



РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 111.83:164.02

ТРОИЧНОСТЬ СИМВОЛА КАК ИНИЦИИРУЮЩИЙ И ВОВЛЕКАЮЩИЙ МЕХАНИЗМ ВЕРЫ¹

Р.К. ОМЕЛЬЧУК*Восточно-Сибирская
государственная академия
образования**e-mail: R.Om@list.ru*

В статье исследуются вера и символ в связи с человеческим бытием. Рассматриваются символы веры в различных культурах и религиях, а также механизмы веры в онтологическом аспекте. Обосновывается, что общим принципом троичного символа является взаимоотношение его элементов, а иницирующая, ориентирующая и вовлекающая функции веры обеспечивают экспансирование символа веры и самоидентификацию и становление личности.

Ключевые слова: онтология веры; символ веры; функции веры; символ; троичность; отношение.

Введение

Онтологический анализ троичности символа веры с точки зрения выявления сущности каждой из ипостасей представляется малоперспективным, поскольку данный вопрос изучен достаточно полно. В целом отметим, что интерес к троичности Пифагора и Платона впоследствии получил свое развитие как у философов, так и у богословов. Несмотря на то, что само понятие «Троица» (лат. *Trinitas*, греч. *Τριάδος*) впервые встречается только во II в. у Феофила Антиохийского и Тертуллиана, главной теоретической базой для философского фундамента троичности явилось учение неоплатоников. Так, Единое, Мировой Ум и Мировая душа, являющиеся ипостасями идеального бытия в философии Плотина, были известны как Троица². Богословскую и философскую основу учения о троичности составили труды Климента Александрийского, Оригена, Афанасия Александрийского, Августина Блаженного, Боэция, Дионисия Ареопагита, Николая Кузанского, однако их труды интересуют нас только в связи с троичностью как основополагающим принципом символа веры. Аналогичный подход в этом отношении и к классической немецкой философии: здесь принцип троичности получает широкое развитие у И.Г. Фихте, Ф.В.Й. Шеллинга и особенно

¹ Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ (проект № 11-33-00111а2 «Междисциплинарное исследование социокультурных механизмов преемственности ценностей»).

² См.: Сидаш Т.Г. Неоплатонизм и христианство / Т.Г. Сидаш // Плотин Шестая эннеада. Трактаты I-V. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. С. 368-474.; Сидаш Т.Г. Неоплатонизм и христианство / Т.Г. Сидаш // Плотин Шестая эннеада. Трактаты VI-XI. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. – С. 340-410.



Г.В.Ф. Гегеля, однако нас в первую очередь интересует то, что последний представил его в качестве универсальной схемы всякого процесса развития.

Принципиальным для целей научно-философского анализа символа веры и разного рода троичностей в культурах и религиях (особенно это касается экзистенциального и онтологического подходов) является не обоснование религиозных догматов, а выявление внутренних механизмов и функций символа веры в связи с влиянием на личность и ее становление. По нашему мнению, наиболее ярко цель данной статьи можно выразить следующей цитатой П.А. Флоренского: «Нас умиляет, поражает и почти ожигает в произведении Рублева вовсе не сюжет, не число «три», не чаша за столом и не крила, а внезапно сдернутая пред нами завеса ноуменального мира, и нам в порядке эстетическом важно не то, какими средствами достиг иконописец этой обнаженности ноуменального и были ли в чьих-либо других руках те же краски и те же приемы, а то, что он воистину передал нам узренное им откровение»³. Подобным же образом мы попытаемся не просто расширить перечень религиозных тринитарных представлений, произвести их сравнительный анализ или рассмотреть культурные контексты, в которых происходило образование и формирование тринитарных представлений, а именно понять троичность символа веры как иницирующей и вовлекающей механизм веры. В дальнейшем будем придерживаться этого направления.

Отношение веры как условие символа

По мнению Августина Блаженного, термин *persona* («лицо») выражает отношение чего-то одного к другому и соответствует аристотелевской категории «по отношению к чему-то» (лат. *relation* – «отношение»). «Поскольку, – говорит Августин Блаженный, – и *Отец* называется *Отцом* только по причине того, что у Него есть *Сын*, и *Сын* называется (*Сыном*) только по причине того, что Он имеет *Отца*, то Они так называются не по сущности, поскольку никто из Них не называется Сам по Себе, но только по отношению Их Друг к Другу и Одного к Другому... и это отношение не есть случайное свойство, ибо оно неизменно» (*De Trinit. V. 6*). В другом месте Августин Блаженный указывает на то, что «эти имена (*Отец*, *Сын* и *Святой Дух* – прим. Р. О.) обозначают отношения» (*De Trinit. VII. 11*)⁴. Таким образом, опираясь на понимание Троицы Августином Блаженным, можно заключить, что троичность символа веры в первую очередь являет собой символ неизменных взаимоотношений. Рассмотрение в таком аспекте троичности символа веры находит подтверждения в религиозно-философских и культурно-мифологических памятниках древнего мира.

Троичность символа веры многократно подчеркивалась на протяжении всей истории философии. Различия между троичными символами веры возникают в русле богословия и теологии, однако они также могут быть рассмотрены с точки зрения принципа, взятого в основу троичности. В этом случае совершенно нет необходимости в обосновании первичности одного символа веры в отношении другого или выявлении наиболее адекватного современному сознанию символа веры, поскольку наиболее существенным и привлекательным в троичном символе веры является его жизнеутверждающее начало. Троичность как символ живых и неизменных взаимоотношений привлекала внимание человека, давая ему своеобразный образец для становления. Так, С.Н. Булгаков в своих трудах «Свет невечерний» и «Трагедия философии» анализирует троичность христианского символа веры, отмечая, что и дохристианские культы имеют «предчувствия о всех трех божественных ипостасях».

В восточной культуре принцип двойственности заключается в противопоставлении, разделении и одновременно связи, соответствии разделяемых и противопоставляемых начал, принцип троичности отождествляется с динамической целостностью, принцип четвертичности (*тетрады*) – со статической целостностью⁵. Если двойственность

³ Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. / П.А. Флоренский. М.: Мысль, 1996. Т. 2. – С. 363.

⁴ Цит. по: Фокин А. Тринитарное учение Блаженного Августина в свете православной триадологии IV-го века / А. Фокин // Богословский сборник. ПСТБИ, 2003. №13. – С. 151-152.

⁵ Алпатова А.С. Соотношение мифологического, религиозно-философского и музыкального пространства в культуре Южной и Юго-Восточной Азии: проявление принципа триады / А.С. Алпатова // Троичность в мышлении: сборник материалов конференции. М.: АСМ, 2004. – С. 111.



представляется как принцип материального мира (наличное бытие), а четвертичность – как принцип духовного мира (истинное бытие), то троичность – это принцип становления человеческого сознания (бытийная вера), преодолевающего двойственность мира в стремлении достичь духовных устойчивости и постоянства.

В древнеиндийской философии троичность имеет, пожалуй, самое широкое распространение. Троичность лежит как в основе устройства материального (*раджа-саттва-тама*) и духовного (*сат-чит-ананда*) мира, а также духовного авторитетства (*гуру-шастра-садху*), позволяющего преодолеть материальное на пути к духовному. Эти понятия можно перевести соответственно как «страсть, благодать, невежество», «вечность, знание, блаженство» и «духовный учитель, священное писание, чистый преданный»⁶. Среди наиболее фундаментальных троек в первую очередь необходимо выделить триипостасное божество *Тримурти* («обладающий тремя обликами»), более поздней трансформацией которого в индуизме является божественная триада «*Брахма – Шива – Вишну*»⁷. Наиболее существенной представляется триада «*Брахман-Параматма-Бхагаван*», в большей степени содержащая в себе идею троичности бытия истины как символа веры. Онтологические характеристики этой божественной тройцы имеют непосредственное значение для целей проводимого нами анализа. Так, *Брахман* – это *Дух*, представляющий безличный аспект бытия истины; *Брахман* характеризуется через всепроникающее безличное сияние (*брахмаджйоти*) и олицетворяет вечность (*сат*). *Параматма* – это *Сверхдуша*, представляющая локализованный аспект бытия истины; *Параматма* характеризуется как источник жизненной силы для индивидуальной души и олицетворяет совесть, «сердечное знание» (*чит*). *Бхагаван* – это *Верховная Божественная Личность*, представляющая личностный аспект бытия истины; *Бхагаван* характеризуется через имя, форму, качества, деяния и олицетворяет источник блаженства (*ананда*)⁸. Троичность в данном случае указывает на духовную природу, которой обладает истина и которая достигается через стремление к бытию истинным. Эта концепция была развита в бенгальском культе *бхакти*, который также в своей основе имеет триипостасность как символ веры: «чтобы постичь *Радхарани*, *Кришна* принял на Себя Ее роль и попытался понять Сам Себя. В этом состоит тайна инкарнации Господа *Чайтаньи*»⁹. Как утверждает, *Шри Чайтанья* – это *Кришна* в умонастроении *Радхарани*, который является для того, чтобы на собственном примере показать человеку совершенство чистой любви. Троичность символа веры в данном случае несет в себе идею трансцендентальной самоидентификации, раскрывающуюся через отношения. Бытие истины не только целостно раскрывается через троичный символ веры, но фактически входит в бытие личности, побуждая ее обратить внимание на истину и вовлекая ее в межличностные отношения с ней.

Аналогичную закономерность символа веры можно проследить в культуре буддизма. *Трикайя* («трехтельность»), гносеологически представляемая как абстрактное понимание познания (*бодхи*), онтологически есть три способа бытия истины: «*дхармакайя*» («истинное бытие»), «*нирманакайя*» («историческое становление») и «*самбхогакайя*» («благоприятное влияние»). Троичность бытия истины (*трикайя*) – это символ учения, представленный единством *Дхармы*, *Будды* и *Сангхи*, интерпретируемых как «истинное действие», «истинная вера» и «истинное познание»¹⁰. Учение как сущность существования человека, устремленного к совершенству, бытийствует как учение (*Дхарма*), учитель (*Будда*) и ученики (*Сангха*). Единство и взаимодействие внутри буддийского

⁶ См.: Прабхупада А.Ч. Бхактиведанта Свами Бхагавад-Гита как она есть / А.Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада; пер. с англ. М.: ББТ, 2005. 815 с.

⁷ Алпатова А.С. Соотношение мифологического, религиозно-философского и музыкального пространства в культуре Южной и Юго-Восточной Азии: проявление принципа триады / А.С. Алпатова // Троичность в мышлении: сборник материалов конференции. М.: АСМ, 2004. – С. 111.

⁸ См.: Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур / М.Я. Корнеев [и др.]; отв. ред. М.Я. Корнеев, Е.А. Торчинов. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2001. – С. 145-151.

⁹ Прабхупада А.Ч. Бхактиведанта Свами Учение Шри Чайтаньи / А.Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада; пер. с англ. М.: ББТ, 1993. – С. 40.

¹⁰ Бидерман Г. Энциклопедия символов / Г. Бидерман; пер. с нем. М.: Республика, 1996. 335 с.



символа веры достигается, по нашему мнению, следующим образом: истинный учитель всегда есть следующий учению ученик, истинный ученик всегда есть являющийся пример учения учитель, истинное учение всегда есть воплощение взаимоотношений ученика и учителя. Иными словами, троичность и в этом случае связана с отношениями, фундированными учением.

В древнекитайской философии троичность тесно переплеталась с ритуальной деятельностью, которая моделировала устройство космоса. Трехуровневая структура мироздания – *Небо / Человек / Земля* – была зафиксирована в символах триграмм. Так, рассматривая триграммы в качестве «семантических кодов», отражающих универсальные принципы взаимодействия, или «кодовых знаков», которые призваны обозначить эталонные наборы взаимодействий, происходящих в разных сферах мироздания, В.Е. Еремеев обосновывает не только троичность времени и структуры пространства, но и основанную на троичности модель коммуникаций¹¹. Существенным представляется то, что коммуникация в этом случае связана с дарением, причем сам дар выступает в качестве канала связи: с одной стороны, канал рассматривается как «ритуал одаривания», в котором сверху вниз ниспосылаются «небесные повеления» или осуществляются царские пожалования своим слугам, с другой – как предписание высшей инстанции принимать дар «милостиво», а низшей – посылать его «благоговейно»¹². Троичность системы «*Небо-Дар-Человек*» также представляет собой динамическую целостность, фундированную отношениями («*взаимодействиями*»).

Рассматривая троичность христианского символа веры, П.А. Флоренский в определенной степени обобщил закономерность, находящуюся в основании троичных символов веры в различных мировых культурах и религиях. «Истина – созерцание Себя через Другого в Третьем: *Отец, Сын, Дух*. Таково метафизическое определение «сущности – *ουσια*» само-доказательного Субъекта, которая есть, как видно, субстанциональное отношение»¹³. Следует подчеркнуть, что субъект истины в этом случае – это субъект субъектно-субъектных отношений. Иными словами, таким субъектом является и истина бытия, и личность, стремящаяся к достижению этой истины. По мнению П.А. Флоренского, сущность и истины, и личности – это отношение, но отношение, являющееся субстанцией, т.е. третьим субъектом. Взаимопроникновение друг в друга истины, личности и веры (таковы, по нашему мнению, функциональные особенности трех субъектов символа веры) обеспечивает его внутреннее единство и внешнее экспансирование.

Можно сказать, что верховная триада шумерских богов Ану («небеса»), Энлиль (Ан-Лиль, «небесный дух») и Энки (Ан-ко, «сын небес»), а также солнечная триада египетских богов Амона («Бог Солнца»), Ра («солнечный диск») и Хора («божество неба и света») являются наглядным доказательством идеи экспансирования символа веры. Общеизвестно, что месопотамские, ассиро-вавилонские и египетские боги объединялись в тринитарные комплексы богов, обладающие сходными функциями: творящий «отец» каждой пары являлся возрождающимся «сыном» в другой, более ранней триаде. Эта идея, собственно, и была взята в основу Г.В.Ф. Гегелем в его знаменитом троичном принципе тезиса, антитезиса и синтеза: синтез тезиса и антитезиса приводил к появлению нового тезиса с соответствующим ему антитезисом и т. д., экспансируясь каждый раз на новом уровне и в новом качестве.

Символ и человек: экспансирование через вовлечение

Любой символ веры, являясь взаимодействием истины, личности и веры в той или иной форме, сам является своеобразной экспансией истины. Бытие такой истины через соприкосновение с человеком, актуализирует потенциально присутствующую в нем веру, вовлекая его в бытие истинным. Так появляется еще один живой и целостный символ веры, который также, как и первичный символ веры, экспансией которого он является, будет привлекать и вовлекать окружающих в субъектно-субъектные отношения с истиной.

¹¹ Еремеев В.Е. Триграммы «Книги перемен» как символы взаимодействия / В.Е. Еремеев // Троичность в мышлении: сборник материалов конференции. М.: АСМ, 2004. – С. 101, 110.

¹² Там же. – С. 108.

¹³ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодии / П.А. Флоренский. М.: Правда, 1990. Т. 1 (I). – С. 48-49.



Становится понятным, почему П.А. Флоренский характеризует веру как «сущностное познание», «реальное выхождение познающего из себя или, что то же, – реальное вхождение познаваемого в познающего»¹⁴. Онтологичность веры в данном случае имеет для русского философа принципиальное значение: вера «не есть захват мертвого объекта хищным гносеологическим субъектом, а живое нравственное общение личностей»¹⁵. Однако вера определяет не столько религиозные действия, сколько именно экзистенциальные. Везде, где человеческое находит себе применение, вера представляет собой невидимый корпус, виртуальную форму, планируемую модель 1) платформы для происходящего, 2) многообразия связей, отношений между субъектами, 3) побуждающих, мотивирующих, действующих сил.

Вера в этом случае определенно подразумевает ту или иную ориентацию, которая в свою очередь «предполагает и некоторую определенную систему линий движения нашей жизни»¹⁶. Однако «ориентироваться в пространстве – это значит установить свое отношение к тем или иным вещам мира»¹⁷. Вера, таким образом, является внутренней ориентировкой, определяющей направление раскрытия личностного потенциала. Вера вовлекает человека и включает в человеке то человеческое, которое так часто называют священным, освященным, духовным и даже божественным. Однако ориентация, выявляющая направление для внимания, усилий, становления, творчества, – это только приносящая человеку вера, иницирующая человека непосредственно переживать, тем или иным способом воспринимать священное, духовное, божественное.

Человечность человека – это своеобразный идеал, лежащий в основании гуманистической религии и иницирующей веру как «желание быть»¹⁸ человеком. Однако такое «желание быть» предполагает многообразие бытийных альтернатив и соответствующих им типов веры. Присутствие веры в человеке может быть понято и как осознаваемое стремление к истине, и как неосознанное стремление к истине, и как стремление к неистине (например, к смерти, праздности, пустоте). Все это также является проявлением своеобразного переживания мира, поскольку даже отрицание идеалов или уход от реальности также сопровождаются переживаниями, характеризующими вполне конкретное личностное отношение к Миру, Истине, Другому¹⁹. Так, например, В.А. Фриауф, анализируя философские воззрения А.Ф. Лосева и М. Хайдеггера в связи с символом веры и истиной, указывает, что, имея один и тот же отправной путь, мыслители приходят к противоположным системам мысли²⁰. В свете онтологического подхода к вере можно сказать, что одна и та же истина бытия переживалась мыслителя посредством различных символов веры, подразумевающих и различные отношения. В целом русский и немецкий типы духовности являются своеобразными проекциями двух различных типов веры, двух типов отношений, которые в разное время обозначались и как *Имя* и *Число*, и как *Любовь* и *Смерть*, и как *бытие Истины* и *истина бытия*²¹. Языковые парадигмы, рассматриваемые в таком аспекте, свидетельствуют не только об объекте (истине) и об отношении субъекта к этой истине, но и о самом субъекте – его ценностях, мировоззрении, идеалах, стремлениях и ориентациях.

В этой связи интересна позиция венгерского психолога-экзистенциалиста Л. Сонди, рассматривающего веру как распределение бытийной силы, при котором внут-

¹⁴ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодииции / П.А. Флоренский. М.: Правда, 1990. Т. 1 (I). – С. 73-74

¹⁵ Там же. – С. 74.

¹⁶ Флоренский П.А. Философия культа (Опыт православной антропологии) / П.А. Флоренский; сост. И коммент. С.М. Половинкин, игумен Андроник (Трубачев). М.: РОССПЭН, 2010. – С. 138.

¹⁷ Там же. – С. 144.

¹⁸ Там же. – С. 11.

¹⁹ См.: Омельчук Р.К. На пути к онтологии веры / Р.К. Омельчук. Иркутск: Изд-во Иркутского гос. ун-та, 2010. 193 с.

²⁰ См.: Фриауф В.А. На пути к истине: Алексей Лосев и Мартин Хайдеггер / В.А. Фриауф // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2009. №4. – С. 39-45.

²¹ См.: Фриауф В.А. Языковая парадигма русской философии / В.А. Фриауф // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2010. №3. – С. 49-55.



реннее и внешнее гармонично балансирует с уровнем развития и соответствующей жизненной фазой личности²². Вера в данном случае пронизывает собой весь мир, как внутри личности, так и снаружи: наследственность соотносится с глубинной связью с предками, побудительная природа – с импульсивной, социальное окружение – с микросредой. Идея человеческого становления посредством веры представляется в качестве гуманизации: так, «стать человеком – значит открыть в себе функцию веры, веры в то, что человек заброшен в этот мир неслучайно, а для того, чтобы взять на себя персональную, раз и навсегда данную задачу, за которую он должен нести личную ответственность»²³.

Выводы

Анализ троичности как фундаментальной характеристики символа веры является одной из главных экзистенциально-онтологических и феноменологических предпосылок формирования онтологического подхода к феномену веры. Общим принципом в символах веры различных культур и религий является тот или иной тип отношений, находящийся в самом основании символа. Принципиальным для целей научно-философского анализа символа веры и разного рода троичностей в культурах и религиях является не обоснование религиозных догматов, а выявление внутренних механизмов и функций символа веры в связи с влиянием на личность и ее становление. Среди таких механизмов нами были выявлены и рассмотрены иницирующая, ориентирующая, вовлекающая функции, обеспечивающие, с одной стороны, экспансирование символа веры и, с другой стороны, самоидентификацию и становление личности. В целом философский анализ символа веры представляется весьма перспективным для целей построения целостной феноменологии человеческого сознания на разных ступенях восприятия истины.

Список литературы

1. Сидаш Т.Г. Неоплатонизм и христианство / Т.Г. Сидаш // Плотин Шестая эннеада. Трактаты I-V. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. С. 368-474.
2. Сидаш Т.Г. Неоплатонизм и христианство / Т.Г. Сидаш // Плотин Шестая эннеада. Трактаты VI-XI. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. С. 340-410.
3. Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. / П.А. Флоренский. М.: Мысль, 1996. Т. 2. 879 с.
4. Фокин А. Тринитарное учение Блаженного Августина в свете православной триадологии IV-го века / А. Фокин // Богословский сборник. ПСТБИ, 2003. №13. С. 140-171.
5. Алпатов А.С. Соотношение мифологического, религиозно-философского и музыкального пространства в культуре Южной и Юго-Восточной Азии: проявление принципа триады / А.С. Алпатов // Троичность в мышлении: сборник материалов конференции. М.: АСМ, 2004. С. 110-123.
6. Прабхупада А.Ч. Бхактиведанта Свами Бхагавад-Гита как она есть / А.Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада; пер. с англ. М.: ББТ, 2005. 815 с.
7. Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур / М.Я. Корнеев [и др.]; отв. ред. М.Я. Корнеев, Е.А. Торчинов. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2001. 324 с.
8. Прабхупада А.Ч. Бхактиведанта Свами Учение Шри Чайтаньи / А.Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада; пер. с англ. М.: ББТ, 1993. 383 с.
9. Бидерман Г. Энциклопедия символов / Г. Бидерман; пер. с нем. М.: Республика, 1996. 335 с.
10. Еремеев В.Е. Триграммы «Книги перемен» как символы взаимодействия / В.Е. Еремеев // Троичность в мышлении: сборник материалов конференции. М.: АСМ, 2004. С. 99-110.
11. Флоренский П.А. Философия культа (Опыт православной антропологии) / П. А. Флоренский; сост. и коммент. С.М. Половинкин, игумен Андроник (Трубачев). М.: РОССПЭН, 2010. 568 с.
12. Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодееции / П.А. Флоренский. М.: Правда, 1990. Т. 1 (I). 490 с.
13. Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии / М.К. Мамардашвили. М.: Аграф, 1997. 320 с.

²² См.: Сонди Л. Судьбоанализ / Л. Сонди; пер. с нем. А.В. Тихомиров. М.: Три квадрата, 2007. – С 137.

²³ Там же. – С. 415.



14. Омельчук Р.К. На пути к онтологии веры / Р.К. Омельчук. Иркутск: Изд-во Иркутского гос. ун-та, 2010. 193 с.

15. Фриауф В.А. На пути к истине: Алексей Лосев и Мартин Хайдеггер / В. А. Фриауф // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2009. №4. С. 39-45.

16. Фриауф В.А. Языковая парадигма русской философии / В.А. Фриауф // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2010. №3. С. 49-55.

17. Сонди Л. Судьбоанализ / Л. Сонди; пер. с нем. А.В. Тихомиров. М.: Три квадрата, 2007. 480 с.

TRIPPLICITY OF SYMBOL AS INITIATING AND INVOLVING MECHANISM OF BELIEF

R.K. OMELCHUK

*The East-Siberian
State Academy of Education,
Irkutsk*

e-mail: R.Om@list.ru

In the article the belief and the symbol in connection with a human being are investigated. Creeds in different cultures and religions and mechanisms of belief in the ontological aspect are considered in the paper. It claims in the article that the general principle of the ternary symbol is the relationship of its elements, and initiating, orienting and involving functions of belief provide creed's expansion and human's identity and personality.

Key words: ontology of belief; creed; belief functions; symbol; triplicity; relation.