

Выводя идею Бога за пределы своего рассуждения, научное исследование не имеет своей целью ее опровержение, равно как и подтверждение, хотя сам ученый, его осуществляющий, может придерживаться любого вероисповедания или же не исповедовать никакую религию и использовать результаты своего исследования в качестве аргументов «за» или «против» существования Бога (тем не менее, если подходить к проблеме беспристрастно, надо признать, что сама по себе наука не дает никакого конечного аргумента «за» или «против» существования Бога [см., например, 8]). Однако важно то, что эта аргументация не входит в круг задач и целей научного познания действительности, которое именно в этом смысле является независимым по отношению к религии и теологии. Именно осознание, признание, отстаивание этой независимости дает возможность личности сочетать в своем мировоззрении научные и религиозные установки, совершать значимые научные открытия, оставаясь на позициях веры в Бога.

### **Литература**

1. Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней / Д. Антисери, Дж. Реале. - СПб. : Пневма, 2002. - Т. 2. - 880 с. - URL: [http://krotov.info/lib\\_sec/17\\_r/rea/reale12.htm](http://krotov.info/lib_sec/17_r/rea/reale12.htm).
2. Вавилов С. И. Исаак Ньютон / С. И. Вавилов. - М. ; Л. : Изд. АН СССР, 1945. - 230 с. - Гл. 10. - URL: <http://vivovoco.rsl.ru/vv/books/newton/content.htm>.
3. Дубровский Д. И. Вера и знание // Проблема идеального. Субъективная реальность. - М. : Канон+, 2002. - С. 271-310.
4. Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. / М. В. Ломоносов. - М., 1954. - Т. 5. - 747 с.
5. Мальчукова Н. В. Вера, ее проявления и семиотическая реализация // Субъектность и исчислительность в языке. - Иркутск, 2008. - С. 130-149.
6. Планк М. Религия и естествознание // Вопр. философии. - 1990. - № 8. - С. 25-36.
7. Религиоведение : энцикл. слов. - М. : Академ. проект, 2006. - 1256 с.
8. Рьюз М. Наука и религия: по-прежнему война? // Вопр. философии. - 1991. - № 2. - С. 36-57.

**ОМЕЛЬЧУК Р. К.,  
БУХАРОВ Д. Н.**

## **ВЕРА И ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК МЕХАНИЗМЫ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ ЦЕННОСТЕЙ**

Вера и идентичность представляют собой тесно связанные друг с другом механизмы преемственности ценностей. В свете онтологического подхода вера фундирует процессы воспитания и образования на личностном уровне или процессы традиции и идеологии на социокультурном уровне. Понимаемая онтологически идентичность есть личностная проекция выбранных ею

ценностей и соответствующего им бытия. И в том, и в другом случае имеет место либо субъектно-субъектная, либо субъектно-объектная передача жизненных целей, ценностей, смыслов и мировоззрения. Следовательно, можно говорить, во-первых, об определенном тождестве веры и идентичности, во-вторых, о личностных и социокультурных механизмах преемственности ценностей.

Своеобразный механизм функционирования веры заключается в постепенном отождествлении наличного (субъект веры) с истинным (предмет веры), или, другими словами, самой личности и того, во что она верит. Вера, по нашему мнению, должна быть рассмотрена в связи с такими понятиями, как культура, человек, истина бытия и экзистенциальные ценности, передаваемые от поколения к поколению. Независимо от времени, места и обстоятельств культура была, есть и будет определять адекватность, соответствие человека той сущности, которая заложена в само понятие «человек». Если культура как социальный феномен тесно взаимосвязана с традицией, то культура как экзистенциальный феномен тесно связана с верой, являющейся своеобразным механизмом преемственности ценностей между человеком и человеком, человеком и истиной. Задача, таким образом, – представить веру как личностное и ценностное отношение к истине, как образование и преобразование личности и ее экзистенциальных ценностей.

Среди процессов, активно протекающих в современном обществе, особо следует выделить набирающий обороты процесс глобализации с присущими ему ценностями мультикультуры. Сегодня практически весь мир испытывает на себе все более активное навязывание ему потребительских ценностей массовой культуры. Активное продвижение в обществе потребительских ценностей на фоне многократно возросшей динамики социальных процессов и утраты связи индивида с традиционной системой норм и ценностей приводит к тому, что в обществе постепенно происходит ухудшение условий для формирования личностной идентичности как основания жизни индивида. В условиях глобализации идентичность, как целостная устойчивая система психических качеств и установок, мировоззренческих и моральных принципов, ценностных ориентаций и поведенческих стереотипов, становится для индивида чем-то лишним, поскольку она лишает его возможности приспособливаться к непрерывно изменяющимся обстоятельствам. В сложившихся условиях встает вопрос о необходимости выработать механизм сохранения и воспроизведения личностной идентичности.

Говоря о взаимосвязи веры и идентичности, необходимо отдать должное исследованиям, исходящим из того, что вера есть условие самоидентификации [7]. По нашему мнению, взаимосвязь веры и идентичности настолько тесна, что, принимая тот или иной идеал в качестве ценного и истинного, человек автоматически принимает соответствующий жизненный путь, а значит, и самого себя в качестве такового. Иными словами, идет речь о вполне конкретных идеалах, без которых становление и самоидентификация личности становятся невозможными. Так, по мнению А. Ф. Лосева, «личность есть такая единственность и неповторимость, которая является не только носителем сознания, мышления, чувствования и т. д., но и вообще субъектом, который сам же себя соотносит с собою и сам же себя соотносит со всем окружающим» [1, с. 277]. Русский мыслитель во многом опирался на учение Платона, совмещающее и принцип заботы о себе, и идею многоуровневого раскрытия истины, и теорию припоминания. Таким образом, даже забота о себе предполагает несколько бытийных альтернатив как в понимании самого себя, так и в понимании припоминаемой истины. Неизменным остается следующая закономерность: на ценностном уровне личность соответствует тем идеалам, которые принимаются ею за истину.

В мифе о пещере Платон наглядно показывает то, как в зависимости от самоосознания личность выбирает вполне конкретный идеал, который, однако, полностью теряет свою рациональную ценность в момент перехода личности от одних стандартов идентичности к другим. Забота о себе здесь наиболее эффективно раскрывается через так называемую «презумпцию ума» М. К. Мамардашвили, гласящую, что правильное понимание истины возможно только тогда, когда человек «гигиенически обезопасит себя от собственной глупости» [3, с. 57]. В условиях постоянно изменяющегося общества, в котором отсутствует четкая цель, увеличивается вероятность принятия за истину того, что на абсолютном уровне ею не является. В действительности истина, которую невозможно уничтожить, растворяется или теряется в уме наличного человека, сбитого с толку многообразием бесконечного числа относительных истин. В сущности, можно говорить о таком количестве типов идентичности, которое соответствует числу относительных истин, в каждом отдельном случае воспринимаемых в качестве абсолютной.

Если на рациональном уровне происходит принятие или отвержение личностью той или иной истины в качестве абсолют-

ной, то на иррациональном уровне присутствие одного и другого одновременно проявлено в природе веры. Поскольку забота о себе предполагает вполне конкретные действия, адекватные личностной идентичности, изменение идентичности воспринимается с рациональных позиций как провал, крушение, кризис, но с иррациональных позиций такое изменение естественно. Всегда устремленная к абсолютной полноте и истинности, вера выполняет координирующую, направляющую функцию, не позволяя человеку принять за истину то, что ею не является, и остановиться на этом выборе. Кроме того, вера предполагает последовательное становление личности, в котором предыдущая ступень выступает фундаментом для последующей. Такая преемственность возможна только на иррациональном уровне, поскольку переход со ступени на ступень сопряжен с рациональным кризисом. Обратим внимание, что именно рациональный, а не духовный кризис переживается личностью в процессе становления.

Вера как самоидентификация предполагает наличие предмета, выступающего для субъекта веры в качестве идеала. Необходимо различать являющийся предметом веры идеал как объект разума и являющийся предметом веры идеал как субъект веры. Если рассматривать предмет веры через призму субъектно-объектных отношений, он выступает как средство для достижения субъектом соответствующего объекту положения. Как правило, объект веры воспринимается субъектом однобоко – в определенном качестве, изменение которого возможно только теоретически, а практически осуществимо только при существенных изменениях сознания субъекта. Такая однобокость восприятия идеала в итоге приводит субъекта к сентиментализму, практицизму, фанатизму, догматизму и другим деформациям разума, вера же фактически остается слепой, поскольку существо идеала остается недоступным для субъекта. Если рассматривать предмет субъектно-субъектно, то он представляется иначе: не как средство и даже не как ориентир или образец, но как обладающая качествами личность. Вера в этом случае есть не только способствующие формированию личности отношения, но и общение, сущность которого сводится к обмену ценностями. Исходящая от предмета веры ценность может быть выражена в различных формах: как приказ, наставление, как закон, норма, как заповедь, откровение, – однако в любом случае ценность преподносится как бесценный дар. Отсюда проясняются минимальные условия веры как отношения и общения – осознание ценности, а также

необходимости сохранения и этого осознания, и самой ценности. Принятие ценности субъектом веры начинается с того момента, когда выполнено это минимальное условие и выражается как последовательно реализуемые слушание, послушание, внимание и принятие (полное согласие).

Неслышание, напротив, есть безразличие в отношении другой личности, духовная глухота. Такое пренебрежение может выражаться как в сознательном деятельном противоречии, так и в молчаливом и бездейтельном равнодушии. В обоих случаях другая личность воспринимается как вещь, средство для достижения цели, объект наслаждения. «Ведь любовь возможна к лицу, а вожделение – к вещи», – пишет П. А. Флоренский [5, с. 78]. По мнению русского философа, бытийно-ценностное понимание пропасти между любовью и вожделением, обозначающей границы отношения «как к лицу» и отношения «как к вещи», недоступно для овеществляющего всех и все разума. Имперсонализм, как нам представляется, является крайней формой эгоизма, сводящего отношение веры к рациональной схеме, сущность которой есть ритуал и расчет. Неизменно одно: в центре этой схемы находится гипертрофированное «псевдо Я» [4], направленное только на дальнейшее расширение сфер собственного комфорта и собственного влияния посредством использования и эксплуатации других. Как уже было отмечено, изменение такого положения возможно только теоретически, поскольку эгоистическая сосредоточенность не позволяет услышать «голос бытия» (М. Хайдеггер).

В таком положении только вера в Другого может выступать в качестве фундамента для личностных изменений. Таким Другим традиционно выступал добровольно принимаемый авторитет, в качестве которого могли быть старшие по возрасту или занимаемому положению. Например, в семье родители выполняли такую функцию для детей, старшие – для младших, муж – для жены; в учебном заведении авторитетом для студента выступал педагог; на службе в армии – старший по званию; в церкви – священник или монах. Важным моментом является то, что авторитет Другого формировался в процессе воспитания и образования, а отношения при этом строились на доверии и вере.

Такая вера, которая может быть только свободной и осознанной, начинается с привлечения внимания истинными качествами Другого и предполагает постепенное вовлечение всей личности в такой процесс, который бы способствовал ее возвышению. Слушание, послушание, внимание и принятие (полное согласие) в

этой связи сущностно есть не что иное, как служение. Слушая, слушаясь, внимая и принимая, субъект веры служит истине, которую он добровольно принимает в лице ее представителя, и через это сам раскрывает себя как обладающую уникальными качествами целостную личность. Служение истине, являющееся следствием развития веры, есть, по словам С. Л. Франка [6, с. 172], единственное предназначение человека, посредством которого ему открывается полнота бытия. Таким образом, бытийная вера, определяемая через категории служения и преданности, представляет собой и механизм преодоления эгоизма, и механизм самоидентификации, и механизм преемственности ценностей.

### **Литература**

1. Лосев А. Ф. Жизненное кредо // Держание духа. – М. : Политиздат, 1988. – С. 274–287.
2. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. – М. : Политиздат, 1991. – 525 с.
3. Мамардашвили М. К. Трансценденция и бытие // Мой опыт нетипичен. – СПб., 2000. – С. 54–73.
4. Омельчук Р. К. Вера как характеристика человеческого бытия // Вестн. ИрГТУ. – 2010. – № 6 (46). – С. 313–319.
5. Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодицеи / П. А. Флоренский. – М. : Правда, 1990. – Т. 1. – 490 с.
6. Франк С. Л. Духовные основы общества / С. Л. Франк. – М. : Республика, 1992. – 511 с.
7. Шафоростов А. И. Вера как условие самоидентификации / А. И. Шафоростов. – Иркутск : Изд-во ИрГТУ, 2006. – 248 с.

**ПЕШКОВА Т. В.**

### **ЭВОЛЮЦИЯ КОНЦЕПЦИИ ОСВОБОЖДЕНИЯ В ШЕСТИ ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМАХ ИНДИИ**

Главным импульсом философского мышления в Индии, единодушно отраженным во всех шести философских системах, является идея о том, что мир полон страдания и что это страдание должно быть объяснено и устранено. Сами индусы вполне ясно осознавали, что их философские системы можно изучать вместе или последовательно, но что все они имеют единую цель – провести изучающего по пути к истине.

Люди, имена которых упоминаются как имена авторов этих шести философских систем, являлись последними издателями или редакторами сутр (первоначальное слово *сутра* обозначало текст, объясняемый в проповеди). В течение времени, от 477 до 77 г.