как противоудачная эпистемология. Распространенное объяснение несовместимости этого понятия знания со случайным характером истинности – так называемой веритической удачей (состоящей в том, что истинное убеждение субъекта не было бы истинным, если бы не определенное чисто случайное стечение обстоятельств) исходит из гипотезы существенной зависимости знания от качества приведших к его получению действий субъекта и/или стоящих за ними процессов, обусловленного их связью с так называемыми интеллектуальными добродетелями, отвечающими за компетентность субъекта в соответствующих вопросах. Эпистемология добродетелей, как принято называть этот подход, предполагает, что, если убеждение истинно исключительно или главным образом благодаря тому, что в нем (как мыслительном акте принятия или обоснования пропозиции) реализованы определенные интеллектуальные добродетели, оно не может быть случайно истинным. Однако этот тезис довольно трудно доказать, учитывая, что существуют примеры истинных убеждений, в формировании которых интеллектуальные добродетели явно сыграли важную роль и которые, тем не менее, вполне могли бы оказаться ложными, если бы не какой-то счастливый (для познающего субъекта) случай. В связи с этим в рамках эпистемологии добродетелей появились теории, имеющие целью ассимиляцию подобных случаев. Их авторы стараются представить соответствующие ситуации как такие, в которых влияние удачи не является определяющим, а вклад добродетелей как раз является таковым. В данной статье предлагается критический разбор аргументов такого рода в рамках более общего исследования возможностей эпистемологии добродетелей в плане обоснования тезиса несовместимости пропозиционального знания с веритической удачей. Автор показывает, что для сомнений в способности защитить этот тезис средствами данной теории есть веские основания.

**Ключевые слова:** знание, эпистемология, случайная истинность, добродетель, компетентность, безопасность, чувствительность к истине

\* Статья подготовлена в рамках Соглашения между Министерством образования и науки РФ и Российского университета дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии, а также при финансовой поддержке РУДН в рамках реализации инициативной темы НИР №100923-0-000 «Традиции и инновации в формировании и распространении социально-гуманитарного знания».



# VIRTUE EPISTEMOLOGY AS ANTI-LUCK EPISTEMOLOGY

**Alexey Z. Chernyak** – PhD  
in Philosophy, Associate  
Professor.  
Peoples' Friendship University  
of Russia.  
6 Miklukho-Maklaya St.,  
117198 Moscow, Russian  
Federation;  
e-mail: abishot2100@  
yandex.ru

The idea that knowledge as an individual mental attitude with certain propositional content is not only true justified belief but a belief the truth of which does not result from any kind of luck, is widely spread in contemporary epistemology. This account is known as anti-luck epistemology. A very popular explanation of the inconsistency of that concept of knowledge with the luck-dependent nature of truth (so called veritic luck taking place when a subject's belief could not be true if not by mere coincidence) presumes that the status of propositional knowledge crucially depends on the qualities of actions that result in the corresponding belief, or processes backing them, which reflect the so-called intellectual virtues mainly responsible for subject's relevant competences. This account known as Virtue Epistemology presumes that if a belief is true exclusively or mainly due to its dependence on intellectual virtues, it just cannot be true by luck, hence no place for lucky knowledge. But this thesis is hard to prove given the existence of true virtuous beliefs which could nevertheless be false if not for some lucky (for the knower) accident. This led to an appearance of virtue epistemological theories aimed specifically at an assimilation of such cases. Their authors try to represent the relevant situations as such where the contribution of luck is not crucial whereas the contribution of virtues is crucial. This article provides a critical analysis of the corresponding arguments as part of a more general study of the ability of Virtue Epistemology to provide justification for the thesis of incompatibility of propositional knowledge with veritic luck. It is shown that there are good reasons to doubt that Virtue Epistemology can do this.

**Keywords:** knowledge, epistemology, accidental truth, luck, safety, sensitivity to truth, competence, intellectual virtue

## 1. Противоудачная эпистемология и эпистемология добродетелей

Определение сущности пропозиционального знания (знания фактов) является одной из важнейших задач эпистемологии. Единого определения не существует, но по крайней мере два положения принимаются большинством современных эпистемологов: субъект *S* знает, что *p*, принимая, что *p*, или веря, что *p*, если только 1) пропозиция, что *p*, истинная и 2) то, что она истинная, не является чистой удачей субъекта. С этой точки зрения нельзя знать, что *p*, если относительно того, как сформировано убеждение, что *p*, претендующее на статус знания, оно лишь случайно истинно<sup>1</sup>. Этот подход известен как противоудачная эпистемология.

<sup>1</sup> Выражение этой идеи в современной эпистемологии можно найти во множестве работ, включая: [Russell, 1912, p. 131; Unger, 1968, p. 158–159; Lehrer, 1990, p. 12; Engel, 1992; Pritchard, 2003].



Но почему субъект не может знать пропозицию, что  $p$ , если он принимает, что  $p$ , на хороших основаниях или формирует соответствующее убеждение надежным методом и пропозиция, что  $p$ , истинная, даже если она случайно истинная относительно обстоятельств ее принятия данным субъектом? Один популярный в современной эпистемологии ответ на этот вопрос состоит в указании на то, что знанием не может быть познавательный результат, не являющийся следствием применения субъектом определенных когнитивных способностей или качеств характера – так называемых интеллектуальных добродетелей. Подход в эпистемологии, подчеркивающий зависимость познания от интеллектуальных добродетелей, по аналогии с этикой добродетелей называют эпистемологией добродетелей<sup>2</sup>. Но можно ли в рамках этого подхода показать, что знание субъектом, что  $p$ , несовместимо со случайностью истинности его убеждения, что  $p$ ?

Прямой ответ состоит в том, что знать, что  $p$ , значит верить, что  $p$  истинно, в силу своих интеллектуальных добродетелей [Sosa, 1991, p. 277; Zagzebski, 1996, p. 271–272; Riggs, 2002, p. 93–94; Greco, 2003, p. 111]. Но трактовать это можно двумя разными способами: в одном случае условие, требующее, чтобы истинное убеждение было следствием практики добродетелей, понимается как необходимое и достаточное условие знания, в другом – как только необходимое. В первом случае для того, чтобы эпистемология добродетелей была полноценной противоудачной эпистемологией, необходимо показать, как зависимость истинного убеждения от практики добродетелей может исключать случайность его истинности. Во втором случае проблема решается за счет введения дополнительного условия – обычно модального. Как правило, подходящим условием считается условие безопасности, согласно которому убеждение безопасно, если и только если субъект не имел бы этого убеждения, если бы оно

<sup>2</sup> Разные варианты этого подхода описаны в: [Sosa, 1980; 1991; Code, 1984; Zagzebski, 1996; Riggs, 2002; Greco, 2003; Turri, 2011] и многих других работах. Обычно выделяют две основные версии этой эпистемологии, в которых по-разному понимается сущность интеллектуальных добродетелей – релейабилитскую и респонсибилитскую. Релейабилиты относят к добродетелям этого рода все способности и умения, обладающие высокой надежностью, т.е. позволяющие значительно чаще получать верные результаты, чем совершать ошибки [Sosa, 1991, p. 225]. Этот подход развивают Э. Соса (в частности, в [Sosa, 1991; 2007; 2015]), Д. Греко (в частности, в [Greco, 2000; 2009]), А. Голдман ([Goldman, 1992]) и другие. Респонсибилиты трактуют интеллектуальные добродетели как черты характера добродетельного познающего субъекта, главная из которых – эпистемическая ответственность (см., в частности: [Code, 1984; Kvanvig, 1992; Montmarquet, 1993; Zagzebski, 1996]). Рассматриваемые мной в данной статье концепции в основном развивают релейабилитский подход. Но основные контраргументы применимы и к респонсибилитскому.



не было истинным [Sosa, 1999, p. 146]<sup>3</sup>. Очевидная проблема первого подхода, который иногда называют сильной эпистемологией добродетелей в отличие от умеренной, представленной вторым подходом, состоит в том, что добродетельный способ получения истинного убеждения не является гарантией низкой вероятности ошибки, а именно последняя, как замечают критики, отвечает за неслучайность истинности [Pritchard, 2012].

## 2. Сильная эпистемология добродетелей

Все случаи, когда субъект формирует истинное убеждение надежным методом в ситуации, которая в силу своей специфики, о которой субъект не знает, содержит в себе высокий риск ошибки, представляют собой примеры небезопасных добродетельных убеждений. Одно решение состоит в том, чтобы просто отвергнуть условие безопасности как необходимое для знания. Так, Э. Соса считает, что если истинное убеждение является истинным вследствие компетенции субъекта (его способности устанавливать соответствующие факты), то оно является знанием, даже если небезопасно [Sosa, 2007, p. 31]<sup>4</sup>. Я тоже не считаю безопасность необходимым условием знания, но сомнительно, что добродетельность убеждения может сама по себе гарантировать неслучайность его истинности<sup>5</sup>. Представим себе такую ситуацию: Ваня хорошо умеет различать близнецов Петю и Васю, т.е. в нормальных условиях наблюдения он намного чаще правильно определяет, кто есть кто, чем ошибается. Однажды он приходит домой к Пете, звонит в звонок, ему открывает Петя, и Ваня, используя свою компетенцию, приходит к убеждению, что перед ним стоит Петя. Но Вася тоже находится в доме Пети, и, когда про-

<sup>3</sup> Ср. в этой связи очень похожее условие чувствительности убеждения к истинности в [Nozick, 1981, p. 179]. Часто условия безопасности формулируют в терминах возможных миров – например, так: истинное убеждение субъекта S, что p, безопасно, если и только если оно истинно во всех близких к действительному (т.е. не сильно от него отличающихся) возможных мирах, в которых это убеждение сформировано тем же способом, что и в действительности [Pritchard, 2005, p. 163]. Это условие также известно как сильное условие безопасности. Другие его формулировки см., например, в: [Sainsbury, 1997; Williamson, 2000]. Есть также слабое условие безопасности, согласно которому истинное убеждение субъекта S, что p, безопасно, если и только если в подавляющем большинстве близких возможных миров, в которых S верит, что p, истинно.

<sup>4</sup> Я здесь буду для простоты использовать понятия «компетенция» и «когнитивная способность» как синонимы понятия «интеллектуальная добродетель», хотя, разумеется, их необязательно понимать как значащие строго одно и то же.

<sup>5</sup> Хотя некоторые считают, что может; см., например, [Greco, 2003a].



звенел звонок, они подбрасыванием монетки решили, кто пойдет открывать; выпало Пете. При этом в прихожей довольно темно, что повысило бы риск Ваниной ошибки, если бы Вася, а не Петя, открыл ему дверь. В данном случае вполне уместно, мне кажется, сказать, что компетенция Вани вносит все же решающий вклад в истинное убеждение, которое он получает – если бы он не мог отличить Петю от Васи и не знал, что идет домой к Пете, он не был бы так убежден, что видит именно Петю; но при этом ему явно повезло, что дверь ему открыл Петя, а не Вася. Если в данном случае Ваня знает, что перед ним Петя, он знает это несмотря на то, что существенную роль в истинности данного его убеждения сыграла удача<sup>6</sup>.

Позднее Соса прямо определил способность получать истинные убеждения по соответствующему вопросу в терминах безопасности: субъект обладает компетентностью в получении истинных убеждений, только если его убеждения, полученные в подходящих обстоятельствах, не могут легко оказаться ложными [Sosa, 2015, p. 103]. В этом случае о субъекте нельзя сказать, что его убеждение истинно в силу его компетентности, если оно не безопасно. Но интуитивно компетентность и безопасность не связаны между собой существенным образом. Допустим, Петя смотрит на свои нормально работающие часы и узнает верное время, но он не знает, что его маленький ребенок уронил эти часы накануне, так что ему просто повезло, что они не остановились. В этом случае в большинстве близких к действительному возможных мирах Петя не узнал бы правильное время, консультируясь со своими часами в данной ситуации, и, тем не менее, довольно очевидно, что истинность его результирующего убеждения является следствием его способности узнавать время с помощью часов.

Д. Турри утверждает, что знанием является убеждение, истинность которого не просто является следствием его компетентности (в соответствующем вопросе), а еще и *обнаруживает* эту компетентность, т.е. является свидетельством того, что именно она привела к появлению этого результата [Turri, 2011, p. 7]. Так, ситуацию, в которой некая женщина входит в неосвященную комнату, видит в кресле у камина силуэт своего мужа, не зная, что в кресле сидит его брат-близнец, в то время, как ее муж тоже находится в комнате, но сидит сзади вне поля ее зрения, и приходит к истинному убеждению, что ее муж находится в данной комнате, можно рассматривать как пример

<sup>6</sup> Можно сказать, что в этом и подобных случаях убеждение не чисто случайно истинно, поскольку компетенция субъекта также вносит в получение этого результата определенный вклад. Но обычно в рамках противоположной эпистемологии считается, что если истинность убеждения в значительной степени зависит от удачи, т.е. если бы не она, оно не было бы истинным или было бы с большой вероятностью ложным, оно чисто случайно истинно.



случайно истинного убеждения, полученного вследствие перцептивной и логической компетентности субъекта<sup>7</sup>. Тогда можно заметить, что в этой ситуации истинность убеждения не обнаруживает соответствующие компетенции субъекта по меньшей мере в том смысле, что, зная, что это убеждение истинно вследствие обстоятельства, о котором субъект не знает, мы понимаем, что ее соответствующие компетенции не были решающей причиной его истинности<sup>8</sup>. Но в ситуации с Ваней, описанной выше, нет достаточных оснований утверждать, что истинность убеждения Вани, что перед ним стоит Петя, не обнаруживает способность Вани отличать Петю от Васи. Тем не менее вклад удачи в истинность этого убеждения существенный<sup>9</sup>.

Другое решение состоит в том, чтобы определить собственно добродетельность убеждения как фактор, исключающий случай-

<sup>7</sup> Пример взят из [Zagzebski, 1996, p. 285–286].

<sup>8</sup> Это решение можно также рассматривать как уточнение решений, предлагающих в качестве условия знания достаточность вклада компетентности или добродетелей в истинность результата (см.: [Greco, 2003, p. 123, 127–132]).

<sup>9</sup> Точно так же это условие может быть условием знания, но не похоже, чтобы оно могло быть условием, делающим знание несовместимым со случайностью истинности. Турри рассматривает аналогичное возражение и предлагает два ответа. Один состоит в отрицании наличия у субъекта соответствующей компетенции в разбираемой ситуации; а раз ее нет, то истинность убеждения не может ее обнаруживать [Turri, 2011, p. 9]. Но непонятно, почему мы должны отказывать субъекту в обладании его обычной компетенцией в подобной ситуации. Ее отличает от ситуаций, в которых Ваня легко отличает Петю от Васи, особые условия, повышающие риск ошибки в данном вопросе. Но то обстоятельство, что люди иногда применяют свои способности в условиях, в которых они не обладают той же надежностью, что и в стандартных условиях, обычно не является для нас причиной не считать, что они могут использовать эти способности в нестандартных ситуациях, снижающих их надежность. Другой ответ, который предлагает Турри, состоит в модификации его условия знания: согласно модифицированному условию, знание есть убеждение, чья *безопасность* обнаруживает компетентность субъекта [ibid.]. Но представим себе такой сценарий: субъект верит, что  $p$ ,  $p$  истинно и безопасно, и во всех возможных мирах, в которых он (или его двойник в соответствующем мире) также верит, что  $p$ ,  $p$  истинно в силу его компетентности; но в большинстве миров, в которых данный субъект тоже мог бы прийти к убеждению, что  $p$  (на тех же основаниях), оно было бы ложно, однако в каждом из этих миров некий демон заботится о том, чтобы субъект не поверил, что  $p$  (и вообще не задавался вопросом « $p$  или не- $p$ ?»). Довольно очевидно, что в этом случае убеждение субъекта случайно безопасно и, соответственно, тот факт, что оно безопасно в силу его компетенции, не отражает того, насколько данный субъект, приходя к убеждению, что  $p$ , защищен от совершения ошибки. В этом случае вполне уместно будет сказать, что его убеждение все же в определенном важном смысле случайно истинное несмотря на то, что его безопасность обнаруживает его компетентность (в тех мирах, в которых оно сформировано). Ему просто повезло, что это условие выполняется. Кроме того, как мы увидим ниже, есть большие сомнения в том, что безопасность является необходимым условием знания.



ность его истинности. В этом случае утверждается, что если истинное убеждение сформировано вследствие когнитивной способности субъекта в том смысле, что последняя вносит решающий вклад в установление истины, то этот результат не может быть случайным<sup>10</sup>. На это возражают, однако, что помимо случаев, когда истинность убеждения явно является следствием компетентности субъекта, и случаев, когда она явно является следствием удачи, есть множество промежуточных случаев, когда истинность зависит от обоих факторов, и интуитивно, если истинность убеждения субъекта больше зависит от его компетентности, чем от удачи, такое убеждение можно также считать когнитивным достижением данного субъекта и, соответственно, о всех таких случаях можно сказать, что относительно них условие добродетельности выполняется [Carter, 2016, p. 147].

Из этого можно сделать разные выводы: например, можно настаивать на том, что только определенная степень безопасности делает истинное убеждение знанием, и, если соответствующая степень безопасности не обеспечена, истинное убеждение нельзя считать знанием независимо от того, можно его считать в полной мере когнитивным достижением субъекта или нет. Разумеется, в этом случае вся противоудачная нагрузка условий знания ложится на безопасность, понятую как условие, независимое существенным образом от интеллектуальной добродетельности субъекта. Поэтому тот, кто хочет показать, что эпистемология добродетели сама по себе может быть противоудачной эпистемологией, должен исходить из того, что именно добродетельность является фактором, делающим истинное убеждение знанием. Тогда тот факт, что добродетельность совместима с разной степенью безопасности убеждения, может для него свидетельствовать о том, что полная безопасность не может быть необходимым условием знания.

Но если признается, что истинное убеждение, истинность которого является результатом как добродетельности субъекта, так и его удачи, может отвечать условию добродетельности и, таким образом, быть знанием, и при этом знание считается несовместимым с данным видом удачи, надо по-прежнему объяснить, почему определенные объемы влияния удачи данного вида на результат можно не считать зависимостью этого результата от удачи этого вида. Картер предлагает следующее объяснение: если истинность убеждения  $S$ , что  $p$ , зависит в достаточной степени от когнитивной способности  $S$ , т.е. зависит от нее больше, чем от удачи, мира, в которых способности, примененные в действительности (для получения этого убеж-

<sup>10</sup> Это решение описано, в частности, в: [Carter, 2016, p. 145] (Картер, однако, приписывает его Д. Греко [Greco, 2012] как то, что его концепция знания вследствие способности подразумевает).



дения), не могли легко привести субъекта к ложному убеждению касательно  $p$ , являются более близкими к действительности, чем миры, в которых субъект, применяя те же способности, приходит к ложному убеждению относительно  $p$ . Выполнение этого условия должно гарантировать, что убеждения, истинность которых в достаточной степени зависит от добродетельности субъекта, являются также достаточно безопасными [Carter, 2016, p. 148]. Но что здесь является критерием достаточности? С точки зрения противоудачной эпистемологии если показателем неслучайности истинности является безопасность, то достаточная безопасность должна означать «исключающая случайность» или, по крайней мере, «исключающая существенное влияние случая»; но в рассматриваемых случаях нельзя сказать, что зависимость истинности убеждения от удачи не является существенной: значит с этой точки зрения утверждать, что выполнение приведенного условия сделает истинное убеждение достаточно безопасным, обосновательно. Вероятно, здесь имеется в виду, что в соответствующих случаях убеждение достаточно безопасно для того, чтобы зависимостью его истинности еще и от удачи можно было пренебречь. Но когда можно, а когда нельзя пренебречь каким-то фактом, решают люди в соответствии со своими текущими взглядами. Допустим Ваня, который умеет хорошо различать близнецов Петю и Васю, пришел к Пете домой, уверенный, что Вася находится в другом месте, и это так и есть, и уверенно опознает в открывшем ему дверь человеке Петю, несмотря на плохое освещение в прихожей, потому что кто еще это может быть, как не Петя. Но Вася собирался в этот день прийти к Пете и только случай помешал ему. В этой ситуации миры, в которых Ваня не мог бы легко ошибиться, используя те способности, которые он использовал в действительности для вывода, что перед ним Петя, ближе к действительности, чем миры, в которых он ошибается; и тем не менее, я не готов полностью пренебречь тем фактом, что случайность сыграла свою роль в том, что данное убеждение Вани истинное. Ведь если бы не она, Ваня мог бы ошибочно принять Васю за Петю (с довольно высокой вероятностью). На мой взгляд, таким образом, данная теория тоже не показывает, что удовлетворение истинным убеждением какому-то условию добродетельности может препятствовать выводу о том, что оно истинно благодаря удаче в тех случаях, когда если бы не эта удача, результат мог бы быть другим с большей вероятностью, чем вероятность прийти к ложному убеждению, применяя соответствующие способности в ситуациях, в которых мы без колебаний оцениваем результат как следствие исключительно применения субъектом этих способностей<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Несмотря на то что в каком-то глобальном смысле истинность любого нашего убеждения зависит от удачи: например, можно сказать, что нам повезло, что наши



Для приверженцев эпистемологии добродетелей характерно считать знания достижениями субъекта [Riggs, 2009; Greco, 2003], в которые его интеллектуальные добродетели вносят решающий вклад, даже в тех случаях, когда эти добродетели играют меньшую роль в получении знания, чем другие факторы. Например, в ситуации, когда субъект спрашивает в незнакомом городе случайного прохожего, как пройти в нужное ему место, получает правильное описание маршрута и просто принимает его на веру, получение им истинного результата в большей степени зависит от действий прохожего, чем от действий субъекта<sup>12</sup>, и все же можно настаивать на том, что это случай получения знания вследствие применения определенных когнитивных способностей самим субъектом [Greco, 2007, p. 65]. Но если так, то эпистемическая честность требует также признать и что случаи, когда удача играет определенную роль в истинности убеждения, но большую часть когнитивной работы выполняют добродетели субъекта, можно, тем не менее, считать случаями случайно истинного убеждения<sup>13</sup>.

### 3. Слабая эпистемология добродетелей

Альтернативное решение проблемы состоит в соединении условия добродетелей с каким-то дополнительным противоудачным условием – как правило, условием безопасности. Именно так поступает Д. Притчард, замечая, что само по себе отсутствие риска ошибки не гарантирует наличия знания. Он иллюстрирует это на следующем примере: допустим, субъект решает:  $p$  или  $\neg p$ , подбрасывая монетку, но что бы ни выпало, некое могущественное божество гарантирует истинность убеждения, полученного этим способом. В данном

---

познавательные способности в целом соответствуют миру, в котором мы живем – позволяют устанавливать истины о нем. Только абсолютный детерминизм может полностью исключить зависимость истинности от удачи.

<sup>12</sup> Пример взят из [Lackey, 2007].

<sup>13</sup> Аргументом Картера в пользу адекватности его условия знания является указание на то, что его условие безопасности работает так же, как и стандартное условие безопасности [Carter, 2016, p. 149]. Но это не так: во всех близких к действительному мирах убеждение, истинное в действительности, может быть также истинным, но не безопасным, если его истинность в каждом из этих миров обеспечивается тем или иным стечением обстоятельств. В этих случаях стандартное условие безопасности выполняется, а картеровское условие достаточной безопасности нет. Следовательно, эти случаи могут считаться случаями знания, если знание определено как безопасное истинное убеждение несмотря на то, что безопасность соответствующих убеждений не производна от их добродетельности, но не могут считаться случаями знания согласно условию Картера.



случае риск ошибки отсутствует, но истинное убеждение субъекта, по мнению Притчарда, не может считаться знанием, так как не является результатом применения способности отличать истину от лжи или более правдоподобную гипотезу от менее правдоподобной [Pritchard, 2013, p. 8]<sup>14</sup>. Его решением является теория, которую он назвал противоудачной эпистемологией добродетелей и согласно которой, чтобы быть знанием, истинное убеждение должно быть: а) безопасным и б) результатом применения субъектом когнитивной способности (лучше всего подходящей для получения истинной информации о соответствующих предметах в нормальных условиях) [Pritchard, 2012, p. 273].

При таком подходе условие способности отвечает за идентификацию эпистемического результата как знания, тогда как безопасность отвечает за выполнение противоудачного условия. Однако, с одной стороны, существуют примеры безопасных и, тем не менее, случайно истинных убеждений [Hiller, Neta, 2007], что ставит под сомнение противоудачный потенциал этого условия. А с другой стороны, необходимость безопасности для знания также вызывает сомнения: так, критики приводят примеры небезопасных истинных убеждений, которые, по их мнению, корректно считать знаниями. Например, субъект выпивает стакан воды, которую он только что налил из бутылки. Рядом стоит счастливый человек, который только что выиграл в лотерею. Если бы он проиграл в лотерею, он бы незаметно отравил воду в стакане бесцветным токсином без вкуса и запаха. Но поскольку он выиграл, он этого не делает. Тем не менее он был близок к тому, чтобы проиграть лотерею. Субъект пьет чистую не отравленную воду и верит истинно, что пьет чистую не отравленную воду. Но если бы вода была отравлена бесцветным токсином без вкуса и запаха, данный субъект имел бы то же самое убеждение, но оно было бы ложным. Это убеждение, таким образом, небезопасно, и, тем не менее, интуитивно в действительности субъект знает, что пьет чистую – отравленную воду – во всяком случае, таково убеж-

<sup>14</sup> Заметим, что данную ситуацию нельзя однозначно трактовать как получение неслучайно истинного убеждения. Хотя божество гарантирует истинность убеждения, в той мере, в какой оно могло бы этого не делать, и вероятность того, что оно бы этого не сделало, достаточно велика, о таком убеждении, мне кажется, все-таки можно говорить как о случайно истинном. Также важно иметь в виду, что действие божества должно быть произвольным, т.е. таким, что оно вполне могло бы не гарантировать истинность решения, о котором идет речь. В противном случае – если это стандартное действие данного божества в отношении принятия решений по данному вопросу данным способом данным субъектом, – можно сказать, что, действуя таким образом, субъект демонстрирует определенную интеллектуальную добродетель, так как он выбирает метод решения задачи, который лучше всего отвечает сложившимся условиям.



дение критиков [Neta, Rohrbaugh, 2004, p. 399–400]<sup>15</sup>. Притчард, однако, отказывается считать этот случай случаем знания [Pritchard, 2013, p. 9]. В самом деле можно сказать, что применительно к подобным ситуациям мы не можем ориентироваться на интуиции, потому что они не говорят нам однозначно, знает субъект или нет то, в чем он в данном случае убежден. Тем не менее можно заметить, что все-таки в описанной ситуации ничто фактически не препятствует субъекту получить то знание, которое он в аналогичных ситуациях обычно получает – угроза есть, но она не реализована. С таким же успехом можно любой случай получения информации надежным методом в нормальных условиях не считать случаем знания, если есть хотя бы отдаленная угроза воздействия, которое привело бы к ошибке. Допустим, я нахожусь дома и вокруг не происходит никаких катаклизмов; дом в полном порядке, он не обрушится в следующий момент, и я верю, что он не обрушится в следующий момент. Но строители этого дома в силу некомпетентности легко могли бы допустить конструктивные ошибки при строительстве этого дома, вследствие которых он мог бы обрушиться в любой момент. То, что они их не допустили – большая удача. Большинство, мне кажется, все же согласятся, что в этом случае я все же могу знать, что дом не обрушится в следующий момент.

Но вот другой пример, который приводят критики. Некий демон хочет, чтобы субъект поверил, что сейчас 8.22 утра, когда он взглянет на часы утром; его не интересует истинность этого убеждения. Манипулируя часами, демон готов заставить субъекта поверить, что сейчас 8.22 утра. Но субъект смотрит на нормально работающие часы ровно в 8.22 утра и приходит к истинному выводу, что сейчас 8.22 утра, так что демону ничего не нужно было делать. Это убеждение не безопасно, так как демон позаботился бы о том, чтобы субъект имел то же самое убеждение даже в тех случаях, когда оно ложно. Тем не менее утверждается, что, поскольку демон фактически не вмешивается в ход событий, субъект получает знание, что сейчас 8.22 утра, так же как он получил бы его в обычных обстоятельствах, действуя аналогичным способом [Kelp, 2009]. Этот пример Притчард также отказывает трактовать как случай получения знания. Его основанием является именно то, что субъекту повезло посмотреть на часы ровно в 8.22. Часы были бы испорчены, если бы он на них раньше или позже, и нельзя узнать, сколько сейчас времени, консультируясь со сломанными часами. Тем не менее нельзя не согласиться и с тем, что в действительности часы не были сломаны, когда субъект на них смотрел, и ничто в его процессе узнавания времени не отличалось от того, как обычно это происходит в аналогичных ситуациях, когда никакой демон не угрожает повлиять

<sup>15</sup> См. также аналогичный пример в [Hiller, Neta, 2007, p. 310–311].



на работу часов<sup>16</sup>. Опять можно согласиться, что четко сказать, будет или нет в этом случае субъект знать, сколько времени, опираясь на интуицию, нельзя; но, во всяком случае, если смотреть на эту ситуацию непредвзято, т.е. не исходя из предпосылок противоположной эпистемологии, интерпретацию этого случая как случая знания нельзя полностью исключить. В обеих описанных ситуациях субъект достигает успеха в силу использования своих эпистемически полезных когнитивных способностей, в обеих ситуациях существует угроза, но она не реализована и, таким образом, фактически то, как субъекты получают истинные убеждения в этих ситуациях, не отличается от того, как они получают их в обычных случаях, когда угрозы не существует.

Притчард, однако, настаивает на том, что в подобных ситуациях имеет место неправильный тип соответствия между убеждениями и реальностью: когнитивный успех достигается за счет того, что реальность подстраивается под убеждение, тогда как для того, чтобы считать такой успех знанием, необходимо, чтобы он был следствием способности субъекта подстраивать свои убеждения под реальность [Pritchard, 2012, p. 260, 272]<sup>17</sup>. Но что именно неправильно в ситуациях, когда реальность подстраивается под убеждение? Если бы в познании нас действительно интересовало только асимметричное соответствие, можно было бы сказать, что неправильность этих случаев создается несоответствием основной цели познания. Но мне кажется довольно правдоподобной гипотеза, что в разных ситуациях базовый эпистемический интерес разных субъектов может быть разным: иногда нас интересует асимметричное соответствие, а иногда просто соответствие. Допустим, я хочу срубить дерево; мной могут двигаться при этом два разных интереса: я могу хотеть, чтобы было достигнуто определенное положение дел – дерево оказалось срубленным, – или я могу хотеть, чтобы соответствующее положение дел было достигнуто определенным

<sup>16</sup> Конечно, если демон систематически вмешивается указанным образом в процесс получения информации путем консультации с данными часами, их можно считать испорченными в силу этого постоянного вмешательства. Тогда вполне уместно утверждать, что даже истинные убеждения, полученные путем считывания информации с этих часов, нельзя считать знаниями как потому, что они не основаны на применении подходящей интеллектуальной добродетели (лучшего метода получения соответствующей информации в данной ситуации), так и потому, что часы сломаны.

<sup>17</sup> Ср. аналогичные рассуждения в [Piller, 2019, p. 7–8]. Пиллер считает, что наш базовый эпистемический интерес состоит в достижении асимметричного соответствия наших убеждений объективной реальности, т.е. в таком, при котором наши убеждения подстраиваются под окружающий мир, а не он под них: мы имеем дело с фиксированными положениями дел и можем только выбирать подходящую реакцию на них в виде убеждений (р или не-р).



способом – чтобы это я срубил дерево, применив определенные умения. Во втором случае для меня будет важно, чтобы результат был моим достижением и моей заслугой. Но в познании, как и в других делах, нас не всегда интересует, чтобы результат непременно был нашей заслугой: иногда нас интересует просто его достижение. Правильная или достаточная зависимость результата от добродетелей, способностей или компетенций субъекта имеет значение в долгосрочной перспективе: когда нужно овладеть правильным методом получения результатов данного вида. Если мне нужно научиться рубить деревья, для меня будет чрезвычайно важно подстроить свои действия под стандартные условия рубки деревьев. Но если меня интересует только сиюминутный результат: прямо сейчас мне нужны дрова, а рубить деревья правильно я не умею, я наверняка буду удовлетворен просто тем, что дерево каким-то образом оказалось отделенным от корней. Так же точно если в незнакомом городе мне надо срочно попасть в определенное место и в моем телефоне сел аккумулятор, вследствие чего я спрашиваю у случайного прохожего, выглядящего более-менее благонадежно, как пройти туда, куда мне надо, и принимаю на веру его ответ, я вполне буду удовлетворен тем, что он оказался истинным, даже если этот человек лишь случайно меня не обманул (думал, что соврал мне, но ошибся, например). Но если я прав, то некоторые случаи, когда что-то или кто-то меняет мир в соответствии с нашими убеждениями, вполне можно трактовать как случаи знания и даже – как случаи, в которых истина получена благодаря применению субъектом своих когнитивных способностей. Один такой случай представлен в следующем примере, описанном Д. Притчардом. В нем субъект консультируется с показаниями сломанного термометра, чтобы узнать температуру в комнате, но некто, имеющий соответствующую власть, каждый раз, как только субъект считывает показания с термометра, меняет температуру в комнате в соответствии с ними, обеспечивая, таким образом, совпадение убеждений субъекта, касающихся температуры в комнате, с реальностью. По мнению Притчарда, в этой ситуации имеет место неправильный вид соответствия, но убеждения субъекта отвечают как условию безопасности, так и условию чувствительности к истине; при этом субъект не знает, по его мнению, температуру в комнате, потому что нельзя знать температуру окружающей среды, консультируясь со сломанным термометром [Pritchard, 2012, p. 260–261]. Но что делает термометр сломанным? Обычно это неспособность выполнять свою основную функцию: правильно показывать температуру окружающей среды. Однако в данной ситуации он правильно показывает температуру окружающей среды. Он сломан относительно того, как должен работать данный прибор в нормальных условиях. Но если в мире, в котором могущественный некто вмешивается в показания



термометра, такое вмешательство является нормой, о данном термометре нельзя сказать, что он не работает в этом мире. Фактически в этой ситуации он работает как термостат. Можно ли узнавать температуру, консультируясь с нормально работающим термостатом? Почему нет? И это несмотря на то, что термостат подгоняет температуру окружающей среды под наши требования. Но субъект не понимает, что имеет дело с термостатом, а считает, что использует работающий термометр, т.е. можно сказать, что в данном случае его убеждения, касающиеся температуры в комнате, основаны на ошибке и в силу этого их нельзя считать следствиями практики интеллектуальных добродетелей. Допустим, но представим себе, что субъект понял, что данный термометр почему-то работает как своеобразный термостат, и решил, что его показаниям все равно стоит доверять, потому что они соответствуют действительности. Разве в этом случае нельзя будет сказать, что его поведение не является интеллектуально порочным? Мне кажется, можно.

Интуитивно безопасность как показатель закономерности истинности, ее существенной зависимости от когнитивных способностей и усилий субъекта должна учитываться при оценке эпистемического качества получаемых результатов. Но безопасность, понятая таким образом, необязательно сводится к безопасности как модальному свойству конкретного убеждения. Под безопасностью можно понимать состояние субъекта, в котором его риск ошибиться, формируя убеждения по интересующему его вопросу, отсутствует или низок, а не состояние результирующего убеждения. Притчард говорит о безопасности исключительно во втором смысле; но можно заметить, что нет доказательств того, что истинностные значения дубликатов оцениваемого убеждения в возможных мирах имеют какое-то отношение к действительному эпистемическому статусу этого убеждения. Так что даже если бы безопасность этого вида полностью исключала веритическую удачу, это не делало бы ее необходимым условием знания.

Что касается безопасности как показателе закономерности истинности, то она может обеспечиваться наличием каких-то факторов, минимизирующих риск ошибки для субъекта в ситуации, в которой он формирует оцениваемое убеждение. Эти факторы могут быть внешними или внутренними. К внешним факторам такого рода относится, например, добрая воля могущественного божества, обеспечивающего истинность убеждения, независимо от его содержания. Довольно очевидно, что безопасность этого вида вполне совместима со случайностью истинности убеждения, полученного в такой ситуации. Говоря о внутренних факторах, минимизирующих риск ошибки, обычно говорят о чувствительности субъекта к фактической истинности пропозиции, относительно которой он принимает эпистемическое



решение (принимать ее или не принимать)<sup>18</sup>. Однако существует довольно много интуитивных образцов знания, несовместимых с этим условием безопасности. Интуитивно я знаю, что Земля вращается вокруг Солнца несмотря на то, что с большой вероятностью я имел бы противоположное убеждение, если бы Птолемея небесная механика не была отвергнута научным сообществом<sup>19</sup>.

К тому же условие безопасности не решает проблему индуктивного знания вопреки утверждению Притчарда. Допустим, субъект весь день провел со своим коллегой по работе и неоднократно наблюдал, что тот носит красные носки. Наконец коллега ушел с работы, чтобы отправиться на метро домой. Есть хорошие основания считать, что он знает, что и в метро его коллега остается в красных носках, если это действительно так, поскольку он выводит это убеждение из обобщения прошлого опыта, свидетельствующего, что если индивид находится на работе в одних носках, то и с работы он едет в тех же носках. Но это убеждение могло бы оказаться ложным, если бы, например, вооруженный грабитель заставил его коллегу снять носки перед входом в метро. Если, тем не менее, во всех близких к действительному возможных мирах этого не происходит, можно сказать, что данное убеждение безопасно и, таким образом, оно может считаться знанием субъекта в силу своей безопасности [Pritchard, 2013, p. 5–6]. Но что если в некоторых близких мирах коллега субъекта вынужден снять носки перед входом в метро? Притчард полагает, что в этом случае субъекту нельзя приписывать знание [ibid., p. 14]. Но почему? Можно предположить, что если хотя бы в одном близком мире положение дел *S*, в которое верит субъект и которое имеет место в действительности, не имеет места, этого достаточно чтобы утверждать, что данный субъект легко мог бы обмануться относительно наличия *S*. Я не согласен с этим выводом, но допустим, мы приняли, что субъект в рассматриваемом примере легко мог бы обмануться, веря, что его коллега едет с работы в метро в красных носках, если это его убеждение небезопасно. Но как быть с такими убеждениями, как, например, убеждение, что вода имеет химическую структуру  $H_2O$ ? У нас есть лучшие основания верить, что это так, какие только доступны существам нашего вида на данном этапе нашего развития: весь прошлый опыт свидетельствует нам об этом, и этого мнения придерживаются все химики. Тем не менее это убеждение вполне может быть небезопасным, так как в каком-то близком возможном мире то, что там считается водой и по всем остальным свойствам тождественно нашей воде, имеет другой химический

<sup>18</sup> Ср. в этой связи утверждение Т. Вилльямсона, что субъект может быть в безопасности относительно возможности ошибки, веря, что *S*, даже если положение дел, что *S*, имеет место, но легко могло бы не иметь места, если его убеждение достаточно чувствительно к тому, имеет *S* место или нет [Williamson, 2000, p. 127].

<sup>19</sup> См. также критику этого условия как необходимого для знания в [Sosa, 1999, p. 142–145; Vogel, 1999; Engel, 2011] и [Pritchard, 2015, p. 100].



состав. Если мы откажемся считать убеждения с такими основаниями знаниями в силу их небезопасности, мы должны будем исключить из класса знаний едва ли не все естественно-научные знания. Можно утверждать, что во всяком случае убеждение, что вода имеет химическую структуру  $H_2O$ , неслучайно истинное, потому что оно истинно в большинстве близких возможных миров, в которых оно сформировано. Но мы не можем исключить вероятность того, что оно ложно в большинстве близких возможных миров. В любом случае, если взять, например, убеждение, что на Земле есть жизнь, и соотнести его с тем, что мы знаем о вероятности появления жизни во вселенной, то очень правдоподобной выглядит гипотеза, что появление жизни на Земле – большая удача: мы имеем в данном случае все основания считать, что в большинстве близких возможных миров на Земле нет жизни. И тем не менее, мы вряд ли откажемся считать, что знаем, что на Земле есть жизнь<sup>20</sup>.

Таким образом, довольно сомнительно, что эпистемология добродетелей может быть эффективной противоудачной эпистемологией; она не исключает возможности случайно истинных знаний. Но из этого вовсе не следует, что эпистемология добродетелей неправильная эпистемология; интуитивно то, насколько истинное убеждение субъекта производно от его способности или умения знать соответствующие вещи или, шире, от того, насколько полно он реализовал свой когнитивный потенциал, приходя к этому убеждению, имеет значение при оценке эпистемического статуса такого убеждения. Я думаю, что мы вполне можем утверждать, что по крайней мере знания определенного – высокого – качества являются следствиями проявления субъектами определенных эпистемических добродетелей, даже если они не удовлетворяют высоким требованиям противоудачной эпистемологии. В конце концов у нас нет фактов, которые свидетельствовали бы о несовместимости знания с веритической удачей; это всего лишь нормативное требование, которое мы можем принимать или не принимать.

## Список литературы / References

Carter, 2016 – Carter, J. “Robust Virtue Epistemology as Anti-luck Epistemology: a New Solution”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 2016, vol. 97, no. 1, pp. 140–155.

Code, 1984 – Code, L. “Toward a ‘Responsibilist’ Epistemology”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 1984, vol. 65, pp. 29–50.

Engel, 1992 – Engel, M. “Is Epistemic Luck Compatible with Knowledge?”, *Southern Journal of Philosophy*, 1992, vol. 30, pp. 59–75.

---

<sup>20</sup> О совместимости индуктивного знания с веритической удачей см., например, [Greco, 2003a, p. 361].



- Engel, 2011 – Engel, M. “Epistemic Luck”. *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2011 [<https://iep.utm.edu/epi-luck/>, accessed on 12.04.2021].
- Goldman, 1992 – Goldman, A. *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992, 348 pp.
- Greco, 2000 – Greco, J. *Putting Sceptics in Their Place*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 264 pp.
- Greco, 2003 – Greco, J. “Knowledge as Credit for True Belief”, in: DePaul, M. and Zagzebski, L. (eds.). *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2003, ch. 5.
- Greco, 2003a – Greco, J. “Virtue and Luck, Epistemic and Otherwise”, *Metaphilosophy*, 2003, vol. 34, pp. 353–366.
- Greco, 2007 – Greco, J. “The Nature of Ability and the Purpose of Knowledge”, *Philosophical Issues*, 2007, vol. 17, pp. 57–69.
- Greco, 2009 – Greco, J. “Knowledge and Success from Ability”, *Philosophical Studies*, 2009, vol. 142, no. 1, pp. 17–26.
- Greco, 2012 – Greco, J. “A (Different) Virtue Epistemology”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 2012, vol. 85, pp. 1–26.
- Hiller, Neta, 2007 – Hiller, A., Neta, R. “Safety and Epistemic Luck”, *Synthese*, 2007, vol. 158, pp. 303–314.
- Kelp, 2009 – Kelp, C. “Knowledge and Safety”, *Journal of Philosophical Research*, 2009, vol. 34, pp. 21–31.
- Kvanvig, 1992 – Kvanvig, J. *The Intellectual Virtues and the Life of the Mind*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1992, 198 pp.
- Lackey, 2007 – Lackey, J. “Why We Don’t Deserve Credit for Everything We Know”, *Synthese*, 2007, vol. 158, no. 3, pp. 345–361.
- Lehrer, 1990 – Lehrer, K. *Theory of Knowledge*. Boulder, CO: Westview Press, 1990, 228 pp.
- Montmarquet, 1993 – *Montmarquet J. Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1993, 152 pp.
- Neta, Rohrbaugh, 2004 – Neta, R., Rohrbaugh, G. “Luminosity and the Safety of Knowledge”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 2004, vol. 85, pp. 396–406.
- Nozick, 1981 – Nozick, R. “Knowledge and Skepticism”, *Philosophical Explanations*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981, pp. 172–196.
- Piller, 2019 – Piller, C. “Beware of Safety”, *Analytic Philosophy*, 2019, vol. 60, No. 4, pp. 1–29.
- Pritchard, 2003 – Pritchard, D. “Virtue Epistemology and Epistemic Luck”, *Metaphilosophy*, 2003, vol. 34, pp. 106–130.
- Pritchard, 2005 – Pritchard, D. *Epistemic Luck*. New York: Oxford University Press, 2005, 304 pp.
- Pritchard, 2012 – Pritchard, D. “Anti-Luck Virtue Epistemology”, *Journal of Philosophy*, 2012, vol. 109, pp. 247–279.
- Pritchard, 2013 – Pritchard, D. “There Cannot be Lucky Knowledge”, in: M. Steup, J. Turri (eds.). *Contemporary Debates in Epistemology* (2nd ed.). Oxford: Blackwell, 2013, §7.
- Pritchard, 2015 – Pritchard, D. “Anti-Luck Epistemology and the Gettier Problem”, *Philosophical Studies*, 2015, vol. 172, pp. 93–111.



Riggs, 2002 – Riggs, W. “Reliability and the Value of Knowledge”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 2002, vol. 64, no. 1, pp. 79–96.

Riggs, 2009 – Riggs, W. “Two Problems of Easy Credit”, *Synthese*, 2009, vol. 169, no. 1, pp. 201–216.

Russell, 1912 – Russell, B. *The Problems of Philosophy*. New York: Henry Holt and Company, 1912, 255 pp.

Sainsbury, 1997 – Sainsbury, R. “Easy Possibilities”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 1997, vol. 57, pp. 907–919.

Sosa, 1980 – Sosa, E. “The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge”, *Midwest Studies in Philosophy*, 1980, vol. 5, pp. 3–25.

Sosa, 1991 – Sosa, E. *Knowledge in Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 298 pp.

Sosa, 1999 – Sosa, E. “How to Defeat Opposition to Moore”. *Philosophical Perspectives*, 1999, vol. 13, Epistemology, pp. 141–154.

Sosa, 2007 – Sosa, E. *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*, Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 2007, 150 pp.

Sosa, 2015 – Sosa E. “Virtue Epistemology: Character versus Competence”, in: M. Alfano (ed.). *Current Controversies in Virtue Theory*. New York: Routledge, 2015, pp. 62–74.

Turri, 2011 – Turri, J. “Manifest Failure: the Gettier Problem Solved”, *Philosophers’ Imprint*, 2011, vol. 11, no. 8, pp. 1–11.

Unger, 1968 – Unger, P. “An Analysis of Factual Knowledge”, *Journal of Philosophy*, 1968, vol. 65, pp. 157–170.

Vogel, 1999 – Vogel, J. “The New Relevant Alternatives Theory”, *Philosophical Perspectives*, 1999, vol. 13, Epistemology, pp. 155–180.

Williamson, 2000 – Williamson, T. *Knowledge and its Limits*. Oxford: Oxford University Press, 2000, 340 pp.

Zagzebski, 1996 – Zagzebski, L. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 365 pp.