

**ПОД ПАТРОНАЖЕМ:
авторитарный режим
в свете культурной антропологии**

Татьяна Щитцова

Мы давно живем с ощущением, что все движения в социальном пространстве нашей страны регламентируются в соответствии с волей *одного* человека. При этом авторитарная форма правления обретает в белорусских широтах своеобразный колорит отеческой опеки и оказывается жизнеспособной, т. е. находит поддержку, именно в таком, патронажном, обличьи. *Фамильярность* нашей власти, шокирующая западную публику, указывает на то, что основанием политического выбора в Беларуси был отнюдь не политический консенсус. Иными словами, таковое пролегало не в плоскости рациональной аргументации и достижения нормативного согласия, а в более архаичном слое собственных нашей культуре хабитуальных диспозиций. Оказавшись перед необходимостью социально-политического самоопределения, белорусский народ, не обладая политической культурой, но нуждаясь в стабильности, с примечательной солидарностью сделал выбор в пользу государственного устройства, основанного на синтезе модерности и архаичности. Надо отдать должное этому выбору, потому что другой возможностью закрепить оказавшуюся под вопросом национальную идентичность был в то время националистический экстремизм. Дееспособных сил, готовых последовать принципу Бурдые и отказаться выбирать из двух зол меньшее¹, в нашей стране тогда не было. В этом смысле белорусы предпочли как раз «нацию без национализма», только с совсем другим знаком: не открытое демократическое сообщество, о котором пишет в одноименной работе Кристева², а замкнутый на себя квазипатриархальный мир, в котором все «последние решения» вместе с суверенитетом делегируются символическому отцу. Удивительно, но в белорусском языке даже слово, означающее «родители», — *бацькі*, — не формализует заключенную здесь дифференциацию (как, например, в русском), а подчиняет одной ипостаси, не оставляя места *другому* началу. Но подчеркнем еще раз, дело не просто в единоначалии, а в том, что вокруг этой вертикали на символическом, риторическом и, если угодно, патетическом уровне организуется (здесь коллективное воображение встречается и переплетается с политическими технологиями) пространство, отвечающее этосу восточноевропейской культуры, — про-

странство общего дома. Не имея ресурсов для политического творчества в изменившемся мире, белорусский народ обрел желанную стабильность в той политической форме, которая актуализировала некоторые архаичные элементы его этоса: дискурсивным выражением этих процессов стала номинация *Бацька*, последний начал выступать как означающее по отношению к такому метафизическому означаемому, как *бацькаўшчына*, и тем самым стал принципом *сближения*, Началом, вокруг которого формируется единство, называемое «*наш дом Беларусь*».

Политической расплатой за обретенную стабильность и «*семейное*» единение стало последовательное осуществление в социальном пространстве Беларуси всех архетипических черт патриархального дома. Жесткая иерархическая структура последнего (хозяин, женщины, несовершеннолетние дети, холопы), которая обеспечивала выживание частного мира семьи, будучи спроецированной на публичное пространство, означала одно: любая социальная или политическая активность будет рассматриваться здесь как допустимая (легитимироваться) только в том случае, если она прямо или косвенно выступает как *послушание*. Можно лишь вторить, подстраиваться, варьировать в рамках предоставленных Высшей волей возможностей, но права, точнее даже — политического пространства для равноправного участия в определении судьбы Беларуси у нас нет. Речь идет об узурпировании ответственности за наше (граждан Беларуси) социально-политическое самоопределение. Быть по-хозяйски за все в ответе (черта, которая совершенно очевидно импонирует на уровне коллективного бессознательного) в практическом отношении имплицитно пресекает любую возможность позволить кому-то оспорить или же отменить твоё решение. Демократия для «домочадцев», которую не перестает разыгрывать власть, не предполагает возможности политического выбора *внутри* этой страны *для* этой страны. Узурпирование ответственности — это узурпирование права на политическую трансценденцию: (выражаясь на языке Сартра) Для-себя-бытие нашего общества осуществляется волей одного человека, быть легитимно причастными этому процессу мы можем пока лишь в качестве послушников. Иными словами, патерналистская организация публичного пространства делает из граждан Беларуси политических кастратов.

Примечательно, что единственной формой политического трансцендирования, отвечающей самой природе такого государственного устройства, выступает *эмиграция*. Это естественный процесс: «совершеннолетние», т. е. те, кто осознанно или нет следует заветам Просвещения и более не видит для себя возможности слепо верить свою жизнь чужому авторитету, покидают «отцовский дом». Те же, кто по объективным причинам не могут позволить себе такой выбор, уходят во «внутреннюю эмиграцию», становясь маргинальными элементами в социальной жизни своей страны. Так появляется видимая и невидимая Беларусь. Действительность расслаивается. Множество людей стараются выстраивать свою жизнь, игнорируя, насколько это возможно, политические реалии, т. е. жить так, как если бы не было патриархальной вертикали. Конечно же, эти маргинальные параллельные миры оказы-

ваются дозволенными (жизнеспособными) ровно до тех пор, пока не распознаются властью как угроза для ее авторитета, но при этом они все же выполняют одну очень важную функцию: они образуют социальное измерение, которое никак не позволяет, чтобы порядок должного — в представлении Лукашенко — совпал с порядком налично существующего.

Случай ЕГУ очень показателен в этом отношении. Основываясь в своей деятельности на ценностях и принципах, не совместимых с авторитаризмом, университет стал в определенном смысле государством в государстве. Воздерживаясь от любой политической конфронтации, но приобретая, тем не менее, все больший социальный вес, в результате ЕГУ оказался для власти опасным чужеродным телом, которое следовало или как-то ассимилировать или ликвидировать. Совершенно очевидно, что у себя *на бацькаўшчыне* ЕГУ мог быть принят и одобрен, только следуя очень древнему сценарию: «возвращение блудного сына». Отказавшись от этой участи, ЕГУ вынужден был стать университетом в изгнании.

Вопрос о коллективной ответственности за диктатуру заслуживает рассмотрения в том числе и в аспекте культурной антропологии. Как уже отмечалось, поддержка существующего режима на национальном уровне была основана (и отчасти продолжает основываться) на дорефлективных установках, определяющих саму типичность нашей культуры. Значит ли это, что вместе с диктатурой — пока гипотетически — должен быть вынесен приговор и нашей культурной идентичности, коль скоро она обнаруживает себя в таких политических формах? Если же это не так и речь скорее должна идти о том, что *нынешний политический режим компрометирует этос нашей культуры*, то необходимо показать, что сложившаяся форма социально-политического устройства является перверсией тех конструктивных возможностей, к которым располагают свойственные нашей культуре хабитуальные диспозиции.

Перед лицом социальных катаклизмов и стремительных трансформаций как на региональном, так и на глобальном уровнях, в нашей стране продуктивный для развития западной демократии спор между либерализмом и коммунитаризмом был решен в пользу патриархальной общины. Важно понять, означает ли это решение, что путь к демократизации белорусского общества пролегает через разрушение его этоса.

В этой связи представляет интерес феноменологическая концепция политического мира Клауса Хельда³. Полемизируя с теоретиками постконвенциональной морали (прежде всего с Хабермасом), Хельд полагает, что основная задача философии заключается сегодня не в обосновании универсально значимых норм, построенном на исключении норм, сложившихся в рамках определенного этоса, а в демонстрации того, что демократические принципы могут быть культивированы, т. е. стать социальной «привычкой», на почве соответствующей этнической культуры. Другими словами, она должна прежде всего показать, что между этосом демократии и родным этосом нет противоречия. Иначе

универсалистское обоснование, именно постольку, поскольку оно выводит из действия нормативное поле, сформировавшееся в рамках определенной культурной традиции, будет вызывать *естественное* (ибо привычка – «вторая натура») сопротивление, а пропагандируемая демократия восприниматься, соответственно, как угроза культурной идентичности.

Хельд разделяет критику западной демократии в той мере, в какой она (критика) направлена против основанного на принципе автономии воли индивидуализма. Нововременной субъективизм выступает в интерпретации Хельда как установка, которая приводит к искажению идеи демократии как раз в той мере, в какой лишает ее связи с этосом определенной культуры. В этом смысле идея демократии нуждается в реабилитации, возможной лишь на пути *несубъективистского* обоснования демократических принципов. Хельд находит такого рода обоснование, обратившись к генезису древнегреческого *полиса*. Формирование открытого публичного пространства, явившегося прообразом современной демократии, стало возможным, по его убеждению, в результате перенесения в мир публичности этических установок, или *хабитуса*, складывающегося на почве генеративного опыта в приватном мире *ойкоса*.

Хельд показывает, что фундаментальное значение для формирования этоса семьи имеет генеративное *различие*: сосуществование в приватной сфере дома трех поколений, каждое из которых обладает собственным жизненным горизонтом. Если данное различие становится созидательным принципом для совместной жизни, а не сводится к взаимной вражде, то решающую роль при этом, согласно теории Хельда, играет не чья-то субъективная воля, а совершенно определенный *патос*, который возникает из встречи разных поколений и создает условия для их конструктивного взаимодействия, обеспечивая тем самым поддержание жизни *ойкоса*. Имя этому патосу *aidos*, по-немецки – *die Scheu*. Настигающее в данном случае человека чувство можно по-русски, видимо, выразить так: робость, дающая место *другому*. На генеративной почве это чувство имеет специфическую окраску стыдливой сдержанности, гарантирующей бережное утаивание проявлений генеративной жизни (определяющих черт каждого поколения, которые фундируют горизонт понимания). Так, *ойкос* в силу стыдливой сдержанности, испытываемой по отношению к другому, оказывается одновременно сокрытым (т. е. оберегающим тайну своей генеративной жизни) и открытым миром.

Открытость – это определение социального пространства, исключаящего насилие. Согласно основному тезису Хельда, приватный мир становится таким пространством по мере того, как происходит *хабитуализация* указанного патоса, т. е. его превращение в этическую позицию, которая заключается в уважении права на жизнь других поколений, права судить и поступать в соответствии с собственными жизненными горизонтами. Таким образом, декларация прав человека, включая право на свободу слова, не является с необходимостью политическим выражением принципа субъективности. Формирование этоса семьи, или превращение патоса в *хабитус*, не находится в распоряже-

нии субъекта. Отсюда и сдержанность Хельда в отношении такого философского предприятия, как обоснование норм для постконвенциональной морали: оно не обладает силой гарантировать, что нормы будут соблюдаться в совместной жизни людей; такого рода гарантией может быть только *сила хабитуса*.

Эта теория освобождает любую культуру от подозрения в изначальной несоразмерности этосу демократии, наделяя его тем самым универсальным притязанием на значимость. Однако вне рассмотрения остается решающий практический вопрос: о том, как происходит переход от частного к публичному, — вопрос, который в конкретно-историческом отношении имплицитно подразумевает две существенные проблемы: 1) почему, несмотря на общечеловеческий характер генеративного опыта, развитие демократии во многих странах отнюдь не является чем-то само собой разумеющимся; и 2) почему развитие демократии в западном мире — демократии, которая обязана своим этосом семье, — оказывается сопряжено с глубочайшим кризисом и распадом семьи и брака. Все это заставляет предположить, что определяющим в судьбе демократии является характер отношения между частным и публичным в соответствующей культуре, составляя одну из основных черт ее этоса. В своем анализе Хельд абстрагировался от того факта, что у истоков западной цивилизации, в древнегреческой культуре, где происходило разграничение полиса и ойкоса, отношение к последнему в публичной сфере было довольно уничижительным (что нашло отражение в *Государстве* Платона). Минувшее Новое время, необходимо все-таки признать, что если у западной демократии есть *кредо*, то это индивидуализм, восходящий к древнегреческому культу героя, обретающего бессмертие в глазах публики. Архетипом западноевропейской культуры является *агора*, дающая место каждому заявить о себе. Это публичное пространство держится на опосредованном нормах формировании и, соответственно, разграничении индивидуальных позиций. В этой связи необходимо обратить внимание на то, что патос, который описывается у Хельда, — это *патос дистанции*, обуславливающий уважительный обмен мнениями.

Возможно, следует специально оговориться, что интенцией этих размышлений не является критика западной культуры (после вводной части это было бы даже странно). Речь идет о прояснении базовых культурных различий, обуславливающих процесс самоопределения Беларуси в контексте Европы и, в том числе, нашу сегодняшнюю ситуацию. Есть прямая связь между принципами организации социальной жизни в архетипическом для западной культуры пространстве площади и установлением господства субъективизма в Новое время. И точно так же может быть выявлена взаимосвязь архетипических черт восточноевропейского культурного пространства и определяющих для этого региона принципов социально-политической жизни. Если у восточной демократии есть *кредо*, то это коллективизм, культурно-антропологический парадигмой которому служит не что иное, как семейная связь. Понимание родства как прообраза сообщества является «естественной установкой» славянской культуры в таком диапазоне, который нети-

пичен (неприличен!) для западного мира, т. е. не соответствует его этосу. Основным пространственным архетипом восточноевропейской, славянской, культуры является *дом*, собирающий всех членов семейного сообщества в одно целое⁴.

Взаимодействие голосов в этом пространстве конституируется первично не разграничением позиций, а разделяемым всеми трансцендированием в направлении предполагаемого единства (религиозно-философским коррелятом которого является понятие соборности). Соответственно, идеальной полифонической формой этого пространства является не четко регламентированный *диспут*, а гармоничный *хор*.

Отсюда, кажется, напрашивается вывод о принципиальной ограниченности предложенного Хельдом несубъективистского обоснования этоса демократии. Причем ограниченности, которая сама является культурно обусловленной (и потому объяснимой). Выявленный им патос обеспечивает почву для уважительного отношения к чужой позиции в открытой дискуссии (поэтому мы назвали его патосом дистанции), но он не может объяснить идеал *согласия*, который направляет общественные дебаты по тому или иному вопросу, требующему практического решения. Может ли этос демократии и в этой своей фазе — фазе согласия — получить несубъективистское обоснование? Если да, то речь должна идти не о патосе дистанции, а о патосе *сближения*.

Рассмотрим небольшой пример. Возьмите для сравнения купе второго класса поезда *Минск—Москва* и аналогичное по классу купе берлинского поезда. Купе западного образца устроено таким образом, что пассажиры не могут сидеть друг напротив друга, образуя символический круг, располагающий к беседе или даже игре. Они не могут также разделить сообща стол. Небольшое пространство организовано так, чтобы свести к минимуму необходимость личных контактов. Конструкция этого купе, само его пространственное решение, совершенно очевидно вдохновлялось патосом дистанции: в естественном положении (сидя или лежа) здесь каждый предоставлен сам себе (т. е. упирается взглядом в стену или в потолок, соответственно — читает или спит), поэтому в случае нежелательного посягательства на собственную автономию со стороны слишком разговорчивого попутчика очень легко, оставаясь вежливым, воздержаться от общения; для беседы здесь требуются специальные взаимные усилия (согласие на сближение должно быть телесно удостоверено: нужно держать головы повернутыми друг к другу или повернуться самим).

Наше купе устроено иначе. Его пространственное решение, определено, питалось иным патосом, ибо пассажирам здесь требуются специальные усилия для того, чтобы избежать общения, тогда как в естественном положении все располагает к сближению: люди сидят друг напротив друга и неизбежно делят общий стол; даже лежа, человек может продолжать общаться лицом к лицу. Хабитус сближения, определяющий пространственную организацию этого маленького помещения, помогает понять, каким образом публичное пространство (как в физическом, так и в символическом смысле) может следовать в своем исполнении архетипу дома. В отличие от таких этических установок,

как сдержанность и самоограничение, которые возникают в результате хабиитуализации патоса *aidos* и обеспечивают возможность публичной дискуссии, восточноевропейское (белорусское) купе располагает пассажирами к актуализации прямопротивоположных установок: движения навстречу, спонтанной апелляции к другому – в силу самого факта совместного обживания этого пространства и ради возникшей совместности.

Попутчики – это событки. И мы сможем определить природу правящего в этом пространстве патоса, если установим связь выявленного здесь хабитуса с *событием*. Завязывая общение и организуя общую трапезу, люди фактически отвечают на структурный запрос, заключенный в самом этом пространстве, – в этом смысле сближение им задается и даже, в известной степени, вменяется. Коллективизм становится актуальным социальным проектом на все время путешествия. Этот запрос, конечно, можно проигнорировать, но нас сейчас интересует как раз феномен взаимодействия, которое в этом пространстве актуализирует архетип дома. Отвечая на указанный структурный запрос, люди в купе совершают акт трансцендирования, аналогичный тому, который ранее рассматривался нами как конститутивный принцип формирования сообщества дома. Иными словами, их сближение оказывается подчинено идее соучастия в превосходящем (но не отрицающем) их индивидуальные перспективы единстве, которое, выражаясь словами Бахтина, не дано, а задано, и в плане осуществления начинается совместное творчество, или *событие*⁵. На этом основании можно прийти к выводу, что на встречное движение и спонтанное обращение к другому нас подвигает не что иное, как предвосхищение события; соответственно, патос, который движет нами, – это радость сопричастности событию. Хабиитуализация этого патоса, разворачивающаяся в горизонтальной плоскости события, приводит к установке на встречное движение к другому.

Подведем некоторые итоги. Как и первый патос, радость сопричастности событию не находится в распоряжении субъекта. Не трудно увидеть, что в плане несубъективистского обоснования этоса демократии патос дистанции и патос сближения дополняют друг друга ровно настолько, насколько взаимодополнительными для демократического сообщества являются дискуссия и согласие. Различие в архетипической конфигурации культурного пространства на западе и востоке Европы, обнаруживающее особый в каждом случае характер взаимоотношения частного и публичного, обуславливает при этом существенную разницу в тех парадигматических принципах, которые лежат в основании конкретных социально-политических практик в соответствующих регионах. С некоторой (неизбежной в рамках данной статьи) долей схематизма мы обнаруживаем, что поляризация запада и востока по отношению друг к другу принимает характер социального антагонизма только в том случае, когда эти принципы начинают в одностороннем порядке противопоставляться друг другу – индивидуальная автономия коллективизму и наоборот, – т. е. когда патос дистанции и патос сближения сталкиваются друг с другом (что, надо подчеркнуть, ненормаль-

но для этоса демократии). В региональной перспективе, в свою очередь, одностороннее следование «своему» патосу приводит к патологически тупиковым социальным ситуациям, выход из которых требует реактивации противоположных этических установок⁶, нежели те, к которым в первую очередь располагает патетика своей культуры⁷. Такая реактивация направлена не на разрушение, а, напротив, на реабилитацию соответствующего этоса в отношении его способности к социально-политическому строительству, ибо всякая патологическая ситуация возникает в результате злоупотребления, перверсии тех конструктивных возможностей, которые заложены в типике культуры. В формальном смысле суть подобной социальной перверсии заключается в систематическом институционально опосредованном вытеснении из поля культуры проявлений того патоса, который не является *ведущим* при формировании основного пространственного архетипа. Речь идет, таким образом, о своего рода одержимости патосом дистанции или же патосом сближения, которая кульминирует или в солипсизме⁸, или в тоталитаризме соответственно⁹.

Коммунистический режим, так прочно и надолго прижившийся в свое время в восточной Европе, — один из примеров одержимости патосом сближения в социально-политической истории XX века. В XXI веке особым патологическим случаем подобного рода является политический режим в Беларуси. Хабитус сближения, который лежит в основании процессов социализации (в самом широком смысле) в нашей культуре, *объясняет* существование режима Лукашенко в данном регионе, но лишь в качестве перверсии — по своей природе он вовсе не обрекает наш народ вести патриархальную в политическом отношении жизнь. Таковая является *этическим извращением*, поскольку основывается на узурпировании созидательных ресурсов *нашего* этоса одним лицом и добровольном согласии на такое узурпирование со стороны других. Действующий в Беларуси праксис власти (который лаконично может быть описан с помощью простого «не лезь вперед батьки в пекло») лишает тем самым граждан *права на событие*, так как любое «встречное движение» ради совместного созидания — то, что Бахтин называл «инициативой поступка», — движение, трансцендирующее существующий политический порядок и ставящее его под вопрос, здесь *априори* исключено. Но это не то априори, о котором писал Кант: вопервых, потому что, несмотря на вездесущность нашей власти, оно все-таки не носит трансцендентального характера, а во-вторых, потому что должно быть интерпретировано скорее как «условие невозможности» — ибо речь идет об определенной структуре власти, которая делает невозможной демократизацию белорусского общества.

Последний вопрос — это возможность реабилитации. Как уже отмечалось, таковая предполагает актуализацию патоса дистанции и культивирование соответствующих этических установок, на почве которых в морально-правовой сфере смогут быть разработаны положения и принципы, препятствующие регрессу к патриархальному авторитаризму. Совершенно очевидно, что требуется время, для того чтобы этос нашей культуры, скомпрометированный социально-политическим выбо-

ром такого рода, смог обнаружить себя в новых политических формах. Но чтобы эти объективные процессы смогли осуществиться, вначале — проблема *начала* и есть самая насущная проблема сегодняшнего дня — должна быть обнаружена солидарная воля к такой реабилитации. Пытаясь определить «условие возможности» такого акта, мы находим ответ в словах Вацлава Гавела, который охарактеризовал ноябрьские события 1989 года как *экзистенциальную революцию*, имея в виду такую трансформацию каждого человека, которая связана с радикальным пробуждением его ответственности, разума и совести, манифестирующим себя в социально-политическом самоопределении¹⁰. *Экзистенциальная* реабилитация, о которой здесь идет речь, является субъективным измерением процессов, позволяющих говорить о коллективной ответственности в позитивном ключе: личное решение быть свободным, преодолеть имманентный патернализм — это уже встречное движение, превосходящее и, одновременно, иницирующее грядущее событие.

Примечания

- ¹ Бурдые П. *Социология политики*. М., 1993. С. 25
- ² Křisteva J. *Nations Without Nationalism*. New York 1993.
- ³ Первоначально обсуждаемая здесь концепция была изложена Хельдом в курсе лекций, прочитанных в ЕГУ в 2001 г. С этими лекциями можно познакомиться в польском переводе: Held K. *Fenomenologia swiata politycznego*. Warszawa, 2003.
- ⁴ О различении дома и площади как базовых пространственных архетипов восточной и западной Европы см. также: Наливайко И. *Топос и атопия* // Топос, № 1. 2000. С. 92–96.
- ⁵ Подробнее данная трактовка события рассматривается в книге: Щитцова Т. В. *Событие в философии Бахтина*. Мн., 2000.
- ⁶ Философская артикуляция соответствующих социальных настроений на западе пришла в последние десятилетия систематический характер. См., например: Etzioni A. *The Spirit of Community. Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda*. New York 1993; Taylor Ch. *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt a.M. 1988; Дюмон А. *Homo Hierarchicus*. СПб., 2001.
- ⁷ В этом отношении мультикультурализм (взаимодействие культур) как системный принцип глобализующегося мира выполняет, помимо всего прочего, *терапевтическую* функцию, причем и в локальной, и в глобальной перспективах, противодействуя патологическому подчинению одному принципу.
- ⁸ Можно было бы также сказать *монадологизме*. См. в этой связи фундаментальную работу: Рено А. *Эра индивида*. СПб., 2002. В поисках выхода между крайностями холизма и индивидуализма автор предлагает различать индивидуализм и субъективизм, соответственно — принцип независимости и принцип автономии. Трактовка последнего, избавленная от индивидуалистических крайностей, позволяет автору интегрировать субъекта в социальную ткань и выдвинуть на этом основании идею «неметафизического гуманизма».
- ⁹ Здесь снова необходимо обратить внимание на неизбежный схематизм данного анализа, ибо может создаться впечатление, что в своих результатах он противоречит факту существования тоталитарных режимов в западной Европе. В этой связи — и в свете проведенного анализа — следует подчеркнуть все-таки, что западные и восточные тоталитарные режимы (режимы Гитлера и Сталина в частности), несмотря на формально идентичное определение, имеют разную природу: генезис, или этиология, этих злокачественных социальных образований существенно отличается, обнаруживая разные культурно обусловленные установки. Одержимость соответствующим патосом, ведущая к социально-политическим переворотам в культуре,

может осуществляться в форме подчинения противоположного патоса решениям, основывающимся на первичной одержимости: патос сближения, поставленный на службу возведенной в абсолют автономной воле диктатора, приводит к формированию тоталитарного режима, нацеленного на завоевание всего мира — единая Германия Гитлера как *сила* являлась прямой проекцией, расширением, его собственной воли, собрав которую «в кулак», он собирался заявить о себе, «выступить» (интересно проверить: возможно, помимо всего прочего, этому человеку в детстве все время «затыкали рот», не давая высказаться); в СССР, наоборот, воля диктатора реализовывалась в формах, подчиненных архетипу дома: Хозяин, он же отец нации, направлял всю свою волю на то, чтобы «навести порядок» у себя дома, в отличие от Гитлера он был «интровертированным» диктатором — полем выражения и приложения его силы был имманентный порядок дома. — В целом эти примеры показывают, насколько сложные социально-культурные конфигурации могут принимать переплетения различных установок в конкретных исторических ситуациях. Мы же в данной статье пытались лишь выявить базовые архетипы, следуя

¹⁰ См. *Living in Truth: Twenty-Two Essays Published on the Occasion of the Award of the Erasmus Prize to Vaclav Havel*. London 1986. P. 36–122 («The Power of the Powerless»), 136–157 («Politics and conscience»).