

УДК №215

**ФІЛОСОФІЯ І РЕЛІГІЯ:  
ПОЛІЛОГ ПРО ІСТИНУ****PHILOSOPHY AND RELIGION:  
A POYLOG OF TRUTH****Доброєр Н. В.,**кандидат культурології, доцент, Одеський  
політехнічний університет (Одеса, Україна),  
e-mail: dobroer75@gmail.com**Швець А. І.,**кандидат філологічних наук, доцент, Одеський  
політехнічний університет (Одеса, Україна),  
e-mail: lingva@neologic.com.ua**Dobroyer N. V.,**Candidate of Cultural Studies, Associate Professor,  
Odesky Polytechnic University (Odessa, Ukraine),  
e-mail: dobroer75@gmail.com**Shvets A. I.,**Candidate of Philological Sciences, Associate  
Professor, Odesky Polytechnic University (Odessa,  
Ukraine), e-mail: lingva@neologic.com.ua

*Розглянуто філософію як метамову, яка допомагає синтезувати всі результати пізнання світу. Порівнюючи, зокрема, філософське та релігійне уявлення об істині, виявлено їх взаємовплив, ізоморфізм на рівні ряду систематичних категорій, богаторівність, наявність двох значень у понятті істини; необхідний зв'язок істини та комунікації.*

**Ключові слова:** істина, пізнання, релігія, філософія, комунікація.

*Philosophy is discerned as a metalanguage, which will help synthesize all the results of knowledge of the world. Having compared in particular religions conceptions about the truth we discover their inter impact isomorphism on the level of a number of systematic category's which systematize polylevelness the presence of two meanings in comprehension of the truth the disclosure of the truth in the communicative process.*

**Keywords:** truth, cognition, religion, philosophy, communication.

**Постановка проблеми.** Аналіз сучасної філософської літератури, присвяченої істині, призводить до висновку про надзвичайну різноманітність концепцій істини (що цілком природно), а також про те, що зв'язок цих концепцій між собою майже не досліджується; відсутній загальний смисловий простір для полілогу між ними, для вироблення єдиного способу пізнання істини на світоглядному рівні.

Це, з нашої точки зору, послаблює позиції філософії в протистоянні черговий хвилі нігілізму, яка захопила буквально всю сучасну культуру і націлену «на підвалини» – на науку, на загальнолюдські цінності, на раціональність як таку. Одним з головних аргументів постмодернізму проти класичних підходів до істини є звинувачення в сциентизмі, а також посилення на множинність відповідей на питання «що є істина?» і на «нелегітимність» кожної з цих відповідей.

**Аналіз актуальних досліджень.** Р. Рорті вважає, що теорія істини взагалі неможлива; Ж. Дерріда і Дельоз приходять до висновку про те, що істина як така недоступна людині, а то, що приймають за істину – якийсь фантом (симулякр), створений уявою і мовною грою; Ж.–Ф. Ліотар упевнений, що істина перестала бути цінністю,

а тому «вчених, техніків і апаратуру купують не для того, щоб пізнати істину, але щоб збільшити продуктивність» [1, с. 112].

Віднесення істини до числа людських цінностей, що підлягають ревізії, супроводжується висуванням альтернатив: на зміну істині як цінності в одних випадках приходять ефективність, в інших – моральні принципи, по–третє – самореалізація і т.д., і т.п.

Суб'єктно–об'єктне відношення, що лежить в основі гносеології, руйнується: спочатку забирається відмінність між S і O, а потім забирається і сам S. Екзистенція набирає вигляду чогось безособового і зникаючого. На місце дослідження реальності спочатку ставиться інтроспекція (погляд усередину «Я»), а потім це «Я» втрачається. Людина розуміє, що стає «нічим», і тому «може представляти світ і себе так, як хоче, тому що не пов'язаний з жодною субстанцією або раціональністю» [2, с. 30]. Постмодернізм з такою ненавистю атакує розум, що перед ним блякне нігілізм Ф. Ніцше. Як пише У. Галімберті, «занепокоєння розуму стихає, як тільки він усвідомлює, що буття позбавлене сенсу» [3, с. 14].

Значною мірою ці деструктивні для теорії істини висновки пов'язані з тим, що істина тлумачиться лише як властивість знакових форм, текстів, а то і зовсім отожднюється зі змістом тексту. Логос як слово займає центральну позицію в роботах про пізнання, про істину. Іноді істина розуміється як первісний зміст слів та інших мовних конструкцій, як якась «первородна мова», або «архіпсьмо». Але тут же ми дізнаємося, що «архіпсьмо – присутність центру, – не може бути об'єктом думки» [4, с. 26]. Істина стає недоступною через гру текстового простору. Пройшовши через виділені Дерріда п'ять ступенів пізнання: «ім'я – визначення – зображення – знання – то, що пізнається саме по собі і є справжнє буття», істина в діалектичному міркуванні перероджується в «нашу істину» – симулякр. «Всі наші словесні революції, всі нововведення, пов'язані з розривами первинних зв'язків, які дають зрозуміти і значуще, всі ігри «ковзають» та означають те, що не співвіднесено з своїми денотатами, – всі ці та інші зрушення і потрясіння всередині сфери словесно вираженого – всього лише дрібні вибоїни в порівнянні з дійсною безоднею, яка відділяє словесно виражене (як завгодно виражене!) від словесно невираженого» [5, с. 20].

У цьому контексті набуває вельми актуальне значення проблема самої можливості побудови загальної поняття істини як світоглядної та філософської категорії.

Існуючі протиріччя в поглядах на істину не слід ні замовчувати, ні переводити в ситуацію неминучого конфлікту. Ми, в деякому сенсі, повинні бути вдячні постмодерну за те заострення постановки проблеми істини, яке, мабуть, необхідно для того, щоб філософія на рубежі тисячоліть не рухалася лише за інерцією в руслі відомих підходів, а оновилася з урахуванням нових реалій в житті сучасної людини.

**Виділення не вирішених раніше частин загальної проблеми.** Безпосереднім завданням нашої роботи є розгляд і обґрунтування наступних чотирьох положень, які є деяким підсумком вивчення ситуації, і, як видається, намічають напрям пошуку поняття істини світоглядного рівня:

1. Філософія в дослідженні істини повинна бути тою метамовою, яка допоможе синтезувати все результати людського пізнання світу, де б вони не добувалися: в науці, в мистецтві, в релігії, в соціальній і індивідуальній практиці.

Переважає більшість сучасних філософських концепцій істини пов'язані з осмисленням наукового пізнання, відображають його специфіку; між тим, ніхто не заперечує, що наука – не єдиний вид пізнання світу.

Лідерство науки у формуванні філософського способу істини історично виправдано. Більш того, воно і сьогодні зберігається всупереч численним спробам дискредитації науки, наукової істини. Для нас безперечно одне: якщо навіть наука і є лідером в пізнанні світу, то вона далеко не єдиний учасник процесу, і чим далі, тим більше вона потребує координації з усіма іншими складовими людської культури, в більш чіткому співвідношенні з ними. Це співвідношення повинно складатися не тільки в пошуку відмінностей, протилежностей, як це було досі, а й в пошуку той самої «сімейної подібності», яка, можливо, притаманна різним видам людського пізнання і є результатом їх включеності в єдину систему буття. Саме ця подібність може бути основою взаєморозуміння і співпраці в процесі подолання глобальної кризи, що переживається людством.

2. Істина багатовимірна не тільки в тому сенсі, що вона виходить в різних сферах людського буття і пізнання; вона багатовимірна і в тому сенсі, що вона складається з компонентів різних рівнів: індивідуального / соціального; цілого / частин; чуттєвого / раціонального, або раціонального / надраціонального і т.д. Висунемо на обговорення тезу: на всіх цих рівнях істини притаманна фундаментальна властивість узгодженості або тотожності, що реалізуються на відносинах її елементів і підсистем. Чітке усвідомлення цієї узгодженості і викликає у нас внутрішнє відчуття істини, яке називають очевидністю.

3. Істина – система, що постійно формується і змінюється. Як корпоративне знання людства, вона володіє певною мірою цілісності на кожній ступені розвитку; як знання індивідуальне, вона теж прагне до цілісності. Цікаво відзначити при цьому, що міра цієї цілісності іноді перевищує міру цілісності самого об'єкта. Знання може бути істинним або хибним тільки в рамках певної системи (принцип конкретності істини).

4. Істина комунікативна в тому сенсі, що вона видобувається, передається, апробується, зберігається завжди в живому спілкуванні, що розуміється в широкому сенсі як взаємодія, опосередковане знаковими структурами (тут і спілкування з самим собою, з природою, з іншими людьми, з універсумом (Богом)).

**Методи дослідження.** Прийняття цих чотирьох положень обумовлює і вибір в якості робочого інструменту методів порівняльного аналізу, теоретико-системних методів і методів сучасної комунікативної філософії. Без цих методів неможливо ні зіставлення різних форм пізнання, ні дослідження багатоаспектності і цілісності істини як системи, ні вивчення комунікативності істини.

**Метою статті** є аналіз універсальності істини, її зв'язку з іншими видами пізнання та зіставлення понять про істину в філософії і релігії.

**Виклад основного матеріалу.** Той «комунікативний поворот», який характеризує внутрішню логіку розвитку академічної філософії в 20 столітті, повинен бути в повній мірі поширений і на гносеологію в цілому, і на філософське розуміння істини, зокрема [6, с. 176].

В рамках даної статті ми обмежимося розглядом лише першого з висунутих положень про універсальність істини, про її зв'язки з усіма видами і сферами пізнання – з наукою, мистецтвом, релігією, індивідуальною і соціальною практикою. Нас, зокрема, буде цікавити зіставлення понять про істину в філософії і в релігії. Вибір релігії при цьому не випадковий. Адже саме релігія, в першу чергу, протиставляється філософії як інший світогляд. «Найвідоміший, вражаючий і важливий приклад хибної гілки на дереві пізнання – це, звичайно, релігія. На ньому дружно зійшлися всі труднощі пізнання: складність світу, обмеженість і заокорбленість розуму, невисокий продуктивний розвиток людства, слабке знання масами і навіть професійними вченими наукової теорії пізнання і сприяння цьому потужних сил, охочих ловити рибку в каламутній воді, а також надія мас отримати в релігії опору і захист з боку ... «вищих сил ...», – так пише сучасний вчений [7, с. 150] і ця позиція досить широко поширена. Не будемо чіплятися до слів. Відзначимо тільки, що сучасний високий виробничий розвиток, досить швидко зростання освіти не змогли «усунути» релігію з життя суспільства; значить, швидше за все, тут перераховані не всі фактори – підстави, на яких «тримається» релігія сьогодні.

*Істина в філософії*, будучи основним питанням теорії пізнання, зазнає суттєвих змін впродовж всієї історії філософії. Спроба осягнути істину характеризує всі три основні епохи європейської філософії: космогонію античності, теологію середньовіччя, антропологію Нового Часу.

В античності можна більш-менш чітко виокремити три етапи в пізнанні істини, кожен з яких характеризується своїм розумінням її статусу, пов'язаних з певним співвідношенням релігійно-міфологічного, філософського і наукового компонентів в пізнавальній діяльності.

На самому ранньому етапі грецької філософії істина постає як щось, ще не вичленене із загальної буттєвої зв'язку. Це розуміння істини характеризується практично повною нерозчленованістю уявлень. Проблема істини тісно пов'язана з проблемою першооснови: це і вода (Фалес), безмежна природа (Анаксимандр),

якісно певна природа (Анаксимен), вогонь (Геракліт), число (Піфагор). За часів Ксеофана і Парменіда виникає якась подоба двоїстої істини: протиставляються істина і думка: «Що ж до істини, то не було і не буде людини, яка знала б її щодо богів і всього того, про що я говорю. Бо якби й сталося кому–небудь висловити досконале знання, він сам не знав би цього. Бо тільки думка–доля всіх» [8, с. 34]. Парменід теж говорить про два шляхи істини: світ єдиного і вічного буття, якому протистоїть світ думки. До істини веде один шлях: «Є те, що є, а не те, чого немає, то не існує» [8, с. 9].

Софісти впадали в крайності: Протагор вважав, що людина – міра всіх речей, і він визначає істинність і сутність кожної речі. Отже, істина змінювана і текуча. Сократ говорить про те, що необхідно виділити загальну, абсолютну ідею (істини, краси і т.д.). Загальне може бути відкрито тільки розумом, знаходиться в розумі і з нього має виводитися [9].

Для наступного етапу характерно вже досить чітко розходження між зазначеними компонентами античного знання, їх відділення один від одного і усвідомлення кожного в своїй самодостатній значущості. Між релігійно–міфологічними уявленнями, філософськими ідеями і елементами власне наукового знання тепер встановлюються відносини іншого роду, яким властивий не синкретизм, не ставлення нерозчленованої єдності, але ставлення підпорядкування, певною ієрархії.

Основною фігурою, яка ввібрала в себе головні риси, специфічні для цього етапу, був Платон. У філософії Платона конкретні явища, взагалі чуттєва реальність, постають як бліді копії світу ідей; матерія розглядається як не існуюче, світ ідеальний і світ природний сприймаються як роздільні буття. Ці погляди висловлюють і його філософію істини: істина – чисте знання, що розкриває сутність, а не чуттєво дане різноманіття досвіду. «Те, що надає пізнавальним речам істинність, а людину наділяє здатністю пізнавати, це ти і вважай ідеєю Блага – причиною знання і пізнаваності істини» [10, с. 105]. Істина полягає в відповідності знань вічним і незмінним ідеям.

Філософія Аристотеля знаменує собою третій етап формування філософії істини. Аристотель вперше представляє її як гносеологічну категорію, відмовляючись від уявлення про істину як характеристики самої дійсності: «Помилкове і справжнє не перебувають в речах так щоб благо, наприклад, було істинним, а зло неодмінно хибним, а є в міркувальній думці» [9, с. 186]. Таким чином, місцем Істини у Аристотеля є висловлювання розуму, в якому стверджується або заперечується що–небудь про дійсність, яка існує незалежно від судження. Аристотель засновував свої ідеї на суворій відмінності брехні і правди, визначаючи істину як відповідність думки і дійсності. Пізнання істини – пізнання об'єктивного світу, рух людської думки по висхідній лінії, до все більш складних форм з превеликим змістом та значенням. Щире пізнання характеризується загальністю, необхідністю, логічною доказовою. У

«Метафізиці» він дає наступне визначення істини: «Істина має місце в тому випадку, коли твердження відноситься до сполученого (буття), заперечення – до розділеного; а при неправді дається розподіл, протилежне (протистоїть) цьому» [9, с. 162].

Таким чином, у розвитку античного теоретичного знання можна зафіксувати процес поступового відділення позитивного наукового знання від релігійно–міфологічного, при збереженні вираженої залежності першого від другого.

У середні століття християнство виступило з беззастережною претензією на унікальну і всеосяжну істину. Це ставлення до істини визначило і ставлення християнства до філософії. Ті чи інші філософські вчення могли бути прийнятими в християнську ідеологію, лише зазнавши християнізації. Зазвичай виділяють два періоди цієї філософії: патристики і схоластики. У першому істина – Бог, догми церкви, Слово Боже. Типовим представником цього часу є Августин. Весь його світогляд носить фідестического характер, підкоряючись принципом: «Без віри немає знання, немає істини» [11, с. 57]. Біблія – єдиний посібник. Чи не любов до слів, а любов до єдиного Слова, тобто до істини – світлої Істини, – домінанта середньовічної людини. По Августину істина в предметі існує за Божим зволенням: «Я подумки звернув погляд свій і на інші предмети, які нижче тебе, і побачив, що про них не можна сказати ні того, що вони існують, ні того, що вони не існують: існують тому, що вони не те, що ти» [12, с. 92]. Буття речей світу – нерівне буття. Те ж і буття людини. Але людина може піднятися, наблизитися до істини за допомогою віри. «Істина, що вчить» – Христос.

Другий період – схоластичний. У цей період отримує розвиток теорія двоїстої істини (Аввероес і Сігер Брабантський). Йдеться про взаємну незалежність істин філософії та богослов'я. Сігер Брабантський стверджував, що філософська істина існує як в речах, так і в людському розумі і тому повинна бути єдиною: в цьому – запорука правильності нашого пізнання [13, с. 76]. Тут ми можемо помітити зміну ставлення до проблеми людської істини: наукова істина починає відігравати суттєву роль: «Істину, яку дослідник природи не може ні знати, ні зрозуміти її причин, але яка, проте, суперечить його принципам і руйнує його науку, – таку істину він повинен заперечувати» [14, с. 78].

Вже на заході схоластичної філософії виступає Фома Аквінський з трактатом «Сума істини католицької віри проти язичників» [15, с. 187–209]. Він визначав істину як узгодженість між інтелектом, річчю і Богом. «Кожна річ, остільки називається істиною, оскільки наближається до подібності з Богом. Подібно до того, як душі і інші речі називаються істинними за своєю природою, остільки їм притаманна схожість з цієї вищої природою, яка, будучи своїм зрозумілим буттям, є сама істина, так і те, що пізнається душею, є істина оскільки в ній існує схожість з тією Божою істиною, яку пізнає Бог» [15, с. 204].

Якщо філософи середньовіччя бачили істину в Бога, то пантеїсти Відродження вбачали істину також в Бога, але шукали її в світі. Ідею світу як Бога активно опрацьовує Н. Кузанський, який вважав, що Бог є все в згорнутому вигляді. Це все, будучи розгорнуто, – є світ. Істина розглядається як нескінченна сутність, виявлена в кінцевому. Причому осягнення істини можливе лише за допомогою розуму. Бо розум і почуття не можуть піднятися над кінцевим світом, розум же впорядковує і осягає нескінченність [16, с. 103–109].

Відродження можна розглядати як перехідний період від середньовічного розуміння істини до її розуміння в Новому часу. Одним з яскравих представників філософії Нового часу є Декарт. Зробивши ставку на розум, він оптимальним методом пізнання вважає сходження від очевидних загальних і простих ідей до ідей складних. Вихідний пункт пізнання – індивідуальний акт мислення. Завдання людського пізнання в виявленні, «яким чином могли бути створені ті речі, які ми сприймаємо за допомогою органів почуттів» [17, с. 144]. Така постановка передбачає, що пізнання має бути спрямоване не від буття до істини, а від істини до буття, «тому що істина те ж саме, що буття» [17, с. 383]. Істина є моделлю для відтворення відповідного цій істині буття.

У класичній німецькій філософії був створений ряд філософських систем. Так І. Кант розробляє теоретико-пізнавальну концепцію, засновану на уявленні про антиномичність розуму, причина якої корениться в непереборному дуалізмі «явища» і «речі – в собі» ... Знання містить в собі брехня, якщо воно не знаходиться у відповідності з тим предметом, до якого воно відноситься [18, с. 70]. Кант вважає, що «усе знання речей з одного лише розуму є лише одна видимість, і істина тільки в досвіді [19, с. 54]. Істина, представлена як знання – яке утворює дію Суб'єкта, знаходить у Гегеля онтологічну самостійність. Вона набуває характеру самоцілі і абсолюту, а її досягнення здійснюється не заради якоїсь зовнішньої мети по відношенню до мислення, а виключно заради самої істини. «Істина є чиста самосвідомість, що розвивається і має образ самості, що виражається в тому, що в собі і для себе суще є усвідомлення поняття, а поняття як таке є в собі і для себе суще. Логіку, стало бути, слід розуміти як систему чистого розуму, як царство чистої думки. Це царство є істина, яка без покривів, в собі і для себе самої» [20, с. 303].

Л. Фейєрбах робить спробу подолати гегелівське зведення сутності людини до самосвідомості абсолютної ідеї: він шукає витоки своєрідності людської життєдіяльності в природі самої людини. Для нього «істина не є ні матеріалізм, ні ідеалізм, ні фізіологія, ні психологія; істина – це антропологія» [21, с. 224]. Людина як вищий і найдосконаліший витвір природи дає ключ до її таємниць. Підкреслення єдності людини і природи було направлено проти ідеалізму і проти дуалістичного розриву душі і тіла.

Філософські напрямки 20 століття містять в собі елементи всіх перерахованих вище

концепцій істини, але трансформують їх різним чином. Неокантіанці трансформували кантовську гносеологію в чисто методологічну концепцію, єдиним завданням якої було дослідження способів утворення наукових фактів і наукових понять. Позитивісти займалися тільки систематизацією фактичного змісту позитивних наук. Філософська онтологія була замінена науковою картиною світу, а істина – розумілася як знання, зміст якого може бути редукован до фактів.

Гуссерль, навпаки, ігнорував психологічно навантажене емпіричне знання як джерело істини; він досліджував об'єктивні логічні зв'язки, спочатку властиво людській свідомості (логічне в чистому вигляді; чиста свідомість). Цілісне теоретичне мислення розпалося, вважає Гуссерль, тим самим дискредитована універсальна філософія і універсальна істина. Проблема істини не наукова, а філософська проблема, головний зміст якої – відновити об'єктивність, але не уявну об'єктивність факту, а об'єктивність розуму, духовності.

Переважає більшість сучасних філософських концепцій істини, так чи інакше пов'язані з осмисленням наукового пізнання, відображають його специфіку. Зазвичай виділяють такі теорії наукової істини як:

- класична, де істина – це відповідність дійсності (сходить до Платона і Аристотеля);
- когерентна, де істина – це внутрішньо самоузгоджене знання (думки, твердження, висловлювання теорії) (Т. Кун, Н. Решер);
- прагматична теорія досліджує, як впливає на розуміння сутності істини, її змісту і критеріїв облік цілей, намірів і інших компонентів пізнання і буття, суб'єкта пізнання (Пірс, Джеймс).

Кожна з цих теорій розкриває істину з певного боку: ставлення з дійсністю, внутрішня гармонія, результативність. Негативний момент полягає в тому, що вони не вступають в комунікацію один з одним. Кожна з них претендує на окреме існування і на чільне місце. Новий крок в еволюції поняття істини пов'язаний з переносом істини в сферу мови. Реалізація істини суто в контексті мовної реальності є достатньою підставою для визнання нетотожності феномена істини і наукового номотетического методу. «Розуміння і тлумачення текстів є не тільки науковою задачею, але і відноситься до всієї сукупності людського досвіду в цілому. У герменевтиці розкривають досвід осягнення істини, що перевищує область, контрольовану науковою методикою. Таким чином, науки о дусі зближуються з такими способами осягнення, які лежать за межами науки: з досвідом релігії, з досвідом мистецтва, з досвідом самої філософії. Все це способи осягнення, в яких заявляє про себе істина, що не підлягає верифікації методологічними засобами науки» [23, с. 38].

Хайдеггер, учень Гуссерля, надавав поняттю істини всеосяжний характер і приписував йому предикат «початковості» і «відкритості», тобто справжності. Проблема істини самого буття він вирішує тільки при посередництві аналізу мови.

Широко відома теза Хайдеггера з книги про Платона: «мова – це дім буття».

У філософії постмодерну проблема істини фактично є не артикульована, тому що єдиною дійсністю виступає текст. Здійснюється теоретичне зрушення, що призводить до постановки питання «про форми дискурсивних практик, артикуючих знання» [23, с. 442]. Фуко говорить про «ефект істини», який виникає як вольове зусилля. Ця постмодерністська чутливість трансформується в «гру істини». І тепер уже розглядається не сама істина, а гра істини сама по собі. Таким чином, істина втрачає зв'язок з буттям, як таким, і стає в кращому випадку вислизуючи – яка перебуває (Дерріда), а в гіршому її існування взагалі заперечується (Рорті) або йдеться про її неспроможність.

Таким чином, ми спостерігаємо якийсь дисонанс: людина, за своєю природою прагне до пізнання істини, (слово «істина» існує як якийсь символ, закладений в нашу свідомість з дитинства). «Якщо ви думаєте, ви тим самим припускаєте наявність істини, стаєте на ґрунт її і допускаєте, що в своїй повноті вона є абсолютною» [24, с. 247]. З іншого боку, заперечуючи істину, людина втрачає сенс в своїх прагненнях, життя, цілях. Зазначений дисонанс є одним із проявів сучасної глобальної кризи.

Зводячи пізнання до науки, ми втратили щось духовно-ціннісне в самому понятті істини. А постмодернізм дуже яскраво демонструє цю втрату. Наша потреба в істині апелює не лише до наукового знання (ця сторона істини в сучасній філософії широко розкрита). «Якщо дійсність різна всередині себе, якщо вона різноманітна, то часто, по-різному в собі і знання, відповідне їй» [25, с. 47]. Враховуючи багатогранність людини, ми говоримо про необхідність розглядати всі варіанти прояви істини; в тому числі життєвий рівень, рівень мистецтва і релігії.

*Позафілософське уявлення про істину.* На життєвому рівні поняття істини зіставляється з поняттям правди, хоча вони відмінні один від одного. Вони як би є сторонами одного і того ж філософського концепту: правда вказує на практичний аспект цього поняття, а істина – на теоретичний. Істина стає в ньому максимом, резюмує життєвий досвід. Вона містить поведінкову установку. «У якомусь сенсі істину знає тільки Бог, а люди знають правду. Нерідко кажуть, що у кожної людини – своя правда (а не істина). Вчений прагне до пізнання істини, але розсерджена мати хоче дізнатися правду, хто розбив її чашку» [26, с. 481]. Істина на життєвому рівні пов'язана з людським життям, тому можна сказати, що тут як не можна краще розкривається її практичний аспект.

Істина в мистецтві також пов'язана з практичним аспектом, але він доповнюється зверненням до духовного життя людини. Пізнавальні можливості мистецтва величезні, його не можна замінити іншими сферами людського духовного життя. Воно здатне до відбиття і освоєння тих сторін життя, які важкодоступні науці. «У науковій формулі води

H<sub>2</sub>O схоплений закон існування цього явища. Але явище багатше закону. У формулу води не увійшли ні чарівне дзюрчання струмка, яке нагадує голос коханої, ні переливи хвиль, ні місячна доріжка на поверхні моря, ні бурхливий дев'ятий вал, який ми бачимо на картині І. К. Айвазовського і в якому живе міць стихії» [27, с. 123]. Істина в мистецтві не просто відображає погляди на пізнання даної епохи, вона чуттєво представляє і переживає їх. На даний момент в мистецтві спостерігається звільнення від сцієнтизму і технократизму: звертається увага на незвичайний хід думки автора, а не на питання про те, наскільки все це істинно. Істина мистецтва намагається цілісно відобразити свій час, а тому можна порівняти з сучасними філософськими течіями. Але саме тут виявляються ті невирішені питання, які здаються вирішеними і доведеними в філософії, науці. Тут ми бачимо щось спільне в мистецтві і релігії.

*Істина в релігії.* В релігії гносеологічні відношення виглядає дещо інакше, ніж у філософії. Тут то, що ми пізнаємо, не є об'єктом, а представлено як особистість, Бог. Тут має місце суб'єкт – суб'єктна відношення, де Бог як всеосяжне і всепрощаюче не може стати об'єктом, від якого людина могла б дистанціюватися, щоб його оцінити. Першооснова, первоопера і кінцева мета будь-якої дійсності, то, що визначає будь-яку відокремлену екзистенцію, що не є окрема особистість серед інших осіб, які не надлюдина і не над-Я. Поняття «особистість» – тільки міф для Бога: Бог не є верховною особистістю посеред інших особистостей ... Бог – більше, ніж особистість» [28, с. 620].

«І мистецтво, і релігія немислимі без емоційного ставлення до світу, без розвиненої образної фантазії і цілісного ідеалу. Але якщо в мистецтві все це підпорядковано більш глибокому проникненню в реальний процес людського життя, постійного оновлення змісту цих рівнів відображення, то релігія прагне законсервувати раз знайдені рівні цих форм відображення (найбільш адекватні релігійного світогляду)» [29, с. 9–10]. Ця «законсервованість» заслуговує окремого розгляду. Як зазначав Я. Голосовкер, існує необхідність для культури константності (сталості) і абсолютності з метою закріплення істини як явища культури як стійке буття серед мінливості і метаморфоз існування. Відсутність цієї константи призводить до загибелі культури і заміщенню її технічної цивілізацією, позбавленою морального принципу [30, с. 107].

Релігія і теологія, що протистоять науці в повсякденній свідомості (незважаючи на багато спроб їх синтезу і / або паралельного існування), зберігають в собі духовну культуру, цінності, які впродовж століть, зазнаючи зовнішні трансформації, залишалися незмінними. А це дає можливість припустити, що досить цікаво і повчально звернутися до цього незмінного джерела пізнання істини. Як бачимо, тут Бог – і особистість, і не особистість – суб'єкт, більший, ніж особистість. Як і Бог, людина має гідність

особистості, – вважають одні теологи; крім Бога ніхто не є особистістю – вважають інші теологи. Проблемою людини як другого суб'єкта займалися багато богословів. «Інакше й не могло бути для богословської думки, заснованої на одкровенні живого і особистого Бога, який створив людину «за своїм образом і подобою» [31, с. 109]. Істина і Божественний світ християнської релігії характеризується одними і тими ж атрибутами: «Істина досконала і цілісна, прилучення до неї дарує благодать. Істина – одна з вічних цілей діяльності людини, один з його високих ідеалів. Вона стоїть в одному ряду з Добром і Красою» [32, с. 22]. Об'єктивна, абсолютна істина є одним із проявів Божественної субстанції. «У своїй абсолютності вона божественна, хоча не збігається з Божеством по суті, бо Божество Саме по Собі незбагнено навіть як поняття, в той час як ідея істини доступна нашому мисленню. Як така абсолютна істина («істина в собі») недоступна мисленню; ми знаємо лише про її існування» [33, с. 148]. Істина, дана в Одкровенні (Богочоловік Ісус Христос – вище з Одкровень Божих), є частиною абсолютної істини. Обсяг цієї частини визначається цілями Одкровення, тобто нашим порятунком. Бог розкриває себе через Одкровення, будучи джерелом абсолютної істини. По відношенню до Бога Одкровення є відносною істиною. Але для людини вона є абсолютним авторитетом. Через нього людина долучається до Бога. Це розуміння істини близько до класичної концепції, тому що Бог – вища реальність. Ця концепція широко була представлена Ф. Аквінським, який стверджував, що крім істин віри, необхідних людині для спасіння (це твердження: Бог – істина, Одкровення – істина, Церква – істина), є такі, до яких можна прийти власними природними силами. Це істини, які повинні були бути відкриті людині, але їх розкриття не було чимось необхідним. Відбувається таке розмежування між теологією природною, або природною, і теологією надприродною, теологією Одкровення, або теологією надприродною. Перша спирається на філософські міркування, друга – на істини Одкровення.

Сьогодні існують безліч релігійних (зокрема християнських) моделей творення світу:

– Бог як Творець: Бог постає як цілеспрямований конструктор, який привносить порядок в хаос.

– Бог – Господь і Цар, керуючий всесвіту для виконання задуманих цілей. Світ – виконання сенсу прояв Божого Слова і вираз Божої Премудрості.

– Бог, діючий всюди в природі як Дух, який дарує життя, і комунікатор, який відображає суть за допомогою Божого Слова.

– Бог – визволитель.

– Бог – спокутователь [34, с. 292–296].

Таке різноманіття моделей творення варіює ставлення до відносних істин, але одне залишається незмінним: Абсолютна істина є, вона незмінна і явлена нам в Одкровенні. Можна сказати, що релігійна істина зберігає на даний момент ті незмінність і постійність, яких так не вистачає в сьогоднішньому пізнанні, чого так потребує

сьогодні людина, втомлена від заперечення заради заперечення.

**Висновки.** Деякі результати зіставлення філософських і релігійних уявлень про істину сформулюємо наступним чином:

1. Розвиток філософських і релігійних уявлень про істину не відбувалося незалежно один від одного. Досить послатися на той факт, що багато концепції істини були одночасно і філософськими, і релігійними (Августин, Фома Аквінський, Тейяр-де-Шарден та ін.)

2. Погляди на істину і в філософії, і в релігії розгортаються навколо одних і тих же опозицій: суб'єктивність/об'єктивність; повнота/неповнота; абсолютність/відносність; індивідуальність/соціальність; вербальність/ невербальність і т.д. Це дозволяє припустити, що при всій відмінності цих двох форм світогляду, виявляється їх деякий ізоморфізм на структурному рівні, на рівні деяких систематизуючих категорій. Різниця – в акцентах, пропорціях, питомій вазі.

3. І філософський, і релігійний підхід приймають схему багаторівневої істини, при цьому абсолютний характер приписується істини на рівні досконалої цілісності і знання, і світу.

4. І в історії філософії, і в релігії функціонують два сенса поняття істини: істина як властивість знання і істина як властивість реальності. У сучасній філософії науки вживається тільки один з цих смислів – істина як характеристика знання. При цьому панує тенденція до отождолення знання з формою його подання, зокрема, з мовною формою – з текстом.

5. В релігії і теології присутня велика, ніж в філософії, частка стійкості, консерватизму в уявленнях про істину.

6. І в філософських, і в релігійних концепціях істини в останній час все більш явно виявляється увага до комунікативності істини, тобто до значення процесів колективного руху до істини, процесів спілкування для отримання, приймання, зберігання і передачі істини як всередині деяких спільнот, так і між спільнотами.

#### Список використаних джерел

1. Лиотар, Ж.-Ф., 1998. 'Состояние постмодерна', пер. с фр. Н. А. Шматко, С-Пб.: *Алетейя*, 160 с.
2. Ciancardo, P., 1994. 'Gzasy nowozytne a postmodernizm we wspolczesnej mysli filozoficznej', *Comunio*, NR 6 (84), 57 p.
3. Galimberti, U., 1998. 'Lo sgufrdo deldepresso', *La Repubblica*, 7/7, 56 p.
4. Ванштейн, ОБ., 1992. 'Деррида и Платон: деконструкция логоса', *Мировое древо*, №1, с.50–71.
5. Автономова, НС., 1993. 'Возвращаясь к азам. Постмодернизм и культура: материалы «круглого стола»', *Вопросы философии*, №3, с.17–22.
6. Ситниченко, ЛТ., 1996. 'Першоджерела комунікативної філософії', К.: *Либідь*, с.84–90.
7. Губин, ВБ., 2002. 'О методологии лженауки', *Философские науки*, №1, с.125–138.
8. Маковельский, АО., 1914–1919. 'Досократики', русский перевод с 3-го изд., Ч.4, Казань, 784 с.
9. Аристотель, 1934. 'Метафизика', Кн.13, гл.4, М.–Л.: *Соцгиз*, 232 с.
10. Платон, 1974. 'Государство', Соч.: в 4 т., Т.2, М.: *Мысль*, 223 с.

11. Августин, А., 1987. 'О граде Божьем', *Хрестоматия по средневековью*, М.: Православный университет, 154 с.
12. Августин, А., 1992. 'Исповедь', М.: Республика, 169 с.
13. Шевкина, ГВ., 1972. 'Сигер Брабантский и парижские аверроисты XIII в.', М.: Наука, 104 с.
14. Бозий, 1994. 'О вечности мира', *Вопросы философии*, №5, с.122–142.
15. Фома Аквинский, 1987. 'Сумма истины католической веры против язычников', *Хрестоматия по средневековью*, М.: Православный университет, с.458–460.
16. Кузанский, Н., 1979. 'Сочинения в 2 т.' Т.2., М.: Мысль, 488 с.
17. Бэкон, Ф., 1977–1978. 'Новый Органон', Соч. В 2 т., Т.2., М.: Мысль, с.5–222.
18. Декарт, Р., 1950. 'Избранные философские произведения', М.: Госполитиздат, 712 с.
19. Липский, БИ., 1988. 'Практическая природа истины', Ленинград: изд-во Лен. Универс., 152 с.
20. Кант, И., 1963–1966. 'Критика чистого разума', Соч. В 6 т., Т.2, М.: Мысль, 429 с.
21. Гегель, ГГ., 1972. 'Наука логики', Соч. В 4 т. Т.3, М.: Мысль, 371 с.
22. Фейербах, Л., 1955. 'Избранные философские произведения', М.: Госполитиздат, 676 с.
23. Гадамер, Х.–Г., 1988. 'Истина и метод', М.: Прогресс, 704 с.
24. Можейко, МА., 2001. 'Истина', *Новейший философский словарь*, Сост. А. А. Грицанов, Минск: Изд. В. М. Скакун, с.287.
25. Лифшиц, М., 1985. 'В мире эстетики', М.: Изобразительное искусство, 320 с.
26. Лобастов, ГВ., 1991. 'Так что же есть истина?', *Философские науки*, №6, с.47–62 (128).
27. Булыгина, ТВ., Шмелев, АД., 1997. 'Языковая концептуализация мира (на материале русской грамматики)', М.: Школа «Языки русской культуры», 576 с.
28. Кюнг, Г., 1982. 'Существует ли Бог?', *Тюбингенский университет*, 295 с.
29. Боров, Ю., 1988. 'Эстетика', М.: Изд-во полит. литературы, 350 с.
30. Яковлев, ЕГ., 1985. 'Искусство и мировые религии', М.: Высшая школа, 287 с.
31. Голосовкер, Я., 1993. 'Имагинативная эстетика', *Символ*, №6, с.73–128.
32. Арутюнова, НД., 1991. 'Истина: Фон и коннотации', *Логический анализ языка. Культурные концепты*, Отв. ред. Арутюнова Н. Д., Янко Т. Е., М.: Наука, 204 с.
33. Архиепископ Михаил (Мудьюгин), 1995. 'Введение в основное богословие', М.: Общедоступный православный университет, основанный протоиереем А. Менем, 226 с.
34. Барбур, И., 2000. 'Наука и религия', М.: Библиско-богословский институт св. апостола Андрея, 2000 с.
10. Platon, 1974. 'Gosudarstvo (State)', Soch.: v 4 t., T.2, M.: Mysl', 223 s.
11. Avgustin, A., 1987. 'O grade Bozh'em (About the city of God)', *Hrestomatija po srednevekov'ju*, M.: Pravoslavnyj universitet, 154 s.
12. Avgustin, A., 1992. 'Isповед' (Confession)', M.: Respublika, 169 s.
13. Shevkina, GV., 1972. 'Siger Brabantskij i parizhskie averroisty XIII v. (Seeger Brabant and Parisian averroists of the 13th century)', M.: Nauka, 104 s.
14. Bojecij, 1994. 'O vechnosti mira (About the eternity of the world)', *Voprosy filosofii*, №5, s.122–142.
15. Foma Akvinskij, 1987. 'Summa istiny katolicheskoy very protiv jazychnikov (The sum of the truth of the Catholic faith against the Gentiles)', *Hrestomatija po srednevekov'ju*, M.: Pravoslavnyj universitet, s.458–460.
16. Kuzanskij, N., 1979. 'Sochinenija v 2 t. (Works in 2 tons)' T.2., M.: Mysl', 488 s.
17. Bjekon, F., 1977–1978. 'Novyj Organon (New Organon)', Soch. V 2 t., T.2., M.: Mysl', s.5–222.
18. Dekart, R., 1950. 'Izbrannye filosofskie proizvedenija (Selected Philosophical Works)', M.: Gospolitizdat, 712 s.
19. Lipskij, BI., 1988. 'Prakticheskaja priroda istiny (The practical nature of truth)', *Leningrad: izd-vo Len. Univers.*, 152 s.
20. Kant, I., 1963–1966. 'Kritika chistogo razuma (Criticism of pure reason)', Soch. V 6 t., T.2, M.: Mysl', 429 s.
21. Gegel', GG., 1972. 'Nauka logiki (Science of logic)', Soch. V 4 t. T.3, M.: Mysl', 371 s.
22. Fejerbah, L., 1955. 'Izbrannye filosofskie proizvedenija (Selected Philosophical Works)', M.: Gospolitizdat, 676 s.
23. Gadamer, H.–G., 1988. 'Istina i metod (Truth and method)', M.: Progress, 704 s.
24. Mozhejko, MA., 2001. 'Istina (Truth)', *Novejšij filosofskij slovar'*, Sost. A. A. Gricanov, Minsk: Izd. V. M. Skakun, s.287.
25. Lifshic, M., 1985. 'V mire jestetiki (In the world of aesthetics)', M.: *Izobrazitel'noe iskusstvo*, 320 s.
26. Lobastov, GV., 1991. 'Tak chto zhe est' istina? (So what is the truth?)', *Filosofskie nauki*, №6, s.47–62 (128).
27. Bulygina, TV., Shmelev, AD., 1997. 'Jazykovaja konceptualizacija mira (na materiale russskoj grammatiki) (Linguistic conceptualization of the world (on the material of Russian grammar))', M.: *Shkola «Jazyki russskoj kul'tury»*, 576 s.
28. Kjung, G., 1982. 'Sushhestvuet li Bog? (Does God exist?)', *Tjubingenskij universitet*, 295 s.
29. Borev, Ju., 1988. 'Jestetika (Aesthetics)', M.: *Izd-vo polit. literatury*, 350 s.
30. Jakovlev, EG., 1985. 'Iskusstvo i mirovye religii (Art and world religions)', M.: *Iysshaja shkola*, 287 s.
31. Golosovker, Ja., 1993. 'Imaginativnaja jestetika (Imaginative aesthetics)', *Simvol*, №6, s.73–128.
32. Arutjunova, ND., 1991. 'Istina: Fon i konnotacii (Truth: Background and connotations)', *Logicheskij analiz jazyka. Kul'turnye koncepty*, Otv. red. Arutjunova N. D., Janko T. E., M.: Nauka, 204 s.
33. Arhiepiskop Mihail (Mud'jugin), 1995. 'Vvedenie v osnovnoe bogoslovie (Introduction to Basic Theology)', M.: *Obshhedostupnyj pravoslavnyj universitet, osnovannyj protoiereem A. Menem*, 226 s.
34. Barbur, I., 2000. 'Nauka i religija (Science and religion)', M.: *Biblijsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andreja*, 2000 s.

\* \* \*

## References

1. Liotar, Zh.–F., 1998. 'Sostojanie postmoderna (Postmodern state)', per. s fr. N. A. Shmatko, S–Pb.: *Aletejja*, 160 s.
2. Ciancardo, P., 1994. 'Gzasy novozytne a postmodernism we wspolteresnej mysli filozoficznej', *Comunio*, NR 6 (84), 57 p.
3. Galimberti, U., 1998. 'Lo sgufrdo deldepresso', *La Repubblica*, 7/7, 56 p.
4. Vanshtejn, OB., 1992. 'Derrida i Platon: dekonstrukcija logosa (Derrida and Plato: logo deconstruction)', *Mirovoe drevo*, №1, s.50–71.
5. Avtonomova, NS., 1993. 'Vozvrashhajaz' k azam. Postmodernizm i kul'tura: materialy «kruglogo stola» (Returning to the basics. Postmodernism and culture: materials of the «round table»)', *Voprosy filosofii*, №3, s.17–22.
6. Sytnychenko, LT., 1996. 'Pershodzherela komunikativnoy filosofii' (Primary sources of communicative philosophy)', K.: *Lybid'*, s.84–90.
7. Gubin, VB., 2002. 'O metodologii lzhenauki (About the methodology of pseudoscience)', *Filosofskie nauki*, №1, s.125–138.
8. Makovel'skij, AO., 1914–1919. 'Dosokratiki (Pre-Socratics)', russkij perevod s 3–go izd., Ch.4. Kazan', 784 s.
9. Aristotel', 1934. 'Metafizika (Metaphysics)', Kn.13, gl.4, M.–L.: *Socjkgiz*, 232 s.