

УДК 165.0

В. Е. Лякин

ПОИСКИ ПРАВДЫ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

В статье отмечается особая роль категории правды в русской культуре. Для возможности последующей концептуализации правды автор анализирует особенности трактовки правды в русской религиозной философии на рубеже XIX–XX веков. Производится краткое исследование этимологии и истории слова «правда» в русском языке. После рассмотрения воззрений на понятия «истина» и «правда» со стороны разных представителей философских течений сделан вывод об изменении в них взгляда на соотношение истины и правды.

Ключевые слова: правда, истина, русская религиозная философия, русская культура, нравственность, моральность, справедливость.

V. E. Lyakin

THE SEARCH FOR VERITY IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY

Topicality of the article can be explained by the grown interest to the verity problem in the Russian philosophical environment. With that, a certain meaning of the considered concept is affirmed to the Russian culture because of its specific feature which is an existence of two close-meaning words “truth” and “verity” in Russian language.

The goal of the article is to determine the verity conceptualization possibility, i. e. to find a way to define the “verity” concept distinctively granted the pluralism of its conceptions.

For after reaching this goal the article aims to find the features of explication and use of the “verity” concept in the Russian religious philosophy which is an independent doctrine self-determined in the last third of XIX – the first half of XX centuries.

The common methodological basis of the article is dialectic method due to which verity is presented as a whole formation consisted of the parts connected and related to each other. Also the structural and functional method is used which implies the consideration of the verity as some integrality which has a complex structure with specific elements.

For categorical definition of the verity concept and the sources of its emergence a short analysis of the Russian word’s “verity” etymology and history is made. As its result ethics and morals are admitted as essential characteristics of the verity as a phenomenon.

Nextly it is affirmed that till the end of XIX they continued to follow the justice laudation tradition which took place in the old Russian artefacts. According to it, the verity was elected as a governing subject and the truth was considered a weak and accessory one.

However, the course of Russian religious philosophy history resulted in the transvaluation of verity and justice role. The verity comes approved as the system of verity-truth and verity-justice in which the set of thinking moves to a personality. The verity analysis gains a characteristic of a step-by-step consolidation of two verity entity domains: the God and the man. “Inner” human verity alternates with exterior one which is not legal verity, narrow and partial, but ecclesial, divine verity of togetherness.

The source of formation of the verity notion is related with the human themselves: the verity is constructed in a man’s conscience, conscious but, with that, it is exempted from the objective reality, gets a self-dependent meaning. To make one’s life meaningful, they’ve got to admit the God’s existence as an absolute good and an all-embracing reason and to participate in Him with a free devotion. The Russian thinkers’ certitude is affirmed in that the inner self-improvement choice is a goal whereas the outer actions are but the means of its reaching.

The study of above-mentioned questions makes us carry inference of change of the truth and verity status in the Russian philosophy in the XIX–XX centuries frontier: at first they get an ontological status, eternal and independent of human choice, and then happens a step-by-step consolidation of two verity entity domains, the God and the man.

Keywords: verity; truth; Russian religious philosophy; Russian culture; ethics; morals; justice.

В последнее время в российской философской среде возрос интерес к проблеме правды, что сопровождается ростом количества научных работ на эту тему.

Актуальность проблемы правды обосновывается её исследователями несколькими факторами, прежде всего недостаточностью критического или какого-либо иного анализа этой категории в современных философско-антропологических исследованиях [6, с. 4], а также распространением так называемого правдоискательства, которое в русской культуре служит предельным основанием человеческого поведения. Понятие правды как никакое другое связывают с русской ментальностью.

Также возрастание интереса к правде объясняется вступлением человечества в эпоху постмодерна, которая сопровождается, с одной стороны, политической, культурной и ценностной плюральностью [6, с. 117–147; 10, с. 3], потерей человеком смысловых ориентиров и собственной идентичности, а с другой – кризисом рационализма, когда рациональные ценности оказываются чем-то внешним по отношению к человеку.

Этимологические и лингвистические характеристики термина «правда» дают некоторое понятие о многочисленности трактовок его значения, встречающихся в существующих работах, в числе которых:

- прагматическое понимание правды как знания, имеющего практическую значимость, которое ориентирует на получение знания для реализации идеала (должного) [10, с. 44],
- эссенциалистское понимание правды как идеального нравственного сознания, то есть состояния воплощения подлинного бытия [19, с. 144],
- социальное понимание правды как «закона справедливости» и общественного идеала [21, с. 189],
- антропологическая трактовка, при которой правда является источником витальных тенденций человеческого бытия [6, с. 24],
- онтологическая (эпистемологическая) как выражение познавательного отношения субъекта к отображаемой в знании действительности [8, с. 58–59],
- экзистенциальная как такое высокозначимое знание и оценка субъектом своей жизни и мира, при которых эта оценка является решающей причиной его актов [18, с. 83].

Наиболее распространённым способом понимания правды является эпистемологическая трактовка, когда правда сопоставляется и даже порой отождествляется с понятием «истина». Однако нельзя не отметить, что определение такого широкого понятия, как «правда», чаще всего подменяется его трактовками с точки зрения того или иного исследователя и учения, которого он придерживается. Это тем более подтверждается уже отмеченной недостаточностью анализа данной категории в современных философских исследованиях.

При этом отмечается несомненное значение рассматриваемого понятия именно для русской культуры. Так, Н. А. Земскова замечает, что наличие в русском языке двух слов-концептов «Истина» и «Правда» для выражения очень близких по значению понятий является отличительной особенностью русской культуры. Для установления этого обстоятельства достаточно обратить внимание на частоту употребления этих слов в пословицах, поговорках, фразеологизмах, что подтверждает эмоциональную окраску интереса русскоговорящего человека к вопросам познания действительности [7, с. 103–104]. В связи с этим исследование понятия правды актуально и в культурологическом аспекте в свете возрастающего интереса к российской истории.

Самоопределившись в последней трети XIX века как полноценное учение, именно русская религиозная философия в качестве основной задачи ставила задачу выразить в философском плане собственный опыт индивидуального и национального бытия, души и менталитета, религии и культуры России.

Учитывая изложенное, для последующей постановки задачи концептуализации правды целью настоящей работы является установление особенностей толкования и применения понятия «правда» в русской религиозной философии конца XIX – первой половины XX века.

Категориальное определение концепта правды, которое может использоваться для выяснения смыслозадающего начала человеческого бытия, требует обращения к этимологии

и истории слова, поскольку в непрофессиональном языке слово «правда» имеет несколько значений:

1) Как то, что соответствует действительности (синоним принятого нами понимания истины). Такое понимание «правды» выражается в высказываниях: «сказать правду», «правда глаза колет», «лжей много, а правда одна», «что правда, то правда».

2) Как то, что исполнено истины, синоним термина «истинное высказывание». Например, «правдивая речь», «я правду расскажу тебе такую, что хуже всякой лжи».

3) Как обозначение понятия правосудия, порядка, основанного на справедливости. Например, «правда суда не боится», «нет правды на свете», «искать правду».

4) Как вводное слово («Я, правда, сомневаюсь в том, что видел») или как подчинительный союз уступки («Послышались шаги, правда ещё далёкие»).

Несмотря на широкую область пересечения смысловых полей слов «истина» и «правда», их индивидуальные характеристики порой влекут противопоставление соответствующих понятий в литературе: «Русский язык не очень ищет истины, он ищет правды» [2, с. 83]; «...не в интересах истины, но в интересах правды» [12, с. 179].

Ю. С. Степанов указывает на семантические поля древнеславянского слова «правѣда», в которых корневая морфема «-ргав-» (древнерусское «правь-») означает «прямой», «правило», «праведный», «правильный». Этимология прилагательного «правь-» восходит к корню «*ргѣ» как наречию, а также как прилагательному и существительному с прибавлением суффикса *-ио. Аналогичным образом образуется старославянское, древнерусское «първьъ», то есть «первый», «тот, за которым следуют другие». «Прав-» изначально указывает предпочтительную ориентацию, в противовес «крив-» – неправильной. Таким образом, «правый» по сути указывает на предпочтительную ориентацию как в нравственной, так и в правовой сфере [23, с. 441–442].

Данный вывод подтверждается также исследованием Р. М. Цейтлин, которая указывает, что все древнеславянские слова с корнем «прав-» обладали положительным смыслом и «первичными, исходными значениями являются значения “прямой”, “ровный”, “без выступов, извилин, отклонений” (о дороге) и “устремлённый прямо, вперёд (о движении)”» [29, с. 60].

В древнерусском языке «правда» исконно имела такие значения, как нравственно должное («обет», «заповедь»), принятая верность («присяга»), должное в области права («свод правил», «договор») [22, с. 1355–1360].

Существуют некоторые различия в понимании терминов. По некоторым источникам (Картоотека русского языка XVIII в.), как «должное» и «воздаяние должного» в нравственном и юридическом языках понималась справедливость. По мнению Н. В. Печерской [19, с. 133], «переходная форма справедливости в русском языке» имела место, когда слово «праведливость» соседствовало со словом «справедливость». При этом некоторые исследователи, в том числе И. Н. Данилевский, ставят слово «правда» в исток чуть ли не всего современного правового лексикона – «право», «справедливость», «правота», «правление» и «праведный» [5, с. 274]. Поэтому наиболее традиционно для выражения того, что принимается за норму как в сфере нравственной, так и в области права (Русская Правда: Краткая, Пространная и Сокращённая), а также для выражения религиозного содержания некоторых нравственных устоев в русской культуре использовалось слово «правда».

Из значений этимонов и характера этимологических версий слова «правда» Р. М. Цейтлин делает вывод о том, что внутреннюю форму слова «правда» составляет первая часть

антиномии «прямой – кривой», что подтверждается семантическими линиями, по которым реализуются слова с корнем «прав»: 1) прямой, ровный; 2) проводник (наставник, руководитель); 3) правильный, правдивый, справедливый; 4) правильное установление, закон, правило; 5) православный, отвечающий православию [29, с. 62]. Интересно, что «значение “истина” не было характерно для ст.-слав. “правьда”... ни одно из его пятнадцати производных... не имело в старославянском значений, мотивированных значением “истина”» [29, с. 62]. Отсюда можно сделать предположение о том, что в старославянском языке «правда» и «истина» обозначали разные фрагменты мира и имели лишь несколько общих концептуальных признаков.

Одним из источников положительного восприятия слова «правда» можно считать его связь со словом «правый». В русской культуре добро традиционно ассоциировалось с правой стороной, а зло – с левой, что подтверждают многочисленные народные приметы: вставать, входить в дом, одевать и снимать обувь рекомендуется с правой ноги, крест кладут правой рукой, от неблагоприятных знаков сплёвывают через левое плечо и т. п. Как считают некоторые авторы, в описании любой картины мира лежат бинарные оппозиции универсального характера, при этом считается, что правая часть оппозиции всегда маркирована положительно, левая – отрицательно (см. [9; 16]).

Завершая этимологический и ретроспективный анализ термина «правда», следует отметить, что он встречается уже в древнейших источниках. Чаще всего сходный до степени смешения с понятием «истина», термин употребляется и в уникально-смысловых значениях. Так, в античном мире «истина» выражает способность бытия к вечности, нечто «вечно памятуемое». Напротив, «правда» является гностической характеристикой человеческих мнений, где только отречение от «слишком человеческого» и приближает к Истине. У Т. Карлейля правда является «вечным символом силы», «принципом, выражающим смысл истории», истинной справедливостью, проявляющей себя как незримая небесная сила, которая «всесильна на Земле» [13, с. 335, 344, 382].

Признав нравственность и моральность сущностными характеристиками правды как явления, невозможно пройти мимо трудов русской философской религиозной мысли, которая утверждает правду как систему правды-истины и правды-справедливости и в которой направленность размышлений перенесена на личность.

Подтверждением общепризнанного мнения о том, что в отечественной культуре особую роль всегда играла категория правды, этическое содержание национального идеала правды, является весь контекст русской религиозно-философской литературы. На протяжении её истории утверждалось, что русский народ пошёл путём «внутренней», нравственной правды, по пути мира, согласного с учением Христа.

В древнерусских литературных источниках правда выполняла смешанные функции, выступала ориентиром одновременно в земной жизни и в качестве идеального божественного прототипа. Так, в «Слове о Законе и Благодати» Илларион обозначил старания человека, связанные с обретением жизни вечной, правдой спасения, а достижение благополучия в мире земном – правдой благопреуспевания [11, с. 143]. То есть правда рассматривалась и как норма отношения человека к другим людям, миру и себе самому, и как возможность «иног бытия», воплощённая в совести.

В первом значении рассматриваемый термин употреблялся в наименовании первого свода законов Киевской Руси «Русская Правда», который отражал коллективные представления

наших предков о справедливом государственном устройстве. Спустя много веков такое же название было дано конституционному проекту декабриста П. И. Пестеля.

В ходе развития языка, как и по ходу российской истории, соотношение концептов «правда» и «истина» менялось. А. Д. Шмелёв при анализе древнерусских памятников считает, что «истина, как и в современном языке, предполагала соответствие действительности, но целиком принадлежала человеческому миру: речь шла о реально переживаемой действительности. Правда была ориентирована на соответствие высшей подлинной реальности, идеалу, имеющему божественное происхождение; это то, что должно быть, и что в идеале совпадает с тем, что есть на самом деле. Таким образом, в современных словах “правда” и “истина” сохранилось свойственное языку древних памятников противопоставление того, что есть (истина), тому, что должно быть (правда); но изменилось представление о принадлежности правды и истины божественному и человеческому: если раньше акцент ставился на том, что нормы являются богоустановленными (правда), а действительность реально переживается людьми (истина), то в современном понимании в фокусе находится то обстоятельство, что то, как обстоят дела на самом деле во всей полноте, ведомо лишь Богу (истина), тогда как моральные нормы регулируют человеческую жизнь (правда)» [30, с. 191–192].

Тем не менее, несмотря на смысловые изменения понятий «истина» и «правда», по мнению С. Л. Франка, они не могли не стать центральной темой русской философии. Предмет последней он определял через истину, указывая, что добро в русской философии представляет собой не должное или норму, а истину как живую онтологическую сущность мира, которую человек должен постигнуть и которой он должен покориться [27, с. 86].

С другой стороны, отмечал С. Л. Франк, у русских, помимо слова «истина», имеется ещё другое понятие, ставшее главной темой их раздумий и духовных поисков. Это «правда», которая, во-первых, означает истину в смысле теоретически адекватного образа действительности, а во-вторых – нравственную правоту, основания жизни, посредством которых бытие становится внутренне единым, освящается и спасается. Русский мыслитель всегда ищет правду, он желает не только понять мир и жизнь, но и постичь главный религиозно-нравственный принцип мироздания, чтобы преобразить мир, очиститься и спастись [27, с. 85].

Предложенные С. Л. Франком значения и значимость истины и правды по сути означают, что русское философское мышление никогда не было бесстрастной рефлексией, «чистым познанием» мира, а всегда было выражением религиозного поиска святости. В развитие этого положения он отмечал также, что русская интеллигенция искала в мыслителях и их системах не истины научной, а пользы для жизни, оправдания или освящения какой-либо общественно-моральной тенденции (благо народа, удовлетворение нужд большинства) [28, с. 156–165].

Мысли об отстаивании интеллигенцией позиции правды придерживался и Н. А. Бердяев, согласно которому интеллигенцию интересует не вопрос об истинности или ложности теории, а лишь то, благоприятна или нет эта теория, послужит ли она благу и интересам народа. Такие стремления парализовали и практически уничтожили интерес к истине, что можно выразить формулой: да сгинет истина, если от гибели её народу будет лучше житься, если люди будут счастливы [4, с. 28–30].

Тем не менее, несмотря на общественные настроения, русские религиозные философы не придерживались подобной степени прагматизма и соображений сиюминутной выгоды.

К. С. Аксаков, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк и другие русские религиозные философы, следуя выработанным в Библии подходам, трактовали правду во взаимосвязи с истиной и под-

линным бытием. Специфика отождествления правды с истинным человеком и истинной жизнью человечества заключалась в понимании всеобщей истины, к которой стремился русский дух. П. А. Флоренский утверждал: «Истина всегда дана была людям, и она не есть плод научения какой-нибудь книги, не рациональное, а нечто гораздо более глубокое, построение, внутри нас живущее, то, чем мы живём, дышим, питаемся» [25, с. 511].

Концептуализация правды как системы правды-истины и правды-справедливости была произведена в конце XIX века Н. К. Михайловским, который писал: «Ведь и по-русски совесть и со-знание, в сущности, одно и то же слово. Но по-русски есть и еще более яркий пример совпадения разных понятий истины и справедливости в одном слове “правда”. Можно по этому случаю сказать: как скуден, как жалок дух русского народа, не выработавший разных слов для понятий истины и справедливости! Но можно также сказать: как велик дух русского народа, уразумевший родственность истины и справедливости, самым языком свидетельствующий, что для него справедливость есть только отражение истины в мире практическом, а истина – только отражение справедливости в области теории; что истина и справедливость не могут противоречить друг другу!» [17, с. 384].

Продолжавшиеся по ходу истории русской религиозной философии размышления и споры привели её к переоценке роли правды и справедливости. До конца XIX века мыслители продолжали начатую в древнерусских памятниках традицию гармоничного восхваления справедливости как грядущего единства правды и истины, где правда была избрана как управляющий субъект, а истина – как слабый и прислуживающий. Как отмечал Е. В. Барабанов, принудительной «внешней» правде разума, логики, эпистемологии русская философия противопоставила изначальную «внутреннюю» правду, сохранённую в недрах православной церковности, народной жизни, крестьянском общинном социализме. Таким образом, русская философия не анализирует данного, а строит идеал, нечто ожидаемое, силой которого пытается преобразовать данное [1, с. 112, 114].

Однако уже в философии русского зарубежья, в том числе озвученных выше мыслях С. Л. Франка и Н. А. Бердяева, истина и правда меняют статус, становясь онтологичными, вечными и независимыми от человеческого выбора.

«Внутренняя» человеческая правда сменяется «внешней», но не государственно-правовой, узкой и частичной, а соборной, Божественной правдой всеединства. В отсутствие возможности приписать человеку как чувственному природному существу идеальные свойства Божественной правды религиозные философы компенсировали её православной концепцией взаимосвязи правды с истиной и справедливостью в рамках подлинного бытия. Правда основывается на осознании субъектом моральной ответственности за свои высказывания о поступках другого человека.

В русской религиозной философии взаимосвязь правды с истиной раскрывается через термин «живая истина». В случае трансцендирования к Богу являющаяся непосредственно Божественная правда выступает как «закон устройства бытия и исхода времён» [24, с. 7], как истина Божественного бытия. Если же человек не стремится к Божественной правде, через боль страданий он узнает всю неправду своей жизни. Поэтому причастен к правде тот, кто полон истиной и жизнью.

Особенностью анализа правды у русских религиозных философов является постепенное соединение двух сфер бытия правды – Бога и человека. У С. Л. Франка источник формирования представления о правде связан с самим человеком [26, с. 54]. Правда конструируется

в совести, сознании человека, но при этом она изымается из объективной действительности, обретает самостоятельное значение. Человек, руководствующийся Законом Божиим и любовью к ближнему, ориентирован на претворение правды в мире. Таким образом, с этической стороны правда нацелена на исправление человека путём самосознания личности.

Основание подобного понимания правды лежит в соборном образе бытия Вл. Соловьёва: «Вся наша действительность, мы сами и тот мир, в котором мы живём, одинаково далеки и от чистой мысли, и от чистого механизма. Весь действительный мир состоит в постоянном взаимоотношении и непрерывном внутреннем взаимодействии идеальной и материальной природы» [20, с. 328–329].

Мысль о необходимом сочетании в правде идеального и материального была поддержана Н. А. Бердяевым, который в 1918 году резко критикует идею равенства, провозглашая неравенство двигателем любого развития. Неравенству он придаёт онтологический смысл из-за его содержания – двойной правды божественного творения и социального бытия человечества. В неравенстве есть особенная, непонятная большинству, справедливость, постигаемая не рационально, а творчески-интуитивно. Неравенство он считал оправданием самого существования человеческой личности и источником всякого творческого движения в мире [3, с. 46–127].

Приведённую мысль можно считать новым вариантом решения проблемы соотношения истины, правды и справедливости. Они представляют собой хоть и рождённые рациональностью человека, но независимые от него, объективные, при этом не отвлечённо-абстрактные начала. «Внутренний» характер истины и правды удобен для внутреннего же, ограниченно-го использования, которое придаёт им конкретно-историческое значение и позволяет ими же манипулировать. Только выход за пределы человеческого социального опыта, сиюминутных интересов к Божественному промыслу позволит достичь справедливости. Этот промысел является внешним источником истины и правды и должен вывести их за пределы человеческого волеизъявления [3, с. 136–137].

Бердяев считал, что, хотя в действительности правда и истина всегда бывают в меньшинстве, их необходимо поставить выше воли народа, подчинить её им. Отсюда следует его жёсткая критика революционной борьбы за справедливость. Поскольку Божественная справедливость содержит истину и любовь, а человеческая – неправду и ненависть, то в самом восстании против основ социального строя во имя справедливости содержится религиозная ложь [3, с. 16–168].

Таким образом, осуществление правды на земле есть утопия, и она постигается только трансцендентным путём поиска и принятия Царства Божьего.

Изложенная идея явно коррелирует с упомянутой ранее в настоящем параграфе теорией категорического императива И. Канта, которая поставила вопрос о существовании всеобщей этической истины и недопустимости создания правды, удобной в конкретно-исторических условиях. Более того, Вл. Соловьёв выводит не развитые Кантом скрытые последствия его теории, разделяя обязанности справедливости и обязанности человеколюбия. Он указывает на одну из формулировок категорического императива: «действуй так, чтобы все разумные существа как таковые были бы сами по себе целью, а не средством только для твоей цели» (см. [14, с. 53]). Но как узнать истинность этих целей? Как можно следовать должному, если не знаешь, что есть добро и зло, не можешь разделить истинное благо и поддельное добро?

Мысль П. Д. Юркевича о том, что влечения и стремления к нравственной деятельности и добру являются врождёнными и идут от сердца [31, с. 135, 180, 183], не была поддержана последующим поколением русских философов. Главным для мыслителей начала XX века являлся поиск Добра как Абсолюта, высшего разумного начала, придающего смысл миру и жизни человека. Согласно Н. О. Лосскому, поиск социальной справедливости в земной жизни есть результат стремления к совершенному добру при утрате религии и сознании неправды грешной земной жизни [15, с. 359, 250]. С. Л. Франк также указывал на то, что жить должно, лишь стремясь к бесспорной самодовлеющей ценности, каковой является благо как жизнь, любовь, дающая полноту подлинной жизни [26, с. 159–168].

Божественная правда указывает на два смысла правды, подлежащие реализации человеком: отношения «человек – Бог» в онтологическом аспекте и отношения «человек – человек» и «человек – мир» в антропологическом аспекте. При этом, как уже было сказано, поздние размышления С. Л. Франка в определённой степени объединяют бытийную и трансцендентную трактовки правды. Правда и подлинное Бытие как совершенство есть одно и то же.

Франк спрашивает, имеет ли жизнь смысл, если да, то какой именно, имеют наши мечты объективное разумное основание или это просто стихийные страсти. И отвечает, что для наличия этого смысла необходимо существование Бога как абсолютного блага и всеобъемлющего разума и наша собственная причастность ему, свободное служение. Искание Бога уже есть Его действие в человеческой душе [27, с. 148–158].

В бытии есть Правда как сверхмирное и сверхэмпирическое начало. Однако это начало нельзя найти сразу и навсегда, а можно только добиваться его осуществления, являя его своей жизнью [27, с. 173–198]. Человеческая личность снаружи замкнута и отделена от других существ, но чем глубже человек уходит вовнутрь, тем он более расширяется и обретает связь с другими людьми. По-настоящему полезное дело – добывание духовных богатств, аскетическая борьба с самим собой, установление духовной связи с другими. Духовная борьба есть работа над жизнью как целым [27, с. 201–202].

Внешняя жизнь тоже важна для внутренней, но всякий внешний поступок осуществляет не цель, а только средство к жизни. И чем ближе эта внешняя деятельность к конкретным, ближайшим нуждам дня, чем более она полна любовью к ближнему, а не дальнему, тем ближе человек к выполнению духовной задачи своей жизни, тем более одушевлённой и осмысленной будет его вера. Нужнее и труднее заставить себя сегодня, чем облагодетельствовать весь мир в будущем [27, с. 205–215].

Вряд ли какие-то другие слова и размышления точнее передадут настроения, сложившиеся в русской философии на рубеже XIX–XX веков. Несмотря на всю утопичность этой идеи, русские мыслители уверены, что путь внутреннего самосовершенствования является целью, средства достижения которой (внешние поступки) являются лишь способом проявления абсолютного добра и истины.

Общественный идеал, имеющий целью коренное переустройство социальной жизни на отдельных принципах, даже принципе справедливости, есть заблуждение, поскольку приравнивает человека (как всеединое человечество) с его стремлениями к Богу. Менять формы общественного устройства, не затрагивая души человеческой, значит строить колосса на глиняных ногах.

Человек может совершенствоваться лишь отдельные моменты бытия, не посягая на онтологические начала. Идеальное общество предполагает осуществление высшей справедливости

путём внешнего воспитания и принуждения, но этот путь открывает возможности для деспотизма и тоталитаризма и, как ни парадоксально, не уменьшает, а увеличивает количество зла в мире. Поэтому человек, не способный сравняться с Создателем, может попытаться подняться до подлинного бытия путём самоусовершенствования.

Внешний путь к правде основан на том, что должное с необходимостью станет сущим. Данная мысль основана также на уверенности в том, что идеал в бесконечном множестве норм и нравственных образцов: внешняя цель перейдёт во внутреннюю убеждённость. Со внутренним же путём к правде коррелирует поиск смысла нашего существования, который трансцендентен, но является, открывается человеку.

Исследование вышеозначенных вопросов позволяет сформулировать следующие выводы. Исследование этимологии и истории слова «правда» позволили нам прийти к мысли о нравственности и моральности как сущностных характеристик правды как явления. Акцентировано внимание на мнении С. Л. Франка о том, что понятия «истина» и «правда» не могли не стать центральной темой русской философии. После рассмотрения воззрений на данные понятия со стороны разных представителей русской религиозной философии сделан вывод об изменении ими угла воззрений на соотношение истины и правды. До конца XIX века восхвалялась справедливость как грядущее единство правды и истины, где правда была избрана как управляющий субъект, а истина как слабый и прислуживающий. Однако неизбежная приспособленческая позиция, к которой приводит идея о внутренней правде, привели к изменению статуса истины и правды в русской философии на рубеже XIX–XX веков: сначала они приобретают онтологический статус, вечный и независимый от человеческого выбора, а затем происходит постепенное соединение двух сфер бытия правды – Бога и человека.

Литература

1. Барабанов Е. В. Русская философия и кризис идентичности // Вопросы философии. – 1991. – № 8. – С. 102–116.
2. Бердяев Н. А. Судьба России (Опыты по психологии войны и национальности): сб. ст. (1914–1917). – М.: Мысль, 1990. – 207 с.
3. Бердяев Н. А. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии // Русское зарубежье. Из истории социальной и правовой мысли. – Л.: Лениздат, 1991. – С. 7–242.
4. Бердяев Н. А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Интеллигенция в России: сб. ст. 1909–1910 годов. – М.: Молодая гвардия, 1991. – С. 24–42.
5. Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII века): курс лекций: учеб. пособие для студентов вузов. – М.: Аспект Пресс, 1998. – 399 с.
6. Денисов С. Ф. Жизненные и антропологические смыслы правды и неправды: монография. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2001. – 206 с.
7. Земскова Н. А. Концепты «истина», «правда», «ложь» как факторы вербализации действительности: когнитивно-прагматический аспект на материале русского и английского языков: дис. ... канд. филол. наук: 10.02.19. – Краснодар, 2006. – 200 с.
8. Знаков В. В. Категории правды и лжи в русской духовной традиции и современной психологии понимания // Вопросы психологии. – 1994. – № 2. – С. 55–63.
9. Иванов Вяч. Вс. Чёт и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. – М.: Сов. радио, 1978. – 184 с.
10. Иванова В. В. Правда в бытии человека: дис. ... канд. филос. наук. – Омск, 2005. – 185 с.
11. Илларион. Слово о Законе и Благодати / сост., вступ. ст., пер. В. Я. Дерягина; реконстр. древнерус. текста Л. П. Жуковской; коммент. В. Я. Дерягина, А. К. Светозарского. – М.: Столица, Скрипторий, 1994. – 146 с.

12. Ильф И., Петров Е. Золотой телёнок. – М.: Мысль, 1982. – 272 с.
13. Карлейль Т. Теперь и прежде: пер. с англ. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
14. Лазарев В. В. Категорический императив И. Канта и этика В. Соловьёва // Кант и философия в России. – М.: Наука, 1994. – С. 42–80.
15. Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. – М.: Политиздат, 1991. – 368 с.
16. Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры // Труды по русской и славянской филологии. Вып. 28. – Тарту, 1977. – С. 3–36.
17. Михайловский Н. К. Письма о правде и неправде // Сочинения: в 6 т. – СПб., 1897. – Т. 4. – С. 381–464.
18. Огурцов А. П. Экзистенциальность правды и объективность истины: конфликтность установки творческой личности // Междисциплинарный подход к исследованию научного творчества. – М.: Наука, 1990. – С. 83–105.
19. Печерская Н. В. Метаморфозы справедливости: историко-этимологический анализ понятия «справедливость» в русской культуре // Полит. исслед. – 2001. – № 2. – С. 132–146.
20. Соловьёв В. С. На пути к истинной философии // Сочинения: в 2 т. – М., 1988. – Т. 2. – С. 324–350.
21. Соловьёв В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1988. – Т. 1. – 892 с.
22. Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка: в 3 т. – М.: Книга, 1989. – Т. 2, ч. 2. – 1802 с.
23. Степанов Ю. С. Константы: Словарь русской культуры. – М.: Академический Проект, 2001. – 990 с.
24. Трубицын А. П. Постижение правды в православии. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 1998. – 196 с.
25. Флоренский П. А. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из Соловецких писем. Завещание / сост. игумен Андроник (Трубачев) и др. – М.: Моск. рабочий, 1992. – 560 с.
26. Франк С. Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 510 с.
27. Франк С. Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Философские науки. – 1990. – № 5. – С. 81–91.
28. Франк С. Л. Этика нигилизма // Вехи. Интеллигенция в России: сб. ст. 1909–1910 годов. – М.: Молодая гвардия, 1991. – С. 153–184.
29. Цейтлин Р. М. О значениях старославянских слов с корнем-прав- // Этимология 1978. – М.: Наука, 1980. – С. 59–64.
30. Шмелёв А. Д. Русская языковая модель мира: материалы к словарю. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 224 с.
31. Юркевич П. Д. Философские произведения. – М.: Правда, 1990. – 682 с.

Literatura

1. Barabanov E. V. Russkaja filosofija i krizis identichnosti // Voprosy filosofii. – 1991. – № 8. – S. 102–116.
2. Berdjaev N. A. Sud'ba Rossii (Opyty po psihologii vojny i nacional'nosti). sb. st. (1914–1917). – М.: Mysl', 1990. – 207 s.
3. Berdjaev N. A. Filosofija neravenstva. Pis'ma k nedrugam po social'noj filosofii // Russkoe zarubezh'e. Iz istorii social'noj i pravovoj mysli. – L.: Lenizdat, 1991. – S. 7–242.
4. Berdjaev N. A. Filosofskaja istina i intelligentskaja pravda // Vechi, Intelligencija v Rossii sb. st. 1909–1910 godov. – М.: Molodaja gvardija, 1991. – S. 24–42.
5. Danilevskij I. N. Drevnjaja Rus' glazami sovremennikov i potomkov (IX–XII veka): kurs lekcij: ucheb. posobie dlja studentov vuzov. – М.: Aspekt Press, 1998. – 399 s.

6. Denisov S. F. Zhiznennye i antropologicheskie smysly pravdy i nepravdy: monografija. – Omsk: Izd-vo OmGPU, 2001. – 206 s.
7. Zemskova N. A. Koncepty «istina», «pravda», «lozh» kak faktory verbalizacii dejstvitel'nosti: kognitivno-pragmaticeskij aspekt na materiale russkogo i anglijskogo jazykov: dis. ... kand. filol. nauk: 10.02.19. – Krasnodar, 2006. – 200 s.
8. Znakov V. V. Kategorii pravdy i lzhi v russkoj duhovnoj tradicii i sovremennoj psihologii ponimaniya // Voprosy psihologii. – 1994. – № 2. – S. 55–63.
9. Ivanov Vjach. Vs. Chjot i nechet: Asimetrija mozga i znakovyh sistem. – M.: Sov. radio, 1978. – 184 s.
10. Ivanova V. V. Pravda v bytii cheloveka: dis. ... kand. filol. nauk. – Omsk, 2005. – 185 s.
11. Illarion. Slovo o Zakone i Blagodati / sost., vstup. st., per. V. Ja. Derjagina; rekonstr. drevnerus. teksta L. P. Zhukovskoj; komment. V. Ja. Derjagina, A. K. Svetozarskogo. – M.: Stolica, Skriptorij, 1994. – 146 s.
12. Il'f I., Petrov E. Zolotoj teljonok. – M.: Mysl', 1982. – 272 s.
13. Karlejl' T. Teper' i prezhdne: per. s angl. – M.: Respublika, 1994. – 415 s.
14. Lazarev V. V. Kategoricheskij imperativ I. Kanta i jetika V. Solov'jova // Kant i filosofija v Rossii. – M.: Nauka, 1994. – S. 42–80.
15. Losskij N. O. Uslovija absoljutnogo dobra. – M.: Politizdat, 1991. – 368 s.
16. Lotman Ju. M., Uspenskij B. A. Rol' dual'nyh modelej v dinamike russkoj kul'tury // Trudy po russkoj i slavjanskoj filologii. Vyp. 28. – Tartu, 1977. – S. 3–36.
17. Mihajlovskij N. K. Pis'ma o pravde i nepravde // Sochinenija: v 6 t. – SPb., 1897. – T. 4. – S. 381–464.
18. Ogurcov A. P. Jekzistencial'nost' pravdy i ob'ektivnost' istiny: konfliktnost' ustanovki tvorcheskoj lichnosti // Mezhdisciplinarnyj podhod k issledovaniju nauchnogo tvorcestva. – M.: Nauka, 1990. – S. 83–105.
19. Pecherskaja N. V. Metamorfozy spravedlivosti: istoriko-jetimologicheskij analiz ponjatija “spravedlivost” v russkoj kul'ture // Polit. issled. – 2001. – № 2. – S. 132–146.
20. Solov'jov V. S. Na puti k istinnoj filosofii // Sochinenija: v 2 t. – M., 1988. – T. 2. – S. 324–350.
21. Solov'jov V. S. Opravdanie dobra. Nравstvennaja filosofija // Sochinenija: v 2 t. – M.: Mysl', 1988. – T. 1. – 892 c.
22. Sreznevskij I. I. Slovar' drevnerusskogo jazyka: v 3 t. – M.: Kniga, 1989. – T. 2, ch. 2. – 1802 s.
23. Stepanov Ju. S. Konstanty: Slovar' russkoj kul'tury. – M.: Akademicheskij Proekt, 2001. – 990 s.
24. Trubicyn A. P. Postizhenie pravdy v pravoslavii. – Omsk: Izd-vo OmGPU, 1998. – 196 s.
25. Florenskij P. A. Detjam moim. Vospominanija proshlyh dnei. Genealogicheskie issledovanija. Iz Soloveckih pisem. Zaveshhanie / sost. igumen Andronik (Trubachev) i dr. – M.: Mosk. rabochij, 1992. – 560 s.
26. Frank S. L. Duhovnye osnovy obshhestva. – M.: Respublika, 1992. – 510 s.
27. Frank S. L. Sushhnost' i vedushhie motivy russkoj filosofii // Filosofskie nauki. – 1990. – № 5. – S. 81–91.
28. Frank S. L. Jetika nigilizma // Vehi. Intelligencija v Rossii: sb. st. 1909–1910 godov. – M.: Molodaja gvardija, 1991. – S. 153–184.
29. Cejtlin R. M. O znachenijah staroslavjanskih slov s kornem- prav- // Jetimologija 1978. – M.: Nauka, 1980. – S. 59–64.
30. Shmel'jov A. D. Russkaja jazykovaja model' mira: materialy k slovarju. – M.: Jazyki slavjanskoj kul'tury, 2002. – 224 s.
31. Jurkevich P. D. Filosofskie proizvedenija. – M.: Pravda, 1990. – 682 s.