

ИСТОРИЯ СОЦИОЛОГИИ

МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ (КВАЗИРЕЛИГИОЗНАЯ) ПРИРОДА ДОВЕРИЯ В РАБОТАХ ГЕОРГА ЗИММЕЛЯ

Игорь Сергеевич Кузнецов
(kyznetsov.igor@gmail.com)

Институт социологии Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Москва, Россия

Цитирование: Кузнецов И.С. (2019) Метафизическая (квазирелигиозная) природа доверия в работах Георга Зиммеля. *Журнал социологии и социальной антропологии*, 22(2): 7–33. <https://doi.org/10.31119/jssa.2019.22.2.1>

Аннотация. Статья посвящена переопределению теоретической проблематики доверия, которое становится возможным благодаря обращению к трудам Г. Зиммеля. Это позволяет обнаружить не только ключевые элементы, разрабатываемые в различных концепциях, но и новые идеи, которые уточняют сущность доверия и его роль в современных социальных отношениях. Основная интуиция Зиммеля связана с пониманием доверия как «метафизической», или «квазирелигиозной», веры. Показано, что такое понимание приоткрывает новые возможности для преодоления ограничений, связанных с доминирующими в социологии представлениями о природе доверительных отношений. Вместе с тем метафизический аспект доверия все еще остается без достаточного внимания. Те немногие исследователи, которые все-таки помещают его в фокус своего рассмотрения, не следуют за Зиммелем до конца. Они заимствуют, на первый взгляд, близкие по содержанию объяснения и интуиции из других концептуальных моделей. В результате метафизический (религиозный) аспект если и освещается, то частично и в редуцированном виде. В противоположность этому делается акцент на позиции Зиммеля. Через прямое обращение к его текстам по религии уточняется понятие «квазирелигиозная вера». Показывается, что религиозность доверия имеет непосредственное отношение к его философии жизни (*Lebensphilosophie*), а именно может быть переосмыслено в соответствии с основным принципом жизни — имманентной трансцендентностью. В силу этого принципа доверие способно поддерживать социальные отношения, невзирая на какие-либо утилитарные, когнитивные или схожего рода ограничения.

Ключевые слова: доверие, квазирелигиозная вера, религиозность, философия жизни, Мёллеринг, Зиммель.

Введение

Вклад Зиммеля в социологическую концептуализацию доверия, как признается многими исследователями, имеет большое значение (Misztal 1998; Lewicki, Bunker 1996; Möllering 2001 и др.). Его теоретические находки в отношении этого понятия, замечает Барбара Миштал, оказали влияние на других ученых, среди которых такие, как Гидденс и Луман (Misztal 1998: 49). Однако не всем его интуициям было уделено должное внимание, а некоторые из них остались до сих пор не замеченными. Обращение к трудам Зиммеля позволяет обнаружить не только основные элементы, в настоящее время разрабатываемые в различных теориях доверия, но и новые идеи, помогающие раскрыть и уточнить сущность доверия и его роль в конституировании социальной жизни. О чем конкретно идет речь?

В современной теоретической мысли о доверии заметное место занимает рациональное направление (см., например: Misztal 1998: 77; Хоскинг 2016: 51–52). Интерес к этому направлению был вызван прежде всего необходимостью преодоления ограничений, связанных с пониманием доверия как эквивалента солидарности или нормативной ориентации*. Вместе с тем в самой рациональной идеи о доверии существуют свои затруднения, на которые неоднократно обращали внимания разные авторы (Hollis 1998; Möllering 2006; Uslander 2002 и др.). Прежде чем коротко описать суть этих затруднений, очертим основные подходы, преобладающие в рациональной концептуализации.

В рамках данного направления выделяется общая тенденция размещать доверие на границе известного и неизвестного относительно будущих

* Одним из первых, кто предложил свой вариант переосмысления доверия, был Луман. В упрощенном виде суть затруднения, против которого он выступает, состоит в следующем. В рамках подходов, которые сформировались под влиянием идей Дюркгейма и Парсонса, доверие возможно только между членами одного сообщества. То есть оно опирается на схожие (разделяемые) нормы и цели. Это означает, что сложно доверять всем тем, кто не принадлежит сообществу, кто не имеет общих норм, целей, ценностей. Поэтому в мире Парсонса чужаку или незнакомцу невозможно или очень затруднительно доверять. Сегодня же социальные отношения, основанные на «сходстве», настолько ужались, что перестали составлять большую часть социальной жизни человека. Попытка Лумана переосмыслить доверие в других терминах (прежде всего в терминах риска) во многом возникла как необходимость обосновать возможность доверительных отношений в современном мире, в котором буквально каждый стал незнакомцем, посторонним или чужаком. Подробнее об этом см., например, в книге и статье Лумана (Luhmann 1979, 1988), а также в работе Джалавы (Jalava 2003).

действий или событий. В одном случае доверие размещается ближе к «неизвестному», где его природа может пониматься как достижение благоприятных ожиданий (см., например: Coleman 1990; Luhmann 1979; Gambetta 1988; Штомпка 2012). В другом данный феномен находится ближе к «известному», и тогда его сущность связывается с теми интерпретациями, причинами или основаниями (когнитивными, волевыми и эмоциональными), в силу которых достижение благоприятных ожиданий только и становится возможным (см., например: Lewicki, Bunker 1996; McAllister 1995; Hardin 2001; Yamagishi 1998). Доверительное действие наступает либо когда в *будущем как будто бы появляются определенные возможности*, либо когда удается *оценить надежность* намерений и поступков других людей. Однако эти подходы имеют свои ограничения. Для удобства проиллюстрируем их на примере известной игры «дилемма заключенного».

Согласно этой игре, если устанавливать отношения с тем, чьи намерения неизвестны и с трудом поддаются прояснению, то, как правило, в первую очередь предполагается худшее. Иными словами, отказ от сотрудничества, измена или предательство оказываются оптимальными стратегиями при единичном взаимодействии. Если же предполагается обратное, то мы имеем дело с доверием. Подобное решение о доверии, по мнению Пётра Штомпки, есть ставка на определенные (благоприятные) ожидания относительно действий других людей (Штомпка 2012: 80). Однако, поскольку существует высокая вероятность как «выигрыша», так и «проигрыша», одного ожидания недостаточно. Поэтому внимание смещается на оценку оснований, причин или надежности, при которых повышается вероятность оправдания ожиданий. Причем оценка оснований предполагает поиск «веской причины» («good reason») для доверия. В качестве такой причины выступают санкции, гаранты третьей силы, репутация, опыт, чувства и прочее. Так, в отношении «дилеммы заключенного» веской причиной может выступать опыт, который возникает в результате не единичного, а многократного взаимодействия. Но в ситуации, когда количество взаимодействий известно, предательство снова оказывается выгодной стратегией (Хоскинг 2016: 53). По этому поводу Рассел Хардин приводит пример из произведения Достоевского «Братья Карамазовы», где «один поручик регулярно берет у купца товары в долг и столь же регулярно платит долги, пока его не переводят в другое место. В последнем случае он исчезает, не расплатившись, и оставляет купца с пустым карманом» (цит. по: Хоскинг 2016: 53). Затруднительно до конца иметь обоснованные представления о том, что прошлое (знание причин предыдущего взаимодействия) должно обязательно повториться (Hardin 2002: 526).

Стало быть, подпорки и подтверждения в виде «веских причин» также оказываются не настолько устойчивыми и прочными, как могло изначально показаться.

Подходы, основанные на «ожиданиях» и «интерпретациях», не улавливают природу доверительных отношений (см., например: Möllering 2001; 2006). Что касается ожиданий, мы не можем быть уверенны в том, что они оправдаются. Также крайне затруднительно проверить информацию, на основе которой принимаются решения о доверии. Такая информация не является окончательной, безошибочной или не подлежащей пересмотру. Расчет надежности не может быть проведен до конца, и сложно гарантировать ожидаемый результат взаимодействия, когда благоприятные ожидания всегда сопровождаются неблагоприятными. Затруднение остается, несмотря даже на попытки его разрешить через интервенцию нормативных и иррациональных объяснительных элементов*.

В рамках этих подходов видение природы доверия скорее предполагает *постоянный поиск способа* преодоления неопределенности. Задача состоит не в том, чтобы получить абсолютное знание об ожиданиях или о надежности, а в том, чтобы найти достаточные и необходимые основания для доверия. Проще говоря, не удастся разместить доверие в промежулке между тем, что известно, и тем, что неизвестно, таким образом, чтобы можно было убедительно ответить на вопрос, как оно возникает.

В текстах Зиммеля можно отыскать как интуицию доверия на границе известного и неизвестного, так и решение затруднения, связанного с таким положением. Его ответ отсылает к метафизической (квазирелигиозной) природе доверия. Этому решению, по сравнению с обозначенными выше, все еще не уделяется должного внимания. А те немногие исследователи, которые все-таки помещают метафизический аспект доверия в фокус своего рассмотрения, не до конца следуют за Зиммелем. Как будет показано, они действуют по преимуществу прагматически, выстраивая свое понимание на внешних источниках: заимствуют кажущиеся близкими по содержанию объяснения и интуиции из других теоретических моделей. В результате данный аспект если и освещается, то частично и в редуцированном виде. Мы рассмотрим метафизическую

* Среди тех исследователей, которые пытаются осуществить нормативную интервенцию, можно выделить Колемана (Coleman 1990) и Элстера (Elster 1989); а среди тех, кто нацелен на иррациональную, — Макалистера (McAllister 1995), Штомпку (Штомпка 2012). Критические замечания по этому поводу можно, к примеру, найти у Де Соа (De Sousa 1987), Миштал (Misztal 1998), Холлиса (Hollis 1998), Мёллеринга (Möllering 2001; 2006).

(квазирелигиозную) природу доверия с позиции Зиммеля. Пойдем за ним до конца и покажем, что сущность доверия лежит не в рамках дихотомии «известное — неизвестное», а за ее пределами.

С этой целью в начале статьи рассматривается вопрос, почему метафизический (религиозный) аспект доверия не получил должного внимания и развития в социальной науке. Для ответа на него коротко излагаются взгляды Зиммеля о доверии и рецепция этих взглядов. Затем на основе его трудов о религии восстанавливается содержательный момент «квазирелигиозной веры». Этот путь далее приводит к необходимости прояснения религиозности доверия в его работах по философии жизни. И наконец, в завершение уточняется граница между метафизической природой доверия и доверием, принадлежащим к дихотомии «известное — неизвестное».

«Двойственность» природы доверия у Зиммеля

Основные идеи о доверии Зиммель изложил всего в нескольких пассажах, которые можно найти в его работах «Философия денег» и «Социология»*. В «Философии денег» он связывает материальные и кредитные деньги с доверием, которое содержит два элемента. Один из них имеет отношение к тому, что он назвал «слабое индуктивное знание», другой — «квазирелигиозная вера». Первый тип доверия опирается на конкретные знания, опыт, интерпретацию, поиск дополнительной информации о предстоящих событиях или поступках, ожиданиях других людей. Зиммель приводит следующие примеры: «Если у фермера отсутствует уверенность в том, что его поле в следующем году не принесет ему такой же урожай, как и в этом, он не будет сеять; если продавец не предполагает, что покупатель желает и может приобрести его товар, он не будет его продавать, и т.д.» (Simmel 1990: 178).

Второй тип доверия имеет отношение к *религиозному чувству (религиозности)*, а не к знанию: «Когда кто-то говорит, что он верит в Бога, это не просто выражение несовершенного этапа познания о Боге, но душевное настроение, которое не имеет ничего общего с интеллектуальным знанием» (Simmel 1990: 178).

В этой работе Зиммель не приводит необходимого критерия, позволяющего отчетливо развести два элемента доверия, однако он делает это в «Социологии», а точнее, в главе «Тайны и тайные общества» («The Secret and the Secret Society»). В ней Зиммель уделяет особое внимание индуктивному типу доверия и лишь в сноске говорит о его религиозной форме.

* Также на это указывают в своих работах другие авторы (см., например: Lewis, Weigert 1985; Möllering 2001).

Особенность индуктивного типа доверия состоит в том, что оно является промежуточным звеном между знанием и незнанием о поведении другого. В случае полного знания в доверии нет необходимости (Simmel 1950: 318). В свою очередь, доверие как форма веры, в отличие от предыдущего типа, выходит за рамки дихотомии «знание — незнание» (невежества) и существует в условиях отсутствия когнитивных обоснований. Там же Зиммель пишет, что этот тип вызывает «веру одного человека по отношению к другому» и «не опосредуется ни опытом, ни гипотезами» (Simmel 1950: 318). Доверие есть первичное, базовое отношение между людьми и «в совершенно чистом виде это состояние веры существует, вероятно, только в религии» (Simmel 1950: 318).

Здесь важно указать на ряд двусмысленностей в его текстах, которые оказались решающими для последующей концептуализации доверия. Во-первых, в «Философии денег» доверие в качестве формы веры не просто появляется как некая основа денежных отношений, но является в том числе критерием, который позволяет произвести отличие традиционного экономического хозяйства от монетарной экономики. Тем самым Зиммель отводит центральное место этому виду доверия в создании и поддержании социальных связей современного общества. В то же время в «Социологии» хотя и подчеркивается фундаментальный характер доверия, однако подробное его рассмотрение дается только в сноске, и вся глава посвящена, по сути, доверию как «слабому индуктивному знанию». Во-вторых, немецкое слово *Vertrauen* может переводиться двояко — как доверие (trust) и уверенность (confidence). В социологии различие этих терминов после Лумана и Гидденса играет ключевую роль. Как правило, доверие (trust) связывается с риском и относится к межличностным отношениям, в то время как уверенность (confidence) сопряжена с опасностью и, опираясь на абстрактные принципы, может быть применима только в отношении социальных систем (например, монетарной). Перевод «Социологии» с немецкого языка в этом смысле осуществляется весьма произвольно: где речь идет о доверии, в тексте оно переводится понятием «уверенности», и наоборот*. Подобная произвольность присутствует и при прочтении

* Такое соотношение между понятиями в большей степени характерно для представлений Лумана (Luhmann 1988). Для Гидденса доверие и уверенность не так однозначно соответствуют риску и опасности. С его точки зрения доверие также может быть связано с опасностью, и поэтому его стоит воспринимать скорее как определенную разновидность уверенности, а не нечто отличное от нее (Гидденс 2011: 149). При этом уверенность напрямую отсылает к «слабому индуктивному знанию» Зиммеля (Гидденс 2011: 150). В любом случае, после того как

оригинального текста. В-третьих, способ описания доверия как формы веры создает впечатление его ограниченности религиозными рамками, что к тому же усиливается его слабой разработанностью самим Зиммелем. Именно акцент на определенном типе доверия, путаница в переводе (прочтении) и «пограничное» положение привели к тому, что для многих современных исследователей религиозный аспект остался незамеченным или неточно проинтерпретированным.

Такая ситуация характерна как для зарубежных исследователей (в том числе немецких), так и для отечественных. В своих обзорах и концептуальных моделях они главным образом обращают внимание на когнитивный тип доверия, то есть на тот, который находится между полным знанием и полным невежеством (см., например, работы немецких авторов: Preisendörfer 1995; Nuissl 2002; Di Luzio 2006; Nagenborg 2010; Lauber, Mühler 2017; см. также отечественные работы: Алексеева 2004; Стоянов 2004; Волченко 2014). При этом доверие как «квазирелигиозная» вера если и упоминается, то в большей степени спорадически, в виде констатации наличия еще одного типа доверия у Зиммеля (см., например: Стоянов 2004: 33).

Слишком многие ученые обращали внимание на доверие как на «слабую форму индуктивного знания», и тем самым, по замечанию немецкого исследователя Гвидо Мёллеринга, доверие утратило элемент веры (Möllering 2001: 412). Этим замечанием он вовсе не хочет сказать, что отсутствуют исследования эмоциональной и моральной направленности. Мёллеринг лишь подчеркивает преобладание одной из тенденций, которая не выходит за рамки дихотомии «знания — незнания». В этом отношении теоретические построения данной направленности не охватывают доверие как целостный феномен. Можно сказать, что для них остается закрыта область, находящаяся вне этой дихотомии.

Тем не менее существует ряд источников, в которых идеи Зиммеля не просто упоминаются спорадически, но включают также элементы интерпретации и концептуализации религиозного аспекта доверия. В первую очередь к таким источникам можно отнести работы Гидденса, Мёллеринга, Льюиса и Вейгерта.

Энтони Гидденс — один из немногих исследователей, который замечает, что у Зиммеля доверие понимается как «религиозный догмат», и со всей ясностью отличает его от когнитивного типа (Гидденс 2011: 144). Более того, он переопределяет на основе веры понятие «доверие», радикально противопоставляя его «индуктивному познанию» (уверенности):

понятия «доверие» и «уверенность» попали в фокус рассмотрения социологов, уже сложно относиться к ним как к простым синонимам.

«Доверие — это связь между верой и уверенностью, и именно это отличает его от “слабого индуктивного знания”. Последнее есть уверенность, основанная на власти над обстоятельствами, в которых уверенность является оправданной. Всякое же доверие есть в некотором смысле слепое доверие» (Гидденс 2011: 150). При этом содержание веры Гидденс пытается раскрыть через соотношение экзистенциального понятия «онтологическая безопасность» с понятием «базовое доверие», заимствуя последнее из психоанализа Эриксона.

В свою очередь, Дэвид Льюис и Эндрю Вейгерт разрабатывают комплексное понимание доверия. Они изначально отдают приоритет когнитивной стороне, когда утверждают, что данный элемент является необходимым условием для доверия. Однако независимо от количества знания, которое можно получить о субъекте взаимодействия, его одного недостаточно, чтобы довериться. Когнитивное содержание, по мнению Льюиса и Вейгерта, всего лишь приоткрывает дверь для доверия, но не создает его (Lewis, Weigert 1985: 970). В связи с этим необходим вспомогательный элемент, а именно эмоциональная составляющая, которая вместе со знанием способствует установлению и поддержанию доверительных отношений. По сути, для них данный феномен одновременно содержит когнитивный и эмоциональный элементы, которые по-разному проявляются в ситуации взаимодействия (причем такая ситуация ими осмысливается в качестве поведенческого элемента доверия) (Lewis, Weigert 1985: 972).

Льюис и Вейгерт отстаивают, таким образом, важную идею о том, что доверие зависит от чего-то другого, кроме рационального (когнитивного) решения. Можно сказать, что они рассматривают «вспомогательный элемент», понятием Зиммелем как «квазирелигиозная вера», в психологическом ключе, через эмоцию. Но в то же время этот элемент не выносится ими за рамки различения «знание — незнание», он размещается в одной плоскости с когнитивным аспектом: «Доверие в повседневной жизни — это сочетание чувства и рационального мышления...» (Lewis, Weigert 1985: 972).

Гвидо Мёллеринг придерживается схожего взгляда. Для него так же, как и для Льюиса и Вейгерта, доверие выступает в качестве симбиоза различных элементов. В то же время он более внимательно относится к идеям Зиммеля, поэтому имеет смысл рассмотреть его подход подробнее.

Мёллеринг исходит из того, что общей формулой доверия является соединение «индуктивного знания» с «квазирелигиозной верой» (Möllering 2001: 411). Причем последняя призвана разрешить затруднение, характерное для когнитивного элемента, которое, как мы уже упоминали, связано с неспособностью справиться с социальной непредсказуемостью и неопределенностью. Иными словами, он пытается показать, каким именно обра-

зом становится возможно доверие, которое в современных подходах было осмыслено через благоприятное ожидание и интерпретацию (или оценку надежности).

Для этого Мёллеринг подчеркивает посредническую (трансцендентную) роль «квазирелигиозной веры» в переходе от интерпретаций к ожиданиям. Вера может быть понята как механизм заключения в скобки или как приостановка (*suspension*) неопределенности, что делает возможным принятие интерпретаций и ожиданий (связанных с благоприятным исходом). Эту способность «приостановки», соединения известного с неизвестным, он описывает (вслед за Гидденсом) в виде «прыжка к вере», «прыжка в неизвестность». На эмпирическом уровне «проблески прыжка» Мёллеринг усматривает в таких выражениях, как «все будет хорошо», «просто сделай это», «не стоит беспокоиться» и т.п. (Möllering 2001: 414).

Однако «прыжок» к доверию (к вере), с одной стороны, не происходит отовсюду, а с другой — не может быть полностью лишен оснований. В связи с чем возникает потребность его локализации, которая для Мёллеринга происходит в интерпретации (в когнитивной составляющей доверия). Познание и вера в этом смысле всегда соединены, всегда сосуществуют: «Иллюзорный и индифферентный характер веры уравнивается непрерывной и рефлексивной природой сознания» (Möllering 2001: 414). Связь с рефлексией позволяет схватить в единстве знание и незнание, что предполагает, с одной стороны, оценку информации о другом субъекте и ситуации доверия, а с другой — осознание границ собственного невежества. Познавательная подготовка* оказывается необходимой для совершения действия с неизвестным исходом.

В этом Мёллеринг близок к позиции Льюиса и Вейгерта, но, в отличие от них, делает акцент на вынесении «вспомогательного элемента» за пределы различия «знание — незнание», что позволяет схватить неопределенность. Тем самым может показаться, что по сравнению с ними Мёллеринг идет дальше в понимании места и значения зиммелевской веры для доверительных отношений. И это так, но только отчасти, поскольку он все же локализует данный элемент в интерпретации, что приводит к коррекции трансцендентного значения. «Квазирелигиозная вера» становится не столько потусторонней, сколько посюсторонней, и попытка вывести этот элемент за рамки дихотомии «знание — незнание» заканчивается ее возвращением обратно.

* Познавательная подготовка может выражаться, например, в получении информации о субъекте взаимодействия — о его репутации, характере, статусе, поведении, намерениях и т.п.

Стало быть, Мёллеринг абсолютизирует интерпретативный аспект доверия, что скорее оставляет его внутри различия дихотомии «знание — незнание». Это не согласуется с критерием зиммелевского понимания религиозности как находящегося по ту сторону данного различия. Для Мёллеринга такое положение дел остается неочевидным, так как он не делает акцент на содержательной стороне квазирелигиозного элемента доверия. Точнее говоря, он пытается прояснить содержательный момент, обращаясь к интуициям других авторов. Например, он усматривает близость религиозного аспекта с доверием «как если бы» («as if») у Хардина*, «приостановкой (упразднением) информации» («Aufhebung») у Лумана и «волей к вере» («the will to believe») у Вильяма Джеймса (Möllerling 2006).

Его работа вносит некоторую ясность в понимание функции «квазирелигиозной веры», состоящей в промежуточном положении между интерпретацией и ожиданием. Если еще раз задать вопрос «что значит доверие как метафизическая вера?», то ответом Мёллеринга был бы «прыжок в неизвестность» — способность соединения известного с неизвестным. Но мы по-прежнему можем спросить, что такое «прыжок»? В чем суть религиозности? И что все-таки значит — находиться по ту сторону знания — незнания? У Мёллеринга, на наш взгляд, можно найти намеки на понимание места «квазирелигиозного» доверия, но не его содержание.

Психологистский ответ на эти вопросы тоже выглядит неубедительным. Апелляция к эмоции есть поверхностное схватывание сущности веры. Для Зиммеля религиозность доверия, по его собственному признанию, является тайной и *мистическим* элементом (Simmel 1990: 318). Возможно, именно по этой причине Гидденс предпринимает шаг в сторону от Зиммеля, не обращаясь к его теоретическому наследию, а пытается найти источник концептуализации совершенно в другом месте. Обратившись к философии экзистенциализма и психоанализу, а не к философии жизни, Гидденс предлагает один из удачных ответов. Но его ответ — это ответ не Зиммеля. Так же как Гидденс, Мёллеринг выстраивает свое понимание религиозности доверия на внешних источниках, не обращаясь

* Например, стратегия «как если бы» («as if») применяется, согласно Хардину, в том случае, когда невозможно получить достоверную информацию о партнере или ее недостаточно, но при этом существует потребность в сотрудничестве (Hardin 1993). Тогда в одностороннем порядке один из заинтересованных акторов действует так, «как если бы» он доверял, но при этом никакого доверия нет. Подобное поведение связано с надеждой, что другая сторона проникнется и ответит на этот жест сотрудничеством. В результате подобная практика, по его мнению, может спровоцировать подлинные доверительные отношения.

к пониманию веры у Зиммеля, что было бы логично, так как само описание этого элемента в текстах «Философии денег» и «Социологии» имеет прямые коннотации с его трудами по религии. Далее обратимся напрямую к работам Зиммеля без заимствований и отсылок к внешним интерпретаторам.

Религиозный аспект доверия

Говоря о религиозности доверия, постараемся прояснить следующие моменты: во-первых, какой именно смысл Зиммель вкладывает в понятие религиозное чувство (религиозность); во-вторых, если доверие как форма веры не опирается на знание, тогда в чем особенность его оснований; и, в-третьих, каким образом соотносятся два типа доверия — «слабое индуктивное знание» и «квазирелигиозная вера».

Одно из подробных изложений понимания веры у Зиммеля можно найти в его работе «Религия» («Die Religio»). Здесь он различает веру в религиозном (собственном) смысле и веру интеллектуальную. В то время как первая связана с определенным религиозным чувством, вторая — интеллектуальная вера — «состоит в одном ряду со знанием, просто как более низкая его ступень, она свидетельствует о наличии причин, которые лишь в количественном отношении менее весомы, чем те, опираясь на которые, мы утверждаем, что обладаем знанием» (Зиммель 1996а: 567). А это означает, что в основе интеллектуальной веры лежит «познавательное исследование», которое может привести к признанию существования Бога как «обоснованной гипотезы» (Зиммель 1996а: 567). В свою очередь, религиозная вера подразумевает «определенное внутреннее отношение и не зависит от доказательства истинности или ложности существования Бога» (Зиммель 1996а: 567). Как можно заметить, подобное различие очень похоже на то, как Зиммель понимает две формы доверия — «слабое индуктивное знание» и «квазирелигиозную веру». Точек пересечения в понимании доверия и веры в текстах по социологии и в текстах по религии окажется еще больше, когда он переходит к рассмотрению существования веры не по отношению к Богу, а относительно человека. В частности, он замечает следующее: «Отношения подчинения в обществе в огромном большинстве случаев основаны не на знании законов и не на превосходстве одних людей над другими, не на любви или на внушении, а на вере, не имеющей ничего общего с теоретическим допущением определенной гипотезы, но представляющей собой совершенно своеобразный психологический феномен, возникающий между людьми» (Зиммель 1996а: 571). Роль веры в этом пассаже переключается с отмеченными нами выше его идеями, касающимися высокой значимости религиозного элемента

доверия в функционировании денежной системы. Вообще вера как религиозное чувство имеет, по мнению Зиммеля, большое социальное значение, без него общество вообще не могло бы существовать: «То, что мы, не придавая значения никаким доказательствам, часто вопреки им, придерживаемся своей веры в того или иного человека или в какую-то социальную общность, и означает самые прочные узы, связующие общество воедино» (Зиммель 1996а: 570).

Схожесть в теоретизировании относительно доверия и веры весьма заметно. В таком случае можно ли сделать вывод о том, что понятие «доверие» — это всего лишь другое название веры, которое существует в социальных отношениях? Разные тексты Зиммеля предлагают неоднозначный ответ. В результате анализа текстов по религии, решение данного вопроса для нас становится утвердительным. Но в то же самое время, реконструируя его в текстах об обществе, мы получаем конкурирующий ответ: доверие не сводится к вере, хотя может иметь одну из ее форм. Поскольку мы уже видели, к каким затруднениям приводит нас «логика социологии», то последуем другой логике рассуждения, в которой, возможно, заключаются неожиданные для теории доверия выводы.

В рамках новой логики сразу проясняется и переопределяется статус доверия как квазирелигиозной веры по отношению к «индуктивному знанию», а следовательно, по отношению ко всему обществу в целом. Мёллеринг, как мы помним, настаивает на примате познавательного элемента над элементом определенного душевного настроения. В рамках данной логики это не совсем так. Именно элемент «религиозное чувство» является основополагающим для доверительных отношений. Элемент знания становится зависимым от него. Даже если для веры не будут найдены никакие объективные обоснования и оправдания, то она все равно обладает огромными «преимуществами и возможностями <...>, поскольку достаточно всего лишь поверить, и появится несокрушимая опора для человеческих отношений» (Зиммель 1996в: 620). И далее: «Вера для доказательства своей правоты использует весьма слабые аргументы, — но признав их истинными, мы проникаемся пониманием действительных причин и доказательств» (Зиммель 1996а: 569). Из приведенных утверждений можно предположить, что само индуктивное знание в некотором смысле выступает как часть веры, как результат религиозного чувства.

Такое предположение не покажется преждевременным, если обратимся к одному из возможных способов интерпретации приставки «квази» в зиммелевской формулировке доверия как «квазирелигиозной веры». Важно не столько то, что эта приставка является особенностью определенного типа доверия, сколько то, что она выступает особенностью самой

веры, погруженной в социальные отношения. Вера как сила «социологического характера», по замечанию Зиммеля, безусловно, смешивается «со всеми возможными силами, объединяющими людей и имеющими отношение к знаниям, воле и чувствам» (Зиммель 1996а: 571). И в этой связи, когда исследователи выделяют различные элементы доверия — когнитивные, психологические и поведенческие, они (эти элементы) уже в некотором роде имеют отношение к религиозности.

Что же позволяет Зиммелю сделать такое сильное утверждение в отношении веры, и нам, вслед за ним, в отношении доверия? Подобное положение веры обусловлено пониманием религиозного чувства (религиозности), которое является в рамках его теоретической модели фундаментальным понятием для постижения религиозных и социальных связей. Это понимание сводится как минимум к двум вещам. Во-первых, к *единству* социального и религиозного поведения, к сходству между «отношением индивида к божеству и его отношением к социальной общности» (Зиммель 1996а: 558). Во-вторых, по мнению Зиммеля, религиозность разыгрывается со стороны души, а не трансцендентного. Такое утверждение он делает по аналогии с тем, как Кант высказывается относительно возможности познания вещей: «Бог столь же мало может переселиться в наше сердце, сколь вещи, по выражению Канта, могут “переселиться в нашу способность представления”» (Зиммель 1996г: 653).

Исходя из сказанного можно указать на две специфические особенности религиозности, которые лучше всего позволяют отразить сущность доверия, понятого как «метафизическая вера». Первая состоит в том, что социальные отношения приобретают религиозную окраску не в силу подведения к трансцендентному, а прежде всего по той причине, что религиозность *внутренне присуща* самой социальности (Зиммель 1996а: 562). Как замечает Зиммель, отношение детей к своим родителям, патриота к своему отчеству, подданного к своему повелителю, солдата к своей армии — все пронизаны подобным чувством. Любовь, самоотверженность, преданность, смирение и удовольствие — все эти чувства существуют как неразрывное единство религиозного, и «только пределы нашего рассудка разделяют их» [Зиммель 1996а: 563]. Заметим, что для Мёллеринга имманентное свойство веры осталось неочевидным. Он видит лишь ее отношение к трансцендентному, поэтому им и подчеркивается промежуточный характер религиозного аспекта доверия. При этом возникает необходимость указать на то, в чем именно заключается сущность промежуточного положения метафизического элемента. И как вариант Мёллеринг предлагает связку с рефлексивной функцией и метафору «прыжка в неизвестность».

Вторая особенность заключается в том, что для Зиммеля религиозное чувство представляет собой *самодостаточный* «источник молодости», постоянно порождающий веру (в том числе и интеллектуальную) в существование Бога, других людей и собственного Я вопреки всем сомнениям (Зиммель 1996а: 568). То есть подобное чувство не требует никаких внешних подпорок и оснований, например в виде объективных доказательств или интерпретаций. Вера как религиозное чувство «создает свой объект из себя самой, возвышая его в силу этого до степени абсолютного» [Зиммель 1996а: 568]. Именно благодаря такому свойству она способна выйти за пределы дихотомии «знание — незнание» и продолжить социальные отношения на другом основании. В этом и заключается, по мнению Зиммеля, ее мистический характер. Иначе что значит быть самодостаточным религиозным чувством/верой/доверием? Это означает быть содержанием жизни, ее внутренней силой, в нашем случае позволяющей связывать людей в единые узы или формы. Но что в таком случае жизнь? Если ответить риторически, то, согласно Зиммелю, она есть тайна самой жизни. Однако ограничиться подобным ответом мы не можем. Чтобы лучше понять религиозное чувство и доверие, основанное на нем, следует немного углубиться в зиммелевское понимание философии жизни (*Lebensphilosophie*).

Религиозность доверия и философия жизни

Выше нами поспешно были увязаны представления Зиммеля о религиозном чувстве с философией жизни. Предварительно стоило бы указать на важную особенность в развитии его взглядов. Дело в том, что согласно канонически утвердившейся трехэтапной схеме развития мысли Зиммеля, только после короткого позитивистско-эволюционистского этапа, пройдя через промежуточный этап неокантианства, в последнее десятилетие своего творчества он обратился к философии жизни. Получается, тот мотив, который нами был обозначен как основной, появляется только на завершающем этапе. Однако подобная периодизация, по замечанию некоторых исследователей и интерпретаторов Зиммеля, не претендует на однозначность (см., например: Levine 2012; Bleicher 2007; Йоас 2013). Согласно одному из приводимых аргументов, Зиммель неоднократно в новые свои произведения включал старые тексты без внесения каких-либо значительных изменений, в то время как в ранних работах появлялись темы, которые позднее становились основными (Йоас 2013: 104). Такие основные зарисовки Джозеф Блейчер, например, видит в идеях о сохранении энергии и борьбе за существование как факторах социальной эволюции, изложенных Зиммелем в ранний период. В них просматрива-

ется глубоко укоренившийся интерес к пульсации жизненных энергий (Bleicher 2007).

На протяжении всей своей творческой деятельности Зиммель так или иначе был связан с темой жизни, на формирование которой оказали сильное влияние прежде всего идеи Гёте (а также Ницше и Бергсона). Другой, проходящей красной нитью через все его труды, была тема формы (форма/содержание), ассоциирующаяся с идеями Канта. Получается, что обе эти темы всегда были как бы «сопредставлены». На это обращает внимание Дональд Левин, говоря о них как о принципах, конституирующих весь интеллектуальный путь Зиммеля. Более того, такой подход Левин считает намного уместнее, чем общепринятая трехэтапная периодизация. Особенно если учитывать, что в обеих диссертациях Зиммеля уже появляется тема связи жизненных сил с формами (Levine 2012: 33). Наибольший же интерес к их проблемной взаимосвязи возрастает после сравнений в 1906 г. Ницше с Кантом, с одной стороны, и с другой — Канта с Гёте [Levine 2012: 31]. С этого момента растет число публикаций, посвященных преимущественно творчеству Гёте.

Вообще Кант и Гёте — два источника вдохновения Зиммеля, чьи имена уже стали нарицательными для обозначения комплекса идей и динамики развития его философских, социальных и религиозных взглядов*. Среди исследователей не существует единого мнения о том, в чем именно заключается эта динамика. Для Скотта Лэша она сводится к тому, что «Кант» имеет более основополагающий статус в теоретических построениях Зиммеля, в то время как «Гёте» всего лишь его дополняет (Lash 2005). В свою очередь, Джозеф Блейчер занимает противоположную позицию, о которой красноречиво говорит название его статьи «От Канта до Гёте, на пути к *Leben*» (Bleicher 2007). Дональд Левин придерживается более взвешенного мнения, считая, что Зиммель пытается не столько возвысить «одного из них», то есть отдать предпочтение одному из стоящих за ними принципов — жизни или формы, сколько показать взаимосвязь между весьма контрастными «фигурами» (Levine 2012). Последнее, кажется, точнее всего отражает подход Зиммеля, особенно если предположить, что его основной оптикой видения окружающего мира выступает дуализм как наличие диаметрально противоположных категорий (элементов), тезиса

* Чтобы в этом убедиться, достаточно посмотреть на то, под какими заголовками публикуются статьи, посвященные этой теме: Levine D. *Soziologie and Lebensanschauung: Two Approaches to Synthesizing «Kant» and «Goethe» in Simmel's Work* (Levine 2012), Bleicher J. *From Kant to Goethe: Georg Simmel on the way to *Leben** (Bleicher 2007).

и антитезиса (Levine 1971: xxxv). Так или иначе этот дуализм касается понимания религии и религиозности и выражается в сочетании идей Канта об априорных категориях или формах сознания с философией жизни Гёте (Ницше, Бергсона) (Vandenberghe 2010; Laermans 2006; McCole 2005). Поэтому, прежде чем перейти к теме жизни и ее связи с религиозным чувством, необходимо прежде коротко указать на значение идей Канта в формировании представлений о религии и религиозности у Зиммеля.

На вопрос «Как возможна религия?» Зиммель отвечает в типичной кантовской манере. Он дает не онтологический, а эпистемологический ответ, переключается с трансцендентного уровня рассмотрения на трансцендентальный. На этом уровне религия воспринимается как форма сознания. Попросту говоря, религия оказывается редуцированной до имманентного состояния сознания или, избегая когнитивистских обертонов, до «внутреннего движения души» (Vandenberghe 2010: 7). Именно такого мнения придерживается Фредерик Вендерберх. То, что Божественное стало испытываться изнутри, как он в итоге заключает, и позволило Зиммелю сместить акцент рассмотрения с религии на религиозность, тем самым сделав ее центральной категорией (Vandenberghe 2010: 7). Более того, несколько поспешная подмена сознания душой приводит Вендерберха к предположению о том, что ранняя концепция религиозности Зиммеля является прообразом философии жизни (Vandenberghe 2010: 11). То есть именно благодаря мистическим интуициям, сформулированным в ранних работах по религии, у него возникла и развилась тема жизни как метафизическая точка зрения на отношение между жизненным потоком, душевным настроем и Божественным. Для объяснения возникновения религии в своей ранней статье «К социологии религии» (1898) Зиммель в большей степени обращается к априорным формам, но только общества, а не познания. В более же поздней и основной работе («Религия», 1906) уже явно преобладают виталистские мотивы.

Зиммель действительно высказывает схожую с Кантом идею нетрансцендентного положения религиозности. Но только религиозность для него не столько форма сознания, сколько изначально форма жизни. В эссе «Проблема религиозного положения» он пишет об этом следующим образом: религиозное бытие «представляет форму целевого, саму живую жизнь, способ, которым жизнь движется сквозь все колебания...» (Зиммель 1996г: 657). Религиозность, религиозное чувство, вера, понятие как формы сознания, уже содержат в себе неявно идею концептуализации, а значит, потенциально рациональны. Из такой нависающей рациональности трудно вывести интуицию метафизической жизни, как пытается это сделать Вендерберх. Ведь сама жизнь не приемлет подобную рацио-

нальность. И не по причине ее иррациональности, а по причине того, что она просто неспособна вместиться в какую-либо форму. Отвлеченное мышление лишь ограничивает ее, или, точнее сказать, жизнь намного больше всякого мышления. На эту особенность Зиммель указывает, например, уже в эссе «Кант и Гёте. К истории современного» (1906). О невозможности схватить жизнь формой он говорит следующим образом: «...объект оказывается слишком непокорным, не входя в субъект своим абсолютным существом и делая тщетным гигантское усилие субъекта вовлечь его в себя» (Зиммель 1996д: 392).

Так что же такое жизнь? Не имея здесь возможности обсуждать Зиммелевское толкование жизни во всех аспектах, остановимся лишь на анализе ключевого представления о ней как об имманентной трансценденции, которое непосредственно имеет отношение к поставленной задаче.

Когда утверждается, что жизнь невозможно схватить формой, то речь идет о противопоставлении жизни и формы. Жизнь в таком случае понимается как непрерывный поток. Она не приемлет никакую духовную форму, противостоит всякой идейной и культурной застылости или пронизывает, как пишет Зиммель в «Созерцании жизни», «не ту или иную, но любую форму» (Зиммель 1996б: 22). Подобное понимание у него получило обозначение «больше жизни» (Mehr-Leben). Однако жизнь не может выступать иначе как в определенных формах. Так, духовная жизнь выступает «в словах и деяниях, образах или содержаниях вообще», то есть для своего существования ей необходимо производить что-то автономное (Зиммель 1996б: 21). Но то, что возникло как автономное, обладает своей логикой и значением, а значит, противостоит жизни, из которой оно было сформировано. В этом и состоит другое определение жизни, которое получило у Зиммеля название «больше, чем жизнь» (Mehr-als-Leben).

Получается, что жизнь одновременно есть и «сама жизнь, и более чем она сама». Такое определение противоречиво. Однако, как замечает Зиммель, подобная противоречивость всего лишь логическая, результат ограниченности нашего сознания, неспособного представить *единство* жизни иначе как через две взаимоисключающие категории. В самом деле, оба определения он возводит к жизни как к ее единству. И это не попытка, по его мнению, «преодоления дуализма в едином, но является чем-то третьим, стоящим по ту сторону двойственного и единого» (Зиммель 1996б: 19). Такое третье выступает как нечто унифицирующее, как жизнь, понятая в *абсолютном смысле*. В подобном понимании она включает в себя, с одной стороны, жизнь, не приемлющую формы, а с другой стороны — жизнь, воплощенную в формах. Отсюда абсолютная жизнь есть постоянное *преодоление себя самой*: жизнь «находит себе прибежище

только в формах и в формы не вмещается, а потому разбивает всякую ей самой воздвигнутую форму» (Зиммель 1996б: 22). Для Зиммеля в подобной имманентной трансценденции и заключается сущность жизни. Она есть непрерывный и единый акт возведения границ (форм) и их прорыва к иному (то есть к установлению новых границ), позволяющему обеспечивать *взаимопроникновение* противоположностей (Зиммель 1996б: 20).

Религиозное чувство может быть понято, таким образом, как жизнь в узком смысле — *Mehr-Leben*, на что указывает сам Зиммель, когда говорит, что она есть «сама живая жизнь», но также и в широком смысле — как абсолютная жизнь. Отличие в данном случае состоит в способе фокусировки: в первом случае акцент делается на преодоление (любых) границ, во время как во втором — на *взаимопроникновение* и связность совершенно чуждых областей. В этом и состоит понимание тех особенностей, в силу которых доверие как религиозное чувство выходит за рамки дихотомии «знание — незнание».

К уточнению границы между верой и знанием

На основе полученного критерия — преодоления границ — возникает возможность провести более тонкое отличие одной формы доверия — «квазирелигиозной веры» — от другой — «слабого индуктивного знания».

Как уже упоминалось в начале статьи, Зиммель последовательно рассуждает о доверии как о форме знания в работе «Тайны и тайные общества». Особенность понимания доверия в данном случае связана с центральным положением знания в обществе, исходя из которого все отношения между индивидами выстраиваются на основе какой-либо информации друг о друге (Simmel 1950: 307). Причем никто не может знать другого *абсолютно*, вплоть до «каждой отдельной мысли или настроения» (Simmel 1950: 308). Представления о другом формируются из тех частных фрагментов, в которых он только и становится доступен. Поэтому социальные отношения понимаются как своеобразные движения предшествующих и последующих форм знания о человеке, которые собственно и выражаются в доверии. Доверие, таким образом, занимая промежуточное положение между полным знанием и полным незнанием, является *гипотезой*, которая служит основой для практического (будущего) поведения индивидов* (Simmel 1950: 318). Каким же образом выстраивается здесь

* «Confidence, evidently, is one of the most important synthetic forces within society. As a hypothesis regarding future behavior, a hypothesis certain enough to serve as a basis for practical conduct, confidence is intermediate between knowledge and ignorance about a man» (Simmel 1950: 318).

отношение между доверием и знанием? Способ рассмотрения Зиммелем доверия как формы знания схож с тем, как подобное отношение видит Гегель. Для прояснения позиции Зиммеля имеет смысл ненадолго сравнить их подходы.

Для Гегеля противопоставление знания и веры является пустым. Невозможно верить и при этом не знать, во что веришь. Более определенно он высказывается в «Энциклопедии философских наук», говоря, что вера является частью знания, некоторой особенной его формой (Гегель 1977: 382). При этом знание у него объективно. Иными словами, Абсолют и знание об этом Абсолюте не отличаются; существование Абсолюта понимается как наличие абсолютного знания (Быкова 2008: 145). Поскольку знание абсолютно, то вера (доверие)* есть всего лишь этап в процессе движения к этому Абсолюту. В конечном счете заключенная между двумя границами — знания и незнания — вера обречена на стремление к одной из границ, к абсолютному знанию, в котором Гегель видит освобождение от всех границ.

Зиммель, в отличие от Гегеля, не утверждает абсолютного знания. Вместо этого он предлагает другой Абсолют. Если ориентироваться на философию жизни, то, как было показано, им является «Абсолют Жизни», сущность которого заключается в имманентной трансценденции, то есть в непрерывном «преодолении самой себя». Для знания это означает не выход из границ знания/незнания посредством достижения определенной границы, а постоянное преодоление границы с последующим обязательным установлением новых преград. Знание и незнание не разрешаются в абсолютном знании, как у Гегеля, эту дихотомию вообще не нужно разрешать (окончательно). Смысл не в достижении, а в постоянном и непрерывном преодолении. Двойственность и есть Абсолют. «Знание о нашем знании и незнании, а затем и знание об этом объемлющем знании и т.д., вплоть до потенциальной бесконечности — это подлинная бесконечность движения жизни на ступени духа» (Зиммель 1996б: 11).

Отсюда доверие (вера) не движется к определенной границе, а ведет себя по-другому. Доверие в границах знания и незнания не «обречено» на выход за их пределы, как у Гегеля, наоборот, оно не может без них существовать, вечно колеблясь между ними. Доверие всегда пребывает в границах, оно всегда есть определенная степень знания. Так, согласно Зим-

* Гегель, как замечает Быкова, понимает веру не в религиозном смысле, как это делает, например, Кант. Для него вера — это прежде всего доверие, объектом которого выступает человек, общество и историческая ситуация (Быкова 2008: 142).

мелю, торговец, политик, ученый, вступая в профессиональные отношения с другими, обладают частичным знанием о своем партнере, которое нужно для формирования этих отношений. Они ограничивают свое знание только внешними и объективными фактами о другом человеке (например, информацией о его компетенциях), чтобы иметь доверие для совместного действия (Simmel 1950: 319). В семейных отношениях, напротив, предполагается гораздо большее знание об индивидуальности партнера и меньшее внимание обращается на его чисто объективное выражение. Здесь «чтобы произвести необходимое доверие, важно принадлежать друг другу» (Simmel 1950: 319). С одной стороны, для доверия достаточно «поверхностных», объективных знаний, основанных на внешних, часто наблюдаемых параметрах, с другой — более глубоких знаний, предполагающих знакомство личного плана, связанное с пониманием индивидуальных особенностей характера человека. Но при этом ни в первом, ни во втором случае не подразумевается достижение полного (абсолютного) знания.

Получается, что Зиммель, определяя доверие как гипотезу о будущих действиях, увязывает его со значимостью наступления этого будущего (то есть с необходимой степенью знания). Если с кем-то я вступаю в брак, то мне нужно больше знания для доверия этому человеку. И наоборот, если имею дело со случайным покупателем, то мне как продавцу нужно всего лишь знать о его покупательной способности. Для Гегеля познание предмета одновременно означает знание этого предмета. В то время как для Зиммеля, если перефразировать, (социальное) отношение к субъекту означает знание этого субъекта. Из такого вывода, кажется, должно следовать и обратное утверждение (что, собственно, не чуждо Зиммелю): определенное знание означает определенное отношение, в частности доверительное. Стало быть, даже простое знакомство уже предполагает доверие. Но, несмотря на все возможности, которые приоткрывает такой вывод, он также содержит в себе и ограничения. Учитывая привязку к *значимости будущего*, доверие оказывается постоянно «сомневающимся». Эта концепция «хрупкого» доверия, которое необходимо постоянно поддерживать в виде непрерывной оценки надежности, наблюдения,ощерения, презентации себя и прочего, что, по всей видимости, не всегда просто сделать.

Возвращаясь к изначальному сравнению двух форм доверия у Зиммеля — «квазирелигиозной веры» и «слабого индуктивного знания», можем теперь указать на сущностное их отличие. Знание о другом нам всегда дано частично. Невозможно проникнуть по ту сторону незнания, потому что доверие всегда ограничено определенной степенью знания. Иначе

говоря, трудно в каждом конкретном случае установить такую степень знания, при которой доверие окажется «несомненным», позволяющим произвести действие с неопределенным исходом. Доверие в качестве гипотезы имеет дело с неизвестным, преодолеть которое оно не может по той простой причине, что последнее составляет неотъемлемую его часть.

В противоположность «слабому индуктивному знанию» доверие как религиозное чувство (как метафизическая вера) не просто лишено ограниченности, но способно пронизывать границы или возвышаться над ними в качестве «нечто третьего», устанавливая тем самым связь известного с неизвестным. Такая форма доверия способна напрямую поддерживать социальные отношения, невзирая на какие-либо утилитарные, когнитивные или схожего рода ограничения.

Вместо заключения

Доверие как «квазирелигиозная вера» имеет фундаментальное значение для понимания природы доверия и социальных отношений. Оно, как мы видели, является самодостаточным — его не стоит сводить ни к знанию, ни к эмоции, ни к воле. Это доверие предлагает альтернативные основания для взаимодействия, выходящие за рамки дихотомии «знание — незнание». Кроме того, доверие в качестве религиозного чувства во многом обуславливает доверительные отношения, основанные на «слабом индуктивном знании».

Предпринятая нами концептуализация доверия у Зиммеля стала возможна благодаря обращению к его текстам по религии и уточнению в них понятия «квазирелигиозной веры». Прежде исследователи предлагали теоретические решения, которые опирались главным образом на иные источники. Как было показано, такие решения оказались неудовлетворительными по ряду причин: либо редуцировали элемент веры, либо слишком психологизировали его, либо рационализировали.

Религиозность (религиозное чувство) имеет прямое отношение к его взглядам по философии жизни (*Lebensphilosophie*), а именно может быть переосмыслено в соответствии с основным принципом — имманентной трансцендентностью жизни. В силу этого принципа доверие способно не замечать неопределенность и тем самым соединять известное с неизвестным. В то время как доверие, понятое через знание, неспособно произвести подобное сближение по причине того, что неизвестное является его составной частью.

«Квазирелигиозная вера» содержит в себе важные следствия для установления и поддержания социальных отношений. Выступая в качестве формы взаимодействия, она оказывается одним из априорных условий

общества и имеет не инструментальный или функциональный (как считают, например, Луман и Мёллеринг), а конститутивный характер для социальных отношений. Причем этот характер имеет мало общего с рациональностью или нормой. Поскольку, будучи «нечто третьим», доверие способно подниматься над индивидом и структурой. То есть оно не является побочным продуктом рационального действия Гоббса и свободно от нормативного порядка Парсонса. По всей видимости, в философии жизни Зиммеля и в социологическом прочтении его текстов по религии содержится альтернативный ответ о том, как возможно общество. Последовательное развертывание этого ответа является уже задачей последующих исследований.

Литература

Алексеева А.Ю. (2004) Концептуальные основы исследования феномена доверия: обзор основных подходов. *Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Социально-экономические науки*, 4 (1): 136–151.

Быкова М. (2008) Кант и Гегель: два ответа на проблему отношения веры и знания. Разеев Д. (ред.) *Вера и знание. Соотношение понятий в классической немецкой философии*. СПб.: Изд-во СПбГУ: 134–148.

Волченко О.В. (2014) Доверие как продукт вовлеченности в информационные потоки. *Мониторинг общественного мнения*, 4: 128–140.

Гегель Г.В.Ф. (1977) *Энциклопедия философских наук*. Т. 3: Философия духа. М.: Мысль.

Гидденс Э. (2011) *Последствия современности*. М.: Праксис.

Зиммель Г. (1996а) Религия. Социально-психологический этюд. Левит С.Я. (гл. ред.) *Георг Зиммель. Избранное. Т. 1: Философия культуры*. М.: Юрист: 545–605.

Зиммель Г. (1996б) Созерцание жизни. Четыре метафизические главы. Левит С.Я. (гл. ред.) *Георг Зиммель. Избранное. Т. 2: Созерцание жизни*. М.: Юрист: 7–185.

Зиммель Г. (1996в) К социологии религии. Левит С.Я. (гл. ред.) *Георг Зиммель. Избранное. Т. 1: Философия культуры*. М.: Юрист: 616–635.

Зиммель Г. (1996г) Проблема религиозного положения. Левит С.Я. (гл. ред.) *Георг Зиммель. Избранное. Т. 1: Философия культуры*. М.: Юрист: 651–661.

Зиммель Г. (1996д) Кант и Гёте. К истории современного мировоззрения. Левит С.Я. (гл. ред.) *Георг Зиммель. Избранное. Т. 1: Философия культуры*. М.: Юрист: 380–410.

Стоянов К. (2004) Доверие и отчуждение: аспекты социологической концепции Г. Зиммеля. Веселов Ю.В. (ред.) *Экономика и социология доверия*. СПб.: Социол. об-во им. М.М. Ковалевского: 32–49.

- Штомпка П. (2012) *Доверие: основа общества*. М.: Логос.
- Йоас Х. (2013) *Возникновение ценностей*. СПб.: Алетейя.
- Хоскинг Дж. (2016) *Доверие: История*. М.: Политическая энциклопедия.
- Bleicher J. (2007) From Kant to Goethe: Simmel on the way to Leben. *Theory, Culture & Society*, 24(6): 139–158.
- Coleman J.S. (1990) *Foundations of Social Theory*. Cambridge: Harvard University Press.
- De Sousa R. (1987) *The Rationality of Emotion*. Cambridge: MIT Press.
- Di Luzio G. (2006) A sociological concept of client trust. *Current Sociology*, 54 (4): 549–564.
- Elster J. (1989) *The Cement of Society: A Study of Social Order*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gambetta D. (1988) Can we trust trust? Gambetta D. (ed.) *Trust: Making and Breaking Co-operative Relations*. Oxford: Basil Blackwell: 213–237.
- Hardin R. (1993) The street-level epistemology of trust. *Politics and Society*, (21)4: 505–529.
- Hardin R. (2001) Conceptions and explanations of trust. Cook K.S. (ed.) *Trust in Society*. N.Y.: Russell Sage Foundation: 3–39.
- Hardin R. (2002) *Trust and trustworthiness*. N.Y.: Russell Sage Foundation.
- Hollis M. (1998) *Trust within Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jalava J. (2003) From Norms to Trust The Luhmannian Connections between Trust and System. *European Journal of Social Theory*, 6(2): 173–190.
- Laermans R. (2006) The Ambivalence of Religiosity and Religion: A Reading of Georg Simmel. *Social Compass*, 53(4): 479–489.
- Lash Sc. (2005) Lebenssoziologie: Georg Simmel in the Information Age. *Theory Culture and Society*, 22(3): 1–24.
- Lauber K., Mühler K. (2017) Ist das Vertrauen in die Institution Polizei eine Folge politischer Orientierungen? *Monatsschrift für Kriminologie und Strafrechtsreform*, 100(2): 87–102.
- Levine D. (1971) Introduction. Levine D. (ed) *Simmel G. On Individuality and Social Forms Selected Writings*. Chicago: University of Chicago Press: ix–lxv.
- Levine D. (2012) Soziologie and Lebensanschauung: Two Approaches to Synthesizing «Kant» and «Goethe» in Simmel's Work Theory. *Culture and Society*, 29(7/8): 26–52.
- Lewicki R., Bunker B. (1996) Developing and Maintaining Trust in Work Relationships. Kramer K., Tyler T. (eds.) *Trust in Organizations*. Thousand Oaks: Sage: 114–139.
- Lewis J., Weigert A. (1985) Trust as a Social Reality. *Social Forces*, 63(4): 967–985.
- Luhmann N. (1979) *Trust and Power*. N.Y.: Wiley.
- Luhmann N. (1988) Familiarity, confidence, trust: problems and alternatives. Gambetta D. (ed.) *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*. Oxford: Basil Blackwell: 94–107.

McAllister D. J. (1995) Affect- and Cognition-based Trust as Foundations for Interpersonal Cooperation in Organizations. *Academy of Management Journal*, 38(1): 24–59.

McCole J. (2005) Georg Simmel and the Philosophy of Religion. *New German Critique*, 94: 8–35.

Misztal B. (1998) *Trust in modern societies: the search for the bases of social order*. Cambridge: Polity Press.

Möllering G. (2001) The Nature of Trust: From Georg Simmel to a Theory of Expectation, Interpretation and Suspension. *Sociology*, 35(2): 403–420.

Möllering G. (2006) *Trust: Reason, Routine, Reflexivity*. Oxford: Elsevier.

Nagenborg M. (2010) Vertrauen und Datenschutz. In: Matthias Maring M. (Hg.) *Vertrauen — zwischen sozialem Kitt und der Senkung von Transaktionskosten*. Karlsruhe: KIT Scientific Publishing: 153–167.

Nuissl H. (2002) Bausteine des vertrauens — Eine begriffsanalyse. *Berliner Journal für Soziologie*, 12 (1): 87–108.

Preisendörfer P. (1995) Vertrauen als soziologische Kategorie. Möglichkeiten und Grenzen einer entscheidungstheoretischen Fundierung des Vertrauenskonzepts. *Zeitschrift für Soziologie*, 24: 263–272.

Simmel G. (1950) The Secret and the Secret Society. Kurt H. W. (ed) *The Sociology of Georg Simmel*. N.Y.: The Free Press.

Simmel G. (1990) *The Philosophy of Money*. L.: Routledge.

Uslaner E. (2002) *The moral foundations of trust*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vandenbergh F. (2010) Immanent transcendence in Georg Simmel's sociology of religion. *Journal of Classical Sociology*, 10(1): 5–32.

Yamagishi T. (1998) *Trust: an evolutionary game of mind and society*. Tokyo: Tokyo University Press.

THE METAPHYSICAL (QUASI-RELIGIOUS) NATURE OF TRUST IN GEORG SIMMEL'S WORKS

Igor Kuznetsov

(kyznetsov.igor@gmail.com)

Institute of Sociology of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology,
Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Citation: Kuznetsov I. (2019) Metafizicheskaya (kvazireligioznaya) priroda doveriya v rabotakh Georga Simmelya [The metaphysical (quasi-religious) nature of trust in Georg Simmel's works]. *Zhurnal sotsiologii i sotsialnoy antropologii* [The Journal of Sociology and Social Anthropology], 22(2): 7–33 (in Russian).
<https://doi.org/10.31119/jssa.2019.22.2.1>

Abstract. The article is devoted to the development of theoretical issues of trust, which is possible thanks to analyses of Simmel's texts on religion and the philosophy of life. It enables the author to detect not only the key elements that are currently being developed in the different concepts, but also new ideas, which specify the nature of the trust and its role in modern social relations. The basic intuition Simmel is associated with is the understanding of trust as «metaphysical» or «quasi-religious» faith. The article shows that this understanding opens up new opportunities for overcoming the limitations connected with the dominance of sociological views on the nature of trust relationships. At the same time, the metaphysical aspect of trust still remains without sufficient attention. And those few researchers, who put such trust in the spotlight, do not follow Simmel until the end. They borrow explanation and insight from other conceptual models. Similarly, Guido Möllering, who made a great contribution to the explication of Simmel's views on the religious aspect of trust, follows the same way. To clarify the content of trust, he also turns to the intuitions of other authors, but not to Simmel's texts on religion. As a result, the metaphysical (religious) aspect is mentioned partially and in a reduced form. In contrast, in the article the author focuses on the position of Simmel. He clarifies the concept of «quasi-religious faith» through a direct appeal to his texts on religion. Further, he shows that the religiosity of trust is directly related to his philosophy of life (*Lebensphilosophie*), and can be rethought in accordance with the basic principle of life — immanent transcendence. By virtue of this principle, trust is able to maintain social relations, regardless of any utilitarian, cognitive or similar kinds of restrictions.

Keywords: trust, quasi-religious faith, religiosity, *Lebensanschauung*, Möllering, Simmel.

References

- Alekseeva A. (2004) Kontseptual'nyye osnovy issledovaniya fenomena doveriya: obzor osnovnykh podkhodov [Conceptual framework for the study of the phenomenon of trust: a review of the main approaches]. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Sotsial'no-ekonomicheskiye nauki* [Bulletin of Novosibirsk State University. Series: Socio-Economic Sciences], 4(1): 136–151 (in Russian).
- Bleicher J. (2007) From Kant to Goethe: Simmel on the way to *Leben*. *Theory, Culture & Society*, 24(6): 139–158.
- Bykova M. (2008) Kant i Hegel': dva otveta na problemu otnosheniya very i znaniya [Kant and Hegel: Two answers to the problem of the relationship between faith and knowledge]. In: Razeev D. (ed.) *Vera i znanie. Sootnoshenie ponyatiy v klassicheskoy nemeckoj filosofii* [Faith and knowledge. Relations between the concepts in classical German philosophy]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta: 134–148 (in Russian).
- Coleman J.S. (1990) *Foundations of Social Theory*. Cambridge: Harvard University Press.
- De Sousa R. (1987) *The Rationality of Emotion*. Cambridge: MIT Press.
- Di Luzio G. (2006) A sociological concept of client trust. *Current Sociology*, 54(4): 549–564.
- Elster J. (1989) *The Cement of Society: A Study of Social Order*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gambetta D. (1988) Can we trust trust? In: Gambetta D. (ed.) *Trust: Making and Breaking Co-operative Relations*. Oxford: Basil Blackwell: 213–237.

Giddens A. (2011) *Posledstviya sovremennosti* [The Consequences of Modernity]. Moscow: Praxis (in Russian).

Hardin R. (1993) The street-level epistemology of trust. *Politics and Society*, 21(4): 505–529.

Hardin R. (2001) Conceptions and explanations of trust. In: Cook K.S. (ed.) *Trust in Society*. New York: Russell Sage Foundation: 3–39.

Hardin R. (2002) *Trust and trustworthiness*. New York: Russell Sage Foundation.

Hegel G. W. F. (1977) *Entsiklopediya filosofskikh nauk. Filosofiya dukha*. T. 3 [Encyclopaedia of Philosophical Sciences. Philosophy of Mind. Part 3]. Moscow: Mysl (in Russian).

Hollis M. (1998) *Trust within Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hosking G. (2016) *Doverie: Istoriya* [Trust: a History]. Moscow: Politicheskaya ehnciklopediya (in Russian).

Jalava J. (2003) From Norms to Trust: The Luhmannian Connections between Trust and System. *European Journal of Social Theory*, 6(2): 173–190.

Joas H. (2013) *Vozniknovenie tsennostey* [The emergence of values]. St. Petersburg: Aleteya (in Russian).

Laermans R. (2006) The Ambivalence of Religiosity and Religion: A Reading of Georg Simmel. *Social Compass*, 53(4): 479–489.

Lash Sc. (2005) Lebenssoziologie: Georg Simmel in the Information Age. *Theory Culture and Society*, 22(3): 1–24.

Lauber K., Mühler K. (2017) Ist das Vertrauen in die Institution Polizei eine Folge politischer Orientierungen? *Monatsschrift fur Kriminologie und Strafrechtsreform*, 100(2): 87–102.

Levine D. (1971) Introduction. In: Levine D. (ed.) *Simmel G. On Individuality and Social Forms. Selected Writings*. Chicago: University of Chicago Press: ix–lxv.

Levine D. (2012) Soziologie and Lebensanschauung: Two Approaches to Synthesizing Kant» and «Goethe» in Simmel's Work Theory. *Culture and Society*, 29(7/8): 26–52.

Lewicki R., Bunker B. (1996) Developing and Maintaining Trust in Work Relationships. In: Kramer K., Tyler T. (eds.) *Trust in Organizations*. Thousand Oaks: Sage: 114–39.

Lewis J., Weigert A. (1985) Trust as a Social Reality. *Social Forces*, 63(4): 967–985.

Luhmann N. (1979) *Trust and Power*. New York: Wiley.

Luhmann N. (1988) Familiarity, confidence, trust: problems and alternatives. In: Gambetta D. (ed.) *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*. Oxford: Basil Blackwell: 94–107.

McAllister D. J. (1995) Affect- and Cognition-based Trust as Foundations for Interpersonal Cooperation in Organizations. *Academy of Management Journal*, 38(1): 24–59.

McCole J. (2005) Georg Simmel and the Philosophy of Religion. *New German Critique*, 94: 8–35.

Misztal B. (1998) *Trust in modern societies: the search for the bases of social order*. Cambridge: Polity Press.

Möllering G. (2001) The Nature of Trust: From Georg Simmel to a Theory of Expectation, Interpretation and Suspension. *Sociology*, 35(2): 403–420.

Möllering G. (2006) *Trust: Reason, Routine, Reflexivity*. Oxford: Elsevier.

Nagenborg M. (2010) Vertrauen und Datenschutz. In: Matthias Maring M. (Hg.) *Vertrauen — zwischen sozialem Kitt und der Senkung von Transaktionskosten*. Karlsruhe: KIT Scientific Publishing: 153–167.

Nuissl H. (2002) Bausteine des vertrauens — Eine begriffsanalyse. *Berliner Journal für Soziologie*, 12(1): 87–108.

Preisendorfer P. (1995) Vertrauen als soziologische Kategorie. Möglichkeiten und Grenzen einer entscheidungstheoretischen Fundierung des Vertrauenskonzepts. *Zeitschrift für Soziologie*, 24: 263–272.

Simmel G. (1950) The Secret and the Secret Society. In: Kurt H. W. (ed.) *The Sociology of Georg Simmel*. New York: The Free Press.

Simmel G. (1990) *The Philosophy of Money*. London: Routledge.

Simmel G. (1996a) Религија. Social'no-psihologicheskij ehtyud [Religion]. In: Levit S.Ya. (ch. ed.) *Georg Simmel. Izbrannoe. T. 1* [Georg Simmel. Selected Writings. Vol. 1]. Moscow: Jurist: 545–605 (in Russian).

Simmel G. (1996b) Sozerkanie zhizni. Chetyre metafizicheskie glavy [The View of Life: Four Metaphysical Essays]. In: Levit S.Ya. (ch. ed.) *Georg Simmel. Izbrannoe. T. 2* [Georg Simmel. Selected Writings. Vol. 2]. Moscow: Jurist: 7–185 (in Russian).

Simmel G. (1996c) K sociologii religii [A Contribution to the Sociology of Religion/ On the Sociology of Religion]. In: Levit S.Ya. (ch. ed.) *Georg Simmel. Izbrannoe. T. 1* [Georg Simmel. Selected Writings. Vol. 1]. Moscow: Jurist: 616–635 (in Russian).

Simmel G. (1996d) Problema religioznogo polozheniya [The Problem of the Situation of Religion]. In: Levit S.Ya. (ch. ed.) *Georg Simmel. Izbrannoe. T. 1* [Georg Simmel. Selected Writings. Vol. 1]. Moscow: Jurist: 651–661 (in Russian).

Simmel G. (1996e) Kant i Goethe. K istorii sovremennogo mirovozzreniya [Kant and Goethe. On the History of the Modern Weltanschauung]. In: Levit S.Ya. (ch. ed.) *Georg Simmel. Izbrannoe. T. 1* [Georg Simmel. Selected Writings. Vol. 1]. Moscow: Jurist: 380–410 (in Russian).

Stoyanov K. (2004) Doveriye i otchuzhdeniye: aspekty sotsiologicheskoy kontseptsii G. Simmelya [Trust and alienation: the sociological aspects of concept of Georg Simmel]. In: Veselov Yu.V. (ed.) *Ekonomika i sotsiologiya doveriya* [Economics and Sociology of Trust]. St. Petersburg: Sociological Society M.M. Kovalevsky: 32–49 (in Russian).

Sztompka P. (2012) Doverie: osnova obshchestva [Trust: the foundation of society]. Moscow: Logos.

Uslaner E. (2002) *The moral foundations of trust*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vandenbergh F. (2010) Immanent transcendence in Georg Simmel's sociology of religion. *Journal of Classical Sociology*, 10(1): 5–32.

Volchenko O.V. (2014) Doveriye kak produkt вовлеченности v informatsionnyye potoki [Trust as product of involvement in information flows]. *Monitoring obshchestvennogo mneniya* [Monitoring Public Opinion], 4: 128–140 (in Russian).

Yamagishi T. (1998) *Trust: an evolutionary game of mind and society*. Tokyo: Tokyo University Press.