

# ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ДОБРОДЕТЕЛЬ МУДРОСТИ И ЭВИДЕНЦИАЛИЗМ

**Карпов Кирилл  
Витальевич** – кандидат  
философских наук, старший  
научный сотрудник.  
Институт философии РАН.  
Российская Федерация,  
109240, г. Москва,  
ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;  
e-mail: [kirill.karpov@gmail.com](mailto:kirill.karpov@gmail.com)



Предмет рассмотрения в статье – вопрос о возможной связи эпистемологии добродетелей и эвиденциалистского идеала знания. Эта связь рассматривается, во-первых, на примере интеллектуальной добродетели мудрости, а, во-вторых, на основе исторического примера – трактовки Фомой Аквинским мудрости как одного из интеллектуальных хабитусов. В статье предпринимается попытка показать, что, основываясь на перипатетической традиции (к которой и восходит эпистемология добродетелей), можно предложить такую трактовку понятия «интеллектуальная добродетель», исходя из которой выстраивается релевантная эвиденциализму теория обоснования. В первой части кратко излагаются основные версии теории интеллектуальных добродетелей и эвиденциализма в их отношении к экстерналистским и интерналистским теориям обоснования. Во второй части приводится и разбирается исторический пример определения интеллектуальной добродетели как хабитуса. Речь идет о добродетелях теоретического хабитуса в трактовке Фомы Аквинского, прежде всего о мудрости и научном знании. Показано, что хабитус в данном случае понимается двояко: и как присущая человеку способность и как объективное знание. Поэтому мудрость трактуется, с одной стороны, как добродетель, а с другой – как знание. Наконец, в заключительных частях статьи, исходя из предложенного примера, намечаются пути решения вызовов, с которыми в последнее время сталкиваются эвиденциализм и интернализм.

**Ключевые слова:** эпистемология добродетелей, мудрость, эвиденциализм, интернализм, хабитус, научное знание, Фома Аквинский, эпистемическое благо

## EPISTEMIC VIRTUE OF WISDOM AND EVIDENTIALISM

**Kirill V. Karpov** – PhD  
in Philosophy, senior research  
fellow.  
Institute of Philosophy,  
Russian Academy of Sciences.  
12/1 Goncharnaya St., 109240,  
Moscow, Russia;  
e-mail: [kirill.karpov@gmail.com](mailto:kirill.karpov@gmail.com)

My primary concern in this article is the connection between virtue epistemology and evidentialism. This possible connection is analyzed upon, firstly, the example of the intellectual virtue of wisdom, and, secondly, the historical case – Thomas Aquinas' approach to virtue of wisdom as an intellectual disposition (*habitus*). I argue that it is possible to offer such an interpretation of 'intellectual virtue' that aligns with the peripatetic tradition broadly understood (to which the epistemology of virtues ascends), and on the basis of which an evidentialist theory of justification is offered. In the first part of the paper, I briefly present the main interpretations of virtue epistemology and evidentialism in the light of externalism/internalism debate. In the second part I discuss Aquinas' understanding of intellectual virtue as a disposition (*habitus*). The main concern here are virtues of theoretical



habitus – wisdom and (scientific) knowledge. I show that habitus in this case is understood in two ways: as an ability, inherent to human beings, and as objective knowledge. Thus, there are two understandings of wisdom – as a virtue and knowledge (*scientia*). Finally, in the concluding parts of the paper, I outline possible ways of solving presented in the first part challenges to evidentialism and internalism.

**Keywords:** virtue epistemology, wisdom, evidentialism, internalism, disposition (*habitus*), knowledge (*scientia*), Thomas Aquinas, epistemic good

## Введение

Мудрость – не просто одна из центральных дианоэтических добродетелей, но корневое понятие для философии как области проявления человеческого духа. Неудивительно, что и в современной эпистемологии добродетелей мудрость привлекает к себе внимание многих исследователей. В литературе можно найти разные концепции мудрости: это, прежде всего, апологетическая, двухаспектная и практическая трактовки [Whitcomb, 2011, p. 96], также обсуждается концепция мудрости как мастер-добродетели (управляющей добродетели) [Каримов, 2019, с. 219–226, 302]. В целом же складывается впечатление, что многие подобные рассуждения ведутся в рамках перипатетической традиции, понимаемой широко – скорее не исторически, а концептуально. В настоящей статье я попытаюсь показать, что традиционная для перипатетической традиции трактовка добродетели как хабитуса может внести свой вклад в релевантную эвиденциализму теорию обоснования. Для этого в первой части кратко представлены основные версии теории интеллектуальных добродетелей и эвиденциализма в их отношении к экстерналистским и интерналистским теориям обоснования, во второй части в рамках исторического примера определения интеллектуальной добродетели как хабитуса рассматривается добродетель мудрости как высшего теоретического знания у Фомы Аквинского. Наконец, в заключительных частях статьи обсуждается главный вопрос статьи: возможно ли совмещение аретического подхода и эвиденциалистской теории обоснования, какие способы опровержения контраргументов против эвиденциализма и интернализма возможны в рамках представленной интерпретации интеллектуальной добродетели мудрости.



## 1. Основные трактовки эпистемологии добродетелей и эвиденциализма с точки зрения проблемы обоснования убеждений

Как хорошо известно, эпистемология добродетелей появилась в аналитической эпистемологии в том числе как ответ на кризис в решении проблемы обоснования убеждений. Эпистемология добродетелей перемещает фокус эпистемологического исследования с пропозициональных убеждений на самого познающего субъекта: в центре внимания оказываются, прежде всего, интеллектуальные черты личности, реализующиеся в познавательной среде и способствующие успеху в познавательной деятельности. Таким образом, в эпистемологии добродетелей выделяются в качестве существенных т.н. экстерналистские факторы в познании. И хотя существуют интерналистские и смешанные (интерналистско-экстерналистские) интерпретации эпистемологии добродетелей<sup>1</sup>, в целом мне представляется, что она идет в русле популярной сегодня критики интернализма, в особенности в релябилистском ее направлении.

Попробуем сформулировать основное положение интернализма. Сделать это не так просто, потому что само противопоставление интернализма и экстернализма вошло в эпистемологические исследования не так давно и критерии этих направлений остаются до сих пор довольно размытыми. В данном случае за интерналистское я буду принимать такое семейство эпистемологических теорий обоснования убеждений, в котором считается, что осознание тех факторов, в силу которых данное пропозициональное убеждение обосновано, является решающим для заключения об обоснованности этого убеждения.

(И):  $S$  знает  $p$  в момент времени  $t$ , если и только если  $S$  может осознать те факторы, в силу которых  $p$  обосновано.

Осознание, о котором идет речь в (И), принимается сторонниками как интернализма-доступа, так и интернализма-ментальных состояний, и может быть достигнуто разными способами, но прежде всего – рефлексией<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Разбор экстерналистского и интерналистского направлений в эпистемологии добродетелей см. в: [Каримов, 2019, с. 137–146].

<sup>2</sup> В рассуждении, ограниченном рамками данной статьи, мне не так важны различия между интернализмом-доступа и интернализмом-ментальных состояний, потому что приводимая ниже критика применима к интернализму вообще, независимо от его внутренних подразделений. Что касается рефлексии, то я бы хотел подчеркнуть, что это далеко не единственный способ доступа к осознанию. Приводимый мною в части 2 исторический пример показывает также и то, что в рамках эпистемологии добродетелей можно разработать концепцию такого доступа, не основываясь на рефлексии.



Основные моменты критики интернализма можно представить в виде двух утверждений.

(ИК-1): Интернализм подразумевает, что познающий субъект всегда должен быть в состоянии сказать, почему он что-либо знает.

В этой критике интернализм обвиняется в ошибке кругового рассуждения: чтобы знать  $p$ , надо объяснить  $p$ , а чтобы объяснить  $p$ , надо знать  $p$ .

(ИК-2): Интернализм ложен потому, что большинство познающих не имеют доступа к убеждениям «более высокого уровня», чем обоснуемое.

Интернализм предполагает, что обоснование убеждений зависит от требования «более высокого уровня»: познающий субъект должен быть в состоянии проверить и объяснить обосновывающие факторы. В частности, познающий должен иметь возможность проверить надежность познавательных способностей и определить, в подходящем ли окружении эти способности реализуются. Однако подобные факторы находятся в подавляющем большинстве случаев за пределами познавательных сил человека<sup>3</sup>.

У этого поворота к экстернализму имеется не всегда четко обозначаемое в литературе следствие – критика интерналистских теорий вообще и эвиденциализма в частности. Смыслообразующее утверждение эвиденциализма состоит в том, что обоснованность пропозиционального убеждения основывается на тех свидетельствах, которыми познающий субъект располагает в пользу данного убеждения в определенный момент времени. Это утверждение можно представить таким образом.

(Э):  $S$  знает  $p$  в момент времени  $t$ , если и только если у  $S$  имеются свидетельства в пользу  $p$  и нет свидетельств, полностью опровергающих  $p$ .

В данное утверждение входят две интересующие нас здесь составляющие.

(ЭС-1):  $S$  знает  $p$  в момент времени  $t$ , если и только если у  $S$  имеются свидетельства, в достаточной степени поддерживающие  $p$ .

(ЭС-2):  $S$  знает  $p$  в момент времени  $t$ , если и только если у  $S$  имеются свидетельства, указывающие в достаточной степени на то, что  $p$  истинно.

То есть свидетельство в пользу  $p$  должно поддерживать именно  $p$  и поддерживать его в такой степени, чтобы на основе этих свидетельств стало очевидно, что  $p$  истинно. Ясно, что конкретное понимание приведенных формул эвиденциализма зависит от того, как понимается «свидетельство». Однако, как утверждают критики эвиденциализма, даже если это понятие мыслить предельно широко, то

<sup>3</sup> Подобные виды критики интернализма системно представлены в: [Alston, 1986; Greco, 2010, p. 47–57].



все равно оно должно быть истолковано в интерналистском ключе: на статус свидетельства претендует только то, что сам познающий субъект может рассматривать в качестве такового, т.е. у S имеется привилегированное отношение к свидетельству. А поскольку интернализм ложен, ложен и интерналистски понимаемый эвиденциализм. Вот некоторые примеры критики эвиденциализма, предложенные Джоном Греко.

(ЭК-1): Эвиденциализм не работает для разных источников знания в равной степени.

Действительно, свидетельства в случае дедукции, индукции, перцепции, апелляций к данным памяти имеют разный статус. Как кажется, проблема здесь заключается в том, что эвиденциализм накладывает слишком строгие ограничения на то, что можно считать знанием, хотя в нашей обычной жизни мы считаем знанием утверждения, проистекающие из более широкого круга источников. Рассмотрим, например, случай утверждений, основанных на данных памяти. Мы должны спросить себя: что будет считаться свидетельством в пользу того, что я помню, что оставил свой автомобиль на парковочном месте 23 (за исключением объективных данных, например, парковочного билета)? В качестве такого свидетельства может считаться некоторая внутренняя убежденность или склонность, т.е. некоторое сопутствующее убеждению психологическое состояние. Но нельзя считать это сопутствующее психологическое состояние за ту основу, которая поддерживает убеждение в достаточной степени и указывает на его истинность (ЭС-1, ЭС-2)<sup>4</sup>.

(ЭК-2): Не все свидетельства доступны сознанию познающего субъекта.

Здесь имеется в виду не то, что эвиденциалист всегда должен пытаться рассматривать все доступные ему свидетельства, а скорее, что, даже если свидетельства ему доступны, они не всегда даны его сознанию, а поэтому их нельзя считать свидетельствами, особенно в экстерналистском смысле. Примером может служить случай «слепоты невнимания», когда невозможно распознавать одновременно все имеющиеся раздражители, и, как результат, возникает «эффект временной слепоты», заключающийся в том, что человек не может увидеть неожиданно возникающие, но при этом очень заметные объекты. Зрение такого человека – абсолютно надежный источник перцептивных убеждений, но при этом объект восприятия не представлен сознанию субъекта, а потому такое восприятие не может считаться свидетельством в пользу убеждения, что воспринятое таким образом явление все-таки имело место.

---

<sup>4</sup> Похожий аргумент приводился многими эпистемологами. Насколько мне известно, одним из первых был А. Плантинга [Plantinga, 1993, p. 57–64].



Опасность приведенных примеров для эвиденциализма заключается в том, что из них мы должны заключить, что эвиденциализм не может провести демаркацию между знанием и незнанием, а, следовательно, знание не есть производная от обоснования, т.е. от той поддержки, которую свидетельства дают убеждению.

## 2. Концепция мудрости Фомы Аквинского

В качестве исторического примера того, как понималась добродетель мудрости, обратимся к концепции Фомы Аквинского. Этот выбор обосновывается прежде всего тем, что, как хорошо всем известно, Аквинату удалось соединить почти во всех областях, которых он касался, несколько бытовавших в его время традиций в довольно стройную систему. В нашем примере это, во-первых, библейская традиция, противопоставляющая подлинную христианскую мудрость земной мудрости греческих философских школ<sup>5</sup>. К этому же примыкает и характерное для христианства представление о мудрости как одном из семи даров Св. Духа. Во-вторых, это противопоставление мудрости и знания. Здесь выделяются два основных источника, на которые опирались схоласты. Первый из них это представление Аристотеля об особых признаках мудрости, раскрывающихся через ее предмет (первые причины), метод (самая точная из наук), содержание и отношение к другим наукам (превосходит их)<sup>6</sup>. Подобное же противопоставление мудрости

<sup>5</sup> Для проведения этой позиции часто опирались на следующие стихи из Писания. *И почитет на нем Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия (Ис 11:2), Ибо написано: «погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну». Где мудрец? Где книжник? Где противник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие?.. Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев – соблазн, а для Еллинов – безумие (1 Кор 1:19–23).*

<sup>6</sup> «Нужно рассмотреть, какими именно причинами и какими началами должна заниматься наука, которая носит название мудрости. Если учесть те мнения, которые у нас есть о мудром человеке, то отсюда вопрос, может быть, выяснился бы больше. Мы предполагаем прежде всего, что мудрый знает все, насколько это возможно, не имея знания в отдельности о каждом предмете. Далее, мы считаем мудрым того, кто в состоянии узнать вещи трудные и не легко постижимые для человека (ведь чувственное восприятие общо всем, а потому это – вещь легкая, и мудрости (в нем) нет никакой). Кроме того, более мудрым во всякой науке является человек более точный и более способный научать, а из наук в большей мере считается мудростью та, которая избирается ради нее самой и в целях познания, а не та, которая привлекает из-за ее последствий и та, которая играет более руководящую роль – в большей мере, чем та, которая занимает служебное положение» (*Aristotelis. Metaphysica. A 2, 982a6–19*) [Аристотель, 1934, с. 21]. «Мудрость в искусствах мы признаем за теми, кто безусловно точен в [своем]



и знания проводилось и Августином. Возьмем для примера некоторые такие оппозиции из трактата «О Троице».

Августин. «О Троице». (Augustinus. De Trinitate)		
	Мудрость (sapientia)	Знание (scientia)
XII, 14, 22	созерцание вечного	действие, посредством которого благим образом используем временное
XII, 15, 25	Интеллектуальное познание вечного	рациональное познание временного
XIII, 1, 1	созерцание вечного... только познание	не только познание временного, но также действие
XIV, 1, 3	знание о божественном	знание о человеческом

Как мы видим, Августин противопоставляет два вида знания, доступное человеку по объекту познания и способу получения: это знание, которое можно охарактеризовать скорее как научное (*scientia*), объектом которого являются существующие во времени предметы, поступки, характеры, склонности людей, и мудрость (*sapientia*), объектом которой являются предметы, существующие вечно, т.е. относящиеся к области божественного<sup>7</sup>. Это разделение областей познаваемого – лишь часть более общего августиновского деления убеждений по их соответствию познаваемым объектам: знание, вера, мнение (см., например, *De utilitate credendi*. 25).

Фома Аквинский объединяет эти разрозненные исходные данные о природе мудрости в стройную систему. Аквинат относит мудрость

---

искусстве; так, например, Фидия мы признаем мудрым камнерезом, а Поликлета – мудрым ваятелем статуй, подразумевая под мудростью, конечно, не что иное, как добродетель, [т.е. совершенство], искусства. Однако мы уверены, что существуют некие мудрецы в общем смысле, а не в частном и ни в каком другом... Итак, ясно, что мудрость – это самая точная из наук. А значит, должно быть так, что мудрец не только знает [следствия] из принципов, но и обладает истинным [знанием самих] принципов. Мудрость, следовательно, будет умом и наукой, словно бы заглавной наукой о том, что всего ценнее... Из сказанного, таким образом, ясно, что мудрость – это и научное знание, и постижение умом вещей по природе наиболее ценных. Вот почему Анаксагора и Фалеса и им подобных признают мудрыми, а рассудительными нет, так как видно, что своя собственная польза им неведома, и признают, что знают они [предметы] совершенные, достойные удивления, сложные и божественные, однако бесполезные, потому что человеческое благо они не исследуют» (*Aristotelis. Ethica Nicomachea. Z 7, 1141a9–b3*) [Аристотель, 1983, с. 178–180].

<sup>7</sup> Из различия мудрости и научного знания проистекает различие между такими познавательными способностями, как интеллект (*intellectus*) и разум (*ratio*), но вопросы о том, насколько это разграничение проводилось точно, как оно влияло на понимание того, что есть мудрость и знание, остаются в данном случае за скобками.



и знание, а также понимание (*intellectus*) к спекулятивному хабитусу. Эти разновидности хабитуса отличаются между собой предметом, на который они направлены. В случае мудрости ее предметом являются высшие причины, а потому мудрость является началом, основанием и устройтельницей всех других наук. Из реальных наук название мудрости более всего соответствует метафизике и теологии, но теологии в большей степени, так как ее истины непосредственно воспринимаются от Бога, существующего вне времени, тогда как истины метафизики извлекаются человеческим разумом из вещей, существующих во времени. А так как наука дает выводы, а понимание – разумение начал, то мудрость, в которой говорится о началах и выводах, есть и наука, и понимание<sup>8</sup>.

В целом хабитус следует понимать как трудноустраняемое приобретенное качество. И раз оно приобретенное, оно может совершенствоваться или, наоборот, деградировать. Совершенствоваться же можно только путем постоянного научения. Аквинат считает, что интеллектуальные хабитусы суть интеллектуальные добродетели: то, что хоть и присуще человеку, возникает в нем и тем самым совершенствует его на пути познания<sup>9</sup>. Но при всем этом надо помнить, что коль скоро хабитус мудрости направлен на постижение высших причин и начал, то и постепенное совершенствование в этом хабитусе дает некое всеобъемлющее знание причин вещей, следствий, истекающих из начал, и нравов. Каковы эти высшие начала? Чтобы

<sup>8</sup> «И так как, согласно Философу, спекулятивный хабитус трояк, а именно состоит из мудрости, научного знания и понимания, то [теология] является мудростью, потому что рассматривает высшие причины, и есть глава, начало и устройтельница всех наук. И надлежит сказать, что в большей степени она является мудростью, чем метафизика, так как теология рассматривает высшие причины через сами причины, через непосредственно полученное от Бога вдохновение, метафизика же рассматривает высшие причины через начала, воспринятые из творения... Но мудрость, как говорит Философ, рассматривает выводы и начала [знания], поэтому мудрость есть и научное знание и понимание, ведь в научном знании говорится о выводах, а понимание исследует начала» (*Thomas Aquinatis. Super Sententiis, q. 1 a. 3 qd. 1 co.*) [Thomas Aquinatis, *Super Sententiis*].

<sup>9</sup> «...Философ в VI книге “Этики” рассматривает интеллектуальные хабитусы как интеллектуальные добродетели. В самом деле, они называются добродетелями постольку, поскольку совершенствуют [человека] своими действиями... И подобного рода добродетели различаются сообразно тому, что [человек] по-разному совершенствуется этими теоретическими хабитусами. В самом деле, во-первых, созерцательная часть души совершенствуется простым постижением, которое есть хабитус начал, посредством коего нечто постигается само по себе; во-вторых, она совершенствуется хабитусом, посредством коего постигаются заключения, выведенные при помощи доказательства из этих начал; и если это доказательство ведется от низших причин, то имеет место научное знание, а если от высших – то мудрость» (*Thomas Aquinatis. Super De Trinitate. Q. 5, a. 1 ad 1*) [Фома Аквинский, 2014, с. 215].



установить их следует иметь в виду, что любой хабитус ориентирован на цель. А так как высшая цель человека – блаженство, то и высший теоретический хабитус должен быть направлен на постижение высшего блага. Фактически, мудрость и научное знание представляют собой два пути постижения одного и то же «высшего блага»: мудрость ведет к пониманию свыше данных истин через постижение естественных (физических) причин и явлений.

Не собираясь делать каких бы то ни было далекоидущих выводов о характеристике эпистемологии Аквината в терминах современных концепций, определенные заключения о трактовке добродетели как хабитуса в этом направлении сделать возможно. Прежде всего в представленной теории следует выделить два пласта: теорию добродетелей как качеств познающего субъекта и теорию добродетелей как описание того знания, к которому эти качества приводят. То есть у Аквината добродетель – это качество личности познающего (интеллектуальный хабитус) и само знание (спекулятивный, или теоретический, хабитус). Связь между ними заключается в том, что добродетель совершенствуется упражнением в науках (в спекулятивном хабитусе). Скорее всего на первых этапах это совершенствование заключается в научении, а уже затем, когда добродетели развиваются в достаточной степени, познающий становится способен на самостоятельное исследование. Какое знание дает интеллектуальный хабитус? В каждом случае разное. Согласно Аквинату, любое познание человека начинается с чувств, а само научное знание, следуя известной формуле Роджера Бэкона, определяется им как «силлогизм, дающий знание» (*sylogismus faciens scire*). То есть источником познания могут выступать разные данные (чувственные, авторитетные свидетельства, ранее полученные положения), а новое знание получается путем силлогистического вывода<sup>10</sup>. Что касается теоретических наук (т.е. принадлежащих к теоретическому хабитусу), то у любой такой науки имеется определенное количество аксиом (начал – в терминологии Аквината, например, «все движимое движется иным», «любое целое больше своей части»), которые служат посылками для построения первых доказательств. Поэтому выводы теоретических наук, начала которых постигаются естественными силами разума, не выходят за пределы естественных вещей и причин.

Из этого становится ясным, что в отношении естественных наук, входящих в теоретический хабитус, Аквинат придерживался эпистемологической позиции, которую современным языком можно

<sup>10</sup> Схоласты использовали два вида доказательств: *quia* (от следствия, апостериорное) и *propter quid* (от причины, априорное). В первом устанавливается факт принадлежности свойства предмету, а во втором указывается на причину такой принадлежности.



охарактеризовать как эвиденциализм. Ведь научное знание представляет собой по своей сути набор взаимосвязанных убеждений, в пользу каждого из которых имеется надежное свидетельство: это либо самоочевидность начал, либо силлогистический вывод. При этом, как известно, вывод силлогизма истинен, если истины входящие в него посылки. Но истинность аксиом базируется на их самоочевидности, истинность посылок, базирующихся на чувственных данных, устанавливается в процессе получения знания (ложный вывод рано или поздно вступит в противоречие с аксиомами), наконец истинность выводов силлогизма устанавливается правилами логики. Таким образом получаемое знание не только дает поддержку убеждению, но и указывает на его истинность, что удовлетворяет положениям (ЭС-1) и (ЭС-2) эвиденциализма.

Предложенная мною в первой части формулировка интернализма весьма широка и может уточняться через соответствующую критику, однако в ней, как мне представляется, выражен основной посыл интерналистских теорий: познающий должен осознавать те факторы, в силу которых данное убеждение обосновано. С этой точки зрения предложенная Аквинатом схема безусловно интерналистская. Что делает ее таковой? Прежде всего в теории добродетелей как трудно-устраняемой расположенности (хабитуса) особенно акцентируется то, что развитие добродетелей и их закрепление обуславливается научением, которое диктуется стремлением человека к эпистемическому благу, с одной стороны, и теоретическому познанию, с другой. Таким образом, в случае спекулятивных наук если познающий встал на путь добродетели, а только тогда он и является познающим в собственном смысле слова, он может в случае каждого формируемого убеждения дать осознанный ответ на вопросы о том, какие интеллектуальные добродетели приведут его к нему, в силу каких свидетельств он его принимает, каким образом процедура обоснования этого убеждения указывает на его истинность. Все это – интерналистские критерии.

### **3. Теория интеллектуальных добродетелей как хабитусов и эвиденциализм**

В этой части статьи сделаем некоторые выводы из Аквинатовой концепции интеллектуальных добродетелей и наметим пути того, как его подход может быть применен к решению критических утверждений против интернализма и эвиденциализма, приведенных в части 1. Но прежде чем перейти к рассуждению, необходимо еще раз поставить ограничение: речь идет не о теории интеллектуальных добродетелей в целом и тем более не о полноценной эпистемологической



теории Аквината, а только лишь о небольшом фрагменте этой теории – о добродетелях спекулятивного знания.

Ответ на (ИК-1) состоит в том, что представленный исторический пример – один из ярчайших образцов фундаменталистской эпистемологической теории. В качестве ее сущностных признаков отметим, что в представленной теории присутствуют базовые (аксиомы) и небазовые (выводные) убеждения, четко очерченные работающие правила вывода (силлогистическое рассуждение), приводящие от базовых убеждений к обоснованным небазовым. Как и в любой фундаменталистской теории, круговое объяснение разрывается здесь указанием на базовые, далее не обосновываемые убеждения и валидные правила вывода новых убеждений из аксиоматических.

Ответ на возражение (ИК-2) сформулировать не так просто, как на предыдущее. Насколько я понимаю предложенную Аквинатом схему, познающий субъект может проверить обосновывающие факторы, но только надо учитывать, что у теоретического хабитуса они – одни, а у, скажем, практического – другие. Для теоретического хабитуса обосновывающие факторы скорее респонсибилистские, т.е. ими выступают формируемые в процессе научения качества познающего как личности. Наконец, объяснение обосновывающих факторов в рамках теоретического знания может быть получено через представление об эпистемическом благе: обосновывающим фактором будет тогда все то, что способствует достижению этого блага. Например, если за эпистемическое благо в рамках теоретического хабитуса принять постижение причин вещей и явлений, то такие факторы, как стройность научного знания, его экономность в принимаемых изначально для объяснения допущениях, хорошая прогностическая сила, его масштабность, будут теми обосновывающими факторами, которые могут дать дополнительную поддержку конкретному знанию. Так, с точки зрения Аквината, научное знание должно быть в максимальной степени похоже на известную ему геометрию: чем меньше аксиом и чем строже принимаемые правила вывода, тем большей обоснованностью будут обладать получаемые разнообразные выводы.

Что касается возражений против эвиденциализма, то ответ на (ЭК-1) заключается в ограничении действия теоретического хабитуса. В практических дисциплинах и, например, в богооткровенной теологии (свыше данной мудрости) эвиденциализма строгого фундаменталистского толка уже не будет. В теоретических же науках приобретаемые интеллектуальные добродетели трактуются в том числе и как источник, позволяющий применять одинаковые критерии для всего знания в рамках теоретического хабитуса. Одним из следствий этого подхода будет то, что для знаний, получаемых разными хабитусами, устанавливаются различные критерии обоснованности.

Наконец, ответ на возражение (ЭК-2) вытекает из предыдущего: подобный аргумент имеет силу для знания практического, но



не теоретического. Так, в геометрии, если познающий не отдает отчет во всех доступных ему свидетельствах, то он либо допустит ошибку, либо не сможет сделать все необходимые выводы из выдвинутого положения.

### 4. Заключение

Подводя итоги, я бы хотел установить некоторые ограничения того, что приведенный исторический случай показывает и на какие проблемы он позволяет взглянуть из известной по истории философии перспективы. Прежде всего он хорошо демонстрирует, что создать единую теорию всего знания, строго говоря, невозможно. Не получается непротиворечиво подходить к знанию научному математического типа, знанию научному гуманитарному и, скажем, к знанию повседневному с одними и теми же мерками в силу их различной природы, в том числе и с точки зрения познающего субъекта. Соглашаясь с тем, что познавательные механизмы и практики используются одни те же или типологически схожие, нужно признать, что, ограничивая знания только лишь строгим доказательным, мы возводим в статус незнания многое, что, очевидно, знаем в каком-то повседневном смысле, и, напротив, размывание границ знания бьет по строгому доказательному. Эпистемология добродетелей позволяет избежать двух этих крайностей, если признать, что в одних случаях добродетели следует понимать скорее в респонсибилистском ключе, а в других – в релаябилистском.

Приведенный пример показывает, что возможны случаи, когда интеллектуальные добродетели следует трактовать, исходя из идеи эпистемического блага. Тогда последнее становится базовой эпистемологической категорией. Во всяком случае, дискуссия о том, является ли истина или что-то иное эпистемическим благом, одно ли благо или существует множество благ, выглядит осмысленным в рамках эпистемологии добродетелей.

Наконец, трактовка добродетелей как расположений (хабитусов) показывает, что спор интерналистов и экстерналистов переживает серьезный кризис. Очевидно, что без опоры на внутренне доступные основания знания объяснить получение знания в сложных познавательных областях, как наука, будь то естественная или гуманитарная, весьма проблематично.



## Список литературы

Аристотель, 1934 – *Аристотель*. Метафизика / Пер. и прим. А.В. Кубицкого. М.: Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1934. 348 с.

Аристотель, 1983 – *Аристотель*. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4 / Пер. с древнегреч. Н.В. Брагинской. М.: Мысль, 1983. 830 с.

Каримов, 2019 – *Каримов А.Р.* Эпистемология добродетелей. СПб.: Алетейя, 2019. 428 с.

Фома Аквинский, 2014 – *Фома Аквинский*. Комментарий к трактату Боэция «О Троице» / Пер. с лат., вступ. ст. и коммент. А.В. Апполонова. М.: ЛЕНАНД, 2014. 344 с.

## References

Alston, 1986 – Alston, W. “Internalism and Externalism in Epistemology”, *Philosophical Topics*, 1986, no. 14 (1), pp. 179–221.

Aristotle. *Metafizika* [Metaphysics]. Moscow, Leningrad: Gosudarstvennoe sotsial’no-ekonomicheskoe izdatel’stvo, 1934, 348 pp. (In Russian)

Aristotle. *Nikomakhova etika* [Nicomachean Ethics]. Moscow: Mysl’, 1983, 830 pp. (In Russian)

Greco, 2010 – Greco, J. *Achieving Knowledge. A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 205 p.

Grimm, – Grimm, S. “Wisdom in Theology”, in: W. Abraham, F. Aquino (eds.) *The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology*. New York: Oxford University Press. P. 190–202.

Karimov, A.R. “Epistemologiya dobrodetey” [Virtue Epistemology]. Saint Petersburg: Aleteya, 2019, 428 pp. (In Russian)

Plantinga, 1993 – Plantinga, A. *Warrant and Proper Function*. Oxford: Oxford University Press, 1993, 264 pp.

Thomas Aquinas, *Scriptum super Sententiis*. [<https://www.corpusthomicum.org/snp0001.html#33>, accessed on 25.02.2021].

Thomas Aquinas. *Kommentarii k traktatu Boetsiya “O Troitse”* [On Boethius’ De Trinitate]. Moscow: LENAND, 2014, 344 pp. (In Russian)

Whitcomb, 2011 – Whitcomb D. “Wisdom”, in: S. Bernecker, D. Pritchard (eds.) *The Routledge Companion to Epistemology*. London and New York: Routledge, 2011, pp. 96–105.