

ИССЛЕДОВАНИЯ**ВОЗМОЖНЫ ЛИ УНИВЕРСАЛЬНЫЕ МЕХАНИЗМЫ
ПРОЦЕССОВ ПРИНЯТИЯ И ПРОИЗВОДСТВА ЗНАНИЯ?**

АНАСТАСИЯ ГОЛУБИНСКАЯ

Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского (Нижний Новгород, Россия)

Кандидат философских наук, научный сотрудник

Контакт: golub@ioo.unn.ru

АННОТАЦИЯ. В современной западной философии большую популярность набирает вопрос о том, как возможны так называемые «региональные эпистемологии», формирующиеся в академических культурах коренных народов. С одной стороны, это является гармоничным следствием преодоления порога классической теории познания и ведёт к идее об универсальности западной интеллектуальной традиции. С другой стороны, границы и проблематика этого направления оказываются размытыми и сомнительными. Большинство из его авторов руководствуется принципом неприменимости западной теории познания к особенностям производства научного знания в индигенных (коренных) культурах. В данной работе предлагается обзор и опыт критического анализа таких теорий, толкования понятия «индигенная эпистемология» и способов артикуляции основных её положений. Обзор литературы, посвящённой поставленной проблематике, позволяет сделать заключение, что существуют определённые свойства «естественной» эпистемологии человека, также называемой «фолк-эпистемология», задающие некоторые универсальные тенденции в разграничении процессов работы со знанием. Однако, возникает вопрос о правомерности использования термина «эпистемология» для описываемых случаев и существующего для них концептуального оформления, на который автор предлагает отрицательный ответ.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: фолк-эпистемология, народная теория познания, принятие знаний, производство знаний, индигенная эпистемология, индигенная теория познания.

ARE GENERAL MECHANISMS OF PROCESSES OF KNOWLEDGE ACCEPTANCE AND PRODUCTION POSSIBLE?

ANASTASIA V. GOLUBINSKAYA

National Research Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod (Nizhny Novgorod, Russia)

Candidate of philosophy (PhD), researcher

Contact: golub@iio.unn.ru

ABSTRACT. Last years the idea of «regional epistemologies» that are formed in the academic cultures of indigenous peoples are gaining popularity in Western philosophy. On the one hand, this is a harmonious consequence of overcoming the threshold of the classical theory of knowledge. On the other hand, the boundaries and problematization of this direction are blurred and questionable. Most of its authors base their argumentation on the principle of non-applicability of the Western theory of knowledge to the peculiarities of the production and the adoption of knowledge in indigenous cultures. This paper offers a review and the critical analysis of such theories, interpretation of the concept of «indigenous epistemology» and ways of discussing its basic foundation. A review of the literature devoted to this problem allows us to conclude that there are certain properties of «natural» human epistemology, or folk-epistemology, setting some universal trends in distinguishing the processes of working with knowledge. However, there is a question about the validity of using the term «epistemology» for the described cases and the existing conceptual design for them, to which the author offers a negative answer.

KEY WORDS: folk epistemology, folk theory of knowledge, acceptance of knowledge, production of knowledge, indigenous epistemology, indigenous theory of knowledge.

До определённого момента представители разных наук, которые можно объединить в понятии «теории ума», предполагали, что существует познавательная модель, свойственная всем европейцам, если она и может чем-то отличаться от норм, выдвигаемым к логическому рассуждению, то исключительно в силу несовершенства конкретно взятого «ума». Это оставило свои следы: где бы мы не изучали историю науки, философии, искусства, она в значительной мере является историей западной науки, западной философии и западного искусства. С точки зрения такого западного универсализма, мы могли бы посмотреть на человека традиционного общества, а точнее на то, как он выстраивает своё рассуждение и обоснование знания, и решить, что он просто не знаком с логикой, эпистемологией, и потому определённо заблуждается.

Сегодня становится понятно, что такой ход мысли не совсем корректен: несоответствие одной эпистемологической системы другой вовсе не обязательно связано с тем, что одна из них верна, а другая нет. По крайней мере, с позиций, с которых проводится настоящее исследование, с позиций «естественной теории познания», это точно невозможно. В конечном счёте, когда мы выходим за рамки исследований научного мышления и деятельности человека в лаборатории, нам становится не так важно, насколько истинностные суждения соответствуют парадигме, сколько сам механизм, при помощи которого человек способен к истинностным суждениям. Когда мы сравниваем спекулятивные истины разных культур, можно ли основать примат одних способов познания морали, общества, права над другими?

Ложно убеждение о том, что теоретическое мышление – продукт исключительно европейской цивилизации, это вело бы нас к путанице, якобы некоторые культуры знают, а некоторые делают что-то другое, что имеет аналогичную природу, но должно называться иначе, поскольку их метод познания инаков. Истина, так или иначе, закрепляется в каждой культуре. То, как это происходит, является основным интересом индигенной эпистемологии [1, 2, 3].

Индигенная эпистемология объединяет в себе ряд исследований, преимущественно выполняемых представителями индигенных народов либо исследователями из учреждений тех регионов, где вопрос о сохранении культурной идентичности местного населения является приоритетным (Канада, Африка, Океания). Анализ более двух сотен работ по индигенной эпистемологии не дал нам определения самого этого понятия, которым можно было бы исключить следующие абзацы.

Большинство существующих работ по индигенной эпистемологии либо не дают никакого научного определения предмету своего исследования, либо дают определение крайне поверхностное, более подходящее в качестве заметки к дальнейшим словарным практикам. В пример первых приведём такой отрывок: «Индигенная эпистемология – неотъемлемая часть “фалафала”,

дискуссии о которой коренятся в традициях Квара (одного из индигенных сообществ – *прим. авт.*), но не в эпифеномене колонизации западного образования», термин «falafala» автор объясняет как совокупность «культуры, традиций, норм и способов поведения, способов мышления, действия и создания, и, конечно, индигенной эпистемологии» [2, р. 59] Всё, что мы можем понять из этого отрывка – это то, что индигенная эпистемология является частью чего-то большего.

Однако, некоторые оказываются более полезны, например:

– «Индигенная эпистемология – это текучий способ познания, выводимый из взаимодействия с учителями, старшими поколениями посредством рассказывания историй, и каждая история по-новому оживает в нюансах рассказчика» [4, р. 8].

– «Индигенная эпистемология – это система знаний, построенная на отношениях между вещами, а не на самих вещах» [5, р. 76].

– «Индигенная эпистемология – это совокупность стратегий, практик, методов, инструментов, интеллектуальных ресурсов, объяснений, убеждений и ценностей, накопленных с течением времени в конкретной местности, без вмешательства и воздействия внешних гегемонистских сил» [6, р. 1].

Из этих определений можно сделать несколько разумных допущений. Например, следуя за М. Хартом, мы можем допустить, что индигенная эпистемология – часть устной культуры, она построена на устной коммуникации тет-а-тет, в отличие от, например, российской познавательной культуры, привыкшей получать и передавать знания из текстов, написанных шрифтом Times New Roman с полуторным интервалом. Из определения Г. Эмеагуали, одного из более понятных определений индигенной эпистемологии, можно вывести условие изолированности или, правильнее сказать, эндогамности процесса производства знаний. Если представить, что всё нормы в сфере критического мышления и логики действуют только там, где они были открыты, то правом на силлогизм обладали бы исключительно уроженцы Халкидонского полуострова Греции.

Однако, наиболее весомым оказывается анализ индигенной эпистемологии Ансельма Джимоха, доктора философских наук при католической семинарии в Ибадане, Нигерия: «Индигенная эпистемология как нечто, что варьируется от одной социальной среды к другой из-за естественной склонности людей интерпретировать вещи по-разному в зависимости от их происхождения» [7, р. 14]. Автор приводит вразумительные примеры: индигенная рациональность – это «общинное предприятие», не поддающееся измерению методами радикального сомнения или логическим позитивизмом, которые ведут к убеждению, что социокультурные соображения искажают подлинное понимание реальности [7, р. 16]. Позиция Джимоха – позиция раннего социального эпистемолога, начавшего работу с анализа конкретного,

индигенного случая. Его критика направлена на науку как контекстно-независимой процедуры, исключённой из каких-либо культурных и социальных процессов, почти так же, как «социальное обоснование убеждений» Р. Рорти [8] или «коллективную оправданность» А. Голдмана [9].

По крайней мере с точки зрения этого подхода, не существует индигенной эпистемологии, которая не была бы социальной, но существуют социальные эпистемологии, не относящиеся к индигенной. В этом смысле она не представляет ничего иного, чем культурно-специфицированная часть известной исследовательской области. При всех остальных исходных установках вся эта история становится больше похожей на политическую игру, чем на научную дискуссию. Очевидно, было бы странно говорить об индигенной эпистемологии Нижегородской области, хотя количество научных организаций в регионе некотором смысле позволяет пофантазировать об эндогенности. Однако, поскольку теория познания, народного или научного, – это не история культур, не борьба гегемоний и не конкурс на больший вклад в развитие науки, мы не видим причин выводить индигенные исследования познания в автономное философское русло. Это ни в какой степени не принижает её статуса, напротив, позволяет задать ещё один, даже более существенный вопрос, проливающий свет на природу народной эпистемологии: что общего мы можем обнаружить, если мы сравним западные, восточные и индигенные практики?

Универсальные выражения фолк-эпистемических состояний. Мы привыкли делить познание на чувственное, рациональное и духовное, и это деление кажется нам базовым и очевидным. История философии подсказывает нам, что чувственное и рациональное познание теоретически оформилось в философских системах Нового времени. Однако, из этого, разумеется, не следует, что люди предшествующих эпох не различали одно от другого. Чтобы обосновать, что такая трёхчастная система выражения знания является универсальной, проследим их в разных системах: западных, восточных и индигенных.

Начнём с наиболее знакомых оформлений этих мер. Система Аристотеля включает в себя теоретические знания, или знания «что есть» (эпистеме), познаваемые чувственным опытом ремесленные знания, или знания «как делать» (техне) и ситуационные знания для принятия решений, или знания «как быть» (фронезис). Веками позже на их основе вырабатываются термины эмпиризм, рационализм и иррационализм. Индийская философия говорит о знаниях из восприятий, понятий и из «припоминаний» в йоге, о жизненном, умственном и радостном знании в упанишадах, о материальном, сознательном и сверхсознательном в Ведах. В буддизме знание может быть результатом слуха, ума или медитации. В арабской философии, например у Руми, встречается знание, рождённое в голосе, в мысли и в тишине.

Теперь посмотрим на более экзотические примеры. Словарь маори предлагает три способа перевода слово «знание»: Mōhiotanga, Matauranga и Māramatanga. Однако, контексты их применения отличны друг от друга [10]. Первым описывается знание, полученное через ощущения, знания о предметах, познаваемых через зрение или слух (пример словаря: «когда мы узнали, что она мертва, мы выплакали все глаза»). Второе слово используется для знаний, недоступных прямому опыту (пример словаря: «знание прошлого как оружие для борьбы с Пакеха, считавшими Маори невежами»). Третье слово применяется при выражении знания, которое и вовсе невозможно проникнуть опытом, и которое описывается аналогично аристотелевскому термину «фронезис» (пример словаря: «прозрение, принёсшее знание о новом [лучшем] мире»).

Аналогичный анализ относительно фиджийской языковой и познавательной культуры народов Вугалеи находим у профессора У. Набобо-Баба [11, р. 73]: «знание Вугалеи разделено на три категории, – kala ka, vuku и ualomatua, – хоть и нельзя сказать, что они изолированы друг от друга». Первый термин автор описывает как знание чего-то, связанного с работой и навыками или знать адекватно тому, как это принято в обществе. Автор приводит в пример знание ковёрного ремесла: знать, какие листья пальмы использовать для изготовления предмета, – это kala, а не знать этого, продолжая называть себя обученным – это dokadoka, что очень нежелательно и порицается обществом. Второй термин У. Набобо-Баба почти не описывает, лишь указывая, что такое знание выходит за пределы практики, то есть знание теоретическое. В фиджийском словаре находим пример его употребления: «достигать точного знания [понимания], а не поверхностно знакомиться с текстом». Третий термин – это не только прикладное знание, но и углублённое понимание, как сделать лучше свою жизнь и жизнь всего сообщества. Примеры использования этого слова показывают, что по смыслу оно аналогично для маорийского «Māramatanga»: «знание, данное Богом», просветление, мудрость, не имеющая опытной и рациональной основы.

Кратко укажем на гавайский пример, в котором знание может быть «Mana'o'io», то есть имеющее возможность применения, «Mana'olana», дающее способность предсказывать последствия и подстраивать свой ум, и «Aloha», несущее культурно-исторические ценности сообщества [12].

В конце концов, не обнаружив аналогичных исследований в корнях русского языка, обращаемся к словарю И.И. Срезневского, где среди слов со значением «знание» находим «слух», «уметельство» и «премудрость».

Цель этого этнографического упражнения заключается, разумеется, не в том, чтобы в очередной раз показать, что человек может познавать мир разными, как минимум тремя, способами, и выражать эти действия на разных языках. Такое деление очевидно и понятно, но именно поэтому и привлекает

внимание в рамках настоящей работы. Возможно ли на базе этих наблюдений сделать заключение, что само это деление является частью «естественной» эпистемологии человека и объектом фолк-эпистемологического исследования?

Для М.А. Мейер [13], исследователя гавайского типа индигенной культуры познания, несопоставимость эпистемологий разных культур очевидна: «гавайский ум, – пишет она, – выстраивает понимание из других блоков, чем культуры колонизаторов, наша эпистемология и, следовательно, наше эмпирическое отношение к опыту принципиально различны». Действительно, разница в культурном содержании сообществ не вызывает сомнения, но вопрос о принципиально отличных эпистемологиях остаётся крайне затруднительным, и вот почему.

Когда мы говорим о внешних факторах, отличающих индигенную эпистемологию, мы исходим из того, что мир, в котором сообщество производит свои нормы об истинности и обоснованности знания, отличается от мира, в котором аналогичные процедуры выполняет другое сообщество, и, следовательно, их результаты могут также иметь отличия. Такое замечание удобно тем, что в понятие «мир» можно включить что угодно: культуру и традиции, географию и климат, и даже сформированные в этой среде антропологические характеристики её жителей. Однако, как только мы пытаемся соотнести что-то конкретное из этого списка с действительными задачами народной эпистемологии, то сразу же оказываемся как бы за пределами этих самых задач. Нет сомнений, что от этих факторов сообщества могут знать другое, но могут ли они знать по-другому?

Авторы, убеждающие в возможности положительного ответа на этот вопрос, предлагают «западным умам» преодолеть убеждение, что индигенная эпистемология – эта такая эпистемология, которая застыла во времени, руководствуясь системами знаний прошлого и не смотря в будущее. Для этого, очевидно, требуется подтверждение, что производство знания в современных индигенных сообществах способно внести вклад в развитие наук, техники, искусств. В существующей на эту тему литературе приводятся три типа таких подтверждений, однако, оба они оказываются крайне слабыми.

Первый тип связан с вкладом в развитие духовной культуры человечества. Нет смысла отрицать значимость этого положения, однако, анализировать его в рамках эпистемологии – очень непростая и не совсем корректная задача. Поскольку духовное развитие и культурное разнообразие не входит в область интереса теории познания, данное подтверждение является нерелевантным. Недостаток подобных подтверждений лежит на самой поверхности: эпистемология, будь она индигенная или западная, народная или научная, занимается эпистемами, не технологиями (как, например, каноэ) и не духовными практиками (как, например, гавайская «Алоха»).

Второй тип – отсылка к великим научным достижениям прошлых эпох, например, к арабским цифрам. Однако, в таком случае необходимо уточнить понятие «индигенности». Арабские цифры – далеко не единственное неевропейское изобретение, ставшее основой современной науки. История знает целые эпохи, когда двигателем научного познания были восточные и арабские страны. Их методология во многом определила развитие фундаментальных отраслей, например, медицины. Однако, можно ли измерять результаты познавательной деятельности, между производством которых прошли столетия? Кажется, речь должна идти не столько о географической точке производства знания, сколько о возможных альтернативах познавательных стратегий, но корректно ли в этом случае называть индигенными основы западного типа рациональности? Значит, правильное подтверждение должно быть современным.

Третий тип – упоминание случаев современных учёных, имеющих корни в так называемых индигенных культурах. Однако, когда представитель такой культуры является выпускником ведущего британского университета, можно ли сказать, что к успеху его привела индигенная эпистемология и методология? Главная задача подходящего подтверждения – не оппозиция своих и чужих, а изучение спектра познавательных возможностей человека. В связи с этим, такое подтверждение должно быть честным.

К сожалению, так и не получив успеха в поиске реального примера, удовлетворяющего трём выявленным критериям, мы сталкиваемся с необходимостью задать вопрос о статусе рассмотренного направления. На текущем этапе правомерность сведения представленных в нём целей к теории познания сомнительна и не результативна. Однако, сама постановка этих целей позволяет сформулировать несколько допущений, представляющих актуальные задачи для изучения познавательных процессов человека. Эти допущения предлагается оставить в виде предварительного заключения:

1. Независимо от социальной и культурной идентичности, в которые включён человек, он обладает базовыми универсальными свойством или свойствами познавательной деятельности. Эти свойства могут выражаться в поведении и языковой культуре субъекта и соответствующего сообщества.

2. Предмет фолк-эпистемологии соотносится с понятием эпистемического доверия. В одних случаях источником или гарантом этого доверия считается процедура логического обоснования высказывания, в других, в том числе в рассмотренных «индигенных» исследованиях, – сильные социальные связи. И те, и другие представляют собой вариации культурных механизмов производства и распределения знаний и, что более важно, общепринятых механизмов эпистемической бдительности познающего субъекта.

REFERENCES

1. Gegeo D. W. Indigenous knowledge and empowerment: Rural development examined from within // *The contemporary pacific*. 1998. P. 289-315.
2. Gegeo, D. W., & Watson-Gegeo, K. A. "How we know": Kwara'ae rural villagers doing indigenous epistemology // *The contemporary pacific*, 2001. Vol. 13(1). P. 55-88.
3. Watson-Gegeo K. A., Gegeo D. W. Culture, discourse, and indigenous epistemology: Transcending current models in language planning and policy. Sociopolitical perspectives on language policy and planning in the USA, 1999. P. 99-116.
4. Hart M. A. Indigenous Worldviews, Knowledge, and Research: The Development of an Indigenous Research Paradigm // *Journal of Indigenous Voices in Social Work*. 2010. №1(1). P. 1-16.
5. Minthorn R. Perspectives and values of leadership for Native American college students in non-Native colleges and universities // *Journal of Leadership Education*. 2014. Vol. 13. №. 2. Vol. 67-95.
6. Emeagwali G. Intersections between Africa's indigenous knowledge systems and history // *African indigenous knowledge and the disciplines*. Brill Sense, 2014. P. 1-17.
7. Jimoh A. K. Reconstructing a Fractured Indigenous Knowledge System // *Synthesis philosophica*. 2018. Vol. 33. №1. P. 5-22.
8. Rorty R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979. 401 p.
9. Goldman A. *What Is Justified Belief? Justification and Knowledge* Dodrecht: Reidel, 1979. P. 1-23.
10. Cram F. et al. Being culturally responsive through kaupapa Māori evaluation // *Continuing the journey to reposition culture and cultural context in evaluation theory and practice*. 2015. P. 289-311.
11. Nabobo-Baba U. *Knowing and learning: An indigenous Fijian approach*. Institute of Pacific Studies, 2006. 165 p.
12. Aluli-Meyer M. Indigenous and authentic: Hawaiian epistemology and the triangulation of meaning // *The global intercultural communication reader*. Routledge, 2013. P. 148-164.
13. Meyer M. A. Holographic epistemology: Native common sense // *Encyclopedia of Global Archaeology*. 2014. P. 3435-3443.