

УДК 13

Лучанкин Александр Иванович

д-р филос. наук, профессор кафедры менеджмента и экономики Уральского международного института туризма (г. Екатеринбург)
E-mail: lu-chan-kin@yandex.ru

Luchankin Aleksandr Ivanovich

Doctor of Philosophy, Professor at Management and Economics Chair, the Ural International Institute for Tourism (Ekaterinburg)

Базаров Евгений Юрьевич

канд. филос. наук, проректор по научно-воспитательной работе Уральского международного института туризма (г. Екатеринбург)
E-mail: bazarov_uit@mail.ru

Bazarov Evgeniy Yur'yevich

Candidate of Philosophy, Vice-rector for Teaching and Educational Work, the Ural International Institute for Tourism (Ekaterinburg)

Кадырова Лейла Алиевна

выпускница Уральского международного института туризма (г. Екатеринбург)
E-mail: v169955@yandex.ru

Kadyrova Leila Alievna

Graduate of the Ural International Institute for Tourism (Ekaterinburg)

ТРОПОЮ ДОВЕРИЯ

PATH OF TRUST

Аннотация

Статья посвящена феноменологии доверия. В ней рассматривается соотношение философии и теологии, исследуется феномен жизнестойкости в проекции на тот или иной образ Возвышенного (имеющий не только коллективный, но и персональный смысл). Дается инструментальное описание процедуры мифологизации.

Ключевые слова: уверенность; доверие; вера; философия и теология; Возвышенное; благочестие; Абсолютное начало.

Abstract

The article is devoted to the phenomenology of trust. It examines the correlation of philosophy and theology related to the phenomenon of persistence in the projection on a specific mode of the Sublime (which has not only collective but personal meaning). The instrumental description of mythologization procedure is given.

Key words: confidence; trust; faith; philosophy and theology; Sublime; piety; Absolute Beginning.

В движении префиксов (приставок) от «не – до» (верия) к «до» (верию) просматривается убывание их многозначительной роскоши. Налицо уменьшение дистанции к персональной истине или интимному переживанию: от духа «культуры вообще» движение направляется к чистоте персональной души (в идеале и горизонте стремлений души к Возвышенному благочестию). Свобода приходит к тем, кто не требует от духовности и жизни личных благ [4. С. 19, 22–24, 100–101].

Сравнивая философские практики Платона и Аристотеля, представим их в виде пересечения двух перспектив: вертикали и горизонтали – «высокой» (платоновской, в проекции на идеал «достойной и благой жизни») и «низкой» (аристотелевской, в проекции на эмпирические очевидности) [3. С. 125–131]. Во взаимообразной смене ритмов обратной и прямой перспектив, образов «храма и рынка», «Средневековья и Возрождения» (о. П. Флоренский) обнаруживаются два основных сценария жизнестойкости («за кого костью стою?»). Педагогически они артикулируются как дилемма «индивид – социум» или «человек – государство» (Б. Акунин).

Пространство персональной жизнестойкости душевно и лирично, интимно и трепетно: в самом главном меня еще нет, я еще не сказал своего главного Слова. Если «Душа – это имя отношений Я и Ты» (М. Бахтин), то гибель общего духа во имя души – естественное условие персонального творчества: юный творец использует предшествующую духовность как знаковый материал для преодоления, старый мастер для «поновления» (в отличие от постмодернистов, старые мастера иконы именно «поновляли», вычеркивая свою индивидуальность) [2. С. 189]. Взятое как Возвышенное – идеал и горизонт, удаляющийся по мере приближения к нему, – возвышенное благочестие определяет силу жизнестойкости: «благо и честь» (Платон). У каждого из нас есть вера – в проекции на зеркало идеалов (Возвышенное). В этих зеркалах поверяется жизнестойкость ученых и мирян, художников и любителей искусства, духоискателей и паломников, скитальцев и путешественников.

Понятие «благо-честие» двусоставно, определяется как дизъюнктивный синтез платоновского понятия идеального «блага» для всех, ментально питающего «офицерскую честь», предметно являющуюся в поступках персоны как образец для подражания. Строго говоря, «чистое» Благочестие всегда отсутствует как воображаемая точка-идеал на горизонте, которая ускользает (вместе с горизонтом) по мере приближения к ней. При всем том идеалы благочестия персонифицированы, сравниваются с их живыми подобиями. В свете этого повседневные трудности воспринимаются нами как очередное испытание жизнестойкости, позволяющее свободно пользоваться опытом и памятью своих концептуальных персонажей – образов Возвышенного благочестия. «Свобода пользования» ими и есть становление кем-то: Сократом, Бахтиным, Эриксоном, Стивом Джобсом и т. д., т. е. всеми душевно и духовно близкими предшественниками и современниками как сугубо интимными и «своими» концептуальными персонажами. Всеми теми, в кого вжиться легко и заманчиво, за кого думать и жить прелестно и концептуально, за кого страдать и умирать не жалко. Печаль и юмор усиливают нашу жизнестойкость напоминанием о приближении судного часа, преображая каждый конкретный и предметный момент нашей буквальной длительности в предельный образ того или иного Возвышенного благочестия. Высокие (Возвышенные) образы – смысловое зеркало мышления, думающего о жизни (смысл – это то, что нас смыкает или размыкает с кем-то). И здесь правомерен вопрос: «А что существует прежде мышления, думающего о жизни?» [1. С. 79, 205, 293].

Прежде мышления должен быть материал мысли, набор образов воображения; прежде воображения необходим материал следов-воспоминаний; прежде памяти нужен материал чувственных восприятий. Такая логистика имеет итогом «квадрат» человеческих способностей: «чувства – память – воображение – мышление», где последующее не бывает без предыдущего. Прежде мышления существует коллективная и персональная память мифа, а также имажинативная («воображающая») сила воображения (Я. Голосовкер). В методологии философов-диалогистов такое предшествование артикулируется двояко – как «Другой мышления» (генетический подход), и как «Другое мышления» (функционализм). Генетический подход к мифу усматривает в нем порождающее начало коллективного бессознательного, уверенности в себе, исток обращения к Другому в себе как к зеркалу Возвышенного благочестия. Функциональный подход к мифу не ставит вопроса о его генезисе: миф трактуется фигурой доверия, воплощенной в ритуале, в топике стыковки тела и языка как «тела без органов», где обращение к Другому есть процесс социализации, размещения персоны в позиционном пространстве социальной машины.

Позволим себе феноменологическую редукцию, поставив онтологию мифа под вопрос. Если онтология мифа критикуется, то не проще ли поставить под воп-

рос саму онтологию, оставляя вне критики веру в нее конкретных людей? Такой когнитивный диссонанс к самому диссонансу проистекает из элементарного сравнения: науке надо доказать, что смерти нет; мифу надо доказывать, что смерть есть. Так, яйцо воспроизводит свои органы, если только развивается в независимой от них среде: противоположностью вещи является не другая вещь, а ее собственное подобие (клон). Подобие и образ всегда доносят на свой прообраз недоверием к нему.

Наверное, поэтому гоголевский Нос сбегает от собственного лица как онтологически нестерпимого и фискального, скептического и критического донесения на себя. Разрыв отношений между означаемыми персонального лица (или лицами) можно диагностировать как шизофрению или психоз.

Речь идет об Эресе и Танатосе, о невротическом забвении принципа удовольствия во имя принципа реальности или о забвении принципа реальности во имя принципа удовольствия (шизофрения). Способы усиления жизнестойкости лучше понимаются на фоне ее же ослабления: так, Иуда ненавидит Христа потому, что предал его; потому, что, предав Господа, возненавидел его еще больше; потому, что, предав и возненавидев его, умер Иуда с беспокойной ненавистью к Нему [1. С. 404–407].

Михаил Бахтин по-своему показал механику невроза – натурализацию людей в надобных власти «концептуальных персонажей»: миряне самым серьезным образом подвергают себя добровольному обращению в роли представителей – типических героев, борцов, инакомыслящих, отщепенцев, юродивых, страдальцев, офисных планктонов и т. п. «социально-политических скитальцев». Тем самым они становятся персонажами городских или деревенских мифов. Иногда проявления жизнестойкости сводятся к «нисхождению в народ» городского интеллигента: сельского учителя, художника-просветителя, странника, миссионера-путешественника, священника и т. п. Всегда наивного, по сути своей, человека, решившегося на одинокое миссионерство (случай Фарбера).

Память совпадает с мифами, если легко обманывается «писаными» книгами по истории, обосновывающими легитимность существующей власти; необходимые памяти восприятия искажаются «зомбоящиком», сплетнями, глянцевыми журналами. Ожидания мирян не сбываются, предвыборные обязательства не исполняются. Невроз ширится и длится, а поэтому мирянам нужен катарсис, временное бегство в воображаемый мир, симулирующий действительность «иной натуральностью»: невроз и натурализация ходят рядом. Способом, с помощью которого современные мифы пытаются заслужить доверие адресных аудиторий, является процедура натурализации (реификации). Не секрет, что мы являемся свидетелями дрейфа некоторых современных верований и религиозных институтов к фундаментализму. Чем тверже адепты той или иной религиозной веры претендуют на господство и политическую власть, тем больше критики, сомнений, скепсиса, недоверия вызывают не только отправляющие ее институты и персоны, но и – в логике психологического переноса – сама вера. Критика означаемых ведет к сомнению в онтологической уместности означаемого, к переосмыслению, например, вышедших на поверхность отношений философии и богословия: небрежение философией ведет к буквальному пониманию Священного Писания. Здесь забывается, что Библия создана по законам мифа, где нет различий конкретного и абстрактного, образа и концепта, символа и ритуала, означаемого и означаемого. Тем не менее религиозное познание имеет методологию, сходную с научной, что позволяет изучать не только опыт собственного сердца, но и опыт многих поколений верующих.

Чем выше доверие, тем большее разочарование: чтобы не разочаровываться и не сокрушаться, уходя в депрессию, – не следует очаровываться. В психотерапев-

тическом регистре сказанное означает: пациента надо сначала убедить, что он может доверять вам потому (добровольно подчиняясь), что вы доверяете его управлению вами, а он может доверять самому себе (Эриксон). Доверие – не отношение к действительности, а отношение в действительности (лакановское Реальное); в этом качестве доверие есть преддверие Веры, предполагающей работу воображения – лакановского Воображаемого – в проекции на зеркало Возвышенного (или Абсолютного начала). Недоверие связано с символической идентификацией: «я принимаю и понимаю эту ритуальную символику, а эту – нет». Топика доверия в эриксономанстве мыслится как онтологическая уверенность персоны, преисполненной доверия к себе и значимым другим, когда нет необходимости «висеть на других» или «вешать других на себя». Кризисы становления проявляются в размерности недоверия: от острой депрессии младенца до паранойи у взрослых. Шрамы, нанесенные драматической игрой доверия и недоверия в младенчестве, будут болеть и рубцеваться всю жизнь. Отношения доверия/недоверия подобны отношениям понимания/непонимания: в зазоре преодоления непонимания живут уверенность и надежда. У взрослых снижение базисного доверия и превалирование базисного недоверия ведет к отчуждающему регрессу как психопатическому состоянию, где есть лишь Present, дар «чистого присутствия».

Вот почему шизофренический опыт оказывается своеобразной «монадологией», где монады, или шизоиды, изолированные друг от друга фрагменты жизни и соответствующие им концептуальные персонажи, не имеют окон, а их синхронизация в предустановленную гармонию всегда под вопросом. Момент синхронизации и сборки в целое разорванного сознания – дело случая, ожидающего своего звездного часа. Перед нами гул и шепот изолированных и не связанных между собой материальных означающих: слова потеряли свое ментальное значение, превратившись в материю звука, Слова перестают быть уловом смыслов, условием нового слова (с-лова с-лов), гнездами бытия, опорными точками лета перелетных означающих. Если нормальный человек, называя что-либо, окликает ничто и нечто, взывая их к существованию, то больной – отзывается и откликается натурализованным небытием (рисунки, стихи, музыка неординарных и великих людей, решившихся «жить на пределе», об этом).

Пока означающие не станут внятной смысловой последовательностью высказывания, стало быть, переживанием несовпадения идеально-самостоятельной мысли и жизненных, материальных средств ее реализации (сопровожаемое переживанием постоянства изменений содержания самого переживания), – до этих пор в устах шизофреника будут жить неизменяемые материальные означающие, погруженные в извечное «сейчас». У нормального сознания тщательность вмонтированных в проекты «затем и потом» заставляет нас весьма избирательно видеть и слышать, наделять статусом сущности и существования лишь такие подробности жизни, которые полезны и надобны для реализации проекта. Между тем, не устаем мы повторять, черт живет в подробностях: каждый из нас невротик в той мере, в какой подчиняется символическому обязательству, непрерывному во времени.

Этимологически «питать доверие» (в латинском языке – *credo*) означает «сердце даю» или «сердце кладу». Доверие, помимо того, что уже было о нем сказано, имеет аспект, связанный с интимной территорией Своего и собственного, аспект, не отчуждаемый из процессов обмена смыслами в «круговороте общения». Говорить с кем-то – это уже означает дарить собеседнику ту или иную степень доверия или творить возможность рождения доверия. Недоверие – это утрата доверия, когда рушится не только ранее обожаемый и обоженный (возвышенный) образ другого, но и самоидентичность Своего, созданная воображением в проек-

ции на зеркало Возвышенного благочестия или Абсолютного начала: с точки зрения ада, рай – это ад.

Мирянин на теле хранит каждое оскорбление собственного достоинства и цельности; поэтому каждая новая обида реанимирует старые, наслаиваясь на них, творя негативную историю. Обиженное недоверие не полагается на надежду, полагая будущее непредсказуемым и опасным (Пиррон). Поэтому акцент в ситуациях недоверия делается на настоящем: обиженный один раз станет исследовать и прогнозировать возможности быть обиженным многократно. Недоверчивый скептик нуждается в информации больше, чем тот, кто «не обжигался» и доверяет (Н. Луман). Однако и среди собранной информации недоверчивый человек должен выбрать ту, которая заслуживает наибольшего доверия, становясь уязвимым для поджидающих его обид от вроде бы неважных и незначительных сил. Феномен обиды имеет не только «страдательный» (экзистенциальный) аспект. Поговорка «на обиженных воду возят» имеет вполне прагматическое содержание. Претерпевая известное напряжение от взаимного недоверия, обиженные миряне проявляют осторожность, стараясь минимизировать повседневные риски: ожидания недоверчивого отношения к себе заставляют просчитывать возможные обиды, которые может нанести другой, ставить себя на его место.

Такие «рокировки» парадоксальным образом укрепляют доверие во всех сферах общественной жизни. Доверяя, персоне рискует, но этот риск добровольен и связан с процессом принятия решения [5. С. 495–508]. Фактор доверия выступает здесь в качестве уверенности в том, что другие разделяют твои фундаментальные ценности и, подобно персоне, ставят себя на ее место, просчитывая – прямо по Веберу – все выгоды обеих сторон. В русской православной традиции Обида мыслится не только как внутреннее состояние персоны, которое можно скрыть от других. Напротив, поскольку она изначально ассоциировалась с грехом – «грех обижаться» на больных и юродивых, – постольку играла психотерапевтическую роль. Хватка обиды подставляла обиженную персону под осуждающую критику других: нельзя «вынашивать обиду», скрывая ее от других, иначе вы больны забвением собственной немощи и греховности, одержимы бесами, преисполнены гордыней-завистью, грехом сребролюбия или чернокнижия. Вот почему сострадание к обиженной персоне выражалось термином «крушение», указывающим на диалогический характер Обиды; префикс «со» (в слове со-крушение) фиксирует гибель двух начал – ошибочной самоидентификации персоны, сподобившейся на Обиду, и «неправильность» ее зеркала Возвышенного, чье благочестие не выдержало испытания жизнью. Напротив, послушник исповедуется, корректируя свой образ, отраженный в зеркале Возвышенного благочестия или Абсолютного начала. Верить и проявлять волевое усилие по удержанию «своего» отношения к тематике «внутренней речи про себя» (мышлению) – одно и то же: удержание самого удержания предполагает веру, сконцентрированную в «точке сборки» (К. Кастанеда). Специфику веры как диалогического типа со-вместности, взламывающего «во внутрь» пределы повседневных разговоров, следует, повторимся, связывать с обратным – в отношении трансцендирования – движением, т. е. с таким человеческим «опытом, в котором метачеловеческая реальность вторгается в человеческую жизнь» (П. Бергер). Этот момент контакта с Иной реальностью невидим и условен как для реального, так и для гипостазируемого (в воображении) идеального «Внешнего наблюдателя». Опыт проявления сакрального (иерофания) переживается самой персоной и оценивается ею как приход истины Откровения извне. Различие философии и богословия – это различия в целях духовного путешествия: философ стремится в духовный и культурный космос, богослов – к душе и сердцу персоны.

Доверие, закрепленное верой, можно интерпретировать в логике становления различия: вначале – интимная Вера как доверие Своему и собственному. Далее: пульсирующая динамика отношений «доверие/недоверие» к нейтральному Чужому (в логике освоения или отчуждения). Третья фаза – недоверие к Чуждому. Свой – в этом контексте – тот, кому я могу безусловно доверять, кому я могу подчиниться без угрозы потери моего собственного образа, сотворенного в проекции на зеркало Возвышенного благочестия или Абсолютного начала. Предательство или обида, нанесенная своими, разрушает не только образ «обожаемо обоженного» другого, но прежде всего, как мы упоминали, рождает недоверие к результатам собственного творения – зеркалу Возвышенного благочестия или к истине Абсолютного начала.

Чужой может быть нейтральным и безразличным, загадочно непонятным и заманчиво мистическим, требуя для освоения работы воображения. «Чуждый» же несет крайнюю степень недоверия, угрожающей непонятности и опасности. В этих различиях, включая переходы между ними, реализуется безличная коммуникативная (групповая, общественная, государственная) вера, посредством которой и воспринимаются все формы «Иного» (князь Н. Трубецкой: «тоска об ином как чужом или чуждом» – предмет критики и/или утверждения).

Человеческий капитал, основанный на вере, к примеру, в миссию фирмы (потенциальная способность создавать добавленные стоимости), противостоит воспроизводству «научно-производственной предметности». Диалог противостоит не монологическому мифу социального воспроизводства «все того же», а непредсказуемому молчанию веры перед предсказуемой скукой коммуникативно-ролевого функционирования и гонок за предпочтениями. По М. Бахтину, диалог предполагает обмен живыми «верами-правдами», воспринимаемыми на индивидуальном уровне вне «принятой» коммуникации безличных элементов социальных машин. Еще Спиноза утверждал, что доверие между любящим и любимым возможно при наличии общей почвы в их жизни, или «третьей» силы, имеющей смысл Откровения, Провидения, Прощения, Совести (проговариваемой или существующей по умолчанию). Именно на этой основе возможно прекращение позиционной коммуникации с неизбежным «уточнением понятий» и борьбой за доминирование той или иной онтологии (картины мира). Если общение – поиск общего, то диалог – это попытка вызвать доверие и взять на себя ответственность за происходящее.

Пространство понимания возможно между Чужими (друг для друга персонами) в силу того, что диалог происходит на уровне события, вне жестких механизмов каузальности (Ж. Делёз). Поэтому диалог различий – это становление «Чужого-третьего», и он неизменно нацелен на изменения, на сотворение нового, нетождественного Своему (старому). Только необычное привычно, только различие повторяется. Схемы обыденного мышления (у Гуссерля: «и т. д., и т. п.», и «я могу это снова», ограничивающие индуктивные повторения различий) типизируют повседневность, образуя серии и порядки доверительности. Реально все то, что реально по последствиям на рутинно-повседневном уровне взаимодоверительных ожиданий (социального воображаемого), общих фантазмов, сновидений и галлюцинаций, – идеологии.

Приобретение способности к интерпретации проявлений неожиданных (Чуждых) установок без предварительной агрессивности является условием доверительного отношения к Чужому. Эта способность веры-доверия невозможна без понимания того, что Чужой, а особенно Чуждый – есть лишь проявление «иных» игровых площадок, предполагающее встречное усилие понимания. Итак, доверие – реальность как социальной, так и символической идентификации – предстает: а) в форме функционального позиционирования в ролях и репертуарах, заданных

механикой социальных машин; б) генетически, как смысл индивидуального (воображаемого) мира, формируемый в контексте диалогического общения, задаваемого содержанием Другого в проекции на Возвышенное благочестие или Абсолютное начало. В генетическом смысле доверие, будучи интимным переживанием, невозможно в отношении чуждого и незнакомого без оговорок и условностей, без аффектаций и фантазмов. В отношении чуждого и нейтрального доверие предполагает активную работу воображения (в логике магических превращений, гипноза, управления собеседником и собой). Наличие функционально-позиционного доверия является условием нормальных деловых и личностных коммуникаций в обществе.

Заметим: безусловность доверия основывается на скепсисе другой стороны диалога – собеседника или предмета доверия, т. е. на необусловленности (небезусловности) взаимного понимания. Вопрос адекватной реакции Чуждого или Чуждого на наши поступки, слова и тексты – всегда вопрос степени нашей твердой уверенности в успехе, в редукции неопределенного будущего к собственной ответственности, а не к форме педагогики заранее известных ответов «вообще», присущей современной мифологии. Мы знаем, что миф следует понимать не только как форму доверия, но и как фигуру доверия, монологически не способную к диалогу и к самоизменению: обобщающее сравнение мифических фигур ведет к их гибели, рождая понятия и категории логоса (типа античных первоначал). Напротив, миф как форма (тело) доверия стремится к повторению; например, не уверенное в себе волнение не приводит к утрате доверия, а, наоборот, является импульсом для поисков понимания на основе все той же формы воспроизводства доверия. «Неопределенность нашего времени становится мощной индивидуализирующей силой» (З. Бауман).

В любом случае миф существует прежде мышления, предшествуя формальной логике. Он предшествует чистому мышлению двояко: как «Другое мышление» и как «Другой мышления». На их стыке «жизнестойкость» становится темой. Так, последствие сильного переживания проявляется усилением жизнестойкости средствами поэзиса – печалью молчания (нет слов) или экзальтацией юмора (смех до смерти и до упаду). В ином случае нас поджидает академическая, известная всем студентам-психологам, фрейдовская цепочка: «травма–защита–латентность–невроз–возврат ранее вытесненного». Печаль и юмор – способы, которыми означаемые, эти как бы «онтологические» события, презентуют себя и лгут о себе. Векторы печали и юмора всегда адресованы неким третьим лицам (Чужим: слушателям, читателям, интерпретаторам, потомкам); они игнорируют рассказ или молчание «претерпевшего», имея цели в себе. Более того, юмор и печаль, смех и грусть экономят путь к наслаждению: когда разум спит, бессонный страж бессознательного держит пост и творит новое на территории «третьих лиц» – Чуждого (или нового Своего).

Жизнестойкость – в смысле «выстаивания» персоны перед трудностями жизни – усиливается печальным смехом, даже будучи высмеянной. Если ни объект осмеяния, ни сам остроумец не имеют никакого отношения к их причинам и генезисам, то и жизнестойкость может быть понята лишь третьими лицами, в логике «объект-знание» (эпистемологически) [5. С. 433]. Усиленную жизнестойкость не с чем различить; нет для нее предела, из которого можно заставить печально смеющуюся жизнестойкость вернуться под контроль суждения: даже сдавленное хихиканье и скрытая грусть все равно кому-то адресованы – Божьему суду, Истине, Совести, потомкам. Печаль и юмор обнаруживают нашу жизнестойкость хотя бы тем, что сильные люди дважды над одним и тем же не печалются и не смеются: повтор не смешен, а трагичен. И в той мере, в которой проявляется бескорыстная непреднамеренность грусти и смеха, находится и их суверенная доонтологическая

(дометафизическая) суть. Нельзя вынудить к смеху и печали без повода. По благу или знакомству грустить и смеяться невозможно. Нет в этом мире никаких сил, способных обуздать юмор и печаль как нечто негативное, потому что они сами – сила утверждения. Печаль и юмор усиливают нашу жизнестойкость, преобразая каждый конкретный и предметный момент нашей буквальной длительности (напоминая о приближении судного часа) в предельный образ того или иного Возвышенного благочестия, чей смысл – «с-мыкать и/или раз-мыкать» нас с кем-либо. В точках событий и мысли сгущаются персональные надежды и мечты, иллюзии и фантазии о жизни: здесь мы либо молчим, либо находим «новые слова» для выражения случившегося, сопровождая их грустным смехом. Язык, напоминая, сам по себе ни к чему не отсылает, способствуя лишь тому, чтобы мы легко расставались с означаемыми (онтологиями и картинками мира), причем без их персонификации.

Изначально «не-начало». Поэтому жизнь мыслится как след – смех и слезы – до определения бытия сбывающегося присутствия, притягивающего грядущую смерть. В промежутке «жизнь – смерть» обнаруживается их взаимная нехватка, стало быть, их взаимное влечение. Экономика доверия, рассмотренная как вид экономики желания (доверять, инвестировать, дарить и отдаривать), полезна логикой учета количеств, их скопления и рассеяния, совокупности и потери, ансамбля и уникальности, сборки и детализации. Напомним: понимание логоса как символа, симулирующего Абсолютное начало, поставило логическую аргументацию, как основание безусловного (метафизического) доверия, под вопрос. Если символ предшествует вещи, переименовывая ее, а ритуал – замещает и заслоняет мирскую повседневность, то даже сильная форма доверия (с возможностью стать верой) всегда уступит свою позицию сомнению, скепсису и самому слабому недоверию, усиливая тем самым тенденцию современной институциональной религии в ее интенции к идеологическому и государственному фундаментализму. Но это и означает, что способом, с помощью которого современный миф пытается заслужить доверие веры, является процедура натурализации (реификации) или мифологизации.

Литература

1. В ночь на 14 нисана: Иисус Христос. Иуда Искариот. Понтий Пилат / сост. В. А. Блинов. – Екатеринбург : Сред.-Урал. кн. изд-во : Ассоциация уральских издателей, 1991.
2. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000.
3. Марков Б. В. Храм и рынок. Человек в пространстве культуры. – СПб. : Алетейя, 2010.
4. Рассел Б. Почему я не христианин: избранные атеистические произведения : пер. с англ. – М. : Политиздат, 1987.
5. Ясперс К. Смысл и назначение истории : пер. с нем. – М. : Политиздат, 1991.