

**КОММУНИЗМ КАК ВЫСШИЙ ЭТАП «ИСТЕРНИЗАЦИИ»: Д. Б. ЗИЛЬБЕРМАН О
РУССКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ И СОВЕТСКОМ ОБЩЕСТВЕ**

ОПУБЛИКОВАНА В КНИГЕ:

Зильберман Д. Б. Православная этика и материя коммунизма / научные редакторы А. Митрофанова. М. Немцев. Спб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2014. С. 217-253.

1.

Сначала о биографических обстоятельствах появления предлагаемой вниманию читателей статьи Зильбермана «Православная этика и материя коммунизма».

Давид Зильберман с семьёй прибыл в США в конце 1973 года. Из России он смог привезти с собой только небольшую часть написанных ранее статей, заметок и проектов. Его основными исследовательскими интересами в это время были классическая индийская философия, теоретическая социология и модальная методология – метод, открытый в феврале 1972 года и ставший предметом исследовательской работы на последующие (и последние для него) пять лет.

Живя в СССР, Давид Зильберман счастливо обходился без погружения в марксизм-ленинизм. Этому, как ни странно, способствовало отсутствие академического гуманитарного образования. После школы он работал на заводе, потом окончил гидрометеорологический институт. По словам его сестры Раи, Давид поступил в этот отраслевой вуз, поскольку, хотя он отлично знал историю, на вступительных экзаменах в Одесский Политехнический институт ему неизменно ставили оценку «удовлетворительно». Затем он по распределению отправился на несколько лет работать в Ашхабад. В трудной жизни метеоролога на аэродроме нашлось время для продолжения философского самообразования и изучения санскрита под руководством легендарного переводчика «Махабхараты» Бориса Смирнова. Вернувшись в Одессу, Зильберман работал в технических организациях, и в 1968 году поступил в Москву в целевую аспирантуру по социологии. Всё это время он занимался историей, философией и языками самостоятельно, и начал осваивать индийскую классическую философию, по его словам, раньше, чем философию Платона.

В аспирантуре Института конкретных социологических исследований Зильберман под руководством социолога Юрия Левады углубленно занимался историей западной теоретической социологии и методологией культурной антропологии. В этот период он вчитывается в работы Макса Вебера, Габриэля Тарда, Клода Леви-Стросса, и других классиков антропологии и социальной философии – но не Маркса. Левада и его коллеги не требовали от аспирантов демонстрации владения официальной философией (хотя владение какими бы то ни было специальными знаниями прямо одобрялось и стимулировалось). Более того – вся философская обстановка в Москве конца 1960-х, о которой он позже напишет с откровенным восхищением¹, располагала скорее к изучению экзотических и только недавно ставших доступными текстов классиков, нежели к углублению в работы основоположников официальной доктрины. Левада поощрял участие аспирантов и сотрудников в различных семинарах – и Зильберман интенсивно пользовался возможностями профессионального общения. В статусе аспиранта целевой аспирантуры Зильберман должен был заниматься исследованием и освоением современных

¹ Zilberman D. The Post-Sociological Society. – In: Studies in the Soviet Thought, vol. 18, 1978, pp. 261-328. Об этом сообществе см.: Ерохин В. Вождянное отечество. Роман-хроника. М.: Laterna magica, 1998. С. 99-115; Пугачева М. Г. Вторая наука или «игра в бисер». Семинарское движение в социологии 1960—1970-х годов // Новое литературное обозрение 2011. № 111. Эпштейн М. Третье философское пробуждение (1960-1980е) // Континент 2004, № 122. / URL: <http://magazines.russ.ru/continent/2004/122/epsht21.html> □.

западных методов социальных исследований². Основным результатом этой работы – текст кандидатской диссертации «К пониманию культурной традиции», написанной осенью-зимой 1971-1972 гг.³ Несколько полностью подготовленных к печати статей остались неопубликованными. Некоторые рукописи хранятся в России у друзей Зильбермана, основной же, всё ещё мало изученный массив – в его Мемориальном архиве Бостонского университета⁴.

Можно сказать, что Зильберману чрезвычайно повезло в смысле философского образования: он оказался в Москве в «правильное» время, на излёте «Оттепели», в компании лучших философов своего поколения, и покинул страну в «правильный» момент. Это было время, позже названное А.М. Пятигорским «метафизической ситуацией»⁵, период массового интереса к истории, религии, философии, вообще к гуманитарной теории в широком смысле слова; краткий период сравнительно свободного и открытого обсуждения таких тем, пока ещё не зажатого и выхолощенного позднесоветским режимом «двоемыслия». Зильберман сохранил лучшие воспоминания об изысканном и эрудированном общении, которого ему будет сильно недоставать в США. Поэтому одна из важных для его позднего творчества тем, хотя она не столь явно прочитывается в «Православной этике» – это утверждение полноценности и самодостаточности интеллектуальной жизни в СССР. Он стремился преодолеть «стереотипы оценок из “здешнего” в “тамошнее” — с сильнейшей тенденцией на понижение, а оттуда — “сюда” с не менее резкой тенденцией на завышение, идеализацию»⁶. И отсюда же его убежденность в абсолютности советской власти, установившейся в России навсегда.

В США Зильберман не без сложностей, но довольно уверенно завоёвывает позиции в академической среде. Он читает лекции в Бостонском университете, городском университете Нью-Йорка, проводит академический год в Чикаго и возвращается в штат Массачусетс для работы на факультете истории идей Брандайского университета. Живёт в городе Ньютоне. В Бостоне он не просто добивается профессионального признания, но становится популярен среди студентов и коллег. Он становится другом известнейшего семиотика Р. Я.Якобсона, который, по словам Зильбермана, «вник» в модальную методологию⁷. Участвует в работе знаменитого Бостонского коллоквиума под философии науки под руководством профессора Роберта Коэна.

² Зильберман Д.Б. Личность и культура в антропологии Поля Радина // Вопросы философии. 1971. № 6; Он же Зильберман Д.Б. Социальная антропология: динамика развития и перспективы // Вопросы философии. 1970. № 11. Зильберман был также соавтором статьи «культура» в Большой советской энциклопедии (т. 10) и автором ряда других статей.

В задачи этой статьи не входит подробная характеристика многогранных исследований Давида Зильбермана по теории философии и модальной методологии, для этого можно обратиться к таким работам: Гурко Е. Н. Введение // Зильберман Д. Б. Генезис значения в философии индуизма /под ред. Е. Гурко и Роберта С. Коэна. Пер. Е. Гурко. М.: Эдиториал УРСС. 1998. С. 3-62. Она же. Модальная методология Давида Зильбермана. Минск: Эконом-пресс, 2007. С. 447-453; Пятигорский А. М. О философской работе Зильбермана // Он же. Избранные труды. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996, с. 161-173; Федосеев В. А. Ресурс методологии Д. Б. Зильбермана для философии образования. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2010; Anellis I. The life and thought of David B. Zilberman // Studies in East European Thought, 1979, No. 20, p. 165 - 175.

³ На машинописном экземпляре диссертации, на основе которого её книжную публикацию в настоящее время готовит Институт развития им. Г.П. Щедровицкого, стоит дата «12/XI-1/XII.1971». Однако это, вероятно, дата одной из редакций большого и неоднородного текста. Он был представлен как диссертация на соискание учёной степени кандидата философских наук, однако защита не состоялась: дни «республики учёных» под руководством профессора Левады были уже сочтены. См. также: Левада Ю. Об авторе // Народы Азии и Африки 1989 № 3. С. 128-130. (Предисловие к публикации: Зильберман Д. К семиотике понимания типов культурных традиций).

⁴ Gourko, H. (ed.) Annotated catalog of the David Zilberman archive. Boston: Boston University, Center for Philosophy and History of Science, 1994.

⁵ Пятигорский А. М. Заметки о «метафизической ситуации» // Континент 1974, №1, с. 211-224 (переопубликовано в: Пятигорский А.М. Избранные труды. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996, с. 108-115; Континент 2012 № 151 / URL: <http://magazines.russ.ru/continent/2012/151/p18.html>).

⁶ Письмо Ю. Леваде 8 июля 1976 г. опубликовано в Приложении книги: Генисаретский О., Зильберман Д. О возможности философии. М.: Путь, 2001. С. 184. (Далее ссылки на это издание переписки Д Зильбермана обозначается как **ОВФ**).

⁷ Письмо Ю. Леваде 25 ноября 1976 // **ОВФ**, с. 190.

Весной 1977 г. известие об увольнении профессора Зильбермана вызвало студенческие волнения: «студенты устроили следующее: «похороны философии и гуманитарных наук». 200-300 человек в черных одеждах несли гроб, на котором лежали книги Платона и других великих философов. Процессия прошла по всей территории, по этажам библиотеки (...) Требовали немедленно вернуть меня. Всё это немедленно пошло в газеты, на радио и телевидение... Конечно же, меня немедленно восстановили. Студенты счастливы. Я же — в несколько смятенных чувствах, ибо не люблю шумихи и паблисити...»⁸. Через два месяца после этого письма Зильбермана не стало.

Эмиграция дала Зильберману уникальную возможность сделать то, о чём писал покинувший СССР в то же самое время Иосиф Бродский:

*Смотри,
это твой шанс узнать, как выглядит изнутри
то, на что ты так долго глядел снаружи.*

Ситуацию вынужденного «включенного наблюдения» американской культуры он воспринял как философский вызов самому себе как специалисту по сравнительной теории культур. И он ответил на этот вызов сравнительным исследованием культурной традиции российского и советского общества, «взятым» в аспекте его чуждости обществу западному, по умолчанию — американскому.

Общим вектором всех исследований Зильбермана в последние годы его жизни можно считать создание теоретической сравнительной эпистемологии культуры. Причём Зильберман, в отличие от многих современных ему представителей социологии знания и конструктивной социологии, таким «сердцевинным» для любой культуры знанием полагал философскую традицию. Его интересовали наиболее рафинированные, сложные формы мышления и социально-культурные условия их сохранения и развития. Учредив «*философию философии*», методом которой являлась модальная методология, а предметом — конструируемая самим Зильберманом *сумма метафизик*⁹, он неустанно пересматривает и переоформляет согласно новому методу все философские традиции прошлого и настоящего. И потому важнейшая цель всего анализа генетического родства восточно-христианского и марксистского мышления — через линзы модальной методологии увидеть отношение советского марксизма к западной философии, с одной стороны, и к классической индийским философиям (йоге, мимансе) с другой, чтобы прояснить и обосновать их сущностные сходства и различия. Это позволит увидеть, наконец, действительное место советского марксизма среди *всех* философских традиций прошлого, настоящего и будущего (полагая, что СССР несомненно просуществует в течение жизни ещё не одного поколения. Зильберман предвосхищал и долгое будущее советского марксизма — вероятно, не блестящее, но для методолога — весьма любопытное).

Эта работа также предоставила возможность «фальсифицировать» Макса Вебера, который всегда оставался для Зильбермана одним из ключевых оппонентом в социальной теории. Каковы объяснительные возможности теории социального действия? Если американское общество является выразительным примером общества победившего рационального протестантизма и успешного капитализма, т.е. зримое подтверждение правоты теории рационализации Макса Вебера, то советское общество — соответственно, общество некапиталистическое и (по видимости) вовсе не религиозное, и его моральные нормы имеют какой-то иной источник. Его развитие являет собой пример «*истернизации*», движения в другую сторону.

При чтении Зильбермана важно помнить: он не был «антисоветчиком». Его исследование критично, но у него нет намерения критиковать посредством философии *политическую систему*. Советское общество это, конечно, на его взгляд радикально «другое», не-западное общество, но и сама культурная традиция Запада — это лишь один из шести возможных, согласно его теории, типов культурных традиций. Каждый тип может быть эстетически привлекателен или отвратителен, но каждый из них полностью жизнеспособен и самодостаточен. Он писал Ю.

⁸ Письмо Ю. Леваде 6 мая 1977 г. // **ОВФ**, с. 199.

⁹ Или *Philosophia universalis*, как предпочитает её называть биограф и исследователь творчества Зильбермана Елена Гурко, см.: Гурко Е. Модальная методология Давида Зильбермана. Минск: Экономпресс, 2007. С. 447-453.

Леваде о своих первых впечатлениях от американского общества: «...самое глубокое впечатление — чувство необязательности всего здесь происходящего («имеющего место»)... Да, эти два рода бытия, два вида существования настолько неоднородны, что смешно и ребячливо говорить о некоем сближении, конвергенции и т.д. «Запад есть Запад, Восток есть Восток»... а что посередине — само по себе. Конечно, все эти общие и не очень новые фразы можно бы развернуть и поглубже, пососоциологичнее, да нет ни времени, ни охоты»¹⁰. В. Рокитянский в своём комментарии¹¹ упоминает Р. Арона, У. Росту и А. Сахарова как сторонников «конвергенции» двух систем – и подразумеваемых оппонентов Зильбермана. Он действительно прямо и недвусмысленно выступает против любых подобных концепций. Впрочем, вскоре, как мы уже знаем, и время и охота «развернуть поглубже, пососоциологичнее» фундаментальное различие двух социально-культурных систем у него появились. По-видимому, этому способствовало продолжающееся общение на философско-религиозные темы (кроме прочих) с его московскими корреспондентами – О. И. Генисаретским, и особенно с московским религиозным мистиком Е. Л. Шифферсом. В более широком смысле, в зильбермановском выборе именно истории византийского богословия как релевантного материала для анализа исторических корней коммунизма можно увидеть проявление тех же специфических духовных условий московской «метафизической ситуации» рубежа 1970-70х годов.

Однако, в тоже самое время, Давид Зильберман постепенно «политизирует» своё социальное мышление и включается в идейную борьбу эмигрантов из СССР. Он ещё явно не примыкает ни к одному из лагерей, но заявляет свою позицию в спорах о сущности коммунистического строя и его перспективах. С одной стороны, этой политизации прежде углубленного в историю и философию автодиакта, вполне возможно, способствовала встреча «лицом к лицу» с КГБ: в конце 1972 году Зильберман был арестован и допрошен, причём от него потребовали уехать из столицы (зимой 1973 года он вернулся в Одессу), и обещали, что в Москве на работу он устроиться больше не сможет¹². Зильберман зарабатывал «на жизнь» переводами. Но, будучи лишенным столь необходимой ему интеллектуальной среды, решил эмигрировать. Олег Генисаретский вспоминает его слова: «комната, ночь, на трюмо жены через лупу читаю микрофильм с сутрой, перевожу с санскрита. Зачем? Когда можно работать в библиотеке... Надо уезжать!»¹³. Он покидает Советский Союз в такое время, когда советская власть кажется сильной как никогда; естественно, что его размышления о советском обществе начинаются от этой всесильной и кажущейся вечной власти. Однако важно то, что решение об эмиграции был именно самостоятельным решением; нельзя сказать, что семья Зильберман была принуждена к этому непреодолимыми обстоятельствами. Так что в его исследовании не заметно какого-либо «сведения счётов» с советской властью. И эта внутренняя свобода от текущей политической обстановки делает его анализ более интересным для современного читателя.

С другой стороны, политизации способствует, то, что Зильберман (возможно, неожиданно для себя) начинает обретать в американской академии статус эксперта по советскому обществу. Он актуализирует свой опыт анализа советской этнографической литературы и непосредственное знание жизни евреев на юге Советской Украины. По упоминаемым в описи Архива документам можно сделать вывод, что Зильберман постепенно формировал позицию публичного (и неизбежно политически ангажированного) эксперта. Он выступает с докладом о положении философии и науки в СССР в Комитете иностранных дел Конгресса¹⁴, вступает в переписку с

¹⁰ Письмо от 4 мая 1974 г. // **ОВФ**, с 177.

¹¹ Там же, с. 316.

¹² Об этом он сам писал в «автобиографической записке». См.: Gourko H. Introductory Essay – in: *Analogy* p. 2. Ситуацию резко осложнило то, что при обыске во время задержания у Зильбермана обнаружили текст его статьи о Каббале. Вскоре эта статья «О семиотической функции мистического опыта Каббалы в истолковании исторических ситуаций» (совместно с Дм. Сегалом) вышла в самиздатском сборнике «Евреи в СССР» (М., 1973).

¹³ Цитата в: Рокитянский В. О событиях и действующих лицах // Генисаретский, Зильберман. О возможности философии... С. 259.

¹⁴ Hearings Before the Subcommittee on Europe of the Committee on Foreign Affairs. House of Representatives. Ninety-Third Congress. In: U. S. Government Documents. Y 4. F 76/l:D 48/2; pp. 291-321. Reference: Annotated Catalog # 1.4.12.

социологами и историками, занимающимися российским и советским обществом, рецензирует работы по этой теме, пишет для массового читателя¹⁵. В его архиве есть статья об открытом письме Солженицына, вероятно, незавершённая заготовка¹⁶.

Основная тема этих интервенций – проблема места и роли интеллигенции в СССР. Все исследования Зильбермана в этой сфере в 1974-1977 годах так или иначе нацелены на решение этой главной проблемы. Но он ставит её не моралистически, а чисто социологически, как проблему возможного и актуального социального и политического статуса интеллектуалов, «людей знания», в обществе такого *типа*, как советское общества. Чтобы точно поставить и решить эту проблему, нужна была внимательная реконструкция истории формирования и структуры воспроизводства в таком обществе социального статуса знания, особенно сложного, теоретического, профессионального знания. Причём такой анализ ни в коем случае нельзя было бы свести к чему-то вроде анализа отношений КПСС и интеллигенции. Эти и подобные отношения для него были частными проявлениями и отдельными кейсами глубинных эпистемологических структур. Они, по-видимому, не являются каким-то уникальным достоянием именно русского/советского общества, так что ни о каком «особом пути» речи не идёт. Неспроста он не выделял «православную традицию» в какой-то особый тип, называя его в письмах «тибетским»¹⁷. Итак, теория культурных традиций дала необходимую меру отстранения, позволив «взять» Россию/СССР как всего лишь некоторый яркий случай, а под влиянием друзей обнаружился особый и удобный материал для анализа – исихазм. Это же влияние сказалось на том, под каким углом зрения будут просчитаны Зильберманом тексты по церковной истории и доктрине.

Впрочем, этот отстранённый культурно-социологический анализ позволил Зильберману сделать вполне конкретные политические выводы о будущем СССР (об этом ниже).

В письмах Ю. Леваде он упоминает о намерении написать развёрнутое социологическое размышление об американском обществе, однако оно так и не было даже начато. Статья о «Православной этике» была опубликована уже после гибели Д. Зильбермана в специальном выпуске журнала «Исследования советской мысли»¹⁸ в декабре 1977 г. в тематическом номере, посвященном отношениям власти интеллигенции в СССР. Другими участниками тематического номера были такие известные исследователи, как Александр Янов, Андрей Кудрявцев и Юрий Глазов, он же был и редактором номера. Юрий Глазов эмигрировал из СССР в 1972 году, и в конце 1960-х был близким другом Зильбермана¹⁹. Возможно, «Православная этика» готовилась специально для публикации в этом тематическом номере.

2.

Основным «нервом» русской/советской культурной традиции, согласно Зильберману, можно полагать **принцип абсолютизации деятельности**. В рамках этого типа культурной традиции, субъект существует постольку, поскольку он включён в коллективную (массовую, распределённую) деятельность, воплощает её в себе и сознаёт сам себя как носитель, со-участник большого дела. Социальное выражение принципа деятельности есть власть, причём власть, стремящаяся стать абсолютной, превзойти любые ограничения – и приступить к переустройству мира. Как Бог-Космократор (Вседержитель) на небесах, так и уподобляющаяся Ему (и неизбежно уподобляемая Ему), воплощенная в имперском аппарате управления земная власть, абсолютны. Служба им – это не проявление какого-либо «рабского сознания» для человека этой традиции, но естественное (традиционное) воплощение своего земного назначения.

В то же время, эту «службу» можно делегировать другому, более подготовленному деятелю. Как в Византийском обществе «обычный» рядовой верующий-мирянин мог как бы передоверить

¹⁵ Zilberman D. Dissent in the Soviet Union. – In: *Liberation*, vol. 20, no.6, Fall 1977.

¹⁶ «Рубашка или шкура? По страничкам письма Солженицына вождям Советского Союза» [б/д] // Annotated Catalog # 2.1.15.

¹⁷ Письмо Ю. Леваде 16 февраля 1977 // **ОВФ**, с. 195.

¹⁸ Современное название журнала – *Studies in East-European Thought*, «Исследования восточно-европейской мысли». Издаётся в Швейцарии

¹⁹ Р. Б. Зильберман, личное сообщение. Но после эмиграции их жизненные пути разошлись.

своё участие в духовном преобразении мира «духовному атлету», с его непрестанной молитвой и силовым преобразованием самого себя (и всех – через себя), так и в коммунистическом обществе индивидуальное участие в работе по секулярному преобразению мира, т.е. на всемирную революцию, передоверяется другому, герою²⁰. Типичный представитель западного экономического общества созерцателен, одинок и неизбежно зависим от множества внешних стимулов и факторов; отсюда такое внимание западных социологов к проблемам аномии²¹. Можно сказать, что аномия – это его естественная социально-психологическая реальность, предуготовленная столетиями созерцательного психологизированного богословия. Напротив, человек общества политического коммунален, активен и живёт в состоянии нарастающей мобилизации. Он действует с нарастающей интенсивностью²². При этом, важно что, в соответствии с учением Св. Отцов по мере приближения к святости возрастает и мера борьбы за него; Сталин повторил это положение в тезисе об усилении классовой борьбы с увеличением побед социализма. Борящееся общество, таким образом, создаёт положительную обратную связь, и нарастающее углубление власти.

Общество, организованное согласно принципом деятельности, есть общество тоталитарное и иным быть оно не может, поскольку в этом – энтелехия, конечная совершенная реализация общества коллективной творческой деятельности. Но тоталитаризм понимается здесь не как некоторый преступный политический режим (хотя, очевидно, он предстаёт таковым когда воплощается), а как тип общественных отношений, к которому приходит в ходе исторического развития общество такой культурной традиции. «[Православная этика], первоначально направленная к абстрактной и потому таинственной цели познания Бога, в конечном счете выразилась в конкретности тоталитарного Государства»²³. В то же время, внутренняя структура такого общества отнюдь не «тотальна». Оно пронизано внутренним конфликтом, возникающим при обращении массовой деятельности социального целого на само себя и разделении целого на субъектов-преобразователей и объектов этих преобразований. Этот конфликт – это борьба за саморазвитие и «идеализацию» целого (на пути к Царству Божьему или к секуляризованному коммунизму). Причём преобразовательная деятельность получает энергию от возгонки, максимизации этого конфликта. Так что борьба с классовым врагом вовсе не была изобретением большевиков, недаром в неё так искренне вовлеклись послереволюционные массы. Это общество антагонистично, оно буквально «живёт борьбой», и потому любая «социальная гармония» здесь – это не более чем идеологическая фантазия.

Базовым типом общественных отношений здесь выступают отношения власти. Власть понимается как отношение господства. Там, где господство – базовое общественное отношение, там и участники социального взаимодействия занимаются преимущественно (само)принуждением; поэтому в жизни людей общества власти столь важным фактором является насилие. Это не обязательно сверхнасилие репрессий государственного тоталитаризма; это оправдание любого потенциального насилия, принуждения. Так что силовое принуждение

²⁰ Анализ сознания личности политического общества у Зильбермана напоминает анализ интерпассивного сознания у Славоя Жижека, если провести аналогию между императивом наслаждения в современном западном массовом сознании у него – и императивом преобразовательной деятельности у Зильбермана (см.: Жижек С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм. СПб.: Алетея, 2005). Только здесь можно говорить о некоторой «интер-активности», о действии посредством другого активиста.

²¹ Зильбермана особо интересовала тема аномии, поскольку аномия наилучшим образом позволяет увидеть функционирование массовых норм. В мае 1972 г. в ИКСИ прошла внутренняя конференция по проблемам аномии, где Зильберман выступал с докладом «Психологический смысл проблемы аномии».

²² Очень важна именно решимость действовать на пределе своих возможностей. Фактически только избранные, «герои духа» способны на это, но такая потенциальная способность приписывается всем полноценным членам общества. Ср. у о. Павла Флоренского: «творя подвиг веры, православные искали *должного*, высшего; ариане же, внутренне само-оберегаясь, расчётливо выпрашивали «а не потребует ли Истина жертвы от нас?» и, завидя сад гефсиманский, пятились назад. И те и другие делали свободный выбор; православные [направляли его] на освобождение себя от плена плотской ограниченности... итак, исходная точка – полное доверие и полная *волевая* победа над тяготением к плотяности...» (Флоренский П. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2003. С. 75).

²³ Zilberman D. Orthodox Ethics and the Matter of Communism. P.406

становится существенным фактором общественных изменений.

Это не означает, что в такой системе отношений нет места какому-либо праву²⁴ или рыночным (контрактным) отношениям. Но власть, воспринимаемая носителями традиции как (про)явление миропреобразующей деятельности, подчиняет себе все иные общественные отношения. Она пронизывает и преобразует их – так же как (аналогия, важная для самого Зильбермана) методология пронизывает и преобразует все остальные сферы и типы знания. Может быть, следовало бы допустить даже некоторую особую предрасположенность византийско-русской-советской культуры к порождению «методологического» мышления?

В исторической перспективе, развитие и обобществление принципа деятельности вело к секуляризации, т.е. освобождению деятельности от внешней ценностной формы, так же как в «вестернизирующемся» обществе развитие принципа предприимчивости, индивидуального решения и ответственности за него проложило путь к секулярному, замкнутому в своих ценностных ориентациях на самого себя, индустриальному капитализму. Это секуляризация «по пути абсолютизации политических институтов и структур сознания»²⁵. Если описанная Вебером «вестернизация» вела к экономическому обществу с его пресловутым *homo economicus*, то «истернизация» создает «политическое» общество, населённое особым *homo politicus*²⁶. Надо отметить, что Зильберман далёк от мысли предпочитать одних другим; сам он предпочёл бы жить в обществе людей знания, прообраз которого, свою «философскую утопию», он видел в брахманистской Индии классического периода²⁷.

Само название опубликованной на английском языке статьи «Orthodox ethics and the matter of Communism» в переводе теряет двусмысленность. Конечно, Зильберман перефразировал название классической работы Вебера, но если речь заходит об этике, можно увидеть, что речь идёт также и о «деле» коммунизма. «Православная этика и дело коммунизма» – так могла бы называться эта работа. Восточное энергичное «Дело» противостоит созерцательному западному «Духу»; это противостояние оказывается удобной метафорой для выражения расхождения двух традиций. Коммунизм – самая «деятельностная» из всех идеологий, поэтому в нём принцип деятельности достигает своего наивысшего воплощения.

Будучи философией деятельности, марксизм с его утопизмом, идиосинкразией к индивидуальности и инженерным подходом к общественным отношениям, оказался оптимальной идеологией для византийско-русского культурного типа. С его появлением, в России завершилась секуляризация восточного христианства, таким образом, какие-либо ограничения на реализацию абсолютной власти в виде, например, сохранявшегося «двоевластия» светской и церковной власти, сколь бы условным оно не было, снялись, и сформировавшееся в рамках данной традиции общественное политическое тело достигло максимально возможного для него совершенства.

Заключительная часть статьи Зильбермана представляет собой сокращённый перевод статьи Г. П. Щедровицкого²⁸, где тот, в свою очередь, кратко излагает результаты исследования метода восхождения московским философами, начатых А. А. Зиновьевым²⁹. Метод восхождения, который некоторые советские марксисты полагали универсальным методом общественных наук,

²⁴ Концепцию такого права создавал В.В. Библихин, Он называл его «крепостным», полагая самым общим принципом правовых отношений в российском обществе «крепость», т.е. закрепление человека в статусе, в котором он «застигнут» властью в момент введения новой законодательной новацией. См.: Библихин В. Введение в философию права. М.: ИФРАН, 2005. С. 116-129.

²⁵ Письмо Ю. Леваде 15 октября 1976 г. // **ОВФ**, с. 187.

²⁶ Отсюда напрашивается закономерный вывод, вслед за А. Зиновьевым, что «*homo soveticus*», каким бы нелепым он не казался интеллигентному «западнически-мыслящему» наблюдателю – это чистый тип человека «политического общества», и никакого иного человека при коммунизме не может быть.

²⁷ Немцев М. Что мыслят философы? // Опыт и теория: рефлексия, коммуникация, педагогика / под ред. П. Сафронова. М.: Дело, 2012. С. 28-29.

²⁸ Щедровицкий Г.П. Общая идея метода восхождения от абстрактного к конкретному // Разработка и внедрение автоматизированных систем в проектировании (теория и методология). М., 1975.

²⁹ Зиновьев А.А. Восхождение от абстрактного к конкретному (на материале «Капитала» К. Маркса). М.: ИФ РАН, 2002.

оказывается философским воплощением и обоснованием этой всеобщей саморазвивающейся деятельности. В незаконченной книге «Московская школа методологии»³⁰ он подробно характеризует советскую философию деятельности и основанную на ней методологию как высший этап европейской философской традиции диалектики. Марксизм был российскими интеллектуалами позаимствован, но именно потому он был воспринят столь искренне и тотально, что их культурная традиция сформировала столь сильный запрос на философию деятельности.

В концепции Зильбермана можно разглядеть телеологические аспекты. Вся история православной метафизики как бы была направлена к становлению такого метода познания, который может включить в себя весь мир в его развитии к большей сложности и совершенству. Создание этой методологии стало высшим результатом развития данной культурной традиции в аспекте развёртывания её философского потенциала. Поэтому советский марксизм (взятый прежде всего именно как деятельностьная гносеология, т.е. методология) – это универсальная философия, которая как бы представляет данную культурную традицию в мировой «сумме метафизик»³¹.

Можно заметить, что при всей смелости и масштабности зильбермановского анализа, в нём не хватает ряда важных аспектов. Зильберман, фактически, постулирует, но не доказывает континуальность исторического развития Византийской теократии, Московского царства, российской империи и Советского Союза (советской империи). Это кажется сильным упрощением действительного исторического процесса. В частности, нет убедительного ответа на принципиальный вопрос: *как именно* произошла трансляция из поздней Византии не просто христианской доктрины, но именно космократического принципа деятельности? Кто был агентом и посредством каких массовых практик? Едва ли для этого было бы достаточно «стажировок» монахов из России в греческих монастырях. Зильберман выявляет в прошлом такого агента героической религиозности и одновременно социальной модернизации, т. е. «разрушения» архаического деревенского уклада в России – бродячие артели с исихастами-«шалопутами» в составе... но это не убедительное решение. Более подробная разработка этой темы должна была войти в следующее, так и не написанное исследование. О его подготовке свидетельствует переписка Зильбермана и круг его чтения в последние два года.

Любопытно, что в зильбермановском описании восточного христианства фактически нет православной церкви как особого социального и культурного института. Её история едва намечена, и потому – слишком схематична. Практически без внимания осталась вся история монашеского исихазма в Московской Руси – России. А ведь, например, в полемике «заволжских старцев» против «осифлян» намечена альтернативная антропология и альтернативное учение о власти. Однако православие для него исчерпывается опытом византийских Святых Отцов, высокоинтеллектуальных аскетов, и некоторой смутной массовой «народной религией», интересной лишь постольку, поскольку она легитимирует значимость святоотеческого творчества. Точно также в описании коммунистического общества (крайне сжато – в «Православной этике» и развёрнутом, детализованном – в статье «Постсоциологическое общество») практически не отводится никакой роли официальной коммунистической партии. Если о прямой институциональной преемственности между ними говорить не приходится, то предположение об их функциональной преемственности как организационной основы «истернизованного» общества напрашивается прямо-таки с необходимостью. Но для Зильбермана, византийское православие состоит в непосредственных отношениях героических «духовных атлетов» и масс. Императорская власть от этих отношений функционально отчуждена по принципу «кесареву-кесарево», а церкви с её двойной легитимацией как социального института и как сакральной общности, объединяющей и аскетов и мирян, практически нет в зильбермановском описании. В этом проявляется, видимо, некоторая зависимость

³⁰ В настоящее время её перевод готовится к изданию.

³¹ Впрочем, история советской философии пошла по иному пути. Если «метод восхождения» и обладал потенциалом превращения в методологию нового метафизического синтеза, то этот потенциал не был реализован, и исследования этого метода фактически не вызывают содержательного интереса даже среди марксистов. Возможно, это задача следующих поколений марксистов (точнее, уже «постнеомарксистов»?)

зильбермановского понимания христианства от эклесиологической позиции Евгения Шиффера, который был в этом вопросе крайним индивидуалистом. В то же время, концентрация внимания на византийском мистицизме явно созвучна настроению многих российских интеллектуалов из окружения Зильбермана, искавших религиозного опыта, но не доверявших «официальной» церкви. Будучи человеком не-религиозным³², Зильберман, по-видимому, воспринял такое отношение к церкви как к вторичному социальному институту оформления харизматической святости, и воплотил его в своей работе.

3.

Что же, согласно Зильберману, представлял собой советский «коммунизм», высший этап развития этой культурной традиции?

Как уж заметил читатель, в «Православной этике» такого развёрнутого анализа нет, но его анализ можно найти в его большой статье «Пост-социологическое общество»³³. Поскольку в данное издание ни входит её перевод, имеет смысл кратко изложить здесь её содержание. Зильберман рассматривает здесь опыт «четвертьвекового пост-сталинского существования» СССР через призму истории советской социологии, поскольку эта наука призвана осознавать и выражать «целое социальной жизни (путь и не всегда способна это сделать)»³⁴. История социологии – это история развития представлений общества о самом себе.

Однако социология *suī generis* просуществовала в СССР, пишет он, всего лишь пять лет – с момента создания ИКСИ в 1968 году как центра координации её развития, до его разрушительного преобразования в 1972 году. На взгляд Зильбермана, существенной, диагностически важной характеристикой советского общества является именно его *безразличие к общей социальной теории самого себя* (может быть, это безразличие проявилось для него особенно контрастно на фоне массового запроса на социальную теорию в США). Приняв за отправную точку факт этого «значимого отсутствия», он ищет его объяснение в сущностном своеобразии советского «политического общества». И здесь мы находим отсутствующий в «Этике» анализ «коммунизма как реальности».

Зильберман начинает с вдохновенного описания разнообразия, богатства и внутренней свободы философской жизни в СССР в конце 1960-х годов. Эта апология «шестидесятничества» сейчас читается со смешанным чувством удивления и восхищения (не без иронической скидки на явную ностальгию автора). Но этот мир духовной свободы не был и не мог быть признаком ослабления господствующей идеологии; наоборот, он стал проявлением её окончательной победы как системы социальных смыслов советского общества. Но что такое, собственно говоря, «советский марксизм»? В СССР это не наука и не идеология, как на Западе, говорит Зильберман, это *система культуры* («превращённая форма идеологии»). Объясняя уровень проникновения марксизма в массовое сознание разных групп населения СССР, он последовательно противопоставляет поверхностное освоение и применение марксизма на Западе его глубинному освоению и развитию в СССР. Советские мыслители развивали ядро философии Маркса – её методологию, что позволило не только говорить о развитии логики «назад-к-Гегелю»³⁵, но и о создании «полностью непозитивистской социальной науки, способной инкорпорировать и включить в себя все объективные и конструктивные методы исследования, т.е. именно *науки*»³⁶. Эта наука есть теория деятельности, объединённая с популярной в СССР общей теорией систем. В результате сформировалась «более ”социологичная” по своему устройству советская версия социальной теории (...) не “теория социального действия”, но теория “социализованного взаимодействия”»³⁷.

³² В то же время, он очень интересовался религией и теоцентрическим мышлением. Есть свидетельства о его личном знакомстве и общении с уже тогда известным священником о. Александром Менем. Московский друг Зильбермана Юрий Глазов был близок к о. Александру.

³³ Zilberman D. The post-sociological society – in: Studies in Soviet Thought 18 (1978), p. 261-328.

³⁴ Ibid., p. 261.

³⁵ Ibid., p. 268.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid., p. 270.

Почему же, спрашивает Зильберман, «столь активное освоение Западной методологии... не привело к созданию сходным образом структурированной структуры академической социологии и соответствующей социологической культуры, как это произошло в естественных науках? Дело в том, что результаты “общая теория деятельности” стали вкладом не столько в развитие науки и технологии, сколько в сферу идеологии – и именно она бал сферой их самодетерминации»³⁸. Именно в совершенствовании идеологии и состоял смысл «научного» обществоведения не только на взгляд администраторов, но и в самосознании самих её создателей³⁹! «Часто обсуждавшаяся «де-идеологизация» в Советском Союзе никогда не произошла, основное противоречие в советском обществе 1960-х можно охарактеризовать как конфликт между “реформистской” идеологией части интеллигенции и общим трендом советской социальной системы сохранить свою структурную идентичность, эту характерную “традицию анти-реформизма”. Если подойти к ней со стороны теории «социализированной деятельности», то обстоятельства проявления этого противоречия таковы, что ни одна *деятельность* никогда не могла возрасти настолько, чтобы вступить в конфликт со стабильной социальной действительностью, так что подлинное диалектическое взаимодействие между ними не начиналось; его можно было только воображать. Все эти деятельности... оставались по своей сущности философскими, т.е. формами «ложного сознания»... В области социальных наук, оно удовлетворит себя несколькими начальными шагами эмпирических обследований и прикладных исследований, в основном чтобы убедиться в работоспособности делаемого на Западе: всего пара шагов в реальность, чтобы произвести над ней рефлексию и вернуться к себе (во всём этом явно жив дух Гегеля)»⁴⁰. Конец 1960-х годов ознаменовался взрывообразным ростом числа социологических исследований и массового интереса к ним; однако в течение нескольких лет эта волна спала, наступил «постсоциологический период»⁴¹. Зильберман объясняет это тем, что политическое общество не нуждается в познании самого себя как материала для преобразования; это общество в вечном становлении, в борьбе за будущее, где не будет места проблемам настоящего времени (поэтому их исследование попросту излишне). Достигнув «экономического потолка», т.е. стабильного и очень небольшого экономического роста, причём оказывается, что ни одна социальная группа не заинтересована в росте объемов производства или производительности труда⁴², это общество продолжает совершенствоваться, наращивать уровень собственной организованности. Поэтому оно представляет из себя мир универсального технократического панфункционализма. Парадокс в том, что для поддержания работы сложнейшей системы согласования и соотношения интересов, перспектив и притязаний разных общественных групп не требуется исследование этих групп; их функции и социально-политические статусы дедуцируются не из неких объективных структурных условий, но из идеологических положений. «Политическое общество» воспринимает само себя как результат длящейся реализации чьего-то технического замысла, так что в нём ничего существенного не может произойти «случайно». Такое общество не нуждается в независимом учёном–наблюдателе; потому оно и пост-социологическое. При этом «марксизм выполнил “каталитическую” функцию в русской социально-исторической традиции, приведя её к её типологическому завершению («эсхатологии»), и в то же время конкретно опосредовал себя в структуре советского общества»⁴³. «Ирония истории состоит в том, что советское общество становится более рациональным, превращая субъектов рациональности в

³⁸ Ibid., p. 270-271.

³⁹ Суждения Зильбермана зачастую совпадают с выводами современных критических историков советской социологии, см.: Бикбов А., Гавриленко Ст. Российская социология: автономия под вопросом // Логос 2002, №5-6 / URL: <http://magazines.russ.ru/logos/2002/5/soc.html>. См. также: Немцев М. Философия в СССР как тема и предмет истории философии // Идеи и идеалы, 2010, № 3(5) т. 2. С. 5-17.

⁴⁰ Zilberman D. The post-sociological society. P. 271.

⁴¹ Ibid., p. 281.

⁴² Описание советской экономики и отношения к ней трудящихся у Зильбермана во многом предвосхищает выводы известного «Новосибирского манифеста» Т. Заславской 1983 г.(Заславская Т. И. О совершенствовании производственных отношений социализма и задачах экономической социологии// URL: http://cdclv.unlv.edu/archives/articles/zaslavskaya_manifest.html.

⁴³ Zilberman D. The post-sociological society. P. 311.

объекты рационализации. Это выражено на уровне идеологии в движении внутренних смыслов советского общества прочь от западных стандартов либерального гуманизма, связанного с индивидуальными субъектами как его носителями»⁴⁴. Следовательно, для понимания советского человека нужна особая теория социального действия. Основной аналитический принцип обнаруживается не в поведении отдельного индивида, способного принимать решения, но в интересующей надиндивидуальной деятельности, «различные проявления которой становятся различными типами социального действия»⁴⁵. «Сущность» этого человека полностью социальна, и потому не принадлежит ему самому. Она отчуждена от него – несомненно, агент этого отчуждения и есть целое политического общества, само "космократическое" государство⁴⁶. Генезис этого положения можно возвести к учениям Св. Отцов, столпов византийского православия, цитируемых Зильберманом в «Православной этике»; они же дали и обоснование спиритуальной необходимости такого вынужденного коллективизма. Государственная власть есть и конечная цель и подлинный субъект социальной деятельности (само коммунистическое государство вполне в спинозианском духе действует в своих строителях). Но власть этого государства – это секуляризованная версия духовной власти харизматического сообщества «духовных атлетов», от которых она унаследовала универсализм, пренебрежение к индивидуальным особенностям и эсхатологизм. «Страх Божий» перешёл в «неформализуемое, но конкретное чувство «страха перед государством», этой настоящей «вещью-в-себе»⁴⁷. Итак, в СССР возникла «новая историческая общность» полностью социализированных людей. Оруэлловские «телекраны не нужны, т.к. «в устанавливаемом эвдемоническом обществе каждый служит цензором для самого себя. Для антиутопии жизнь слишком ординарна»⁴⁸. Существование немногих несогласных с этим, диссидентов и «честных социальных учёных», не меняет общей картины⁴⁹.

Вероятно, никогда ранее во всей истории этой страны не было периода такого близкого сближения властной структуры и субъективных общественных настроений. Это сближение Зильберман назвал, естественно, «византизацией» (Byzantization). Это диалектическое повторение Византийской империи в новых исторических условиях: «как в Византии христианство было сущностно секуляризовано в сфере гражданской жизни, так и Советский коммунизм внутренне был де-идеологизирован в «катафатическом» смысле, т.е. как *позитивно* требуемое условие лояльности системе. Но он по-прежнему «апофатически» идеологичен, например, когда субъекты системы его отрицают или отвергают. Этнические отношения в СССР, включая роль русского языка как «койне», частичная автономия социальной сферы, сложная сеть долгов и обязательств, принимаемых по мере восхождения в рамках всеимперской иерархии – всё это безусловно "византийское"⁵⁰ (p.321).

Не удивительно, поэтому, что прогноз Зильбермана абсолютно беспросветен: «Вероятно, СССР имеет наивысшие шансы на самосохранение среди всех современных обществ»⁵¹... Византийская империя была совершенно стабильна и устойчива, и погибла только под натиском превосходящего внешнего врага. У СССР таких внешних врагов нет, а «внутренний враг» ему не

⁴⁴ Ibid., p. 320.

⁴⁵ Ibid., p. 311.

⁴⁶ В то же время в западном обществе смысл индивидуального действия также отчуждается, и массовый человек не в состоянии «принадлежать себе», но там агентом отчуждения является капитал. В этом смысле, бессмысленно говорить, что в истернизованном «политическом обществе» люди менее свободны, чем в вестернизованном «экономическом». Они свободны или несвободны *иным образом*. Наставник Зильбермана Ю. Левада неоднократно возвращался к этому анализу форм несвободы в своих статьях и лекциях.

⁴⁷ Ibid., p. 316.

⁴⁸ Ibid., p. 323.

⁴⁹ Об этом ещё более резко он писал в следующей рецензии: Zilberman D. A social portrait of the soviet intelligentsia: review of L. G. Churchward, 'The Soviet Intelligentsia: An Essay on the Social Structure and Roles of Soviet Intellectuals During the 1960s' (London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1973). – in: *Theory and Society*, Vol. 5, No. 2 (Mar., 1978), pp. 277-282.

⁵⁰ Zilberman D. The post-sociological society. P. 321.

⁵¹ Ibid., p. 320.

просто не опасен, но живительно необходим для продолжения существования. Но производство внутреннего врага – это одна из рутинных задач выстроенной системы; как было сказано выше, оно немислимо без неуклонно нарастающей внутренней борьбы. И так, «родился новый тип цивилизации. Социальные учёные, которые пытались наблюдать, понимать и объективно объяснять этот процесс, оказались первыми, кто в этом убедился. Отстранить от него социологов оказалось невозможно, но очень просто было отменить социологию. Небольшая группа социологов покидает страну, прочие предпочитают оставаться в ней, но между ними нет несогласий по основному вопросу: наступает тысячелетнее царство “Люмпен-коммунизма”»⁵². Таковы последние слова этой последней большой статьи Зильбермана.

Идея «византийских корней» советского коммунизма, опосредованных православием, не нова. Ещё Николай Бердяев в книге «Истоки и смысл русского коммунизма» проводил аналогии между коммунистической идеологией и, например, православной эсхатологией и мессианством. Особенность подхода Зильбермана состоит в том, что для него принципиально важна преемственность не элементов идеологии, но форм мышления в рамках одного культурного типа (культурной традиции). Восточное христианство стало самим собой потому, что его формировали носители сознания данной традиции, так что оно не создало эту традицию, а в лучшем случае оформило. Следовательно, самореализация советского «тибетского» культурного типа возможна и в религиозном, и в равной мере в безрелигиозном обществе. Вспомним, как легко в пост-советское время «воцерковлялись» бывшие убеждённые коммунисты. Возможно, в этом было гораздо меньше цинизма, чем кажется. Смена членства в партии на «членство» в поддерживаемой государством церкви попросту стала для них обновлением формы при сохранении содержания.

Теперь, почти сорок лет спустя появления этого цикла, и двадцать лет после распада СССР, его анализ может показаться устаревшим и опровергнутым самой историей. Но, может быть, он просто оказался чересчур конкретен? На смену советскому пришло пост-советское общество, которое на наших глазах входит в какую-то новую стадию своего – пусть не развития (можно ли вообще говорить о «развитии» в этой вечно воспроизводящейся Византии?), но – трансформации. И может быть, уроки зильбермановского анализа нашей культурной традиции позволяют лучше понимать: что же в очередной раз пытается здесь построиться? И, наблюдая проявления всё той же традиции, не удивляться, что «хотим как лучше, а получается как всегда»? Во всяком случае, анализ социальной функции социального же знания заставляет быть очень внимательными в разговоре о России, российском обществе, российской культуре: о чём мы говорим на самом деле?

⁵² Ibid., p. 324.