

Політична апорія дружби: солідарність, кумівство і межі *φιλία*

Михайло Мінаков ¹

Анотація: Цей есей обстоює тезу про непереборну політичну апорію дружби: взаємна доброзичливість, рівність серед близьких і передінституційна належність роблять *φιλία* водночас джерелом громадянської солідарності та кумівства. Спираючись на Аристотеля, Гоббса, Шмітта, Арндта і Дерріда, автор показує, що масштабування інтимного дружнього зв'язку до рівня політичної спільноти або позбавляє його конститутивних рис, або відтворює його партикуляристську й виключну логіку. Поєднання гоббсівського розуміння дружби як ресурсу влади зі шміттівською логікою екзистенційного протистояння породжує агональний патроналізм — політичну форму, особливо виразну в пострадянських неопатримоніальних режимах, але потенційно присутню в кожному політичному порядку. Оскільки солідарність і кумівство є співпервинними актуалізаціями самої структури дружби, державна політика має не намагатися усунути цю апорію, а робити її прояви видимими, оскаржуваними та зворотними.

Ключові слова: дружба, кумівство, *φιλία*, солідарність, неопатримоніалізм

В.Ф. та О.С. із вдячністю за довгу дружбу,
що нас так і ніколи й не корумпувала.

Вступ, або про те, як дві книги стали однією сторінкою

В одному інтерв'ю 1984 року Ганс-Георг Гадамер зронив зауваження: тема дружби, яка «заповнює дві книги в Аристотелевій Етиці», прийшла до того, щоб «зайняти не більше ніж сторінку в [працях] Канта» (Gadamer, 1984, р. 10). Це спостереження зазвичай цитують як свідчення прикрої втрати філософської

¹ Михайло Анатолійович Мінаков — філософ і фотограф із Мілана. Наукові інтереси: онтологія, політична філософія, історія західної філософії. Тривалий час працював і викладав у Києво-Могилянській академії (Україна) та Міжнародному науковому центрі ім. Вудро Вільсона (США). Інформацію про книги та статті М. А. Мінакова розміщено на авторському сайті: <https://www.minakovphilosophy.com/>.

уваги до цього явища. Проте такий підхід не бачить тривожнішої можливості. Дедалі більша маргіналізація дружби в західній політичній думці була не недбалством, а симптоматичним витісненням: модерна політична філософія відчула, не проговоривши до кінця, що дружба містить структурну нестабільність, яка загрожує концептуальній архітектурі політики, заснованої на ідеях суспільної угоди та ліберальної процедури. Хід від «двох книг» до «однієї сторінки» був не забудькуватістю, а захисним маневром.

Причини цього витіснення дружби на маргінес філософії прочитуються в самій траєкторії модерної політичної думки. Від Гоббса й далі панівним прагненням політичної філософії було збудувати каркас, у якому легітимність політичного порядку залежить від безособових правил, а не від особистих зав'язків, тобто від справедливості абстрактних інституцій, а не від чеснот приватної дружби. Гоббсів Левіафан уже трактував дружбу як різновид влади: «мати друзів — це влада» (Hobbes, 1651/1994, р. 52). Цим Гоббс дав знак, що особистий зв'язок $\phi\lambda\iota\alpha$ не просто нерелевантний для модерної держави, а й небезпечний для неї. Те, що ідентифікував Гоббс і що вся ліберальна традиція після нього припускала мовчки, полягає ось у чому: дружба вносить у політичну сферу форму преференційної прив'язаності, структурно несумісної з вимогою рівності перед законом. Кантова «єдина сторінка» про дружбу — не недогляд, а присуд: якщо мораль ґрунтована на універсалізованості максим, то партійність, притаманна дружбі, може мати щонайбільше, кажучи по-ролзівськи, «неморальну цінність» (Rawls, 1971, р. 21), тобто реальну, проте теоретично маргінальну.

Ця філософська маргіналізація знайшла свій найамбітніший емпіричний відповідник у грандіозній інституційній теорії, яку запропонували Норт та ін. (North et al., 2009, pp. 21 ff), описавши дугу людського політичного розвитку як перехід від «порядків обмеженого доступу», де особисті стосунки визначають розподіл ресурсів і привілеїв, до «порядків відкритого доступу», де цю функцію виконують безособові інституції. У їхньому викладі витіснення особистих взаємин із публічної сфери є навіть не рисою політичної модернізації, а її дефініцією. Модерна конституційна держава, на цей погляд, є саме тією формою політичної організації, у якій дружбу зроблено політично неієвою: замкнутою в приватній сфері й позбавленою здатності організовувати публічне життя. Нормативний висновок ясний: що менше дружба важить для політики, то справедливіший і стабільніший політичний порядок.

І все ж дружба вперто повертається до політики. І не як ностальгічне відновлення античної чесноти, а як діагностична категорія для криз пізньомодерного політичного життя. Останні чотири десятиліття засвідчили прикметне сходження філософських проєктів, що беруть дружбу за центральний предмет. Виклад політичної дружби як «турботи про світ», який Арендт розгорнула в кількох текстах, але сконцентрувала у своєму прочитанні Лессінґа (Arendt, 1968), був підхоплений і докладно розроблений поколінням

науковців, що шукали альтернативу ліберальному процедуралізму. Політика дружби Дерріда (1997) піддала канонічні заклики західної думки до дружби послідовному деконструктивному прочитанню, оголивши фалологоцентричну й братерську логіку в її серці. Філософія буття-з Нансі (1991) запропонувала переосмислення спільноти, яке поклало в основу політичного структуру спільного існування, а не контрактну згоду. Агамбен (2004) повернувся до Аристотелевої загадкової формули про друга як моє ж «інше я», щоб теоретизувати дружбу як онтологічне відношення, а не лише як етичне.

Це філософське повернення до теми дружби не є випадковим. Воно відповідає на широко діагностоване виснаження процедуралістської і контрактуалістської парадигм, що правила за панівне самоусвідомлення ліберальної демократії. Проміжні десятиліття зробили видимим те, що процедуралізм мав приховати: що політичну легітимність не втримати самою інституційною архітектурою; що афективні зв'язки між громадянами є не соціологічним тлом політичного життя, а його конститутивним виміром; і що відродження патрональних мереж, націоналістичної ідентитарної солідарності і популістської «політики дружби» по всьому світу сигналізує не про відхилення від політичної модерності, а про викриття її нерозв'язаного напруження (Avramenko & von Heyking, 2008, pp. 2–3). Дружба повернулася до політичної філософії, бо саме вона цього вимагала.

Проте повернення дружби не знизило напруження, що колись мотивувало її витіснення на маргінес, а радше загостило його. Бо те, що виявляє новітня література (див.: Van Der Zweerde, 2013; Hayden, 2015; Нерцаґлауан, 2023), полягає ось у чому: політична дружба є апорійною за своєю структурою. Ті самі риси, що роблять *φιλία* — її взаємну доброзичливість, досвід рівності серед близьких і відчуття належності, яке передують формальним інституціям і перевершує їх, — потенційним джерелом громадянської солідарності, водночас і з необхідністю є тими рисами, що роблять її і джерелом кумівства (*cronyism*), виключення (*exclusion*) і патронального панування (*patronal rule*). Дружба вироджується в кумівство не випадково: перехід від солідарності до кумівства вписаний у саму онтологічну структуру *φιλία*. Подружитися з одними означає не-подружитися з іншими. Виробити рівність усередині означає виробити нерівність назовні. Породити належність до закону означає породити лояльність, що може діяти проти закону. Така непереборна апорія *φιλία*.

Назвати цю структуру апорією — означає відмежувати нинішній аргумент від впливового доробку, що зробив найбільше для повернення дружби до політичної теорії, включно з чималою його частиною, зібраною в збірниках за редакцією Кінґа й Девер (King & Devere, 2000) та Кінґа й Сміта (King & Smith, 2013). Ця література безсумнівно встановила, що дружба має політичну значущість, і дбайливо простежила способи, якими дружній зв'язок проводить межу. Ван дер Зверде (2013) показує, як *φιλία* водночас засновує і розхитує

політичну спільноту. Малган (2000) відтворює роль дружби в Аристотелевій політичній теорії як афективне підґрунтя громадянської згоди. Сломп (2007) повертає знехтуване місце дружби до Шмітта і читає «друга», а не «ворога», як головне поняття його політичної онтології. А Дерріда (1997) викриває братерську й фалологоцентричну генеалогію, що керує канонічними закликами до приязні. Спільна риса цих викладів у тому, що політичну небезпеку дружби вони вміщують на її зовнішньому краї: у виключенні не-друга, чужинця чи ворога. Обстоювана тут теза переміщує цю небезпеку. Апорія — не межа, яку дружба проводить проти тих, хто ззовні, а поділ, внутрішній щодо самого зв'язку, так що ті самі риси, які роблять філіа джерелом громадянської солідарності, тим самим жестом і з тією самою необхідністю є рисами, що роблять її джерелом кумівства і соціальної нерівності та ексклюзивності. Солідарність і кумівство — не дружба та її ворог, а дві співпервинні актуалізації єдиної структури. Це тлумачення радше перевпорядковує поле значень дружби, ніж додає до нього: там, де попередня література питала, як провести межу між другом і ворогом справедливо або пом'якшити її демократично, наш аргумент веде до питання, як політична спільнота може існувати з амбівалентністю дружби, якої не усунути жодним проведенням меж.

Моє есе досліджує згадану апорію. Моя центральна теза така: політична валентність дружби структурно подвійна — кожна актуалізація філіа в політичній площині одночасно створює умови і для солідарності, і для кумівства. І жодне інституційне лаштування, хоч би яке винахідливе, не здатне остаточно розділити цих двох. Ця теза є закликом до іншого способу політичного мислення: такого, що визнає апорію конститутивною і питає не про те, як її усунути, а про те, як із нею жити.

Мій аргумент розгортається в п'ять кроків. Перша частина відтворює онтологічну структуру філіа, виокремлюючи її конститутивні риси, що вже містять зерна апорії. Друга частина розглядає спроби генералізувати дружбу до солідарності, простежуючи філософські труднощі від Аристотелевої *φιλία* до ідей Дюркгайма й Ролза і до арендтівської інтерпретації дружби. Третя частина звертається до другого полюса, обстоюючи думку, що кумівство є не псуванням дружби, а її політичною реалізацією за умов боротьби за владу, і розробляє поняття агонального патроналізму як синтез гоббсівської та шміттівської логік. Четверта частина доводить, що апорію неможливо розв'язати на онтологічних, феноменологічних та історичних підставах. П'ята частина окреслює наслідки для демократичної теорії: демократію найкраще спрямовувати не на усунення апорії дружби, а на інституціалізацію: що враховує її коливання.

1. Φιλία та її політична онтологія

Перш ніж розкрити апорію політичної дружби, треба до неї підготуватися. Завдання цього розділу — не так запропонувати чергове оглядове дослідження Аристотелевої теорії дружби, скільки виокремити онтологічну структуру філіа,

яка робить її політично значущою і політично небезпечною однаковою мірою. Що саме в бутті дружби, поза її змістом чи моральною якістю, породжує і солідарність, і кумівство як необхідні можливості? Відповідь, яку я обстоюватиму, лежить у трьох конститутивних рисах *φιλία*, які можна видобути з Аристотелевого аналізу у восьмій і дев'ятій книгах Нікомахової етики, але чиї наслідки сягають далеко за межі власного каркасу Аристотеля.

Перша конститутивна риса дружби — взаємна доброзичливість між рівними. Аристотель прямо вказує, що дружба вимагає не просто доброзичливості, а визнаної доброзичливості: кожен друг мусить знати, що інший бажає йому добра, і це знання має бути взаємним (NE 1156a3–5). Але вирішальний момент полягає в тому, що рівність, яку припускає дружба, — не передумова, якій друзі випадково відповідають. Вона виробляється самим відношенням дружби. Аристотель уже визнав це у своєму обговоренні дружби між нерівними, наприклад, між батьком і дитиною, правителем і підданим, добродієм і облагодіяним, де він доводить, що пропорційна взаємність здатна встановити рід рівності, якого раніше не існувало (NE 1158b–1159a). Політичний наслідок тут такий: дружба не лише передбачає рівність, а й породжує її. У горизонті відношення дружби особи, що можуть бути нерівними в кожному іншому відношенні, чи то багатстві, соціальному статусі або владі, переживають і втілюють форму рівності, незвідну до жодної з цих зовнішніх мірок. Саме це робить дружбу настільки привабливою як політичну модель: вона обіцяє рівність в житті, а не лише у законі.

Проте ця сама риса містить власне заперечення. Якщо дружба породжує рівність серед тих, хто до неї вступає, то водночас вона породжує нерівність між тими, хто всередині відношення, і тими, хто ззовні. Рівність друзів не універсальна, вона є локальним досягненням, обмеженим колом взаємного визнання. Сам Аристотель так ніколи і не розв'язав цієї суперечності, бо його політична філософія зрештою спирається на припущення, що *πόλις* достатньо малий, щоб дружба громадян функціонувала як справжній зв'язок, — припущення, що вже не спрацьовувало в добу Олександра Македонського, не кажучи вже про добу модерної територіальної держави. Вироблена рівність *φιλία* тому структурно партикулярна. Вона творить внутрішній стан, що визначає себе проти зовнішнього середовища, і теплота внутрішнього кола невіддільна від холоду, який переживають ті, хто виключений з нього.

Друга конститутивна риса впливає безпосередньо з першої: преференційна прив'язаність. Дружба — не просто диспозиція загальної доброзичливості, бо це філантропія, а не *φιλία*. Дружба спрямована на окремих інших, обраних або визнаних гідними зв'язку, який, за визначенням, не поширюється на всіх. Аристотель ясно каже, що досконала дружба (*τελεία φιλία*) рідкісна саме тому, що вона вимоглива: вона потребує часу й спільної близькості між друзями (NE 1156b25–29). Ця рідкісність — структурна умова. Дружба без переваги є суперечністю в термінах; друг усім — друг нікому. Те, що

вирізняє філіа з-поміж звичайної товариськості, — саме те, що вона дискримінує: обирає, надає перевагу й присвячує непропорційну увагу й турботу одним коштом інших.

Політичні наслідки преференційної прив'язаності далекосяжні. Будь-яка форма політичної організації, що черпає з енергій дружби — чи то революційний осередок, правляча коаліція, громадянське об'єднання або й ціла політична спільнота, що уявляє себе спільнотою друзів — мусить рахуватися з тим, що преференційна структура дружби тяжіє до замкненості. Коло друзів тяжіє до консолідації: спільні досвіди накопичуються, взаємні зобов'язання поглиблюються, а довіра стає унікальним ресурсом, який утримують усередині групи. Це тяжіння — не патологія, накинута на дружбу ззовні, а вираз її власної внутрішньої логіки. Зіммель уже визнав це, коли аналізував соціологію таємниці та малих груп, зауваживши, що інтимні об'єднання виробляють власні внутрішні норми, які дедалі більше розходяться з нормами ширшого суспільства (Simmel, 1908/1950, pp. 355–366). Те, що Зіммель описав соціологічно, ми тепер можемо сформулювати онтологічно: преференційна структура філіа є структурою відгородження, і кожне таке відгородження породжує межу, що є водночас умовою надвключної інтимності та механізмом виключення всіх інших.

Третя конститутивна риса — передінституційна належність. Дружба породжує форму спів-буття, що передує рамкам закону, контракту і формальній політичній інституції та перевершує їх. Дерріда ідентифікував це з особливою гостротою, коли говорив про існування дружби перед законом (Derrida, 1988, pp. 636–638; 1997, pp. 231–235), — формулювання, що вказує на онтологічну першість дружби над юридико-політичним порядком. Друзі не зустрічають одне одного спершу як правові суб'єкти, а потім вирішують додати до свого відношення афективний вимір. Зв'язок дружби первинніший і фундаментальніший за будь-яку контрактну домовленість. Саме ця першість дає дружбі своєрідну силу. Там, де закон звертається до індивідів як до абстрактних носіїв прав і обов'язків, дружба звертається до них як до конкретних осіб, яких знають, визнають і про яких дбають у їхній окремішності.

Цей передінституційний характер дружби теоретизували в різних філософських словниках. Гайдегерів *Mitsein*, співбуття, схоплює дещо з онтологічної первинності, про яку йдеться, хоча сам Гайдегер не розвинув її політичних наслідків, а його розробка *Mitsein* лишається на диво абстрактною, позбавленою саме виміру преференційної прив'язаності (Heidegger, 1927/2010, pp. 111–116; див. також Parekh, 2013, pp. 886–889). *Être-en-commun* Нансі виправляє цю абстрактність, наполягаючи, що буття-у-спільному завжди вже є буттям-з окремими іншими, і що спільнота — не субстанція, якою володіють, а відношення, яке втілюють (Nancy, 1991, pp. 104 ff). Але саме Агамбен підходить найближче до тут важливого: його прочитання Аристотелевої формули, що друг є «інше я» (*ἕτερος αὐτός*), переобрамлює дружбу не як відношення між двома

незалежними суб'єктами, а як досвід спільного існування, поділяння самого буття межі собою (Agamben, 2004, pp. 2–3). З цього погляду дружба є способом буття, що конститує індивідів як тих, ким вони є, разом, а не зв'язком, доданим до вже конституйованих індивідів.

Політична значущість цієї передінституційної належності двоїста. З одного боку, вона є джерелом найглибших форм політичної лояльності й солідарності, тобто готовності діяти заради інших не тому, що цього вимагає контракт чи наказує закон, а тому, що впізнаєш в іншому друга, співчлена спільного світу. Великі моменти політичної солідарності — від афінського опору тиранії, який прославив Аристотель, до людських ланцюгів балтійських національних рухів — черпають свою мотиваційну силу саме з цього передінституційного зв'язку. З іншого боку, лояльність, що передує закону, може діяти проти нього. Друг, пов'язаний зі мною перед усякою угодою, — це й той друг, що може піти за мною проти контракту, проти інституції, проти спільних правил, які керують тими, хто поза нашим колом. Мафіозна *omertà*, політична родина українського олігарха, довірені посіпаки радянського партійного боса — це не провали дружби, а вирази її передінституційної логіки за умов, коли ця логіка не стримується протидією.

Узяті разом, вироблення рівності, структура преференційної прив'язаності та першість належності над законом виявляють, що політична обіцянка *φιλία* нероздільна з її політичною небезпекою корупції. Кожна риса дружби дволика, наче Янус: рівність усередині породжує нерівність назовні. Перевага виробляє інтимність і виключення тим самим жестом, Передінституційна належність є підґрунтям і солідарності, і підризу інституційного порядку. Апорія міститься не в зловживанні дружбою чи в її застосуванні до недоречної сфери. Вона вписана в саму онтологічну структуру *φιλία*. Питання, отже, не в тому, чи ця апорія проявляється в політичному житті, а в тому, як вона проявляється і які форми політичної організації породжує, коли солідарність і кумівство, її два полюси, актуалізуються за різних історичних умов. До цього питання ми тепер і звертаємося.

2. Солідарність як генералізована *φιλία*

Якщо онтологічна структура *φιλία* конститутивно партикуляристична, обмежена, преференційна й передінституційна, то поняття солідарності ставить, можливо, найболючішу проблему в політичній філософії дружби: як інтимний зв'язок між окремими особами може стати зв'язком між чужими, тобто між співгромадянами? Це проблема генералізації дружби, і спроби її розв'язати або перетворювали дружбу на щось уже не впізнаване як дружба, або зберігали її прикметні риси лише для того, щоб відтворити її виключну логіку в більшому масштабі. Історія цих спроб — це історія філософських труднощів в обґрунтуванні солідарності.

Проблема помітна вже в Аристотеля, який першим спробував перейти від *φιλία* до політичної спільноти. У дев'ятій книзі Нікомахової етики Аристотель вводить поняття *ὁμόνοια*, громадянської згоди або однодумності, як політичний аналог дружби. *Ὅμοιοι*, доводить він, досягається, коли громадяни згодні щодо справ спільного блага й обирають той самий спосіб дії (NE 1167a22–28). Але самі терміни цієї дефініції виявляють прірву між *φιλία* та її політичною генералізацією. Там, де дружба передбачає взаємне визнання окремих осіб, *ὁμόνοια* передбачає згоду серед громадян, які могли ніколи не зустрічатися. Там, де дружба тримається спільними задоволеннями, благами і чеснотами, плеканими в інтимному об'єднанні, *ὁμόνοια* тримається спільним судженням про практичні справи. Афективна щільність *φιλία*, з її теплотою, знанням іншого як окремого «я» і взаємністю, випарувалася. Лишається щось ближче до політичного консенсусу ніж до дружби в будь-якому міцному сенсі.

Аристотель, очевидно, відчував цю трудність. Його твердження, що *ὁμόνοια* «видається дружнім відношенням» (NE 1167a22), обережно застережене: воно видається таким, бо схожість радше структурна, ніж посутня. Громадяни доброврядного полісу не друзі в той спосіб, у який друзями були Ахілл і Патрокл або навіть у той, у який друзями були члени філософської школи. Вони друзі лише за аналогією, яка, як знав Аристотель краще за будь-кого, водночас стверджує подібність і зберігає відмінність. Перехід від *φιλία* до *ὁμόνοια* тому є першим засвідченим випадком того, що я пропоную назвати проблемою переходу: конститутивні риси дружби прогресивно розріджуються, коли коло застосування ширшає, доки те, що лишається, стає сумісним із політичною спільнотою, з її одностайністю і згодою, лише тому, що перестало бути друбою в будь-якому значущому сенсі. Це не дефект, який могло б виправити пильніше відтворення Аристотеля. Навіть прихильний виклад Малґана (2000), що трактує громадянську дружбу як афективне підґрунтя доброврядного устрою, мусить визнати: згода, яка пов'язує громадян, що ніколи не зустрінуться, не здатна нести щільність того зв'язку, який вона узагальнює в політиці. Аристотелівський шлях виживає лише тим, що замінив субстанцію *φιλία* на її ім'я.

Проблему переходу успадкувала у секуляризованій формі модерна соціологія солідарності. Дюркгаймове (1893/1984) розрізнення механічної та органічної солідарності можна прочитати, під його соціологічним апаратом, як дві різні стратегії розв'язання генералізації *φιλία*. Механічна солідарність, тобто солідарність подібності, спільних вірувань, звичаїв і почуттів, намагається зберегти афективну інтенсивність дружби, універсалізуючи її: усі члени спільноти почувають те саме, вірять у те саме, пов'язані одне з одним колективною свідомістю, що віддзеркалює інтимну єдність друзів (Durkheim, 1893/1984, pp. 31 ff). Але ціна цієї універсалізації — придушення індивідуальності. Механічна солідарність працює саме тією мірою, якою її члени взаємозамінні, тобто тією мірою, якою вони не визнані окремими особами, чого й вимагає дружба. Органічна солідарність, навпаки, обіймає

диференціацію: індивіди пов'язані один з одним не подібністю, а функціональною взаємозалежністю, поділом праці, що робить кожну особу незамінною для цілого (там само, pp. 68 і далі). Проте органічна солідарність досягає своєї універсальності, полишаючи афективний реєстр цілковито. Те, що тримає органічну спільноту вкупі, — не *φιλία*, а системна необхідність. Ми потребуємо одне одного, але не мусимо знати один одного, не кажучи вже про дружню любов.

Дві форми солідарності Дюркгейма, отже, намагаються розв'язати проблему переходу у взаємному зв'язку. Механічна солідарність зберігає афект дружби, але руйнує її партикулярність; органічна солідарність зберігає універсальність зв'язку, але руйнує його афективну субстанцію. І жодна не досягає того, що обіцяє поняття солідарності: зв'язку між чужими, який підтримує мотиваційну силу дружби. Дилему можна формалізувати так: будь-яка спроба генералізувати *φιλία* до солідарності мусить обирати між (а) збереженням конститутивних рис дружби коштом обмеження кола солідарності до розміру, що вже не є політично універсальним, і (б) розширенням кола солідарності на цілу політичну спільноту коштом переходу рис дружби до точки, де вони вже не є дієвими як джерела мотивації. Це апорія дружби з боку солідарності.

Ролзове трактування дружби є найвитонченішою ліберальною відповіддю на цю дилему і саме тому — найпоказовішою. У Теорії справедливості Ролз відводить дружбі дбайливо окреслену роль. Дружба має «неморальну цінність»: вона є складником людського розквіту й первинним благом, яке індивіди за завісою незнання воліли б мати доступним для себе (Rawls, 1971, pp. 21, 426). Але важливо, що дружба не є принципом справедливості. Принципи, які керують базовою структурою суспільства, мусять обирати раціональні агенти, що абстрагуються від усіх окремих прив'язаностей, включно з дружбою. Справедливість є чесністю саме тому, що не грає в улюбленців, а дружба цінна саме тому, що грає. Ці дві логіки для Ролза взаємодоповняльні на рівні доброврядного суспільства, але неспівмірні на рівні обґрунтування. Наслідком є філософська архітектура, у якій дружбу визнають, ба навіть шанують, проте поміщають на карантин: їй не можна дозволити забруднити безсторонню структуру публічного розуму.

Ролзова стратегія елегантна, але вона залежить від засновку, який апорія дружби ставить під сумнів: від припущення, що межу між приватною ділянкою окремих прив'язаностей і публічною ділянкою безсторонньої справедливості можна провести чисто й надійно утримати. Увесь аргумент Першої частини наводить на думку, що це неможливо. Якщо дружба породжує взаємну належність ще перед законом, то її енергія не поважає ліберального розподілу на приватне й публічне. Вони просочуються крізь нього, організовуючи коаліції, формуючи лояльності, розподіляючи довіру й недовіру за схемами, яких жоден інституційний дизайн не здатен цілком передбачити чи контролювати. Ролзова

завіса незнання може бути незамінним засобом обґрунтування, але жодна дійсна політична спільнота ніколи не була заснована на ній. Дійсні політичні спільноти радше засновані друзями, тобто групами людей, пов'язаних окремими прив'язаностями, спільними історіями і взаємними зобов'язаннями, що задовго передують будь-якому конституційному врегулюванню.

Саме неадекватність ліберального карантину спонукала Ханну Арендт до переосмислення політичної дружби. У своєму есе про Лессінґа Арендт визначає політичну дружбу не як зв'язок між особами, а як спільну турботу про світ, спільну увагу до того загального простору, що лежить між громадянами й конститує публічну сферу (Arendt, 1968, pp. 24–25). За цим прочитанням, політична дружба — ані інтимна *φιλία*, ані абстрактна солідарність, а щось *sui generis*: форма співвіднесеності зі спільним світом, яка дозволяє громадянам говорити й діяти разом, не вимагаючи, щоб вони знали чи любили одне одного як окремих індивідів. Хід Арендт сміливий, бо намагається втримати структуру дружби з її характером спільної орієнтації, співбуття до чогось, відкинувши її партійність. Політична дружба, для Арендт, спрямована не на друга, а на світ, що його друзі поділяють нарівні з не-друзями.

Переосмислення дружби у Арендт належить до найпереконливіших у філософській традиції, і воно по праву залишається впливовим (Tsao, 2002; Nixon, 2015). Проте й воно розбивається об апорію. Адже питання, на яке Арендт не відповідає, таке: хто конститує коло тих, хто поділяє цю співвіднесеність зі світом? У Арендт публічна сфера потребує меж, критеріїв членства, рішень про те, кого допущено до простору появи, а кого ні. І щойно такі межі проведені, логіка преференційної прив'язаності знову заявляє про себе. Друзі світу, виявляється, завжди є окремою групою друзів, і їхня турбота про світ ніколи не є просто універсальною, а сформованою окремою позицією, з якої вони його зустрічають. У Арендт стратегія заміни друга-як-особи на друга-як-опікуна-світу не розв'язує апорії, а лише зміщує її з міжособистісного рівня на політичний. Вироблена рівність *φιλία* повторно постає як вироблена солідарність окремої політичної спільноти, а з нею неминуче й виключення тих, хто не поділяє її світ. Якщо спроби перетворити дружбу на солідарність виявляють апорію згори як проблему масштабування, то тепер треба розглянути протилежний рух: актуалізацію іншого полюса дружби, де *φιλία* не генералізується, а інтенсифікується, і де кумівство постає не як псування, а як політична істина дружби за умов перебування при владі.

3. Кумівство як істина політичної *φιλία*

Стандартний погляд трактує кумівство як патологічну, корумпуючу деформацію дружби, породжену вторгненням корисливості, інституційною слабкістю або моральним провалом. На цей погляд, дружба по суті добродійна, а кумівство — це те, що стається, коли дружба псується. Але мій аргумент, як я його досі розвивав, змушує до тривожнішого висновку. Кумівство — це не

псування φιλία, а її політична реалізація за умов перебування друзів при владі. Ті самі дволикі риси, проаналізовані в Першій частині, роблять її, з рівною структурною необхідністю, джерелом виключення, ієрархії й патронального панування тієї миті, коли вона входить у поле, визначене змаганням за доступ до рідкісних ресурсів. Щоб це довести, треба розглянути аргументи двох мислителів, які вловили цю логіку найяскравіше: Гоббса, що описав інструменталізацію дружби, і Шмітта, що ідентифікував її екзистенційний статус.

Гоббсове тлумачення дружби в Левіафані часто прочитують як цинічну редукцію чи збіднений виклад, що хибно бере політичну поверхню дружби за її етичну субстанцію. Але таке прочитання недооцінює діагностичну точність аналізу дружби у Гоббса. Коли філософ проголошує, що «мати друзів — це влада, бо це об'єднані сили» (Hobbes, 1651/1994, р. 52), він не пропонує нормативної дефініції того, чим дружба мала б бути. Він ідентифікує структурну можливість, завжди латентну всередині відношення дружби, яка стає актуальною за специфічних умов небезпеки. Ці умови є умовами самого політичного: конкуренція, незахищеність і повсякчасна можливість конфлікту. У такому полі взаємна доброзичливість друзів не скасовується, а переспрямовується: вона стає ресурсом колективної дії, множителем сили в боротьбі за безпеку й домінування. Друзі — це ті, хто стане поруч із тобою, а стати поруч із кимось у полі боротьби за владу і майно означає, за визначенням, стати проти когось іншого.

Гоббсове прозріння полягає в тому, що обернення дружніх відносин на владу (чи майно) є розгортанням внутрішньої логіки дружби. Розгляньмо три конститутивні риси φιλία, які ми виокремили вище. Рівність друзів стає, за умов небезпеки, ієрархією: друг, що дає більше захисту, більше ресурсів, більше доступу до влади, стає патроном; друг, що їх отримує, стає молодшим партнером у клані чи клієнтом. Дружба не зникає: адже її щирість і далі відчують, часто з великою інтенсивністю. Але її структуру перетворено з горизонтальної взаємності на вертикальну залежність. Преференційна прив'язаність дружби стає ексклюзивністю клану й патрональної мережі: довіра, інформація й можливості циркулюють усередині кола й систематично притримуються від тих, хто ззовні. А передінституційна належність друзів стає контрінституційною солідарністю фракції: лояльністю, що не лише передусе формальним правилам, а й активно їх підриває, корумпує, бо виживання групи залежить від її здатності діяти поза й проти офіційного порядку.

Якщо Гоббс виявив інструменталізацію дружби в умовах конкуренції, то Карл Шмітт ідентифікував її екзистенційний характер. Шмітт у Понятті політичного стверджує, що визначальним розрізненням політичного є розрізнення між другом і ворогом (Schmitt, 1932/2007, р. 24). Що часто оминають у коментуванні цієї формули, так це специфічну якість, яку Шмітт приписує політичній дружбі. Друг, для Шмітта, — це не приватний товариш, а член

бойової спільноти, групи, визначеної своєю екзистенційною опозицією до іншої групи. Політична дружба тому є не справою особистої прихильності, а справою екзистенційної солідарності: друг — той, з ким я поділяю долю, той, хто належить до мого боку конфлікту, який не може бути розв'язаний формальними нормами, бо сам конфлікт конститує сторони як тих, ким вони є (Schmitt, 1932/2007, pp. 26–29). Розрізнення «друг–ворог», у Шміттових термінах, — «конкретне й екзистенційне», а не «нормативне» чи «суто духовне» (р. 27). Саме в цьому контексті Сломп (2007) вдало показав, що саме дружба, а не ворожість, є вихідним поняттям Шміттової політичної онтології: ворог є збагненним лише на тлі попереднього «тотального» зв'язку, що об'єднує членів бойової спільноти. Цей аргумент веде його діагноз на крок далі. Якщо саме дружній зв'язок виконує конститутивну роботу, то Шміттова екзистенціалізація дружби є перетворенням солідарності на структуру панування.

Аналіз Шмітта нормативно небезпечний, проте філософськи виправданий, адже він робить явним те, що аристотелівська традиція лишила неявним. Йдеться про межу, що є конститутивною для дружби, тобто для розрізнення між тими, хто всередині кола, і тими, хто ззовні, — і вона є не просто соціальною межею, а екзистенційною. Преференційна прив'язаність, що визначає філія, уже містить, *in nuce*, розрізнення «друг–ворог». Кожен акт надання переваги є водночас актом виключення, і кожне коло солідарності відкидає тінь потенційного антагонізму у межах свого периметра. Шмітт зробив важливий внесок у радикалізацію цього прозіння: за умов справжнього політичного конфлікту, де на кону не просто перевага, а безпека й колективне виживання, межа дружби стає межею ворожості. Тепло внутрішнього кола і ворожість до зовнішньої групи — це два обличчя єдиної структури.

Проте ані Гоббс, ані Шмітт, не вловлюють всієї логіки кумівства як політичної форми. Гоббс розуміє небезпеки інструменталізації дружби, але вбачає розв'язання проблеми, породженої нею, в суверенній державі, що підноситься над усіма окремими дружбами. Шмітт описує екзистенціалізацію дружби, але проектує її на рівень нації або Volk, припускаючи, що політичні спільноти вже конституційовані як єдині актори з біорасовим підґрунтям. Чого не передбачив жоден із мислителів, але що, наприклад, посткомуністичний політичний досвід зробив видимим із надзвичайною ясністю, — це синтез цих двох логік: політична форма, у якій малі групи, пов'язані інтенсивною особистою лояльністю (гоббсівська дружба-як-влада), трактують саму державу як терен екзистенційного змагання з групами-суперницями (шміттівське розрізнення «друг–ворог», застосоване до внутрішньої політики). Цей синтез я пропоную назвати агональним патроналізмом.

Агональний патроналізм — це політична форма, у якій патрональні мережі, тобто групи, об'єднані особистою лояльністю, взаємними зобов'язаннями та розподілом доступу до матеріальних і символічних ресурсів, змагаються за контроль над державою та її інституціями, трактуючи формальне

політичне тіло держави не як каркас колективного самоврядування, а як здобич, яку слід захопити, і зброю, яку слід застосувати проти суперників. Термін має відрізнити цю форму від патримоніалізму у веберівському сенсі, який передбачає стабільну ієрархію відносин «патрон–клієнт» під єдиним домінантним авторитетом (Sell, 2017, pp. 316–318). Агональний патроналізм нестабільний і визначений постійним змаганням серед численних патрональних груп, кожна з яких внутрішньо пов'язана формою дружби, реальної, афективно зарядженої, підтримуваної справжньою взаємністю й довірою, але зовнішньо зорієнтована формою ворожості, що трактує групи-суперниці як екзистенційні загрози. Гоббсівська логіка діє всередині кожної групи, обертаючи дружбу на ієрархічну лояльність, а шміттівська логіка діє між групами, обертаючи політичне змагання на екзистенційний конфлікт.

Посткомуністична, особливо пострадянська, політика послужила найвидимішою лабораторією для цього синтезу, і наукова література про неопатримоніалізм, зокрема праці Фісуна (2012), Гейла (2014) та Мадяра й Мадловіча (2020), які проаналізували патрональну політику в Польщі, Угорщині, Україні, Росії та ширшому регіоні, дає багату емпіричну документацію цього явища. Але було б філософською помилкою трактувати агональний патроналізм лише як особливість посткомуністичної політичної культури. Структурні умови, що його породжують, зокрема співприсутність формальних демократичних інституцій та неформальних мереж особистої лояльності, слабкість формально-інституційного забезпечення правил або високі ставки політичного змагання в контекстах інституційної невизначеності, присутні різною мірою в кожному політичному порядку, чи то західному, чи східному, чи то північному, чи південному. Те, що виявляє посткомуністична історія, — не так аномалія, як можливість, вписана в саму онтологічну структуру політичної дружби. Хоч би де філія входила в політичну ділянку, а входить вона завжди, бо жодна політична спільнота не тримається самими формальними інституціями, умови для агонального патроналізму присутні в принципі, навіть там, де їх стримують сильні протидійні інституції.

Синтез гоббсівської і шміттівської логік дає непередбачені наслідки для ідей обох мислителів. Гоббсів принцип дружби-як-влади мав знайти своє розв'язання у суверенній державі, яка зробила б особисті союзи непотрібними, забезпечивши безпеку через безособовий верховний авторитет. Але коли шміттівський принцип ворожості застосовано до внутрішньої політики, сама суверенна держава стає об'єктом фракційного завоювання, і гоббсівське розв'язання валиться: держава, замість того щоб трансцендувати особисту дружбу, стає її найвищою здобиччю. І навпаки, шміттівський принцип екзистенційної ворожості мав діяти між націями, конститууючи політичну ідентичність на колективному рівні. Але коли цей принцип застосовано всередині єдиної політичної спільноти, наслідком є не конституювання єдиного політичного суб'єкта, а його фрагментація на фракції-суперниці, кожна з яких претендує на екзистенційну дружню легітимність проти інших. Нація не

зустрічає свого ворога на кордоні, а відкриває його всередині власного політичного тіла. Наслідком є постійний стан холодної громадянської війни, тобто стан тривкого низькоінтенсивного кланового змагання, що ніколи не переходить ані в стабільне панування, ані в справжній громадянський мир.

Агональний патроналізм, отже, є не відхиленням від логіки політичної дружби, а її найвідвертішим виразом. Там, де солідарність являє спробу генералізувати *φιλία* поза її природні межі, кумівство являє відмову від цієї генералізації, тобто наполягання на партикуляристичному, преференційному, доінституційному характері дружби перед лицем інституційних вимог універсальності. Ці два полюси являють собою дві однаково необхідні й однаково неповні актуалізації онтологічної структури дружби, а не вибір між її добрим і поганим застосуванням. Питання, що постає тепер, таке: чи припускає ця апорія розв'язання проблеми і чи здатна політична думка або політична практика знайти спосіб подолати коливання між солідарністю і кумівством. Відповідь, яку я обстоюватиму, така: ні, не здатні.

4. Чому апорію не розв'язати

Природною відповіддю на розвинений у Другій та Третій частинах аргумент є пошук розв'язання посталих апорій. Певно ж, мені можуть заперечити, що коливання між солідарністю і кумівством є не онтологічною неминучістю, а практичною проблемою — такою, що її могли б подолати кращі інституції, краща громадянська освіта і кращий конституційний дизайн. Цей терапевтичний порив зрозумілий, і він мотивував написання деяких з найважливіших праць у політичній філософії, демократичній теорії й інституційному дизайні. Але він спирається на засновок, який попередній аналіз систематично підважував: на припущення, що апорія дружби є радше випадковою, ніж конститутивною. Три аргументи, зокрема онтологічний, феноменологічний та історичний, підтримують протилежну думку.

Онтологічний аргумент впливає безпосередньо з аналізу у Першій частині. Якщо описані там риси дружби справді конститутивні, а не випадкові, то апорія політичної дружби нерозв'язна. Не можна зберегти мотиваційну силу *φιλία*, з її здатністю породжувати лояльність, жертву й колективну дію поза калькуляціями своєкорисливості, водночас вирізавши її партикуляристичні й виключні виміри, оскільки ці виміри не додані до дружби, а є умовами самої її можливості. Прозріння Дерріди, яке ми розглянули вище, для нем є дуже важливим: якщо дружба онтологічно первинніша за політико-правовий порядок, то жодне юридико-політичне влаштування не здатне цілком її обійняти. Закон може регулювати наслідки дружби, але не здатен сягнути її джерела, бо воно перебуває у вимірі людського співбуття, що є, за визначенням, передзаконним. Тому кожна спроба інституційного регулювання дружби структурно неповна: енергії дружби завжди знайдуть способи переливатися

через край, обходити й підривати хоч би які формальні структури, зведені для того, щоб їх скеровувати.

Феноменологічний аргумент стосується пережитого досвіду політичної дружби. Будь-який політичний актор, що укладав союзи, чи то в партії, русі, кабінеті або в законодавчій коаліції, знає, що досвід стояння разом за спільну справу і досвід стояння разом проти спільного супротивника — це два аспекти єдиного, внутрішньо складного процесу. Солідарність, що пов'язує групу реформаторів у гонитві за справедливістю, і кумівство, що пов'язує фракцію в гонитві за владою, — не феноменологічно відмінні стани, які можна чітко ідентифікувати й розділити в реальному часі. Вони переходять одне в одне непомітно, і перехід від одного до іншого часто стає видимим лише в ретроспективі. Ця феноменологічна неоднозначність відображає саму онтологічну структуру апорії. Як переконливо доводив Мерло-Понті в іншому, але структурно аналогічному контексті, неоднозначність є не дефіцитом досвіду, який могло б подолати ясніше мислення, а конститутивною рисою самих явищ (Merleau-Ponty, 1945/2012, pp. 78 ff). Неоднозначність між солідарністю і кумівством у цьому сенсі непереможна: вона є тим, як політична дружба відчувається зсередини, і жодна спроба встановити інституційну ясність не здатна усунути її з досвіду політичних акторів.

Історичний аргумент — можливо, найтверезіший. Кожне велике політичне перетворення водночас мобілізує дружбу як солідарність і виробляє дружбу як кумівство. Афінська *δημοκρατία*, яку описав Аристотель, трималася мережами *ἐταίρειαι*, політичних дружніх клубів, що були водночас школами громадянської чесноти й засобами фракційної маніпуляції (Hutter, 1978; Konstan, 1997). Революційні братства 1789 року дали початок і Декларації прав людини, і Терору. Молоді угорські ліберали 1989 року опинилися всередині орбанівської піраміди. Майдани 2004 і 2014 років в Україні витворили надзвичайні моменти громадянської солідарності, а в їхньому наслідку — нові конфігурації патронального змагання серед тих самих груп, що стояли разом під час цих революційних спроб. Це все — вирази апорії дружби в політиці. Солідарність і кумівство присутні разом у саму мить найінтенсивнішого вияву політичної дружби, і перехід від одного до іншого є не відпадинням із благодаті, а структурним коливанням, що супроводжує кожну політичну мобілізацію *φύλας*.

5. Жити з апорією: дружба, держава та агоністичний імператив

Якщо апорія політичної дружби є конститутивною й непереборною, що це означає для політичної теорії та практики? Відповідь полягає в переорієнтації політичного мислення та діяння. Визнання того, що солідарність і кумівство структурно нероздільні, не веде до висновку, ніби всі політичні порядки однаково ними уражені. До чого воно таки веде, так це те, що прагнення усунути апорію і збудувати політичний порядок, очищений від кумівства, чи, навпаки, прийняти кумівство як неминучу істину всієї політики

— хибне. Завдання полягає не в очищенні чи прийнятті, а в співіснуванні з проблемою: навчитися жити всередині апорії, орієнтуватися в її коливаннях і будувати політичні форми, що роблять ці коливання видимими, оскаржуваними, зворотними, з мінімальною шкодою для політичної спільноти.

Ця перспектива спонукає до переосмислення самої регулярної держави, яка поважає права і свободи громадян і спільнот свого народу. В контексті нашої проблеми таку державу найкраще розуміти не як інституційне усунення приватної дружби з публічного життя і не як відверте прийняття кланового змагання як сутність політичного, а як інституціалізацію коливання між солідарністю і кумівством. Державний порядок має визнавати, що політичні актори завжди укладатимуть союзи друзів, які мають потенціал і створювати колективну солідарність, і корумпувати. І він має будувати механізми, зокрема прозорість рішень, електоральне та ідеологічне змагання, свободу преси, судову незалежність і свободу громадянських асоціацій, — не для того, щоб запобігти утворенню дружби (що неможливо), а щоб гарантувати, що їхній патрональний, корупційний вимір міг бути безперервно виставлений на публічне оскарження. Будь-яка держава, що поважає свободи громадян і спільнот, не мусить намарно витрачати ресурси, щоб трансцендувати апорію, а має намагатися рефлексивно з нею жити.

Цей аргумент узгоджується з традицією агоністичної політичної теорії, пов'язаної з Муфф (2000, 2013) і Коннолі (1991), проте суттєво перегрунтовує її. Наполягання Муфф на тому, що демократична політика мусить визнати неусувність антагонізму й перетворити ворогів на суперників, структурно аналогічне представленому тут аргументові. Але агонізм Муфф лишається шміттівським у своїх концептуальних підвалинах: він бере розрізнення «друг–ворог» за витік і питає, як його одомашнити. Аргумент мого есею веде до думки, що глибше джерело політичного агонізму лежить не в розрізненні «друг–ворог» як такому, а у внутрішній апорії самої дружби. Напруга, якою демократична політика мусить керувати, є первинно не напругою між суперницькими групами друзів і ворогів, а напругою всередині дружби: між її солідаристичною і кумівською актуалізаціями. Агоністична демократія, правильно зрозуміла, є не змаганням між друзями й ворогами, а тривкими перемовинами в умовах амбівалентності самої *φιλία*.

З огляду на такий висновок, можливо порівнювати держави й режими. Наприклад, різниця між консолідованими демократіями й неопатримоніальними режимами не в тому, що перші успішно усунули кумівство, а другі йому підкорилися. Патрональні мережі існують у кожній демократії: у партійних машинах, лобістських колах і елітних кланах. Різниця в тому, що консолідовані демократії з верховенством права виробили інституційні механізми, які певний час робили перехід від солідарності до кумівства видимим і зворотним: розслідувальна журналістика викривала патрональні мережі, електоральне змагання дозволяло громадянам карати

захоплені інституції, а незалежні суди забезпечували межу між публічною службою й приватним інтересом. Занепад сучасної демократії великою мірою пов'язаний з тим, що ці інститути перестали працювати. Натомість у неопатримоніальних порядках, навпаки, перехід від солідарності до кумівства непрозорий і майже незворотний: патрональні мережі захоплюють саме ті інституції, що мали б їх регулювати, і коливання між двома полюсами апорії згортається в стабільне панування кумівства над солідарністю. Патологія (в аристотелівському сенсі) неопатримоніалізму полягає не в присутності кумівства, а у відсутності механізмів для його обмеження й оскарження.

Політична мудрість, отже, полягає не у виборі між солідарністю і кумівством, а в підтриманні продуктивного й малотоксичного напруження між ними. Здоров'я політичної спільноти залежить не від утопічного усунення однієї можливості на користь іншої, а від збереження умов, за яких їхнє коливання лишається відкритим, оскаржуваним і підвладним правовому коригуванню.

Висновок

У цьому есеї я обстоював думку, що дружба містить непереборну політичну апорію. Онтологічна структура філіа породжує солідарність і кумівство не як альтернативні вжитки нейтрального ресурсу, а як дві необхідні й нероздільні актуалізації єдиної структури. Спроби поширити дружбу до громадянської солідарності, від Аристотелевої *φιλία* крізь дві солідарності у Дюркгайма й Ролзову карантинну стратегію до Арендтиної світоорієнтованої дружби, усі розбиваються об проблему переходу: конститутивні риси філіа не можна зберегти в масштабі цілої політичної спільноти. Протилежний рух, тобто інтенсифікація дружби до кумівства, проаналізований на прикладі гоббсово-шміттівського синтезу та поняття агонального патроналізму, виявляє не «псування» дружби, а її фундаментальну роль у проясненні того, що таке політика.

Глибша знахідка, однак, не просто в тому, що обидва полюси дружби співіснують, а в тому, що вони співконститутивні: солідарність не породити, не створивши водночас умов для кумівства, а кумівство не втримати, не черпаючи зі справжніх афективних ресурсів солідарності. Ця спільна конституція робить апорію непереборною на онтологічних, феноменологічних та історичних підставах. Жоден інституційний дизайн, хоч би який винахідливий, не здатен остаточно розділити те, що структура філіа з'єднала. Апорію не розв'язати. З нею можна лише співіснувати, і якість нашого політичного життя залежить від ясності та інституційної творчості, з якими ми це робимо. Упорядкована держава, що поважає право і свободу, є не трансценденцією апорії, а усвідомленим співіснуванням з нею: політичною формою, що тримає коливання між солідарністю і кумівством видимим, оскаржуваним і зворотним.

Наслідки цього висновку простягаються в кількох напрямках. Для демократичної теорії аргумент наводить на думку, що відношення демократії до дружби складніше, ніж визнавали ліберальна традиція, що поміщає дружбу на карантин, чи агоністична традиція, що висуває на передній план суперництво співгромадян. Для дослідження неопатримоніальних порядків аргумент переосмислює патроналізм не як атавістичний пережиток передмодерних форм у сучасній політиці, а як структурно послідовну актуалізацію політичного потенціалу дружби, що стає домінантною там, де відсутні інституційні умови для її обмеження. А для політичної філософії загалом аргумент наводить на думку, що дружба заслуговує на повернення зі свого маргінального становища до центру нашого мислення про політичне життя. Не тому, що дружба може розв'язати політичні проблеми, а тому, що вона є ім'ям однієї з них. Можливо, найфундаментальнішої і напевно, найінтимнішої.

БІБЛІОГРАФІЯ

- Agamben, G. (2004). *Friendship* (L. D'Isanto, Trans.). *Contretemps*, (5), 2–7.
- Arendt, H. (1968). On humanity in dark times: Thoughts about Lessing. In *Men in dark times* (pp. 3–31). Harvest/HBJ Books.
- Aristotle. (1984). *Nicomachean ethics* (W. D. Ross, Trans., revised by J. O. Urmson). In J. Barnes (Ed.), *The complete works of Aristotle* (Vol. 2, pp. 1729–1867). Princeton University Press.
- Avramenko, R., & von Heyking, J. (Eds.). (2008). *Friendship and politics: Essays in political thought*. University of Notre Dame Press.
- Connolly, W. E. (1991). *Identity\difference: Democratic negotiations of political paradox*. Cornell University Press.
- Derrida, J. (1988). The politics of friendship. *The Journal of Philosophy*, 85(11), 632–644.
- Derrida, J. (1997). *Politics of friendship* (G. Collins, Trans.). Verso.
- Durkheim, E. (1984 [1893]). *The division of labour in society* (W. D. Halls, Trans.). Macmillan.
- Fisun, O. (2012). Rethinking post-Soviet politics from a neopatrimonial perspective. *Demokratizatsiya*, 20(2), 87–96.
- Gadamer, H.-G. (1984). Interview: Gadamer on Strauss. *Interpretation*, 12(1), 1–13.
- Hale, H. E. (2014). *Patronal politics: Eurasian regime dynamics in comparative perspective*. Cambridge University Press.
- Hayden, P. (2015). From political friendship to befriending the world. *The European Legacy*, 20(7), 745–764.
- Heidegger, M. (2010 [1927]). *Being and time* (J. Stambaugh, Trans.). SUNY Press.
- Нерчаг'ялан, С. (2023). Reasons for political friendship. *Ethical Theory and Moral Practice*, 26(3), 343–359.

- Hobbes, T. (1994 [1651]). *Leviathan* (E. Curley, Ed.). Hackett.
- Hutter, H. (1978). *Politics as friendship: The origins of classical notions of politics in the theory and practice of friendship*. Wilfrid Laurier University Press.
- Konstan, D. (1997). *Friendship in the classical world*. Cambridge University Press.
- Ludwig, P. W. (2020). *Rediscovering political friendship: Aristotle's theory and modern identity, community, and equality*. Cambridge University Press.
- Magyar, B., & Madlovics, B. (2020). *The anatomy of post-communist regimes: A conceptual framework*. Central European University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2012 [1945]). *Phenomenology of perception* (D. A. Landes, Trans.). Routledge.
- Mouffe, C. (2000). *The democratic paradox*. Verso.
- Mouffe, C. (2013). *Agonistics: Thinking the world politically*. Verso.
- Mulgan, R. (2000). The role of friendship in Aristotle's political theory. In P. King & H. Devere (Eds.), *The challenge to friendship in modernity* (pp. 15–32). Frank Cass.
- Nancy, J.-L. (1991). *The inoperative community* (P. Connor, Ed., P. Connor, L. Garbus, M. Holland, & S. Sawhney, Trans.). University of Minnesota Press.
- Nixon, J. (2015). *Hannah Arendt and the politics of friendship*. Bloomsbury.
- North, D. C., Wallis, J. J., & Weingast, B. R. (2009). *Violence and social orders: A conceptual framework for interpreting recorded human history*. Cambridge University Press.
- Pangle, L. S. (2003). *Aristotle and the philosophy of friendship*. Cambridge University Press.
- Parekh, S. (2013). Reconciling with Heidegger: Friendship, disappointment and love in the wake of the controversy. *Philosophy & Social Criticism*, 39(9), 885–892.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Harvard University Press.
- Schmitt, C. (2007 [1932]). *The concept of the political* (G. Schwab, Trans.). University of Chicago Press.
- Scorza, J. A. (2004). Liberal citizenship and civic friendship. *Political Theory*, 32(1), 85–108.
- Sell, C. E. (2017). The two concepts of patrimonialism in Max Weber: From the domestic model to the organizational model. *Sociologia & Antropologia*, 7, 315–340.
- Simmel, G. (1950 [1908]). *The sociology of Georg Simmel* (K. H. Wolff, Ed. & Trans.). Free Press.
- Slomp, G. (2007). Carl Schmitt on friendship: Polemics and diagnostics. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 10(2), 199–213.
- Stern-Gillet, S. (1995). *Aristotle's philosophy of friendship*. SUNY Press.
- Tsao, R. T. (2002). Arendt against Athens: Rereading *The Human Condition*. *Political Theory*, 30(1), 97–123.
- Van Der Zweerde, E. (2013). Friendship and the Political. In P. King & G. M. Smith (Eds.), *Friendship in politics: Theorizing amity in and between states* (pp. 31–50). Routledge.