ПРАВИТЕЛЬСТВО РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

«ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ» (НИУ ВШЭ)

УДК 316.323

№ госрегистрации АААА-А16-116052750174-5

Инв. №

УТВЕРЖДАЮ

Проректор НИУ ВШЭ

канд. экон. наук

М. М. Юдкевич

«\_\_\_» \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ 2016 г.

ОТЧЕТ

О НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ РАБОТЕ

по теме

ДРУЖБА, ДОВЕРИЕ И КОНФЛИКТ: ОСНОВНЫЕ КАТЕГОРИИ ОПИСАНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ЖИЗНИ

(заключительный)

ТЗ-20

Руководитель темы

зав. НУЛ «Центр фундаментальной социологии»,

д-р социол. наук А. Ф. Филиппов

Москва 2016СПИСОК ИСПОЛНИТЕЛЕЙ

Руководитель темы:

д. социол. н. \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ А.Ф. Филиппов (введение,

 подпись, дата разделы 1, 2, заключение)

Исполнители темы:

Вед. науч. сотр., \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ С.П. Баньковская

к. филос. н. подпись, дата (подраздел 3.1)

Вед. науч. сотр., \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ И.В. Троцук (раздел 4)

к. филос. н. подпись, дата

Науч. сотр. \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ О.В. Кильдюшов

 подпись, дата (подраздел 3.2)

Ст.науч. сотр., \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ А.М. Корбут (раздел 5)

к. социол. н. подпись, дата

Ст. науч. сотр. \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ М.Г. Пугачева (список
 подпись, дата использованных источников)

РЕФЕРАТ

Отчет 122 с., 1 табл., 1 прил., 1 ч., 137 источников.

ДОВЕРИЕ, ДРУЖБА, КОНФЛИКТ, ВЛАСТЬ, СОВРЕМЕННОСТЬ, ФРОНЕТИЧЕСКАЯ СОЦИАЛЬНАЯ НАУКА, ИССЛЕДОВАНИЕ ДЕЙСТВИЯ, ГОББСОВА ПРОБЛЕМА, АВТОРИТЕТ, СОЦИАЛЬНЫЙ ПОРЯДОК

Цель работы: развитие категориального аппарата общей социологии за счет включения новых фундаментальных понятий.

Задача работы: исследование понятий «дружба», «доверие» и «конфликт» в их взаимной связи как базовых категорий, позволяющих преобразовать социологическую теорию для решения актуальных задач и перейти к более построению прагматичной, ориентированной на исследование действий (фронетической) социальной науки.

Используемые методы: исторический анализ философских, юридических и социологических источников, обобщение материалов эмпирических исследований и теоретическое конструирование понятий.

Основные результаты работы состоят в следующем.

Во-первых, теоретический дизайн исследования перестроен с учетом новейших тенденций в социальных науках, прежде всего, практической вовлеченности теоретического знания в решение актуальных проблем (так называемая фронетическая социальная наука и исследование действия).

Во-вторых, показано, что фундаментом социального взаимодействия является доверие, выступающее как своеобразный «социальный клей», без которого не работают ни власть, ни авторитет. Устройство доверия очень сложное, оно может распространяться и на институты, и на отношения между людьми, причем принимать различные формы, в том числе, становиться почти незаметным в связи с более отчетливыми, дифференцированными видами социальной связи.

В-третьих, показана базовая взаимосвязь дружбы и конфликта как двух видов взаимности, не только противоположных, но и дополняющих друг друга в обществах модерна.

Таким образом, власть и авторитет пронизывают собой основополагающие межчеловеческие отношения, которые строятся как дружеские или конфликтные интеракции на фундаменте многообразных и нечетких форм доверия. Это не просто понятия, которыми можно оперировать лишь в теоретических целях, но категории прагматического описания социального мира, позволяющие укоренять знание в ситуации, изучать конкретные обстоятельства совершения действий, от повседневного поведения в толпе до политически значимых решений. Такие прагматичные описания становятся необходимыми в эпоху исчезновения привычных схем, в частности, краха концепций глобализации.

Это позволит в будущем, с одной стороны, продолжить работу над чисто понятийными ресурсами, расширяя возможности последовательных и тонких социологических описаний и объяснений. С другой стороны, это делает необходимой углубленную теоретическую работу, направленную на уяснение более широкого контекста социальных событий, в том числе международного.

# СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 6

1 О предмете фронетической социальной науки и теории действия 11

1.1 Социологическое просвещение 11

1.2 Публичная социология, фронетическая наука, изучение действия 19

2 Другие «люди Гоббса»: о философских источниках и перспективах одного социологического заблуждения 23

2.1 Гоббс и «Гоббсова проблема» в социологии Фердинанда Тённиса 24

2.2 Философия Гоббса в трактовке Толкотта Парсонса 28

2.3 Дружба и война всех против всех: что на самом деле говорил Гоббс 31

3 Конфликт и дружба как социальные феномены: обзор проблематики и вопросы методологии 40

3.1 Конфликт как парадоксальный социальный феномен 40

3.2 Основания социологии дружбы 44

4 Методологические проблемы социологического анализа доверия 54

4.1 Доверие как ускользающий от определений концепт 56

4.2 Количественный подход к изучению (социального и политического) доверия 59

4.3 Качественный подход к изучению доверия как фундамента повседневности 65

4.4 Дискурсивное конструирование доверия в нарративах личного опыта 69

4.5 Выводы 74

5 Доверие как категория обыденного действия 77

5. 1 Доверие как методологическая проблема 77

5.2 Повседневность как самостоятельная область исследований 79

5.3 Доверие: начальная ситуация 84

5.4 Движение в толпе как пример доверия 87

5.5 Доверие и стабильные действия 91

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 95

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ 97

ПРИЛОЖЕНИЕ А Nicolas Hayoz. «Friendship, Trust, and Politics: Shifting Meanings of a Complex Relationship in Democracies» 105

# ВВЕДЕНИЕ

Данное исследование, будучи самостоятельным научным проектом, по своему замыслу стало продолжением другого, стартовавшего два года назад, и основано на результатах, показанных в отчете по проекту 2015 г. Опираясь на концепции власти и авторитета, мы запланировали продолжить работу над ключевыми понятиями, необходимыми для адекватных описаний социальной жизни, прежде всего, над понятиями дружбы, доверия и конфликта. Рассмотрение этих понятий является, с нашей точки зрения новаторским, и в данном случае не только сами по себе окончательные суждения о дружбе и конфликте, о власти и доверии являются результатом, но и тот способ, каким они получены. Они находятся во взаимосвязи не только потому, что сама социальная жизнь представляет собой связь тех феноменов, которые описываются социологией при помощи этих понятий, но также и потому, что в наших исследованиях присутствует единство, куда более глубокое, чем рамки исследовательских проектов.

Напомним, что рефлексия по поводу конститутивного значения дружбы, доверия и конфликта для функционирования человеческих сообществ занимает важное место в политической философии, начиная уже с *античности*, поскольку φιλία является средством выражения солидарности и стабилизации социального порядка. Позже социальное устройство *феодального* типа также основано не на взаимодействии институтов, но на сложном переплетении личных связей, прежде всего, связей «дружбы и доверия». Понять его и постичь основные механизмы его существования можно лишь изучив сферу неформальных отношений. В Европе в условиях правового плюрализма и отсутствия единого правового поля, а также единых для всего общества инструментов правового регулирования, чрезвычайно важную роль приобретали соединявшие людей узы межличностных отношений, традиционно относимых современной наукой к области моральных регуляторов, таких, как дружба (amicitia) и доверие (fides). Тематизация коммуникативных и политических аспектов дружбы получила дальнейшее развитие в сочинениях многих мыслителей Возрождения и Нового времени. Важнейшими аспектами дружбы являются, с одной стороны, базовое доверие между партнерами, а с другой стороны, готовность к сохранению этого отношения контрфактически, то есть вопреки всему, что работает на его подрыв. Эта готовность традиционно называется верностью, и это понятие, которое также укоренено в истории Европы, как и понятие дружбы (ср. хотя бы феодальную верность сеньору, тематизацию дружбы в «Поруке» Фридриха Шиллера и эссе «О верности и благодарности» Георга Зиммеля) начинает снова возвращаться в обиход социальной мысли именно по мере нарастания напряженности, конфликтов и прочих испытаний для дружбы[[1]](#footnote-1). Однако здесь легко увидеть огромную проблему, как только речь заходит об описаниях модерна. Разумеется, феномен дружбы присущ также и модерну, точно так же, как встречаются в *современном* обществе и верность, и доверие *между людьми*, а не только готовность доверять институтам. Однако есть одно, на первый взгляд, скорее малозначительное, историко-социологическое обстоятельство, которое все-таки не стоит сбрасывать со счетов.

В знаменитом различении общности и общества (Gemeinschaft/Gesellschaft) Фердинанда Тённиса дружба, как известно, относится к первому типу социальности (а доверие, хотя и не выделяется как отдельное понятие на первом этапе его творчества, впоследствии оказывается, конечно в числе ключевых категорий для описаний того типа связей, которые предполагают симпатию[[2]](#footnote-2)). В *Gesellschaft* ее нет, потому что место дружбы — город как политическая общность. Разумеется, это касается только идеальных типов, в самой социальной реальности дружба встречается (по Тённису и согласно тем, кто так или иначе работает с его дихотомией) и в наши дни. Однако она меняет свой характер. Из социального клея общности она превращается в род социальной интимности, в специфическую характеристику межличностных отношений в обществе, построенном на совершенно иных началах. Она с трудом выдерживает давление агрессивной социальной среды, но может, совершенно внезапно, оказаться востребованной при изменении характеристик самой среды. Все то, что, как считалось на заре классической социологии, уходит или оттесняется на периферию социальности по мере развития общества модерна, возвращается вновь там и тогда, где и когда модерн дает сбои, отступает на задний план, так или иначе модифицируется.

Разумеется, этим можно было бы и пренебречь в чисто теоретическом исследовании: Тённис является скорее общепризнанным, чем широко читаемым автором, современные исследователи прекрасно обходятся без ссылок на него, мы могли бы последовать их примеру, если бы речь не шла о *принципиальной позиции*, выяснение которой требует обращения в том числе и к тому, что давно миновало. Дело в том, что даже простое и решительное утверждение, вроде того, что в теоретико-социологическом исследовании мы обходимся без авторов, значение которых является скорее историческим, чем актуальным, предполагает две не проясненные предпосылки, а именно: 1) что мы уже заранее знаем, что такое теоретико-социологическое исследование; 2) что мы готовы или даже обязаны исключать все старое, редко цитируемое, если хотим решить фундаментальную задачу. Обе предпосылки не могут быть признаны сами по себе, без более внимательно исследования аргументов, обе они, как мы сейчас покажем, не могут быть удержаны. Социология строится как наука особого рода, ее положение в современном обществе как инстанции особого рода достоверного знания (если не считать опросов и статистически обоснованных выкладок) становится все более шатким и сомнительным. Пересмотр оснований всегда был характерен для нее, интерес к классикам не является преходящим, не является необязательной составляющей. От Тённиса к современной социологии ведет прямая линия, которая, как это ни покажется странным на первый взгляд, имеет отношение не только к его теоретическим, но прежде всего к его историко-философским исследованиям, прежде всего, к изучению политической философии Гоббса. Именно эта связь: от Тённиса к Гоббсу, от Гоббса к Парсонсу («Гоббсова проблема социального порядка») оказалась в некотором роде роковой для современной социологии и для ее трактовок модерна, в обществах которого дружба занимает столько странное, специфическое место по сравнению с более традиционным (или подобными им) социальными образованиями. Но это имеет значение, конечно, лишь до тех пор, пока социология вообще ориентируется на классиков, и вопрос о том, зачем ей эта ориентация (пик которой уже миновал, но эти волны интереса к классике возвращаются), является в данном случае не менее важным вопросом. Дело не в том, насколько силен и силен ли вообще интерес именно к Тённису или Парсонсу. Этот интерес сейчас не велик, а в будущем может стать еще меньше. Дело в самом принципе построения теории, в которой учитываются классические решения, если эта теория — социологическая — претендует на нечто большее, чем просто «игры в понятия», схоластическое внимание к дефинициям, бережное отношение к собственной автономии. Вопрос о дружбе оказывается, таким образом, началом более принципиального рассмотрения, касающегося, с одной стороны, истоков истории социологии, а с другой стороны, ее статуса как науки. Этим двум аспектам нашей темы и будут посвящены Введение и первые две главы.

Мы рассмотрим сначала общую проблему статуса социологии в обществе и в особенности — перспективы перехода от чистой теории к теории действия и фронетической социальной науке. Этому будет посвящено Введение. Далее мы исследуем вопрос о «людях Гоббса» у Тённиса и Парсонса, чтобы понять, как интерпретация одного из величайших политических философов Нового времени повлияла на конструкции понятий в социологии, а также что на самом деле можно извлечь из трудов Гоббса, если подойти к ним непредвзято, но с полным пониманием их современного значения. Одна из интереснейших особенностей философии Гоббса состоит в том, что началами конфликта, который он называет войной всех против всех, оказываются у него, вопреки распространенному мнению, не столько эгоизм рациональных изолированных индивидов, сколько те самые добродетели человека, которые естественным образом служат его солидаризации в небольших, неполитических сообществах. Критикуя Аристотеля, писавшего о политической дружбе, он демонстрирует естественный, неполитический характер дружбы, а отсюда вытекает ее опасность для политического устройства, основанного на искусственном, договорном принципе, характерном для обществ модерна. Специфика политической дружбы, с точки зрения современной социологии, в терминах теории социальных систем показана в Приложении А в материале, написанном швейцарским партнером ЦФС по данному проекту. Таким образом, хотя дружба противоположна конфликту, *понятие* дружбы является взаимодополнительным с понятием конфликта. В общем плане это показано в главе первой, более специальным образом — в главе второй, которая содержит два параграфа, посвященных, соответственно, конфликту и дружбе. Обратим внимание на то, что понятию конфликта уже был посвящен раздел 1.4 отчета за предыдущий год, однако подход к теме и вся исследовательская техника в 2016 г. претерпели изменения, исследование конфликта вписано с другой контекст. Результаты нынешнего года не противоречат результатам предыдущего, но и не повторяют их, поскольку конфликт здесь рассматривается не как общее по отношению к войне понятие, не в связи с властью и авторитетов, а именно в противоположность дружбе и доверию. Отсюда сделан переход к основным положениям общей социологической теории дружбы, наследующей классической политической философии. Последние две главы посвящены понятию доверия, рассмотренному в двух аспектах: сначала речь идет об общих методологических проблема исследования доверия, в том числе качественных и количественных методах, и будет дан большой обзор литературы. В следующей главе показано, как доверие укоренено в повседневности. Это так или иначе снова выводит нас к проблематике фронетической науки. Доверие — основа практической ориентации человека в мире, и если дружба позволяет склеивать социальные отношения, которые грозит разорвать конфликт, на уровне преимущественно диадического взаимодействия, то доверие оказывается тем, что лежит в известном смысле ниже уровней дружбы и конфликта. Именно поэтому ему уделено у нас основное внимание. Помимо общих проблем теории доверия и его исследования качественными и количественными методами, мы особое внимание обращаем на феномен повседневного доверия. Доверие не является, с этой точки зрения, так сказать, фокусированным феноменом, оно не отдифференцировано от прочих отношений во всех тех случаях, когда без некоторого рода доверия все-таки не обойтись. Никлас Луман, как известно, столкнувшись с этой проблемой, различал *Vertrauen* (доверие) и *Vetrautheit* (близкое знакомство, осведомленность), для чего, как оказалось, английский язык предлагает при переводе лучшие варианты: *trust* и *familiarity*. Но Луман тем самым лишился дополнительных возможностей исследовать доверие именно как социальный клей, поскольку дорефлексивная осведомленность позволяет развить как стратегии доверия, так и недоверия[[3]](#footnote-3). Обращение, помимо традиционного для исследователей повседневности ресурса феноменологической социологии и этнометодологии, к фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера, в этом контексте не случайно. Хайдеггер пытался с разобраться с проблематикой фронесиса в своих ранних работах, но в результате избрал иной путь, и все его исследования по фронесису, новое прочтение «Никомаховой этики» Аристотеля и переклички с философской антропологией ушли на задний план в «Бытии и времени», лишь подспудно определяя логику его работы. Тем не менее, обращаясь уже в наши дни к ней, а равно и к другим сочинениям этого периода, мы видим ту же проблематику, которой занимались позже Шюц и Гарфинкель. Таким образом, через феномен доверия мы снова приходим к той основной идее, которая красной нитью проходит через весь отчет и составляет основной пафос проекта.

## 1 О предмете фронетической социальной науки и теории действия

### 1.1 Социологическое просвещение

Социология входит в состав общества как область особым образом организованных коммуникаций, и нет ничего более очевидного, чем зафиксировать не очень простое, но в целом понятное отношение между ними. Социологи *наблюдают* социальную жизнь, но ведь и *живут* они социальной жизнью, в обществе и/или жизненном мире, так или иначе в общество входящем; их наука, таким образом, оказывается обращением общества на себя самое, рефлексивностью его коммуникаций. Этот тезис ниже будет развернут через обращение к некоторым хорошо известным социологическим текстам, с которыми, собственно, и связан наш основной понятийный аппарат и постановка вопроса, но пока что формулируется самым абстрактным образом.

Можно сказать, используя старый философский словарь, что социология служит самоосмыслению общества или просто является инстанцией такого самоосмысления[[4]](#footnote-4). Однако в этом качестве она имеет не вполне отчетливый статус. Социология с самого зарождения была далека от единства и в наши дни институционализирована в качестве набора научных дисциплин, которые не опознается в современном обществе как привилегированный наблюдатель или привилегированное сообщество наблюдателей. Иначе говоря, пытаясь понять, что и почему происходит, в наши дни не то чтобы забывают о социологии, но обращаются к ней уж точно не в первую очередь и не за окончательным авторитетным вердиктом. Публичные сообщения *ad hoc* о тех или иных результатах не отменяют того, что вклад социологии в самопонимание общества не очень велик[[5]](#footnote-5). Это связано со спецификой науки, устройством научного знания вообще и научного знания об обществе в частности. У большинства наук нет конкурентов в тех областях, где они достигают наибольшей технической сложности и углубления в свой предмет. У социологии такие конкуренты есть, и они множатся.

Коммуникация в хорошо институционализированных и профессионально определенных дисциплинах устроена герметическим образом, так, чтобы сам язык науки, технически сложный, правила допуска в круг полноправных участников обсуждения научных тем, легитимные способы аргументации и тому подобное делали ее труднодоступной. Но кто заметит такого рода знание? На кого оно рассчитано и кем опознается? Фундаментальное знание размыкается, вступает в контакт с обществом через образование, технологии и экспертизу. Это позволяет отвоевывать позиции в борьбе против конкурентов и добиваться признания высокого ранга самих этих позиций. Когда социальная жизнь устроена строго иерархически, статус знания, в конечном счете, связан с борьбой за признание со стороны «короны», за место подле «трона», а точнее говоря, с исходом этой борьбы. Чем менее прочна и однозначна иерархия, тем больше возникает социальных локусов (мест в пространстве социальных позиций) для более или менее автономного производства знания, в том числе и знания, которое участники коммуникации идентифицируют как науку. Претендуя на статус науки, то есть на производство знания высшего ранга, дифференцирующиеся, все дальше отходящие друг от друга дисциплины сражаются за все менее и менее самоочевидные в смысле ранга позиции. Это в особенности хорошо заметно именно в области гуманитарных и социальных наук.

Номинально, то есть получив имя, социология возникла именно в пространстве борьбы за признание и сражалась, между прочим, с политической экономией и социалистическими учениями, будучи поначалу лишь маленькой сектой позитивистов, воодушевленных замыслом Конта создать великую научную религию человечества. Наука, в соответствии с «законом трех стадий», приходила на смену богословию и метафизике, и в Контовой иерархии наук социология занимала высшее место, соединяя объяснение с целеполаганием и организацией культа своего собственного предмета познания[[6]](#footnote-6). Это была внутренне противоречивая затея, задача не могла быть решена, но то обстоятельство, что два великих научных движения XIX в., социология и социализм, претендовали на объединение человечества с позиций привилегированного наблюдателя, произвольно комбинировавшего знания и веру, оказало огромное влияние на последующие эпохи. Социология сумела победить как наука, проиграв как церковь; она стала признанной наукой, но лишь *одной из* наук об обществе, хотя в некоторые эпохи добивалась более значительного влияния, чем то, которое она имеет теперь. Я попытаюсь ниже очень кратко обрисовать нашу проблемную ситуацию, сопоставив рассуждения некоторых знаменитых авторов, относящиеся к последней эпохе обширных теоретических проектов в социологии, с некоторыми более современными попытками иначе расположить в обществе социальное знание, чем это делалось до сих пор. В течение, примерно, четверти века, с конца 1960-х до середины 1990-х гг. возникло несколько влиятельных и продуктивных социологических концепций, создатели которых хорошо понимали, насколько серьезным вызовом для их науки вновь становятся те роды знания, которые прежде считались низшими. Если формулировать это совсем кратко и упрощенно, то вопрос заключался в следующем: можно ли быть уверенным, что социолог лучше знает, как устроена социальная жизнь, чем так называемый действующий-профан. Конечно, профаном его называют лишь потому, что он не посвящен в социологию. В свою очередь, социолог не знает тех областей социальной жизни, в которых прекрасно ориентируется — и только описывает их не на языке науки — действующий-профан. Но если социолог или антрополог признает хотя бы частичное превосходство тех, кого изучает, над ним самим, то возможна ли для него самого позиция превосходства? Конечно, он собирает больше информации, делает это долго и систематическим образом, а помимо всего прочего, в его распоряжении есть огромный и систематически организованный запас сведений, полученных другими учеными. И все-таки вся его наука не поможет обойтись без того вечно иного и нового, что порождает социальная жизнь[[7]](#footnote-7). А ведь кроме социологии, есть и другие области социального знания, и социологи нередко указывают на свое превосходство над другими исследователями социальной жизни, ссылаясь на свою близость к действующим-профанам. Таким образом, они балансируют между признанием со стороны других исследователей социальной жизни и признанием со стороны того обширного мира профанов, который они открывают для мира науки. Но это не проблема одной только социологии, и дело не в том, как можно было бы подумать, что мир повседневности (не говоря уже об «иных культурах», которым уделяют внимание антропологи) отторгает мир научной рациональности и берет реванш. Нас интересуют прежде всего общества модерна, в которых социология зародилась и институционализировалась уже давно и хорошо представлена в сферах образования и науки.

Именно в таких обществах многочисленные дискурсивные сообщества, в том числе и научные, конкурируют между собой, а влияние большинства старых, привычных социальных наук утрачивается по мере того, как падает готовность считаться с социальными учеными. Они уже не носители особого, доступного лишь посвященным, знания о том, как устроена социальная жизнь. Пока социальная наука входит (или претендует на вхождение) в состав грандиозного проекта модерна, она, вместе с другими сравнительно малочисленными профессиями, выступает как носитель научной рациональности или даже *импортер* этой рациональности в мир повседневности. Чем больше становится областей деятельности, в которых нужны не более или менее традиционные умения, в лучшем случае, — устаревшие концепции, *профессиональная компетентность действующих*, так или иначе основанная на научной рациональности (какие бы удивительные превращения она ни претерпевала в практике повседневных взаимодействий), тем меньше почтения вызывает социология. Она теперь — всего лишь *одна из* наук, которая парадоксальным образом стала не бенефициаром, но жертвой успеха модернизаций. Многие понятия и объяснительные принципы социальных наук встречаются в повседневных коммуникациях. О классах, ролях, харизме, институтах готовы говорить профессионалы, независимо от характера образования, и они же могут оперировать такими категориями объяснения, как «культурные различия», «функциональность» или «групповые интересы». Социологи же в процессе истолкования социальной жизни оказываются перед задачами «двойной герменевтики». Энтони Гидденс, которому мы обязаны самой известной и влиятельной интерпретацией этого термина, разъясняет его следующим образом: «Вот логическая сторона двойной герменевтики. Действующие-профаны суть носители понятий, причем их понятия конститутивным образом входят в то, что они делают; понятия социальных наук невозможно изолировать от потенциального присвоения и воплощения в повседневном действии. Эмпирическая сторона имеет отношение к институциональной рефлексивности, феномену, который… получает все большее распространение с вызреванием современного социального порядка. Социальные науки сильно вовлечены в институциональную рефлексивность модерна, хотя и далеко не исчерпывают ее» [8, P. 13]. Гидденс не только связывает двойную герменевтику с рефлексивностью модерна. Он видит также и проблемы, которые возникают в этой связи у социальных наук: «Невозможно оставаться полностью в стороне от рефлексивности, потому что наблюдатель — социальный ученый выпускает из рук свои результаты, как только делает их доступными для публики» [8, P. 13]. Отношения между социальными науками и здравым смыслом могут быть очень сложными, продолжает он и в высшей степени проницательно добавляет: «Результаты социальной науки, по-моему, надо защищать от тех, к деятельности которых они относятся, да и от других тоже; но это вопрос скорее этический и политический, потому что [здесь речь идет] о притязании на то, что [именно социальные ученые] „лучше знают“, почему дела обстоят дела так, а не иначе, чем действующие-профаны» [8, P. 14]. Эта тревожная интонация, различимая в предисловии 1993 г. ко второму изданию вышедшей в 1976 г. книги, очень многозначительна. Социальные науки находятся в обороне именно как науки, и они, нуждаясь в политической и моральной защите и не всегда получая ее, нередко готовы склониться перед обыденным знанием.

Соединяя критическую теории и феноменологию повседневности, Юрген Хабермас писал в начале 1980-х гг., что сам ученый «в принципе не имеет никакого иного доступа к жизненному миру, чем профан в социальных науках. В некотором роде, он должен уже принадлежать к тому жизненному миру, составляющие которого хотел бы описать. Чтобы их описать, он должен их понимать, а чтобы понимать, он должен в принципе уметь участвовать в их производстве, участие же предполагает, что он к этому миру принадлежит» [9, S. 160]. Хабермас критикует А. Шюца, считавшего, что социальный ученый может выработать позицию незаинтересованного наблюдателя. Выйти за пределы своего жизненного мира так же невозможно, как за пределы своего языка, говорит он. Социальный ученый должен искать «условия объективности понимания во всеобщих структурах процессов достижения согласия, чтобы установить, может ли он, зная эти условия, рефлексивным образом удостовериться в импликациях своего участия» [9, S. 180]. Это означало перенастройку всего проекта критической социологии. Она начинала с критики рациональности, господствующей в мире капиталистического отчуждения, но не смогла удержать эту позицию точно так же, как позитивная и позитивистская социология не смогла удержать позицию рационального превосходства над действующими-профанами. Вместо больших проектов эмансипации, она переориентировалась на соучастие в решении проблем повседневной жизни, так сказать, изнутри, а не через радикальное преобразование, которое возможно помыслить, только глядя на общество извне, с утопической привилегированной позиции. Хабермас, справедливо замечает новейший историк, остался верен своим эмансипаторным установкам, однако изменились его преставления о том, как их следует реализовать. Если прежде он был настроен скорее против институтов, то теперь настаивает на том, что «специфическое, в русле теории дискурса, понимание права и существующих институтов может указать дорогу к эмансипации человека… от нелегитимных отношений» [10, S. 11]. У критической социологии нет больше никакого превосходства над повседневностью, есть благожелательное соучастие в улучшении существующего за счет, так сказать, внутренних резервов и при постоянном контроле того, к чему ведут ее собственные воздействия на социальную жизнь.

Привилегированному положению науки, как и проектам радикальной эмансипации мешает рефлексивность модерна, встроенная в очень многие повседневные, а не только профессиональные коммуникации. С консервативной (в перспективе) точки зрения, имея в виду в первую очередь устойчивость институтов проблему очень давно сформулировал Хельмут Шельски в статье 1957 г. «Поддается ли институционализации постоянная рефлексия» [11]. Но именно в понятиях его младших современников, Никласа Лумана и Юргена Хабермаса, ее можно переформулировать, ставя во главу угла не институты и даже не системы, но отдельные коммуникации, то есть то, что совершается на базовом уровне социальности. Дело не в критике существующего, которая более всего заботила Шельски и, поначалу, также и Хабермаса. Действительно, всякий устойчивый институт современного общества, в том числе и такой, на котором, что называется, держится само существование социальной жизни, может быть подвергнут критике, его существование, его способы самоописания больше не принимаются на веру. Но рефлексия располагается более глубоко, ниже уровня институтов, на уровне текущих повседневных коммуникаций[[8]](#footnote-8). Любая более или менее продолжительная, не прекращающаяся сразу после первых событий (обмена репликами в разговоре) коммуникация принципиально рефлексивна; ее течение может быть несколько изменено, когда от своей основной темы, т.е. того, что является предметом обсуждения для ее участников, она обратится на себя самое. «О чем же мы говорим?» — такая постановка вопроса возможна чуть ли не в любом разговоре, при любом взаимодействии. Тема разговора иногда нуждается в уточнении, характер обсуждения темы требует специального рассмотрения — таковы характерные способы самотематизации коммуникации. Но, помимо этого, столь же обычна и тематизация *контекста* коммуникации, а не только правил признания истинности или искренности суждений. При этом внимание участников переключается с собственно предмета разговора на более или менее широко понимаемую ситуацию разговора и/или тот более широкий контекст, в котором размещается предмет разговора. «Что творится вокруг нас, в нашем доме, в городе, в стране, в мире, пока мы тут говорим?» — это повседневное обсуждение социального контекста, это способ рефлексии, коммуникации об обществе в самом обществе. Мы обсуждаем не только то, что происходит с нами здесь и сейчас, но все то, что составляет условия нашего взаимодействия, будь то сообщения о погоде, о пробках, о валютном курсе или об изменениях в законодательстве. Конечно, можно было бы сказать, повторяя известный аргумент Хабермаса, что тем самым в жизненном мире мы пытаемся снова поставить под дискурсивный контроль именно то, что ушло из-под него, стало «системой». Однако это не единственно возможное продолжение рассуждений. Важнее то, что такие коммуникации тоже представляют собой «самоосмысление общества», но, так сказать, *точечное*, происходящее не непрерывно, не как единый процесс или несколько магистральных процессов, но в множестве событий коммуникации, смысл которых, если вспомнить исследования Поля Рикера, имеет не только остенсивные, но и неостенсивные референции[[9]](#footnote-9). Наука об обществе, по идее, может добавить к этому повседневному знанию некоторую дополнительную внятность и доброкачественность, систематический контроль при организации и кодировании наблюдений и многое другое в том же духе. Это и есть воплощение позиции незаинтересованного наблюдателя, при всей ее уязвимости. В некотором роде, говорит нам история социологии, для этого — уже после того, как схлынул профетический пафос изначального позитивизма, — социология и была создана. И хотя она не стала ни главным указателем пути для общественного развития, ни главным источником экспертизы, она пытается сделать своей задачей, говоря словами Никласа Лумана, *социологическое просвещение*[[10]](#footnote-10)*.* В этой формуле, конечно, как бы ее ни перетолковывать, слово «просвещение» несет слишком большую нагрузку. В лекции 1967 г. Луман говорил: «Социология не рассматривала себя как непосредственную продолжательницу просвещенческих импульсов и в наши дни тоже редко понимает себя таким образом. Однако обязаны ли мы держаться этой самоинтерпретации?» [15, S. 66][[11]](#footnote-11). Философы Нового времени могли претендовать на некую особую миссию просветителя, освобождающего человечество от суеверий и мракобесия. Социологи не чужды этому пафосу, но, как мы видим, готовы исходить из того, что их наука — лишь один из способов наблюдения и толкования социальной реальности. Это же, хотя и по-своему, в терминах функционального анализа систем, предлагал и Луман. Социология «рассматривает себя как одну из социальных систем среди других», которые находятся в сложном мире и пытаются справиться с этой сложностью [15, S. 86]. Иначе говоря, функционально социология делает то же самое, что и все остальные социальные системы, а ее преимущество состоит в том, что именно данное обстоятельство она превращает в предмет своего рассмотрения. *Социология исходит из того, что в обществе есть также и социология*.

Через четверть века, завершая преподавательскую карьеру лекцией «„Что происходит?“ и „Что за этим кроется?“. Две социологии и теория общества» Луман повторяет этот тезис, введя лишь отсутствовавшее в более ранних работах понятие коммуникации: «Она [социология] не может избежать ни того, что она научна, ни того, что она общественна. Однако в обоих случаях она есть внутренний наблюдатель системы, в операциях которой она соучаствует, а это делает присущий ей способ наблюдения как логически, так и теоретически сложным. Во всяком случае, она уже не может рефлектировать себя в рамках различения субъекта и объекта, как если бы она была субъектом, а общество или наука — ее объектом» [16, С. 110]. Находясь внутри общества, социология меняет его своими наблюдениями и опознает эти результаты своего функционирования, при этом она исходит из того, что «слепое пятно» ее различений, то есть устройство основных понятий, можно будет увидеть, лишь сконструировав другие понятия, другие различения, вместе с которыми меняется и «слепое пятно». Но так устроено все общество, каждая из его систем; социология вполне ему соответствует как аналогия или пародия. «Всю теорию современного общества следовало бы, что касается понятий, сконструировать так, чтобы приходилось менять каждое понятие (снова подчеркнем: каждое различение), которое должно войти в такую теорию. Такая теория создавалась бы исключительно на свой риск, и она одновременно попыталась бы воплотить в себе высшую степень способности вызывать общественный резонанс. У нее не было бы ни функции отражать, ни функции репрезентировать. Свои ограничения она брала бы не как нечто заданное «природой» или «сущностью» своего предмета, но должна была бы сконструировать их сама» [16, С. 117].

Три момента необходимо здесь отметить. Прежде всего, Луман говорит это, напомним, в прощальной лекции, после двадцати пяти лет «социологического просвещения» он снова возвращается к тому, какой социология могла бы быть. Во-вторых, к этому интересному предложению, к тому, как социология могла бы выглядеть, он переходит, зафиксировав в начале лекции «характерное для современной социологии истощение» [16, С. 101]. Наконец, в-третьих, и это наиболее примечательно, Луман говорит в завершение лекции не о самореферентной замкнутости науки, но о том, что социология могла бы «воплотить в себе высшую степень способности вызывать общественный резонанс». Это еще один способ ответить на вызов времени, и Луман *действительно* исходил из того, что научная задача социологии должна пониматься как ее социальная функция. Это бодрый и решительный настрой, однако, не гармонирует с его видением современной социологии, в которой процветают фабрики эмпирических проектов, поставляющих данные, и плохо дело именно с теорией. Во всяком случае, Луман теоретически обосновал и описал социальную жизнь теории, и это экспериментальное, продуктивное, неустойчивое состояние, виделось шансом для науки не только ему одному[[12]](#footnote-12).

### 1.2 Публичная социология, фронетическая наука, изучение действия

Если мы теперь переместимся на десятилетие вперед, ближе к нашим дням, то увидим, что с течением времени ситуация не то чтобы не меняется, но именно усугубляется. Социологи берутся за темы, актуальные для публики, но не вырастающие из внутренней логики развития научного знания. Это действительно общественно важные темы, не надуманные, не навязанные, но для того, чтобы сделать их темами научного исследования, не нужна никакая особая чувствительность, социология приходит в этом смысле «на готовое», практически отказавшись от опережающих действий. Общественная повестка дня оказывается научной, но не наоборот. Социология становится публичной *в том числе и* в расчете на ответную лояльность тех, от кого зависит отношение к науке. Это помогает поддерживать на ходу множество текущих проектов, но вряд ли обещает блестящее будущее. Здесь требуется нечто большее. Заглянуть за горизонт актуального в смысле прослеживания обнаруженных уже сегодня тенденций, способна богатая собранными данными позитивная наука. Заглянуть за горизонт актуального в смысле предвидения тех проблем, которые окажутся на повестке дня в будущем, может только фундаментальная теория. Но *кому и зачем требуется то, на что способна именно фундаментальная теория*, ответить не так просто. Социология со все большим рвением выбирает публичность, и мы должны посмотреть, чем же это оборачивается для нее в начале XXI в.

В знаменитом манифесте публичной социологии М. Буравой самым решительным образом высказывает то, что составляет и особую притягательность, и наибольшую уязвимость прямого обращения социологии к насущным вопросам: «Мы потратили столетие, формируя профессиональное знание, переводя здравый смысл в науку, так что теперь мы более чем готовы к тому, чтобы приступить к систематическому обратному переводу, возвращая знание тем, от кого оно пришло, превращая частные невзгоды в публичные темы и, таким образом, возрождая моральный характер социологии» [17, P. 5]. Публика многообразна, говорит он, многообразны и способы обращения к ней, но социология не должна быть *исключительно* публичной! Сердцевиной социологии остается профессиональное знание, а стремление сделать науку более ангажированной Буравой отвергает в пользу более уравновешенного подхода, утверждая, «что между профессиональной и публичной социологией должно быть и зачастую действительно есть взаимное уважение и синергия. Они совсем не являются несовместимыми, но похожи на сиамских близнецов» [17, P. 15]. Тем не менее, это, пожалуй, не звучит успокоительно. Снова и снова Буравой возвращается к вопросу о том, что является более важным для социологии: внутренняя профессиональная коммуникация или ответственность перед публикой, общественное призвание науки. Брошенное вскользь замечание, что «мало кто станет бороться за герметично замкнутую дисциплину или защищать познание ради одного только познания» [17, P. 10], открывает в этом смысле больше, чем любые риторика в пользу профессионального знания.

Этому манифесту больше десяти лет, и, возможно, с тех пор желающих отгородиться от публичности стало среди социологов еще меньше, а сомнительный и неустойчивый баланс узкопрофессионального и публично ориентированного еще более внятно смещается в сторону последнего. В наши дни нет ничего более очевидного для социолога, чем «давать информацию для практики, политики и педагогики, формируя сотрудничество для содействия социальной справедливости», «устанавливать связи исследования с практикой в социальных контекстах там, где пересекаются между собой локальные, национальные и глобальные интересы» [18, P. 124]. Если воспользоваться — с известными оговорками — старым, идущим от Аристотеля различением, сильно переосмысленным в последние десятилетия, можно говорить о смещении приоритетов в сторону практически пригодного знания, *фронесиса*, а не теории. Правда, собственно «фронетическая социальная наука», несмотря на значительные усилия и успехи ее протагониста Бента Флювбьерга и его единомышленников, оказалась лишь одной из версий этого движения. «Мы увидим, — обещал Флювбьерг, — что в роли фронесиса социальные науки всего сильнее там, где естественные науки всего слабее: подобно тому, как социальные науки не внесли особенно большого вклада в создание объяснительной и предсказательной теории, так же в точности и естественные науки ничего не дали для рефлексивного анализа и дискуссий о ценностях и интересах, что совершенно необходимо для просвещенного политического, экономического и культурного развития любого общества и что входит в самое существо фронесиса» [19, P. 3]. Подхватывая дискуссию о «двойной герменевтике», Флювбьерг приходит к совершенно иным выводам, нежели Гидденс. Он вообще не видит никаких преимуществ на стороне исследователей в смысле рациональности познания. Базовые навыки исследователя формируются так же, как и все остальные навыки, при этом они не поддаются теоретическому описанию как «объективные правила», а это не позволяет социальным наукам достичь статуса нормальной науки, подобно наукам естественным[[13]](#footnote-13). Проблема социальных наук, продолжает он, состоит в том, что они, в отличие от естественных наук, не могут разобраться с «фоновыми условиями» социального мира, а значит, не могут заранее предсказать, что в этих условиях переменится и как это повлияет на наблюдаемые социальные факты [19, P. 45]. Понятно, что в таком случае лучше отказаться от универсалистских притязаний, а чтобы вернуть достоинство социальным наукам, проигравшим в битве с естественными, надо сделать следующее: 1) Перестать подражать естественным, пытаясь создать кумулятивную и предсказательную теорию, — в социальных науках это просто не работает. 2) Браться за проблемы, которые важны для локальных, национальных и глобальных сообществ. 3) Наконец, «эффективно сообщать о своих результатах согражданам». Это позволит трансформировать социальную науку, становящуюся все более стерильной, изолированной от общества академической активностью, в то, что делается «на публике для публики, иногда — чтобы прояснить, иногда — чтобы вмешаться, иногда — чтобы создать новые перспективы, но всегда — чтобы быть глазами и ушами в наших постоянных попытках понять настоящее и рассуждать о будущем» [19, P. 166]. Не всех убедила предложенная им альтернатива естественным наукам. Флювбьерга упрекают в том, что его представления об понятии фронесиса у Аристотеля чрезмерно модернизированы и поверхностны, а претензии на роль «фронетического советчика и эксперта» базируются на вполне традиционной исследовательской методологии[[14]](#footnote-14). Хотя уже достаточно распространено убеждение в том, что «пришло время фронетической социальной науки»[[15]](#footnote-15), все-таки здесь важнее некоторое общее убеждение, чем конкретный результат.

Гораздо более обширным и влиятельным оказалось то движение или течение, которое называется «изучением действия» или «исследованием, ориентированным на действие» (action research). Дисциплинарно это течение очень размыто, но именно поэтому привлекает к себе многих ученых, в том числе и тех, которые работаю уже долгие годы и, возможно, лишь теперь обнаруживают, что все это время занимались исследованиями действия. «Первейшей целью исследования действия является производство практического знания, полезного для людей в повседневном ведении жизни», — говорится во введении к первой большой антологии, представившей публике многообразные варианты этого подхода [22, P. 2]. Само исследование, согласно «рабочему определению», которое с тех пор цитируют довольно часто, представляет собой «партиципаторный, демократический процесс, направленный на развитие практического знания» ради «ст*о*ящих целей» [22, P. 1]. Это не академическое исследование, оно не «про действие», а для того, чтобы «освободить человеческое тело, разум и дух в поисках лучшего, более свободного мира» [22, P. 2]. Исследование действия уже в начале нынешнего века связали с появлением нового взгляда на мир — «системного, холистского, реляционного, феминистского, опытного, но его определяющая характеристика состоит в том, что он партиципаторный: наш мир состоит не из отдельных вещей, но из отношений, соавторами которых мы являемся» [22, P. 6]. Вообще, как писал в одном из первых обзоров неизмеримо разросшейся литературы этого направления Боб Дик, «исследователи действия, которых я хорошо знаю, — это своеобразные системные мыслители. Они считают, что почти все воздействует на почти все остальное» [23, P. 428]. Не только теоретическая критика, но и теоретическая оценка этих положений могла бы оказаться уязвимой именно потому, что теория как род знания и познания отодвигается в пользу практического суждения и соучастия исследователя в делах сообщества. Вопрос о том, насколько теоретически состоятельным является такой подход, должен был бы ставиться не как теоретический вопрос, но в некоторой иной плоскости, то есть быть обоснован в первую очередь как вопрос, который вообще надо ставить именно в такой форме.

Именно поэтому мы вправе задать вопрос, «что не так» с самой теорией? Является ли ее отступление только следствием сомнительных изменений в социальном статусе просветителя или, возможно, в ней есть некоторые пороки, которые с самого начала сделали одно из магистральных направлений теоретизирования менее продуктивным, чем оно могло бы быть? Этот вопрос мы исследуем на примере освоения в социологии философии Т. Гоббса, который дал имя «Гоббсовой проблеме» социального порядка и вообще считается одним предшественников, если не отцов-основателей, этой науки.

## 2 Другие «люди Гоббса»: о философских источниках и перспективах одного социологического заблуждения

«Die Menschen von Hobbes und die von ihnen abstammenden Individuen meiner Gesellschaft — von Natur Feinde sind, einander ausschließen und verneinen».

Ferdinand Tönnies[[16]](#footnote-16)

В социологии хорошо известно выражение «Гоббсова проблема» или «Гоббсова проблема социального порядка». Прямого отношения к текстам самого Гоббса это выражение не имеет. Английский философ не говорил ни о социальном порядке, ни о проблеме социального порядка. Это термины позднейшего социологического словаря. «Гоббсова проблема» появилась много позже, в книге Толкотта Парсонса «Структура социального действия» [25], его первом значительном сочинении. Парсонс обращается к Гоббсу, чтобы проанализировать характерную для утилитаристов аргументацию и на классическом примере продемонстрировать ее тупики. В своей второй значительной книге «Социальная система» [26] Парсонс упоминает Гоббса только раз, но тоже для доказательства очень важной мысли относительно роли власти в социальной жизни. В обоих случаях понимание Гоббса Парсонсом оставляет желать лучшего, однако влияние трудов Парсонса на социологию, хотя и далеко не так велико в наше время, как пятьдесят и более лет назад, все-таки по-прежнему несопоставимо более сильно, чем непосредственное влияние самого Гоббса. Это тем более примечательно, что в классической социологии уже до Парсонса Гоббсу уделялось значительное внимание. Фердинанд Тённис, который был профессиональным историком философии и внес большой вклад в исследования Гоббса, во многом опирался на него в самом известном своем сочинении «Общность и общество». Слова Тённиса, взятые в качестве эпиграфа к этой статье, хотя и справедливы лишь отчасти, зато в полной мере свидетельствуют о значении Гоббса для формирования в социологии концепций, во многом определивших ее развитие. Поучительно было бы сопоставить понимание Гоббса у Парсонса с тем, что писали его современники. За год до «Структуры социального действия» вышла в свет книга Лео Штрауса о политической философии Гоббса [27], а годом позже — важная, привлекшая большое внимание статья Альфреда Тейлора «Этическая доктрина Гоббса» [28]. В том же году в Германии появилась книга Карла Шмитта «Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса» [29]. В промежутке между «Структурой социального действия» и «Социальной системой» вышло в свет издание «Левиафана» под редакцией и предисловием Майкла Оукшотта [30], одного из самых выдающихся моральных философов, писавших на английском языке в XX в. При сопоставлении аргументов Парсонса с этими работами бросается в глаза его отставание от исследований по истории философии и от политического философии его времени. Для науки, которая привыкла считать «Гоббсову проблему» ключевой, это является не курьезом, а в некотором роде скандалом. Роль Парсонса в социологии не становится меньше оттого, что Гоббса он понял не адекватно, но, возможно, сама социология могла бы выиграть от переосмысления Гоббса.

### 2.1 Гоббс и «Гоббсова проблема» в социологии Фердинанда Тённиса

Выше уже было упомянуто, что Тённис внес большой вклад в историко-философские исследования Гоббса. Именно он открыл в архивах раннее политико-философское сочинение Гоббса, которое вышло в свет под названием «Elements of Law». Под его редакцией выходил «Бегемот» Гоббса, он написал несколько статей о Гоббсе и выпустил его биографию, выдержавшую несколько изданий. В 1929 г. Тённис был избран президентом «Гоббсовского общества» (Societas Hobbesiana). Гоббс не мог не оказать на него большого влияния. Современная исследовательница и переводчик Тённиса Х. Харрис утверждает: «Хотя выводы Тённиса в некоторых отношениях очень сильно отличались от выводов Гоббса, его основная задача была та же, что и у автора «Левиафана». Она заключалась в выяснении того, как могут люди — солипсистские существа — создать жизнеспособный социальный порядок и даже жить вместе в состоянии некоторого дружелюбия и взаимного удовлетворения» [31, P. x]. Формулировки Харрис, конечно, современные. Что за люди имеются здесь в виду, что за «солипсистские существа»? В знаменитой дихотомии «общность / общество» («Gemeinschaft / Gesellschaft»), обоснованию и исследованию которой посвящен труд Тённиса, эти люди, несомненно, принадлежат обществу, именно в обществе социальный порядок является проблемой. Общность, *Gemeinschaft* предполагает ощущение единства, хотя выглядит это единство очень по-разному, в зависимости от того, базируется ли оно на кровном родстве, на соседстве или на духовной общности граждан. *Gesellschaft* — это общение разрозненных индивидов, это потеря единства, это рациональные, основанные на выборе связи. Тённис считает, что эти понятия отсылают не к этапам в социальной эволюции, а к определенным типам организации социальной жизни; однако он усматривает в социальной жизни в прошлом по преимуществу сообщества, а в современности — общество. Общество он понимает как общение людей, которые могли бы вступить, вместо мирных и взаимовыгодных соглашений, в войну между собой. Прекращение войны всех против всех возможно благодаря государству. Государство — это именно то, что позволяет обществу не распасться, скрепляет его как выражение общей воли. Если люди в общности так или иначе едины, государство в этом смысле им ни к чему. Поэтому Тённис не смешивает античную общность граждан политических союзов или средневековых горожан с современным государством. Это разные политические единства; государство и общество предполагают друг друга. Но это значит, что враждебность в государстве или, точнее, в обществе, где есть государство, не исчезает. Если мы решили, что порядок может быть основан на взаимной удовлетворенности и дружелюбии, то откуда взяться дружелюбию, даже если удовлетворение от совершения сделок и надежности договоров налицо?

Тённис, конечно, пишет о дружбе, а не о дружелюбии. Дружба для него — один из видов *Gemeinschaft*’а, место ей в городе, хозяйственном и культовом сообществе, в котором легче всего встретиться близким по духу и роду занятий людям. В *обществе* дружба не возникает, потому что корыстные и расчетливые люди не объединены духовной общностью, потому что сам тип этой связи такой, что способствует скорее вражде. В *обществе* живут «люди Гоббса». Описание первых видов общности у Тённиса отсылает к Аристотелю, которого Гоббс часто критиковал, доказывая, что человек — не общественное существо, что человек как раз по природе враждебен другому человеку (поэтому естественное состояние — «война всех против всех»). Речь об этом у нас пойдет ниже. Рассуждение Аристотеля совсем другое. Природа человека как живого существа сказывается в том, что люди образуют семьи и другие общности, помогающие им выживать, но природа человека как общественного существа сказывается именно «в завершении», то есть в полисной (предполагающей в том числе и дружбу) жизни[[17]](#footnote-17). Казалось бы, главное лежит на поверхности: есть основанная на Аристотеле и последующей традиции описания типов совместной жизни людей (домохозяйство—соседство—город) концепция *Gemeinschaft*’а. Есть политическая философия Гоббса, в которой критикуется Аристотель и утверждается, что естественна война всех против всех, а своекорыстные индивиды готовы лишь заключать договоры между собой и подчиняться государственной власти. На ней строится концепция *Gesellschaft*’а. Но проблемы здесь только начинаются.

Харрис — одна из немногих, кто анализирует в наши дни рецепцию Гоббса у Тённиса, — находит немало важных различий в концепциях двух мыслителей[[18]](#footnote-18). Если Гоббс считал, что в отношениях, предшествующих договору, царит враждебность между людьми, то Тённис утверждал, что именно в *Gemeinschaft*’е есть согласие, а потом начинается враждебность. Получается, что воздействие государства на людей, по Гоббсу, совсем другое, чем по Тённису: «В то время как в системе Гоббса искусственные социальные и политические институты усмиряли и цивилизовали голую человеческую агрессию, в системе Тённиса они ее взращивали и пускали в ход. <…> За всем этим скрывалось предположение, что «естественные социальные отношения» — благодетельные и нормальные, тогда как искусственные — опасные и патологические» [31, P. xxvii]. Здесь необходимо пояснение. Есть устойчивая, хотя и неправильная, точка зрения, согласно которой естественное состояние в понимании Гоббса предшествует общественному договору. Сначала естественное — война, — потом искусственное — договор и государство. Харрис считает, что Тённис усматривает в *Gemeinschaft*’е естественное состояние, которое в обществе и государстве, *после* общественного договора, разрушается, причем высвобождается человеческая агрессия. Тогда в отношении *Gemeinschaft*’а он просто следует за Аристотелем и всей последующей традицией (что, собственно мы и зафиксировали выше), а в отношении Gesellschaft’а не замечает глубокого воздействия государства на человеческую мотивацию и промахивается мимо важных аспектов социальной жизни.

Конечно, эта интерпретация Тённиса и Гоббса, выглядит несколько сомнительной, потому что предположение о естественном как том, что предшествует искусственному, вполне логично, но не работает, когда речь идет о Гоббсе. Отчасти этот вопрос еще будет затронут ниже. Не очень убеждает и рассуждение о цивилизующей дрессуре государства по отношению к естественной агрессии человека. Однако в понимании Тённиса у Харрис многое схвачено все-таки верно. В обществе, пишет Тённис, «эгоистически-произвольное деяние и поведение вполне можно понимать как оскорбительное, поскольку оно насквозь проникнуто сознательным притворством» [33, С. 182]. В этом все дело. Именно в обществе действует изолированный, руководствующийся расчетом человек. Как бы он ни был усмирен, цивилизован государством, главное его определение совсем другое. Общество разрушает «сущностную волю» (волю общности как единства) и «освобождает от оков» избирательную (рациональную) волю, делая ее безжалостное применение условием сохранения индивида[[19]](#footnote-19). То благоразумие, которое заставляет человека придерживаться в государстве норм права, не только не заменяет теплоту чувства (это понятно само собой), но и не отменяет враждебности. Тённис — запомним это — с одобрением ссылается на Гоббса, который говорит о стремлении людей к власти, которое прекращается лишь со смертью, и о связанном с этой жаждой власти тщеславии, желании выделиться [33, С. 174–175]. Тённис приводит и рассуждения Гоббса в трактате «О человеке» (Гл. XIII, 9), где говорится, что добродетели человека и гражданина разные, и к добродетелям человека относятся храбрость, благоразумие и умеренность; ведь в число их не попадают моральные добродетели, то есть ничто из того, что связано с приязнью, дружескими отношениями между людьми [33, С. 161][[20]](#footnote-20). Это значит, что в обществе-государстве людей ничто не притягивает друг к другу. Таким образом, Тённис достаточно последователен. Он конструирует чистое понятие общества, свободное от отсылок к естественным и изначальным связям между людьми[[21]](#footnote-21), а все «естественное» (семьи и союзы семей) размещает не в каком-то ином историческом измерении, а в другом идеальном типе, который, не забудем, все-таки является идеальным типом связей, более характерных для прошлого. Самый важный и самый трудный момент состоит здесь в следующем. Гоббс отдавал себе отчет в том, что неполитические связи между людьми (семьи и союзы семей) существуют также *до* и *помимо* государства. Но он считал, что у негосударственных образований нет ни шансов выстоять в войне, если кто-то на них нападет, ни устроить достаточно надежную мирную совместную жизнь (которую он традиционно считал возможной лишь в политическом сообществе). Тем не менее, поскольку общественный договор, конституирующий государство, он *не считал* историческим событием, он *не писал* о том, что вместе с вступлением в государство эти естественные связи между людьми разрушаются. *Не считал и не* писал — вопреки мнению последующих комментаторов и критиков!

Эти тонкие моменты были понятны Тённису как исследователю Гоббса, но не нашли отражения в его теоретико-социологической работе. Тем не менее, даже самое общее сопоставление Гоббса и Тённиса имеет смысл. Оно позволяет поставить некоторые вопросы не историко-философского, а социологического характера. Главный из них касается характера той связи, которая возникает между людьми после разрушения или разложения (а не исторической замены обществом-государством) *Gemeinschaft*’а. Сказать, что для человека естественно быть связанным с другими, значит оставить без ответа проблему постоянно преодолеваемой в обществе враждебности. Без враждебности не было бы общества, то есть *Gesellschaft*, это так, иначе непонятен смысл общественного договора, по Гоббсу. Но и без общества не было бы враждебности, иначе непонятно, почему же не продолжается существование тех или иных, включая политические, *Gemeinschaft*’ов, по Тённису. Однако враждебность между людьми не перерастает в настоящую войну, потому что они держатся договоров, а соблюдать эти договоры их вынуждает государство. Если бы враждебность и недоверие исчезли, государство или стало бы ненужным, или переродилось бы в новое этическое единство, соединяющее принуждение с воспитанием. Тённис писал об этом в более поздних работах, но их обсуждение уже далеко вывело бы нас за пределы нашей темы. Нам достаточно того, что сопоставление Гоббса и Тённиса (включающее также и отсылку к Гоббсу в социологии Тённиса) позволяет увидеть внутренние противоречия, неизбежно возникающие при *любой* попытке додумать до конца *любой* из их аргументов, будь то в аутентичной трактовке или с позиции комментаторов.

### 2.2 Философия Гоббса в трактовке Толкотта Парсонса

Толкотт Парсонс не вдавaлся в тонкости философии Гоббса и, тем более, интерпретации Гоббса Тённисом. Тем не менее, о Гоббсе он рассуждает довольно много, а о концепции Тённиса высказывается хотя и сжато, но содержательно, не забывая отметить его занятия Гоббсом. Для Парсонса основной интригой «Структуры социального действия» было решение проблемы социального порядка, а саму эту проблему он прояснял, показывая недостатки и тупики утилитаризма. «Для Тённиса, — говорит Парсонс, — *Gesellschaft* является тем типом социальных отношений, формулу которого дала утилитаристская школа социальной мысли. Примечательна личная история, результатом которой стала эта теория. Тённис много занимался Гоббсом и заслуживает большого уважения за те усилия, благодаря которым возродился интерес к Гоббсу» [25, P. 687]. Не Тённис придумал связывать Гоббса с утилитаристской традицией. Дж. Александер пишет, что Парсонс опирался на французского историка и философа Эли Алеви[[22]](#footnote-22). Можно предположить, что эта интерпретация Гоббса не столько определила собственные воззрения Парсонса, сколько более всего отвечала его теоретическим целям. Гоббса Парсонс рассматривает, примерно, так же, как и других авторов, о которых речь идет в «Структуре социального действия»: главное для него — решение проблемы социального порядка. Именно порядок — главное для социологии. «Структура социального действия» построена как сочетание историко-теоретических реконструкций и чисто теоретических исследований. Каждый автор, о котором идет речь, внес вклад в формулирование или решение основной проблемы, а общая рамка, «frame of reference of action», позволяет организовать все результаты анализа так, чтобы получить связную, последовательную теорию. Маленькое исследование «Гоббс и проблема социального порядка», которое мы находим в этой большой книге, предпринято для того, чтобы проиллюстрировать развитие «индивидуалистического позитивизма», как называет его Парсонс. Основной аргументации Гоббса в области социальной мысли, продолжает он, было понятие «естественного состояния» как «войны всех против всех». Гоббсу было совершенно не свойственно нормативное мышление, он не говорил о том, каким *должно быть* поведение, а просто анализировал предельные условия социальной жизни. У человека, по Гоббсу, есть много страстей, благо для него — то, чего он желает[[23]](#footnote-23). Хотя человек обладает разумом, но разум его служит страстям, то есть ищет способы удовлетворить желания. Люди также нуждаются во власти, чтобы наиболее эффективным образом заполучить явные будущие блага. Но по природе они сотворены равными, почти одинаковыми, так что, при отсутствии контроля над ними, они будут стремиться к достижению целей силой и обманом, что приведет к войне, а значит, не позволит рассчитывать на удовлетворение желаний. По общественному договору люди отказываются от своей естественной свободы и отдают ее суверенному властителю, который гарантирует им безопасность, то есть защиту от агрессии и обмана со стороны других людей[[24]](#footnote-24). Таким образом, по Парсонсу, «Гоббсова система социальной теории является почти чистым случаем утилитаризма» [25, P. 90]. Для человеческого поведения важнее всего «страсти», объекты которых сами по себе не являются благом могут рассматриваться как случайные. Однако, продолжает Парсонс, Гоббс на этом не остановился. Он «попытался вывести отсюда характер конкретной системы, которая должна была бы появиться, если бы ее элементы были именно такими» [25, P. 91]. Чтобы объяснить, какую именно эмпирическую проблему обнаружил Гоббс, Парсонс вводит различение между нормативным и фактическим порядками. Всякий фактический порядок есть противоположность случайности; всякий нормативный порядок имеет отношение к системе норм, правил и т.п. Если нормативный порядок разрушается, возникает нормативный хаос, однако сохраняется ли при этом фактический порядок? Переформулируем это иначе: если люди перестанут следовать общезначимым нормам, сохранится ли при этом какой-то порядок в их действиях или они станут совершенно случайными? Парсонс считает, что, согласно утилитаристской схеме, все люди стараются достигнуть своих целей в соответствии со своими страстями и самым эффективным, то есть рациональным образом. В число целей входит, с одной стороны, признание: каждый человек хочет (должен хотеть) признания со стороны других людей; с другой стороны, среди средств, которые им могут потребоваться, мы находим услуги, которые могут оказывать другие люди: каждый человек хочет (должен хотеть), чтобы другие люди помогали ему, а не препятствовали. Чтобы обеспечить себе признание и услуги, лучше всего прибегнуть к силе и обману, во всяком случае, в утилитаристской перспективе ничто не запрещает пользоваться как тем, так и другим в качестве наиболее эффективных средств[[25]](#footnote-25). Однако, как мы видели, именно применение этих средств ведет к хаосу, а не к порядку, то есть торжеству войны всех против всех. Общество, построенное на чисто утилитаристской основе, было бы нестабильным из-за постоянной борьбы за власть. Это та же самая непрерывная враждебность, которую мы видели в анализе Гоббса у Тённиса. Иначе говоря, при отсутствии нормативного порядка разрушается и фактический.

Хотя Парсонс и не анализирует дальше политическую философию Гоббса, он постоянно возвращается к нему в «Структуре социального действия». Так, он пишет, что центральной для Гоббса является борьба за власть и различия во власти между людьми[[26]](#footnote-26); что сила и обман играют ключевую роль в социальной жизни у Парето, Макьявелли и Гоббса[[27]](#footnote-27) и что постоянное использование принуждения приведет к войне всех против всех[[28]](#footnote-28). Кроме этого, Парсонс делает важное различение между тем, что, как он говорит, теоретически правильно, но эмпирически ложно, и тем, что теоретически ложно, но эмпирически правильно. В первую очередь, это касается Гоббса, который рассуждает «с железной последовательностью», но переоценивает проблему безопасности и потому эмпирически не прав[[29]](#footnote-29). Но сугубо логическая последовательность ничего не стоит, настоящий научный результат может быть получен лишь за счет сочетания теоретической последовательности и эмпирических наблюдений. Гоббс, говорит Парсонс, в отличие от Локка, который был теоретически менее последователен, но эмпирически более наблюдателен, не обратил внимания на то, что в действительности социальная жизнь представляет собой не ситуацию войны, от которой людей удерживает только принуждающий к миру суверен, но «состояние относительно спонтанного порядка» [25, P. 362]. Спонтанный порядок противопоставляется навязанному, то есть такому, который устанавливается путем насилия со стороны суверенной власти. Ошибка Гоббса и всей утилитаристской традиции мысли, считает Парсонс, состояла в том, что перейти от страхов, связанных с войной всех против всех и преследованием эгоистических интересов, к мирному существованию в духе общественного договора под охраной суверена просто невозможно. Стоит нам только принять основные предпосылки утилитаризма, как всякий социальный порядок рассыпается. Решение Парсонса, как известно, состояло в том, чтобы встроить нормативную ориентацию в устройство элементарного действия, а не только больших социальных образований. Выбирая цели и средства их достижения, действующий принимает в расчет ценности и нормы, без которых вообще не может совершить действия. Нет никакой эффективности достижения связанной с голым своекорыстием цели, так как и возможные цели, и возможные средства ограничены и специфицированы ценностями. Даже единичное действие не может быть сугубо утилитарным, а поскольку нормы и ценности носят надындивидуальный характер, но при этом встроены в индивидуальную мотивацию, то «гоббсову проблему» можно считать решенной. Во время революций и гражданских войн нормативный *и* фактический социальный порядок исчезает. Общество не может быть устроено как *Gesellschaft* Тённиса и не может состоять из «людей Гоббса».

### 2.3 Дружба и война всех против всех: что на самом деле говорил Гоббс

В политической философии и в истории философии «Структура социального действия» не вызвала никакого отклика и не пробудила никакого интереса. Социологи, которые испытали влияние Парсонса, даже если и не соглашались с его теоретическим решением, были больше озабочены самой проблемой, о которой он размышлял, а не тем, насколько адекватно он понял Гоббса[[30]](#footnote-30). Проблема же состоит в том, *как возможен социальный порядок*. Эта формула нуждается в пояснении, которое позволит несколько иначе взглянуть на знакомые тексты[[31]](#footnote-31).

Точная формулировка — «как *возможен* социальный порядок» — отсылает, собственно, не к одному философу, а к двум: поскольку речь идет о возможности того, что есть, а не возникновения того, чего еще нет, в такой постановке вопроса различимы не столько гоббсовские, сколько кантовские мотивы[[32]](#footnote-32). Что значит переформулировать «гоббсову проблему» в кантовском духе? Гоббс проводил различение между «condition of warre» (состоянием войны) и «common-wealth» (он его называет также «civitas», то есть граждански-республиканским состоянием, если переводить строго). Если мы поставим вопрос о возможности социального порядка «по-кантовски» (то есть не с опорой на исследования Канта по политической философии, а только ориентируясь на формулу «как возможно…»), то он будет выглядеть следующим образом. Поскольку мы знаем, что общество, понимаемое политически (*civitas*, общность граждан) существует, а войны всех против всех фактически нет, то надо понять, при каких условиях оно может мыслиться как существующее, что в реальности позволяет ему не разрушаться[[33]](#footnote-33). Если поставить вопрос о возникновении общества и прекращении войны, это будет уже совсем другой вопрос, касающийся *учреждения* общества. Но если мы помыслим социальное не существующим, а переход к социальному возможным, то, как должен мыслиться такой переход? Как историческое событие? Гоббса очень часто критиковали за то, что он придумал такое событие: общественный договор, о котором не сохранилось никаких сведений. Критики были несправедливы. Гоббс не хотел, чтобы его рассуждение о заключении договора (*covenant*, *pactum*) понимали исторически. В главе XIII «Левиафана» Гоббс говорит, что войны всех против всех, видимо, *никогда не было* как всеобщего, повсеместного состояния, но представление о том, каково обходиться без правительства, можно составить, не только наблюдая американских дикарей, но и по тому, до какого образа жизни опускаются во время гражданской войны люди, привыкшие жить при мирном гражданском правлении. Этот аргумент, как и утверждение Гоббса, что суверены разных стран всегда находятся в естественном состоянии войны, появляется не случайно. Ведь тогда получается, что и образования государств, так сказать, с нуля, из разрозненных индивидов, не было в реальности. Было нечто иное: завоевание одним государством другого, с присоединением граждан побежденной страны к общественному договору страны-победителя. Во всяком случае, именно так он считает возможным понимать обретение побежденными всей полноты гражданских прав[[34]](#footnote-34). Это предполагает пусть молчаливое, но недвусмысленное признание ими нового суверена, новых законов и обязанностей, то есть, как полагает Гоббс, новый общественный договор. Если это так, то, за исключением непрекращающихся войн между государствами, все прочие войны происходят на месте распадающихся социальных порядков, в гибнущем или больном государстве. Условием его сохранения и является предотвращение мятежей и гражданских войн.

Гоббс рассматривал не только абстрактный, чисто теоретический вопрос «как может…» (точнее говоря, то, что потом было переформулировано в виде этого вопроса), не только идеальную модель[[35]](#footnote-35), но и актуальные проблемы, которые диктовались живым историческим опытом. Собственно, доказательство того, что речь идет именно о модели, а не о реальных событиях, было в свое время большим достижением в понимании Гоббса, потому что позволяло вынести за скобки всю ту несправедливую критику, которая вменяла ему в вину недостоверные исторические аргументы, и сосредоточиться на существе дела. Представить Гоббса теоретиком значило и значит открыть большое поле возможностей обсуждения самой модели, а не адекватности соответствия модели исторической реальности. Понимать рассуждения Гоббса как идеальную модель, конечно, можно и совсем по-другому: такой моделью, строго говоря, является его гипотеза, будто бы люди, соглашаясь подчиняться власти, не могут иметь в виду ничего, кроме общественного договора, в прошлом кем-то заключенного. То есть моделируется не договор, а представление граждан о договоре. Фактически не бывшее должно мыслиться как происходившее в прошлом в модели общественного согласия. Но «теоретическая модель существования и поддержания» и «теоретическая модель генезиса» — это не одно и то же, а стремление очистить аргумент Гоббса от исторической привязки к конкретному опыту кажется чрезмерным. Дело не в том, что Гоббс был в точном смысле слова популярным автором, который читался своими современниками отнюдь не как автор оторванных от жизни рассуждений, а как великий просветитель или источник великих заблуждений, способных принести беды. Исторические обстоятельства создания и рецепции философских трудов имеют большое значение для адекватного их понимания, но часто безразличны для теории. Дело в другом. Гоббс действительно совершенно иначе видел устройство общественного договора и генезис суверенной власти, чем это пытались ему приписать критики. Реальная жизнь, история, куда сильнее присутствовали в его теории, чем это казалось тем, кто пытался извлечь из его построений сухую конструкцию «Гоббсовой проблемы». Но это не значит, что у него не было, по меньшей мере, элементов того, что мы были бы готовы назвать социальной теорией. Это связано, в частности, с гоббсовским пониманием человека.

Чтобы продемонстрировать это, я вкратце остановлюсь на некоторых его рассуждениях, недостаточно оцененных до сих пор именно в теоретико-социологической перспективе. Прежде всего, я хотел бы вернуться к тому, о чем шла речь в самом начале, а именно, к противоположности воззрений Аристотеля и Гоббса на человека как общественное (то есть политическое) существо. Сам Гоббс писал об этой противоположности очень решительно. Трактат «О гражданине», по существу, именно с того и начинается, что Гоббс рассуждает о *неправильном* понимании человека у Аристотеля и многих позднейших авторов (гл. I, 2). В гл. V, 5 Гоббс критикует Аристотеля за то, что тот называет некоторых других животных общественными, поскольку животные обходятся без политического правления, а человек нет. В гл. III, 13 он доказывает неправоту Аристотеля, утверждавшего, что одни люди по природе господа, а другие — рабы. В гл. IV, 2 Гоббс причисляет Аристотеля к тем, кто не умеет провести правильного различения между законом (то есть тем, что имеет для человека непреложную значимость) и соглашением (то есть тем, что заведомо является условным, имеющим преходящее значение, тем, что можно оспорить). Таким образом, критика Аристотеля носит у Гоббса сквозной характер. Быть может, наиболее показательно то, насколько категорически Гоббс оспаривает понятие дружбы у Аристотеля именно в связи с пониманием человека как общественного существа. Не дружбой движимы люди, говорит он, а корыстным интересом, когда вступают в общение друг с другом; все не могут быть друзьями всем. Если бы люди любили друг друга *естественным образом*, то есть природа человека было бы такова, что именно человеческое в другом человеке привлекало бы его к общению с ним, то все общались бы со всеми одинаково охотно, потому что по природе все — люди. Но на самом деле человек стремится больше общаться с теми, от кого получает больше почета и пользы. Посмотрите, продолжает Гоббс, чем будут люди заниматься, когда собрались. Если по делам торговым, то им нужна выгода, а не дружба, если по делам должностным, то это *forensic quaedam amicitia, plus habens metûs quàm amoris* (некая публичного рода дружба, в которой страха больше, чем любви), из нее разделение на партии родится, а благоволение — никогда. Если они встречаются ради развлечения (скорее всего, речь идет о спортивных играх), то каждый рассчитывает получить удовольствие от сравнения с другими, обнаружив, что он сильнее или может их чем-то поразить. Нет и здесь места чистой дружбе.

Что означает эта критика Аристотеля? Можно сказать, Гоббс читал его поверхностно, интерпретировал тенденциозно. Недостаток места не позволяет привести соответствующие места из этических трактатов Аристотеля, но, в общем, хорошо известно, что, помимо общения лучших, достойнейших, он рассматривал, исследуя дружбу, и отношения людей, движимых скорее соображениями собственной пользы, чем благом другого человека. Для нас же имеет значение точка зрения самого Гоббса, а она заключается в том, что он готов признавать дружбой только отношения добродетельных людей. К сожалению, говорит он, подлинная дружба невозможна, потому что людям свойственно сравнивать себя с другими и подвергать других критике. Иначе говоря, дело не в том, что люди не дружат, а в том, что дружат не безупречные и не бескорыстно. Вообще-то аргумент его устроен плохо. Аристотель не мог говорить о склонности людей друг к другу, к общительности и дружбе, имея в виду, что природа их во всем одинакова и как раз поэтому склоняет к общению и благожелательности всех. Придумать это можно только в том случае, если соединить представление Гоббса о том, что все люди по природе одинаковы, с утверждением Аристотеля, что не все человеческие существа (для которых у него нет общего понятия) одинаковы по природе (не все свободные граждане) и не все люди одинаково добродетельны. Но если держаться гоббсовского представления, не подмешивая к нему других, то и тогда он ничего не доказывает, потому что лишь развертывает первоначальный аргумент, не добавляя к нему ничего нового.

Посмотрим теперь на развитие другой идеи у Гоббса. Специфически человеческой страстью, отличающей человека от прочих животных, Гоббс называет не желание богатства или высших должностей, не смех и не стыд, хотя он упоминает, что все это есть только у человека, но *любопытство*, то есть желание «знать, как и почему», знать «причины вещей». Это желание превозмогает чувство голода и все чувственные удовольствия, потому что «вожделение ума», неустанное желание «порождать знание» сильнее всех плотских удовольствий. Но можно ли тогда называть — по Гоббсу — людьми тех, кто более склонен к чувственным удовольствиям, чем к интеллектуальным добродетелям? Поиск причин, о котором здесь идет речь, нельзя отождествлять с накоплением опыта и благоразумия, (пруденции, prudence), которое служит человеку подспорьем в практической деятельности. Известный исследователь Гоббса Говард Уоррендер справедливо замечал: «Как эмпирическое знание причин, пруденция является более или менее надежным ожиданием соответствующих результатов и способностью, общей человеку и другим [живым] созданиям» [49, P. 245]. Поэтому подлинно человеческим назвать благоразумие нельзя, им может быть только разум и научное знание — и как способность, и как страсть. Разум является необходимым, но недостаточным условием социальной жизни человека. Мы в нем нуждаемся, говорит Гоббс («О гражданине», гл. XVII, 12), чтобы строить дома и перемещать тяжести, собирать машины и исследовать землю, исследовать природу вещей, знать толк в естественных и гражданских законах, заниматься философией и т.п. — то есть не только для того, чтобы жить, но *жить хорошо*[[36]](#footnote-36). Казалось бы, здесь Гоббс оказывается на прочной почве традиции. Однако его следующее рассуждение, примыкающее к процитированному, свидетельствует, что это не так и что связать воедино разум, науку и благую жизнь он не может и не намерен. Допустим, говорит он, у женщины рождается ребенок необычного вида (и предполагается, что его захотят убить), но законом запрещено убивать людей. Кто примет решение, человеком ли является это странное на вид существо? Аристотелевское определение человека как разумного животного здесь не поможет, решение принимает общество-государство (civitas, commonwealth), точнее, политическое единство граждан, какова бы ни была там форма правления, потому что авторитетное решение может исходить только от него, как и во всех иных случаях, когда разум рассматривается не просто как способность, как процесс размышления (rationatio), имеющим некий конечный результат, который может оказаться правильным или ошибочным. В отличие от чисто теоретических построений, которые имеют безошибочный, но условный характер (если было *X*, то наступит *X*1; если было *Y*, то наступит *Y*1), суждения о факте, как прошлом, так и будущем, не могут иметь характер абсолютного знания[[37]](#footnote-37), и даже если люди по видимости согласны между собой, это может быть связано просто с тем, что они по-разному понимают значения одних и тех же имен. Поэтому в случае несогласия они могут спорить до бесконечности, если власть-авторитет не положит конец их спору. Следовательно, не затрагивая вопрос о власти, невозможно решить практический вопрос, какое суждение в спорном случае считать правильным. Разум как способность и страсть к исследованию причин вещей отступает перед соединенной властью граждан, как только речь заходит о вещах, имеющих политическое значение и политические последствия. Но это значит, что высшее, то, что в некотором роде только и делает человека человеком, плохо сочетается, если сочетается вообще, с суверенным решением. Правда, по Гоббсу, они находятся, так сказать, в разных плоскостях. Но всегда ли это так?

Власть — это сила, это способность совершать деяния и достигать своей цели. Человек тем больше имеет могущества, чем более точно он использует речь, не путаясь в значениях слов, правильно связывая между собой ощущения и слова, которыми он их называет. Но правильность имеет отношение не только к тому, как он сам для себя что-то именует. Правильное использование речи имеет коммуникативный характер, то есть предполагает взаимопонимание. А здесь власть, как мы помним, у того, кто принимает решения относительно прекращения споров. Кажется, что иметь власть прекращать спор и обладать наилучшей способностью к размышлению далеко не одно и то же. Та способность, которую Гоббс называет, еще опираясь в трактате «О гражданине» на очень старую традицию, «*recta ratio*», «right reason» — «правый, правильный разум», не является безошибочной, не дает гарантий правильного суждения, хотя и позволяет их производить. Это разум самосохранения, а поскольку самосохранение в естественном состоянии и в гражданском состоянии обеспечивается по-разному (в гражданском состоянии надо знать, что является законом), то и *recta ratio* оказывается «разум самого государства», а не просто способность рассчитать, что полезно телу человека в природе.

Гораздо глубже идут рассуждения о власти в «Левиафане». В главе Х Гоббс формулирует то знаменитое определение, на которое обращают внимание в том числе Тённис и Парсонс. Власть — это средства, которые имеются в наличии сейчас (present means), чтобы достигнуть некоторого явного, видимого блага в будущем (some future apperent Good). Власть представляет собой нечто вроде надежного ожидания, что в будущем случится то, что отвечает желанию человека. Власть как сила и способность есть у каждого, потому что каждый действует по своему желанию (хотя бы иногда), но более силен тот, кто способен соединить силы многих людей, то есть поставить их на службу своим желаниям. Однако именно потому, что *power* до некоторой степени неотъемлема (человек не может отказаться вообще от всякой способности признавать благом то, что ему полезно и приятно, и доставлять себе это полезное и приятное), невозможно сделать других людей простым инструментом своих желаний. А для того, чтобы добиться своего, совсем не обязательно подчинять других людей себе, есть множество правил обхождения, много разумных способов улучшить отношения или не ухудшить их. Эти правила Гоббс называет естественными законами, и место их в системе его рассуждений довольно спорное, потому что они представляют собой принципы тактичного, благожелательного, осмотрительного поведения *при условии мира*, стремление к которому, собственно, и является первейшим естественным законом. Однако достижение мира возможно лишь на пути учреждения политического единства во главе с сувереном, а если мир *уже* достигнут через общественный договор, необходимость этих правил в некоторой части становится сомнительной. Главы XIV–XV «Левиафана» построены очень искусно: Гоббс начинает с того, что разумно для человека желать мира и добиваться мира, если есть на него надежда (и искать преимущества на войне, раз иначе не получается), из чего вытекает разумность соглашений, связанных со взаимным отказом от прав. Однако далее, помимо права, он затрагивает другие аспекты общежития. Соблюдение правил, относящихся к любезности, обходительности, великодушию и многому другому в том же роде диктуется разумом, но это не закон в строгом смысле слова. Это то, что касается, как мы бы теперь сказали, мотивации, но не продиктовано боязнью санкций за нарушение закона государства. Поэтому все рассмотрение этих законов остается в первой части трактата, названной «О человеке». Именно в области логичного рассуждения видна связь между правом и нравами, в действительности ни одно правило разума само по себе не может выступить принуждающей силой для всех, так чтобы сообщество организовалось на этих началах. Но если за соблюдением договоров в политическом состоянии стоит полновластие суверена, главный разумный мотив их соблюдения — «чтобы не было войны» — отпадает. Именно поэтому Гоббс не может не отметить возможность таких ситуаций, когда внешне человек сделал все по закону, внутренне же его нарушил. А ведь требуется только внутреннее усилие («непритворное и постоянное»), чтобы привести свои желания в соответствие с разумом. Гоббс благоразумно не развивает эту тему. Усилие (endeavor, conatus), о котором он говорит, — одна из самых трудных его идей. Усилие есть начало того движения, которое мы наблюдаем как волевое действие, но само оно не наблюдаемо, возможность воздействовать на него доводами разума сомнительна. Тем не менее, ничто не мешает интерпретировать Гоббса и таким образом: люди, в общем, устроены так, что способны понять вред наглости, несправедливости, неблагодарности и т.д. Установить мир, основываясь на этом понимании, они не могут, а вести себя подобающим образом, когда мир уже есть, способны, хотя гарантировать чистоту их намерений невозможно. А это значит, что социальная жизнь в политическом единстве совсем не обязательно основывается на внутренне враждебном отношении людей между собой, на их готовности только соблюдать договоры. Социальность и социабельность как общительность нуждаются лишь в гарантиях мира, а не в непрерывном цивилизующем действии суверена. Способность добиться своего оказывается тогда сложным социальным умением, которое совсем не сводится ни к простому перевесу сил, ни проблеме суверенитета, ни даже к договорам. Тот же вывод мы могли бы сделать, исследовав понятие славы у Гоббса. Жажда славы является одной из причин войны, но, как и власть, слава приобретает более сложный характер в мирном состоянии. Это заслуживает, впрочем, отдельного изучения[[38]](#footnote-38).

Мы видим, что «люди Гоббса» не такие уж простые существа, заинтересованные только в сохранении жизни и приобретении собственности. Разум, дружба, общительность не просто *случаются* у них, но в некотором роде не могут быть «отмыслены» от природы человека. Все проблемы, связанные с их описанием, связаны именно с тем особым преломлением, которое природа человека испытывает в обществе-государстве. Если бы речь шла о том, как устроить его для боязливых, эгоистичных, корыстных индивидов, «Гоббсова проблема» была бы именно такой, о какой мы привыкли говорить благодаря Парсонсу и отчасти Тённису. Подлинная проблема Гоббса — это сочетание или совмещение вполне традиционных для моральной и политической философии описаний человека с государственно-политической жизнью эпохи модерна, в которой нет места ни гражданским, ни человеческим добродетелям, для надежного, гарантированного осуществления которых она создается. В противоречие с социальным порядком государства вступает (и не может не вступать) порядок человеческих дел, который можно отменить лишь вместе с этим пониманием человека. Все, что по этому поводу говорит Гоббс, не является решением проблемы. Оно было и остается вызовом для политической философии и социальной науки.

## 3 Конфликт и дружба как социальные феномены: обзор проблематики и вопросы методологии

### 3.1 Конфликт как парадоксальный социальный феномен

«Конфликт» принадлежит к числу понятий, которые, казалось бы, ясны всем и каждому. И это понимание имеет вполне практический источник и практическое применение: в своей повседневной жизни мы повсеместно сталкиваемся (!) со множеством конфликтов — «отцов и детей», начальников и подчиненных, мужчин и женщин, конфликтов между соседями, конфликтов конфессиональных, региональных, национальных и т.д. и т.п., словом — между «своими» и «чужими». Больше того, и среди «своих» конфликты тоже оказываются рутиной, мы называем их противоречиями, разногласиями, конкуренцией. И даже в одиночестве мы не гарантированы от конфликтов «внутренних», психологических, от «смятения чувств» или от «когнитивного диссонанса». Участие в конфликте — с другими ли, с самим ли собой, — представляется «естественным состоянием» человека, поэтому конфликт с такой легкостью провоцирует метафоры — «конфликт интересов», «конфликт вкусов», «конфликт мнений», «конфликт культур» и др.

Обыденная функциональность конфликта связывает его для нас, прежде всего, с практическими советами: «как разрешать конфликты в семье и на работе», «что делать с внутренними противоречиями», или «как преодолеть душевный разлад» — оставим их психологам. Конфликт будет интересен нам с точки зрения социальной онтологии и эпистемологии — как понятие, как итог рефлексии, попытка в любой из этих жизненных ситуаций ответить на вопрос «Что происходит?».

Конфликт как понятие трудно поддается точному обобщению и строгому определению, мы сталкиваемся на этом пути с целым рядом противоречий, или даже парадоксов.

*Парадокс первый*. Конфликтные ситуации, как было уже сказано, столь повсеместны и повседневны, что мы склонны вырабатывать свои способы реагировать на них, свой стиль поведения в конфликте, свои приемы и правила его разрешения, словом — привычные (порой доведенные до автоматизма) способы ведения конфликта. Теоретики на этом же основании говорят о «*банальности*» конфликта. Но при этом, каждый раз конфликт «*возникает*», «случается», «происходит вдруг» (даже когда его вероятность предсказуема), момент и повод его возникновения спонтанны, его протекание в целом не прогнозируемо.

*Парадокс второй*. Не сложно предположить, что конфликт может произойти вследствие *нетерпимости* к проявлениям чужих (чуждых) нравов, обычаев, к самому виду чужака, вторжение которого в привычный знакомый «жизненный мир» превращает его в подозрительное и даже небезопасное место, а поэтому требует решительных (читай — конфликтных) действий по устранению инородного и неуместного. Однако и повышенная *толерантность* также застигает нас порой врасплох, и мы неожиданно для себя можем оказаться в ситуации конфликта, к которому не были готовы. Красноречивый пример приводят американские исследователи Дж. Лукианоф и Дж. Хейдт [50]. Многие американские университеты сегодня крайне обеспокоены эмоциональным самочувствием студентов, предполагая, что их психика очень ранима, особенно в вопросах идентичности. Чтобы оградить студентов (латиноамериканского, азиатского происхождения) от неприятных впечатлений, студенческие кампусы превращают в сверхтолерантные «безопасные места», где студенты должны быть гарантированы от смущающих их слов и вопросов. Например, если вы случайно спросите такого студента «Где вы родились?», это сочтут как раз актом «микроагрессии», своего рода насилия, поскольку вопрос предполагает, что студент не является истинным американцем. Совершая этот акт, вы непреднамеренно и неожиданно для себя оказываетесь в ситуации конфликта с установленными правилами эмоциональной безопасности. Эти же правила требуют, чтобы профессора делали «предупреждения об опасности», если в лекциях или в рекомендуемых книгах упоминаются могущие эмоционально поранить студентов слова, идеи, проблемы. Отсутствие злого умысла или просто небрежность в выборе слов не освобождает нарушителя эмоционального комфорта от наказания, и он в полной мере почувствует, что стал зачинщиком конфликта. Выстраивание такого рода конфликтогенных ситуаций авторы статьи называют «мстительной обороной»; это целая культура «тоталерантности», которая требует от каждого трижды подумать, прежде чем сказать слово, бросить взгляд или позволить себе жест.

*Парадокс третий*. Конфликт можно объяснять как столкновение противоречивых, несовместимых представлений, целей, ценностей, действий, когда вражда проистекает из непримиримых, неистребимых *различий*. Но не меньшие основания имеют и объяснения конфликта как следствия *тождества* конфликтующих сторон, их полной схожести. Социальные ученые называют это эффектом контрфинальности. Контрфинальность[[39]](#footnote-39) («обратный эффект») — это такая ситуация, когда множество одинаково рационально действующих индивидов, не согласующих свои действия между собой, все вместе достигают результата, противоположного целям каждого из них по отдельности. Необходимым условием контрфинальности выступает массовость стандартного действия, когда каждому из действующих доступны одни и те же цели и в равной мере известны наиболее эффективные средства их достижения, и каждый из них способен применить эти средства для достижения одной (но не общей) цели. Расчет эффективности и достижение цели действия оправданы для единичного случая, когда же такое действие осуществляется множеством (причем неопределенным множеством) действующих и притом — одновременно, то равнодействующая оказывается прямо противоположной ожиданиям и намерениям каждого из действующих и ведет к конфликту между ними. При этом сложно просчитать заранее, когда именно, в какой конкретно момент наступит этот эффект контрфинальности, какое точно количество участников приведет к данной ситуации; контрфинальность спонтанна, непредсказуема и зачастую неконтролируема.

Можно сказать, что классический пример такой ситуации мы находим у Гоббса [52], в его описании «естественного состояния», «войны всех против всех». Равные от природы люди обуреваемы одинаковыми страстями, наделены сходными представлениями о благе и равными же возможностями его достижения как своей цели. Но многие не могут обладать одним благом одновременно — так единодушие относительно того, к чему следует стремиться, делает из людей врагов друг для друга, между ними устанавливается недоверие. Подозрительность и недоверие требуют предпринимать предупредительные меры против возможной и постоянно ожидаемой со всех сторон опасности. А меры эти не что иное, как увеличение своей власти сверх той, что необходима для сохранения безопасности; власть выступает гарантией этой безопасности на любой случай и на любой срок. Но увеличение своей власти означает уменьшение власти другого, и каждый стремится к этой цели. Так, каждый оказывается в состоянии войны за власть с каждым, хотя война никем не признается за благо, ибо не обеспечивает людям безопасность.

Гоббс признает «естественное» происхождение конфликта как изначального состояния взаимосвязи между людьми. Он говорит о трех основных причинах этой войны, проистекающих из природы человека:

«Во-первых, соперничество; во-вторых, недоверие; в-третьих, жажда славы.

Первая причина заставляет людей нападать друг на друга в целях наживы, вторая — в целях собственной безопасности, а третья — из соображений чести. Люди, движимые первой причиной, употребляют насилие, чтобы сделаться хозяевами других людей, их жен, детей и скота; люди, движимые второй причиной, употребляют насилие в целях самозащиты; третья же категория людей прибегает к насилию из-за пустяков вроде слова, улыбки, из-за несогласия во мнении и других проявлений неуважения, непосредственно ли по их адресу или по адресу их родни, друзей, их народа, сословия или имени» [52, С. 95]. Очевидно, что выход из контрфинального состояния «войны всех против всех» предполагает координацию действий множества самостоятельных действующих, превращение множества единиц в единое целое. Подчиненное единой власти множество должно подчиниться общим законам, которые Гоббс называет «естественными», поскольку они гарантируют жизнь и благосостояние человека, то есть соответствуют его природному инстинкту и страстям.

Получается, что конфликт неизбежно проистекает из самой «природы человека» (она «отталкивается» от конфликта), и мы носим дух противоречия с собой, как улитка свой домик, а готовность вступить в конфликт с Другим равносильна обладанию идентичности.

Немецкий социолог Георг Зиммель в статье со много говорящим названием «Человек как враг» [53] предположил, что каждому из нас присущ основной «оппозиционный инстинкт». Этот инстинкт обеспечивает самосохранение личности, поскольку личность утверждается не иначе, как в противостоянии другому, «реагируя на самовыражения других», отрицая другого. Другой нужен каждому, чтобы отрицать его, получая тем самым признание собственной отдельности и особости. Поэтому мы вправе полагать, что душа обладает потребностью ненавидеть и бороться не в меньшей мере, чем любить. Человеку легко внушить враждебные чувства, и так же, как на предмет своей любви он переносит возбуждающие еще большую любовь качества, он проецирует и на избираемого врага возбуждающие ненависть свойства. Зиммель особо подчеркивает, что наиболее сильная вражда возникает между близкими людьми, на почве родственной общности: чем интимнее связь, тем болезненнее ощущается даже незначительное противоречие, чем обширнее область совместной жизни, тем больше есть поводов для разлада. «На почве родственной общности возникает более сильный антагонизм, чем между чужими», — пишет Зиммель [53, С. 505].

Мы оказываемся в парадоксальном положении: чем более разнообразной, интенсивной, знакомой и привычной становится практика конфликта на самых разных уровнях (от метафоры и «внутреннего» конфликта до межгосударственных и цивилизационных конфликтов), тем сложнее ее обобщить, дать определение конфликту и классифицировать его. Этим парадоксом уже занимаются многие научные дисциплины, преобразуя его в исследовательские вопросы. Как возможно упорядочить наши представления о конфликте? Как упорядочить упорядочивающие конфликт науки? Каковы могут быть критерии упорядочивания феномена конфликта? Для социальной науки важно в первую очередь опознание фундаментального и вместе с тем парадоксального характера конфликта, являющегося не только предметом специальных исследований по конфликтологии и социологии конфликта, но и ключевым понятием общей социологии в ее фронетической форме. Повседневное знание о конфликтогенности социальной жизни провоцирует не абстрактную, но более близкую к практической мудрости форму представления результата. Это в полной мере относится и к дружбе.

### 3.2 Основания социологии дружбы

Понятие «дружба*»*, наряду с романтической любовью, относится к тем феноменам жизненного мира человека, которые плохо поддаются строгому социально-научному исследованию с его средствами формально-логического, структурного или функционального анализа. Видимо, это неизбежно в силу специфики самого предмета, связанного с принципиально неопределенными и потому плохо формализуемыми персональными отношениями диадического типа, как правило, между индивидами одного пола. При этом традиционно оно являлось предметом тематизации в других сферах жизни духа, прежде всего в литературе и искусстве, а также в моральной философии и практической этике. Поэтому обычно в дискурсе дружбы подчеркиваются этические, эстетические и психологические моменты.

Между тем дружба, подобно конфликту, — это структурно амбивалентный феномен: являясь ярким проявлением социального на уровне личного, она как массовая культурная практика представляет безусловный интерес для социологии именно в силу своей релевантности для стабилизации общественных отношений. Уже поэтому можно говорить не только о социальных, но и о политических импликациях старого понятия этики, оказывающегося важным эвристическим ресурсом при аналитической реконструкции реальных механизмов поддержания социального порядка. Парадоксальным образом (причины этого были указаны выше в предисловии и главе первой) дружба традиционно исключается из сферы властных отношений и часто даже противопоставляется господству в качестве практикуемой утопии принципиального равенства между людьми (друзьями), несмотря на их фактический социальный и экономический статус.

Макс Вебер в своем классическом определении социологии как науки о социальном действии, задал когнитивную рамку и для интерпретации дружественных отношений. Ведь в рамках данной эвристики дружба представляет особо интенсивный случай обоюдности, операционализация которого может дать познавательную прибавочную стоимость, выходящую за рамки морального-эмпатического дискурса, традиционно используемого при описании феноменов межличностной солидарности типа дружбы.

Являясь неформальным и принципиально не формализуемым феноменом жизненного мира, дружба как особо персонализированная форма социальных отношений без однозначно определенных ролевых обязательств уникальна именно теми характеристиками, что особенно значимы для выполнения социально-стабилизирующих функций в обществах современного типа: добровольность, долговременность, неопределенность по объему взаимных обязательств, тенденция к расширению на всю сферу жизненного мира партнера, взаимное признание в качестве «всей личности»[[40]](#footnote-40) и т.д.

Здесь можно увидеть еще один парадокс, проявляющийся при переходе с микроуровня на макроуровень анализа социальных взаимодействий: как самоценное и сугубо индивидуальное отношение действующего с другими, свободное от прямого социального контроля, дружба является важнейшим механизмом обобществления индивидов в обществах различных типов. Это видно как по культурно обусловленным вариациям дружбы, так и по изменению представлений о функциях друга в ходе социальных изменений: несмотря на широкий набор возможностей исторически конкретной реализации данного типа отношений, социологически дружба может рассматриваться в качестве культурной универсалии, играющей важную роль для стабилизации общественных и даже политических отношений в качестве эффективного механизма поддержания межличностных лояльностей. Как прямое личное солидарное отношение неродственного типа дружба представляет собой чистый случай социального взаимодействия и может рассматриваться как уникальный объект анализа, представляющий интерес для социальной теории в целом, а не только для специальных дисциплин вроде намечающегося тренда к институционализации отдельной «социологии эмоций» [55].

Тематизации дружбы имеет долгую традицию в европейской интеллектуальной истории, возникнув еще в античности[[41]](#footnote-41). Одним из первых текстов, посвященных эксплицитному анализу феномена дружбы, видимо, является платоновский диалог «Лисий», в котором Сократ беседует со своим учеником Лисием о причинах и предпосылках возникновения дружеских отношений (213e–223b.). Уже в нем родоначальником западной философской традиции проблематизируется принцип равенства партнеров как функционального условия возможности дружбы, что будет иметь продолжение в последующей истории понятия[[42]](#footnote-42).

Аристотель посвящает проблематике дружбы (φιλία) 8-ю и 9-ю книги своей «Никомаховой этики». В рамках его учения о добродетели она выступает и как следствие, и как цель добродетельной жизни, поскольку быть добродетельным для него тождественно быть другом. В своей систематике дружбы он опирается на тот же платоновский «Лисий», при этом фокусируя внимание на социально-политических функциях межличностных отношений дружеского типа. Для него дружба представляет собой отдельный вид социальных связей, не тождественный другим формам персональной солидарности и при этом крайне необходимый для жизни в полисе. В этом смысле дружеские лояльности образуют сети личных отношений, делающие возможным функционирование полисного общества: *дружба между равными* выполняла в нем ряд жизненно важных задач по обеспечению социально-онтологической безопасности граждан посредством выстраивания системы взаимных обязательств, в том числе поддержки в политической сфере.

Согласно Аристотелю, дружба поддерживает целостность полисного сообщества. Более того, он утверждает, что дружеские отношения являются для полиса фундаментальными и конституируют само общество: когда граждане являются друзьями, нет необходимости в правовой защите, поскольку дружба всегда означает солидарное сообщество[[43]](#footnote-43).

Говоря о социальной значимости дружбы между гражданами полиса, Стагирит подчеркивает договорной характер межличностных отношений: «Всякая дружба существует при наличии взаимоотношений, т.е. в обществе. <…> [Дружеские отношения] сограждан, членов филы, спутников в плавании и тому подобные, видимо, больше походят на отношения между членами определенных сообществ, ибо они основаны на каком-то соглашении» (1161b).

Итак, все люди, по Аристотелю, нуждаются в друзьях, поскольку дружба не просто делает возможным совместную жизнь, но и в качестве важнейшей добродетели — в рамках греческих представлений о καλοκαγαθία — делает жизнь ценной и прекрасной. При этом он фиксирует базовый топос всей последующей теоретической рефлексии феномена дружбы, согласно которому подлинная дружба невозможна без надежного знания о ней, позволяющего, например, отличить настоящего друга от льстеца. Аристотелевский прагматизм в понимании этики как способа приобретения практически релевантных социальных компетенций распространяется и на дискурс дружбы: иметь друзей не просто добродетельно, — с этим тезисом согласна вся традиция моральной философии, — но дружба есть та социальная форма, делающая практически возможной саму моральную жизнь [57, S. 9–10].

Несмотря на столь высокую оценку значимости дружбы в конституировании совместной жизни людей в античности и раннем модерне, впоследствии даже в собственно морально-философских дебатах данная проблематика была вытеснена скорее на периферию, что можно объяснить доминирующим влиянием в них различных версий утилитаризма и кантианства. То же касается и современной социальной теории, более не рассматривающей дружбу в качестве модельной формы организации человеческих отношений, ценность которой обусловлена ее уникальной структурой. Между тем классики социологии, зафиксировавшие изменения форм обобществления при переходе к обществам современного типа, выделяли дружбу не просто как важный вид социальных отношений, но и как эвристически значимый феномен, что будет показано далее.

Фридрих Тенбрук описывает произошедшие в ходе модернизации изменения форм дружбы как следствие ослабления социальных скреп, удерживавших ранее индивида в его общественном положении, а также как результат увеличения возможностей идентификации себя с различными группами и жизненными стилями. Вследствие все большей дифференциации общественной структуры жизнь, мышление и чувства все меньше ориентируются на привычные образцы, что вынуждает индивида искать для себя новые масштабы и социальные траектории. Рост географической и социальной мобильности, расширение культурного горизонта и постоянно пересечение групповых границ создали условия возможности новых социальных связей по ту сторону сословия, соседства или профессии: современный мир становится все более цветным и гетерогенным, а действующие в нем люди все больше сталкиваются с «многообразием дифференцированных жизненных форм и способов существования» [58, S. 438f].

Индивиды, вынужденные самостоятельно определять контуры собственной биографии — естественно в рамках имеющегося культурного репертуара — одновременно сталкиваются с новым опытом массового одиночества внутри нового «общества индивидов» (Элиас). Дружеские отношения с такими же «заброшенными в мир» (Хайдеггер) становятся важнейшей стратегией ресоциализации атомизированных акторов путем их взаимного признания и дополнения в рамках новой модели межличностных отношений. Подобные духовные и социальные связи вновь становятся важнейшим механизмом обеспечения онтологической безопасности (Гидденс), как бы стабилизируя бытие посредством создания эмоциально и коммуникативно комфортной дружеской среды. Такого рода формы обобществления в качестве второго (а на уровне восприятия самими акторами — даже первого) онтологического уровня депроблематизируют и психологически упрощают социальное действие в рамках новых личных и групповых отношений. В этом смысле дружба как форма социальных отношений может считаться следствием процессов индивидуации, представая в качестве самоценности и добродетели [54, S. 52].

Институциональной рамкой для развития дружеских отношений нового типа стал ландшафт всевозможных союзов и добровольных обществ, массово возникавших в Европе и Америке при переходе к массовому обществу на рубеже XIX–XX вв. При этом они интегрировали все новые социальные слои, ранее находившиеся за «пределами общества». И здесь дружба выполняла очевидную функцию стабилизации социального действия, особенно значимую в условиях «радикализации одиночества и сокращения шансов на возникновение всеохватывающей идентичности» [58, S. 445][[44]](#footnote-44). Дружеская среда обеспечивала атомизированным индивидам в урбанизированном пространстве безопасность и уверенность, одновременно предлагая новые формы и образцы политической, идеологической и жизненно-стилевой идентификации.

Изменения ценностной системы, базовых концепций личности и образцов поведения придали дружбе социально-интегративную функцию, внешне напоминающую античные представления о роли друга[[45]](#footnote-45). Таким образом можно выявить определенную корреляцию эволюции форм дружбы и развития общественных структур, в результате которого «друг» становится самостоятельным социальным институтом: происходит отделение межличностных отношений от социально-институционализированной роли друга, вроде тех, что описывались не только Аристотелем, но и романтиками с их нормативным представлением о «глубокой дружбе» [59].

Тенбрук говорит в этой связи о том, что возникшая при переходе к модерну «потребность в дружбе может однозначно рассматриваться в качестве коррелята этой социальной ситуации», когда дружеские связи все больше перенимали на себя функции, которые не могли выполнять или недостаточно успешно выполняли другие институты, выступая дополнением «незавершенной социальной структуры». При этом исследователь указывает на еще один важный момент эволюции межличностных отношений: с одной стороны, индивидуальная селективность, «интимизация» дружбы облегчает выполнение ею социально-стабилизирующих функций, гарантируя взаимные обязательства партнеров друг перед другом путем их депроблематизации. С другой стороны, подобная психологизация дружбы является симптомом структурной слабости общества современного типа, перекладывающего на нее выполнения задач стабилизации социальных отношений, казалось бы, требующих более устойчивых оснований нежели «лишь» отношения взаимной симпатии и лояльности [58. S. 443].

Смещение соотношения инструментальных и экспрессивных функций дружеских (и брачных) отношений приводит к новому пониманию социальной роли друга в индивидуализированном жизненном мире модерна. Стоит ли говорить, что его становление происходило одновременно с возникновением самой социологической перспективы как институциализированной рефлексии современных обществ о самих себе. Классики социологии в момент возникновения дисциплины четко зафиксировали историчность форм обобществления, включая дружбу, предложив ряд эвристически интересных подходов к, казалось бы, давно известному и хорошо описанному феномену устойчивой диадической связи дружеского типа.

Уже упоминавшийся Фердинанд Тённис рассматривал дружбу как тип социальной связи, независимый от исторически ранних видов вроде родства или соседства, при этом указывал на то, что они могут переходить друг в друга. Пространственной локализацией отношений данного типа выступает индустриализированный город модерна, где легче и проще происходит объединение людей, связанных скорее духовными узами и занятых общим для них делом. При этом он подчеркивает, что «отношениям между самими людьми как друзьями и товарищами здесь менее всего присущ органический и внутренне необходимый характер: они наименее инстинктивны и в меньшей мере обусловлены привычкой, чем отношения между соседями; они ментальны по своей природе и потому кажется, что в сравнении с предыдущими покоятся либо на случайности, либо на свободном выборе» [33, С. 27–28].

В качестве диагноста своего времени Тённис указывает на то, что дружба как тип социального отношения, возникшего в рамках определенного сообщества судьбы, имеет общественные предпосылки и, помимо интеграции, выполняет ряд функций вроде разграничение с другими — в рамках той же межгрупповой динамики, ставшей особенно заметной в XIX веке.

Другой классик социологии, Георг Зиммель, также выдвинул ряд интересных для социальной теории идей, касающихся «дифференцированной дружбы». В рамках своего анализа доверительности и интимности он указал на сложную структуру отношений актора с другим и третьими лицами, требующей соответствующей когнитивной рамки. В частности, речь идет о том, что если в момент знакомства два человека просто узнают о существовании друг друга, то при интересе к повторным коммуникациям они постепенно определяют меру проникновения другого в свою личную «сферу». Причем друзья всегда знают эту границу, возникающую в результате взаимного допуска в зону интимно-личного; ее несанкционированное наращение чревато разрушением подобных доверительных отношений. Понятно, что глубина этого взаимного проникновения определяется интенсивностью и частотой интеракций и в пределе может охватывать «личность во все ее широте», что предполагает сопутствующее знание о ней [60]. Однако в условиях усиливающейся дифференциации во все более сложно организованных обществах модерна такого рода полная доверительность становится все более проблематичной. Зиммель даже задается вопросом о том, что «вероятно, современный человек должен слишком многое скрывать, чтобы иметь дружбу в античном смысле, вероятно, что личности слишком индивидуализированы, чтобы иметь полное взаимопонимание. <…> Видимо, современные способы чувствовать больше склоняются к дифференцированным видам дружбы, т.е. таким, которые затрагивают лишь одну сторону личности, не касаясь других. Таким образом возникает совершенно особый тип дружбы, который представляет для нас очень значимую проблему, связанную с мерой взаимного проникновения или закрытости» [61, S. 401].

Стоит ли говорить, что подобный вывод Зиммеля имеет принципиальное значение для социально-теоретической концептуализации обществ современного типа, поскольку означает, что на практике всегда реализуется та или иная форма «частичной дружбы», когда друзья имеют общим ту или иную сферу интересов: с одним другом человека может сближать сходство характера, с другим — духовные моменты, с третьим — политические, а с четвертым — совместно пережитое. В результате возникает сеть различных видов дружбы, характеризуемых более или менее интенсивным взаимодействием и образующих вместе для актора социальную опору различной степени устойчивости. Ведь, несмотря на явную «односторонность» подобного рода отношений, в них проявляется теплота и верность, исходящие из «центра всей личности». Таким образом, по Зиммелю, дифференцированная дружба современного типа — это сеть различных изменчивых, «проектно»-ориентированных сообществ, которые при этом связаны с самим индивидом аутентичностью его переживаний, несмотря на ограниченность или периферийность пересечений интересов с тем или иным «другом».

Здесь, помимо прочего, открывается широкая перспектива для теоретизирования по поводу современных форм идентичности и лояльности, в т.ч. политической.

Для Макса Вебера дружба, — наряду с государством, церковью и т.д., — носит характер идеального типа, с помощью которого он развертывает свою эвристику социальных отношений в целом: это объясняется содержанием самого веберовского понятия, в основе которого лежит «пусть даже минимальная степень отношений одного индивида к другому». На ее примере он деконструирует онтологический статус социальных институтов, суггерирующих наличие у них некой иной природы, нежели регулярность межличностных интеракций: «Утверждение, что „дружба“ или „государство“ существует, означает, таким образом, только одно: мы (*наблюдающие*) предполагаем наличие в настоящем или прошлом возможности, которая заключается в том, что на основании определенного рода установки определенных людей *поведение* их обычно проходит в рамках *усредненно предполагаемого* смысла. Ничего другого в приведенном утверждении не заключается» [62, С. 631].

В дальнейшем социальные науки рассматривали дружбу скорее как второстепенный предмет, который тем не менее периодически переживал всплеск интереса к себе в результате тех или иных сдвигов на уровне общественной феноменологии. Обычно подобное изменение конъюнктуры, например, в 70-е годы прошлого века, объясняется именно процессами структурной дифференциации и высвобождения индивида из жестких социальных рамок, приведших к релятивизации исторически предзаданных форм социализации вроде семьи и брака и приоритету новых связей открытого типа. В этом смысле дружба часто рассматривается в качестве альтернативы закоснелым институционализированным отношениям: она позволяет удовлетворять неизменные человеческие потребности в доверительности и открытости коммуникации, не угрожая достигнутой автономии индивидов. Не обладая формальной структурой или имея лишь минимальный уровень институционализации, дружеские связи выполняют важнейший социальный функционал обобществления индивидов. В этом смысле проявляющийся время от времени теоретический интерес к дружбе может рассматриваться как социально-научная рефлексия процессов усиления культурной фрагментации и социальной дезинтеграции, вернее распада традиционных институтов. В этом смысле дружба, несмотря на свой как бы не институциональный характер, в современной культуре является самым бесспорным, устойчивым и эффективным типом социальных связей [63, S. 236].

Отдельный интерес в этой связи представляет вопрос о нормативном измерении дружеских отношений. В целом для дружбы характерна незначительная нормированность, а за нарушения «правил дружбы» нет правовых или общественных санкций. Более того, нет никакого обязательства дружить. Между тем высокая ценность дружбы как социально конформного поведения поддерживается мощными ресурсами легитимации вроде вменения моральной вины в случае разрушения дружеских отношений, что обычно описывается как свидетельство собственного дефицита социальных компетенций [57, S. 230].

Подобный дискурс «самолегитимации» дружбы усиливается в рамках социально-философских подходов, ориентированных на теоретическое и моральное привилегирование отношений внутри сообществ по сравнению с отношением внутри общества. В этом смысле дружба предстает в качестве парадигмы отношений первого типа, якобы свободных от любой мифологии, т.е. идеологических и политических наслоений. В данной оптике подчеркивается субверсивный характер прямых личных связей как свободной ассоциации акторов (друзей) вне всякой иерархии [64].

В рамках концептов, испытавших заметное влияние идей Мишеля Фуко, дружба рассматривается как особо значимая жизненная форма, относящаяся к «эстетике существования». Здесь она означает изобретение новых видов жизни и отношений, противопоставляемых институционализированным формам, которые дискредитированы насилием и принуждением. Напротив, дружба тематизируется как социальное пространство, делающее возможным практику свободных отношений. Фуко видит в ней реальный шанс «провести диагонали в социальной ткани», подчеркивая ее экспериментальный характер, позволяющий опробовать множество различных жизненных форм.

В этом смысле современные теоретические подходы к близки к изначальному пониманию феномена дружбы как «совместного и активного соотнесения себя с другим в рамках социокультурного поля, когда индивид в качестве социального жеста обращается к своему окружению [54, S. 81].

В качестве общих мест существующего корпуса текстов по «социологии дружбы» можно выделить следующие структурные моменты:

1. Дружба есть исторически динамическая форма личных отношений, соответствующая рамочным социальным условиям и требованиям; не существует устойчивой формы дружбы.
2. Дружба представляет собой отдельный вид социальных отношений, структурно отличный от иных типов социальных связей.
3. Дружба слабо институционализирована и не локализована во времени и пространстве.
4. Содержательно дружеские отношения могут значительно отличаться по объему и степени доверительности.
5. Дружба носит принципиально добровольный характер, хотя и опирается на мощную культурную легитимацию; при этом не существует «императива дружбы».
6. Возникновение дружбы означает взаимное признание ее субъектов в качестве социально компетентных акторов.
7. Главной социальной функцией дружбы является компенсаторная: дружба как артефакт сообщества находится в амбивалентном отношении с обществом современного типа.
8. В качестве второго уровня социальной онтологии дружба обеспечивает безопасность и стабильность индивидуальным идентичностям акторов.
9. В этом смысле она выступает в качестве коррекции издержек процессов индивидуализации.
10. Дружба как способ обобществления атомизированного актора эпохи модерна обеспечивает ему ту социальность, что необходима человеку для формирования его идентичности [55, S. 118].

Фридрих Тенбрук следующим образом формулирует эту принципиальную амбивалентность дружбы, релевантную для социальной теории: «Подлинный смысл дружбы мы видим вовсе не в том, что находятся два человека с похожими интересами, ценностями, мыслями, жизненными формами и темпераментами. Дружба образуется лишь тогда, когда два человека соотносят себя с другим, когда каждый постоянно формирует образ другого и живет с ним, при этом осознавая, что другой живет с таким же образом его самого. Благодаря этой концентрированности друзей друг на друге оба двойным образом определяют свое Я. С помощью дружеских отношений здесь происходит стабилизация бытия в социально гетерогенном мире» [58, S. 440f].

## 4 Методологические проблемы социологического анализа доверия

Мы живем в мире, который конструируется дискурсивно, и зачастую не задумываемся над значением тех слов, которые используем, чтобы а) общаться друг с другом, б) описывать себя как уникальных личностей или, наоборот, типичных представителей неких социальных групп/сообществ, в) прояснять суть происходящих вокруг событий. Понятия повседневного языка и научного дискурса не всегда совпадают, поскольку ученые стремятся к высокому уровню генерализаций (он гарантируется применением особых понятий и категорий), чтобы не завязнуть во множестве незначительных деталей, а, напротив, заставить социальную жизнь казаться понятной, надежной и предсказуемой совокупностью искусно сконструированных объяснительных моделей.

Однако существует внушительный набор расхожих понятий, которые стали неотъемлемой частью научных исследований. Вероятно, наиболее важными из них для социологической оценки социального самочувствия являются «счастье» и «доверие». Безусловно, подобных понятий существенно больше, чем два указанных, но именно они в последнее время привлекают внимание социологов, пытающихся дать им однозначное концептуальное и операциональное определения. Хотя слова «счастье» и «доверие» вполне могли бы выиграть чемпионат по непрозрачности и множественности трактовок, со вторым понятием все же сложнее работать, потому что счастье существенно проще определить в повседневной жизни: все мы время от времени задумываемся над тем, насколько мы счастливы, используя в качестве оценочных референций разнообразные образы, конструируемые средствами массовой информации, рекламой, художественной литературой и произведениями искусства в рамках разных национальных традиций и моделей массовой культуры. Доверие — более странное понятие уже потому, что мы не склонны эксплицитно проговаривать ежедневно его значения, рассуждая о критериях или уровне доверия людям, группам или институтам, — мы чаще ссылаемся на семейные связи, традиционные устои, прежний жизненный опыт и пр., объясняя те или иные наши решения (скажем, помочь кому-то или отказать в поддержке, одолжить денег или нет и т.д.) без апелляций к слову «доверие».

Социологи (и не только они) признают неоднозначность и сложность понятия «доверие», хотя и на концептуальном уровне оно нередко трактуется упрощенно — как некая внеисторическая социальная конструкция, выступающая неизменным атрибутом особого типа отношений (доверительных) между индивидами, группами и институтами[[46]](#footnote-46). Причем и в этой «статичной» интерпретации доверия вполне мирно сосуществуют в равной степени справедливые разные его трактовки — как своеобразной иррациональной веры в другого (иногда просто по привычке) и как вполне рационального расчета собственного будущего. Первое определение в большей степени соответствует традиционным (досовременным) обществам (скажем, в средневековых сообществах доверие обосновывалось божественным предопределением судьбы и распространялось на близкий круг лично знакомых людей), а второе — современным обществам, в которых не принято слепо доверять друг другу, наоборот, социальная норма — рациональная оценка «благонадежности» разных людей в условиях неопределенности и окружающей действительности в целом (она понимается как совокупность интеракций безличных агентов рынка, поэтому радиус доверия здесь выходит за пределы круга личных знакомств и захватывает те социальные роли, которым мы склонны доверять независимо от того, кто именно их исполняет).

Речь идет не о вытеснении первого типа доверия в современном мире, а о безраздельном доминировании второго типа вследствие неуклонного продвижения общества по пути все большего расширения радиуса доверия в его рациональной ипостаси, что неизбежно меняет и функции доверия в современных социальных системах. В традиционных обществах доверие базировалось на господствующих социальных и моральных императивах, а сегодня оно рационально обосновывается доминирующими социально-экономическими структурами, т.е. постоянно производится для самых разных целей (например, в теории институциональной экономики доверие выступает как эффективный способ сокращения транзакционных издержек). Впрочем, в этой простой и убедительной модели обнаруживается и парадокс: раз мы говорим об институциональном доверии, то должна существовать и его противоположность — институциональное недоверие (точнее, очень низкий уровень нормального доверия): соотношение этих двух понятий, несомненно, зависит от социально-культурной ситуации в каждой конкретной стране в заданный исторический период.

Как только речь заходит об эмпирическом изучении доверия как социального феномена, детерминирующего многие другие, мы, по сути, игнорируем тот факт, что содержательное наполнение концепта «доверие» до сих пор не определено, хотя мы и используем его как надежный эмпирический индикатор текущей социальной и политической ситуации. Перед нами стоит задача если не определить, что именно мы «измеряем», когда говорим о доверии, то хотя бы обозначить более внятно его эмпирические интерпретации. Для этого необходимо: а) суммировать варианты концептуализации доверия с учетом наиболее устойчивых эмпирических контекстов и методологических дискуссий по поводу оценки уровня доверия в реальных ситуациях разного социального масштаба; б) сократить разрыв между количественным и качественным подходами в изучении доверия, наиболее подходящим решением для чего, видимо, является нарративный анализ практик конструирования доверия в повседневной коммуникации; в) охарактеризовать причины, по которым сегодня исследования доверия все еще вызывают споры и сомнения, несмотря на длительную историю их междисциплинарного развития.

### 4.1 Доверие как ускользающий от определений концепт

В повседневной коммуникации мы обычно отбираем «доверенных лиц» и опираемся на их оценки, формируя свое мнение об окружающих людях без особых размышлений и долгих рассуждений. Однако для социальных наук ситуация далеко не столь однозначна, особенно для социологии, которая стремится «измерить» столь искусно ускользающее от определений «доверие». Безусловно, социология не может претендовать на исключительные права в исследовании доверия, поскольку это предметное поле междисциплинарно [66] и включает в себя по крайней мере психологию, политологию, антропологию, менеджмент (экономику в целом и организационное доверие в частности) и компьютерные технологии с особым восприятием доверия, которое имеет значимые, но противоречивые теоретические и практические последствия для исследований доверий, размывая и без того подвижные дисциплинарные границы между ними [67].

Доверие — неизменный фокус интереса социальных наук, особенно в последние десятилетия, когда оно стало предметом множества эмпирических исследований, призванных, с одной стороны, выявить истоки и последствия доверия (и недоверия) в социальной жизни, с другой стороны, описать факторы и практические результаты разных «типов» доверия: межличностного (по Н. Луману [68, P. 42–43, 62], оно возможно при наличии четырех условий — взаимоотношения условных доверителя и доверенного лица; знание и понимание обоими ситуации взаимодействия; не требование, а предложение и принятие доверия, которое нужно и заслужить), организационного, межорганизационного и институционального; спонтанного и добровольного, продуманного и рационального; личностного — между теми, кто близко знаком, и доверия между незнакомцами — социального, обобщенного; когнитивного — следствие оценки надежности тех, с кем человек выстраивает отношения, и некогнитивного — диспозиционное или моралистическое понимание доверия как ценности; диадического — зависит от взаимных ожиданий или социальных связей, и институционального — встроено в систему социально-сетевых связей и институциональных правил (мы доверяем не человеку, а исполняемой им роли); современного и досовременного (по Э. Гидденсу, в культурах домодерна доверие сосредоточено в системах родства, местных сообществах и религиозной космологии, которые порождают моральные и практические интерпретации доверия, гарантирующие ощущение безопасности и традицию, которая поддерживает доверие во временной протяженности прошлого, настоящего и будущего; в обществах модерна доверие рассеянно между друзьями и коллегами, в формальных системах права, банков, полиции, в структурах профессиональной компетентности и т.д.) [69; 70; 71].

Как социологическая категория «доверие» стало популярно в последние десятилетия, обретя статус основного источника искусного и справедливого управления, экономического роста и социальной гармонии, но не общепризнанное определение, несмотря на бесчисленные попытки хотя бы отграничить его содержательно от близких семантических понятий, таких как осведомленность/близкое знакомство (мы склонны доверять знакомому, т.е. самоочевидному, воспринимаемому как должное, как неизбежная часть жизни, чье значение неизменно [68, P. 20; 72, P. 95]), уверенность (вследствие включенности в разные функциональные системы — политические, экономические и пр.) [72, P. 103], зависимость/надежность [73, P. 667]; и разработать его общепринятые концептуализации[[47]](#footnote-47) с точки зрения социальных функций доверия как элемента структуры социального действия [68; 69]. Например, Э. Эриксон [75] подчеркивал важнейшую роль доверия в личностном развитии, в частности простейшего доверия ребенка родителям, и эта идея повлияла на теорию Э. Гидденса [76], хотя он, как и Н. Луман, по сути, развивал модель доверия, предложенную еще Г. Зиммелем и трактующую его как фундаментальную синтетическую силу [77, P. 49–50].

Концепт «доверие» имеет долгую историю в социологической традиции, выступая в качестве источника социального порядка, сотрудничества, институционализации, организационного управления и множества повседневных интеракций. Столь широкий спектр функциональных обязанностей доверия объясняется его уникальной способностью снижать уровень неопределенности, хотя она ограничена конкретными условиями принятия решения о том, следует или нет доверять участникам ситуации. Скажем, мы легко вверяем своих детей заботам школьных учителей (иначе мы бы просто не отдавали детей в школу), однако вряд ли выберем кого-то из них, чтобы спрятать от своих супругов крупную сумму денег. Доверие — это некая условная характеристика человека или института, которая обладает двумя измерениями: либо я убежден, что мое доверенное лицо будет действовать в моих интересах вследствие обладания соответствующими моральными ценностями и/или будучи связанным со мной определенными отношениями; либо я доверяю человеку потому, что он занимает социально-ролевую позицию с заданным ресурсом доверия. Впрочем, в научной среде до сих пор не сложилось единого мнения о детерминантах социальной роли доверия как способа снижения неопределенности, а также о том, какие формы социального взаимодействия способны упрочивать доверие, а какие, наоборот, сами подкрепляются им[[48]](#footnote-48).

Тем не менее, представители так называемой «социологии доверия» (данное понятие привычно для зарубежной традиции[[49]](#footnote-49)) трактуют его преимущественно как связанное с рисками и неопределенностью, т.е. доверие — это средство повышения предсказуемости будущего, «стратегия упрощения действительности, позволяющая людям адаптироваться к сложной социальной действительности и получать выгоды от ее возросшей предсказуемости» [83, P. 38]. Доверие «возможно, потому что мы — существа, не только обладающие знаниями и верой, но и способные к оценкам и выстраиванию на их основе глубоких и глубоко естественных отношений с другими» [81, P. 9]. Социальные нормы, ценности и привычные поведенческие паттерны других людей сами по себе недостаточны, чтобы даровать нам чувство безопасности (или комфорта) в современном обществе риска, поэтому Э. Гидденс подчеркивает значение доверия как обретения уверенности в людях или абстрактных системах на основе веры в них, которая компенсирует отсутствие информации [69, P. 244]. П. Штомпка акцентирует роль доверия как важнейшей стратегии для преодоления неопределенности и неподконтрольности будущего, с помощью которой люди выстраивают выгодные для себя социальные отношения с партнерами и внутри групп членства, гарантируя себе жизнь в мирной, гармоничной и сплоченной социальной действительности, т.е. безопасной, понятной и предсказуемой [82, P. 25, 115][[50]](#footnote-50).

Данная интерпретация доверия прекрасно подходит для объяснения и простейших повседневных взаимодействий, и сложнейших политических, экономических и социальных проблем, однако лишь на теоретическом уровне социологического анализа: в эмпирическом исследовании, когда респондент утверждает, что доверяет (полностью или частично) правительству, церкви, армии, Сбербанку России или любимому человеку, он явно имеет в виду очень разные вещи, сгруппированные под общим названием «доверие». Несомненно, социологи обоснованно игнорируют подобные имплицитные смысловые различия — иначе мы бы не смогли проводить эмпирические исследования, погрязнув в бесконечных попытках достичь консенсуса относительно эмпирических индикаторов. Однако это не отменяет необходимости обсуждать проблемы «измерения» доверия, которые несколько различаются в рамках количественного и качественного подходов.

### 4.2 Количественный подход к изучению (социального и политического) доверия

Прежде чем перейти к характеристике количественного подхода в эмпирических исследованиях доверия, следует отметить, что для современной социологии в принципе характерно доминирование макроанализа в данной (и не только) предметной области. Яркий пример тому — книга А. Папакостаса о соотношении доверия и недоверия в жизни современного общества [85], изданная компанией ВЦИОМ, как раз и специализирующейся на массовых опросах и оценке изменений в российском общественном мнении в мониторинговом режиме. Если прежде в качестве базовой детерминанты уровня социального доверия постулировалась культура, то Папакостас делает акцент на роли государства, силами которого создается доверие — через гарантии успеха организаций и экономического роста, т.е. экономическая и политическая успешность общества зависит не столько от культуры или цивилизационной «колеи», сколько от сознательных усилий политиков и граждан, с разной степенью осознанности и намеренности создающих в обществе атмосферу доверия или недоверия.

Папакостас исследует организационные и структурные основания доверия, но приоритет отдает все же структурному объяснению: например, практики коррупции (в том числе политической, клиентелизма) существуют практически во всех культурах, однако за их разнообразными проявлениями стоят одни и те же механизмы, которые к культуре не относятся. Соответственно, всеобщее восхищение неформальными институтами, гибкими сетями и социальным капиталом для Папакостаса в лучшем случае новая версия старой критики бюрократии (государственной), в худшем — апологетика повсеместной эрозии и постепенной приватизации публичной сферы. Он предлагает теорию социальных условий производства доверия, основанную на понятиях социальных границ и социального ландшафта как совокупности множества организаций (это не столько формально-юридические образования, сколько особые конфигурации структуры межличностных отношений), внутри и между которыми конституируются отношения доверия как реляционного феномена, возможного только и исключительно в заданном структурном контексте. Государство играет важную роль в создании доверия: посредством централизации средств насилия и налогообложения оно задает предпосылки межиндивидуального доверия, «замиряя» социальные конфликты и ограничивая силовые способы их разрешения, что обеспечивает безопасность публичной сферы.

По мнению Папакостаса современные теории доверия опираются на идеализированный тённисовский образ сообщества как системы со слабо дифференцированными формальными, но сильными социальными и персональными связями, основанными на лояльности и единообразии ценностей и морали, а потому впадают в анахронизм, «антропологизируя современность» и изобретая всякий раз «культуру», чтобы объяснить отсталость, и доверие — чтобы объяснить экономический рост. Кроме того, эти теории не принимают во внимание, что доверие может быть дисфункциональным (коррупция), а недоверие порождать ценные результаты (наука), причем именно «структурированный скептицизм (недоверие)» часто порождает доверие: *post hoc* скептицизм (публичная защита диссертации), механизмы радикальной прозрачности (пространственная прозрачность парламентов), «прозрачность, основанная на правилах» (эффективно работающая бюрократия), «упреждающий скептицизм» (все формы институциональных проявлений социального недоверия, например, выборные процедуры и возможности демократической смены власти.

Макротрактовку доверия Папакостас аргументирует следующим образом: доверие — это ускользающая область «слабых моральных связей», которая вместе с нормами и совокупностью неявных знаний выступает условием поддержания социальной жизни наряду со своим функциональным эквивалентом — недоверием: оба редуцируют комплексность в дифференцированных социальных образованиях. Эту функцию они выполняют только благодаря работе социальных институтов со «структурированным скептицизмом», а не факту наличия совокупности частных социальных отношений. Иными словами, «социальные феномены должны пониматься, в первую очередь, в связи с организациями и отношениями между ними… Можно рассматривать социальные результаты как продукты наложения временных последовательностей и исторических конъюнктур, четырех историй с разными темпоральностями: историй государств, предприятий, добровольных ассоциаций и семей» [85, С. 113]. Современные общества не столько строят доверие, сколько создают институциональные механизмы, которые трансформируют обоснованные проявления недоверия в доверие: государство создает доверие в публичной сфере путем установления мира на своей территории через монополизацию, регулирование и контроль применения насилия; расширение государства и создание реестра доходов населения определяют ресурсы и возможности индивидов, создают их репрезентации и генерализуют доверие, перенося доверие к знакомым людям на незнакомцев; письменный язык, визуализация через текстуализацию, объективирует интенции, мотивы и желания человека; структурированный скептицизм и универсалистские структуры порождают четкие прозрачные правила, применение которых требует существования множества границ и т.д. [85, С. 192].

Соответственно, доверие рассматривается как преимущественно политическое и/или социальное, и его уровень в российском обществе постоянно снижается в постсоветский период: это негативный социальный показатель, поскольку доверие — основной источник и неизменная гарантия социальной стабильности и порядка. В основном пессимистичные оценки хода и результатов постсоветских преобразований оказываются итогом сопоставления распределений ответов в общероссийских опросах, которое показывает снижение в последние десятилетия уровня политического и социального доверия — важнейшего эмпирического индикатора социального капитала[[51]](#footnote-51). Дж. Хоскинг утверждает, что советский период уничтожил доверие, создав репрессивный коммунистический режим, который даже на уровне правящей политической элиты выстраивал тоталитарное государство на фундаменте тотального недоверия [89; 90; 91][[52]](#footnote-52). А. Эткинд полагает, что специфические формы доверия советского времени (неформальные обмены благами и статусные перемещения внутри социальных сетей на основе отношений доверия) сохранились в постсоветский период, однако, в отличие от китайского общества, не внутри семейных и родственных сетей или же, как в западном обществе, благодаря религиозным и профессиональным связям, а исключительно как результат общего опыта выживания в экстремальных условиях [95].

Наиболее типичным форматом количественного изучения доверия выступает статистическая оценка его эмпирических индикаторов, разработанных для разных целей, социально-экономических условий и политико-электоральных ситуаций, — чтобы определить их вариации (а также причины и последствия таковых), реконструируя, например, признаки «идеального», по мнению населения, правительства (которому можно доверять), экономических обменов или социальных взаимодействий в целом. В большинстве стран мира накоплены огромные массивы данных общенациональных опросов, призванных оценить уровень политического/социального доверия. Однако они вызывают острые дискуссии по поводу того, насколько опросы общественного мнения в принципе способны измерить этот показатель — с точки зрения валидности, объективности и надежности данных, а также «легитимности» самого предмета измерения (действительно ли речь идет о доверии, а не, скажем, о социальной тревоге или страхах)[[53]](#footnote-53).

Массовые опросы последнего десятилетия демонстрируют двойственный характер социального доверия в российском обществе: с одной стороны, очевиден высокий уровень повседневного недоверия к окружающим (людям в толпе, тем, кого респонденты не знают); с другой стороны, высок уровень декларируемого доверия к трем символически значимым социальным институтам — главе государства (Президенту Российской Федерации), церкви и армии [97]. Общероссийские опросы показывают, что в целом доверие социальному институту зависит от признания его символической роли, т.е. от его функционального значения в воображаемой картине действительности, от признаваемой за ним роли в поддержании социальной структуры и порядка. Иными словами, двойственность трактовок доверия объясняется огромным разрывом между политической сферой и обыденной жизнью, который и порождает отсутствие доверия, столь необходимого для совместного социального действия, отсутствие социальной солидарности, общих символов, идентичностей, гражданского участия и социальной активности (в том числе чувства коллективной ответственности).

Большинство количественных исследований призваны оценивать уровень социального/политического доверия в сравнительной временной перспективе, хотя нет никаких гарантий (за исключением дурной социологической веры), что мы адекватно (или вообще) фиксируем реальные изменения уровня доверия, поскольку люди могут понимать одни и те же вопросы и варианты ответов по-разному в разные периоды времени вследствие изменения социального контекста или дискурсивных игр политического или иного характера. Сопоставления результатов опросов в разных пространственных координатах (по странам) подвержены тем же методологическим проблемам[[54]](#footnote-54), однако опросные данные предоставляют интересные сведения о колебаниях уровня доверия внутри и между разными обществами [100; 101; 102]. Так, сравнительные проекты показывают, что лишь в нескольких странах население считает, что «большинству людей можно доверять» — это Дания, Швеция, Норвегия, Финляндия, Нидерланды, англоговорящая Канада и Австралия; наиболее высок уровень социального недоверия в Турции и большинстве стран Латинской Америки и Африки — обычно это объясняется тем, что уровень доверия зависит от экономического равенства (чем больше разрыв между бедными и богатыми, тем ниже уровень доверия)[[55]](#footnote-55).

Наглядный пример сравнительного количественного подхода[[56]](#footnote-56) представлен в Таблице 1 ниже: в ней приведены данные, полученные на разных (но во всех случаях репрезентирующих столичное студенчество) выборках с помощью единого опросного инструментария. Участвующие в исследовании социологи во всех странах используют эти данные, чтобы оценивать доверие молодых поколений основным социальным институтам, несмотря на различия в восприятии таковых (у нас нет иных вариантов работы кроме как применения стандартизированного вопросника и игнорирования его семантических нюансов в разных языковых средах). Таблица, по сути, предоставляет возможности для далеко идущих (даже идеологически окрашенных) интерпретаций, если мы считаем ее данные надежными, доверяя опросным процедурам и коллегам.

Таблица 1 «В какой мере Вы доверяете…»

|  |  |
| --- | --- |
|  | (%, «полностью доверяю» + «скорее доверяю») |
| Объекты доверия | Московскиестуденты (2015) | Белградскийуниверситет (2014) | Университет Косовской Митровицы (2014) | Карлов университет в Праге (2015) | Евразийский национальный университет в Астане (2015) |
| Правительство | 56,8 | 12,4 | 13,5 | 17,5 | 58,8 |
| Президент | 63,4 | 9 | 13 | 9,4 | 69,2 |
| Политические партии | 34,3 | 4,1 | 5,4 | 17,2 | 49,1 |
| Общественные организации | 41,8 | 13,2 | 11,1 | 58,1 | 51,4 |
| Международные неправительственные организации | 37,4 | 13,5 | 12 | 51,5 | 46,7 |
| Полиция/правоохранительные органы  | 44,8 | 25,8 | 36,6 | 48,5 | 44,8 |
| Суды | 51,1 | 23,9 | 26,2 | 57,3 | 48,6 |
| Банки  | 43,9 | 20,2 | 30,1 | 50,4 | 50,5 |
| Крупный бизнес | 40,2 | 9,5 | 20,3 | 29,2 | 55,2 |
| Средства массовой информации | 31,8 | 11,2 | 22,6 | 26,3 | 44,8 |
| Церковь/Религия | 52,2 | 48,3 | 74,9 | 16,3 | 59 |
| Армия | 46,5 | 57 | 64,5 | 56,3 | 54,7 |

Так, поразительна разница в уровне доверия молодежи ключевым институтам социального управления: в России (выборка в 1000 студентов московских вузов, квотированная по профилям обучения) и Казахстане (репрезентативная выборка студентов Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева) в 2014–2015 годах около 60% студентов заявили о доверии правительству и президенту, тогда как в Сербии (репрезентативная выборка студентов Белградского университета, а также Университета Косовской Митровицы) и Чехии (репрезентативная выборка студентов Карлова университета) аналогичный показатель в четыре-пять раз ниже. Однако остальные данные не позволяют делать выводы о сходстве мировоззренческих доминант студенческой молодежи постсоветских стран и постсоциалистических стран Европы, поскольку уровень доверия прочим социальным институциям слишком различается, что, видимо, следует трактовать не только как индикатор реальных различий в восприятии институционального измерения нынешней действительности, но и как следствие различий социальных ожиданий и трактовок доверия.

Доверие — слишком многослойный феномен, чтобы трактовать его столь обобщенно и однозначно, как того требует методология массовых опросов. Впрочем, высказываются мнения, что доверие — само собой разумеющаяся и по умолчанию наличествующая позиция в демократическом обществе, где население доверяет управляющему аппарату (чиновникам), поскольку легко может его заменить посредством понятных любому члену общества процедур [89, P. 177]. Не оспаривая этот аргумент, другие авторы отмечают, что уровень доверия правительству в Китае выше, чем в США, для которых характерны колебания уровня доверия правительству страны в зависимости от политических, экономических и прочих событий национального масштаба [104]. Весьма своеобразна ситуация в России: с одной стороны, уровень доверия президенту страны неизменно высок (колеблется в пределах 65–80%); с другой стороны, уровень доверия практически ко всем социальным институтам в последние годы снижается, и в наибольшей степени это относится к правительству страны (45% в 2015 году против 26% в 2016), Государственной Думе (40% против 22%) и региональным органам власти (38% против 23%) [105].

Подобная двойственность характерна для российского общества в целом и для разных социально-демографических групп в частности. Так, опрос московского студенчества, проведенный Социологической лабораторией Российского университета дружбы народов в 2009 году, выявил схожее распределение объектов молодежного доверия, хотя и с более высокими показателями по ряду позиций: 60% студентов выразили доверие президенту, каждый третий — правительству, каждый пятый — Государственной Думе, каждый четвертый — Федеральному Собранию, 23% — Общественной палате и т.д. (аналогичный по структуре и размерам выборки опрос с применением того же инструментария в 2015 году показал, что ситуация изменилась — примерно 60% доверяет одновременно правительству, Государственной Думе и президенту, если сложить вместе варианты ответов «полностью доверяю» и «скорее доверяю»).

Во всех странах мира снижается уровень доверия тем официальным и профессиональным институциям, которые прежде были средоточием социального доверия. Р. Патнэм полагает, что с 1960-х годов кардинально сокращаются масштабы членства в организационных структурах гражданского общества [88]; другие авторы считают, что говорить о снижении уровня социального доверия некорректно — в обществе не столько снизился уровень доверия, сколько изменились формы его проявления и бытования [69], повсеместно развивается «культура подозрения», о чем свидетельствуют такие ее индикаторы, как рост показателей преступности, ослабление функциональных возможностей института семьи, недоверие научному и медицинскому знанию, полиции, государственным и муниципальным чиновникам и т.д. [106, P. 49–52].

Эти пессимистичные оценки не проблематизируют значения, которые люди вкладывают в слово «доверие», когда оценивают свое «доверие» разным социальным «акторам». Например, если речь идет о президенте страны, то респонденты прекрасно понимают, что это конкретный человек, которого они в состоянии идентифицировать внешне, по имени и характерным для него высказываниям, тогда как правительство — это некая абстракция, которой люди доверяют или не доверяют по самым разным основаниям, включая общую оценку ситуации в стране или происходящего в своем районе, эмоциональное восприятие ключевых представителей правительства (при условии, что респондент в принципе знает таковых) и т.д. Иными словами, количественные данные нуждаются в качественном «наполнении», чтобы корректно интерпретировать цифры-результаты опросов общественного мнения и удерживаться от стереотипных генерализаций, которые встречаются в научном дискурсе и подкрепляются ссылками на традиции, исторические «пути» развития и статистические данные о политическом участии и гражданских инициативах населения.

### 4.3 Качественный подход к изучению доверия как фундамента повседневности

Доверие — прекрасный концепт для иллюстрации различий количественного и качественного подходов в социологическом исследовании: первый фокусируется на «качестве» общества, детерминируемом масштабами, уровнем и типом доверия/недоверия (т.е. долями населения, которые заявляют о доверии/недоверии правительству, церкви, политикам, средствам массовой информации, президенту, полиции и т.д.); второй стремится объяснить, что именно люди имеют в виду, когда говорят о доверии, и почему члены общества предпочитают рассуждать о доверии, используя определенные слова в конкретных ситуациях, мотивируя свои решения и поступки. Водораздел между количественным и качественным подходами конструируется скорее целями исследования и применяемыми методиками, чем специфическими интерпретациями доверия, поэтому каждый подход может сочетать элементы диспозиционных (одни люди более склонны доверять и быть надежными, чем другие, вследствие склада характера или личностных черт), моральных (доверие мотивируется моральными соображениями), социальных (доверие окружающим и собственная надежность с их точки зрения необходимы человеку, чтобы поддерживать самооценку и/или подкреплять статусные позиции в большей степени, чем поиски материальной выгоды) и инструментальных/рациональных (доверие — средство достижения конкретных целей, так как надежность часто вознаграждается расширением возможностей взаимодействия и обретением взаимного согласия) дефиниций доверия. Невзирая на свои интерпретационные предпочтения, в эмпирической работе исследователь должен обозначать все «элементы» доверия: субъекта; объект — кому доверяют или нет; сферу доверия — на какие действия социальных акторов распространяется понятие доверия в принципе; основные источники/мотивы доверия (эмоции, традиции, рациональные соображения, личные взаимоотношения, бюрократические процедуры, рыночные обмены и т.д.); факторы, определяющие характер доверия в рассматриваемой ситуации.

В рамках качественного подхода доверие выступает как само собой разумеющееся, т.е. неизменно наличное, но в разных формах, что снимает необходимость обсуждать, опирается ли оно преимущественно на личные или формальные отношения; сконцентрировано в личных связях, определяемых заинтересованностью, или это атрибут институционального регулирования политических, рыночных и прочих макросоциальных взаимодействий; существует ли только в ограниченном наборе ситуаций (когда доверитель хорошо знает того, кому доверяет, и в силу личного знакомства обретает уверенность в сходстве их целей и совместимости ценностных приоритетов); основывается преимущественно на осведомленности и уверенности или же необходимы гарантии и принуждение со стороны третьих лиц, контрактных обязательств, юридических требований; является ли конститутивным моральным атрибутом упорядоченного общества или же это инструментальное когнитивное средство для достижения заданных целей и т.д. Главный для социологии вопрос состоит в том, почему люди доверяют (или нет) друг другу, что требует понимания повседневных интерпретаций доверия и механизмов его обыденного (вос)производства.

Например, в традиционной русской деревенской общине в прежние эпохи крестьян связывали отношения «коллективной ответственности»: когда домохозяйство (крестьянский двор) оказывалось не в состоянии выполнить свои денежные, трудовые или иные обязательства, то их брала на себя община, возмещая этот «долг» (в товарах, труде, рекрутах для армии и пр.) охотно (из соображений альтруизма или здравого смысла) или вынужденно (формы землевладения и сельского управления были призваны гарантировать, что обычаи крестьянской взаимопомощи обеспечат власть имущим беспроблемный сбор налогов и пополнение армии, а крестьянам — совместное преодоление природных, экономических и социальных сложностей). Порожденные соответствующими институциональными и традиционными установлениями обычаи оказались столь живучи, что воспроизводились и после Октябрьской революции в форме колхозов, коммунальных квартир и пр. Несмотря на то, что нынешние россияне не считают себя наследниками «советского человека» (свыше 70% уверены, что изменились по сравнению с советским прошлым, став более расчетливыми, нетерпимыми, бедными, свободными, осведомленными об окружающем мире, но менее надеющимися на счастливое будущее [107]), в постсоветском обществе воспроизводятся прежние структуры социального доверия, и в случае несчастья люди предпочитают обращаться за помощью и утешением к своим любимым и ближайшему социальному кругу, а не в формальные институции (охраны правопорядка, суды и пр.). Как показали неоднократные опросы студентов в Российском университете дружбы народов, в случае страха или внешней угрозы молодежь обратится за советом/поддержкой/утешением к семье и близким (около 40%) или друзьям (свыше 40%), каждый четвертый обсудит ситуацию с друзьями в Интернете. Основной источник поддержки для россиян — члены семьи и родственники (87%) и друзья (59%) [108], т.е. россияне предпочитают делиться жизненными сложностями с самыми доверенными людьми, в ком уверены в плане совместности усилий по поддержанию взаимного доверия.

Приведенные цифры явно не укладываются в рамки качественного подхода, но демонстрируют наиболее распространенный формат социологического анализа даже межличностного доверия. Тем не менее, существуют и примеры «настоящего» качественного подхода в оценке роли доверия в повседневной жизни — это нарративный анализ, идеальное (в веберовском смысле) методологическое решение для идентификации базовых черт доверия как дискурсивно конституируемого в обыденных разговорах и более искусственных формах коммуникации (интервью). К сожалению, даже «чисто» качественные тематики в социологических исследованиях нередко подменяются количественными «замерами», что подчеркивает важность изучения дискурсивного конституирования доверия в нарративах личного опыта для понимания того, что именно люди имеют в виду, когда рассуждают о доверии применительно к разным ситуациям и контекстам.

Однако здесь есть сложность, о которой нельзя забывать в эмпирической работе: если напрямую задать человеку вопрос, доверяет ли он кому-то или чему-то, то это вопрошание неизбежно породит социально-одобряемые и нормативно-детерминированные ответы, которые сведут на нет попытки выявить обыденные, «естественные» и спонтанные интерпретации доверия[[57]](#footnote-57). Небольшой методический эксперимент, когда студентам было дано задание провести нарративное интервью со своими знакомыми и выяснить, как они понимают доверие, показал, что даже в рамках подобного разговора со знакомым респонденты склонны воспроизводить вполне устойчивые социальные клише:

— «*Доверие — это высшая форма общения и взаимодействия между людьми, которая определяет надежность, какую-то защищенность, возможность поделиться и горем и радостью. Доверие — это восприятие человека, которому можешь доверять или нет. Доверие бывает разного уровня. Все зависит от того, какую информацию ты хочешь доверить. Есть доверие низшего уровня, например, вот, мне недавно позвонил молодой человек и говорит — давай встретимся. Насколько я ему доверяю? Если я ему не доверяю, то я встречаюсь с ним в общественном месте, а если я ему доверяю, я встречаюсь с ним в глухом месте. Как-то так...*».

— «*Доверие — это одна из основных вещей в отношениях людей, потому что без доверия не могут строиться нормальные дружеские отношения или более близкие семейные. В последнее время я стала много думать об этой теме, потому что за последний год произошло немало не очень приятных событий, которые подорвали мое доверие к людям. Я могу сказать, что раньше я очень кидалась на людей с распростертыми объятьями и почти полностью всем доверяла, то сейчас круг тех, кому я действительно доверяю, сузился примерно человек до четырех, наверное, конечно, если не считать маму. Собственно да…*».

— «*Что такое доверие? Ну, например, доверять друзьям — значит рассказывать свои какие-то секреты, свои мечты... Ты можешь не делиться этим со своей мамой, но рассказать лучшему другу, подруге… делишься своими сокровенными мыслями, секретами. А вот в отношениях доверять… не знаю, это значит, что ты не подумаешь, что этот человек будет тебе изменять, ты веришь, что он не будет за спиной у тебя переписываться с какими-то девушками, что если он куда-то идет, то я его отпускаю, я ему доверяю... Мама — это самый близкий мой человек, который со мной всю жизнь. Друзья, молодой человек — они могут приходить и уходить, а мама всегда, она всегда тебя поддержит, но какие-то вещи я не могу ей рассказать. Ну, это не совсем к доверию относится, хотя... Я бы не сказала, что своим друзьям доверяю больше, чем своей маме, потому что я знаю, что она меня никогда не предаст, что-то плохое мне не сделает. В общем просто есть темы, на которые с мамой ты разговаривать не будешь... А есть еще доверие к животным. Вот у меня есть собака, и я знаю, что в какой-то ситуации она сможет меня защитить, вдруг кто-то там на меня нападет, она будет лаять, будет пытаться укусить человека, но все равно я не доверяю ей полностью, потому что… это зверь, у нее работает инстинкт самосохранения. Как бы я тоже для нее много значу, я ее кормлю, я с ней гуляю, я с ней играю, она мне доверяет. Я ее хозяйка, я ее вожак, но не до такой степени…*».

Оптимальным методическим решением, видимо, будет отказ от открытого проговаривания темы доверия и имплицитное и аккуратное подведение респондента к соответствующим дискурсивным фреймам.

### 4.4 Дискурсивное конструирование доверия в нарративах личного опыта

Поскольку методологические основания социологической работы с текстовыми данными разнообразны и не поддаются унификации или стандартизации, можно использовать любые концептуальные рамки для обозначения сути и процедур нарративного анализа в каждом конкретном исследовании. Впрочем, Й. Брокмейер и Р. Харре [109] предложили наиболее «социологическую» трактовку нарратива — как общей категории лингвистического производства, которая слишком часто используется как обозначение некоей онтологии, хотя нарратив — название совокупности правил, которые организуют коммуникативные практики и придают смысл повседневному опыту, обеспечивая нам социальное признание и успешные действия в рамках определенной культуры. Наши поступки и жизнь в целом фрагментированы, бесформенны и незавершенны, поэтому мы нуждаемся в нарративах, чтобы (ре)конструировать социальную реальность, интегрируя каждый частный случай нашей жизни в социокультурно установленные сценарии, связывая воедино личностный и социальный модусы нашего существования, выражая при этом эмоции и мнения о том, каков должен быть этот мир, и дискурсивно презентируя ему нашу идентичность [110, P. 180].

Социологическая интерпретация нарратива как текстуального модуса личной и социальной жизни снимает традиционные ограничения в выборе концептуальных оснований, методологических принципов и методических решений для изучения социальных практик как нарративно конституируемых, что предоставляет исследователю феноменальную степень свободы в сочетании разных моделей и аналитических процедур под «зонтичным» названием нарративного анализа. Чтобы претендовать на его проведение, достаточно изучать реальные «тексты» — транскрибированные нарративы, выбирая аналитические инструменты согласно собственным предпочтениям и задачам. Соответственно, в исследовании доверия как постоянно дискурсивно (ре)конституируемого в повседневных нарративах необходимо рассматривать изучаемое сообщество не только как объективный факт социальной действительности, но и как набор разделяемых членами сообщества символических значений, формирующих «жизненный мир» каждого из них (в этнометодологическом духе [111]).

Чтобы продемонстрировать потенциал нарративного анализа в выявлении типичных стратегий дискурсивного конструирования доверия в повседневных практиках и исключительно в разведывательных целях был проведен простейший нарративный анализ своеобразной коллекции текстов — транскриптов полуформализованных интервью с местными жителями (не экспертами в сфере управления или сотрудниками муниципальных и региональных органов власти) в сельских регионах России (коллекция была собрана Центром аграрных исследований Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации в 2006–2015 годах). Эти нарративы интересны тем, что доверие никогда не было предметом исследовательских проектов Центра — они были призваны оценивать социально-экономические стратегии повседневного выживания сельских жителей: перед интервьюерами не ставилась задача формулировать «нарративные импульсы» для обнаружения обыденных интерпретаций доверия, и если соответствующие пассажи обнаруживаются в транскриптах, то только потому, что тема доверия самостоятельно поднималась информантами. Безусловно, и речи не может быть о репрезентативности данных или аналитических генерализациях — только о примерах повседневных интерпретаций доверия (и недоверия) и идентификации «типологических синдромов» в описании межличностных отношений, основанных на доверии или таковое порождающих. Предлагаемый подход имеет как очевидные преимущества, так и серьезные ограничения: с одной стороны, он позволяет обнаружить те сферы повседневности, которые не могут быть описаны без упоминания доверия; с другой стороны, отсутствие темы доверия в гайде интервью неизбежно влечет за собой ее игнорирование в ходе беседы интервьюера и информанта, потому что, как гласит известное социологическое правило, «мы получаем ответы только на те вопросы, которые задаем».

Итак, рассматриваемая коллекция транскриптов полуформализованных интервью состоит из 260 текстов, практически в каждом десятом из них (в 28 интервью) доверие упоминается как важный элемент повседневной жизни (эти тексты были обнаружены посредством простейшей процедуры поиска во всех транскриптах усеченной словоформы «довер»). Отобранные нарративные фрагменты показывают, что тема доверия возникает в ходе беседы в тех случаях, когда информант стремится объяснить, как формальные отношения могут стать эффективными и надежными — только если они основаны на той же уверенности в предсказуемости действий других людей, что характерна для близких родственных связей. Например: «*Инвестор — по сути дела, это доверие. А не просто так — лишь бы человек пришел с деньгами, здесь нужен человек, именно чтобы он был заинтересован, потому что я очень сильно боюсь, что придет человек, который придет просто зарабатывать деньги… Мне нужен именно партнер, который именно состояние души, который не бабки, тупо вот которому нужны деньги, деньги, деньги… а здесь нужен человек, который неравнодушный, для которого важна наша культура, история..*.».

Тема недоверия возникает в нарративах сельских жителей в тех случаях, когда они описывают последствия становления нынешней рыночной экономики для традиционных социальных и экономических отношений в сельских сообществах, реже — когда истоки современной атмосферы тотального недоверия обобщаются до строительства политической «властной вертикали», разрушающей прежде устойчивые формы экономической деятельности и сельской кооперации[[58]](#footnote-58). «…*Я бы сказал, наша система людей разобщает, все не доверяют друг другу… Этот механизм, эта структура называется “вертикаль власти”, из-за этой вертикали власти и мелкие формы, и крупные между собой ругаются. И монополисты между собой ругаются. Это называется “вертикаль власти”, когда идет подчинение через принцип “разделяй и властвуй” что называется. …Получается, что другие не должны ни в коем случае ни объединяться, ни договариваться, ни ругаться — создана благоприятная сфера для вертикали. А если мы будем объединяться, уже руководство высшее не сможет ничего сделать, если мы конкретно будем настаивать или продвигать те или иные программы. Тут уже они будут с экономикой, обоснованные, и на доверии основанные…*».

Согласно нарративам, (тотальное и исторически устойчивое) недоверие (а не просто отсутствие уверенности в предсказуемости действий других или будущего общества) — типичная оценка взаимоотношений обычных людей и чиновников всех мастей и уровней: «*Как правило, и с той и с другой стороны существует тотальное недоверие, уходящее во времена царской России. То есть чиновники говорят: “Эти люди глупые, они не инициативные, художники пьющие, ими надо управлять, давать указания”. Значит, соответственно, народ и художники думают: “А эти чиновники, бюрократы, они ничего не понимают, от них надо держаться в стороне”. Вот это довольно типичная ситуация по всей России. Она воспроизводится последние лет двести. Я огрубляю, конечно, проблему, но примерно так*»*.* Также недоверие к тем, кто находится на вершине социальной иерархии, подпитывается убеждением, что государство и бизнес тесно взаимосвязаны общими интересами и игнорированием запросов и потребностей обычных людей: «*Сложно понять, где заканчивается государство и начинается бизнес. Граница очень размыта, …а отсюда и недоверие государству и всем его институтам…*».

Другая причина недоверия всем властям предержащим — ход и результаты постсоветского реформирования сельского хозяйства и организации жизни на сельских территориях в целом: «*Ну, вы знаете, честно говоря, я утратил доверие к нашим руководителям и власти после реформ, которые оказались просто катастрофическими не только для сельского хозяйства, но и для образования и т.д. Эти реформы только увеличили коррупцию и сократили кадры, а больше ничего…*». Однако когда речь заходит о предпринимателях, недоверие все же обосновывается их стереотипным восприятием населением: «*И вдруг я тут, какая-то штучка начинает торговать. Конечно же, как только меня ни обзывали, в общем я прошла эти муки. К предпринимателям вообще очень такое недоверчивое отношение. Это не только у нас, это везде, почему-то кажется, что раз ты предприниматель, то ты очень нечистоплотный человек, у которого одна цель — это обмануть, как-то схитрить, только работаешь, чтобы вот как будто себе побольше нахапать. Когда я стала торговать, у меня появились деньги, но ведь, знаете, я радость не испытала от того, что у меня появились деньги, испытала чувство глубокого стыда перед теми, у кого их нет. Вокруг меня жили люди, у которых их не было. Я из многодетной семьи, муж у меня из многодетной семьи… и мы до сих пор живем достаточно, очень скромно. Детей никогда ничем не баловали, жили мы очень скромно, я только потом обнаружила, что мой ребенок, доча старшая, одета в классе хуже всех. …И вот от того, чтобы как-то себя реабилитировать перед народом, я стала строить лагерь. И первые три года детей Пинежского района я принимала совершенно бесплатно, выплачивая всем заработную плату, содержа его. А принимала я по 120 детей в смену, четыре смены…*».

На локальном уровне возможен и иной тип отношений между социальными акторами, вполне укладывающихся в понятие доверительных: «*Мы не конкуренты, мы не враги, мы звенья одной большой цепи. Пока мы не будем уважать друг друга и вести диалог не как “ты — начальник, я — дурак”, а на равных, то у нас не будет никакого развития, мы не будем понимать и поддерживать друг друга. А сейчас какая-то глупая, непонятная борьба ради чего?.. Что плюс в соседнем районе, этого нигде нет — уровень доверия к власти у предпринимателя очень велик... Вот это надо отдать должное главе района…, что он понял, говорил: “Я должен с этими ребятами предпринимателями выстраивать отношения, поддерживать, тогда я могу на них рассчитывать”. И у них, когда мы приехали к ним и спрашиваем, сколько лежит заявление любого предпринимателя у главы района на столе, — не больше суток… Вот у нас здесь никогда никто не поверит власти, потому что кидалово полнейшее. Нужно поднять уровень доверия к власти, тогда мы будем доверять власти на местах, и власть нас не будет обманывать и кидать. Почему раньше купцы держали слово, были очень важно купеческое слово. Честное купеческое слово — на этом все выстраивалось. А сейчас? Вот почему соседний район развивается, и предприниматели с уважением говорят о своей власти — да, мы доверяем, мы можем на нее рассчитывать. Потому что глава района продвигал их и лоббировал их интерес, где возможно. У нас же все с точностью наоборот: у нас почему-то предприниматель воспринимается как хапуга и какой-то как вредитель… А ведь только сообща, объединив власть, население и бизнес мы можем получить очень хороший результат*».

Преодолеть недоверие во взаимоотношениях разных социальных групп помогает перенос в сферу формальных взаимосвязей доверия межличностного типа — часто информанты убеждены, что только межличностное доверие может стать надежным основанием всех прочих типов отношений: «*Смотрите, у нас у каждого человека свой круг общения. И каждый человек по статистике знает полторы тысячи людей. Ну, то есть здоровается. У меня есть свои знакомые, у Вовы свои знакомые, ну которые, может, со школы остались и т.д. У вас свои, я их не знаю. Поэтому мы приглашаем только своих знакомых, а уже наши знакомые, у них свой круг общения. То есть это идет из уст в уста только, какому человеку ты доверяешь... Соответственно, когда начинаешь свой бизнес, полагаешься только на рекомендации тех, кому доверяешь… Чтобы выжить на рынке, нужно найти партнеров — постоянных и доверенных: я доверяю им, они доверяют мне…*». В некоторых случаях доверие зависит и от поколенческой близости: люди среднего и старшего возраста склонны доверять своим сверстникам, но не молодежи, которой «*нельзя доверять, потому что молодые выросли в иных обстоятельствах, чем те, кому сегодня за пятьдесят*». В других ситуациях доверие конституируется привычными повседневными практиками, скажем, продажей товаров в долг с ведением списков должников: «*До сих пор есть списки тех, кто в долг берет… Если по полгода не отдают, их просто вывешивают как заядлых. А сейчас вот, например, я с отпуска и нет у меня денег, я пришла в любом магазине взяла в долг и пошла. Я на рынке даже в долг беру… Все друг друга знают, доверяют в этом отношении. Единственное, что когда ты первый раз приходишь в магазин, тебя мало кто знает, или продавец, например, новый, тогда могут не отпустить в долг*»*.*

Таким образом, без соответствующего нарративного импульса и тематического контекста сельские респонденты упоминают «доверие» крайне редко и не для описания межличностных отношений, видимо, потому что доверие воспринимается как встроенное в таковые, а иначе они не могут считаться значимыми и межличностными. Доверие открыто дискурсивно конституируется только в тех случаях, когда нарративно фиксируемые отношения связаны с некоторыми официальными обязательствами или институциональными функциями, и доверие выступает здесь как важнейшая гарантия того, что некие формальные процедуры окажутся действенными и эффективными.

### 4.5 Выводы

Доверие — очень сложный концепт для социологического анализа: он ускользает одновременно от концептуальных определений и эмпирических наблюдений, несмотря на широчайшее использование в разных контекстах для наименования различных феноменов[[59]](#footnote-59). Одна из основных сложностей состоит в том, что чем более изощренных дефиниций доверия мы придерживаемся, тем сложнее подобрать для него эмпирические индикаторы, поэтому мы вынуждены идти на компромиссы, которые неизбежно порождают споры даже по поводу самых «невинных» определений доверия как обоснованных ожиданий, что другие будут взаимодействовать со мной в конкретных ситуациях на понятных и предсказуемых для меня условиях; и подобные ожидания должны основываться не только на совпадении интересов, но и на межличностных отношениях, одинаково высоко ценимых всеми их участниками [112, P. 37].

Это объясняет, почему ряд авторов отмечает чрезмерную увлеченность исследований доверия микроанализом оснований доверительных отношений в ущерб «конститутивной» включенности социальных акторов доверия в широкий институциональный контекст, тогда как «институционально фундированное доверие развивается в конкретной системе взаимоотношений двух акторов, которые не только обязательно соотносят свое поведение с соответствующими институциональными требованиями, но также постоянно вводят в действие и воспроизводят значения, власть и легитимность того институционального порядка, в который встроены их решения и поступки» [113, P. 208]. Впрочем, это утверждение, в свою очередь, чрезмерно разводит объекты исследований доверия (основанное на непосредственном личном взаимодействии или фундированное институциональной структурой), хотя следует принимать во внимание оба типа доверия — их разводят лишь на концептуальном уровне, в сугубо аналитических или прикладных целях (два типа доверия в действительности нераздельны).

Нарративный анализ — прекрасный инструмент для совмещения микро- и макросоциологического взглядов на доверие: скажем, доверие к государству интерпретируется как дискурс, в котором доминируют соответствующие позитивные имиджи и стереотипы, а негативные отсутствуют, и этот дискурс может отличаться от личностного уровня доверия, невзирая на ряд функциональных совпадений [114]. Нарративы — одновременно модели окружающего мира и нашего собственного «я», связывающие воедино личностный и социальный модусы человеческой жизни по мере того, как мы взрослеем и накапливаем багаж опыта и воспоминаний, которые изменяют нашу самооценку и степень погруженности в существующий социальный порядок и дискурсивный канон. Нарративы личного опыта вскрывают расхожие психологические дефиниции межличностного доверия, которые оказываются отправной точкой для выстраивания формальных отношений и в целом организационного и институционального доверия, поскольку любой тип доверия — всегда система отношений, предполагающая некоторую взаимозависимость, определенный риск (возможность потери, угроза, что другой будет действовать в собственных эгоистичных интересах) и «свободу разочаровывать», не соответствуя ожиданиям другого [80, P. 218], хотя преимущественно таковые имеют позитивные характер [97] (суть не столько в предсказуемости и надежности, сколько в ожидании чего-то хорошего вследствие свободного решения доверять друг другу и прилагать усилия, чтобы поддерживать взаимное доверие).

Нарративный анализ предлагает удобные методические решения для демонстрации многослойного характера доверия — оно сочетает психологические элементы (естественная или культурно детерминированная предрасположенность доверять), рациональный расчет (оценка надежности, предсказуемости, репутации и пр.), социальные факторы (влияют на решение индивидов доверять или нет другим — относительным чужакам [115]) и работу по конструированию идентичности. Часто определения доверия оказываются дискурсивной репрезентацией личного жизненного опыта, связанного с предательством доверенного лица, т.е. повествованием о разрушении доверительных отношений, которое помогает рассказчику обосновать собственную идентификацию [116].

Несомненно, доверие, наряду с прочими формами социального взаимодействия (конфликт, доминирование, обмен, традиция, мода и пр.), всегда было важнейшей социологической категорией для объяснения логики становления и функционирования социальных структур. Нынешний научный интерес к теме доверия обусловлен не столько поисками его более точного определения, сколько запросом на каузальное объяснение взаимоотношений характеристик доверия и функций социальных, политических и иных институтов, причем нередко в сравнительном аспекте. Для достижения столь амбициозной цели социологи определяют доверие как тип социального взаимодействия, обусловленный высокой вероятностью того, что партнеры (индивиды или социальные группы/институты) будут вести себя согласно установленному порядку, основанному на схожих ценностях, моральных обязательствах, принуждении, традициях, социальных конвенциях, идеологических постулатах, материальном интересе, общих взглядах и пр.

Доверие, понимаемое таким образом, можно изучать с помощью разных эмпирических стратегий, но оптимальным аналитическим подходом, видимо, является нарративный анализ полуформализованных интервью (контекстуализированных количественными данными), а объектом — информанты в малых городах и деревнях, где сохранились очаги доверия домодернового типа, а основания межличностного доверия очевидны, открыто перетекают на групповой и институциональный уровни (микро-макро подход в действии [117]) и встроены (в том числе дискурсивно) в повседневные практики, системы обязательств, взаимных интересов и неформальной поддержки[[60]](#footnote-60). Кроме того, сельские респонденты подтверждают эвристический потенциал теории П. Бурдье о межличностном доверии [120]: она фокусируется скорее на отношениях, чем на когнитивных, поведенческих или эмоциональных аспектах доверия, и подчеркивает формирование межличностного доверия как двойственного темпорального сочетания социального взаимодействия и символических значений, которое конституирует ожидания предсказуемых событий.

## 5 Доверие как категория обыденного действия

Рассмотрение доверия требует особого внимания в контексте повседневности. Выше было отмечено, сколько трудностей представляет собой любая попытка его концептуального определения, которое должно завершаться эмпирической работой. Однако ресурсы социологических исследований не исчерпываются теми, которые были представлены выше. Исследование обыденной жизни выступает и как особое поле приложения усилий, и как та область исследовательской практики, которая может оказаться более продуктивной там, где отказывают более привычные методы. Это связано с пристальным вниманием к тому, что происходит на элементарном уровне социальности, который не является отдифференцированной социальной системой, а входит во все взаимодействия, сколь бы сложными они ни были.

### 5. 1 Доверие как методологическая проблема

Доверие, как и многие термины социологического словаря, служит одновременно научным понятием, применяемым социологами к ситуациям повседневной жизни изучаемых ими людей, и словом, определенными способами используемым этими людьми для понимания, описания, объяснения и производства этих ситуаций. «Доверять»/«не доверять» определенным людям — вполне знакомый способ выражения и отношения, обыденная узнаваемость которого часто молчаливо предполагается и используется социологами и поллстерами, например, при составлении анкет, включающих вопрос типа «Доверяете ли Вы сотрудникам полиции Вашего региона?» [121]. В данном случае исследователи не только предполагают понятность фразы «Доверять кому-либо», но и применяют ее к категориям людей, в отношении которых можно проявлять доверие либо недоверие[[61]](#footnote-61). Иным образом, но столь же часто опираются на узнаваемость доверия как повседневной категории социологи-теоретики, например, утверждая, что «доверие связано с отсутствием во времени и в пространстве. Нет нужды доверять кому-то, чьи действия постоянно на виду, а мыслительные процессы полностью прозрачны, или доверять некоторой системе, чья работа до конца известна и понятна» [70, С. 149]. В этом случае доверие объясняется через апелляцию к другим знакомым (не потому, что с ним сталкивались, а потому, что их легко понять и соотнести с каким-либо опытом) феноменами, вроде «полностью прозрачных» действия или мыслей. И хотя значимость доверия для функционирования социальных институтов, политических режимов, межличностных отношений и пр. может оцениваться по-разному, социология не может игнорировать повседневность доверия как категории.

Связь между повседневным и социологическим способами использования данного термина вряд ли может быть сведена к различению двух разных контекстов употребления: научного и обыденного, поскольку она как раз заставляет пересмотреть само это различение. Такой пересмотр может осуществляться двумя способами. Первый, иллюстрируемый работами Альфреда Шюца[[62]](#footnote-62), предполагает, что обыденные понятия рассматриваются как конструкты первого порядка, как способа осмысления социального мира его непосредственными участниками. Научные понятие тогда становятся конструктами второго порядка, надстраиваемыми над первыми, конструктами конструктов. Такой способ переопределения границы между научными и повседневными практиками обладает тем несомненным преимуществом, что предполагает необходимость учета того, что социолог всегда второй в деле описании обыденного мира. Однако при этом сохраняется разделение между научной практикой и повседневной как двумя принципиально разными способами описания, вследствие чего научная практика лишается собственной повседневности. Поэтому различение между научной и повседневной деятельностью можно пересматривать вторым способом, предполагающим, что, если наука — такая же повседневная практика, как и прочие повседневные практики, использование определенных терминов в той или иной практике должно рассматриваться *изнутри* этой практика в качестве способа производства описуемости этой практики в практических ситуациях деятельности. Отсюда вытекают два следствия. Во-первых, это означает, что наука становится точно таким же предметом исследования, как и остальные повседневные практики. Во-вторых, это предполагает, что в случае социологии необходимо различать социологию как повседневную практику профессиональных социологов и социологию как технологию анализа повседневных действий (в том числе — действий профессиональных социологов). Как технология анализа повседневных действий социология заключается в описании повседневных практик обыденных членов общества с помощью тех же методов производства этих практик, которые используются их участниками. Соответственно, эти практики рассматриваются как практика, заключающиеся в производстве собственной анализируемости и осуществимости в качестве наблюдаемо компетентных практик повседневной жизни.

Из второго способа переопределения или преодоления различения между научной и повседневной деятельностью следует, что от любого социологического понятия можно двигаться в двух направлениях. С одной стороны, можно пытаться связать это понятие с другим понятиями. Например, можно попытаться обнаружить, каким образом доверие функционирует в демократических институтах [123], каким образом доверие служит основанием социального порядка [91], как доверие соотносится с семейными ценностями [71], как доверие связано с коррупцией [85], как доверие связано с риском [70, С. 145–153, 207–246] и т.д. Одновременно можно строить индексы доверия[[63]](#footnote-63), связывая их с другими эмпирическим показателями той или иной сферы социальной жизни. С другой стороны, можно рассматривать социологические понятия как категории повседневной жизни, точнее, как то, что составляет предмет производства и работу обыденных членов общества, и искать те ситуации, в которых это происходит. Вместо концептуальной практики, предполагаемой первым путем и заключающейся в выработке универсально применимых категорий, связь которых с описываемым представляет собой источник постоянной заботы, проблем, разочарований, подгонок и т.п., в случае анализа повседневных ситуаций предметом внимания становится ситуативное производство соответствующих феноменов, например, феноменов доверия. Между различными ситуациями доверия обнаруживаются лишь семейные сходства (если использовать термин Л. Витгенштейна), не отсылающие к смысловой модели или схеме, лежащей в основе этих феноменов. Иными словами, им нельзя дать определение. Такая неопределимость повседневных ситуаций требует отказа от традиционного представления о повседневности, распространенного в социальных науках, поэтому на ней необходимо остановится отдельно.

### 5.2 Повседневность как самостоятельная область исследований

Повседневность становится предметом внимания задолго до появления социологии как научной дисциплины. Некоторые особенности этого процесса освещает Мишель Фуко в работе «Жизнь бесславных людей» [125]. Он показывает, что в рамках определенной исторической ситуации (XVII–XVIII вв.) различные инстанции власти, с которыми тесно связаны практики и институты знания, начинают проявлять ранее отсутствовавший интерес к повседневной жизни обычных людей. Это было связано с появлением новых технологий власти, предполагавших пристальное внимание к повседневности, в частности, с рождением идеи полиции как определенного способа тотального управления, которое должно добраться до самих мелких, незначительных вещей. Одновременно на свет появляется современная литература, одной из отличительных особенностей которой становится интерес к серым, ничем не примечательным людям.

Вероятно, социология возникает в XIX веке как дисциплина, которая движима аналогичным интересом к повседневному существованию всех без исключения людей, однако стоящая перед ней задача носит иной характер: социология должна выработать научное знание об этой повседневной жизни. Безусловно, формы этого знания тесно связаны с различными формами «технического» знания, создаваемого в рамках определенных технологий власти, однако социологическое знание изначально двояко. С одной стороны, оно обеспечивает большее проникновение власти на самые мелкие и обыденное уровни жизни. С другой, она показывает, что люди могут и действительно организуют свою жизнь вне власти, уклоняясь от нее, сопротивляясь ей, вырабатывая собственные формы совместной жизни и собственные привычки[[64]](#footnote-64).

Указанная двойственность стала предметом методологической рефлексии внутри социологии, которая вынуждена была искать решение проблемы, связанной с тем, что повседневный мир не только вырабатывает собственные способы описания и объяснения происходящего в социальной жизни, но и делает это не в соответствии с готовыми схемами этого мира, создаваемыми с целью превратить мельчайшие нюансы повседневности в предмет властных практик. Особенно остро эта проблема встала перед социологией повседневности, в первую очередь — в той ее форме, которую можно найти у А. Шюца. Шюц, полагая, что социология должна изучать повседневность научно, использовал представления о методологии социально-научного знания, заимствованные, прежде всего, у Макса Вебера. По мнению Шюца, сформулированному, например, в его классических работах «Проблема рациональности в социальном мире» [128] и «Обыденная и научная интерпретация человеческого действия» [129], социолог создает идеальный тип обычного человека, который Шюц называет «марионеткой» или «гомункулом», поскольку этот идеальный человек с улицы действует не в соответствии с реальной ситуаций, которая всегда неполна, недостоверна, неопределенна, разнообразна, противоречива, а в соответствии с очерченными социологом альтернативами действия. У такого гомункула нет мира. Социальный ученый заменяет реальных людей в реальном мире марионетками, поскольку это позволяет ему делать несколько вещей. Во-первых, благодаря такой замене действия ученого становятся собственно научными, так как гомункул решает задачи ученого, а не свои повседневные задачи. Во-вторых, тем самым в повседневном мире появляется рациональность, которая может быть предметом описания. Без такой рациональности, по словам Шюца, люди живут в мире, где «наше знание остается несогласованным, наши суждения — окказиональными, наше будущее — неопределенным, а наша общая ситуация — нестабильной» [128, С. 89]. Это тот действительный мир повседневности, который лишен рациональности как ее понимают социальные исследователи. Наконец, в-третьих, марионетка, заменяющая реальных людей, позволяет решить проблему сознания, точнее, связи сознания с миром, поскольку марионетка — это чистое сознание, оторванное от конкретных обстоятельств. Тем самым появляется возможность постулировать существование некой специфической «естественной установки», в которой находятся люди в повседневной жизни и в которой окружающий мир воспринимается как само собой разумеющийся.

Подобное методологическое решение проблемы повседневного мира оставляет без ответа два принципиальных вопроса: 1) каким образом связан идеальный тип (марионетка) обычного человека и реальный человек в реальной повседневной жизни? и 2) как можно изучать реального человека в реальной повседневной жизни, если главным инструментом такого изучения является гомункул? Есть некоторые обстоятельства, которые позволяют Шюцу игнорировать эти два вопроса и которые, несмотря на ряд важных расхождений между методологией Шюца и большинством других социологических подходов, составляют общее ядро, здравый смысл не только концепции Шюца, но и всей современной социологии. Прежде всего это обеспечивается превращением человека с улицы, по выражению Г. Гарфинкеля, в «культурного болвана» [130, P. 68], т.е. в того, кто действует в соответствии с предписанными обществом или культурой правилами. Хотя Шюц призывал отличать реального человека от его конструкции, создаваемой ученым, эта конструкция, по его мнению, должна была вести себя так, как повел бы себя в данных обстоятельствах реальный человек. Это приводит к неспособности социолога отличить действия реального человека от действий его марионетки. Но чтобы человек стал культурным болваном, необходимо рассматривать повседневный мир, в котором он живет, в качестве набора правил, поддающихся экспликации, не зависящих от обычных членов общества, недоступных обычным членам общества и движущих ими. Независимо от того, рассматривается ли повседневность как проекция правил, относящихся к чему-то другому (группам, институтам, обществам и пр.), или утверждается, что в повседневном мире функционируют собственные наборы правил (как это делал Эрвинг Гоффман), сама правилосообразность повседневных действий заставляет социолога рассматривать повседневные действия как лишенные собственной организации, как имеющие организацию только в той мере, в какой она привнесена какими-либо правилами.

Таким образом, можно сказать, что социологи чаще всего используют в качестве модели повседневного действия действие по правилам (например, игру по правилам или действие — практически любое, — которое может быть описано юридически). Поэтому внутри самой социологии крайне сложно найти альтернативные способа понимания повседневности. Однако за пределами социологии, в философии, можно обнаружить несколько разновидностей такого альтернативного понимания, связанных в той или иной мере с феноменологической традицией. Важнейшими в этом отношении являются труды Мартина Хайдеггера. Хотя своей проект он мыслил, прежде всего, как исследование основополагающих проблем философии, сформулированные им основания аналитики повседневности содержат указания на такое понимание повседневности, которое глубоко отличается от традиционного социологического подхода.

В работе «Бытие и время» Хайдеггер предлагает рассматривать повседневное бытие как бытие усредненное, уравненное. Соответственно, ответ на вопрос «кто?» в отношении этого бытия — «люди». В философской форме этот ответ формулируется следующим образом: «Каждый оказывается другой и никто не он сам. *Человек*, отвечающий на вопрос о *кто* обыденного присутствия, есть тот *никто*, кому всякое присутствие в его бытии-друг-среди-друга себя уже выдало» [131, С. 128]. Социологическая версия данной формулировки состоит в том, что при анализе повседневного мира мы должны исходить из его особой социальности, которая предполагает, что «обычность» людей составляет их совместное достижение. Это не значит, что все люди одинаковы. Это значит, что в качестве обыденных членов общества люди придают своим действиям специфически повседневный характер. В таком понимании повседневности ее феномены не обеспечиваются социологическим сущностями, вроде институтов, правил, норм, ролей, порядков, сетей и т.д. Что будет, если исключить все роли, статусы, институты и пр. и посмотреть на обычного человека вне их? Для Шюца такое рассмотрение будет показывать предельную изменчивость и ситуативность, которую ученый не способен познать. Для Хайдеггера же именно здесь начинается собственно мир повседневного бытия. Этот мир характеризуется, прежде всего, такой чертой как подручность, связанной с нашим телесным присутствием вместе с другими людьми в конкретных ситуациях. Обсуждение подручности, хотя и крайней важное, увело бы нас сейчас в сторону, поэтому мы акцентируем в построениях Хайдеггера лишь тот момент, что повседневность может пониматься существующая вне каких-либо социальных форм, которые можно свести к наборам правил.

Такому пониманию повседневности соответствуют легко и часто отмечаемая устойчивость и независимость повседневных феноменов по отношению к любым трансформациям политических режимов, социальных институтов, даже языка. Поэтому необходимо подчеркнуть, что хайдеггеровская повседневность — это не привычная повседневность социологов, которые могут привести массу примеров того, как смена политического режима меняла повседневное существование людей. Хайдеггеровские феномены — это феномены, связанные с тем, как люди организую свои совместные действия в конкретных ситуациях. Та «повседневность», которую фиксируют ориентирующие на выявление правил социологи, остается продолжением этих правил. Хайдеггеровская аналитика повседневности позволяет обнаружить совершенно иное, феноменальное конституирование повседневности. Ниже мы рассмотрим, как такое феноменальное понимание повседневности реализуется при изучение доверия. Сейчас же резюмируем основополагающие моменты альтернативного социологического понимания повседневности.

1) Повседневность — *не результат*. Она производится, люди совершают работу, направленную на то, чтобы быть «обычными», но эта работа повседневности заключается в выявлении и производстве обычности ситуаций, других людей и самого себя. Мастерство обычной жизни — это не особое изящество, с которым мы живем, не идеал, в соответствии с которым люди организуют свою жизнь. Скорее, речь идет о придании конкретным ситуациям совместной деятельности специфически обыденного, как-всегда, ничем-не-примечального, не-о-чем-говорить характера.

2) Повседневное — *вне культуры*. Мы переживаем ситуации, даже самые экстраординарные ситуации, так, как их переживают многие другие или вообще все прочие («люди»). Например, когда мы оказываемся жертвой ограбления, мы переживаем его так же, как другие, в том отношении, что наше восприятие данной ситуации и действия в ней носят осмысленный в свете происходящего характер. Попадая в конкретные ситуации, люди не становятся источником смысла этих ситуаций, а сами оказывается частью складывающейся локальной организации в качестве тех, кто это организацию производит и анализирует. Соответственно, существуют механизмы производства повседневной осмысленности, не сводящиеся к культуре.

3) Повседневное — *вне языка*. Хотя в повседневной жизни мы постоянно пользуемся языком, язык не выступает конститутивной чертой повседневности. Важное, что мы *делаем*, когда пользуемся языком. Ситуации повседневной жизни лишены нарративного измерения, они специфически бессобытийны. Классический пример «Как прошел день?» — «Нормально», показывает, что повседневные события не нуждаются в вербализации. Детали повседневных действий и ситуаций — это не языковые детали. Чтобы их изучать, необходимо анализировать практики, деталями которых являются эти детали.

4) Повседневное — *вне правил*. Как говорилось выше, во многом именно понимание повседневных действий как правилосообразных мешает социологам анализировать ту организацию, которая присуща повседневности *как* повседневности. В результате повседневность объявляется принципиально кодифицируемой, предлагающей различные кодексы правил, в которых она заключается. В альтернативной, хайдеггерианской трактовке повседневность — это то, что обеспечивает возможность приписывания правила к конкретной ситуации ее применения, и чем, соответственно, пользуются социологи как неисчерпаемым ресурсом обеспечения понятности и адекватности своих описаний повседневности. Вместо правил так понятая повседневность заключается в локальных практиках производства обычности и обыденности происходящего.

5) Повседневное *не трансцендируется*. Это означает, что повседневность не может быть вынесена за пределы той ситуации, в которой мы ее застаем. Повседневные феномены носят радикально рефлексивный характер: любое описание повседневного является частью описываемого и бесконечно разнообразными способами проясняет его и проясняется им. В терминологии Шюца это означает, что есть только конструкты первого порядка. Для Шюца это означало бы вообще невозможность социологического описания повседневности. В хайдеггерианской социологии это означает необходимость изучения рефлексивный отношений между описаниями и описываемыми ситуациями. Всегда есть обыденная практика, феноменом которой является этот конкретный феномен.

Понимание повседневности как обладающей указанными чертами позволяет рассматривать ее только как то, что с чем могут иметь дело люди в повседневной жизни. В этом смысле, и попытки обнаружить основания повседневности в нейрофизиологических механизмах, и попытки показать, что повседневность воспроизводится через социальные институты, обладают одинаковым недостатком: люди не имеют дело ни с нейронами, ни с нормами или ролями. Они имеют дело только с конкретными ситуациями, причем обыденные свойства этих ситуаций являются их локальными достижениями. Люди могут говорить: «Таково правило», но понятность этого высказывания связана с ситуацией его произнесения, а не с тем, что где-то есть вещь под названием «правило». Вещи — это производимые феномены повседневности, анализируемость которых является имманентной характеристикой повседневных практик.

### 5.3 Доверие: начальная ситуация

Сказанное выше относительно взгляда на повседневность как имеющую собственную организацию имеет принципиальное значение для изучения проблемы доверия и использования доверия в качестве социологической категории. Распространенное как среди социологов, так и в обыденной жизни понятие доверия как феномена межличностных отношений может быть заменено эмпирическими исследованиями доверия как конкретного феномена повседневности. Чтобы показать, как это возможно, следует оттолкнуться от ситуации, в которой конкретные феномены доверия проявляют себя наиболее ярко. При этом ситуация должна быть достаточна проста, чтобы эти феномены были легко проследить. Рассмотрим в качестве такой ситуации поездку в метро.

Одно из неизбежных обстоятельств поездки в вагоне поезда в метро заключается в том, что вагоны не движутся абсолютно плавно, поэтому тем пассажирам, которые стоят, приходится разными способами сохранять устойчивое положение тела. Соответственно, стоящих пассажиров можно грубо разделить на три категории: тех, кто держится за поручни, тех, кто опирается на какие-либо части вагона (поручни или двери), и тех, кто ни за что не держится и ни на что не опирается. Оставив пока в стороне вторую категорию, можно отметить любопытный феномен, связанный с различиями между первым и третьим типами пассажиров: те, кто держатся за поручни, реагируют на тряску вагона несколько иначе, чем стоящие ни за что не держась, — они стоят более устойчиво, причем не только потому, что держатся, но и даже в тех случаях, когда почти не держатся (например, держатся одним пальцем или только прикасаются к поручню). Под «большей устойчивостью» здесь подразумевается легко наблюдаемая особенность совершаемый действий, а именно, то, что такие пассажиры делают менее резкие движение при толках вагона, реже соступают со своего места, меньше переставляют ноги, меньше наклоняют верхнюю часть тела в ту или иную сторону и т.д.

Эти простые наблюдения указывают на одну важную особенность поведения в публичных местах, которая может быть описана термином «доверие»: *люди в вагоне метро доверяют поручню, когда держатся за него*. Чтобы понять значение этого утверждения, необходимо иметь в виду следующие вещи.

Во-первых, «люди», о которых здесь идет речь, — это, очевидно, не любые, какие угодно индивиды, а пассажиры и более того — пассажиры, вместе с которыми едет данный человек. Это пассажиры составляют локальную когорту, которая производит организованную ситуацию поездки в вагоне. В свою очередь, эта ситуация предполагает данную когорту в качестве одного из производимых организационных феноменов ситуации. Это происходит, например, следующим образом. Когда пассажиры берутся за поручни, выбор того, за какой поручень и каким образом браться связан не только с положением данного пассажира, очевидно учитывающим расположением других пассажиров, но и с тем, как те берутся за тот же поручень. В переполненных вагонах метро можно постоянно наблюдать картину, когда один пассажир, берясь за поручень, задевает ладонь или пальцы другого, отдергивает или подвигает руку и затем держится так, чтобы не прикасаться своей ладонью к ладони другого пассажира. Это обстоятельство — то, что можно случайно прикоснуться к руке другого человека — учитывается при выборе места поручня, за которое браться. Пассажиры, тем самым, согласуют свои действия таким образом, чтобы их руки не соприкасались. Это согласование носит совместный характер, поскольку на него ориентируются как те, кто хочется взять за поручень, так и те, кто за него уже держится. Иногда можно наблюдать, как уже держащийся пассажир подвигает ладонь, чтобы «освободить» место для того, кто хочет или может взяться за этот же поручень. В ситуациях, когда на поручне нет «свободных» — в этом особом социальном, не физическом смысле — мест, пассажиры могут опираться на стены вагона, двери и даже, при достаточном росте, упираться рукой в потолок. Поэтому, говоря о «людях» в ситуации, в которой производится интересующий нас феномен доверия, следует понимать этих людей как членов локальной когорты, совместно участвующих в организации текущей ситуации. В этом своем качестве они, если перефразировать Хайдеггера, не являются собой и являются кем-то другим, т.е. друг другом. Она взаимозаменяемы в качестве членов когорты, в том смысле, что при смене участников когорты феноменов продолжает производится.

Во-вторых, описывать указанный феномен в качестве феномена доверия позволяет то, что в ряде случаев можно наблюдать, как люди «промахиваются» мимо поручня, пытаясь за него взяться. Чаще всего это обусловлено тем, что их внимание сосредоточено на чем-то другом (обычно — на книге или мобильном устройстве), однако распределение внимания само по себе не объясняет возможность такого промаха. Скорее, для его понимания необходимо реконструировать организацию феноменального поля[[65]](#footnote-65) пассажира. Пытаясь взяться за поручень и промахиваясь, человек обнаруживает, что его рука оказалась не там, где находится поручень, и что, следовательно, поручень, феноменально присутствовавший в момент совершения движения в одном месте, демонстрирует иное пространственное расположение, требующее реорганизации феноменального поля: пассажир вынужден поднять глаза на поручень (или настолько, чтобы положение поручня можно было четко идентифицировать) и взяться за него теперь как за поручень, составляющий элемент новой организации. Поручень от этого не меняет свои свойства, он остается одним и тем же поручнем, однако он вступает в иные отношения с рукой пассажира: теперь это поручень, который «там, а не здесь». Возможность промаха, следовательно, связан с тем, что, когда кто-то пытается взяться за поручень не глядя, он локализует его «где-то там» приблизительно, но достаточно точно для совершения движения. В этот момент уже устанавливается то, что можно назвать доверием человека по отношению к поручню, точнее, доверием руки по отношению к определенному месту поручня. На этом моменте следуете остановиться отдельно, поскольку он имеет важное значения для прояснения феноменов доверия в ситуациях повседневной жизни.

Если мы рассматриваем переплетенные[[66]](#footnote-66) и скоординированные действия пассажиров не с точки зрения их осуществления в геометрическом пространстве вагона, а в перспективе организации феноменального поля, становится понятно, что «предметом» доверия в рассматриваемом случае выступает не состав, не вагон и даже не данный конкретный поручень, а поручень, каким он используется и анализируется *изнутри* разворачивающейся практики, т.е. «практический» поручень, воспринимаемый как элемент локальной организации феноменального поля. В этом смысле значение имеет не поручень как физический объект, а поручень как то, за что мне надо схватиться и за что держаться вот в этих местах вот эти конкретные люди. Поручень является пространством возможностей для совершения определенных действий. Именно это пространство возможностей, предоставляемое поручнем, составляет предмет и условие доверия: поручень «подсказывает» пассажиру, что тому нужно делать. Это подсказка, однако, носит не обобщенный характер, который можно было бы описать как «доверие к инфраструктуре вагона». Если единственная инфраструктура в данном случае — это инфраструктура самого действия, тогда речь должна идти о доверии поручню как тому, что *показывает* человеку возможности действия, делает его действие анализируемым для него и для всех остальных. (Среди прочего это создает возможность для моральной оценки, например, негодования, в случае, когда какой-либо пассажир не держится за поручень и, когда вагон резко наклоняется, наступает на ногу другому пассажиру.) Такое прояснение своего действия принципиально отличается от излюбленного в некоторых социологических подходах «делегирования» действий от людей к не-человекам. Скорее, мы здесь сталкиваемся с феноменом согласованных действий людей в отношении вещей, в котором вот эта конкретная вещь (поручень) становится элементом осмысленности (т.е. описуемости и анализируемости) собственного действия. Человек тут именно доверяет, а не доверяется, поручню.

Это краткий этнографико-феноменологический анализ одного конкретного феномена повседневной жизни, тем не менее, указывает на направление дальнейших поисков, которые позволят обнаружить доверие как достижение в повседневных ситуациях. Если мы используем данный пример в качестве прототипической ситуации доверия, то довольно легко будет обнаружить другие аналогичные практики. В качестве одной из таких практик можно взять довольно близкий (буквально) феномен ходьбы в толпе.

### 5.4 Движение в толпе как пример доверия

Во множестве публичных мест, включая метро, люди сталкиваются с различными по составу и формату толпами. Толпу, в данном случае, можно понимать довольно просто, как большое скопление близко стоящих друг к другу людей. Для последующего анализа такого полуинтуитивного понимания толпы будет достаточно, хотя оно страдает рядом очевидных недостатков, например, «близко» — это, во-первых, слишком размытая категория, а во-вторых, что важнее, это то, что составляет элемент и предмет организации конкретных ситуаций в толпе, когда поддержание, сокращение или увеличение дистанции является оправданным действием в той или иной ситуации, которое одновременно оправдывает ситуацию и оправдывается ею.

Толпа в метро представляет особенный интерес, поскольку это одна из немногих систематически и регулярно возникающих толп, с которой сталкиваются жители больших городов. Те повседневные феномены доверия, которые можно обнаружить в толпе, можно обнаружить и в других видах толп, поэтому далее мы сконцентрируемся именно на толпах в метро.

Прежде всего, толпа, если рассматривать ее с точки зрения участника, не представляет собой четко идентифицируемое целое или поток. Люди в толпе видят только небольшое число тех, кто находится впереди и рядом с ними. Тем не менее, некоторое представление о характере более широкого круга или толпы в целом ее участники получают благодаря тому, что они видят в тот момент, когда вливаются в толпу, а также благодаря темпу движения самой толпы и наличию/отсутствию свободного места вокруг них. Кроме того, люди могут выбирать, в каком месте толпы включаться в нее, поскольку внутри толпы могут быть разные «подпотоки» с разной скоростью движения и разным направлением.

С точки зрения феноменов доверия наибольший интерес представляет собой само движение в толпе, в частности, следующие его особенности. Во-первых, и это главное, участники ориентируются на тех, кто идет перед и рядом ними. Эта ориентация заключается в том, что идущие впереди положением своего тела и темпом движения демонстрируют идущим сзади, как тем двигаться. Идущие сзади используют спины и затылки впередиидущих в качестве подсказок, снимающих с них необходимость самим ориентировать в происходящем. Так впередиидущие структурируют деятельность идущих позади. Люди идут *за* друг другом. При этом они, безусловно, идут не так, как идет друг за другом, например, группа туристов, перемещающихся по вокзалу цепочкой, один за другим[[67]](#footnote-67). В случае толпы ее участники могут ориентировать одновременно на нескольких впередиидущих, задающих направление и темп движения, которые могут не совпадать у разных впередиидущих, что иногда вызывает, например, ситуацию, когда перед идущим в плотной толпе участником образуется значительное свободное места, поскольку шедший впереди воспользовался, в свою очередь, образовавшимся перед ним свободным местом и ускорился. Поэтому в толпе мы наблюдаем скорее не ориентацию на кого-то конкретного из тех, кто движется впереди, сколько общую ориентация на локальную когорту, которая демонстрирует некоторый единый темп и направленность. Этой локальной когорте и доверяют отдельные участники ориентацию, что иногда принимает форму чуть ли не буквального «несения» участников толпой.

В этой связи нужно так же отметить, что феноменальное поле участников толпы может включать и людей, зрительно не наблюдаемых, например, тех, кто идет сзади. Чтобы понять, что сзади кто-то есть и даже оценить расстояние для него, не обязательно смотреть назад. Это невидимые, но присутствующие другие тоже входят в организацию ситуации и локальную когорту, поскольку каждый участник понимает, что резкая остановка может привести к столкновению, — понимание чего может приписываться каждым участником тем, кто идет впереди него или нее. Такое понимание обусловлено как тем, что мы знаем о данной толпе (тем, что мы видим, слышим и чувствуем), так и тем, что толпа предстает перед ее участниками как локальная когорта, не имеющая конца и, тем самым, поскольку ее можно продолжить до бесконечности, обладающая характером равномерного распределения людей. Это позволяет, среди прочего, догадываться, что сзади кто-то есть, даже если конкретный участник не видит и не слышит идущих сзади и те не прикасаются к нему, благодаря чему даже начало толпы (ее «хвост») представляет собой достаточно плотное объединение людей: новые подходящие участники толпы, первоначально выдерживающие большую дистанцию до идущих впереди, чем в середине толпы, очень быстро эту дистанцию сокращают. Связано это, вероятно, как раз с тем, что участники ориентируются на идущих сзади, а не только на идущих впереди и сбоку.

Во-вторых, сколь бы плотной не была толпа, люди стараются не наступать друг другу на ноги. Это обеспечивается, безусловно взглядом под ноги, но часто смотреть под ноги нет нужны, поскольку сама манера движения толпы предполагает, что участники могут определять, какой шаг делать, чтобы не наступить на других, ориентируюсь только на спины и затылки впередиидущих. Замедляясь в толпе и начиная делать короткие шаги, люди способны не глядя организовывать свой шаг нужным образом. Дистанция до окружающих и шаги согласуются таким образом, чтобы сохранять общий темп в данном участке толпы, который сам по себе обеспечивает не-наступание на ноги впередиидущих.

В-третьих, как уже отмечалось, толпа не единообразна в плане скорости и направлений движения ее участников. В толпе могут образоваться «полости», которые тут же заполняются ускорившимися участниками; могут возникать различные подпотоки, например, по краю толпы; в начале и конце толпы люди сбавляют или набирают скорость; люди могут перестраиваться внутри толпы или даже пытаться двигаться в противоположном направлении. Перестроение, в частности, является особенно интересным с точки анализа феноменов доверия в толпе. В целом, несмотря на ожидание, что человек в толпе будет двигаться вперед, а не в сторону, те или иные смещение вбок происходят достаточно часто. Чем бы они ни были вызваны — это может быть впередиидущий с большим чемоданом, пожилой человек, идущий медленнее, женщина с ребенком, что-то лежащее на земле, перегородка в метро и т.д., — эти смещение требуют согласования действий нескольких участников, как минимум — того, перед кем «вклинивается» смещающийся, и того, кто идет за тем, перед кем вклиниваются. В этом случае один из участников должен пропустить другого, замедлив шаг и, тем самым, замедлив идущего сзади. Чаще всего это не вызывает проблем, особенно если идущий сзади видит, что происходит смещение, но когда оно не замечается (а как отмечалось выше, движение в толпе не предполагает приоритетную ориентацию на зрение, люди не должны следить за всем происходящим), идущий сзади может «натыкаться» на замедлившегося, который пропускает кого-то. Это же характеристика взаимно согласуемых действий позволяет определять, когда впереди «что-то не так», даже если пока не понятно, что именно не так. Когда участники замечают, что идущие рядом движутся быстрее, обгоняя их, это обычно свидетельствует, что впереди «затор», вызванный, скажем, человеком, который движется медленнее прочих.

В целом, различные особенности движения в толпе можно в той или иной степени связать с тем доверием, которое наблюдается между ее участниками и которое связано с совместной организацией движения без сбоев и проблем. Чтобы двигаться в толпе, каждый вынужден доверять другому в том, что касается выбора темпа и направления движения. Это создает сложности для поддержания внутри толпы иного типа ориентации, например, ориентации на конкретного участника. Люди, которые пытаются идти внутри толпы «вместе», стакиваются с трудностью осуществления ходьбы-вместе, которая предполагает поддержание определенного направления движения, дистанции между идущим и одной фронтальной линии движения. В толпе все эти свойства ходьбы-вместе становятся проблематичными, в результате чего идущие вместе часто оказываются в разных частях толпы и на разных фронтальных линиях. Эта проблема может решаться, например, тем, что идущие вместе становятся друг за другом, что позволяет им продолжать находится вместе, но ценой затруднения доступа участников друг к другу (идущий впереди не может легко поворачиваться к идущему сзади, а идущий сзади не видит лица идущего впереди).

### 5.5 Доверие и стабильные действия

Рассмотрение доверия как феномена повседневной жизни, понятой в хайдеггерианском ключе, позволяет преодолеть характерную для большинства социологических подходов идею доверия-в-целом как предмета социологического анализа. Для социологов изучение доверия представляет собой установление родовых характеристик доверия, которые затем приписываются в качестве реальных характеристик конкретным обыденным ситуациям. Доверие здесь выступает некоторым *выводом*, получаемым исследователем в результате создания и запуска некоторого социального механизма, который производит доверие. Таким механизмом может быть рациональный выбор, эмоции, стремление к онтологической безопасности и т.п. В конечном итоге доверие возвращается в повседневный мир в качестве причины действия.

Альтернативный подход к проблеме доверия, который можно обнаружить в исследованиях этнометодологов [135; 136; 137], предлагает рассматривать доверие в качестве условия стабильных согласованных действий. В своей классической статье 1963 года, посвященной проблеме доверия, основатель этнометодологии Гарольд Гарфинкель предлагает концепцию доверия как степени принятия конститутивного порядка событий определенной социальной практики, который, в свою очередь, представляет собой совокупность взаимосвязанных событий с соотнесенными с ними конститутивными ожиданиями. В случае игр по правилам конститутивные события игры описываются базовыми правилами этой игры, однако в случае событий повседневной жизни такого набора правил нет. По мнению Гарфинкеля, конститутивные события повседневной жизни были описаны Шюцем, и соответственно, доверие в повседневной жизни представляет собой степень принятия конститутивного порядка повседневности по Шюцу, что ведет, с одной стороны, к согласованности действий участников повседневных ситуаций и, с другой, к стабильности их действий, т.е. к воспроизводству социального порядка.

В отличие от традиционной социологической точки зрения, данная перспектива исходит из невозможности построения общей модели доверия, вследствие чего утверждается, что необходимо изучать доверие в его эмпирически наблюдаемых локальных, конкретных формах. Хотя такой вывод хорошо согласуется с представленным выше хайдеггерианским пониманием повседневности, для полного принятия данной концепции доверия есть одно важное препятствие: в ней доверие по-прежнему рассматривается как *универсальная* черта повседневных действий. Считается, что доверие лежит в основе любых действий, предполагающих взаимное понимание участников повседневных ситуаций, и поэтому обладает рядом стабильных характеристик, например, предполагает, что участники считают других участников придерживающимися того же понимания происходящего, что и они. Здесь необходимо отметить, что такая концепция доверия была сформулирована Г. Гарфинкелем в ранней работе, инспирированной во многом Шюцем, и с тех пор Гарфинкель к этой теме не возвращался. Провозглашаемая Р. Уотсоном необходимость возвращения к гарфинкелевской проблеме доверия требует большего, нежели реконструкции понятия доверия с целью критики распространенных (формально-аналитическим, в терминологии Гарфинкеля и Уотсона) подходов к доверию. Необходимо так же отказаться от понимания доверия как *условия* согласованных действий и анализировать доверие как *форму* согласованных действий.

Представленный выше анализ доверия в повседневных ситуациях деятельности демонстрирует, что мы можем анализировать доверие в конкретных ситуациях с точки зрения того, как доверие организуется. Эта организация может принимать различные формы, часть из которых наблюдается в публичных местах, однако не ограничивается ими. В повседневных взаимодействиях проблема доверия (или недоверия) возникает в том числе в контексте непосредственных взаимодействий с коллегами, дачи свидетельских показаний, рассказов о прошедших событиях и во многих других ситуациях. Тем не менее, как показывают приведенные выше ситуации, доверие не связано напрямую с традиционными социологическими сущностями, вроде социальных отношений и институтов. Скорее, доверие является настолько радикально ситуативным феноменом, что относится к *собственной* организации повседневности, не зависящей от каких-либо институтов и отношений. Для того чтобы обычные члены общества могли согласовывать свои действия в повседневных ситуациях, они не должны доверять друг другу. Согласование само является тем действием, внутри которого производятся феномены доверия. Эти феномены, безусловно, носят социальный характер, даже если производятся в отсутствие других людей, поскольку они производятся как анализируемые, оправданные действия, которые наблюдаемо и понятно организованы.

Таким образом, доверие не является всерелевантным основанием повседневных действий. Когда мы пытаемся обнаружить доверие в его конкретных формах, мы сталкиваемся с тем, что, как форма действия, оно всегда локально и контекстуализировано, поэтому нет смысла говорить о доверии-вообще. При этом необходимо отметить, что, поскольку, как было указано выше, повседневность не сводится к языку, доверие не ограничивается только теми ситуациями, в которых используется или может использоваться термин «доверие». Для большинства людей вопрос «Доверяете ли вы человеку, который сейчас идет перед вами в толпе?» был бы абсурдным, поскольку данная языковая игра не разыгрывается в подобных ситуациях. У нее есть свои собственные обстоятельства, в которых такой вопрос будет приемлем, понятен и осмысленен. Однако мы все же можем говорить о доверии между участниками толпы, поскольку в данном случае можно наблюдать, во-первых, как это доверие «предается», а во-вторых, как люди «управляют» поведением других людей в толпе, «ведя» их за собой. Подобные феномены позволяют многим социологами и психологам (вроде Г. Тарда, Г. Лебона и многих других) провозглашать, что есть некоторая логика толпы, «дух массы», который движет участниками толпы, однако тем самым они закрывают для себя и для социальных исследований возможность изучения того, как именно это происходит, как практики согласования обеспечивают такой знакомый внешний вид толпы, что исследователь может начинать искать объяснения этого внешнего вида не в том, что делают люди в толпе. При этом исследователь смотрит (иногда — буквально) на толпу как будто сверху, рассматривая ее в целом, как единый поток, но тем самым упуская перспективу ее участников, организацию их феноменальных полей, которая носит неискоренимо ситуативный характер и выстраивается изнутри толпы, на уровне глаз, здесь и теперь.

Доверие является всепроникающим феноменом повседневности лишь в том смысле, что мы можем обнаружить его в самых разных обстоятельствах, которые могут в разное время становиться практическими обстоятельствами деятельности. Эти обстоятельства можно объявлять релевантными для любых повседневных ситуаций, лишь если повседневность соотносится с широко («общество») или узко («жители Москвы») понятой социальной общностью, с помощью которой обычные люди помещаются в некоторую категорию, отношения которой с другими (всеми или некоторыми) категориями могут быть описаны как отношения доверия. Если же повседневность понимается как организация подручного, т.е. конкретных ситуаций, в которых люди сами производятся в качестве локального феномена (в том числе — в практиках повседневной категоризации), тогда можно сказать лишь, что доверие — постоянный феномен повседневной жизни, но *где именно* он производится, *кем* производится и *как* производится связано с практиками организации повседневной жизни в конкретных ситуациях согласованной деятельности.

Сказанное выше позволяет взглянуть на доверие как на способ *стабилизации* действия. В этом случае доверие, как оно было рассмотрено выше, представляет собой форму организации действия, которая ведет к повторяющимся, воспроизводимым феноменам, наблюдаемым участниками конкретных ситуаций и используемым этими участниками в качестве ориентира, подсказки, свидетельства, намека, указания, индекса, доказательства, подтверждения и пр. их способа действия и описуемости этого способа действий в качестве само собой разумеющегося. Стабилизация действия — постоянно возникающая в повседневной жизни задача, поскольку само воспроизводство обыденных феноменов зависит от того, как эта задача решается. Анализ доверия как способа стабилизации действия позволяет рассматривать эту задачу не как задачу исследователя, а как задачу обычных людей. Разумеется, помимо доверия, есть и другие способы стабилизации действия, например, привычка и ритуал, однако доверие обладает рядом отличительных характеристик, ключевая из которых заключается в том, что, в отличие от привычки, представляющей собой *воспроизводимое* действие, и ритуала, представляющего собой *циклическое* действие, доверие предполагает *ориентированное* действие, т.е. действие, в ходе которого люди организуют свою практику таким образом, что ориентиры для этой практики устанавливаются другими участниками взаимодействия или материальной обстановкой.

Такое понимание доверия позволяет не только сформулировать задачу радикально эмпирического исследования наблюдаемых феноменов доверия в локальной материальной форме, но и продвинуть на шаг вперед непривычную для социологии концепцию повседневности как того, что обладает собственной организацией, заключающейся в согласовании действий участников конкретных ситуаций и производстве локального порядка в качестве зримого, наглядного, очевидного, доступного, само собой разумеющегося, знакомого внешнего вида вещей в повседневном мире.

# ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Результаты проекта позволяют нам судить о том, насколько серьезным является продвижение в достаточно новом для нас направлении. Попробуем суммировать это следующим образом. Есть существенное отличие между первоначальным замыслом и тем, как он развился к настоящему времени, хотя нам удалось избежать отступлений от основного плана, согласно которому с каждым годом мы будем приращивать знание в области социологии, увеличивая количество основных понятий, каждому из которых будет посвящено монографическое исследование. Мы сделали такие исследования по понятию власти, авторитета, конфликта, дружбы и доверия. Мы, вероятно, сможем продолжить эти исследования по меньшей мере еще на несколько шагов, добавим сюда понятие общности (сообщества) и действия, чему будут посвящены работы ближайших лет. Тем не менее, мы сделали важно изменение в исследовательской стратегии, отказавшись от общей, чистой теории в пользу более укорененного в практической деятельности знания. В целом, мы всегда исходили из того, что теоретическая социология является эмпирической наукой, в этом нет внутреннего противоречия, если корректно трактовать понятия теоретического и эмпирического в социологическом знании. Однако столь решительного шага, как в этом году, мы раньше не делали. Наши понятия и теоретическая работа, которая с ними связана, не самоцель. Речь идет именно об укорененном знании, важном для социологии, антропологии и политики. Именно поэтому мы не отказываемся и от плана посвятить в дальнейшем исследование понятию славы, без которого любые рассуждения о конфликтах и войнах окажутся бессмысленными. Дополнительными по отношению к нынешним исследованиям будут и работы, так или иначе трактующие международный аспект социальной жизни. Очевидно, что та концепция глобализации (или те концепции глобализации), которые выступали своеобразным фреймом всех локальных исследований, даже если прямо о делах международных речь не шла, потерпели крах. Мир вступает в новую эру, понятие государства становится вновь актуальным, ограниченные политические общности выходят на передний план, концентрируя такие финансовые, военные и мотивационные ресурсы, какие не может сконцентрировать ни одна другая сила. Отсюда — вечная актуальность Гоббса и его работы «Левиафан». Но возвращения к старом и знакомому, с чем имели дело классики социологии, не будет. Все изменения, которые сейчас только намечаются, станут происходить в объективно по-прежнему глобальном мире. Все старые понятия будут в нем обозначать нечто не столь уж знакомое и часто непривычное. Заново станет на повестку дня вопрос о том, имеет ли — и какое именно — социологическое значение понятие «народ», актуально ли старое социологическое и политическое понятие солидарности, можем ли мы вписать нации и этнические общности в систему более старых и сухих социологических категорий, может ли быть поставлен в один ряд тот набор понятий, с которым мы привыкли иметь дело прежде, с этими новыми категориями социальной жизни. Все это не абстрактные вопросы, но вопросы, которые не может обойти фронетическая социальная наука. Однако именно поэтому значение категорий доверия, конфликта и дружбы не может быть недооценено. С одной стороны, они, как мы видели, позволяют дать описание практически любой социальности на элементарном уровне. С другой стороны, это несомненно специфические категории социологии как науки модерна, которая оказалась способной увидеть обществах модерна именно то, что не предполагалось самой идеологией модерна, его основной схемой. Ни конфликт, ни доверие, ни дружба не должны были, строго говоря, сохраниться при переходе от традиционного общества к современному. Они есть, без них невозможно, и это важно не просто зафиксировать эмпирически, но осмыслить теоретически. Домодерновое присутствует в модерне как его неотъемлемая составляющая, как элемент (буквально: и кирпичик мироздания, *и* стихия), который не столько требует обнаружения, сколько нуждается в истолковании, которое бы имело некоторый внятный практический смысл, помогало в ориентации действия. Именно решению этой и сходных задач мы намерены посвятить работу над продолжающимся проектом в ближайшие годы.

# СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Тённис Ф. Общность и общество // Социологический журнал. 1998. № 3–4. С. 204–219.
2. Luhmann N. Vertrauen. Stuttgart: UTB, 2000.
3. Dilthey W. Gesammelte Schriften: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
4. Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. XIX. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
5. Freyer H. Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Leipzig: Teubner, 1930.
6. Keller P. Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Eine Buchanzeige // Zeitschrift für schweizerische Geschichte / Revue d’histoire suisse. 1931. Jg. 11. Hft. 4. S. 477–480.
7. Auguste Comte et la religion positiviste. Extrait de la Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques. Tome 87. Paris: Vrin, 2003.
8. Giddens A. New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies. Stanford: Stanford University Press, 1993.
9. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1981.
10. Marxsen Ch. Geltung und Macht. Jürgen Habermas‘ Theorie von Recht, Staat und Demokratie. München: Fink, 2011.
11. Schelsky H. Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? // Schelsky H. Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufätze. Köln: E. Diederichs, 1965. S. 250–275.
12. Bourdieu P., Wacquant L. An Invitation to Reflexive Sociology. Cambridge: Polity Press, 1992.
13. Филиппов А. Ф. Действие как событие и текст: к социологическому осмыслению Поля Рикёра // Поль Рикёр в Москве / Под общ. ред. И. И. Блауберг, А. В. Борисенковой, О. И. Мачульской. М.: Канон+, 2013. С. 277–294.
14. Luhmann N. Soziologische Aufklärung. Bd. 1–6. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1971–1996.
15. Luhmann N. Soziologische Aufklärung. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1971.
16. Луман Н. «Что происходит?» и «Что за этим кроется?». Две социологии и теория общества / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Социологическое обозрение. 2007. Т. 6. № 3. С. 100–117.
17. Burawoy M. For Public Sociology // American Sociological Review. 2005. Vol. 70. № 1. P. 4–28.
18. Abraham, M., Purkayastha B. Making a difference: linking research and action in practice, pedagogy, and policy for social justice: Introduction // Current Sociology. 2012. Vol. 60. № 2. P. 123–141.
19. Flyvbjerg B. Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How It Can Succeed Again. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
20. Eikeland O. The Ways of Aristotle: Aristotelian Phrónêsis, Aristotelian Philosophy of Dialogue, and Action Research. Bern: Peter Lang, 2008.
21. Real Social Science: Applied Phronesis / Ed. by B. Flyvbjerg, T. Landman, S. Schram. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
22. Reason P., Bradbury H. Inquiry and participation in search of a world worthy of human aspirations // Handbook of Action Research: Participative Inquiry and Practice / Ed. by P. Reason, H. Bradbury. London: Sage, 2001. P. 1–14.
23. Dick B. Action research literature: themes and trends // Action Research. 2004. Vol. 2. № 4. P. 425–444.
24. Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.
25. Parsons T. The Structure of Social Action. New York: McGraw-Hill, 1937.
26. Parsons T. The Social System. New York: The Free Press, 1951.
27. Strauss L. The Political Philosophy of Hobbes. Oxford: The Clarendon Press, 1936.
28. Taylor A. E. The ethical doctrine of Hobbes // Philosophy. 1938. Vol. 11. P. 406–424.
29. Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. СПб.: Владимир Даль, 2006.
30. Hobbes T. Leviathan / Ed. by M. Oakeshott. Oxford: Basil Blackwell, 1946.
31. Harris J. General introduction // Tönnies F. Community and Civil Society. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. ix–xxx.
32. Udehn L. The Limits of Public Choice: A Sociological Critique of the Economic Theory of Politics. New York: Routledge, 1996.
33. Тённис Ф. Общность и общество: основные понятия чистой социологии / Пер. с нем. Д. В. Скляднева. СПб: Владимир Даль, 2002.
34. Alexander J. C. Theoretical Logic in Sociology. Vol. 1: Positivism, Presuppositions and Current Controversies. London: Routledge & Kegan Paul, 1982.
35. Alexander J. С. Theoretical Logic in Sociology. Vol. 4: The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons. London: Routledge & Kegan Paul, 1984.
36. Halévy E. The Growth of Philosophic Radicalism. Boston: The Beacon Press, 1955.
37. Гарфинкель Г. Парсонс для начинающих. Для применения Ad hoc. Глава 4. «Адекватные» описания социальных структур / Пер. с англ. В. Я. Кузьминова, П. М. Степанцова под ред. С. П. Баньковской // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 1-2. С. 142–163.
38. Гоббс Т. Философские основания учения о гражданине / Пер. с лат. В. Погосского. М.: Издание Г. А. Лемана и Б. Д. Плетнева, 1914.
39. Гоббс Т. Левиафан / Пер. с англ. А. Гутермана. М.: Рипол Классик, 2016.
40. Hobbes T. De cive / Ed. by H. Warrender. Oxford: Clarendon Press, 1983.
41. Hobbes T. Leviathan / Ed. by R. Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
42. Зиммель Г. Как возможно общество? // Зиммель Г. Избранное. Т. 2: Созерцание жизни. М.: Юристъ, 1996. С. 509–526.
43. Bershady H. J. Ideology and Social Knowledge. Oxford: Blackwell, 1973.
44. Luhmann N. Wie ist soziale Ordnung möglich? // Luhmann N. Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 2. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981.
45. Филиппов А. Ф. Поворот к Канту в современной буржуазной социологии // Новейшие тенденции в современной немарксистской социологии. Материалы к XI ВСК. Ч. 2. М.: ИНИОН, 1986. С. 154–207.
46. Homans G. C. Bringing men back in // American Sociological Review. 1964. Vol. 29. № 5. P. 809–818.
47. Skinner Q. Conquest and consent: Hobbes and the engagement controversy // Skinner Q. Visions of Politics. Vol. 3: Hobbes and Civil Science. Cambridge: Сambridge University Press, 2002. P. 287–307.
48. Macpherson C. B. The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke. Oxford: Clarendon Press, 1962.
49. Warrender H. Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation. Oxford: Clarendon Press, 1957.
50. Lukianoff G., Haidt J. The Coddling of the American Mind // The Atlantic. 2015. September. URL http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2015/09/the-coddling-of-the-american-mind/399356/ (дата доступа: 14.10.2016).
51. Elster J. Logic and Society: Contradictions and Possible Worlds. Chichester: Wiley, 1978.
52. Гоббс Т. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1989.
53. Зиммель Г. Человек как враг // Зиммель Г. Избранное. Т. 2: Созерцание жизни. М.: Юристъ, 1994. С. 501–508.
54. Nötzoldt-Linden U. Freundschaft: Zur Thematisierung einer vernachlässigten soziologischen Kategorie. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994.
55. Rapsch А. Soziologie der Freundschaft: Historische und gesellschaftliche Bedeutung von Homer bis heute. Stuttgart: Ibidem-Verlag, 2004.
56. Dirlmeier F. ΦΙΛΟΣ und ΦΙΛΙΑ im vorhellenistischen Griechentum. München: Druck der Salesianischen Offizin, 1931.
57. Eichler K.-D. Philosophie der Freundschaft. Leipzig: Reclam, 1999.
58. Tenbruck F. Freundschaft: Ein Beitrag zu einer Soziologie der persönlichen Beziehung // Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 1964. Jg. 16. S. 431–456.
59. Salomon A. Der Freundschaftskult des 18. Jahrhunderts in Deutschland: Versuch zur Soziologie einer Lebensform // Zeitschrift für Soziologie. 1979. Jg. 8. S. 279–308.
60. Simmel G. Psychologie der Diskretion // Simmel G. Gesamtausgabe. Band 8. Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1993. S. 82–86.
61. Simmel G. Soziologie. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1992.
62. Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 602–643.
63. Friedman M. Freundschaft und moralisches Wachstum // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1997. Jg. 45. H. 2. S. 235–248.
64. Gemeinschaften: Positionen zu einer Philosophie des Politischen / Hg. J. Vogl. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1994.
65. Ридли М. Происхождение альтруизма и добродетели: от борьбы за выживание — к сотрудничеству / Пер. с англ. А. Чечиной. М.: Э, 2016.
66. Handbook of Research Methods on Trust / Ed. by F. Lyon, G. Möllering, M. N. K. Saunders. Cheltenham: Edward Elgar, 2015.
67. Lane C., Bachmann R. Trust Between and Within Organizations: Conceptual Issues and Empirical Applications. New York: Oxford University Press, 1998.
68. Luhmann N. Trust and Power. Chichester, John Wiley & Sons, 1979.
69. Giddens A. Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. Cambridge: Polity Press, 1991.
70. Гидденс Э. Последствия современности / Пер. с англ. Г. К. Ольховикова и Д. А. Кибальчича. М.: Праксис, 2011.
71. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию / Пер. с англ. Д. Павловой, В. Кирющенко, М. Колопотина, 2004. М.: ACT, Ермак, 2004.
72. Luhmann N. Familiarity, confidence, trust: problems and alternatives // Trust: Making and Breaking of Cooperative Relations / Ed. by D. Gambetta. Oxford: Blackwell, 1988. Р. 94–107.
73. Levi M. Sociology of Trust. Seattle: University of Washington, 2015.
74. Jalava J. Trust as a Decision: The Problems and Functions of Trust in Luhmannian Systems Theory. University of Helsinki: Department of Social Policy, 2006.
75. Erikson E. Childhood and Society. New York: Norton, 1950.
76. Giddens A. The Consequences of Modernity. Cambridge: Polity Press, 1990.
77. Misztal B. A. Trust in Modern Societies. Cambridge: Polity Press, 1996.
78. Levi M., Stoker L. Political trust and trustworthiness // Annual Review of Political Science. 2000. Vol. 3. P. 475–507.
79. Tyler T. R. Trust and democratic government // Trust and Governance / Ed. by V. Braithwaite, M. Levi. New York: Russell Sage Foundation, 1998. P. 269–294.
80. Trust: Making and Breaking Cooperative Relations / Ed. by D. Gambetta. New York: Blackwell, 1988.
81. Govier T. Social Trust and Human Communities. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 1997.
82. Sztompka P. Trust: A Sociological Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
83. Earle T., Cvetkovich G. Social Trust: Toward a Cosmopolitan Society. New York: Praeger, 1995.
84. Штомпка П. Доверие — основа общества / Пер. с пол. Н. В. Морозовой. М.: Логос, 2014.
85. Папакостас А. Становление цивилизованной публичной сферы. Недоверие, доверие и коррупция / Пер. с англ. Д. М. Жихаревича и А. В. Резаева. М.: ВЦИОМ, 2016.
86. Coleman J. S. Foundations of Social Theory. Cambridge: Belknap Press, 1990.
87. Коулман Дж. Капитал социальный и человеческий / Пер. с англ. Л. Стрельникова и А. Стасенко // Общественные науки и современность. 2001. № 3. С. 121–139.
88. Putnam R. P. Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community. New York: Simon & Schuster, 2000.
89. Hosking G. Trust: A History. Oxford: Oxford University Press, 2014.
90. Хоскинг Д. Доверие: деньги, рынок и общество / Пер. с англ. А. Захарова. М.: Московская школа политических исследований, 2010.
91. Хоскинг Дж. Доверие: история / Пер. с англ. П. С. Бавина, Е. С. Володиной, Л. Ю. Пантиной, А. Ю. Петрова. М.: РОССПЭН, 2016.
92. Hosking G. Trust and distrust in the USSR: an overview // The Slavonic and East European Review. 2013. Vol. 91. № 1. P. 1–25.
93. Gorlizki Y. Structures of trust after Stalin // The Slavonic and East European Review. 2013. Vol. 91. № 1. P. 119–146.
94. Гудков Л. Доверие в России: смысл, функции, структура. М.: Новое издательство, 2011.
95. Эткинд А. В поисках доверия // Неприкосновенный запас. 2001. № 2. С. 3–5.
96. Nannestad P. What have we learned about generalized trust, if anything? // Annual Review of Political Science. 2008. Vol. 11. P. 413–436.
97. Гудков Л. Доверие в России: смысл, функции, структура // Новое литературное обозрение. 2012. № 117. С. 249–280.
98. Narbut N. P., Trotsuk I. V. Comparative analysis as a basic research orientation: key methodological problems // Вестник РУДН. Серия «Социология». 2015. № 4. С. 7–19.
99. Троцук И. В., Савельева Е. А. Сравнительные исследования ценностных ориентаций: возможности, ограничения, логика развития // Вестник РУДН. Серия «Социология». 2015. № 4. С. 159–172.
100. Сасаки М., Давыденко В. А., Ромашкина Г. Ф., Воронов В. В. Сравнительный анализ доверия в различных странах // Социологические исследования 2013. № 3. С. 60–73.
101. Yamagishi T., Yamagishi M. Trust and commitment in the United States and Japan // Motivation and Emotion. 1994. Vol. 18. № 2. P. 129–166.
102. Rothstein B. The Quality of Government: Corruption, Social Trust, and Inequality in International Perspective. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
103. Uslaner E. The Moral Foundations of Trust. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
104. Pew Research Center. Public Trust in Government: 1958–2014. URL: http://www.people-press.org/2014/11/13/public-trust-in-government (дата доступа: 14.10.2016).
105. Левада-Центр. Институциональное доверие. 13.10.2016. URL: http://www.levada.ru/2016/10/13/institutsionalnoe-doverie-2 (дата доступа: 14.10.2016).
106. Fukuyama F. The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order. London: Profile Books, 1999.
107. Левада-Центр. Как изменились люди и власть за двадцать лет. 20.08.2013. URL: http://www.levada.ru/20-08-2013/kak-izmenilis-lyudi-i-vlast-za-20-let (дата доступа: 14.10.2016).
108. Кученкова А. В. Межличностное доверие в российском обществе // Социологические исследования. 2016. № 1. С. 26–36.
109. Brockmeier J., Harré R. Narrative: problems and promises of an alternative paradigm // Narrative and Identity: Studies in Autobiography, Self and Culture / Ed. by J. Brockmeier, D. Carbaugh. Amsterdam: John Benjamins, 2001. P. 39–58.
110. Fraser H. Doing narrative research: analyzing personal stories line by line // Qualitative Social Work. 2004. Vol. 3. № 2. P. 179–201.
111. Garfinkel H. A conception of, and experiments with, “trust” as a condition of stable concerted actions // Motivation and Social Interaction / Ed. by O. J. Harvey. New York: Rival Press, 1963. P. 187–238.
112. Gambetta D. Codes of the Underworld: How Criminals Communicate. Princeton: Princeton University Press, 2009.
113. Bachmann R. At the crossroads: future directions in trust research // Journal of Trust Research. 2011. Vol. 1. № 2. P. 203–213.
114. Brugger P. Trust as a discourse: concept and measurement strategy // Journal of Trust Research. 2015. Vol. 5. № 1. P. 78–100.
115. Singh T. B. A social interactions perspective on trust and its determinants // Journal of Trust Research. 2012. Vol. 2. № 2. P. 107–135.
116. Driver M. How trust functions in the context of identity work // Human Relations. 2015. Vol. 68. № 6. P. 899–923.
117. Wilkes R. Trust in government: a micro-macro approach // Journal of Trust Research. 2014. Vol. 4. № 2. P. 113–131.
118. Козырева П. М. Доверие и его ресурсы в современной России. М.: ИС РАН, 2011.
119. Козырева П. М. Межличностное доверие в контексте формирования социального капитала // Социологические исследования. 2009. № 1. С. 43–54
120. Frederiksen M. Relational trust: outline of a Bourdieusian theory of interpersonal trust // Journal of Trust Research. 2014. Vol. 4. № 2. P. 167–192.
121. ВЦИОМ. Работа полиции: доверие и оценки. Пресс-выпуск № 3239. URL: https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=115938 (дата доступа: 10.11.2016).
122. Шюц А. Формирование понятия и теории в социальных науках / Пер. с англ. Н.М. Смирновой // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2014. С. 51–68.
123. Патнэм Р. Чтобы демократия сработала: гражданские традиции в современной Италии / Пер. с англ. А. А. Захарова. М.: Ad Marginem, 1996.
124. Пузанов К., Степанцов П. Механика Москвы. Исследование городской среды. М.: МИСКП, 2015. С. 41.
125. Фуко М. Жизнь бесславных людей (1977) // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Часть 1 / Пер. с франц. С. Ч. Офертаса под общ. ред. В. П. Визгина и Б. М. Скуратова. М.: Праксис, 2002. С. 249–277.
126. Грэбер Д. Фрагменты анархистской антропологии // Грэбер Д. Фрагменты анархистской антропологии / Пер. с англ. А. Трутанова, А. Акулова, Я. Жогана, Л. Тимаровой. М.: Радикальная теория и практика, 2014. С. 5–89.
127. Scott J. C. Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance. New Haven: Yale University Press, 1985.
128. Шюц А. Проблема рациональности в социальном мире / Пер. с англ. В.Г. Николаева // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2014. С. 69–96.
129. Шюц А. Обыденная и научная интерпретация человеческого действия / Пер. с англ. Н.М. Смирновой // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2014. С. 7–50.
130. Garfinkel H. Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1967. P. 68.
131. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Академический проект, 2015.
132. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер. с франц. Д. Калугина, Л. Корягина, А. Маркова, А. Шестакова. СПб.: Ювента, Наука, 1999.
133. Мерло-Понти М. Видимо и невидимое / Пер. с франц. О. Н. Шпараги под ред. Т. В. Щитцовой. Мн.: Логвинов, 2006.
134. Watson R. The Visibility Arrangements of Public Space: Conceptual Resources and Methodological Issues in Analysing Pedestrian Movements // Communication & Cognition. 2005. Vol. 38. № 3–4. P. 201–227.
135. Гарфинкель Г. Концепция и экспериментальные исследования «доверия» как условия стабильных согласованных действий / Пер. с англ. А. М. Корбута // Социологическое обозрение. 2009. Т. 8. № 1. С. 10–51.
136. Watson R. Constitutive Practices and Garfinkel’s Notion of Trust: Revisited // Journal of Classical Sociology. 2009. Vol. 9. № 4. P. 475–499.
137. Watson R. Trust in Interpersonal Interaction and Cloud Computing // Trust, Computing, and Society / Ed. by R. H. R. Harper. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. P. 172–198.

#

# ПРИЛОЖЕНИЕ А

# Nicolas Hayoz. «Friendship, Trust, and Politics: Shifting Meanings of a Complex Relationship in Democracies»

I

Looking at the structures of modern society, it would be difficult to find a “social place”, or a social function for friendship, personal ties, or networks. A common- sense-oriented observation would have already come to this conclusion. Friendship is no longer a condition for the good life in the polis as it was in ancient times or in traditional societies. However, friendship does not have only this social function, as Niklas Luhmann (1981: 224) underlined it. It was also a relationship between people with its own rules. In this sense, friendship was made possible by the political society, whereas in the former sense, it formed the basis of the political society. With the radical transformation of the old traditional society into a functionally differentiated society, the “old” conception of “political friendship” or political society based on friendship was no longer convincing. Modern society can no longer be represented by a central idea, a basic value, or a function such as the political. Where is friendship in all of this? In this sociological perspective, it definitely became a private matter, a relationship based on sympathy or other values, but first of all, a private social relationship, in any case.[[68]](#footnote-68)

Interestingly, the ongoing discussion about the return of friendship not only reveals a renewed interest in friendship as a social relationship based on specific values (Devere 2011, Schobin and al. 2016, Münch / Reidenbach 2015, König 2013, and Nixon 2015). In the perspective of political theory, it reveals that friendship is more than a private matter; it is also political. In the literature on friendship, one can find many references to classic authors pointing to the multiple political meanings of political friendship, best understood as collective representations and practices of social relatedness and common values. This paper observes and interprets these ideas of political friendship in the perspective of modern society. By describing the underlying ideas of political, and particularly civic, friendship as a political theory, the paper will try to reconstruct the link between friendship, trust, and the political. Moreover, it does not neglect the relational approach to political friendship, that is, friendship as part of informal politics, which democracies “share” with non-democracies. If political friendship is a defining feature of the political, then non-democracies must try to build their imagined community differently, for example, as unity, as “us against them”. This would be exactly the contrary of what authors like Hannah Arendt have imagined as political friendship, as a plurality, or as a public space of dialogue (Nixon 2015: 28, 188, 194; Gebhardt 2008: 336). Non-democracies share at least one common feature with so-called populists: they both need enemies and their exclusive conception of friendship which implies enemies, which is a kind of Schmidtian dialectics of friendship and enemies. Therefore, since non-democracies are necessarily personalized regimes with dominant informal structures, they maintain and produce many friends, particularly around leading positions. On the other hand, having abolished the political, they have also neutralized the public space, the space where the “interconnectivity” of citizens can be symbolized and expressed. It is rather typical and a kind of irony that authoritarian regimes such as in Russia where personal networks and, with them, friendship were and are so important in society *and* in politics, have abolished the public space, the space of friendly dialogue. Here, one could support Hannah Arendt’s conclusion that if friendship is a condition for democracy, then “all other forms of political regimes deny friendship or shape it to their own ends and purposes …. And autocracies distort friendship through their demand for unconditional loyalty to the autocrat” (Nixon 2015: 194). Such a political perspective can be integrated in a political sociology presenting political friendship not only on a relational level, but also on a more structural and institutional one, where the conditions for conflictual political communication or collective political action have to be guaranteed.

At first glance, such a perspective does not seem to fit well with the historical change of the relationship between friendship and the political society in modern society. Politics is now the field of a specific function system focusing on political communication and decisions. Politics, at least in a democratized context, is about strategies to access power and to influence political decisions by building up winning coalitions and negotiating acceptable solutions. If friendship as a personal relationship belongs to the private realm and politics to the public sphere, then the former does not seem to be compatible with politics (Schobin, Leuschner and al. 2016: 157 ff.) Indeed, is politics not the «battlefield» of enemies and antagonists rather than the field of friendship? Heather Devere indicates this by underlining that «Friendship in politics is associated with nepotism and favoritism, allowing unjust and unequal access to decision makers and resources” (2011: 17). Additionally, Jürgen Gebhardt (2008: 315)summarizes a more positive variant of political friendship for established democracies: “At best the power game of politics might allow for friendships of utility. Political friends do not love each other in themselves, but only insofar as some benefit accrues to them from each other as Aristotle had already observed”. Such a utilitarian form of political friendship representing “politically motivated and politically used relationships of exchange” can be analyzed, for example, in the case of parliaments (Leuschner 2011a: 212, 2011b). It can also be studied on the level of political friendship between political leaders (Gurr 2008). Similar conceptions of friendship can, of course, be found in authoritarian regimes where key political leaders also control power through networks of friends, placing them in positions where they can and should be useful (“Putin’s friends”, for example). Moreover, analyses of networks of cooperation in the civil society sector can also be presented on this relational level of friendship (König 2013: 899 ff., Devere 2011: 19).

If this meaning of political friendship as an utility-oriented relationship is focusing on politics, the second one relates political friendship to the political order as such, to the political as the core of political order. For example, this is what JürgenGebhardt has in mind when he states that «Western discourse on trust and friendship is a theoretical and practical discourse on the human condition of political order and as such it is an inherent element of Western self- understanding from its origins in the Greco-Roman world onward» (Gebhardt 2008: 342). In this extended conception of political or civic friendship, political philosophy points to the goodwill between citizens, which makes it possible to live together (Hartmann 2011: 436). If citizens share certain values, they should also be able to go beyond personal friendships based on trust, and express a more general trust towards strangers and authorities.

This paper will precisely elucidate the relationship between trust and political friendship. Moreover, it supports the idea that a modern conception of a political, public-space-oriented notion of civil friendship needs to be linked to the question of trust. It aims at describing the elements of a political theory of civic friendshipfrom the perspective of a sociological theory of modern society. The notion of civic friendship, which can also be presented as an “extended notion of friendship” (Hartmann 2011: 463), can be found in the ideas on political friendship of classical authors such as Aristotle, Locke, Durkheim, Tocqueville, or Arendt. Their focus is on republican virtue, of civil society, solidarity, or pluralism. These notions form elements of a political theory of a politics of friendship (Derrida 1999), or of politics as friendship, as Jon Nixon presents it in his study on Hannah Arendt’s conception of friendship (Nixon 2015). They also point to the multiple political meanings of political friendship best understood as collective representations and practices of social relatedness and common values. We will come back to these perspectives after an analysis of friendship in a relational perspective.

II

Despite the fact that friendship is praised everywhere, and that almost everybody has friends, speaks about them, or 'likes' them as we see it on social media where the semantics of friendship is used in an inflationary manner, friendship does not seem to be socially useful more than as a private matter. Most people would confirm that it is good to have friends, but would they also say that friends have to be useful, particularly when things are going bad? In an individualized society, people seem to rather rely on themselves when it comes to advance objectives and careers in life (König 2012: 896). On the other hand, popular proverbs such as “to have a friend in high places», «that’s what friends are for», or «better a hundred friends than hundred rubles» point to the utilitarian aspect of friendship. Friends should also be able to help in order to “getting things done". These seem to be current expectations which can be observed in many parts of the world, particularly in so-called peripheral regions of modern society, or so-called societies in transformation (Luhmann 1995).

In the systemic perspective of a more complex sociological perspective, friendship as a personal relationship based on sympathy and trust is no longer a structuring principle for social relations as in traditional aristocratic societies. Modern society is without any doubt a depersonalized society. It is no longer an inclusive communitywith predominantly personal contacts. It is no longer vital to have friends and relatives in order to survive, although they may still be important in certain regions of the world. According to Niklas Luhmann, modern society has radicalized the difference between personal and impersonal relationships, and “without this difference it would not be possible to glean from the other’s behavior information relevant to his intimate sphere*”* (1986: 162). Luhmann speaks of love as opposed to friendship here, of course, which has “won the race and ultimately determined the code for intimacy” (1986: 81 f. 116 f.). Friendship could not follow love in the direction of intimate relationships connected with sexuality. It could not be institutionalized as it is in the case of marriage based on love. Friendship was probably a too general and a too diffuse concept to allow such an institutionalization. Friendship in such a society definitely belongs to the private realm. However, in the private sphere, having friends does not mean that one has to share privacy or intimacy with them, even if they are so-called close friends (Hahn 2012: 70). Additionally, as Alois Hahn (2012: 69) has observed, friendship no longer corresponds to the romantic vision of an exclusive totality shared between two individuals. The simple fact of individual differences would make that impossible. As well, individuals take so many roles in modern society that it would be exceptional to “find” friends with whom one could share more than a couple of aspects of his or her own personality. The togetherness of friends may still exist and be an ideal. However, sympathy and particularity cannot be used any longer as basic values of friendship, at least not without difficulties when used as a resource to get access to privileges, and possibly considered as corruption or nepotism in western democracies.

The limits and opportunities of friendship today are influenced and to a certain extent even determined by the structures of modern society, its principle of functional differentiation. Helmut König points in this direction by observing that the history of liberal society starts by rendering friendship superfluous (König 2013: 897). He quotes Adam Smith and Thomas Hobbes, both who have already observed how friendship became obsolete in a monetary and market-based economy or in a power-based political system. Sympathy and friendship cannot no longer be the “currency” in function systems following their own logic and codes in order to successfully solve their specific problems. Money and power are much more efficient devices than friendship. The logic of exchange and the logic of power are simplifying communication and increasing the performance of the function systems. In this sense, power is the means of communication in politics in order to make decisions, to agree, or to overcome resistance.[[69]](#footnote-69)

Another aspect concerns role-taking. Luhmann writes that assuming public roles in the political system introduces a social distance by interrupting the normal links of every day life: one cannot interfere in power by referring to family links, friendship, or other particular obligations (Luhmann 2010: 430 f.) This is the reality of function systems.

However, friendship is not disappearing. Instead of being a totality or a resource to be mobilised in almost every sphere of life as in traditional aristocratic societies, it becomes “sectoral”. Looking at friendship in the perspective of function systems of modern society such as politics, the economy, science or education confirms the picture of “functional friendships”. You may have friends in politics (party friends), in business (business partners), in research (project partners), and so on. Such friendships get their meaning precisely because they follow the logic of function systems. No one would expect that such friendships should be extended to the private sphere, even though that this may be the case. In politics, it is useful to build up friendships in order to gain access to power positions, to advance political projects, or to get support for these projects (Leuschner 2011a, 2011b, Gurry 2008, 2011). Political friendship is part of informal politics, opening the door to professional politics. It follows that personal networks in politics can also be described as political friendships (Leuschner 2011a: 205). The importance or “value” of informal networks and the corresponding practices of political friendship may vary from one political system to the other. Here, one may ask to what extent are they functional with regard to formal structures, or to what extent they confirm or not confirm the objectives of formal rules (Pannes 2011: 40, Helmke and Levitsky, 2004). On the other hand, when focusing more on countries in “transition” or so-called hybrid regimes, scholars are more interested in the fate of democracy and the question of whether informal personalized structures are strengthening or undermining democracy. Moreover, in certain cases, personal networks can be so dominant that they characterize the whole “regional society” with huge implications for social change or economic development.

III

As authoritarian regimes reveal daily, political friends can also mean that political and economic organizations can be used to control power through personalized networks together with political friendships. This observation brings us not only to informal politics, but to specific dysfunctional forms of informal institutions such as patronage, clientelism, neopatrimonialism, all of which undermine democracy and, more generally, the logic of functional differentiation. Certain countries such as Russia may function like a large bureaucratic corporation, combining highly personalized leadership structures with organizational power and networks of power (friends, loyalties, and clients) which are instrumental in keeping incumbents in power. Corruption, clientelism, or personalism are just “byproducts” of a much larger structure of politico-economic power aiming to “reach out” to society by trying to control the economy, the judiciary-legal system, the media, and even the education system. Such power structures based on organization and networks exploit the functional differences of modern society in the sense that they instrumentalize them through their personalized networks. Having friends in the right positions is helpful and even indispensable if you want “to get things done” the right way, be it in the judiciary system, in banks and companies, in parliaments, or in NGO's. Old-new distinctions such as friends and enemies or the loyal and the disloyal are concealing, that is to say, the established differences of the functional systems, for example the legal/illegal distinction, can be handled in an opportunistic manner in the absence of a rule-of-state based state. Obviously, such a system cannot survive without corruption. It is also evident that corruption inevitably means de-differentiation only for those who are not part of the corresponding networks. For those participating in the networks, the question is about having friends in order to get access to or to keep control of assets. Informal networks and the corresponding friends are particularly important in peripheric countries of modern society in order to get things done, to accelerate processes, to get answers to requests, or to receive a “fast track” entry for specific treatments in hospitals or schools, etc. The corresponding contacts or “friends” that help or provide good will and informal services are to be found in positions in organizations, for example, hospitals or state administrations, but no longer in families (Luhmann 1995: 22, 24). Such informal networks of friends are parasiting organizations and, with them, functional differentiation: the informal “system” of favors, services, generosity, and responsiveness is as important or more important than what the organization allows with its formal hierarchy. The networks are using the function systems as media for their own objectives (Leanza 2014: 168).

To this point, it can be seen that impersonal rule or depersonalized societies may well be a core feature of modern society. However, on a regional level, when looking at country-specific peculiarities, for example, we may observe highly personalized societies.

It is possible to put it differently: if countries realize specific mixes of distance and proximity, and of personalized and depersonalized relationships, certain of these countries are coming closer to the personalized pole, where as others are rather on the depersonalized side. Consequently, when living on the side of personalized relations, one would also favor a world view based on two related distinctions: those of exclusion and inclusion, and friends and enemies. In this perspective, the world is populated by people who are a part of your networks of contacts and friendship, and those who are not. On the other hand, it is also a world of people who are either with you or against you.

At this level, we may also say that we are living in societies (so-called 'cold' societies), at least in the West, where indifference, the principle of arm’s-length relations, universalism, or the difference between private and public are the very conditions for successful cooperation. In his analysis of corruption, Vito Tanzi describes the concept of arm's-length relationships as a principle requiring “that personal relationships should play not part in economic decisions involving more than one party” (Tanzi, 2000: 88 ff.). It corresponds to the values of Max Weber’s bureaucrats who would follow universalistic principles and rational procedures and in no way accept personalism, cronyism, and the confusion of the public with private interests (Ibid, 89). The arm's-length principle can be considered as one of the devices in modern society that protects the autonomy of different social spheres against 'alien' interference, be it politics with its specific interests, economic interests, or interests related to clientelism, familialism, or other forms of favouritism. These devices are part of the organized checks and balances in place in society to control and regulate power and interest-motivated interferences from one social sphere to others.

Obviously, there are groups of countries coming closer to the Weberian ideal of 'cold' and depersonalized societies, with public administrations being based on universalism and the arm's-length principle. On the other hand, most countries from the former Soviet Union, for example, are much closer to the opposite pole, on the side of regimes with weak institutions, strong personalism, old-boy networks, clientelism, and so on. High rates of corruption are an inevitable by-product of such informal and personalized network structures. The yearly-updated maps of Transparency International shows the distribution of corruption in different regions of the world, confirming such a differentiation of countries leaning either to the depersonalized or the personalised pole.[[70]](#footnote-70) Moreover, in many world regions, the arm’s-length principle conflicts with social norms that family and friends come first. Here, State officials are expected to distinguish their clients according to the degree of family relationship or friendship. Corruption is the necessary outcome of such a personalised logic. In this regard, Tanzi concludes “that the very features that make a country a less cold and indifferent place are also those that increase the difficulty of enforcing arm's-length rules so essential for modern, efficient markets and governments” (Ibid: 92).

This would suggest that ‘cold’ societies based on a ‘Protestant ethic’ with a particular political culture and specific effective institutions have a better chance of fighting corruption and establishing good governance rules than the ‘warm’ personalized societies from the south. To this list, we may add those countries from East-Central and Eastern Europe, where good governance practices, including the implementation of effective anti-corruption rules and the establishment of a clear-cut border between the public and the private sectors, are either still not the first priority of state action or are being diluted by forms of co-operation such as personal ties and sympathies combined with clientelism. However, informal politics and personalized relationships are not features that should be played off against governance principles. The question is rather to what extent personalized relationships in politics or in the economy pervert universal principles, or whether these apparently contrary principles positively reinforce each other. The answer to this question also clearly depends on whether we are speaking of rule-of-law-based democracies or autocratic regimes where personalism is part of the power structure and governance.

IV

In leaving this ambiguous field of personalized politics and “political friends”, we can return to the political conception of friendship, which should not be mixed up with the observations on “having friends” or “relying on friends” in order to keep power or to getting things done. The political aspect of friendship in a civic sense must be put on a completely different level from the level of political friends. Its public-space-focused meaning can be revealed when asking why people are cooperating. They cooperate not only for profits, but also because they are sharing values and specific ideas, because they want to change things, or solve problems in different fields. They may protest for more democracy or simply realize common projects such as more democracy, associative life, fight for the protection of the environment, a more citizen-friendly city, and so on (König 2013: 899). In doing so, they have to trust each other. They can produce and reproduce social capital which may generate a kind of social or civil friendship. In that sense, political friendship is also about civil society. Obviously, such a conception of political friendship that focuses on relational aspects does not have much in common with political friends in power networks. It is rather the result of the collective experience, and a resource for collective action in the public space. John Nixon describes this in Hannah Arendt’s terms: “Friendship sustains that world by acknowledging its plurality. Our friendships provide a private space within which to explore the plurality inherent in the friendship itself and from which to re-enter the public space of plurality. They connect us to the world, while enabling us to cope with its complexity” (2015: 188).

Indeed, it is in this passage from the private to the public sphere or in the conflation of the distinction of private/public where the different meanings of political friendship can be revealed. These meanings are either in the sense of power networks or corruption avoiding or marginalizing the public space, or in the sense of collective action in the public space based on the mobilisation of private networks. This is particularly relevant when considering the fact that the private/public distinction as a necessary condition of a modern rule-of-law-based liberal state points to the meaning of the political in society, that is, to the distinction between the political sphere and other social spheres (Sales, 1991). Rule-of-law-based political regimes are supposed to protect and maintain the private/public distinction, whereas autocracies have abolished it or simulate a fake copy of the public space. When the political is disappearing or when even a distorted version public space is no longer visible, then the space for collective action and for civic political friendship is also fading away. That is also what Hannah Arendt has in mind when warning against the disappearance of the plurality of the world and the free play of power represented by the public realm. Then, friendship would lose its access to the world and violence would become a substitute for power (Nixon 2015: 189 f.). We may add here that friendship would be reduced to the those expressed in power networks or private friendships disconnected from the public realm. A personalized power structure is consubstantial to authoritarian regimes. It would not be an exaggeration to state that autocracies are aiming at personalizing politics and other social spheres, for their obsession is control of plurality, and the control of deviation.

Therefore, we may once more underline that depersonalized relations and the public realm are ideally expected to coincide in modern society. Modernity can certainly not be located on the side of personalized or the proximity side of the distinction of personalized/depersonalized. This does not mean that modern society is based only on depersonalized contacts. On the contrary, modernity requires specific distinctions, particularly the possibility of making a distinction between private and public communications or spaces, and between personalized and depersonalized relations. In fact, society would not be possible without personal relations consisting of everyday contacts based on personal interaction. As such, however, such relations must be reproduced in a sea of depersonalized relations. A functionally differentiated society with highly complex systems for the solution of specific political, economic, or scientific problems could not be understood simply based on personal interactions. It is precisely in modern society where personal relations may become a problem, as for example, old-boy networks or clientelism in the political or the economic system where they might be identified as corrupt behavior. It requires established democracies and markets in order to discover that too many 'good connections’ may undermine democratic and market rules, if they avoid or short-circuit established and legal procedures to gain an advantage.

On the other hand, we can also see how the structures of a modern democratized political system represent ideally the *depersonalized* background in form of institutions, organisations, and procedures, which not only enables the *personalized* political games of political actors (political parties and the corresponding networks of political friends) focused on gaining political power, but also offers the space for collective action (civil society), and the mobilization of *personal* networks in the sense of civic friendship.

V

In fact, political friendship as we have presented it already in terms of civic friendship implies a depersonalized society in a modern sense. This can be specified with the help of the concept of trust which is consubstantial to friendship in the relational sense, as well as in the more general sense of a public-space- oriented civic friendship. Trust, depersonalization, and the arm's-length principle go together, at least in rule-of-law-based democracies. What can be seen is that the depersonalization of society implies also a depersonalization of trust, a shift from personal trust to general and systemic trust. Personal trust towards relatives and friends may still be important in every day personal interactions, but society is no longer based on personal relations held together by personal trust. Generalised or extended trust among strangers is the adequate form of trust in a depersonalized society of strangers (Uslaner, 2002; Rothstein, 2005; Reiser, 1999). Some authors present this form of trust as moralistic since it is not based primarily on personal experiences, but can be considered as “the belief that others share your fundamental moral values and therefore should be treated as you would wish to be treated by them” (Uslaner, 2002: 18). Generalized trust, then, is about sharing basic values with regard to reliable and honest behavior. Generalized trust is about norms of reciprocity, and about the expectation of reciprocity. This is, in fact, part of a definition of social capital, which points to these specific values shared by the members of a community allowing them to cooperate. Obviously, these values cannot be the values of a criminal gang which also needs a great deal of social capital in order to be efficient. Rather, they point, again, to universal moral values in society, to virtues such as truth-telling, meeting obligations, and reciprocity (Fukuyama, 2000: 99).

The radius of trust in society depends on the degree to which people share common values when it comes to solving collective problems by cooperating with each other. Such values of reciprocity should not be mixed up with the values of reciprocity shared by most families in the world. In this case, one speaks of personal trust, not of trust among strangers, and that is the point here, which depends on the conditions of trust outside the family systems (kinship) or of personal networks between friends. General, systemic, and institutional trust are aspects of modernity. Thus, looking at how specific countries in different regions of the world society have realized different mixes of private and public relationships, personalism and depersonalized institutions, or of personal and general trust conveys much about how these regions cope with modernity. According to the 'radius of trust' in a particular society, one could distinguish, with Fukuyama's distinction (1995: 61 ff., 149 ff.) between 'low trust societies', with familialism and personalism representing one pole, and 'high trust societies' representing the opposite pole. This approximates what could be called Max Weber's ideal of arm's-length relations, of trust in public life, or with regard to organizations such as state bureaucracies, social security systems, political parties, interest groups, or companies. This distinction overlaps with the distinction between 'warm' and 'cold' societies to a certain degree. To be more precise, it points to the importance of traditional values in modern or modernizing societies. A country dominated by personalism and a lack of general trust can also be expected to fail in its fight against corruption. Conversely, where political, economic and legal institutions have, through their symbolic efficiency, created cultural settings which allows generalized trust to develop between people (‘high trust societies’), one should also expect that the mutual reinforcement of institutional efficiency, shared values, and trust should work against corrupt behavior.

Moreover, we should keep in mind that the evolution from a culture of distrust to a culture of trust will be difficult in countries where society is considered by many as fundamentally unequal, as populated by “hostile strangers”, or dominated by “alien values”. Why should you trust the institutions, politics, the elites, or simply the world beyond your family and the wider 'family' of your friends if this world is, if perceived in 'Hobbesian' terms, full of discriminations and exclusions, inequalities, greed, crime, and corruption? On the other hand, things are different from a 'top down' perspective since personal trust and trustworthiness are means of achieving and maintaining power for political elites and their networks of power.

VI

At this point, we can return to civic friendship and relate it to general trust. Sharing values and mutual goodwill are also key aspects of personal and intimate friendship. However, in the political context or in modern society where individuals and citizens do not know each other, political friendship can manifestly not mean personal relational friendship, as in the case of generalised trust with regard to personal trust. This is why Martin Hartmann (2011: 463) speaks of an “extended notion of friendship” which he integrates in a theory of a praxis of trust. He points here to John M. Cooper’s interpretation of what Aristotle presented as civic friendship, a special kind of friendship, “where civic friendship characterizes a population there exists, as a recognized and accepted norm, a certain measure of mutual good will, and also mutual trust, among the people making up the population” (Cooper 1999: 370 f.). Citizens do not need to know each other personally to know about the mutual good. In the political context, knowledge of the nature of the constitution and “of what’s generally expected of people in that society is the normal way of knowing about these things, and it is sufficient, sometimes, to establish a reasonable presumption of good will on the part of one’s fellow-citizens generally” (Cooper 1999: 371 N.18, Hartmann 2011: 436). Similarly, John von Heyking observes that “political pluralism is embedded within a like-mindedness expressed in terms of constitutionalism, which itself expresses social friendship and hence agreement concerning the highest things human ought to do. Ambition counteracting ambition is constrained by agreement on constitutional fundamentals, expressed as a social friendship that prevents such conflict from degenerating into fratricidal war” (Von Heyking 2016: 11).

Indeed, citizens are supposed to share certain values or agree on what is expressed by their Constitution, and therefore should be able and willing to express a kind of generalised trust vis-a-vis strangers and the authorities. However, it is not clear nowadays what is meant by sharing certain values or, said differently, to fix the “radius of trust” (Fukuyama 2000: 99) in a national society. Obviously, trust is only possible within certain boundaries which are also the boundaries of citizenship (Hartmann 2011: 464). Democracies run into difficulties when the radius of trust and the common good orientation are no longer convincing criteria in explaining to the citizens of a political community what holds them together, or why they should live together as a nation.

In any case, we can see that these different strands of the notion of civic friendship focusing on good will, shared norms, general trust, and the common good are parts of the classic legacy founded by Aristotle’s typology of friendship. These parts are attempts to describe society, and moreover the political, the political community, or the classical “polis”, on the basis of a notion of friendship combining its private and public aspects. Friendship realises circles of a moral community encompassing primary personal friends, as well as the citizenry of the “polis” (Nixon 2015: 51). In this perspective, the extension of friendship from the private to the public points to the moral conditions of civic and political order. This is confirmed by Hannah Arendt’s conception of “politics of friendship”, where “Politics is, as it were, ethically grounded in the ‘truthful dialogue’ that constitutes friendship” (Nixon 2015: 52). To be sure, modern society can no longer described in terms of the classical political and moral community. Modern politics is not rooted in a normative premise where its objective should be the realisation of the normative good, although constitutions may describe such objectives. Nevertheless, political systems operate on a specific territory as Nation-States. As such, political systems cannot avoid establishing descriptions of what they are good for, for example, to guarantee their citizens prosperity, or freedom, or to define who can and should be citizens based on well-defined criteria. In a democratized context, nations are constantly reflecting the question of whether or to what extent the established political order is adequate and corresponds to what citizens want. In other terms, they produce political theories about the conditions of democracy, or imagine themselves as political communities based on shared values as expressed through civic friendship.

Civic friendship then could denote several things. It is first a political discourse about the public space in democracy. Political philosophy starts its reflection on political friendship by pointing hypothetically to the consequences of the absence of friendship and its correlates, be it plurality, diversity, dialogue, public, or collective action in the sense of Hannah Arendt (Nixon 2015: 28, 189, König 2013: 901 ff.). As a matter of fact, the political theory on civic friendship, in either aspect of its civil society of collective action or as political community, is a critique of authoritarian and even totalitarian conceptions of society, of homogeneity, hierarchy, and conceptions of unity. All such conceptions negate the very idea of the political which needs the political space to express social autonomy and its conflicts.

In fact, any description of politics or society that pretends to be the only right one is totalitarian and inevitably provokes opposition. Unity necessarily produces differences and new identities based on different distinctions. This fits quite well with what Claude Lefort expresses in the idea of "disincarnation". Social reality can neither be incarnated nor represented by a hierarchy, whether the state or a party organization. This comes close to Hanna Arendt’s idea about the “free play of power” and the corresponding diverse perspectives, that if restricted, would give access to violence (Nixon 2015: 189). Power is inevitably an empty place. As Niklas Luhmann puts it in a sociological perspective, state power is an exchangeable, unstable, and divided position based on the distinction between government and opposition (Luhmann 1990: 167ff. and 231ff.). Under modern conditions, sovereign power is nothing more than the contingent possibility to remain in power or to be in the opposition. This is the very essence of democratized power. Such a double codification of the political system works against the moralization of the power position, which would reintroduce the distinction of friends and enemies based on the pretension of being in a morally superior position.

Modern politics, however, needs and involves antagonists and opponents. This crucial difference between enemies and opponents (Edelmann 1991: 131) and between antagonism and agonism (Mouffe 2005) points to the core of the political in modern society and also to the problem of morals in politics. As soon as opponents are conceived of in categories of good or bad, or friend or enemy, eliminating the other becomes the main aim of political action. In this case, friendship also would disappear, for friendship cannot be defined with regard to enmity as Helmut König (2013: 903 f.) correctly points out; the brother and not the friend would be the correct term in this positioning of “we against the others”. On the other hand, the acceptance of the other as the antagonist implies competition focused on political victory, and not on elimination. Political victory can be obtained only by respecting the rules of the game and established procedures which are shared and respected by all players in the political game. The political and the public realm are definitely not the space of the Schmittian distinction friends / enemies, but a structure institutionalizing the idea of talking, dialogue and discussion. This is diversity against unity. The actually observable “revival” or “return” of nationalist and populist parties and leaders are bringing back the contrary: unity instead of diversity, an obsession with exclusive homogeneity-concepts such as the nation, brotherhood, ethnicity, kinship, family, and more. Populists need enemies as scapegoats, whereas civic friendship insists on plurality and diversity excluding enmity. The political theory of civic friendship is also a warning against the destructive consequences of exclusive populist political discourses and ideologies for democratic politics. The risk of the abuse of power is continuously evoked by this political theory, but it is not really integrated in a more general or classic conception of the countervailing powers in the political system.

The prevention of the abuse of trust and power is certainly among the most important functions of political institutions in a complex web of countervailing powers. Therefore, in a modern and complex society, the common good along with the public realm are as much the however-aggregated result of one sphere of action as it is the result of effective state institutions, like the markets, for example ('self-interest'), or of civil society (volunteering). In this perspective, the idea of civic friendship would point to several aspects of civil society as described by Edward Michaels (2014). Michaels writes that civil society is about the practices of associative life as well as about shared norms, the common good, and the public sphere which are the loci of dialogue politics already evoked by Hannah Arendt. That fits quite well with the idea of civic friendship relating to the relational and organizational aspects of collective action *and* shared norms to be expressed and negotiated in the public sphere.

Moreover, civic friendship expresses many aspects of the notions of political culture, and civic culture in particular focuses on the cultural conditions for citizens to cooperate (Lichtermann 2012: 208). Civic friendship is also a reflection of the possibilities of collective action, or on the underlying conditions and representations making cooperation possible or more difficult, depending on the political context in which civic actions take place. Civic friendship is also a political theory, reflecting democracy in a time of the erosion of democratic politics and culture, and of the “politics of truth” in a populist “post-truth” arena. Finally, it is a genuinely democratic political theory which as “republican friendship binds together the citizens of good judgment communicating their mutual judgments on the basis of truthfulness” (Gebhardt 2008: 336, Nixon 2015: 52, 182 ff.). In this regard, Jürgen Gebhardt (2008: 342) concludes accurately that citizens are living together by virtue of the binding force of trust. This is also the final destination of political friendship, the linking of friendship to the political order as a common order implying common meanings, purpose, and action. This could also be formulated with a “Durkheimian approach” in the sense that the “discourse of friendship is not personal, except in the sense that it confirms the sacredness of the person and links the individual to the ‘personality’ of the collective” (Mallory and Carlson, 2014: 8). In such a “French approach”, friendship is a “collective representation” of beliefs and ideals about living together which are instituted in institutions and practices, and can be analysed. However, the political of the political theory of friendship is not simply a normative program “prescribing friendship as a normative ideal which strangers and citizens should adopt” (Mallory and Carlson, 2014: 13). Civic friendship is not just something that is translated into constitutional norms. In relation with theories of trust, civil society, civic, and political culture, it is much more about the practices and expectations in society about how to live, to work together or how to communicate politically in order to influence politics, or to change things. After all, protests against specific policies or political regimes or other forms of collective action *publicly* express real claims about how democracy should work. Moreover, a look at authoritarian politics reveals *e contrario* what society loses when the public space of the “truthful dialogue” is abolished. In a personalized informal power structure, political friends may be helpful to stay in power or to reproduce networks of corruption. These “political friends" will also resist the democratization of politics, for such a change would also mean the loss of their power. It would mean the re-establishment of a public space where society and its citizens can again reflect on what holds them together and what they want to share. Even if the perspectives of political theory and political sociology are different, the reflection on civic friendship and the conditions of democracy may produce the same conclusions.

**References**

Cooper, John M., 1999: Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory. Princeton: Princeton University Press

Derrida, Jacques, 1999: Politiques de l’amitié. Paris : Galilée

Descharmes Bernadette *I* Eric Anton Heuser *I* Caroline Kruger *I* Thomas Loy (eds.), 2011: Varieties of friendshipInterdisciplinary perspectives on social relationships. Göttingen: V&R unipress

Devere, Heather, 2011: Introduction. The Resurrection Of Political Friendship: Making Connections. In: Descharmes Bernadette *I* Eric Anton Heuser *I* Caroline Kruger *I* Thomas Loy (eds.), Varieties of friendshipInterdisciplinary perspectives on social relationships. Göttingen: V&R unipress, 17-42

Edelmann, Murray, 1991: Pièces et règles du jeu politique. Paris: Seuil.

Edwards, Michael, 2014: Civil Society, Cambridge: Polity Press

Fukuyama, Francis, 1995: Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity, Harmondsworth: Penguin

Fukuyama, Francis, 2000: Social Capital, in L. E. Harrison and S. P. Huntington (eds), Culture Matters (New York: Basic Books), pp. 98-111.

Gebhardt, Jürgen, 2008: Friendship, Trust, and Political Order. In: Von Heykin, John Richard Avramenko (eds.) , Friendship and Politics. Essays in Political Thought. Indiana: University of Notre Dame Press 313-348

Gurr, Judith, Politics, 2011: Emotions and Rationality. The Thatcher-Reagan and the Blair-Brown Relationship. In: Descharmes Bernadette *I* Eric Anton Heuser *I* Caroline Kruger *I* Thomas Loy (eds.), 2011, Varieties of Friendship;Interdisciplinary perspectives on social relationships. Göttingen: V&R unipress, 223-238

Gurr, Judith 2008: Freundschaft und politische Macht - Freunde, Gönner, Getreue Margaret Thatchers und Tony Blairs. Göttingen: V&R unipress

Hahn, Alois, 2012: Zur Soziologie der Freundschaft. In: Münch Katharina / Christian Reidenbach (eds.), Freundscahft. Theorien und Poetiken. München: Wilhelm Fink, 67-78

Hartmann, Martin, 2011: Die Praxis des Vertrauens, Frankfurt: Suhrkamp

Helmke, Gretchen and Levitsky, Steven, 2004: Informal institutions and comparative politics: a research agenda. Perspectives on Politics 2 (4), 725–740. Also published in Christiansen, T. and Neuhold, C. (2012) International Handbook on Informal Governance, Cheltenham, Edward Elgar, pp. 85–116.

Kersten, Catrin, 2008: Orte der Freundschaft – Niklas Luhmann und «Das Meer in mir». Berlin: Kulturverlag Kadmos

König, Helmut, 2013: Freundschaft. Merkur, 67. Jahrgang, [Heft 773](https://volltext.merkur-zeitschrift.de/journal/mr_2013_10), pp 893-904

Krass, Andreas, 2016: Ein Herz und eine Seele. Geschichte der Männerfreundschaft. Frankfurt: Fischer

Leanza, Matthias, 2014: Zentren und Ränder funktionaler Differenzierung. Niklas Luhmanns Theorie der modernen Gesellschaft. In: Sina Farzin, Henning Laux (eds.), Gründungsszenen soziologischer Theorie. Wiesbaden: Springer, 155-174

Lefort, Claude, 1981: L'invention democratique. Paris: Seuil

Leuschner, Vincent, 2011a: Playing the field - dealing with interpersonal relationships in the political arena. In: Devere, Heather Introduction. The Resurrection Of Political Friendship: Making Connections. In: Descharmes Bernadette *I* Eric Anton Heuser *I* Caroline Kruger *I* Thomas Loy (eds.), 2011, Varieties of friendship:Interdisciplinary perspectives on social relationships. Göttingen: V&R unipress, 205-222

Leuschner, Vincenz, 2011b: Politische Freundschaften, Informelle Beziehungen im Deutschen Bundestag, Baden-Baden: Nomos

Lichtermann, Paul, 2012: Reinventing the concept of civil culture. In: Jeffrey C. Alexander, R.N Jacobs, P. Smith (eds.), The Oxford Handbook of Cultural Sociology. Oxford: Oxford University Press, 207-231

Luhmann, Niklas, 1981: “Wie ist soziale Ordnung möglich?" In: Niklas Luhmann (ed.), Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, vol. 2, Frankfurt: Suhrkamp, 195-285

Luhmann, Niklas, 1986: Love as Passion. Cambridge: Polity Press

Luhmann, Niklas, 1990: Political Theory in the Welfare State. Berlin & New York: de Gruyter.

Luhmann, Niklas, 1995: «Kausalität im Süden», In: Soziale Systeme Nr. 1, 7-28

Luhmann, Niklas, 2010: Politische Soziologie. Frankfurt: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas, 2012: Theory of society, Volume 1, Stanford: Stanford University Press

Mallory, Peter, 2012: Political friendship in the era of 'the social': Theorizing personal relations with Alexis de Tocqueville: Journal of Classical Sociology 2012 12: 22, DOI: 10.1177/1468795X11433705

Mallory, Peter, Jesse Carlson, 2014: Rethinking personal and political friendship with Durkheim, Scandinavian Journal of Social Theory, Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory, DOI: 10.1080/1600910X.2014.918045

Mouffe, Chantal, 2005: On the Political. London: Routledge

Münch Katharina / Christian Reidenbach (eds.), Freundscahft. Theorien und Poetiken. München: Wilhelm Nixon, Jon, 2015: Hannah Arendt and the Politics of Friendship, London: Bloomsbury

Nixon, Jon, 2015: Hannah Arendt and the Politics of Friendship. London: Bloomsbury

Pannes, Tina, 2011: Dimensionen informellen Regierens, in Regierungszentralen. Organisation, Steuerung und Politikformulierung zwischen Formalität und Informalität (eds M. Florack and T. Grunden), Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, pp. 35–92. VS Verlag für Sozialwissenschaften, pp. 35–92.

Reiser, Martin, 1999: Trust in Transition, European Bank for Reconstruction and Development, Working paper No. 39.

Rothstein, Bo, 2005: Social Traps and the Problem of Trust, Cambridge: Cambridge University Press

Sales, Aranud, 1991: The Private, the Public and Civil Society: Social Realms and Power Structures. International Political Science Review, 12, 295-312

Schobin, Janosch, Vincenz Leuschner, Sabine Flick, Erika Alleweldt, Eric Anton Heuser, Agnes Brandt, 2016: Freundschaft heute. Eine Einführung in die Freundschaftssoziologie, Bielefeld: transcript

Tanzi, Vito, 2000: Policies, Institutions and the Dark Side of Economics. Cheltenham: Edward Elgar

Uslaner, Eric, 2002: The Moral Foundations of Trust. Cambridge: Cambridge University Press

Von Heyking, John, 2016: The Form of Politics. Aristotle and Plato on Friendship. McGill-Queen’s University

1. Существует устойчивое и даже усиливающееся мнение, что современное российское общество во многом сходно с феодальным: квазисословный характер социальной дифференциации, нарастающий правовой нигилизм, отсутствие единых формализованных стандартов поведения, кризис доверия к институтам государственной власти. Все это вызывает к жизни иные, неформальные регуляторы социальных и правовых процессов. [↑](#footnote-ref-1)
2. См.: [1]. К сожалению, эту работу, несмотря на корректное библиографическое описание перевода, нередко путают у нас с главной книгой Тённиса с тем же названием, точнее, принимают большую статью за сокращенное изложение ее идей. Это неправильно. И логика аргументации, и основной замысел в ней другие. Она гораздо ближе по способу изложения к тому, что мы могли бы называть современной социологией, но при том не оказала, в отличие от книги, никакого заметного влияния. [↑](#footnote-ref-2)
3. См.: [2]. [↑](#footnote-ref-3)
4. Эта формула, авторство которой я прежде слишком поспешно приписывал Х. Фрайеру, на самом деле появляется в рукописях В. Дильтея, у которого понятие самоосмысления вообще играет значительную роль. Примечательно то, что самоосмысление общества, по Дильтею, совершается *философией*. См. первое, видимо, упоминание в «Предварительном сообщении» редактора (Георга Миша): [3, S. XXXIII (Vorbericht), 429 (Quellennachweis)]. См. также: [4, S. 304]. Ср.: [5]. Фрайера не устраивало у Дильтея понимание задач самоосмысления в сугубо теоретическом духе, однако сопоставление их взглядов далеко увело бы нас за пределы нашей темы. См. подробнее о принципиальных отличиях в подходах Дильтея и Фрайера к социологии: [6]. [↑](#footnote-ref-4)
5. Мы не останавливаемся здесь на интерпретации социологически очень неоднозначного и спорного понятия общества. Привычное употребление слова «общество» связывает его так или иначе с населением страны; в научном отношении это совершенно неудовлетворительно, однако упрощает задачу популярного введения. Во всяком случае, даже если говорить не об обществе в границах государства (гражданском обществе государства), а о глобальном обществе и глобальной, международной социологии, роль ее в определении того, что собой представляет это глобальное общество, тоже достаточно скромная. [↑](#footnote-ref-5)
6. См.: [7]. [↑](#footnote-ref-6)
7. Конечно, социология изучает также общее, повторяющееся, доступное лишь благодаря таким способам обработки данных, на которые никогда не будет способен профан. [↑](#footnote-ref-7)
8. В этом смысле несколько более архаичным выглядит известный аргумент Пьера Бурдье: «На самом деле, одна из основных проблем социологии интеллектуальной среды состоит в том, что интеллектуалы, как и все социальные агенты, суть „спонтанные социологи“, у которых особенно хорошо развиты навыки объективации других. Однако, будучи профессионалами в деле рассуждения и объяснения (discourse and explication), интеллектуалы обладают значительно превышающей среднюю способностью трансформировать свою спонтанную социологию, то есть своекорыстное видение социального мира в видимость научной социологии» [12, P. 66]. [↑](#footnote-ref-8)
9. Иначе говоря, на контекст можно либо внятным образом указать, связав, например, цены на продукты с курсом валют, либо перейти к разговору о трудных временах. См. более подробно: [13]. [↑](#footnote-ref-9)
10. Название его знаменитой лекции перешло на титул сборника статей, который, в свою очередь, оказался первым в серии из шести томов. См.: [14]. [↑](#footnote-ref-10)
11. Спорное понимание истории социологии сопровождается здесь важными выводами, не утратившими своего значения до сих пор: «Не обязательно отрицать разрыв с традицией на рубеже XVIII–XIX вв., чтобы поставить вопрос: несет ли и в каком смысле несет социология черты просвещения». Социология не может согласиться ни с тем, что все люди в одинаковой мере причастны общему разуму, ни с оптимизмом просветителей, считавших возможным «производить правильные состояния». Однако социология подпадает под «расширенное понятие просвещения» [15, S. 67]. [↑](#footnote-ref-11)
12. Ср. хотя бы столь отличный от социологии Лумана большой проект П. Бурдье: «В самом деле, я считаю, что социология социологии — это фундаментальное измерение социологической эпистемологии… С моей точки зрения, один из главных источников ошибок в социальных науках — это неконтролируемое отношение к объекту и, в результате, проекция этого отношения на сам объект» [12, P. 68]. [↑](#footnote-ref-12)
13. См.: [19, P. 35]. [↑](#footnote-ref-13)
14. См.: [20, P. 43, 45]. [↑](#footnote-ref-14)
15. См.: [21]. [↑](#footnote-ref-15)
16. «Люди Гоббса и происходящие от них индивиды моего *общества* по природе суть враги, исключают и отрицают друг друга». Фердинанд Тённис ([24, S. 105]). Это место нуждалось в буквальном переводе. В остальном мы полагаемся на превосходный перевод Д. В. Скляднева. [↑](#footnote-ref-16)
17. О том, как связаны между собой недооценка общности и отказ от аристотелевского понимания человека как политического животного см.: [32, P. 351]. [↑](#footnote-ref-17)
18. См.: [31, P. xxvi]. [↑](#footnote-ref-18)
19. См.: [33, С. 254]. [↑](#footnote-ref-19)
20. Вероятно, достаточно важным с историко-философской точки зрения является то, что значительная часть отсылок к Гоббсу сделана Тённисом в добавлениях ко второму изданию книги, то есть после большой исследовательской работы, посвященной Гоббсу. [↑](#footnote-ref-20)
21. Ларс Уден замечает, что Тённис подчеркивает именно идеально-типический характер теории общественного договора у Гоббса и не стремится критиковать его как плохого историка или социолога. См.: [32, P. 351]. [↑](#footnote-ref-21)
22. См.: [34, P. 98–99]. Александер повторяет это суждение в четвертом томе «Теоретической логики в социологии». См.: [35, P. 22]. См. также: [36, P. 78]. Алеви находит у Гоббса «принцип искусственного тождества интересов» — то, что Парсонс, как считает Александер, позже назвал «фактическим порядком» в «Структуре социального действия». [↑](#footnote-ref-22)
23. Эти формулировки не точны, они приводятся здесь вслед за Парсонсом. Отмечать все случаи неполного понимания Гоббса у Парсонса здесь невозможно. [↑](#footnote-ref-23)
24. См.: [25, P. 89–90]. Парсонс здесь приводит, в частности, обширные цитаты из гл. XIII «Левиафана». [↑](#footnote-ref-24)
25. См.: [25, P. 92]. [↑](#footnote-ref-25)
26. См.: [25, P. 109]. [↑](#footnote-ref-26)
27. См.: [25, P. 179]. [↑](#footnote-ref-27)
28. См.: [25, P. 236]. [↑](#footnote-ref-28)
29. См.: [25, P. 97]. [↑](#footnote-ref-29)
30. Есть очень важный, но не получивший широкого отклика текст Гарольда Гарфинкеля «Парсонс для начинающих». Он до сих пор не опубликован на языке оригинала, небольшая часть его переведена на русский язык, причем как раз тот фрагмент, где речь идет о Гоббсе и его интерпретации Парсонсом. Несмотря на то, что Гарфинкель здесь ставит целью именно изложение, а не критику Парсонса, а значит, в основном, следует за его аргументами, понимание Гоббса у него явно гораздо более глубокое. Главное, что появляется у Гарфинкеля, это более адекватное представление того, что Гоббс считал пруденцией, благоразумием, которое приобретается с опытом и позволяет более эффективно ориентироваться в решении практических задач. Тем не менее, и Гарфинкель пишет: «Нет ужаса перед смертью другого, а только страх собственной смерти, и до тех пор, пока Человек действует в соответствии с нормами рациональности, сила — наиболее эффективное средство для выживания. Не существует соглашений, помимо тех, которые Человек сам берется соблюдать, поскольку это соответствует его целям, и до тех пор, пока Человек действует в соответствии с нормами рациональности, обман — наиболее рациональная тактика» [37, С. 145]. [↑](#footnote-ref-30)
31. Я постарался обойтись без пространных цитат из Гоббса. Что касается русских переводов, я опираюсь на следующие издания: [38], [39]. Оригинальные издания трудов Гоббса: [40], [41]. [↑](#footnote-ref-31)
32. Видимо, первым опытом применения кантовской формулы «как возможно» к социологической проблематике стал экскурс Георга Зиммеля в первой главе большой «Социологии» «Как возможно общество?». См.: [42]. Применительно к Парсонсу см.: [43]. Один из последних, не кантовских по духу и букве, опытов такого рода — большое исследование Никласа Лумана «Как возможен социальный порядок?» (см.: [44). Обзор проблематики и литературы я делал довольно давно. См.: [45]. [↑](#footnote-ref-32)
33. Джордж Каспар Хоманс сформулировал эту проблему самым сжатым и внятным образом: «Гоббсова проблема состоит в том, почему нет войны всех против всех» [46, P. 813]. [↑](#footnote-ref-33)
34. Квентин Скиннер подчеркивает значение подчинения завоевателю в заключительных рассуждениях Гоббса в «Левиафане» [47, P. 305]. [↑](#footnote-ref-34)
35. См. о понимании рассуждений Гоббса как идеальной модели влиятельную до сих пор работу Макферсона: [48, P. 20ff]. Макферсон неоднократно говорит о том, что понимание естественного состояния как чисто логической, а не исторической гипотезы является общепринятым. Однако это относится лишь к последнему столетию в рецепции Гоббса. Кроме того, он делает важную оговорку: рассуждения Гоббса относятся лишь к цивилизованным, а не первобытным людям. [↑](#footnote-ref-35)
36. «…scientiaeque omnes quae philosophiae nomine comprehenduntur, *partim ad videndum, partim ad bene vivendum necessariae sunt*»*.* Формула «жить хорошо», конечно, отсылает к старой формуле, которую мы находим у многих философов в том числе и у атакованного Гоббсом Аристотеля: люди соединяются в полисе не просто ради жизни, но ради «благой жизни» («Политика», кн. III, 1280b33–1281a3). [↑](#footnote-ref-36)
37. Подробному обсуждению этого вопроса посвящена гл. VII «Левиафана». [↑](#footnote-ref-37)
38. Внимание философов слава стала вновь привлекать сравнительно недавно, социологи же пока не осознали все важности этого феномена и, что самое главное, не связали его с проблематикой войны и солидарности. Слава находится в сложных, взаимодополнительных и вместе с тем конкурентных отношениях с феноменом верности. Она разрушает социальный клей солидарности, но она же выступает как высший мотив воина, не желающего, как напоминает Макс Вебер, «слышать о блаженстве Валгаллы». По мере обострения конфликтов, вопрос о славе и безвестности будет становится социально все более острым. Власть, конфликт, авторитет, доверие, верность, дружба и слава — это уже если не сеть категорий, то, во всяком случае, значительное продвижение по пути ее создания. [↑](#footnote-ref-38)
39. Й. Элстер рассматривает «контрфинальность» наряду с «субоптимальностью» как проявлением неоднозначности, спонтанности и «отложенной во времени» конфликтогенности социальных процессов. См.: [51]. [↑](#footnote-ref-39)
40. В дискурсе дружбы важную роль играет топос, связанный с «внутренним сходством и взаимном дополнении личностей». См.: [54, S. 36]. [↑](#footnote-ref-40)
41. См.: [56]. [↑](#footnote-ref-41)
42. Например, у классика социологии Фердинанда Тённиса, подчеркивавшего в дружбе момент «общности духа», возможной лишь при занятии «одинаковыми или сходными профессиями и искусствами»: [33, С. 25–27]. О Тённисе см. выше в главе 2 настоящего отчета. [↑](#footnote-ref-42)
43. Ср.: «Дружественность, по-видимому, скрепляет и государства, и законодатели усердней заботятся о дружественности, чем о правосудности. <…> И когда [граждане] дружественны, они не нуждаются в правосудности, в то время как будучи правосудными, они все же нуждаются в дружественности» (там же). [↑](#footnote-ref-43)
44. При этом Ф. Тенбрук указывает, что параллельно с дружбой в модерне растет социально-стабилизирующая роль другого типа парных отношений — романтической любви. [↑](#footnote-ref-44)
45. На существенные различия античного и современного понимания дружбы указывает А. Саломон: для греков друг не был alter ego, дружба переживалась как единение партнеров, в свою очередь встроенных в плотную сеть социальных отношений с ограниченным выбором опций действия. См.: [59]. [↑](#footnote-ref-45)
46. Мы оставляем за скобками биологизаторские объяснения доверия как не вполне релевантные социологическому подходу. Например, М. Ридли в книге «Происхождение альтруизма и добродетели: от борьбы за выживание — к сотрудничеству» отмечает, что еще П.А. Кропоткин «отказывался признавать, что эгоизм — наследие животных, а нравственность — цивилизации. Он рассматривал сотрудничество как древнюю традицию, присущую как животным, так и человеку… Кропоткин был отчасти прав: своими корнями общество уходит гораздо глубже, чем мы думаем. Оно работает не потому, что мы сознательно его изобрели, а потому что оно есть древний продукт наших эволюционировавших склонностей и заключено в самой природе человека». По Ридли, одна из особенностей, отличающих человека от других животных и объясняющих его экологический успех — коллекция гиперсоциальных инстинктов, а не только социализация как процесс воспитания и обретения жизненного опыта, т.е. культура — это не случайное собрание приобретенных привычек, а скорее инстинкты, направленные по единому пути и получающие свое выражение в предрасположенности к обучению, и результат социальной эволюции состоит в том, что «сегодня жизнь больше не представляет соревнование одиночек, это командная игра (сотрудничество)» [65, С. 26]. Она порождает доверительные отношения на основе «реципрокности, и, возможно, это неотъемлемая часть самой человеческой природы. Это инстинкт. Мы без всяких рассуждений понимаем, что долг платежом красен — нас не надо этому учить. Это знание появляется само собой по мере того, как мы взрослеем. Это неистребимая предрасположенность, подпитываемая или не подпитываемая обучением — как получится… Потому что естественному отбору вздумалось дать нам возможность извлекать из социального образа жизни максимум» [65, С. 106]. [↑](#footnote-ref-46)
47. См., напр.: [74]. [↑](#footnote-ref-47)
48. См., напр.: [78; 79]. [↑](#footnote-ref-48)
49. См., напр.: [80; 81; 82]. [↑](#footnote-ref-49)
50. На русском: [84]. [↑](#footnote-ref-50)
51. См., напр.: [86; 87; 88]. [↑](#footnote-ref-51)
52. О проблемах доверия и недоверия в советском обществе см. также: [92; 93; 94] и др. [↑](#footnote-ref-52)
53. См., напр.: [96]. [↑](#footnote-ref-53)
54. См., напр.: [98; 99]. [↑](#footnote-ref-54)
55. См., напр.: [103]. [↑](#footnote-ref-55)
56. Данные были получены И. В. Троцук в ходе совместных исследовательских проектов с коллегами из Карлова университета (Прага, Чехия), Белградского университета (Сербия), Университета Косовской Митровицы (Сербия), Евразийского национального университета им. Л. Н. Гумилева (Астана, Казахстан). [↑](#footnote-ref-56)
57. См. об этом также ниже, в главе 4. [↑](#footnote-ref-57)
58. См. в этой связи упомянутую выше трактовку недоверия у Лумана. Недоверие как альтернатива доверию может возникать лишь на более глубокой основе знакомства или осведомленности. [↑](#footnote-ref-58)
59. См., напр.: [93]. [↑](#footnote-ref-59)
60. См., напр.: [118; 119]. [↑](#footnote-ref-60)
61. В связи с этим возникает вопрос, можно ли применять термин «доверять» к *любому* классу людей. Хотя в принципе никаких препятствий для этого нет, необходимо понимать, что деятельность, которой занимаются те, о доверии к кому спрашивают, и категория, к которой относятся те, кого спрашивают, как и, вероятно, категория, к которой относятся сами спрашивающие, могут быть релеватными для понимания и определения уместности или неуместности вопроса о доверии. Скажем, осмысленность вопроса «Доверяете ли Вы серфингистам?» и возможность ответа на него в значительной степени зависят от ситуационных особенностей категоризации всех участников ситуации. [↑](#footnote-ref-61)
62. См., напр.: [122]. [↑](#footnote-ref-62)
63. См., например, показатель «обобщенного доверия» в: [124, С. 41]. [↑](#footnote-ref-63)
64. Этот тезис более полно рассматривается в: [126; 127]. [↑](#footnote-ref-64)
65. В смысле М. Мерло-Понти. См.: [132, С. 84–98]. [↑](#footnote-ref-65)
66. О понятии «переплетения» см.: [133, С. 189–226]. [↑](#footnote-ref-66)
67. Об этом более подробно см.: [134]. [↑](#footnote-ref-67)
68. For a discussion and presentation of Luhmann’s theory of the evolution of the semantics of friendship see Schobin, Leuschner and al. 2016: 48 ff., Krass 2016 ch. I.1, Kersten 2008: 18 ff. [↑](#footnote-ref-68)
69. In the systemic perspective of Luhmann, one would speak here of “symbolically generalized communication media” such as power or money functioning as catalysts of communication and for the differentiation of the functional systems of society (Luhmann 2012: 214). [↑](#footnote-ref-69)
70. In this regard, see the map presented by Transparency International with bribery rates across Europe and Eurasia (<https://www.transparency.org/news/feature/governments_are_doing_a_poor_job_at_fighting_corruption_across_europe>) [↑](#footnote-ref-70)