

- 5 Словник фразеологізмів української мови / За ред. В.М. Білоноженка та ін. - К.: Наукова думка, 2003.
- 6 Удовиченко М. Г. Фразеологічний словник української мови: В 2 кн.- К.: Вища школа, 1984.
- 7 Рецкера Я.И. Французско-русский фразеологический словарь.- М: сов. энциклопедия, 1963.
- 8 Венгренівська Г.Ф., Венгренівська М. А. Французько-український фразеологічний словник.-К.: Радянська школа, 1987.
- 9 Тресиддер Дж. Словар символів.-М.: REFL-book, 2001.
- 10 Французькі прислів'я та приказки.- К.: Радянська школа, 1961.
- 11 Литвинов П.П. Англо-русский фразеологический словарь с тематической классификацией.- М.: Яхонт, 2000.
- 12 Українські прислів'я та приказки /За ред. С. Мишанича та М. Пазяка.-К.: Дніпро, 1983.
- 13 Гварджаладзе И.С., Джуаншер И.М. Английские пословицы и поговорки.- М: Высшая школа, 1971.
- 14 Rey A., Chantreau S. Dictionnaire des expressions et locutions. - P. : Les Usuels du Robert, 1984.

Надійшла до редакції 6 червня 2006 р.

К ПРОБЛЕМЕ ПОНИМАНИЯ ПРИРОДЫ И СУЩНОСТИ ИСТИНЫ: ФИЛОСОФСКИЕ И ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

В.Н. Вандышев

В статье рассматриваются актуальные проблемы развития представлений о сущности и природе истины в европейской философской культуре, литературе и естественнонаучном познании. Существенным аспектом исследования есть то, что автор использует значительный материал из библейской, апокрифической и оккультной литературы, что позволяет более глубоко представить существенные моменты, связанные с разными концепциями и понятиями истины. В статье также показано отличие понятий «истина» и «правда», хотя порой их рассматривают как тождественные.

Проблема истины лежит в плоскости целостного человеческого видения мира. Трудно назвать имя известного учёного, 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 абсолютной истины 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, с. 283].

Указанные мысли Лейбница становятся понятнее, когда он анализирует 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, с. 193].

Имея в виду многозначность и сложность соотнесения представлений о знании, познании, правде, правдивости и истине, автор настоящей работы своей целью ставит, исходя из имеющегося в философской, оккультной, апокрифической и богословской литературе материала, выяснить основные мотивы расхождений в определении природы и сущности указанных понятий.

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, с. 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 таком 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, с. 226].

В исследовании важных аспектов затронутой темы следует также 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 предосланное и порождённое, как положенное самим духом [3, с. 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, с. 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, с. 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]. В переводе Библии, предпринятом П.А. Кулишом (1819-1897) с соавторами, эти слова Иисуса переведены на «русско-украинский язык» таким образом: «Я на се родивсь і на се прийшов у світ, щоб свідкувати правді. Кожен, хто від правди, слухає мого голосу» [см.: 5].

Здесь, в контексте рассматриваемого понятия истины, необходимо сделать одно существенное замечание, которое касается и упомянутого в контексте 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, изданной в 1892 году, поскольку тогда существовало ясное различие нескольких прочтений понятия «мир». Такое различие хорошо известно в отечественной литературе XVII-XIX вв., и практическое применение его определённо демонстрировал в своих работах 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 приобретает мыр весь, отщепится же души своей?» или из «Благородного Еродия»: «... возлюбив суету мыра сего паче бысерей...» [6, с. 111].

2 «**Мир**» – как определение нравственного состояния умиротворённости, мира и покоя в душе человека: «... душевной мир приуготовляется издали, тихо втайне сердца растёт и усиливается...» [6, с. 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 (*в мір*), дабы учить их пути, ведущему к спасению 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 внимания 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]. Эту надпись повсеместно мы видим на крестах, где есть изображение распятого Христа: «ИИЦИ», «INRI», «ИИЦІ». Евангелист Филипп (евангелие это относят к числу неканонических, а сам автор, по-видимому, гностик) даёт нам весьма ценные и содержательные пояснения: «Иисус – по-еврейски искупление. Назара – истина. Назарейнин – (тот, кто) от истины» [стих 47]. А немного ранее дано ещё одно пояснение: «Назарейнин – это то, что открыто из того, что скрыто» [стих 19]. Я лично полагаю, что Назорей и Назарейнин – это близкие по своему значению слова, хотя в Библейских словарях мы не найдём соответствующих и достаточно глубоких пояснений и толкований.

Впрочем, канонические тексты Ветхого и Нового Заветов порой больше 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» [7, с. 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, возможно, по произношению и по смыслу слово «назорей» ассоциировалось и с евр. *незер* («отрасль») в пророчестве Исаии...» [8, с. 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 **Назарейнин**, 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 *эмт* близко по значению греческому слову *алтейя*, 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 [8, с. 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].

Бесспорно, об этом же писал и автор евангелия от Филиппа: «Тот, кто обладает знанием истины, – свободен. Свободный не творит греха, ибо тот, кто творит грех, – раб греха. Мать – это истина, а знание – согласие. Тех, кому не дано творить грех, мир называет свободными. Знание истины возвышает сердце тех, кому не дано творить грех. Это делает их свободными и делает их выше всего» [стих 110].

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, с. 54-55] во времена Филиппа Меланхтона, Мартина Лютера, Жана Кальвина, Пьера Бейля, Лоренцо Валлы, Рене Декарта, Баруха Спинозы, Г.В. Лейбница и др. 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, с. 325]. В понимании Лейбницем 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 существенное, – 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, с. 59].

Но какая сила определяет сущность, содержание и направленность воли человека? По-видимому, такой силой является причастность к истине: вот – добро, а вот – зло! Лейбниц определённо исходил из того, что предметом воли являются «... добро и зло, или то, что определяет к хотению и нехотению... Существенным признаком природы воли является *свобода*, которая состоит в том, что волевое действие (*Actio voluntaria*) является самопроизвольным и обдуманном и, таким образом, исключает непреложную необходимость» [1, т.4, с. 470]. И в таком образом рассматриваемом контексте обнаруживается неприятие Лейбницем определения свободы как *осознанной* необходимости. Хотя волевое действие Лейбниц и рассматривает как обдуманное, но он исключает здесь что-либо внешнее, т.е. необходимость.

Руководствуясь таким содержанием понятия свободы, можно также и лучше понять сущность евангельских суждений и поучений Иисуса Христа, когда он 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, с. 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 также 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...» [9, с. 80]. В то же время понятия «правда», «истина», «реальность» – синонимы для Юма, а истина, естественно, противопоставляется вымыслу [там же, с. 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, с. 289]. Знаменательно в этом плане также и то, что Юм склонен порой отождествлять понятия «истина» и «разум» [там же, с. 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 продуктивной в контексте рассмотрения проблемы Истины оказывается также концепция ещё одного мыслителя XVIII в., монаха-бenedиктинца 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 [10, с. 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, с. 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, с. 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 неумирающего *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» [10, с. 102]. Из этого утверждения необходимо следует мысль атеистическая, мысль, согласно которой творит душу сам человек, имеющий определённый чувственный и интеллектуальный опыт.

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, с. 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, которая для Вольтера более приемлема, чем необоснованные фантазии, истины нет и сегодня. Это неудивительно, 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, с. 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» [11, т. 1, с. 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, с. 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, исключющее всякий выбор» [11, т. 2, с. 138]. Это определение можно определённо экстраполировать и на природу абсолютной истины, уповав 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 осознавая, 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. Вот ведь 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 превосходства и 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» [12, с. 84].

К. Юнг схватил существенное, а именно то, что истинная цель философии заключается в ином, чем это думается философствующими эмпириками. 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» [13, с. 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. Так, Рудольф Штейнер (1861-1925), размышляя о сущности и значении Логоса в учении Гераклита Эфесского, писал: «Бог излился в мир вещей, и кто берёт их без Бога, принимает всерьёз пустые «гробницы Бога» [14, с. 28].

Поскольку я затронул здесь представления теософов, то уместно упомянуть и о космологических представлениях Г.И. Гурджиева (1874-1955), который настойчиво предлагал различать понятия «материя» и «материальность». «И оно верно: материя везде одна и та же; но материальность различна, – утверждал Гурджиев. – А разные степени материальности непосредственно зависят от свойств и качеств энергии, проявляющейся в данном пункте» [Цит. по: 15, с. 103]. Исходя же из убеждённости во всеобщей материальности существующего, Гурджиев утверждал и следующее: «Абсолютное так же материально, как Луна или человек. Если Абсолютное – это Бог, значит, и Бога можно взвесить и измерить, разложить на составные элементы, «вычислить» и выразить в виде определённой формулы» [там же].

Важно, что в своих размышлениях о природе истины и знания уже упомянутые К.Г. Юнг, Н.А. Бердяев, Р. Штейнер да 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.

Весьма показательно в этом плане и ведическое понимание сущности истины, которое даётся в Веданта-сутре: «Джанмади асяа йатах». Приведенное определение, по разным версиям перевода, данным А.Ч. Бхактиведантой Свами Прабхупадой (1896-1977), может означать «Высшая Истина является субстанцией, первопричиной всех категорий» или «Высшая Абсолютная Истина – это тот (или то), кто является источником всего сущего». Таким образом, мы видим, что ведическая традиция определённо рассматривает Абсолютную Истину как начало всего сущего, отождествляя её с Верховной Личностью Бога. Творение материального мира, таким образом, представляется воплощением Абсолютной Истины во всём многообразии вещей и живых существ. «Абсолютная истина, покрытая майей, называется материей» [16, с. 245]. Осознание феномена материализации Абсолюта изначально предполагает возможность для мыслящего разума подняться и до осознания первичности Абсолютной Истины. Но такому осознанию предшествует незыблемая вера в торжество всемогущего Абсолюта.

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. Именно такой подход к оценке бессознательного позволяет глубже понять и смысл перманентного противостояния *fides et ratio*.

Автор уже упоминавшегося евангелия от Филиппа, отвечая на вопрос, «что есть истина?», неоднократно в своём тексте писал о том, какой виделась ему в своей сущности истина. Вот, к примеру, ёмкое и многозначное рассуждение: «Этот мир – пожиратель трупов. Все, что в нем поедается, – также [ненавистно]. Истина – пожиратель жизни. [Поэтому] никто из тех, кто вскормлен [в истине, не сможет] умереть. Иисус пришел из того места, и он принес пищу [оттуда]. И те, кто хотел, он дал жизнь, чтобы они не умерли» [стих 93]. Мне представляется, что автор евангелия от Филиппа акцентирует внимание на нематериальной сущности истины. Истина «пожирает» материальное, поскольку оно чуждо духовному. И в этом глубокий символизм учения Иисуса Христа об Истине. Научное познание ориентировано на повторяемость, проверяемость, верифицируемость полученного эмпирического знания. Истина лежит за пределами чувственно постигаемого. И чтобы обрести её, необходимо отстраниться от преходящего, от материального, от того, что в миру привычно называют жизнью.

Было бы очень просто постичь истину, если бы она была доступной в понятиях, привычных для человеческой чувственности. Но в действительности всё намного сложнее, поэтому евангелист Филипп и заметил: «Истина не пришла в мир обнаженной, но она пришла в символах и образах» [стих 67].

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. А как разъясняется в «Бхагавад-гите», трансцендентальное знание – это знание, которое не затронуто тремя гунами материальной природы (гуны – это духовные качества: благодать,

страсть, невежество) [16, с. 645]. 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 накапливанию правдивого, поддающегося верификации знания, а это как раз то, что часто называют исканием истины. Однако употребление в этом контексте понятия истины является скорее заблуждением, поскольку обычное знание не равно истине, так как 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 принимают за основу тексты Священного Писания Старого и Нового Заветов, подготовленные для издания «мовою русько-українською» авторским коллективом в составе П.А Кулиша, И.С. Левицкого (литературный псевдоним – Нечуй-Левицкий) и д-ра И. Пулюя [5]. А возможно, и потому, что нынешние издатели, чувствуя возвышенный и сакральный (*и непонятный им!*) характер истины, предпочитают употреблять понятие «правда». И по этой причине также остаётся актуальной тема сущности **Истины** и природы **истины**.

SUMMARY

In article actual problems of development of representations about essence and the nature of true in the European philosophical culture, the literature and natural science knowledge are considered. The essential aspect of research is that the author uses a significant material from the bible, apocryphal and occult literature that allows to present more deeply the essential moments connected with different concepts and concepts of true. In article difference of concepts «true» and «truth» though at times them consider as identical also is shown.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРИ

1. Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 т. – М.: Мысль, 1982-1989.
2. Философский энциклопедический словарь – М.: Сов. энциклопедия, 1983. – 840 с.
3. Гегель. Энциклопедия философских наук. Философия духа.–М.: Мысль, 1977.–Т.3.–471 с.
4. Гегель. Философия религии: В 2 т.– М.: Мысль, 1977. – Т.2. - 573 с.
5. Сьвяте Письмо Старого і Нового Завіту. Мовою русько-українською /Пер. П.О. Куліша, І.С. Левицького і Пулюя (1903-2003. Ювілейне видання). – К.: Українське біблійне товариство, 2003. – 255 с., 859с.
6. Скворода Г.С. Полное собрание сочинений: В 2 т.– К.: Наукова думка, 1973. – Т.2. - 575 с.
7. Нюстрем Э. Библиейский энциклопедический словарь. – Druckhaus Gummersbach, Arntz + Co. GmbH, 1989. – 522 с.
8. Ринекер Ф. и Майер Г. Библиейская энциклопедия Брокгауза. – Christliche Verlagsbuchhandlung Paderborn, 1999. – 1088 с.
9. Юм Д. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1965. - Т.1. – 847 с.
10. Дешан Л.-М. Истина, или Истинная система. – М.: Мысль, 1973. – 532 с.
11. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1987-1989.
12. Юнг К.Г. Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1991. – 304 с.
13. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – 383 с.

14. Штейнер Р. Мистерии древности и христианство. – М.: СП «Интербук», 1990. – 125 с.
15. Успенский П.Д. В поисках чудесного/Пер. с англ.–СПб.: Изд-во Чернышёва, 1994.–528 с.
16. Бхагавад-гита как она есть. – М.: СП «Интербук», 1990. – 832 с.

Поступила в редакцию 6 июня 2006 г.

КОНТЕКСТ КАК ОСНОВНОЙ ФАКТОР ЭСТЕТИЧЕСКИХ МОДИФИКАЦИЙ СЛОВ В ПОЭТИЧЕСКОМ ТЕКСТЕ

О.П. Конек

Разработка теории контекстуальной обусловленности как средства разграничения значений слова, его эстетического обословления была начата В.В. Виноградовым и А.И. Смирницким. В статье «Основные типы лексических значений слова» В.В. Виноградов прямо соотносит анализ значений слова с изучением его контекстуального окружения: «Значение слова определяется не только соответствием его тому понятию, которое выражается с помощью этого слова..., оно зависит от общественно осознанных и отстоявшихся контекстов его употребления, от конкретных лексических связей его с другими словами, обусловленных присущими данному языку законами сочетания словесных значений» [1].

А.И. Смирницкий в своих работах сформулировал основные принципы разграничения значений полисемантического слова: 1) различие в синтаксическом построении; 2) различие во фразеологической сочетаемости; 3) различие в синтаксическом построении и сочетаемости одновременно.

В лингвистической литературе последних десятилетий предлагаются разнообразные определения контекста. Одни исследователи понимают его узко – как релевантные признаки окружения, другие – более широко. Так, Н.Ю. Шведова в понятие «контекст» вкладывает содержание, «соответствующее как тому, что называется указательным минимумом, так и тому, что служит языковым окружением, языковой обстановкой вообще» [2]. И.Р. Гальперин определял контекст как «лингвистическую ситуацию», в которой «наблюдаются, анализируются и конкретизируются особенности языковых факторов, являющихся объектом исследования» [3]. Г.В. Колшанский говорил о контексте как о грамматически организованном единстве, в котором реализуется семантика единиц всех уровней. «С лингвистической точки зрения контекст, – указывал Г.В. Колшанский, – может быть определен как совокупность формально фиксированных условий, при которых однозначно выявляется содержание какой-либо языковой единицы» [4].

Интегрированное определение контекста представлено, на наш взгляд, в «Лингвистическом энциклопедическом словаре» И.Г. Торсуевой: «Контекст – это фрагмент текста, включающий избранную для анализа единицу, необходимый и достаточный для определения значения этой единицы, являющегося непротиворечивым по отношению к общему смыслу данного текста. Иначе говоря, контекст есть фрагмент текста минус определяемая единица» [5].

По характеру коммуникативной нагрузки исследователи выделяют два основных вида контекста:

1) экстралингвистический контекст, или сверхконтекст (С.Ш. Чагдуров), культурный (Г.В. Колшанский), ситуативный (Л.А. Новиков), т.е. такой, который явно не выражен вербальными средствами, а представляет собой фоновые знания;

2) собственно лингвистический, или эксплицитный.

«Под лингвистическим контекстом, – пишет Л.И. Донецких, – понимаем лексико-грамматические условия функционирования слова,