

УДК 165.0

Д. С. Попов

Санкт-Петербургский государственный университет

ДОБРОДЕТЕЛЬ «ВЕЛИКОДУШИЕ» У АРИСТОТЕЛЯ, ДЕКАРТА И НИЦШЕ: ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Предмет исследования – добродетель «великодушие», обнаруживающая в контексте историко-философского подхода не только моральное, но и эпистемологическое измерение. Анализируется актуализация данной добродетели в трудах Аристотеля, Декарта и Ницше, где она выступает на пересечении этики и теории познания, характеризуя практики стремления к истине в науке и философии. Актуальность такого исследования концепта великодушия соотносится с тематикой и методами современного направления «эпистемология добродетелей», подчеркивающего роль ценностей и добродетелей в познании, а также с современной философской рефлексией оснований науки в целом.

Эпистемические добродетели, великодушие, величие души, научное смирение, стремление к истине, критическое мышление

В современном русском языке термин «великодушие» имеет сугубо моральное значение. Словарь современного русского языка под редакцией А. П. Евгеньевой определяет великодушие как «наличие высоких душевных качеств» [1, с. 147]. Термин «великодушный», приводимый далее, вносит определенность в эту характеристику: «обладающий высокими душевными качествами: снисходительностью, доброжелательностью и т. п.» [1, с. 147]. Подобное толкование этого термина характерно для русского языка и более ранних исторических периодов. Так, в «Словаре современного русского литературного языка» Академии наук СССР, вышедшем в середине XX в., термин «великодушный» трактуется как «обладающий высокими душевными качествами, возвышенными чувствами; весьма доброжелательный, очень снисходительный; жертвующий своими личными интересами ради других; самоотверженный» [2, с. 141–142]. В свою очередь в «Толковом словаре живаго великорусскаго языка» В. И. Даля, изданном в середине XIX в., великодушие определяется как «свойство переносить кротко все превратности жизни, прощать все обиды, всегда доброжелательствовать и творить добро» [3, с. 155].

Между тем подобная однозначность вовсе не присуща данному термину, взятому в философском контексте. Моральная добродетель «великодушие» со времен Аристотеля так или иначе присутствовала в этических системах философов самых разных эпох и школ, однако обстоятельный анализ философии Аристотеля, а также Декарта и Ницше позволяет открыть дополнительное измерение интерпретации этой добродетели. Речь идет о понимании великодушия в контексте эпистемологии и теории познания. Представляется, что эта добродетель, трактуемая в таком ключе, становится у названных мыслителей важной характеристикой познавательных практик, связанных с достижением истины в научном и философском познании. Предполагается раскрыть этот тезис подробнее, уделяя особое внимание преемственности прочтения данного понятия в текстах Аристотеля, Декарта и Ницше, а также выявляя смысловые особенности, которые возникали в процессе его исторической трансформации.

Подлинное великодушие как эпистемическая добродетель в философии Аристотеля.

Первым мыслителем, сделавшим термин «великодушие» (*μεγαλοψυχία*) предметом подробного теоретического рассмотрения, был Аристотель. Главным образом, указанное понятие рассматривается в «Никомаховой этике», однако отсылки к нему имеются во многих других трудах: «Большой» и «Эвдемовой» этиках, «Второй аналитике», «Риторике», «Политике». По мысли Аристотеля *μεγαλοψυχία* «это, видимо, своего рода украшение добродетелей, ибо придает им величие и не существует без них. Трудно поэтому быть истинно величавым (Н. В. Брагинская переводит термин «*μεγαλόψυχος*» как «величавый» – Д. П.), ведь это невозможно без нравственного совершенства (*kalokagathia*)» [4, с. 131]. Великодушный (*μεγαλόψυχος*) же «это, по-видимому, тот, кто считает себя достойным великого, будучи этого достойным» [4, с. 130]. Эта сентенция – ключевой момент в описании Аристотелем *μεγαλόψυχος*. Великое и даже величайшее, достойным которого последний считает себя, есть, в свою очередь, самое великое из внешних благ – честь. «Именно она есть то, что мы, – пишет философ, – воздаем богам» [4, с. 130].

Несмотря на столь возвышенное описание, дальнейшая характеристика великодушного человека Аристотелем выглядит противоречивой. Современные исследователи выражают негативные оценки образа *μεγαλόψυχος*, оказывающегося отчасти неприятным [5, с. 59]. Эта негативность связана с тем, что согласно описанию философа, *μεγαλόψυχος* – крайне тщеславная и «догматическая» фигура, полная сознания статуарного совершенства, своего превосходства над другими, абсолютно закрытая для критики – ведь бесчестие и вовсе не может коснуться *μεγαλόψυχος*, который, однако, с удовольствием принимает похвалу от добродетельных людей. Самодостаточный, считающий даже честь пустяком, но в тоже время *не способный* на удивление (ведь он чтит очень небольшое) *μεγαλόψυχος* будет с удовольствием слушать о благодеяниях, которые он оказал, и недоволен – об оказанных ему. Несмотря на такие негативные (с точки зрения современного восприятия) характеристики фигуры великодушного мужа, Сократ в числе еще четырех греческих героев и государственных деятелей, все же получает имя «*μεγαλόψυχος*» [6, с. 338], которое в подобном изводе, казалось бы, входит в явное противоречие с тем его образом, который нам представляет Платон: ищущим мудрость через диалог с другими людьми, не имеющим готовых ответов на философские проблемы и т. д.

В современных исследованиях отсутствует единое прочтение смысла терминов «*μεγαλοψυχία*» и «*μεγαλόψυχος*» у Аристотеля, ведутся активные дискуссии, а интерпретации разных авторов часто противоречат друг другу [7, с. 28]. В данном контексте остановимся на интерпретации Дж. Хоуланда, позволяющей прояснить отмеченное ранее противоречие.

Прежде всего Дж. Хоуланд подчеркивает абсолютную невозможность для греческого мышления отделить великодушного (*great-souled*) мужа от полиса. Великодушный муж осознает свое величие через самопознание, но прежде всего через «взор города», через совместность жизни с согражданами [7, с. 42]. Для концепции Дж. Хоуланда это принципиальный момент в понимании фрагмента «Никомаховой этики» Аристотеля, в котором последний рассматривает добродетель «великодушие»¹.

¹ Примечательно, что отечественные исследователи склонны трактовать характер аристотелевского понимания великодушия с принципиально иных позиций. Так, например, О. П. Зубец в своей работе «*Megalopsukhos, Magnanimus, Величавый*» в ницшеанском духе интерпретирует сущность великодушия из «Никомаховой этики» как прорыв к бытию моральным субъектом, «когда никто и ничто не может задать ему смысл поступка, диктовать его цели, давать ему закон» [5, с. 70].

Дж. Хоуленд отличает Сократа от группы других великодушных мужей, состоящей из Алкивиада, Ахилла, Аякса, Лисандра, прибегая к фрагменту из аристотелевской «Риторики», где великодушие определяется как «добродетель, побуждающая к совершению великих благодеяний» [8, с. 44]. «Великодушные мужи, другими словами, суть великие благодетели. И все пять мужей понимали, что способны даровать большую пользу своим сообществам, и все они, возможно, были оправданы в этом своем мнении» [7, с. 37]. Однако из всех них только лишь Сократ преодолел чрезмерное желание почета, которое могло превратить (и превращало) потенциального благодетеля сообщества в его врага [Там же].

Исследователь замечает далее, что Аристотель нигде не утверждает обладание *μεγαλόψυχος* совершенной добродетелью: вместо этого он говорит, что *μεγαλόψυχος* лишь *видит* себя таким [7, с. 44, 47]. Более того, нежелание *μεγαλόψυχος* принять зависимость от других и его нечувствительность к критике, непреклонная идея собственного совершенства представляет для него потенциальную опасность. И если случится так, что аристотелевский великодушный муж будет или станет все-таки не совершенен в добродетели, несмотря на свои несомненные великие заслуги, он будет не в состоянии учиться у других благородству, добру, справедливости – в этом отношении перейдет он в разряд людей, которые «не знают ничего сами и, слушая другого, не принимают его слова близко к сердцу» [7, с. 49]. Гордость *μεγαλόψυχος* препятствует ему следовать пути сократического философского развития, который Дж. Хоуленд считает подтекстом всей «Никомаховой этики».

Исследователь, однако, указывает, что в случае Сократа, специфическая гордость, свойственная *μεγαλόψυχος*, идет рука об руку со скромностью, открытостью для обучения, которая приходит от осознания своих заблуждений. «Сократическое величие души состоит парадоксальным образом в том, что он (Сократ. – Д. П.) считает себя достойным величайших вещей¹, будучи действительно их достойным, но только в той мере, в какой он знает себя ничего не стоящим в отношении своей мудрости» [7, с. 55].

Именно это сократовское знание собственных заблуждений, бескомпромиссная попытка исправлять себя через диалог с другими делает его мудрейшим из людей, обеспечивает ему наиболее прочный статус благодетеля полиса. По мысли Дж. Хоуленда именно поэтому Сократ – *подлинный μεγαλόψυχος* [7, с. 32].

Таким образом, подобная великодушная открытость для развития и диалога, нескованность догматическим видением своего неоспоримого совершенства имеет отношение не только к сферам этики и общественной жизни (практике), но и прежде всего к философскому (теоретическому) знанию как таковому. Это становится очевидным в контексте того, что в целом античная философия не знала строгого позднейшего новоевропейского деления на теоретическую и практическую части [10, с. 18], в то время как у самого Аристотеля эти сферы разграничиваются², хотя и без проведения четких дисциплинарных отличий. Подчеркнем, что в рамках выбранной нами интерпретации ведется речь именно о *сократическом* великодушии. Если Сократ в рассуждениях Аристотеля получает статус «подлинный *μεγαλόψυχος*», то тем самым *μεγαλοψυχία* будет являть собой прежде всего способ философствования самого Сократа, для которого, по мысли М. Фуко, «философский вопрос “как получить доступ к истине” и практика духовности (необходимые преобразования самого бытия субъекта, которые дадут ему доступ к истине) <...> всегда были сопряжены» [12, с. 29–30].

¹ Например, обеда за общественный счет в Пританее. Эта привилегия была чрезвычайно почетна и предоставлялась, в частности, победителям Олимпийских игр. См.: Платон. Апология Сократа [9, с. 91].

² Аристотель. Никомахова этика [4, с. 77]; Метафизика [11, с. 180].

Добродетель «великодушие» в философии Декарта как условие движения к объективному знанию. Следующая важная концептуализация добродетели «великодушие» в контексте теории познания имеет место у Декарта. Философ рассматривает эту добродетель в трактате «Страсти души». Рассуждая о великодушии, он принципиально отказывается использовать термин «magnanimité»¹, предпочитая ему французский «générosité» [13, с. 552], который также может быть переведен как «благородство» и «щедрость». Как указывают комментаторы, это связано с его желанием отмежеваться от устаревших, не подтвержденных практическими действиями схоластических смыслов, которые закрепились за латинизированным термином [14, с. 221].

По мысли Картезия, истинное великодушие состоит в том, что человек сознает: «в действительности ему принадлежит только право распоряжаться своими собственными желаниями (курсив мой. – Д. П.) и что хвала и порицание зависят только от того, хорошо или плохо он пользуется этим правом. Кроме того, такой человек чувствует в себе самом твердую и непреклонную решимость пользоваться этим правом как подобает, т. е. охотно братья за все, что он считает наилучшим, и оканчивать начатое» [13, с. 548].

Примечателен тот факт, что определение великодушия, уже приведенное ранее, чрезвычайно схоже с третьим правилом морали, которое включено Декартом в контекст рассуждения о научно-философском методе. Это правило таково: «стремиться побеждать скорее себя, чем судьбу, изменять свои желания, а не порядок мира, и вообще привыкнуть к мысли, что в полной нашей власти находятся только наши мысли» [15, с. 264]. На основании всего этого Картезий делает вывод, что «наиболее великодушные обыкновенно и наиболее смиренные» [13, с. 548]. Это добродетельное смирение состоит, по его мысли, в отсутствии пренебрежения другими, коренящемся в искренней уверенности, что другие так же, как и мы имеют свободную волю и могут пользоваться ею правильно [Там же].

Представляется, что, как и в случае с *μεγαλοψυχία* Аристотеля, великодушие у Декарта также не ограничивается областью нравственности. Напротив, как видно уже из сопоставления контекстов формулировок определения великодушия в трактате «О страстях души» и третьего правила морали из «Размышлений о методе», это качество выступает на пересечении теоретической и практической философии. Более того, М. К. Мамардашвили трактует великодушие у Декарта как то таинственное моральное качество, которое «венчает у него (даже в теории, а не только в жизни) все другие моральные качества», продолжая тенденцию античной философии, связывавшей вместе «истину, добро и красоту» [16, с. 15]. Великодушие предстает здесь как «допущение того, что может быть что-то другое, чем мы сами, и что нельзя требовать, чтобы мир соответствовал нашему или вашему уровню развития, нашим представлениям, нашим желаниям и нашим мыслям» [17, с. 14]. Иными словами, наука и философия, коль скоро они претендуют на то, чтобы, во-первых, не быть догматичными и, во-вторых, достигать истину, а не утверждать то или иное видение в угоду себе, не могут замыкаться только на собственной позиции, на собственном убеждении. Напротив, метод подлинного – великодушного – научного или философского жеста необходимо должен включать в себя открытость и неподдельную готовность вступить в диалог с иным мнением, иной позицией: в

¹ После того, как Цицерон (первым из дошедших до нас латинских авторов) ввел буквальный перевод греческого термина «μεγαλοψυχία» – «magnitudo animi» – в латинскую литературу, данный термин в своем латинском варианте вошел в некоторые европейские языки, где он сохраняется наряду с буквальными переводами (great-souled man, великодушный). В современном английском это magnanimity, во французском – magnanimité [5, с. 55].

конечном счете, с порядком мира как его воспринимают другие не важно, представляют ли они малозначимые или мощные магистральные направления мысли. Этот шаг, на который отваживается лишь великая или щедрая душа, может как содействовать обнаружению и исправлению ошибок, недочетов, неучтенных позиций в философской концепции, так и усовершенствовать последнюю в дискуссии. Думается, что акцент здесь делается в практическом смысле на обладании субъектом свободой желаний и мыслей, которые вкупе с мужественной решимостью «вместить другое, не дрогнув» [17, с. 14] в теоретическом смысле дают ему возможность избегать ошибок и заблуждений на пути постижения порядка самого мира. Подобная связь теоретического и практического смыслов обнаруживается в одном из писем Декарта Морю. «Больше всего мы отдаляемся от нахождения истины, – замечает философ, – когда устанавливаем в качестве таковой то, в чем нас убеждает не положительное основание, но один лишь наш произвол – иначе говоря, когда мы однажды что-то истолковали или вообразили себе, а затем этот вымысел становится нам приятным» [18, с. 587].

Таким образом, в рамках интерпретации этой добродетели М. К. Мамардашвили, акцент делается на требовании к философу иметь достаточно мужества, чтобы делать нечто иное предметом рассмотрения, быть в постоянной готовности приводить свои мысли в соответствие с порядком мира, не замыкаясь на своей позиции как на единственно верной, репрезентируя своего рода «научное смирение». Однако этот подход к оценке статуса и роли картезианского *générosité* не является единственным. Некоторые западные исследователи полемизируют по проблеме так называемого «органического прочтения» картезианской моральной философии, в рамках которого добродетели не просто выводятся из завершенной метафизической системы, а скорее вносят свой вклад в построение этой самой метафизики [19, с. 224]. Сторонником этого подхода является, в частности Л. Шапиро. В ряде исследовательских работ, посвященных этой проблеме, она утверждает, что в четвертом «Размышлении» медитирующий практикует добродетель «*générosité*», суть которой сводится к осознанию обладания свободной волей и к решимости использовать ее правильно [20, с. 269–270]. *Générosité*, рассматриваемая таким образом, является ключом к картезианской метафизике и эпистемологии, во-первых, ограничивая чрезмерную тягу к познанию, позволяя признать некоторые границы доступного разуму, пересмотреть метафизические цели и победить скептицизм. Во-вторых, практика *générosité* позволяет медитирующему, придерживаясь метода избегания ошибок в познании, подтверждая только ясные и отчетливые восприятия, проводить реальное разграничение между разумом и телом, а также доказывать существование внешнего мира [19, с. 224].

Так или иначе, представляется несомненным, что в текстах Декарта ясно прослеживается связь эпистемологического и этического контекстов в толковании великодушия.

Понятия «великодушие» и «величие души» в философии Фридриха Ницше. Перейдем, наконец, к рассмотрению понятия «великодушие» (*die Großmut*), или же «величие души» (*die Größe der Seele*) в философии Фридриха Ницше. Что касается преимущества понятий, то, как указывает А. Макинтайр, Ницше, в целом редко ссылавшийся на аристотелевские идеи, «заимствует имя и понятие “великодушного человека” из Этики, хотя в контексте его теории оно становится совершенно другим понятием, нежели в теории Аристотеля» [21, с. 161].

Следует обратить внимание на семантику и этимологию терминов «*die Großmut*» и «*die Größe der Seele*», используемых Ницше. Так, немецко-латинский словарь Кребса (*Antibarbarus der lateinischen Sprache*) 1866 г. представляет выражение «*die Größe der Seele*» как буквальный перевод цицероновского термина «*magnitudo animi*» [22, с. 456], что подтверждает его связь с

греческим понятием «μεγαλοψυχία». В свою очередь die Großmut (великодушие, широта натуры) – термин немецкого происхождения. Первая его часть (groß) указывает на величину, меру, большую степень чего-либо. Вторая (mut) имеет, во-первых, значение «мужество», «неустрасимость», во-вторых, отсылает к идее некоторого душевного состояния. Термин «der Mut» первоначально обозначал внутренние движущие силы, душевные состояния, возбуждения и ощущения чувства (в противоположность разуму). С XVI в. он приобретает значение «смелое и неустрасимое отношение к рискованному предприятию и опасности» [23].

Понятия «великодушие» или «величие души» в том или ином смысле или контексте встречается практически во всех основных произведениях Ницше, занимая особое место в поздних работах. Существенно, что эти понятия, как правило, находятся в смысловом единстве с такими важными для Ницше концептами, как «благородная натура», «величие», «интеллектуальная совесть», «философ». Более того, представляется, что для Ницше именно великодушие или величие души есть особый маркер, выделяющий из толпы, а также из круга объективистски настроенных ученых истинного философа, который просто немыслим без этого качества.

Наиболее ярким высказыванием Ницше о великодушии является пассаж из «Антихристианина». Философ дает оценку так называемому «доказательству силы», которое используют христиане: вера является правой, поскольку делает блаженным, спасает, дает радость. «Опыт всех строго мыслящих, глубоких умов, – пишет Ницше, – учит обратному. Приходилось отвоевывать каждую полоску истины, жертвуя почти всем, к чему обыкновенно привязаны наше сердце, наша любовь, наше доверие к жизни. Для этого требуется величие души (Es bedarf Größe der Seele dazu). Служение истине – тяжелейшее служение. Что же значит быть порядочным в делах духа? Это значит быть суровым к своему сердцу, презирать “красивые чувства”, делать каждое “да” и “нет” вопросами совести!» [24, с. 287]. В другом месте, рассуждая о die Größe der Seele, Ницше указывает, что в идеале понятие «величие» (Grösse) характеризуется тем, «как много философ может выдержать и взять на себя», «как далеко может простираться его ответственность»; в состав же этого понятия должны входить «сила воли, суровость и способность к продолжительной решимости» [25, с. 163].

Итак, поскольку великодушие у Ницше оказывается тесно связано с эпистемологической проблематикой, то оправдано и обращение к ницшеанскому концепту истины.

Прежде всего, для Ницше истина не есть нечто объективное, лежащее «по ту сторону» и противостоящее бесконечному потоку становления этого мира. Воля к такой истине, даже если на этом пути она сопровождается самоотверженностью, стремлением к непредвзятости, готовностью к открытости есть только «все тот же самый (аскетический. – Д. П.) идеал в наиболее строгой, наиболее духовной его формулировке, насквозь эсотерический, лишенный всего показного» [26, с. 378]. Такого рода искания практически необходимо связываются с некоторыми ограничениями. Ж. Делез, комментируя подход Ницше к познанию, отмечает в качестве таких ограничений, во-первых, предполагаемую пользу знания, во-вторых, его соотнесенность с моральными ценностями, в-третьих, вопрос о самой возможности достижения того или иного знания [27, с. 211]. Вместо этого «превратного» способа мышления и философствования Ницше предлагает понимать волю к истине как проявление воли к власти. Как пишет Ж. Делез, Ницше открывает перед нами как возможную «мысль, которая доходила бы до пределов возможностей жизни, мысль, которая доводила бы жизнь до пределов возможностей последней. <...> Мыслить означало бы здесь раскрывать, изобретать новые возможности жизни» [Там же].

Безусловно, этот творческий порыв и движение к истине, коль скоро они претендуют на исключительную честность и непредвзятость, связаны с трудностями отказа не только от привычных и близких сердцу форм морали, религии, убеждений, предпочтений, социального положения. Даже самое понимание истины как чего-то святого, абсолютного, неколебимо надежного – как идеала – попадает в ранг вещей, которые (это, по крайней мере, может потребоваться от философа) должны быть отвергнуты, преодолены. Именно тут необходимо великодушные как редчайшее, благородное качество, которое только и может обусловить подобный, противоречащий всему внутреннему устремлению человека шаг. И напротив: отсутствие такого великодушия делает человека недостаточно честным в сфере мышления. Так, Ницше характеризует предшествовавших ему философов как тех, кто «дружно притворяются людьми, якобы дошедшими до собственных мнений через саморазвитие холодной, чистой, божественно-беззаботной диалектики <...>, – меж тем как в сущности они с помощью подыскиваемых задним числом оснований защищают <...> превращенное в абстракцию и профильтрованное сердечное желание» [28, с. 16–17]. Таким людям, по меткому замечанию Ницше, не хватает мужества совести. С другой стороны, кроме опасности подвергнуться влиянию собственных привязанностей и слабостей философа подстерегает опасность поставить философию на службу чему-либо. Такой философ есть «верноподданный и благочестивый персонаж, любящий смешивать цели культуры с благом религии, морали и государства» [27, с. 217]. Однако философия не может служить никаким внешним силам. Ее служба – печаливать, нанося тем самым вред глупости, «быть злой совестью своего времени» [28, с. 136]. «Никого не печаливающая и никому не досаждающая философия – это не философия» [27, с. 220].

Возможный перечень такого рода «реактивных мотивов» личностного и общественного плана, о которых уже шла речь, приводится философом в самом начале «Генеалогии морали», где он критикует теорию морали английских психологов-моралистов. Он вопрошает о возможных причинах, которые обуславливают их воззрения: неосознанные инстинкт умаления человека вкупе с ненавистью к Платону и христианству, пессимистическая подозрительность идеалистов, или же «малость пошлости, малость помрачения, малость антихристианства, малость щекотки и потребности в перце» [26, с. 241–242]. Напротив, философ убежден (и это с очевидностью превращается в вопрос метода), что к такому важному делу, как поиск истока морали, нужно подходить совсем с других позиций. Он желает этим «микроскопистам души», чтобы они «были в сущности смелыми, великодушными (*grossmüthige*) и гордыми животными, которые умеют держать в узде как свое сердце, так и свою боль и воспитали себя для того, чтобы приносить в жертву истине все желания – каждой истине, даже простой, горькой, безобразной, отвратительной, нехристианской, неморальной истине» [29, р. 301–302].

Как уже упоминалось, философия предстает здесь как занятие исключительно элитарное: «то, что служит пищей или усладой высшему роду людей, должно быть почти ядом для слишком отличного от них и низшего рода» [28, с. 44]. Ницше прямо говорит, что *низкой, мелкой душе* истинное философское делание в его опасной, интеллектуально честной форме не под силу. «Есть книги, – замечает Ницше, – имеющие обратную ценность для души и здоровья, в зависимости от того, пользуется ли ими мелкая душа, низменная жизненная сила или большая и могущественная (*je nachdem niedere Seele, niedrigere Lebenskraft oder aber die höhere und gewaltigere sich ihrer bedienen*): в первом случае это опасные, разъедающие, разлагающие книги, во втором – клич герольда, который призывает самых мужественных к их мужеству» [25, с. 50].

Итак, великодушие у Ницше может быть понято как присущая истинному философу характеристика, заключающая в себе силу воли, суровость (крепость, закаленность) а также способность к продолжительной решимости. Она, во-первых, позволяет ему в деле стремления к истине выходить за пределы всех «реактивных сил», завладевающих мыслью. Ими могут быть личные убеждения, склонности, желания, даже какие-либо бессознательные стремления, а также внешние силы, как например, культурная обусловленность, государственная идеология, экономическое положение, отношения с близкими людьми и пр. Во-вторых, великодушие делает мыслителя способным справиться с «переоценкой ценностей» – приносить всегда себя первого в жертву познанной правде, глубоко осознавать страдания, возникающие из такого рода правдивости, уничтожить своей храбростью свое земное счастье, стать врагом даже для любимых людей и учреждений, которым он обязан своим происхождением, «не щадить ни людей, ни вещей» [30, р. 47].

Подводя итог исследования, стоит заметить, что одной из особенностей современной науки является тесное переплетение ее собственных исследований с философскими идеями о сути такого феномена, как познание. Развитие науки в XX в. продемонстрировало, в частности то, что она не может абстрагироваться от своей основы, которая определяется философской рефлексией и включает в себя в том числе этическую составляющую [31, с. 89–94]. В этой связи важным представляется замечание М. Фуко о том, что в философской традиции XIX и XX вв. присутствует стремление вновь объединить практики поиска истины и лежащие в их основании практики духовности, заботы о себе [12, с. 43]. Уже в наши дни об актуальности соединения областей этики и теории познания свидетельствует развивающееся в современной зарубежной традиции направление эпистемологии добродетелей, в фокус которого попадают «эпистемические добродетели и ценности» [32]. Именно в этом контексте представляется оправданным обращение к концепту великодушия, историко-философский анализ которого позволяет обнаружить в нем основания для такого объединения.

Безусловно, характер и место, которое занимает практика великодушия в системах рассмотренных мыслителей, различны. Великодушие может трактоваться в смысле сократической готовности к диалогу и открытости учиться, декартовского стремления исправлять свои мнения, а не порядок мира, правильно пользоваться своей свободной волей. Интенции Ницше – быть кристально честным в вопросах познания и делать каждое «да» и «нет» вопросами совести. Представляется, что в том или ином смысле эти практики остаются востребованными как философией, так и наукой современности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Словарь русского языка: в 4 т. Т. 1 / под ред. А. П. Евгеньевой. М.: Русский язык, 1985.
2. Словарь современного русского литературного языка: в 17 т. Т. 2 / под ред. В. И. Чернышева. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951.
3. Даль В. И. Толковый словарь живаго великорусскаго языка: в 4 т. Т. 1. М.: Типография А. Семена, 1863.
4. Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 53–294.
5. Зубец О. П. *Megalopsykhos, Magnanimus, Величавый* // Этическая мысль. 2011. № 11. С. 53–89.
6. Аристотель. Вторая Аналитика // Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 255–346.
7. Howland J. Aristotle's Great-Souled Man // *The Review of Politics*. 2002. Vol. 64, № 1. P. 27–56.
8. Аристотель. Риторика // Античные риторики. М.: Изд-во МГУ, 1978. С. 15–164.
9. Платон. Апология Сократа // Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 70–96.

10. Адо П. Что такое античная философия? М.: Изд-во гуманитарной лит., 1999.
11. Аристотель. Метафизика // Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63–368.
12. Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб.: Наука, 2007.
13. Декарт Р. Страсти души // Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 481–572.
14. Descartes R. Pasiunile sufletului. București: Editura știintifică și enciclopedică, 1984.
15. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 250–296.
16. Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. М.: Прогресс: Культура, 1993.
17. Мамардашвили М. К. Очерк современной европейской философии. СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2012.
18. Декарт Р. Из переписки 1643–1649 гг. // Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 489–588.
19. Parvizian S. Generosity, the Cogito, and the Fourth Meditation // Res Philosophica. 2016. № 93 (1). P. 219–243.
20. Shapiro L. Cartesian Generosity // Acta Philosophica Fennica. 1999. Vol. 64. P. 249–275.
21. Макинтайр А. После добродетели: исследование теории морали. М.: Академ. проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.
22. Krebs J. Ph. Antibarbarus der lateinischen Sprache. Frankfurt a. M., 1866.
23. Das Wortauskunftssystem zur deutschen Sprache in Geschichte und Gegenwart. URL: <https://www.dwds.de/> (дата обращения: 15.07.2017).
24. Nietzsche F. Der Antichrist. Versuch einer Kritik des Christenthums // Nietzsche's Werke. B. 8. Leipzig: Druck und Verlag von C. G. Naumann, 1899. S. 215–314.
25. Nietzsche F. Jenseits von Gut und Böse–Vorspiel einer Philosophie der Zukunft // Nietzsche's Werke. B. 7. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1921. S. 3–286.
26. Ницше Ф. Генеалогия морали // Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012. С. 231–384.
27. Делез Ж. Ницше и философия. М.: Ад Маргинем, 2003.
28. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012. С. 9–230.
29. Nietzsche F. Zur Genealogie der Moral // Nietzsche's Werke. B. 7. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1921. S. 287–484.
30. Nietzsche F. Unzeitgemässe Betrachtungen. Schopenhauer als Erzieher. Schloss-Chemnitz: Verlag von Ernst Schmeizner, 1874.
31. История и философия науки: учеб. для вузов / под ред. А. С. Мамзина, Е. Ю. Сиверцева. М.: Юрайт, 2016.
32. Turri J., Alfano M., Greco J. Virtue Epistemology // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology-virtue/> (дата обращения: 15.07.2017).

D. S. Popov

Saint Petersburg State University

THE VIRTUE OF MAGNANIMITY IN THE WORKS OF ARISTOTLE, DESCARTES AND NIETZSCHE: EPISTEMOLOGICAL ASPECT

The scope of the study is the virtue of magnanimity that reveals not only a moral but also an epistemological dimension in the context of the history of philosophy. The paper analyzes the actualization of this virtue in the works of Aristotle, Descartes and Nietzsche, where it appears at the intersection of ethics and theory of knowledge, characterizing the pursuit of truth both in science and philosophy. The relevance of such a study of the concept of magnanimity correlates with the subjects and methods of contemporary virtue epistemology that emphasizes the role of values and virtues in cognition, as well as with the modern philosophical reflection of the foundations of science in general.

Epistemic virtues, magnanimity, greatness of soul, pursuit of the truth, academic humility, critical thinking