

Е.А. Белжеларский

РУССКАЯ ЭКСПЕРТНАЯ ШКОЛА,
МОСКВА, РОССИЯ

Дискурс свободы и современный греко-протестантизм

Аннотация. Автор статьи предлагает анализ «дискурса свободы» как одного из базовых оснований светского и церковного либерализма. Дискурс свободы получает название «либертианский дискурс» (не путать с либертарианством — конкретным политико-идеологическим течением). Либертианский дискурс рассматривается в связи с его историческим происхождением, связанным с правовыми кодексами Древнего Рима и социальной философией Просвещения. Либертианский дискурс и связанная с ним концепция «естественного права», практически не развиваясь и не меняясь за 300 лет после своего рождения, пережили своих исторических конкурентов в лице исторического права, марксизма и т. д. Этот феномен либертианского фундаментализма опровергает либеральную аксиому перманентного социального прогресса и модернизации, которая распространяется и на сферу знания. Поскольку концепция фундаментальных (врождённых) прав и свобод не может быть ни научно доказана, ни выведена из традиционных норм и ценностей, её следует отнести к разряду метафизических (в значении Карла Поппера), фундаменталистских и квазирелигиозных учений. В статье показаны современные трансформации феномена свободы, в результате которых либертианский дискурс становится составной частью властных практик, эксклюзивным правом на критику власти и определяется как «тонкий дискурс власти». Современная функция либертианства состоит в ограничении под лозунгом борьбы за свободу свободы политического оппонента, а также в создании рыночного конкурентного поля политических

компенсаций за ограничение свобод (стигматизацию). Автор указывает на борьбу двух культурно-исторических и религиозных парадигм с разным пониманием свободы — «римской» (политической, элитаристской) и библейской (социальной), подчёркивая, что эта борьба порождает два варианта дискурса свободы в современном политическом пространстве. Автор ставит вопрос о демаркации парадигм свободы на тех же основаниях, на которых ставится более общий вопрос о «парадигмах причастности к трансцендентному» и о гибридном смешении разных парадигмальных оснований в современной трактовке свободы.

Ключевые слова: дискурс свободы, либерализм, либертианский дискурс, греко-протестантизм, религиозная парадигма, сакральное насилие, аутентификация Церкви, традиция

Для цитирования: Белжеларский Е.А. Дискурс свободы и современный греко-протестантизм. *Ортодоксия*. 2021; (1): 10–33. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-1-1-10-33

Переосмысление привычных понятий — важная задача не только для социального исследователя, но и для обычного носителя языка. Запаздывание с таким переосмыслением ведёт к напряжению и избыточной идиоматизации в поле социальной коммуникации, к отрыву речевых практик от социальной и предметной реальности. В этом случае язык превращается в набор идеологически нагруженных формул, как это случилось на исходе советской истории. Сегодня в точно таком же положении оказался язык либерализма и, в том числе, либерал-православия.

Систематическое изучение речевых фактов в любом случае позволит глубже понять многие политико-идеологические процессы. Если же речь идёт о христианском взгляде на данную проблематику, подходы к ней неизбежно будут носить не только философский и лингвистический, но и теологический характер.

Особый интерес для анализа представляет один из основных либеральных дискурсов — дискурс свободы, он же либертианский дискурс (не путать с либертарианством — конкретным политико-идеологическим течением).

Тема свободы и её христианского или, напротив, секулярно-глобалистского понимания регулярно поднимается в церковной среде и чаще всего соскальзывает к политической полемике. Но в рамках задачи дискурсивного анализа речь идёт в первую очередь о семантике, синтактике и прагматике самого «дискурса свободы» как такового, о его содержании и функционировании, хотя, разумеется, и при таком подходе невозможно обойтись без политико-идеологических и богословских оценок.

Генезис

Историческое происхождение либертианского дискурса или дискурса свободы достойно особого внимания. Оно связано с классической либеральной концепцией «фундаментальных» (обще)человеческих прав и свобод как одним из аспектов философии «естественного права». Интересна эта концепция прежде всего тем, что за более чем два столетия после своих главных авторов — Дж. Локка, Т. Гоббса, И. Канта — она успела пережить немало других, гораздо более молодых доктрин и направлений — например, историческое право, марксизм и т. д. Особенно показателен тот факт, что либертианский фундаментализм пережил своих оппонентов и конкурентов, практически не развиваясь и не меняясь, как будто бы опровергая тем самым другую либеральную аксиому, аксиому перманентного социального прогресса и модернизации, которым должна быть подвержена также и сфера знания.

Набор базовых, фундаментальных и неотчуждаемых прав человека (что как бы предполагает, что есть права не-базовые, второстепенные, которые не так страшно отчуждать и нарушать) в либеральной версии один и тот же для любого времени и любой культуры. Он как бы дарован свыше, поскольку сами права не зависят от того, в какой мере конкретный их обладатель зависит от тех или иных властных субъектов и властных практик. Право в этом случае — не то, чем мы непременно обладаем и что используем (права могут быть и нарушены, и отняты), а то, что определяет горизонт ожиданий и устремлений человека в его гражданском, социальном качестве.

Важным элементом либеральной концепции свобод является убеждение в том, что если каждый член общества будет действовать свободно из сугубо эгоистических соображений, то результатом сложения множества этих эгоистических векторов будет всё же некое социальное благо в виде гуманизма и прогресса (Мандевиль 1974).

Вполне понятно, что это положение противоречит христианской этике, в которой главное — это альтруизм, деятельная любовь к ближнему, и при этом, с христианской точки зрения, никакое добро не может получиться из того, что добром не является: «Дурное дерево не даст доброго плода».

Европейская консервативная критика неоднократно подчёркивала, что «чем больше распространяется дискурс прав человека, тем более растёт неясность относительно их природы и их основ» (Бенуа 2009: 357).

В числе прочего говорилось о том, что концепция фундаментальных (врождённых) прав и свобод не может быть научно доказана — верифицирована. С другой стороны, она не выводится из традиционных нравственно-этических норм, но, напротив, в каком-то смысле их подменяет и замещает. Таким образом, теория фундаментальных свобод не получает вообще никаких конкретных теоретических оснований, в неё приходится просто верить поскольку «это истина, поскольку иначе и не может быть». Эта непреложность делает данную концепцию примером метафизической теории (в попперовском значении понятия), которую нельзя ни верифицировать, ни фальсифицировать — вроде марксизма или фрейдизма — но только более долговечной и надолго пережившей своих собратьев. Несмотря на это, «либеральная доктрина прав человека становится учебной дисциплиной и начинает претендовать на статус научной теории» (Бенуа 2009: 357). Это как минимум странно для концепции, строящейся по ту сторону критериев научной верификации и требований научной методологии, имеющей дело с интенциональным, а не эмпирическим объектом.

Всё это свидетельствует о том, что концепция фундаментальных прав и свобод имеет квазирелигиозную природу, порождая, в частности, гуманистическую мифологию «свободной и успешной личности и её самореализации» и такие выражения, как, например, «священное право собственности». Всё это элементы гражданской религии любого либерального общества.

Квазирелигиозный характер теории «врождённых» прав и свобод стал результатом серьёзного отставания просветительских концепций о человеке от философии и этики XXI века, что сделало невозможным корректировку данной концепции и устранение из неё

внутренних теоретических противоречий. Существует и обратная зависимость: любая аргументация идеи «врождённых прав» стала бы её десакрализацией, так как аргументировать — значит приравнять предмет по статусу к другим аналогичным. Однако то, что требует рационального объяснения, уже не может быть священным.

Тем не менее, в XX веке возникали исторические и юридические предпосылки для пересмотра идеи фундаментальных свобод в её прежнем, либеральном качестве.

10 декабря 1948 года Генеральной Ассамблеей ООН была принята «Всеобщая Декларация прав человека». При обсуждении формата базовых прав личности в рамках «Декларации» возникла дискуссия, и сформировалось «особое мнение». Оно принадлежало группе учёных Американской антропологической ассоциации, руководимой Мелвиллом Херсковичем. Группа выступила с Меморандумом, который ставил под сомнение глобалистскую концепцию прав человека и утверждал специфичность категорий свободы и институтов права в разных культурах. Таким образом, единый и универсальный стандарт свободы и права, как его понимала либеральная мысль, был серьёзно поколеблен. Именно поэтому миссия группы Херсковица не слишком широко освещается в публичном пространстве.

В культуре модерна дискурс свободы, как и дискурс индивидуальности, имеет привилегированное положение. Идеи фундаментальной свободы и чистой субъективности никогда не подлежали системной критике — в отличие от идеи «чистого разума» или «чистого чувства». Начало этим привилегиям в европейской культуре было положено как минимум с XVIII века, а согласно другой точке зрения — со времени английской «Великой хартии вольностей» (1215 г.). В одних случаях понятие «свобода» связывалось с отрицанием сословных привилегий, в других — с гарантиями торгового класса, в третьих — с революционными идеями. Уже на первом этапе возникла ситуация множественности интерпретаций одного понятия.

В XVIII веке концепт «свободы» возводился к понятию «естественное право», но вместе с тем обнаружился его условный, декларативный и утилитарно-инструментальный характер. Так, например, Джон Локк, один из главных «философов свободы», вполне мог позволить себе быть одновременно работником.

В первой статье «Декларации прав человека и гражданина», принятой 26 августа 1789 года, говорилось: «Люди рождаются и остаются свободными и равными в правах» Она подразумевала свободу личности, свободу совести, свободу слова, право на сопротивление угнетению. Но при этом часть авторов Декларации сами имели рабов, и осуждение рабовладения, имевшееся в исходной редакции «Декларации», было изъято из её окончательной редакции.

Эта нравственное и социальное раздвоение в рамках сложившегося рыночного общества капитализма обеспечивало рентабельность идеи фундаментальных прав и свобод. Права тех, кто свободен, оплачивались трудом несвободных. С античных времён обеспечить права свободного гражданина можно было только там, где есть несвобода, рабский труд, — рабы при этом приравнивались к варварам, «непросвещённым» дикарям, на них и возлагалась роль «сакральной жертвы», возлагаемой на алтарь прав и свобод. В дальнейшем, уже в европейской истории, роль «внутренних» рабов пришлось перенести на колонизируемые народы, что позволяло, в частности, завладеть их землёй. После этого роль козла отпущения в религии свободы стали играть народы с якобы «отсталыми» политическими и экономическими институтами. Так или иначе, сохранялось разделение на просвещённых, чьи права и свободы священны, и «диких», чьими правами и свободами можно жертвовать во имя просвещённых. При этом речь уже нередко шла о «внутренней» колонизации, подавлении одной части общества со стороны другой. В мире правового равенства всякий раз приходилось как бы «случайно» вновь искать козла отпущения и приносить его в жертву остальным (своего рода слабое звено). Понятно, что выбор сакральной жертвы — рудимент ещё более архаичных, чем феодально-сословные, социальных институтов, и он совершенно не согласуется с христианским видением человека. Принцип «своя свобода за счёт чужой несвободы» невозможен в христианстве, где все субъекты «равны перед Богом», а жертвой можешь быть лишь ты сам — в результате самопожертвования по примеру Христа. В этом заключается непреложный принцип христианства. Отсюда замкнутый характер либерального комьюнити — людей «прогрессивных», чью территорию охраняют от осквернения институты рукопожатности и деплатформинга (лишение слова оппонента, которое не считается цензурой).

Современные трансформации

Хотя за время, прошедшее от классического гуманизма до постгуманизма дигиталистской эпохи, либеральная теория не изменилась, на практике существование феномена претерпело трансформацию. В современных условиях дискурс свободы является обратной стороной дискурса власти и определяется как «тонкий дискурс». Современные репрессивные практики и гегемонные эффекты представляются значительно более утончёнными и изощренными, чем те, которые известны по 1930-м или 1950-м годам. Мотив свободы в качестве изнанки властного дискурса нередко используется как атрибут превосходства или привилегий. Например, чьи-то права на национальное самоопределение и отсутствие дискриминации эксперты-правозащитники признают нарушенными, а чьи-то — не признают. Исходя из того, что дискурс свободы в настоящее время «растаскан» различными властными стратегиями, которые по-разному его толкуют, будет точнее назвать его «дискурсом о свободе».

Поскольку властные дискурсы нередко предстают как дискурсы о свободе, не приходится удивляться тому, что в начале XXI века анти-тоталитарная риторика и различные стратегии «критики власти» легче и успешнее всего присваиваются и применяются самой властью. Свой первый опыт встречи с тоталитаризмом поколение «миллениалов» или «поколение 0» (рождённые в «нулевые» годы) получают в форме принуждения к ритуальному осуждению исторических и давно отживших форм тоталитарности, а также как проявление «выученной слепоты» по отношению к формам тоталитарности сегодняшнего дня. При этом в условиях информационного общества уровень критичности обывателя гораздо ниже, чем в индустриальную эпоху, поскольку избыток информации по своим последствиям равнозначен её недостатку¹.

Психологический механизм, встроенный в либертианскую риторику, основан на том, что ограничение свободы представляется как стигматизация, как нанесение морального ущерба. Этот ущерб затем переосмысливается как некий долг, который можно затем предъявить официальной власти, потребовав во искупление вины неких привилегий

¹ Классическая теория демократии, начиная с Дж. Локка, Ж.Ж. Руссо, А. Токвиля, строилась на фигуре *осведомлённого*, то есть информированного гражданина. Но согласно социологическим исследованиям, проведённым ещё в 1950-е гг. в Великобритании и США, 60 % британского электората путали «правое» и «левое» в политике.

или пожертвований. В этой ситуации важно не то, чьи права и насколько нарушены, а то, кто сможет быстрее мобилизоваться и предъявить свои счета «режиму». Этот принцип очень напоминает принцип состязательности, который заложен в систему англо-американского частного права и который имеет явный приоритет перед принципом установления истины в суде — ответа на вопрос: «Как в действительности было дело?». Эта калька с теории и практики судебной власти неизбежно ведёт либертианскую концепцию гражданских прав к приоритету прав меньшинства и вообще к правовому неравенству. Ведь чтобы кто-то выиграл, кто-то должен проиграть, и «приз» тем больше, чем меньше выигравших. Именно с принципами состязательности и рентабельности — или, по просту говоря, рыночной конкуренции — связано и выделение из социума якобы более зрелого и сознательного «гражданского общества» как «активной части» общества в целом. Именно «активная часть общества», имеющая право выдвигать требования правящим элитам, решая за всех — это бенефициары процесса. В итоге «активное меньшинство» получает социальный приз в виде привилегий от элиты, но вовсе не обязано делиться сладкими плодами свободы с остальным обществом. Стоит заметить, что, когда речь идёт не о политических, а о социальных правах, сцепка с мотивами стигматизации, морального ущерба не обнаруживается, поскольку этот аспект нерелевантен в контексте дискурса о свободе.

Сам дискурс о свободе является в настоящее время важнейшим инструментом господства. Главный вопрос в том, кто более эффективно и убедительно сможет «запретить запрещать» — по известной формуле бунтующих студентов 1968 года — заручившись для этого различными ресурсами и не в последнюю очередь поддержкой медиа. Достаточно красноречивым можно считать пример предвыборной кампании в США, когда «Твиттер» Дональда Трампа подвергся сетевой цензуре после попыток его обладателя оспорить фальсификации при подсчёте голосов. Когда то же самое пыталась делать «оппозиция» на Украине, в Белоруссии и России, да и в тех же США во время предыдущей предвыборной гонки, ей никто в этом не препятствовал. Но со стороны американских демократов общественность увидела совершенно иную стратегию. Дональду Трампу с самого начала был наклеен ярлык «притеснителя» и «тирана», «врага демократии», а его сторонникам — «опасных» маргиналов.

Поэтому любые цензурные и ограничивающие действия в адрес Трампа трактовались демократической общественностью как борьба за демократию и свободу. Погромные выступления электората Демократической партии в крупных городах США считались состоявшимися «во имя свободы и против дискриминации», тогда как демонстрация трампистов, которые пришли протестовать в Капитолий, — опасной попыткой захвата власти. Информационные ограничения Трампа не признаны сторонниками демократов «проявлением цензуры», они оправдываются и обозначаются термином «деплатформинг» (устранение нежелательного или «недопустимого» спикера с данной площадки). Российские сторонники демократов из блогосферы уверенно говорят о том, что «бан Трампа» не имеет никакого отношения к свободе слова. Свобода слова в их понимании — это право высказывать свои убеждения без опасения государственного преследования, а не возможность быть допущенным со своими высказываниями в «Твиттер», который, будучи частной организацией, не обязан предоставлять площадку. Тот факт, что площадка при этом предоставляется носителям отнюдь не всех политических взглядов, в расчёт не принимается. Но как можно реализовать право высказывать свои убеждения без предоставления площадки, остаётся не ясным. Таким образом, ограничивается право на высказывания представителя американской официальной власти.

В подобных примерах на первый план выходит участие «дискурса о свободе» в легитимации ограничения властных практик политического оппонента. Собственный властный и назначающий жест подаётся как вынужденный, реагирующий, как неизбежная реакция на действия оппонента, тоталитарно мыслящего субъекта и врага всяческих свобод. Очевидно, что в этой ситуации риторика свободы выступает не просто как дискурс власти, но как дискурс метавласти — то есть права распоряжаться, легитимизировать и делегитимизировать чужие властные практики². Для реализации этой стратегии огромное значение имеет правозащитная риторика, использующая в наиболее чистом виде классическую терминологию «фундаментальных свобод». В других случаях может использоваться второй тип «дискурса о свободе» — не классический,

² Ср. «модельный» для данного случая сюжет античной философии о том, как Диоген в гостях у Платона в доме, обнаружив дорогие и пышные ковры, принялся ходить по ним грязными ногами, повторяя громко: «Попираю гордыню Платона», на что Платон невозмутимо отвечал: «Другой гордыней».

а постмодернистский и леволиберальный, построенный на мотиве «борьбы с дискриминацией»³. Именно этот, второй вариант был использован в ходе пролога к американским выборам 2020 года движением «Black Lives Matter» и его сторонниками.

Как известно, либерал-православное комьюнити в России безоговорочно поддержало Джо Байдена и американских демократов. Это закономерно. Отличительной чертой русскоязычного церковного либертианского дискурса является его зависимость от категории политического. Именно поэтому в модельном с этой точки зрения тексте Кирилла Говоруна «Богословие майдана»⁴, гражданская активность и «верность» политических оценок (в либеральном понимании) выдвигается в качестве эталона для Церкви, которая, по мнению автора, запаздывает с формированием политического богословия.

Если рассматривать в контексте актуальной политики антитезу церковного либертианства и аутентичного христианства, точнее, их трактовки «свободы», мы неизбежно придём к рассмотрению актуальнейшего на сегодня конфликта между консервативной демократией и либеральным авторитаризмом. В этом смысле самое показательное событие — президентские выборы в США. Первую попытку реванша классической консервативной демократии в виде трампизма либеральному лагерю пока удалось отбить. Но ценой, которая за это была заплачена, стала дискредитация и разрушение американских политических институтов — вплоть до сноса памятников отцам-основателям США, — а также невольной аллюзия на советскую геронтократию, воплощённая в трагикомической фигуре Джо Байдена. Но эта атака не последняя, и причина заключается не в том, что демконсерваторы так уж сильны, напротив, они пока достаточно слабы, а в том, что слабеет ресурсная и идейная база самого неолиберализма. Спустя некоторое время неолиберальный проект и его идеология получат вызов не только от умеренного трампистского демконсерватизма. Скорее всего, последует вызов и от левых мальтузианцев — причём крайне маловероятно, что левые мальтузианцы вновь явятся в марксистских одеждах, — а также и от подлинных традиционалистов,

³ Верховский А. (2019). Тезисы о «правозащитном фундаментализме». *Сайт коалиции в поддержку правозащитников*. 16 апреля. URL: <https://hrdco.org/whatis/tezisy-o-pravozashhitnom-fundamentalizme/> (дата обращения: 03.06.2021 г.).

⁴ Кирилл Говорун, архимандрит. *Богословие майдана. Православие и мир*. URL: <https://www.pravmir.ru/bogoslovie-majdana/> (дата обращения: 03.06.2021 г.).

по сравнению с которыми сторонники Дональда Трампа — законопослушные конформисты.

Границы дискурса и критерии идентичности в церковном пространстве

В контексте церковной жизни дискурс свободы может рассматриваться как один из ключевых элементов более широкого греко-протестантского (ГПД)⁵ или либерал-православного (ЛПД) дискурса. Он выполняет такую важную функцию как самоидентификация представителей названной группы. Многие представители либерал-православия используют систему аксиологических кодов, предоставляемую дискурсом «свободы», для очерчивания некоего автономного единства внутри Церкви, не тождественного общей церковной соборности. Например: «Мы растеряны и подавлены — мы, христианская интеллигенция, те, кто пришёл в Церковь на закате советской власти или сразу после неё»⁶. Возникает линия разделения по отношению к другим единоверцам. Но интереснее всего то, что в ходе самоидентификации ключевым словом оказывается не «христиане», хотя бы и сколь угодно «интеллигентные», а именно «интеллигенция» (христианская). Ключевой маркер идентичности — не тот, которого можно было бы ожидать.

В рамках этой идентичности либертианская «свобода» адресуется всем православным, обозначаемым обобщающим местоимением «мы», ряд предписаний. Например, «преодоление провинциализма: нам, православным, уютно в нашем маленьком гетто, нам страшно выйти за его пределы и встретиться с этим чужим и неприятным миром»⁷ — звучит это так, словно бы Церковь в настоящий момент является чем-то вроде «секты» внутри большого общества (мира). Так выражается мысль о необходимости секуляристской ассимиляции церковной миссии и православного мышления.

В рамках либертианского политического языка «свобода» является частью идиомы «фундаментальные права и свободы», отсылающей к «Декларации прав человека и гражданина» и к концепциям

⁵ Явление, обозначаемое термином «греко-протестантизм», — псевдоморфоza. Оно не имеет отношения ни к аутентичному Православию, ни к реальному протестантизму (собственно протестантским церквям). Скорее речь идёт о современном эквиваленте известного понятия Николая Лосского «протестантизм восточного обряда».

⁶ Десницкий А. (2016). Церковь после: приглашение к разговору. *Интернет-журнал Гефтер*. 20 января. URL: <http://gefeter.ru/archive/17261> (дата обращения: 03.06.2021 г.).

⁷ Десницкий А. Там же.

«естественного права». Внешним фоном концепта «свободы» выступает риторика фундаментальных прав и свобод. Если месседж «дискурса свободы» адресован молодёжи, то, как правило, используется постмодернистский, то есть относительно левый вариант этой риторики. В этом случае имеется принципиально другой вариант базовой семантики: вместо защиты общечеловеческих «фундаментальных прав» либертианский дискурс переходит к мотивам защиты от дискриминации, защиты прав меньшинств и отдельных социальных групп».

Идеологический вектор концепта «свободы» — это хорошо знакомый по XX веку социал-дарвинизм, то есть правое мальтузианство — по контрасту с левым мальтузианством большевизма. Разумеется, вектор реальный, а не декларативный: именно в этой точке происходит разрыв между означаемым и референтом, то есть риторикой и прагматикой либертианского «дискурса свободы».

«Верификация» веры

Индивидуальную веру в рамках дискурса свободы с точки зрения либерал-православия предлагается дополнительно подтверждать. Но в соответствии не с церковными, а с внешними, секуляристскими критериями, поскольку акт «выбора веры», по молчаливому настоянию либертарианской мысли, направлен как бы из секулярного пространства в церковное, а не наоборот. Веру рекомендуется «подтверждать» по секулярным правилам — то есть какими-нибудь заслугами, оцениваемыми по особой — секуляристской шкале, которая и наделяется сакральным значением. Церковь при этом всегда в проигрышной позиции: она не может исправить провалы секулярного общества в виде войн, смут и революций. Получается, что Церковь должна взять на себя ответственность за то, что делали режимы, построенные на идеологической базе секуляризма.

«Это раньше за свою веру никто никогда не отвечал: человек родился в этой вере, человек воспитывался в этой вере, человек получал религиозное образование в этой вере, — всё устройство общества было таким, что человек ничего не делал, чтобы ему находиться в этой вере...».

И далее: «Церковь оказывается неспособной в этом противодействовать злу, остановить войны, остановить репрессии, остановить холокосты, пришествие фашизма, ничего. Церковь оказывается всегда с властью

в самый непристойный, самый неприглядный момент, — что на Востоке, что на Западе»⁸.

Это одна из тех ситуаций, когда переставлены местами виновные и потерпевшие. В этом смысле логика либерал-православного варианта дискурса свободы напоминает, например, светскую логику Светланы Алексиевич в отношении советского народа с её тезисом «жертвы не лучше, чем палачи». За преступления советского режима в этой логике несут ответственность не должностные лица (их никогда не называют поимённо, за исключением нескольких разрекламированных персон), а сам народ — жертвы этих преступлений. В этом случае дискурсивная ловушка выглядит так: признаете ли вы, что у вас и ваших соотечественников большое, холопское сознание? Ответ «да» сам по себе есть доказательство исторической вины и заочного пособничества режиму. Ответ «нет» означает отсутствие исторического покаяния, что также является признаком пособничества (ср. хрестоматийное: «Перестали ли вы пить коньяк по утрам?»).

Точно такая же дискурсивная ловушка выстраивается в ходе май-данных протестов, только речевые средства выражения заменены в этом случае на провокативные уличные действия. Если полицейские не отвечают на провокации — они тем самым признают свою неправоту и правоту протестующих, что бы те ни совершали. Если они противодействуют беспорядкам, тогда сами действия являются свидетельством подавления свободы — независимо от поведения протестующих. Этот выстроенный в рамках дискурса свободы тест на тоталитарность невозможно пройти успешно. Тот, кто соглашается с правом такой оценки и её критериями — виноват изначально, поскольку принимает амплуа ответчика по политическому иску.

Главное в тесте на тоталитарность не критерии и ключевые слова, а позиция спрашивающего. Любым ответом эта позиция легитимизируется и статус спрашивающего подтверждается. Таким образом, для тестового текста — а он является ядром дискурса свободы — важны не столько термины, понятия и критерии, сколько расстановка акторов — как в психоаналитических играх или фольклорных сюжетах. То есть не лексика, семантика и стилистика играют главную роль, а драматургия либертианского текста. Это драматургия

⁸ Стенограмма выступления протоиерея Алексия Уминского на презентации альманаха «Дары». (2019). *Youtube.com*. 25 мая. URL: <https://www.youtube.com/watch?feature=youtu.be&v=0rweh18m65k&app=desktop> (дата обращения: 03.06.2021 г.).

не может быть поддержана тем, кто не желает стать участником политического спектакля.

Дискурсивные ловушки

Дискурсивных ловушек, связанных с дискурсом свободы и вынуждающих Церковь к непродуманным ходам-экспромтам, порой ошибочным и даже фатальным, в либерал-православной риторике довольно много. Ярким примером принуждения церковного начальства к совершению непопулярных и необратимых действий стала возросшая активность греко-протестантских спикеров в период «первой волны» пандемии. Этот вариант либертианского дискурса под названием «богословие после» давно существует в текстах и выступлениях западных христиан-модернистов, а именно: «богословие после Освенцима», «богословие после 11.09.01», «богословие после Шарли» и т. д. Но если на Западе говорят только об изменениях в богословии и проповеди, то в России эту модель пороговой перезагрузки в развёртывании дискурса попытались применить для подталкивания так называемой «православной Реформации», являющейся ни чем иным как церковной революцией. Для этого ситуация с проведением служб без прихожан в связи с карантинными мерами была истолкована в либертианских кругах как однозначный знак отвержения Богом Церкви в её прежнем качестве.

Имело место использование пандемии как исторически порогового, сакрального события, например: «пандемия как задание от Бога» (блогер Виктор Судариков), необходимость «обличить и вразумить Церковь» (игумен Пётр Мещеринов), «Божья кара», «Божье послание» и т. п.⁹ При этом предельно мистическое толкование пандемии используется как повод для обмирщения Церкви, освобождения её от неких лишних «средневековых» условностей и преобразуется в призыв к немедленному продолжению внутрицерковной революции, начатой весной-летом 1917—1918 гг. при Временном правительстве. Программа церковной революции включает в себя отказ от патриаршества, развитие пресвитерианских принципов, как в кальвинизме, в частности выборность епископата, в ряде случаев речь идёт даже о «всеобщем священстве» (Парижская богословская школа), подразумевается приоритет «евхаристического богословия» перед сотериологическим,

⁹ Щипков А. (2020). Пандемия и новая сакральность. *Радонеж*. 17 мая. URL: <https://radonezh.ru/2020/05/17/aleksandr-shchipkov-pandemiya-i-novaya-sakralnost> (дата обращения: 03.06.2021 г.).

аскетическим и любым другим богословием. Также идёт речь о придании Церкви сетевой структуры, определяемой как блокчейн и «конфедерация общин» (прот. Павел Великанов), причём «человек (а тем более общество), отказавшийся от использования этой технологии, станет настолько неконкурентоспособным в современном мире, что его технологический и научный разрыв с пользователями глобальной сети будет намного ошутимее, чем разрыв между индейцами и отрядом Кортеса с его конкистадорами»¹⁰.

Вполне очевидно, что этот ряд якобы «освобождающих» мер закрепощает Церковь в целом, лишает её суверенитета и автономии, присущих ей исторически — но эта изнанка церковного республиканизма никак не отражена в «дискурсе свободы», поскольку в либертианской философии отсутствуют такие понятия как цена вопроса и цена принятых решений. Напротив, имеют место мотивации в духе «чем хуже, тем лучше», «движение — все, конечная цель — ничто». Таким образом, перед нами классическая логика революционного сознания. «Никто не знает, какие это будут перемены, и мало кто ждёт от них хорошего, но многие их предчувствуют. Мы, конечно, опять окажемся к ним неготовыми»¹¹. По-видимому, в данном контексте «неготовность» предполагает и невозможность брать на себя ответственность — например, за последствия возможного очередного этапа церковной революции.

Нередко носители либертианской системы взглядов настаивают на том, что «выбор веры сегодня, в отличие от XIX века, начала XX века, середины XX века... это не общественный выбор» и прежде «вопрос веры как личностного выбора не стоял». Из этого должен быть сделан вывод о бессознательности христианской самоидентификации в XIX веке, при этом снимается вопрос о «качестве» веры и о возможностях внутреннего выбора верующего в рамках самой христианской парадигмы — то есть о том самом выборе, которого прежде всего и требует Господь от верующего.

С другой стороны, проблема мировоззренческого выбора, точно так же как она поставлена в этом случае, может стоять и для секулярного, модернистского сознания. Достаточно поставить вопрос: каковы глубинные основания безрелигиозности, секулярного

¹⁰ Севастьянов Л. (2018). Православный блокчейн. РПЦ нужно отказаться от вертикальной модели управления. *Новая газета*. № 125. 12 ноября URL: <https://www.novayagazeta.ru/articles/2018/11/11/78544-pravoslavnyy-blokcheyn> (дата обращения: 03.06.2021 г.).

¹¹ Десницкий А. Там же.

выбора человека в обществе, которое само себя определяет как «секулярное» и транслирует стандарты секулярности в качестве социальной нормы или как минимум — мейнстрима. Осознанный ли это выбор?

Но такая — *аналогичная* — постановка вопроса табуируется «дискурсом свободы». Установка либертианства заключается в том, чтобы рассмотреть лишь один уровень социальных явлений и зафиксировать единственное положение: вера традиционная — не подлинная, это вера «без выбора», поэтому Церкви *нельзя желать преэминентности* с собственной историей.

Другая важная презумпция либерал-православного дискурса «свободы» заключается в том, что субъектом выбора в духе секулярного гуманизма выступает только отдельно взятый индивидуум и лишь на этапе принятия веры. Ни тот же субъект в продолжение своей христианской жизни, ни тем более Церковь как целое, как соборный, кафолический разум, имеющий своим прообразом Святую Троицу, — не наделяются правом и возможностью решающего мировоззренческого выбора. Такие прецеденты как известное разномыслие и многочисленные святоотеческие споры на церковных соборах и между ними при этом в расчёт не принимаются.

Зато в качестве примера осознанного (рационального) выбора порой приводится Серебряный век с его «философско-религиозными собраниями», «богоискательством», «богостроительством», и т. п. Согласно этой логике, свобода внутрицерковная — это когда личная вера так или иначе отделена от официальной Церкви.

Церкви до поры до времени — а именно до очередного «майдана» — крайне не рекомендуется думать о социальных и политических вопросах, а также соприкасаться с «гражданской религией», с так называемым «победославным русмирианством» (выражение библеиста Андрея Десницкого). Но неужели нежелание жить с навязанной идентичностью — греховно? И это при том, что как раз в УПЦ МП подлинная миссия и подлинное подвижничество начались с началом гонений — преследований священников и захватов храмов.

Но если религия историческая не соприкасается с «религией» гражданской, что же станет фундаментом последней? Свято место пусто не бывает. Вполне очевидно, что таким фундаментом станут глобальный неолиберализм и социал-дарвинизм, то есть секулярные квазирелигиозные ценности, которые, в конечном счёте, либертианский дискурс стремится

признать в качестве высших, при этом оснатив их библейской фразеологией.

Интересно, что как раз для создания такого идейного кентавра либертианцам немалую помощь может оказать и оказывает библеистика. Секрет заключается в том, чтобы использовать её возможности как бы в обратную сторону: не для экзегетики и расшифровки глубокой семантики библейских текстов, но для зашифровки в системе аутентичных кодов Scriptura секуляристских нарративов, для придания им «православного» содержания, то есть для талантливой и подлинно филологического камуфляжа.

Традиция и архаика

Важным либертианским субдискурсом, нередко сопровождающим дискурс о свободе, является прогрессизм, то есть развёртывание дихотомии «традиция — современность». В рамках дискурса свободы полюса дихотомии не дополняют, а отрицают друг друга, причём «современность» — например, модернизация Церкви — по сценарию должна восторжествовать как бы «вместе с самим ходом вещей»; традиции (например, канон или кафоличность) объявляются устаревшими, не релевантными здесь и сейчас — как «не соответствующие современным вызовам». А дальше вступает в дело модернистская калька сюжета новозаветного обновления мира: традицию в целом предписывается отбросить, как бы отряхнув прах с ног, чтобы получить возможность двигаться дальше и наливать новое вино в новые мехи.

Революционный импульс — это переживание разрыва между традицией и новой, актуальной конвенцией сегодняшнего дня: революционер, как светский, так и церковный, живёт в иллюзии того, что ему предстоит переписать скрижали, а то и «пересотворить» ветхий мир («Весь мир насилья мы разрушим до основанья, а затем...»). Традицию либертианцы склонны путать с архаикой и на этом основании требовать своего рода исторической «свободы» от наследия — канона, кафоличности, епархиальности, патриаршества, церковной иерархии, социальных гарантий, государственности. Они утверждают, что всё это — некая маска Средневековья, вместо которой Церкви надлежит облачиться во что-то актуальное, и эта мера современности есть некая данность — хотя очевидно, что в мире постмодерна современностей так же много, как и традиций — никакой общепринятой современности быть не может.

Утрата наследия кажется либертианцам меньшим злом, чем любой запрет, поскольку любой запрет воспринимается как тотальный, в контексте Писания — как рабство египетское или вавилонское. Но, получив привилегию в социокультурном пространстве, дискурс свободы сразу порождает субдискурс запрета — как в истории с екатеринбургским или московскими храмами.

Например: «Реформация и последовавшая за ней Контрреформация стали, по сути, зарождением модерна, его бунтом против традиционной архаики». Тем самым подтверждается: Реформация не могла не перейти в секуляризацию, причём и то и другое. Также секуляризм можно расценивать как «бунт против архаики». Иными словами, жизненное целеполагание для христианина, в рамках приведённой точки зрения, в современных условиях прежде всего включает в себя «бунт против архаики», каковая архаика и ограничивает его свободу. Следовательно, верность традиции («архаике») есть не что иное, как несвобода, а свобода, как известно, лучше любой несвободы.

Между тем, с точки зрения христианского аутентизма, традиция и «архаика» — понятия не только не тождественные, но и во многом противоположные. Традиция может развиваться, усложняться — этим она и живёт. Архаика же статична. Когда происходит разрыв с традицией (революция) под знаменем «прогресса» и «развития», понятий в духе модернистского фундаментализма, чаще всего достигается результат, обратный ожидаемому. Например, социал-дарвинистский идейный комплекс протестантской этики означает, в конечном счёте, рецидив дохристианского трайбалистского сознания.

Традиция даёт постепенное развитие, но отказ от неё как раз и ведёт к срыву в архаику и остановку развития. Примеры этой закономерности мы можем наблюдать как на примере советской и постсоветской истории, так и на примере современного западного постмодернизма и постгуманизма. Разрывы с традицией приходится «сшивать» с помощью традиционалистской «критики культуры», но при этом не приходится рассчитывать на быстрый результат.

Парадигмы свободы. Рим и Иерусалим

Институциональность секулярного модерна наследует античной традиции. С этим связано стремление либертианского богословия — например, так называемого «богословия майдана» (Кирилл Говорун) — связать

«правильные» (с точки зрения его адептов), то есть ориентированные на древнеримский кодекс права, политические практики и институты с понятиями христианской святости и благочестия. Так, например, расшатывание легитимности действующей власти с помощью уличных провокаций и погромов расценивается как проявление «гражданского самосознания» и поведение «политически зрелого гражданского общества». При этом отстаивание «гражданских и политических прав» буквально приравнивается к христианскому подвижничеству и мученичеству за веру. Открытым текстом это тождество обычно не декларируется — такие утверждения, вероятно, вызвали бы у аудитории отчётливое ощущение подмены — но косвенно присутствует в рассуждениях того же Кирилла Говоруна о том, что люди Церкви должны равняться на гражданских активистов, которые как бы показывают им пример истинного благочестия и принципиальности.

Именно здесь сталкиваются две совершенно разные культурно-исторические и религиозные парадигмы с разным пониманием свободы, — «римская» и христианская — что и заставляет дискурс о свободе раздваиваться, расщепляться: говорится одно (с использованием христианской фразеологии), подразумевается другое.

Подобное смешение понятий говорит о гибридном характере православного либертианства. Эта гибридность проявляется и в других контекстах — например, в идее миссионерства любой ценой, когда не так важно, чтобы церковный дискурс был каноничным — главное, чтобы люди Церкви «были поняты» секулярным обществом. Разумеется, самый простой путь в этом случае — пересказ секулярных «передовиц» с помощью христианской идиоматики. Что именно при этом будет понято — не столь существенно, главное — убедить внешнюю аудиторию в том, что верующим и воцерковленным ничто человеческое не чуждо, и они говорят ровно о том же, что волнует среднестатистического хипстера или креативного блогера, но только немного своеобразным языком. Разумеется, такая тактика ведёт к прямо противоположному результату, то есть вызывает недоверие, а не интерес, что вполне естественно: кому интересны подобострашие и «копипаст» в изменённой упаковке?

В действительности миссионерство не может осуществляться посредством «ценностного обмена», христианину надлежит оставаться на своих базовых позициях и принципах. Отдав сестерций, если таковой был прежде взят, кесарю (как и египетскому фараону) можно сказать

лишь то, что сказал Моисей: «Отпусти мой народ!». Отпусти — значит сними цепи и ограды, не заставляй жить твоими ценностями, интересами, суждениями, твоими *институтами* и *концептами*, по твоим правилам, позволь быть собой.

В рамках такой позиции проблема египетских или вавилонских «гражданских свобод», разумеется, не имеет существенного значения, поскольку египетские «свободы» или их отсутствие вписаны в контекст совершенно иной, не христианской этической системы. Диалог с сильными мира в рамках внешней (чуждой христианину) этики лишён какого-либо смысла. Условием успешности диалога в отсутствие воцерковления является теологизация дискурса в рамках диалога — согласие рассматривать вопросы в рамках теологической логики христианства или по крайней мере считаться с наличием таковой у собеседника, в противном случае предмет разговора оказывается иллюзорным.

Всё это, разумеется, не означает, что христианин никогда и ни по какому поводу не может протестовать. В ряде ситуаций может. Только при этом защищать ему стоит обездоленных, тех, кто унижен и оскорблён с самого начала — ибо «и последние станут первыми», — но никак не амбициозных и успешных представителей привилегированного «активно-креативного» социального слоя, которых почему-то вдруг обсчитали на раздаче вольностей, не выполнили контракт, в результате чего их «пакет свобод» оказался неполным. Как говорят в таких случаях сами секулярные идеологи, «не нравится — подавайте в суд». Но христианин не является участником, акционером и бенефициаром римских гладиаторских боев, азартных социальных игр и тому подобных развлечений.

Такая позиция для христианина только и может считаться *нонконформистской* — он отрицает сами «римские» ценности и добродетели, о которых идёт спор у обеих (или более) сторон: это две стороны одного «сестерция», который следует лишь вернуть его подлинному обладателю.

«Новый Египет», «новый Рим» или «новый Вавилон» — как бы его ни называть, не изменится, пока не уверует и не примет Крещение. Для христианина это глубинное, парадигмальное несоответствие. Ситуация парадигмального отрицания неизбежно влияет на то, как, на каком языке говорит верующий, «римском» или библейском (в широком смысле).

Сказанное позволяет сформулировать вопрос о *парадигмах свободы* — на том же основании, на котором ставится более общий вопрос

о «парадигмах причастности к трансцендентному». Гибридное смешение несоотносимых парадигм свободы означало бы неспособность к «различению духов», что для христианина отнюдь не является достоинством.

О противоестественном «гибридном» смешении разных парадигмальных оснований в трактовке свободы говорит и западная неортодоксия, в частности, лидер radical orthodoxy Джон Милбанк. Он подчёркивает, что христианство воспринимается современной постгуманистической мыслью, как если бы оно «было Ветхим Заветом для Декларации прав человека»¹², что, разумеется, ни в малейшей степени не ухватывает теологических оснований христианской мысли. Христианство, по мысли Джона Милбанка, «должно всё переосмыслить по-христиански».

Можно было бы сказать точнее: не может всё не переосмыслить. Вне всякого сомнения, слово «всё» здесь — ключевое.

Свобода Церкви как аутентификация

Церковь стремится освободиться от последствий, вызванных попытками «православной реформации» 1918—2021 гг. Взяв начало в России с Поместного Собора 1918 года, они получили современное продолжение в виде российского греко-протестантизма и еретической деятельности Константинопольского патриархата.

Процесс аутентификации Церкви неизбежно потребует по-новому поставить многие вопросы, в том числе вопрос о свободе и её связи с нравственностью.

Христиане способны дать пример нравственного социума — еkkлeсии, и важная задача заключается в том, чтобы зафиксировать идею новой социальной аксиологии на примере собственной общности, идею нравственной свободы от зла, а не «свободы вообще». Христианству присущ идеал человеческого сообщества с «вертикальной» (нравственной) динамикой, а не «горизонтальной» динамикой сакрального насилия. Христианин не может поддержать принцип сакральных жертвоприношений, положенный в основу социальной политики секулярного общества, в силу его языческого происхождения, как не может он поддержать и все основанные на нём идеи и идеологии — расизм, колониализм,

¹² Милбанк Джон. (2017). Упадок религиозной свободы и возвращение влияния религии. Часть 1. *Интернет-журнал Gefter*. 24 апреля. URL: <http://gefter.ru/archive/22011> (дата обращения: 04.06.2021 г.).

большевизм, нацизм, либерализм и в целом социал-дарвинизм, а также концепции цифрового общества, исключают принцип ответственности человека. Вместо идеи «алгоритмических сообществ» христиане выдвигают идею аксиологических (нравственных) сообществ, общества как места для нравственного делания, для духовной репатриации человека.

Православные христиане не могут мыслить в рамках секулярной социальной повестки, поскольку их Церковь представляет собой пространство сотерии, а не постмодернистских игр и конструктивистских проектов. Принцип вертикальной (нравственной) динамики Церковь видит не в любом развитии: «Все прогрессы реакционны, если рушится человек». А он рушится непременно, если исчезает вера.

Поэтому гибридный характер дискурса о свободе, функционирующего в либерал-модернистском сегменте церковного поля, не имеет ничего общего с актуальными сегодня задачами аутентификации церковной миссии, восстановления Церкви после церковных революций и советских гонений, преодоления попыток принудительной секуляризации, протестантизации и декафализации церковного организма.

Сведения об авторе

Белжеларский Евгений Александрович — научный консультант Русской экспертной школы

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

де Бенуа, А. (2009). Против либерализма. К четвертой политической теории. Санкт-Петербург: Амфора.

Мандевиль, Б. (1974). Басня о пчелах. Возроптавший улей, или мошенники, ставшие честными. Москва: Мысль.

Discourse of Freedom and Contemporary Greco-Protestantism

E.A. Belzhelarskii

RUSSIAN EXPERT SCHOOL

Abstract: In this article, the author provides an analysis of the “discourse of freedom” as one of the foundations for secular and ecclesiastical liberalism. The discourse of freedom receives the name of a “libertian discourse” (not to be confused with libertarianism — a specific political and ideological current). The libertian discourse is studied within its historical origins associated with the legal codes of ancient Rome and the social philosophy of the Enlightenment. The libertian discourse and the related concept of the “natural law”, hardly evolving and unchanged in the 300 years since its inception, has outlived its historical competitors in the form of historical law, Marxism, etc. This phenomenon of libertian fundamentalism refutes the liberal axiom of permanent social progress and modernization, which also applies to the sphere of knowledge. Since the concept of fundamental (generic) rights and freedoms can be neither scientifically proven nor deduced from the traditional norms and values, it should be classified as a metaphysical (in Karl Popper’s sense), fundamentalist and quasi-religious doctrine. This article shows the contemporary transformations of the phenomenon of freedom, which results in the libertian discourse becoming an integral part of power practices, an exclusive right to criticize power and a “subtle discourse of power”. The contemporary function of libertarianism lies in restricting the freedom of a political opponent in the name of fighting for freedom and in creating a marketable competitive field of political compensation for the restriction of freedoms (stigmatization). The author points to the struggle between two cultural-historical and religious paradigms with different

understandings of freedom — the “Roman” (political, elitist) and biblical (social), emphasizing that this struggle generates two versions of the discourse of freedom in the contemporary political space. The author raises the question of the demarcation of freedom paradigms on the same grounds as the more general question of “paradigms of involvement with the transcendent” and the hybrid mixing of different paradigmatic foundations in the modern interpretation of freedom.

Keywords: discourse of freedom, liberalism, libertarian discourse, Greco-Protestantism, religious paradigm, sacril violence, authentication of the Church, tradition

About the author

Evgenii Aleksandrovich Belzhelarskii — a research consultant of the Russian Expert School

REFERENCES

de Benoist, A. (2009). (2009). *Protiv liberalizma. K chetvertoy politicheskoy teorii* [Against Liberalism. The Fourth Political Theory]. Saint Petersburg: Amfora. [In Russian]

Mandevil, B. (1974). *Basnya o pchelakh. Vozroptavshiy uley, ili moshenniki, stavshie chestnymi* [The Fable of the Bees. a Murmuring Hive, or the Crooks Who Have Become Honest]. Moscow: Mysl. [In Russian]