

ПРОБЛЕМА ИСТИНЫ В КОНТЕКСТЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Вандышев В.Н. (г. Сумы)

Что есть истина?

[Ин. 18, 38]

Анотація

У статті розглядаються актуальні проблеми розвитку уявлень про сутність та природу істини в історії європейської філософської культури та природничо-наукового пізнання. Суттєвим аспектом дослідження є те, що автор використовує значний матеріал з біблейської, апокрифічної й окультної літератури, що дозволяє більш глибоко представити суттєві моменти, пов'язані з різними концепціями й поняттями істини. У статті також показано відмінність понять «істина» і «правда», хоча подекуди їх розглядають як тотожні.

Ключові слова

ИСТИНА, АБСОЛЮТНА ИСТИНА, ОБ'ЄКТИВНА ИСТИНА, ПРАВДА, ПРАВДИВІСТЬ, ДУША, ДУХ, ВЕРИФІКАЦІЯ, ЄВАНГЕЛІЯ, АПОКРИФИ, ПОЗНАНАУКОВЕ ЗНАННЯ

Вступление

Проблема истины лежит в плоскости целостного человеческого видения мира. Трудно назвать имя известного мыслителя, философа или богослова, который в своих исканиях не апеллировал бы к истине. Трудно назвать и какой-нибудь период из писаной истории человечества, когда бы не размышляли о природе и сущности истины. Нынче же в эпоху, когда «иметь» значит больше чем «быть», очевидно, перестали понимать человека как воплощение мира, как микрокосм. Человек стал существом весьма абстрактным – он стал всего-навсего среднестатистическим потребителем. Такого рода представления ушли далеко в сторону от столбовой философской традиции, которая соотносила мир в человеке и человека в мире, что и было путём, подвигающим к истине.

Проблема существования и сущности истины породила многообразные толкования и представления о ней. Я полагаю, что той глубины и напряжённости дискуссий о сущности и природе истины, которой она достигла в Новое время, ни до того времени, ни после того времени не было. Так, в частности, в своих работах Г.В. Лейбниц (1646-1716) писал об истинах вечных, всеобщих и необходимых, об истинах гипотетических, инстинктивных и нравственных, об истинах метафизических, случайных, физических, об истинах разума и факта и др. Однако об абсолютной истине он ни разу не упомянул. Размышляя о глубинном происхождении вещей, Лейбниц подчеркнул: «Но чтобы показать несколько яснее, каким образом из вечных, или существенных, и метафизических истин

проистекают истины временные, случайные, или физические, мы должны признать, что... сущность сама по себе стремится к существованию» [1; т.1, 283].

Указанные мысли Лейбница становятся понятнее, когда он анализируя учение Платона о вечных сущностях, подчёркивал: «С полным основанием он утверждал, что чувства сообщают нам скорее иллюзии, чем истины, что дух заражен знанием единичного, находится под влиянием телесного и различных аффектов и только путём ясного познания вечных истин он способен абстрагироваться от материи и достигнуть совершенства. Что есть в нашем духе врождённые идеи..., что наше совершенство должно быть связываемо с какой-то причастностью Богу» [1; т.1, 193].

Цель статьи: имея в виду многозначность и сложность соотношения представлений о знании, познании, правде, правдивости и истине, автор настоящей работы своей целью ставит, исходя из имеющихся в философской, оккультной, апокрифической и богословской литературе противоречий и разночтений, выяснить основные мотивы расхождений в определении природы и сущности указанных понятий.

Обсуждение проблемы

Понятно, что исходить надо из анализа тех исследований и концепций, которые наиболее доступны отечественному читателю, интересующемуся фундаментальными философскими проблемами, к числу которых, безусловно, относится и истина. А.Г. Спиркин, – один из авторитетных советских философов, дал (1983) такое определение: «Истина, адекватное отражение объекта познающим субъектом, воспроизведение его таким, каким он существует сам по себе, вне и независимо от человека и его сознания; объективное содержание чувственного, эмпирического опыта, понятий, идей, суждений, теорий, учений и целостной картины мира в диалектике её развития» [2, 226]. Можно утверждать, что такое определение характеризует прежде всего **объективность содержания знания**, тем самым продолжая реалистическую традицию принципа корреспонденции (соответствия) знания вещам, которую разделяли многие философы древности, нового и новейшего времени.

Следует заметить, что светская наука не исследует и не учит тому, что есть душа, дух и истина. Именно поэтому можно также утверждать, что как раз через признание такого неотъемлемого качества души как вечность, возможно и приобщение к понятию истины. Когда учёный-естествоиспытатель занят поисками «истины», едва ли он имеет представление о том, «что есть истина», поскольку он занят исследованием некоторого объекта. А на вопрос о том, есть ли в абсолютном плане различие между объектом и понятием о нём, учёный-естествоиспытатель, с чётко выраженной чувственно-предметной когнитивной позицией, скорее ответит отрицательно. И в

таким подходе чётко проявляется отличие эмпирико-материалистического познания от рационально-идеалистического. А.Г. Спиркин отмечает: «В идеалистических системах истина понимается или как вечно неизменное и абсолютное свойство идеальных объектов..., или как согласие мышления с самим собой» [2, 226].

В исследовании важных аспектов затронутой темы следует ориентироваться на развёрнутое и всестороннее представление о различных аспектах истины, идеи и духа, которое дал в своих работах Г.В.Ф. Гегель (1770-1831). Он определённо подчёркивал, что посредством ряда ступеней самоосвобождения конечного духа абсолютная истина обнаруживает мир как нечто ею же предпосланное и порождённое, как положенное самим духом [3, 35]. Абсолютная истина рассматривается Гегелем также и как совершенное единство двух односторонних самих по себе форм идеи: понятия, или субъективности и объективности, или действительности. Весь строй гегелевской философии демонстрирует достаточно очевидную гармонию представлений о тесной взаимосвязанности понятий идеи, духа и истины. Он также подчёркивал, что «... и христианское богословие понимает Бога, т.е. истину, как дух» [3, 51].

Весьма показательно стремление Гегеля согласовать дух евангельских представлений с духом своей философии, когда он писал: «Бог есть дух; в абстрактном определении он, таким образом, определён как всеобщий дух, который обособляет себя; это абсолютная истина, и истинной религией является та, которая имеет это содержание» [4, 229].

Здесь представляется целесообразным обратиться к христианскому пониманию сущности истины. Для более полного представления следует привлечь материал канонических и неканонических библейских и евангельских текстов. Таким образом, мы приближаемся к тому моменту нашего исследования, который можно соотнести с одним из эпизодов известного по сути разговора-объяснения между Иисусом Христом и Понтием Пилатом, содержание которого история сохранила в толковании евангелиста Иоанна. Равви сказал: «Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине; всякий, кто от истины, слушает гласа Моего» [Ин. 18, 37].

Здесь необходимо сделать одно существенное замечание, которое касается понятия «мир». Не поняв содержания этого понятия, мы чего-то существенного не поймём и в словах Иисуса Христа. Я намеренно взял евангельский стих на языке оригинала Библии 1892 года, поскольку тогда существовало ясное различие нескольких прочтений понятия «мир», ранее хорошо известное в отечественной

литературе, что определённо демонстрирует в своих работах и Г.С. Сковорода, который различал три значения понятия мир:

1. «**Мыр**» – как определение мира материального, телесного, преходящего. Например, Песнь 28-я из «Сада божественных песен»: «Что пользы человеку, аще приобрящет мыр весь, отщелитя же души своей?» или из «Благородного Еродия»: «... возлюбив суету мыра сего паче бысерей...» [5, 111].

2. «**Мир**» – как определение нравственного состояния умиротворённости, мира и покоя в душе человека: «... душевной мир приуготовляется издали, тихо втайне сердца растёт и усиливается...» [5, 470].

3. «**Мір**» – как сообщество людей, община, окружающие нас люди. Эпитафия на могиле самого Сковороды: «Мір ловил меня, но не поймал».

Таким образом, очевидно, что Иисус Христос подчёркивал тот факт, что Он пришёл в этот материальный «**мыр**» к людям, к сообществу людей, дабы учить их ради спасения их душ. Из сказанного Иисусом следует также и отрицание его причастности к царству земному. Как собеседник Понтий Пилат оказался не на высоте положения и ограничился только (можно предположить, что состояние души его в тот момент было меланхоличным и усталобезразличным) замечанием-вопросом: «что есть истина?» [Ин. 18, 38]. Можно предположить, что наместник-римлянин достаточно хорошо различал оттенки латинского понятия *veritas*, которое имеет ряд значений: 1) истина, правда; 2) правдивость, честность, справедливость; 3) действительность. Но мы были бы неправы, не обратив внимание ещё на одно весьма важное обстоятельство касающееся истины, которое, возможно, не вполне воспринимал римлянин Понтий Пилат. Но в какой-то мере всё-таки воспринимал. Как утверждает евангелист Иоанн, Понтий Пилат вполне сознательно и ответственно на кресте поставил надпись «Иисус Назорей, Царь Иудейский» [Ин 19, 19]. Евангелист Филипп (евангелие неканоническое, а сам автор, по-видимому, гностик!) даёт нам пояснения: «Иисус – по-еврейски искупление. Назара – истина. Назарейянин – (тот, кто) от истины» [ст. 47]. А немного ранее дано ещё одно пояснение: «Назарейянин – это то, что открыто из того, что скрыто» [ст. 19]. Думаю, что Назорей и Назарейянин – это близкие по своему значению слова, хотя в Библейских словарях мы не найдём соответствующей информации.

Впрочем, канонические тексты Ветхого и Нового Заветов, скорее затемняют суть дела, чем проясняют её. В Библейском словаре Эрика Нюстрема *назорей* – это *отделённый* или *посвящённый*, это те, кто дали определённый обет Богу сами или это сделали их родители до их рождения. Таковыми считают Самсона, Самуила и Иоанна Крестителя. Порой слова *назорей* или *посвящённый*

встречаются в еврейских текстах в смысле «вождь» или «князь» [6, 229]. В Библейской энциклопедии Брокгауза более детально рассматривается суть понятия назорей, но здесь важно как его относят непосредственно к Иисусу Христу: «Назарянин (греч. *надзаренос*), назорей (греч. *надзорайос*), прозвище Иисуса Христа из Назарета... Оно связывало Иисуса с Назаретом, Его родиной, но у Матфея, возм., по произношению и по смыслу слово «назорей» ассоциировалось и с евр. *незер* («отрасль») в пророчестве Исаии...» [7, 616].

Таким образом, становится очевидным существенное расхождение в понимании того, что означает в отношении Иисуса Христа понятие **Назорей**. Во-первых, оно не тождественно Назарянину, хотя вполне может означать то же, что и **Назарянин**, как это утверждается в евангелии от Филиппа. Именно последнее и позволяет нам, что очень важно, понять смысл утверждения Иисуса Христа, смысл того, что означает «быть от истины». Очевидно, что речь может идти о некотором состоянии человеческой души, пронизанной словом Божиим, которое есть Истина, о состоянии человеческой души, оплодотворённой знанием возвышенного, вечного, незыблемого. Ветхозаветное слово **эмэт** близко по значению греческому слову **алэтейя** и оба они означают нечто твёрдо установленное и действительно существующее, а прежде всего реальность существования Бога. «Быть от истины» может означать и Дух Истины, который проявляется только там, где есть люди «от истины», т.е. там, где человек добровольно открывается истине и признаёт её [7, 427]. Человек, утвердившийся в истине, понимает, что истина становится определяющим началом в его жизни, а посему такой человек уже не может делать ничего вопреки ей, и истина в свою очередь, приносит такому человеку праведность и святость, делает его свободным: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» [Ин. 8, 32].

Исходя из того, что истина может сделать человека свободным, важной представляется и категория свободы. Именно «о путанных представлениях о свободе, необходимости и судьбе» [1; т.4, 54-55]. во времена П. Бейля, Лоренцо Валы, Р. Декарта, Б. Спинозы и Г.В. Лейбница происходили ожесточённые дискуссии. Так, Лейбниц, размышляя над сущностью свободы, определил основные условия свободы: во-первых, понимание, включающее отчетливое знание предмета, желания; во-вторых, **самопроизвольность**, по которой мы сами определяем себя к действию; в-третьих, **случайность**, т.е. исключение логической и метафизической необходимости. И резюме: «Понимание есть как бы душа свободы, а прочее составляет как бы её тело и основание» [1; т.4, 325]. В лейбницево-м понимании свободы важен один момент, который редко фигурирует в определениях свободы, а именно, **само-произвольность**. Это тот

момент, который подчёркивал и классик нашей духовной культуры, – Пётр Могила (1596-1647). В свободе существование, – это произвол! (**про-из-вол**), т.е. то, что происходит из воли человека. Впрочем, сам Лейбниц в произволе видел лишь волю, не управляемую законами добра и даже стремящуюся ко злу [1; т.4, 59].

Но какая сила определяет сущность, содержание и направленность воли человека? По-видимому, такой силой является причастность к истине: вот – добро, а вот – зло! Вполне понятно отсюда, что имел в виду Иисус Христос, когда говорил об истине, познание которой делает человека свободным. Всё дело в том, какова степень понимания человеком последствий своих действий. Всякая ситуация открывает веер возможных действий, но выбор осуществляется человеком или в силу того, как он понял ситуацию, или в силу его причастности к истине, т.е. к его внутреннему духовному началу. Человек в ситуации выбора вынужден принимать решение, к какому блаженству устремить себя. Так получилось, что диалектика бессмертия души, свободы и предопределения нашла своё гениальное разрешение в начале достаточного основания Лейбница, которое почему-то стало лишь достоянием формальной логики. Странно, потому что существенно следующее: «Всегда существует преобладающее основание, которое направляет волю в её выборе, и для сохранения свободы достаточно, чтобы это основание склоняло, но не принуждало» [1; т.4, 157].

В философии мы не часто найдём ту глубину и целеустремлённость, которые отличали учение об истине Лейбница. Это замечание вполне применимо и к оценке соответствующего направления философствования Давида Юма (1711-1776). Его в отечественной философской литературе обычно рассматривают как философа-скептика, который однако настойчиво исследовал проблемы познания, что было характерно для философствования Ф. Бэкона, Р. Декарта, Дж. Локка, Дж. Беркли и многих других мыслителей Нового времени. Полагаю, что Д. Юм был настроен достаточно реалистически в своих размышлениях об истине, когда он писал: «Ведь если даже истина вообще доступна человеческому пониманию, она, несомненно, должна скрываться в очень большой и туманной глубине...» [8, 80]. В то же время понятия правда, истина, реальность – синонимы для Юма, а истина, естественно, противопоставляется вымыслу [там же, 222-223]. Показательны и его рассуждения об отношении разума и истины. Так, Юм писал: «Мы должны рассматривать свой разум как некоторого рода причину, по отношению к которой истина является естественным действием, но притом таким действием, которое часто может быть задержано благодаря вмешательству других причин и непостоянству наших умственных сил. Таким образом, всякое знание вырождается в вероятность, которая бывает большей или меньшей...» [там же, 289].

Проблема истины в контексте европейской культуры

Знаменательно в этом плане также и то, что Юм склонен порой отождествлять понятия истина и разум [там же, 557].

Мне лично представляется, что Д. Юм для себя и не ставил задачу определить сущность или содержание истины как таковой, если исходить из того, что любовь к истине он рассматривал “как своеобразный аффект”, “как первоисточник всех наших исследований”. Здесь же он отмечал: «Истина бывает двух родов: она состоит или в открытии отношений между идеями, как таковыми, или же в открытии соответствия наших идей объектам реальному существованию последних» Истина второго рода это, собственно, то, с чем согласно подавляющее большинство учёных-естествоиспытателей и специалистов-практиков.

Очень поучительной и полезной в контексте рассмотрения проблемы Истины оказывается также концепция ещё одного мыслителя XVIII в., монаха-бенедиктинца Леже-Мари Дешана (1716-1774). Здесь прежде всего интересно содержание обширной переписки, которую этот монах вёл со своими именитыми современниками по сути рассматриваемой проблемы. В письме к Ж.-Ж. Руссо Дешан уверял того, что Истина метафизическая, Истина, всё разъясняющая, отныне существует и раскрыта в его рукописи [9, 342]. На что Руссо ответил: «Я люблю истину, ибо ненавижу ложь... Я бы любил также и истину метафизическую, если бы полагал, что она доступна; но мне никогда не приходилось встречать её в книгах...» [там же, 345]. Далее Руссо попытался умерить первопроходческий пыл Дешана, объясняя тому, что всем философам свойственно находить (открывать) истину: «Именно поэтому они публикуют свои книги, а между тем Истина всё ещё не открыта» [там же, 347].

Собственно, само открытие Метафизической истины или *Истины* представлялось Дешану таким образом: «... Все предметы имеют в конце концов одно и то же существование, одинаковое во *Всём* и через *Всё*... Из этого неумиряющего *Существования*, а вместе с тем и из пружин нашего механизма, каковыми являются наши приобретённые идеи, наши мысли и чувствования, мы и создали душу, переживающую наше тело» [9, 102].

Своим открытием Дешан поделился в 1770 году и с де Вольтером. Поэтому интересны замечания Вольтера, который не преминул указать в ответных письмах, что ему уже семьдесят семь лет, что он много страдает, удручён заботами о других и имеет мало способности философствовать. Так вот, Вольтер заметил, что истины всё же существуют, истины эти касаются бога, души, творения, вечности, материи, необходимости, свободы, откровения, чудес и пр. Предмет познания истины, по мысли Вольтера, стоит того, чтобы им заниматься. Но поскольку природа дала нам всё, что необходимо, возможно, есть вещи постижение которых и не требуется. При этом Вольтер заметил: «Можно быть приблизительно уверенным, что не

являющееся абсолютной необходимостью для всех людей, во всех местах, не является ни для кого необходимым. Истина эта – пуховик, на котором можно предаваться отдохновению. Всё остальное представляет собою постоянную тему для дискуссий за и против» [там же, 360].

По-видимому, «больной старец», как назвал себя здесь Вольтер, вполне ясно обозначил суть постижения истины с точки зрения прагматической как «пуховик», как предел, достигнув которого можно пребывать в состоянии умиротворения. Но это всего лишь в идеале. А в действительности, истины нет и сегодня. Это не удивительно, учитывая, что на предмете истины «споткнулись Аристотель, Платон, Фома Аквинский и святой Бонавентура», и как признал Вольтер, он сам тщетно разыскивал ответ в течение шестидесяти лет [там же, 361-362].

Практически понятие истины как соответствие знания об объекте реальному бытию объекта разделял и Ф.В.Й. Шеллинг (1775-1856). Но он уже оперировал и понятием «абсолютная истина», как истина, «... которая значима не только для отдельных вещей, а для всех и не для некоторого определённого времени, а на все времена» [10; т.1, 492]. В то же время, критикуя воззрения Лейбница по проблеме истины, Шеллинг не даёт своего определения таковой, хотя и не отрицает того, что «... мы только тогда достигнем вершины самой истины и сможем познавать и изображать вещи в их истине, когда достигнем в своих мыслях вневременного бытия вещей и их вечных понятий» [там же, 493].

Поскольку же Шеллинг глубоко и основательно разрабатывал философию откровения, он вполне осознанно выводил её из истин трансцендентальных. Так, рассматривая божественное начало нравственности, Шеллинг определённо различает то, что приходит от разума и от веры. Поэтому наука о нравственности может быть рассматриваема «... как вера, но не в смысле убеждённости в знании истины (что даже рассматривается как заслуга) или как нечто, лишь несколько отличающееся от уверенности (значение, часто приписываемое слову «вера» вследствие применения его к обычным вещам), а в своём изначальном значении – как доверие, как упование на божественное, исключаящее всякий выбор» [10; т.2, 138]. Это определение можно определённо экстраполировать и на природу абсолютной истины, уповая на её божественную природу и сущность.

Для философа-материалиста, в отличие от сторонника идеалистического или библейски-теологического представления об истине, истина выступает отчасти как нечто уже достигнутое, а отчасти как некая мечта, иллюзия, ожидание и т.п., т.е. как нечто такое, к чему можно приближаться, накапливая эмпирический материал и всегда осозная, что никакой массив накопленных знаний никогда не позволяет утверждать, на каком расстоянии от

истины в данный момент находится исследователь. В то же время предел может осознаваться как абсолютная истина, как предел достижения исчерпывающего знания. Можно утверждать, что в настоящее время едва ли сыщется такой материалистически мыслящий учёный, который приведёт пример знания, претендующего на статус фрагмента абсолютной истины.

Можно объяснить логику размышлений о сущности истины в традиции материалистического мировосприятия. Известно, что учёные-естествоиспытатели ориентированы в своей научной деятельности на познание объективных закономерностей, а цель их научной деятельности – формулирование очередного закона, который в идеале стал бы законом описывающим и объясняющим Универсум. Знаменательно, что учёные, ориентированные таким образом, настаивают на возможности описания Вселенной с помощью простых математических законов. Как остроумно и заносчиво заметил Л. Ледерман – директор Национальной лаборатории ядерной физики им. Ферми (США): «Мы надеемся уложить всё мироздание в простую и короткую формулу, которую можно будет печатать на майках». В этом суждении скорее просматривается своеобразная философия безапелляционного торжества сциентизма и технократического оптимизма.

По этому поводу не лишне вспомнить философские идеи К. Г. Юнга (1875-1961), который полагал, что без воображения и интуиции даже в высоких областях науки невозможно обойтись, так как они дополняют «рациональный» интеллект. Отсюда Юнг утверждал, что учёный, как честный исследователь, должен был бы постоянно пытаться свести интуицию к точному знанию фактов и логических связей между ними. Но учёный – тоже человек. «Поэтому для него естественно не любить вещи, которые он объяснить не может. Всеобщей иллюзией является вера в то, что наше сегодняшнее знание – это всё, что мы можем знать вообще. Нет ничего уязвимого более, чем научная теория; последняя – всего лишь эфемерная попытка объяснить факты, а не вечную истину» [11, 84].

К. Юнг схватил существенное, а именно то, что истинная цель философии заключается в ином, чем это думается философствующим эмпирикам. И в этом пункте его размышления созвучны тому, что писал в своё время Н.А. Бердяев (1874-1948), который усматривал цель философии «в познании истины, в нахождении смысла, в осмыслении действительности». Определённость представлений Бердяева об истине, которые он разделял подобно многим приверженцам христианской философско-религиозной традиции, заключается в том, что: «Истина есть творческий акт духа, в котором рождается смысл. Истина выше принуждающей нас действительности, выше реального мира, но выше её Бог, или, вернее, Бог есть Истина» [12, 186].

Не вызывает сомнений то обстоятельство, что практически познание мира для нас во многом связано с познанием мира вещей. В то же время философы в своих учениях демонстрируют понимание существенной противоположности мира материальных вещей и мира истины-смысла. Важно, что в своих размышлениях о природе истины и знания К.Г. Юнг, Н.А. Бердяев, Р. Штейнер и многие другие мыслители, весьма отличающиеся по своим философско-мировоззренческим предпочтениям, говорят об одном, а именно о том, что познание истины без понимания её природы и сущности лишено смысла. В то же время для подавляющего большинства мыслителей, размышлявших об истине, Бог есть Истина, и Бог есть Дух. Таким образом, очевидна основная линия исследования проблемы истины, – она религиозно-идеалистическая.

Мир, в котором мы живём, сотворён таким образом, чтобы его можно было познавать с двух сторон: со стороны разума и со стороны интуиции, со стороны сознательного и со стороны бессознательного. Значительный массив информации льётся нам из неведомой дали коллективного бессознательного, поскольку эта область лежит для нас «за пределами разумного». А между тем, полагал К.Г. Юнг, бессознательное содержит в себе все аспекты человеческой природы, поскольку оно столь же природное явление как и сама Природа.

Выводы

Проведенное исследование позволяет сделать некоторые обобщения. Прежде всего, Абсолютная Истина, как следует из различного рода представлений о её сущности, преимущественно выступает как Дух, как субъект, постижение которого суть стержень всех духовных исканий. Всё знание, которое лежит в этой плоскости, можно рассматривать как трансцендентальное, т.е. такое, которое не затронуто различными обстоятельствами материальной природы. Далее, важно, что идея мира также оказывается как бы впечатанной в структуру Абсолюта, а посему познание мира принципиально немислимо вне познания абсолютного начала. В то же время и само материалистическое мировосприятие руководствуется представлением об объективности истины, так как возможность постижения её, очевидно, изначально предполагает и её реальное бытие. Это закономерно, ибо нельзя искать то, чего нет.

Закономерным представляется стремление учёных (и людей просто любопытствующих) к накоплению правдивого, поддающегося верификации знания, а это как раз то, что часто называют исканием истины. Однако применение в этом контексте понятия истины является скорее заблуждением, поскольку обычное знание не равно истине, поскольку используется здесь понятие истина в общепринятом значении, означая правдивость, искренность, надёжность в помыслах и делах.

Таким образом, в обыденной практической жизни человек ориентирован на утверждение правдивого знания, правды, хотя широко распространено отождествление понятий «правда» и «истина». Собственно, во многих наиболее распространённых современных языках центральным является понятие *правда=истина*: *wahrheit* (нем.), *truth* (англ.), *prawda* (польск.) и др. В языках же украинском и русском понятия истина и правда существуют как понятия не тождественные, тем самым уже соответствующим образом ориентируя исследователя. Но, что странно, в ряде изданий Евангелий на украинском языке в последние годы понятие истина заменено понятием правда, а посему и сам Иисус оказался «от правды». Почему? Остаётся только предполагать. Возможно, потому, что издатели, чувствуя возвышенный и сакральный (*и непонятный им!*) характер истины, предпочитают употреблять понятие правда.

Перспективы дальнейших исследований

✓ определяются анализом имеющейся научной и внеучебной литературы;

✓ связаны с соотношением научного и религиозного видения природы истины;

✓ определяются философско-лингвистическим анализом понятий истина и правда.

Джерела:

1. Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. – М.: Мысль, 1982-1989.
2. Философский энциклопедический словарь – М.: Сов. энциклопедия, 1983. – 840 с.
3. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т.3. Философия духа. – М.: Мысль, 1977. – 471 с.
4. Гегель. Философия религии. В 2-х т. Т.2. – М.: Мысль, 1977. – 573 с.
5. Сковорода Г.С. Полное собрание сочинений: В 2-х т. Т.2. – К.: Наукова думка, 1973. – 575 с.
6. Нюстрем Э. Библейский энциклопедический словарь. – Druckhaus Gummersbach, Arntz + Co. GmbH, 1989. – 522 с.
7. Ринкер Ф. и Майер Г. Библейская энциклопедия Брокгауза. – Christliche Verlagsbuchhandlung Paderborn, 1999. – 1088 с.
8. Юм Д. Сочинения в 2-х т. Т.1. – М.: Мысль, 1965. – 847 с.
9. Дешан Л.-М. Истина, или Истинная система. – М.: Мысль, 1973. – 532 с.
10. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2-х т. – М.: Мысль, 1987-1989.
11. Юнг К.Г. Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1991. – 304 с.
12. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – 383 с.

Стаття надійшла 05.09.2006 р.