

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки  
Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера)  
Российской академии наук

на правах рукописи

Дубовка Дарья Григорьевна

Повседневные дисциплинарные практики и религиозная рефлексия в  
православных женских монастырях постсоветской России:  
этнографические аспекты

Специальность 07.00.07 — этнография, этнология и антропология

Диссертация  
на соискание ученой степени кандидата наук

Научный руководитель — к.и.н. С.А. Штырков

Санкт-Петербург

2017

<u>Введение</u> .....	1
<i>Актуальность исследования религиозных сообществ</i> .....	1
<i>Конструирование верующего как Другого в социальных теориях</i> .....	3
<i>Конструирование верующего как Другого в феноменологической традиции и теологии</i> .....	7
<i>Теоретические основы диссертации: техники субъективации в религиозных и секулярных контекстах</i> .....	10
<i>Исследовательский вопрос</i> .....	15
<i>Объект исследования</i> .....	16
<i>Материалы и методы</i> .....	19
<i>Включенное наблюдение в монастыре: возможности и ограничения</i> .....	21
<i>Степень разработанности проблемы</i> .....	24
<i>Теоретическая значимость работы</i> .....	25
<i>Практическая значимость работы</i> .....	25
<i>Научная новизна диссертации</i> .....	26
<i>Структура диссертации</i> .....	26
<i>Положения, выносимые на защиту</i> .....	27
<i>Апробация и степень достоверности результатов</i> .....	28
<u>Глава I Постсоветское наполнение аскетических практик</u> .....	29
<i>Особенности восстановления монастырских комплексов</i> .....	31
<i>Практики дисциплинирования тела в монастыре</i> .....	32
<i>Спиритуалистская интерпретация труда</i> .....	36
<i>Святоотеческие нарративы о послушании и их современные аналоги</i> .....	41
<i>Контаминация физического труда и добродетели послушания</i> .....	46
<i>Экономический базис современной практики послушания</i> .....	48
<i>Идеальное послушание через роботизацию тела</i> .....	52
<i>Молитвенное делание и практика послушания</i> .....	55
<i>Выводы</i> .....	59
<u>Глава II Секулярный человек и религиозные практики самотрансформации</u> .....	61
<i>Теоретические разработки понятия агентности</i> .....	62
<i>Практика смирения в православном монастыре</i> .....	65

<i>Временное измерение агентности</i> .....	75
<i>Выводы</i> .....	81
<u><i>Глава III Харизматическая власть: свобода и ответственность в повседневной жизни со святым</i></u> .....	84
<i>Историография понятия харизматической власти</i> .....	85
<i>Экономический контекст образования Никольского монастыря</i> .....	89
<i>Харизматический лидер и его окружение</i> .....	91
<i>Сотериология и власть в Николаевском</i> .....	95
<i>Интерпретирующая коммуникация с харизматическим лидером</i> .....	101
<i>Выводы</i> .....	108
<u><i>Заключение</i></u> .....	111
<u><i>Список использованной литературы</i></u> .....	115
<u><i>Приложение I. Список информантов</i></u> .....	129
<u><i>Приложение II. Правила поведения в монастыре</i></u> .....	135
<u><i>Иллюстрации</i></u> .....	137

## Введение

### *Актуальность исследования религиозных сообществ*

Эта диссертация началась с попытки понять кажущееся иррациональным поведение окружающих. Собственно, в стремлении выяснить внутреннюю логику поступков людей, воспитанных в разных культурах, и состоит задача социальных наук. При изучении религиозных групп данная задача становится особенно актуальной. С одной стороны, европейская интеллектуальная традиция последние три столетия планомерно изображала упадок и будущее исчезновение религии. С другой стороны, ряд теологов и религиозных писателей также последовательно стремились представить реальность веры как первичную по отношению ко всем сторонам человеческой жизни. Эти традиции имеют отражение в современных подходах к исследованию религиозных групп. Антропологи, социологи, религиоведы либо ищут причины инаковости изучаемых в социальных структурах сообществ, либо ограничиваются описанием этих групп, сомневаясь в возможности познания веры научными методами. Второй стиль письма в академической культуре, ценящей критицизм, встречается реже, однако он популярен среди более широкой общественности. Несмотря на все различия в этих подходах, оба они проистекают из общей предпосылки: участники религиозных групп, люди верующие, являются культурно другими.

Сообщества, открыто декларирующие себя религиозными, самым своим существованием ставят под вопрос основы господствующей в современном мире секулярной идеологии. Господствующей в том смысле, что внешняя политика, а часто и сфера публичных отношений большинства государств строятся на принципах секуляризма. Если же такое положение дел оспаривается, как в случае с современными исламистскими государствами, то ответом западной демократии (прежде всего стран Западной Европы и США) становятся как тревога в СМИ и среди общественности, так и разнообразные антитеррористические меры. Мусульмане для стран западной демократии стали тем культурным другим, кто ставит под вопрос, казалось бы, устоявшиеся социальные нормы, такие как свобода слова. Резко негативная реакция некоторых мусульманских лидеров на карикатуры пророка Мухаммеда в одном датском журнале породила волну публикаций в СМИ, призывающих

встать на защиту свободы слова — краеугольного камня западной демократии. Однако, согласно подключившемуся к дискуссии научному сообществу, свобода слова ограничена в любом обществе, только в одном граничу создает обвинение в богохульстве, а в другом нарушение прав интеллектуальной собственности [Asad 2009].

В России политика Русской православной церкви (РПЦ) вызывает едва ли не больший резонанс, чем исламская ревитализация. Начиная с 1990-х гг. в прессе публиковалась масса материалов, освещавших споры по поводу передачи дореволюционных церковных зданий, находящихся в собственности музеев, обратно в руки РПЦ и печальные последствия для коллекций, попавших в руки непрофессионалов [Мусин 2010, Каулен 2005 Сенчулова 2005]. Внимание медиа и общественности привлекали многочисленные экономические проекты священнослужителей и отсутствие налогообложения предпринимательской деятельности религиозных организаций [Митрохин 2006а]. И, наверное, самый громкий публичный отклик получил закон «Об оскорблении чувств верующих» и так или иначе связанные с ним события: выступление Pussy Riot, деятельность православно-националистической организации Энтео, громящей эпатажные выставки, дело о ловле покемонов в храме<sup>1</sup>. Большой резонанс создали также дебаты вокруг передачи Исаакиевского собора Русской православной церкви.

Активизация религиозных групп в публичной сфере приводит к росту декларируемо атеистических групп, для которых борьба с тем, что они считают религиозными предрассудками, становится главной деятельностью. В англоязычном мире особенно известно имя Ричарда Докинза, эволюционного биолога, который в своих многочисленных публикациях и фильмах утверждает, что религиозность и критическое мышление несовместимы. В России в силу ряда причин активно пропагандируемый атеизм не так популярен. Однако одной из тенденций секуляризма я бы назвала рост медиа свидетельств о выходе верующих из Церкви (прежде всего РПЦ). Так, например, Интернет-портал Ахилл целиком посвящен выражению сомнений, а нередко и утраты веры клириками РПЦ<sup>2</sup>.

Вышеописанные сложные и зачастую болезненные отношения религиозных групп и светских институций помещает любое научное исследование, которое не пытается относиться ни к религии, ни к секуляризму как к чему-то само собой разумеющемуся, в полемичный контекст. Эта же полемичность делает подобные исследования крайне

---

<sup>1</sup> Приведу только несколько научных публикаций по этому вопросу Узланер 2013, Панченко 2013, Штекль 2016, о националистических настроениях в РПЦ см. Верховский 2003.

<sup>2</sup> См. <http://ahilla.ru>.

актуальными, способными уйти от взаимных обвинений в ненормальности и посмотреть на развитие отношений религиозных и секулярных обществ в исторической перспективе и в динамике. Данная диссертация подходит к проблеме существования религиозных групп в секулярной среде, основываясь на материалах, собранных в современных православных монастырях в России. Как для прихожан РПЦ, так и для многих индифферентных к религии людей, монашество является квинтэссенцией религиозного образа жизни. Именно христианские монастыри задолго до появления дихотомии верующий / неверующий предложили свое разделение на мир внутри монастырских стен и за его пределами. В эпоху Реформации, согласно М. Веберу, протестанты, восприняв принципы монашеской аскезы и рационализации жизни, пренебрегли этим разделением и стали практиковать аскезу в миру. Еще через какое-то время аскеза и рационализация были избавлены от духовных коннотаций, что послужило началом секуляризма [Weber 2013 (1905)]. В дальнейшем социальные теории внесли немалый вклад в объединение множества разнородных практик и идеологий под один зонтичный термин «религия» и противопоставление его секуляризму.

### *Конструирование верующего как Другого в социальных теориях*

Противопоставление знания и веры, рациональности и экзальтированности, религии и науки кажутся многим людям само собой разумеющимся. Для постсоветских стран постулирование несовместимости науки с религией во многом является следствием атеистической пропаганды<sup>3</sup> и государственной и локальной политики ограничения деятельности религиозных групп. Эта политика изображала представителей религиозных групп или как необразованных людей, или как мошенников [Luehrmann 2015]. Однако истоки противопоставления науки и религии можно проследить вплоть до эпохи Просвещения. Начиная с этой эпохи, появляется множество трактатов, доказывающих, что человечество развивается по однонаправленному вектору. Охарактеризовать это прогрессивное движение можно победой Разума во все больших сферах жизни людей. Учение эволюционизма в XIX в. дифференцировало царство Разума исторически и географически. Эволюционизм делил человеческую историю на мега-этапы – кластеры, в которые можно поместить любое сообщество и таким образом определить его положение относительно других обществ. Признанный основоположник социологии, Огюст Конт,

---

<sup>3</sup> В качестве яркого образца стиля советской антирелигиозной пропаганды, обращенной против монашества, см. Г. Прошин «Черное воинство» [1985].

стремился выстроить эволюцию познания, начиная от теологической стадии, которая характеризуется господством сверхъестественных объяснений и неразрывностью религии с другими сферами жизни, к метафизической стадии, на которой появляются абстрактные философские понятия, и затем к научной стадии торжества позитивистского метода и разгадки закономерностей развития природы и общества. Схожую интеллектуальную теорию появления верований предлагал и один из основоположников антропологии Эдвард Тайлор, рассматривая анимизм, первую выделенную им ступень развития религии, как попытку примитивного человека объяснить сон, смерть и т.п. явления [Тайлор 1989 (1871)].

Трудно сказать, что общество XIX в. также легко стало рассматривать свои религиозные убеждения в качестве пережитков, как это сделал Тайлор. Дискуссии веры и неверия породили целую культуру сомнения Викторианской эпохи [Lane 2011]. Однако для большинства философов и социальных ученых того времени бесспорным было то, что религия – пройденный этап прогрессивного человечества. Например, Карл Маркс, несмотря на то, что в общественном восприятии он предстает как ярый противник религии, писал о ней довольно мало. Для него религия – необходимая ложная идеология человека, живущего в условиях социальной несправедливости [Маркс 1955 (1843): 414-415], и одновременно средство контроля господствующего класса над лишенными средств производства. Впрочем, как казалось Марксу в середине XIX в., революция пролетариата слишком близка, чтобы всерьез обсуждать религию.

Посвятивший самые блестящие свои исследования вопросам соотношения экономики и религии, Макс Вебер, скептически настроенный к Марксу, в этом случае был с ним солидарен. Вебер высказывался о религии как об антикварной вещи [Weber 2004 (1919)]. Однако, в отличие от многих ученых, не видящих связи и преемственности между религией и тем, что они определяли как современное секулярное сознание, Вебер считал расколдовывание мира итогом самой рационализации религии. В Средние века методическая регламентация жизни на Западе связывалась прежде всего с монашеством. Религиозным виртуозам для совершенствования в аскезе, как ее понимала католическая церковь, требовалось максимальное устранение от повседневных дел. Позже протестантское понимание спасения обрушило монастырские стены и превратило аскезу в обязательный принцип для всех верующих. Желание, свойственное прежде всего кальвинистам, посредством добродетельной жизни убедиться в собственном спасении сопутствовало и содействовало развитию капитализма, который со временем, окрепнув, перестал нуждаться в мистическом оправдании [Weber 2013 (1905)].

Этот тезис Вебера о связи рационализации и секуляризации был подхвачен практически всеми последующими социологами. Вплоть до 70-х гг. XX в. в гуманитарном научном сообществе было принято считать, что мир расколдован, религия осталась на задворках жизни и к скорому времени исчезнет совсем [Berger 1967]. На смену религиозному миру пришел век секуляризма, во времена которого глобальными акторами мировой истории являются капитализм и национальные государства, публичная сфера поделена между соответствующими институтами науки, искусства, экономики, политики и т.п., а религия вытеснена в приватную зону и возможна только как проявление индивидуальной внутренней свободы [Casanova 1994: 11-39].

Параллельно со стремлением ученых представить Запад стремительно шагающим по пути рационализации происходило изыскание ему антипода в виде экзотичного Другого. Такой нерациональный, чувственный, интуитивный Иной мог быть найден в образе Востока [Said 1978] или в образе Дикаря [Леви-Брюль 2002 (1922)]. Работа Леви-Брюлля является классикой подобного рода различения «научного менталитета», подчиненного правилам логики, и «первобытного менталитета», характеризуемого стремлением к мистическим сопереживаниям и иррационального в самой своей сути.

Однако дихотомия Леви-Брюлля вызывала у антропологов, проводивших годы жизни в исследуемых группах, много вопросов. Поведение туземцев, которое наблюдал, например, Б. Малиновский удивляло его своей практичностью. Но, пожалуй, самый весомый вклад в понимание природы «туземной» иррациональности внес знаменитый британский антрополог – Эванс-Причард. Его работа среди африканского племени азанде началась в 1926-м г., спустя несколько лет после выхода книги Леви-Брюлля. В 1937 г. Эванс-Причард на основании полевых наблюдений опубликовал сочинение «Колдовство, оракулы и магия у азанде». В фокусе его внимания – даже не религия, а магия, которая традиционно маркировалась учеными того времени как еще более низкая ступень человеческого интеллекта. Однако Эванс-Причард предлагает внимательнее рассмотреть, что же делает мистическими толкования туземцев повседневной жизни. На первый взгляд азанде помешаны на колдовстве, они готовы в любом непредвиденном и неприятном событии распознать плоды работы магов, будь то долго незаживающая рана, плохое самочувствие после обеда, лопнувший на гончарном круге горшок и т.п. Но если рассмотреть туземные интерпретации детальнее, то выяснится, что им вовсе не чужда рациональность и логичность. В ситуации несчастья азанде отвечают не на вопрос «как оно случилось?» – в этом случае ответ азанде и европейца совпадут, но на вопрос «почему оно случилось?». И



там, где европеец видит разрыв казуальной связи, для азанде только начинается поиск причинности [Эванс-Причард 1992 (1937): 65]. Следовательно, согласно Эванс-Причарду, чем постулировать непреодолимую культурную инаковость азанде, лучше задать вопросы о циркуляции информации в их сообществе, границах власти и представлениях человека о своей природе.

Требование объяснять культурные различия социальными, а не психологическими причинами стало общим местом для антропологии, воспринявшей подход Дюркгейма. Одной из объяснительных моделей, снимающих онтологическую проблему инаковости, послужил структурный функционализм, демонстрирующий подогнанность разных аспектов культуры друг к другу и внутреннюю логичность и упорядоченность целого сообщества. Другой объяснительной моделью выступили левые направления философской мысли, марксизм и феминизм, также отрицавшие инаковость, акцентируясь на властных и экономических аспектах изучаемых сообществ. Таким образом, практически до конца 1980-х гг. викторианский вопрос о вере, неверии и сомнении был не актуален для академического сообщества: католики и протестанты в западных странах практически не изучались, многочисленные же верования колониальных и постколониальных культур получали объяснения в рамках различных теорий, фокусирующихся на социальных причинах.

Внутри академических групп религиозные убеждения казались чем-то настолько странным, что, например, американский антрополог Т. Люрман начинала в 1988 г. свое исследование неоязыческих групп Британии с внутреннего удивления, как люди в конце XX-го века могут верить в подобные вещи [Luhmann 1991]. Однако свой вклад в отделение религиозной сферы от прочих сфер человеческой жизни внесли не только скептически настроенные философы, социологи и антропологи. Демонстрация верующего как иного, а религии как особой первичной реальности была свойственна теологам и религиозным писателям, которые, отстаивая вроде бы противоположную академической точку зрения о превосходстве религиозного опыта над любым другим, этим самым по сути вносили такой же вклад в разделение секулярного и религиозного.

## *Конструирование верующего как Другого в феноменологической традиции и теологии*

Строго говоря, все христианские богословы<sup>4</sup> считают, что человек в этом мире находится в падшем состоянии, а путь к спасению лежит через оставление грехов и приобретение добродетелей (для православной и католической деноминации как минимум). Вся земная жизнь человека в этом случае – подготовка к переходу в другой мир. Чем раньше человек осознает свое греховное состояние, покается и начнет следовать определенным правилам, тем больше он успеет сделать для спасения своей души. В богословских работах различие между верующими, осознавшими истинную цель их бытия, и неверующими (или не заботящимися о своем спасении для тех эпох, в которых атеизма как такового не существовало) был едва ли не резче, чем деление человеческой истории на стадии в работах эволюционистов. Целая плеяда православных святых XVIII – XIX вв., Тихон Задонский, Феофан Затворник, Игнатий Брянчанинов противопоставляла жизнь мирскую жизни духовной [свт. Тихон Задонский 2008 (1776), свт. Феофан Затворник 2001 (1869), свт. Игнатий Брянчанинов 2011 (1886)]. Причем под жизнью мирской имеется в виду вовсе не состояние неверия, а отсутствие рефлексии в духовных вопросах и религиозных практиках. Человек, вступивший на духовный путь, согласно этим святым, сможет испытывать прежде невозможные для него состояния, например, пребывания в непрестанной молитве, а через нее в общении с Богом.

Это соединение религии с особым внутренним опытом нашло поддержку в секуляризованных странах, желавших оставить за религией только приватное пространство. Это же соединение оказалось востребованным в феноменологической философской традиции. Отличие религиозного опыта от опыта повседневной жизни было постулировано Уильямом Джеймсом, одним из родоначальников феноменологического подхода к изучению религий [James 1902]. Однако, если большинство исследователей, фокусирувавшихся на изучении человеческого опыта, отталкивались от первичности повседневного опыта, «здесь и сейчас» бытия, и утверждали вторичность реальностей сна, вдохновения, религиозного экстаза [Шюц 2003 (1945)], то теологи и религиозные писатели поступали прямо наоборот. Достаточно вспомнить популярное произведение Клайва

---

<sup>4</sup> В этой части я буду говорить только о христианской интеллектуальной традиции. В первую очередь потому, что если академический мир и вступал на протяжении последних трех столетий в дискуссии с теологами, то это были христианские религиозные мыслители.

Любиса «Письма Баламута», в котором старший бес поучает младшего искушать людей: «Твоя же задача как раз в том, чтобы приковать внимание подопечного к постоянно меняющимся чувственным впечатлениям. Учи его называть этот поток «настоящей жизнью» и не позволяй задумываться над тем, что он имеет в виду...» далее следует описание того, как «подопечный» внезапно задумался над смыслом бытия, из коего состояния бес успешно вывел его мыслями об обеде: «когда он [*подопечный*] вышел на улицу, победа была за мной. Я показал ему разносчика газет, выкрикивающего дневные новости, и автобус № 73; и, прежде чем он коснулся подножки автобуса, он уже непоколебимо верил, что, какие бы странные вещи и мысли ни приходили в голову, когда уединишься с книгами, здоровая доза «настоящей жизни» (под которой я в нем подразумевал автобус и разносчика) сразу покажет, что таких вещей просто нет» [Любис 1991 (1942)].

Этот литературный фрагмент хорошо демонстрирует уверенность множества религиозных групп в привилегированном доступе к подлинной реальности. Подобная дифференциация значимости разных видов опыта получила настолько широкое распространение, что Чарльз Тэйлор в своем знаменитом исследовании «Секулярный век» описывает восприятие и осмысление необычного внутреннего опыта полноты и радости, как точку расхождения между современными атеистами и верующими [Taylor 2007].

Одним из самых ярких примеров репрезентации религиозной группы самой себя как Другого по отношению к остальному миру являются христианские монастыри. Сама идея монастыря подразумевает построение максимально отделенного от мира сообщества, рефлексирующего над своей повседневностью, посредством культивирования практик, приближающих человека к Богу. Неудивительно, что ярко декларируемая монашескими дихотомия пустынной жизни и мирского существования была воспринята извне. Интерес к подобному сакральному проекту бытия был присущ не только немногочисленным религиозным виртуозам. Очарованием монашества как идеи иной жизни прониклись и светские философы, и ученые. Например, Ханна Арентт, посвятив свой труд «*Vita Activa*» исследованию принципа сплочения людей, упоминает монашеские ордена в качестве «единственных сообществ, в которых любовь к ближнему была вообще испробована как принцип политического устройства» [Арендт 2000 (1958): 71]. А более близкий антропологам Эмиль Дюркгейм описывает монашескую среду как воплощение мира сакрального [Durkheim 1995 (1912): 37]. Обе книги не фокусируются на монашестве,

но задействуют этот образ или проект как крайнюю точку, идеальный тип, с помощью которого можно оттенить свои теоретические построения.

В период XIX-го – начала XX-го вв. монашество как форма познания/мистического откровения занимает многих философов, начиная от Г. Гегеля до Н. Бердяева и В. Соловьева. Однако этих философов интересует прежде всего сама идея монашества, а не ее конкретное воплощение. Вышеупомянутые представители святоотеческой традиции XIX в. и их предшественники (Игнатий Брянчанинов, Феофан Затворник, Иоанн Лествичник, Исаак Сириин, Нил Сорский, Паисий Величковский, авва Дорофей) связывали особый путь духовной жизни прежде всего с жизнью монашеской, как предоставляющей лучшие условия для духовного роста. Большинство их произведений посвящено описанию способов и механизмов внутренней трансформации человека, стремящегося к Богу. Если же реальное положение дел в монастырях не соответствовало этим идеальным образам, то оно не заслуживало упоминания и в их книгах. Игнатий Брянчанинов, например, в личной переписке сетовал на нравы современных ему обитателей, но в своих монографиях он писал о том, что должно быть, а не о том, что есть. Современные социальные дисциплины называют такой подход нормативным и стараются его избегать. Впрочем, внутри русскоязычной академической традиции феноменологические взгляды на религию в общем и монашество в частности довольно сильны.

Монашество как автономную и неизменную сущность, оппозиционную законам повседневного мира, изображают и церковные историки, и представители светских социальных дисциплин. Одним из наиболее авторитетных церковных историков, писавших как о монашестве, так и о старцах – носителях вневременного духа монашества, является И.К. Смолич [Смолич 1999]. Несмотря на внимание, которое автор уделяет социально-экономическому и политическому контексту, акцент он делает на жизни и учении старцев, которые особенно повлияли «на развитие монашества двух последних столетий», что послужило решающим фактором для возрождения истинного иночества. Смолич рассматривает монашество как реализацию неизменных иноческих идеалов. В монастырской истории он видит периоды взлетов, связанные с духоносными старцами, и периоды падений, когда влияние со стороны государства или шире трактуемого мира оказывается особенно губительно, как, например, случилось после Собора 1503 г., закончившегося победой иосифлян и, следовательно, обмирщением монашества.

В сходной модальности выполнена работа этнографа О. В. Кириченко «Женское православное подвижничество в России» [Кириченко 2010]. Православное подвижничество

описано как органичное церковное явление, которое существовало все время. При этом автор выделяет периоды, когда подвижничество становилось общенародным явлением. В России таких периодов для О. Кириченко два: создание монастырей Северной Фиваиды в XIV–XV вв. и массовое пополнение женских обителей в XIX–начале XX вв., вызванное сохраненным в течение предыдущих веков аскетическим порывом духа.

Исследователи, ориентирующиеся на социологические или философские концепции, называют постулируемую ими монастырскую инаковость специфическим «этосом» или «социокультурным феноменом». Заимствующий веберовскую терминологию, но без веберовского скрупулезного исторического анализа И. Забаев в книге «Основные категории хозяйственной этики современного русского православия: Социологический анализ» выделяет специфический православный этос. В 1930-е гг. этот этос был воспринят советским управленческим аппаратом благодаря участию в нем бывших представителей дореволюционного духовного сословия. Теперь тот же самый дореволюционный православный этос хозяйствования можно наблюдать в современных монастырях [Забаев 2007, 2012].

Монашество как социокультурный феномен рассматривается в диссертации И. Астэр [Астэр 2009]. Суть его в том, что это религиозное сообщество объявляется довольно замкнутой группой со своей культурой, члены которого объединены общим мировосприятием, что практически неотличимо от выделения специфического этоса или менталитета. Следуя вполне эволюционной модели, Астэр выделяет определенные стадии в развитии этоса этой группы — от трудового к молитвенному.

Таким образом, изображение верующего культурным иным, а религиозной группы как противопоставленной секулярному большинству, может быть сделано как с позитивными, так и с негативными коннотациями. Важно, однако, что как критики, так и апологеты религии согласны со складывавшейся на протяжении нескольких веков тенденцией противопоставления религиозного секулярному.

### *Теоретические основы диссертации: техники субъективации в религиозных и секулярных контекстах*

Два вышеописанных подхода к изучению религии имеют свои достоинства и недостатки, и оба находят своих последователей в академических кругах. Постдюркгеймианская

социальная теория мастерски описывает структуру изучаемого сообщества, распределение власти и информации внутри его, представления участников о себе и мире, взаимодействие с другими группами. Однако в рамках этой научной парадигмы нет средств, чтобы описать внутренний опыт информантов. А при изучении религиозных групп пространство внутреннего опыта нередко подается информантами как самое важное, ради чего они готовы терпеть все несовершенства социальной структуры.

В свою очередь феноменологический подход старается как раз сфокусироваться на внутреннем опыте человека. Но поскольку материалом для феноменологов служат религиозная литература и/или интервью с информантами, которые зачастую говорят то, что они должны чувствовать, а не то что они чувствуют на самом деле, то такие исследования превращаются в бледный пересказ схожих религиозных произведений о нормативном верующем.

Теоретический вызов моего исследования состоял в поиске такого интеллектуального инструментария, который бы позволил описать происходящую с людьми внутреннюю трансформацию в монастырях не в эмных христианских категориях и одновременно не свел бы практики работы над собой к специфическим социальным структурам. Этот интеллектуальный инструментарий, подходящий одновременно и для фиксации структур и для рассмотрения индивидуальных практик религиозной трансформации, фокусируется на субъективности. Однако академическое изучение религиозной субъективности христианских сообществ осложнено тем, что в Церковном Писании и особенно Предании (в католицизме и православии) существует собственная разработанная теория субъекта. Ряд Святоотеческих произведений прямо посвящен дисциплинарным упражнениям тела и ума, необходимым для развития человека в рамках христианской антропологии. Чтобы исследовать подобную претендующую на универсальность и крайне развитую эмную теорию о природе человека и техниках достижения им святости, нужно иметь аналитический инструментарий, позволяющий свести ее универсальность к некоторому конкретно-историческому набору факторов.

Со стороны антропологов были попытки анализировать религиозные ритуалы в свете психологических теорий. Например, Ребекка Лестер рассматривала прохождение институциональных этапов превращения новоприбывшей в монахиню в современных мексиканских католических монастырях в свете многочисленных психоаналитических теорий [Lester 2005]. Тем не менее описание религиозного опыта и практик в психологических категориях осложнено тем, что универсализм психологических теорий

ограничен и обусловлен нынешними условиями капитализма и принятыми нормами среднего класса [Shouz 2008]. Для изучения христианской субъективности это означает, что изображение религиозных представлений в психологических терминах является подменой одного эмного взгляда на другой, а не метаописанием религиозных практик.

Таким образом, теория, которая бы претендовала на метаописание других теорий о природе человека, должна быть историчной и неизбежно саморефлексивной. Одним из первых ученых, предложивших рассматривать техники субъективации в диахронической перспективе был Мишель Фуко. Он исследовал генеалогию субъективности в самых разных сообществах: от философских стилей жизни Древней Греции до отделения и конструирования умалишенности в XIX в. Особенную важность для рождения современного западного субъекта Фуко видел в раннехристианских дисциплинарных практиках, которые культивировались прежде всего в монастырях. Именно в то время начала выработываться техника, ориентированная на открытие и формулирование истины о себе своему духовному руководителю [Фуко 2008а (1988): 73]. В дальнейшем эта практика получила широкое распространение в ритуале исповеди, обязательном не только для духовенства, но и для мирян в Средние века. С умением «проговаривать себя» Фуко связывает формирование современной западной субъективности.

Также значимая часть работ Мишеля Фуко так или иначе касается вопросов нормы и отклонения от нее. «История безумия в классическую эпоху» [2010 (1961)] и «Надзирать и наказывать» [1999 (1975)] рассматривают развитие и изменение отношений к умалишенным и преступникам преимущественно в Новое время. Обе книги демонстрируют относительность того, что считается нормой в обществе, и как производство нормы связано с более широким социально-экономическим контекстом того времени.

Фукианские идеи относительно роли дисциплинарных практик в формировании субъекта и в управлении другими развил Талал Асад в своем исследовании, посвященном средневековым монашеским орденам [Asad 1993: 125-167]. Однако еще более важными для целей моей диссертации оказались труды Асада, деконструирующие традиционное разделение между религией и секуляризмом [1993, 2003]. В своих работах он не просто ставит под сомнение нормативность этого разделения, но и анализирует процесс конструирования самого термина религия и ту властную диспозицию в современном и в недавнем колониальном мире, которая оказала решающее влияние на восприятие секуляризма как нормы.

Несмотря на то, что Асад уделял больше внимания государственной политике современных исламских стран, строящейся как на противопоставлении, так и на вписывании себя в западные нормы, некоторые его исследования посвящены микроуровню человеческой субъективности. Анализируя отличия в современном осмыслении боли в западных культурах и понятии страдания в раннехристианское время на примере житий мучеников, Асад вводит крайне важный для моей диссертации термин агентности (agency). В социальных науках под агентностью понимается способность человека<sup>5</sup> действовать независимо, основываясь на свободном выборе согласно своей воле. В европейской секулярной традиции агентность непременно подразумевает склонность и даже обязанность субъекта свергнуть любую власть, подавляющую его. При этом действия индивида трактуются как вызванные его внутренними чувствами и желаниями, недоступными/сокрытыми от других. Эти желания должны родиться где-то в глубине субъекта и, таким образом, быть непременно его собственными, не обусловленными традицией, нормой или тем более прямым принуждением.

Термин агентность имеет непосредственную связь с фукианскими техниками «заботы о себе»: отслеживанию своих внутренних мыслей и состояний и трансформации себя согласно заданному идеалу [Фуко 2007]. В соответствии с западной концепцией агентности этот идеал не может быть найден в авторитарных предписаниях религиозных норм, а путь самосовершенствования лежит через внутреннюю автономию субъекта, а не через следование дисциплинарным указаниям религиозных институций. Таким образом, теория агентности в своей изначальной формулировке несет в себе не критическую установку современного западного субъекта, каким его видит академический мир. Впрочем, эта же теория предлагает аналитический инструментарий для рассмотрения современной субъективности, не в диахронической перспективе, прослеживая генеалогию техник себя, как делает Фуко, а компаративистски, сравнивая западную и незападные модели субъективности в терминах агентности, ответственности, свободы воли, свободного выбора, внешней принудительной власти.

Ревизия академического использования теории агентности была предпринята в работах Сабы Махмуд и Амиры Миттермайер [Mahmood 2005, Mittermaier 2011]. Обе исследовательницы строили свои концепции на материале исламской ревитализации в

---

<sup>5</sup> Строго говоря, термин «агентность» может применяться и к нечеловеческим акторам, таким как мировой капитализм, национальное государство и т.п., субстантивирова таким образом их существование [Wilson 2006: 176-183]



современном Египте. Махмуд предложила видеть проявление агентности не только в сопротивлении, но и в добровольном следовании религиозным нормам. Таким образом, подчинение себя традиции и исполнение ее дисциплинарных предписаний может быть проявлением свободной воли и свободного выбора субъекта. Работа Махмуд вызвала острый резонанс в академическом мире, поскольку поставила под сомнение нерелексивуемые прежде установки западной модели субъекта.

Миттермайер в какой-то степени еще более радикализовала употребление агентности. В ее книге уже не просто расширяется понятие агентности, включая в себя добровольное подчинение чужой власти, но и принимается во внимание эмная перспектива, согласно которой главными акторами нашего мира являются сверхъестественные невидимые силы (для кейса Миттермаейр это Аллах и Его пророки). Западная модель автономного субъекта в этом случае проблематизируется еще больше, поскольку добавление иных нечеловеческих акторов в картину мира полностью меняет теорию агентности. Человек, его судьба, его действия и, более того, мысли становятся подвержены влиянию разных сил извне и уже не может быть речи о герметичном независимом субъекте, влекомом своими внутренними побуждениями.

В этой же парадигме выполнена недавняя работа Роберта Орси [2016], исследовавшего современных американских католиков и роль Бога и святых в их жизнях. Он делает особенный акцент на то, как меняются стратегии людей и их осмысление собственных жизней, когда они исходят из того, что в мире присутствуют сверхчеловеческие акторы. Подобное убеждение вовсе не обязательно несет утешение и ответы на вечные вопросы, порой оно ставит их только острее и порождает сомнение, а не покой. Однако, как подчеркивает Орси, эта реальность присутствия Бога и святых в жизнях верующих католиков является фундаментальным отличием католичества от протестантизма, сделавшего ставку лишь на символическую природу контактов с Божественным. В дальнейшем протестантская система взглядов трансформировалась в современный секуляризм, и сейчас западная модель агентности является краеугольным камнем современной демократической и правовой систем. Все способы построения субъекта, основанные на других пресуппозициях вызывают в западной прессе и общественности резонную тревогу.

Советский секулярный проект имеет как очевидные сходства с западным, так и существенные различия, поскольку в его основе лежала попытка построения социалистического общества. К сожалению, такой конвенциональной модели советского

субъекта, какая есть для условного западного, в академических работах нет. Советской субъектностью занималось множество исследователей, среди них И. Халфин, Й. Хелльбек, А. Пинский, А. Юрчак, О. Хархордин [Halfin 2000, Hellbeck 2009, Pinsky 2014, Юрчак 2014, Хархордин 2002]. Они выделяют разные аспекты производства субъекта: интериоризацию социалистической идеологии, укоренение идентичности в трудовых практиках, поиск «пространств венаходимости», бюрократизация техник открытия истины о себе. С одной стороны, отсутствие классической общепризнанной модели советского/постсоветского субъекта затрудняет компаративистские задачи моей диссертации, с другой – делает возможным тщательное контекстное рассмотрение каждого случая без риска необоснованной генерализации.

### *Исследовательский вопрос*

Наибольшие возможности для изучения православных техник субъективации предоставляют монастыри РПЦ, поскольку в этих сообществах есть возможность создать довольно изолированные условия для культивирования определенной модели субъектности. Мое внимание обращено не на отношения монастырей с декларируемо секулярным государством и общественностью, и не на публичную или политическую составляющую этих взаимодействий, а на разнообразные модели субъектов, от которых отталкиваются секулярный и религиозный проекты.

**Объектом** данного исследования являются насельницы монастырей и представители православных примонастырских поселений: монахини, послушницы, трудницы и трудники современных монастырей РПЦ.

**Предметом** данной диссертации являются практики и идеологии в современных женских монастырях РПЦ, которые применяются для трансформации субъекта в целях его духовного совершенствования.

**Цель** диссертации состоит в анализе проблемных моментов монастырских техник субъективации в их столкновении с советским/постсоветским опытом людей.

Задачами для решения поставленной цели являются: 1) детальное этнографическое описание нескольких выбранных монастырей 2) анализ их социальной структуры, экономических практик и властных диспозиций 3) изучение техник самотрансформации, применяемых в этих монастырях 4) поиск методологических аналогий для имеющихся

кейсов 5) критическое рассмотрение нынешнего теоретического аппарата социальных наук  
б) ревизии антропологических теорий о субъективности/агентности современного религиозного субъекта и поиск новых возможностей концептуализации религиозной субъектности.

### *Объект исследования*

Объектом исследования стали насельницы женских монастырей РПЦ. Основу диссертации составил материал, полученный в трех монастырях: Воскресенском Горицком монастыре, находящемся в Кирилловском районе Вологодской области, Никольском монастыре Шабалинского района Кировской области и еще одном монастыре центральной части России, название которого его настоятельница просила не упоминать. Всех их объединяет расположение в небольших населенных пунктах, удаленность от центров своих регионов, малое количество насельниц и небольшой финансовый достаток. В остальном они представляют разные стратегии выстраивания религиозной группы в современной России.

Первая обитель помимо обширного хозяйства и стремления к экономической автономии привлекла меня своей богатой историей. Горицкий монастырь был образован в XVI в. и в течение последующих двух сотен лет приобрел славу «монастыря опальных княгинь<sup>6</sup>». Какое-то время в заточении там провели Мария Нагая и Ксения Годунова [Раков 1995]. В XIX веке в монастыре произошли значительные перемены, из своекоштного<sup>7</sup> он стал общежительным, вследствие чего количество насельниц в нем значительно выросло. Это же время связано с хозяйственным расцветом монастыря, который не только обзавелся кирпичным заводом, но и смог позволить себе оранжереи в суровом Вологодском климате. К началу XX в. число сестер в обители достигло семисот, в связи с чем были построены новые корпуса, большой Троицкий храм и малая больничная церковь. За время Советской власти бывшие монастырские здания и земли сменили немало собственников, в числе прочих зданиями распоряжались Горицкий колхоз, Дом инвалидов, филиал Кирилло-Белозерского музея-заповедника. К началу 1990-х годов, ко времени своего возрождения,

---

<sup>6</sup> Это наименование обители, впервые употребленное, вероятно, Э. Раковым в книге о Горицкой обители, которая так и называется «Монастырь опальных княгинь» [1995], ныне широко используется насельницами обители во время экскурсий.

<sup>7</sup>Своекоштными монастырями называются монастыри, насельницы которых сохраняют имущество в своей собственности и должны сами себя обеспечивать, объединяют монахинь только церковные службы. Сейчас таких монастырей в РПЦ нет.

монастырь имел непростое наследство в виде неурегулированных правовых отношений с местными жителями и Кирилло-Белозерским музеем-заповедником (несколькими десятилетиями ранее Горицкий монастырь был признан памятником архитектуры и стал филиалом Кирилло-Белозерского музея). Пафос возвращения дореволюционного процветания обители во многом предопределил трудовые подвиги ее нынешних насельниц. Их малочисленность была одним из решающих факторов выбора именно этого монастыря, поскольку я опасалась, что крупные монастыри потребуют значительно большего времени для выяснения их структуры и организации.

Следующим хронологически и по количеству проведенного в нем времени был Никольский монастырь в Николаевском селе Кировской области. От Гориц он на первый взгляд отличался отсутствием истории и каких бы то ни было отголосков советского прошлого. Никольская обитель была основана в 1995 г., и на ее месте никогда ранее не существовало монастыря, что в общем-то редкость для современных сельских монастырей Центральной России, так как велико количество дореволюционных обителей, которые требуют восстановления [Никольский женский монастырь]. Люди в Никольском монастыре были объединены не желанием возродить прошлое наследие или вернуть былой облик полуразрушенной обители, а надеждой спастись рядом со старцем. Старец, возглавляющий Никольскую обитель, почитается его окружением как святой. Вокруг монастыря сформировалось православное поселение, существенно определяющее облик всего села Николаевского.

Игуменья третьего монастыря N пожелала не упоминать его наименование в публикациях, поэтому я ограничусь приведением лишь самых необходимых фактов. Монастырь расположен в маленьком городке в Центральной части России с населением около 20 тыс. человек. В самом монастыре проживают около десяти сестер. Обитель имеет свой небольшой огород и доход от молочной фермы, подаренной спонсорами. На территории обители стоит восстановленный храм XVIII века, все остальные постройки новые. Множество хозяйственных дел, связанных с поддержанием в порядке храма и территории монастыря, осуществляет местная активная община прихожан. Этот монастырь был мне рекомендован паломниками в Горицах, как не трудовая, но молитвенная обитель.

Монашеское сообщество в этих обителях состояло преимущественно из людей пенсионного возраста, впрочем, были монахини в возрасте 30-40 лет. Среди послушниц было больше молодых или средних лет женщин. Трудницы в большинстве своем относились к одной из двух возрастных категорий: до тридцати лет или после пятидесяти.

Многие из монастырских насельниц имели высшее образование, большинство когда-то являлись госслужащими: работали в образовательной, медицинской и сфере культуры<sup>8</sup>. Практически все мои информанты, за исключением нескольких монахинь и священников, пришли к вере в 1990-е гг. Их интерес к православию был вызван как собственно духовными поисками, так и непростой социальной и экономической ситуацией того времени.

Эти три монастыря были главными, но не единственными источниками информации, потребовавшимися для концептуализации данной диссертации. Так, в поисках истоков современных монашеских трудовых практик в советской организации труда я посещала Покровскую Золотоношскую обитель в Черкасской области в Украине. В ней 15 лет прожила и прошла все ступени монашеской иерархии нынешняя игуменья Горицкого монастыря. Покровская обитель примечательна тем, что она была открыта еще в 1942 г., спустя 20 лет после разгона монастыря в 1920-м г., и вторично уже не закрывалась. В советское время эта обитель были одним из немногих действующих монастырей, принимающих насельниц со всего СССР.

Также для написания первой главы оказался важным материал, полученный в ходе экспедиций с «Реставросом» – волонтерским объединением, которое ставит своей целью возрождение храмов и монастырей России, и посещение Спас-Каменного монастыря Вологодской области, который на моих глазах передавали из рук энтузиастов-строителей под опеку Вологодской епархии.

В качестве сравнительных кейсов, которые хоть и не нашли свое отдельное место в этой диссертации, но помогли увидеть важные социально-экономические аспекты функционирования вышеупомянутых монастырей, выступили Константино-Елененский монастырь в Ленинградской области и Михаило-Архангельская пустынь в поселке Победа Республики Адыгея. Константино-Елененская обитель имеет стабильную спонсорскую помощь, и ее хороший материальный достаток существенно сказывается на условиях проживания в этом монастыре: соотношении времени, отводимом на труд и молитву, и на внешних связях этой обители. Михаило-Архангельская пустынь – это единственный мужской монастырь, в котором я проводила полевое исследование. Он дал богатый

---

<sup>8</sup> Социальный состав Никольской обители отличается от вышеописанного, о чем будет подробно рассказано в последней главе.

сравнительный материал по организации обители и отношению с епархиальным руководством в условиях жесткого разделения гендерных ролей в РПЦ.

В диссертации я практически не касаюсь особенностей функционирования именно женских монастырей, поскольку мои информанты в своем стремлении к духовному росту следовали монашеской святоотеческой традиции, уже из названия которой видно, что она создана мужчинами. Таким образом, само применение описанных в этой традиции техник самотрансформации требует от насельниц игнорирования своего гендера, а порой и биологического пола, так как идеалом монашества является бесплотное и бесполое ангельское состояние.

Также нельзя не упомянуть многочисленные паломнические поездки по Ленинградской и Вологодской области, Краснодарскому краю и Крыму, в которых я принимала участие, стремясь увидеть монастыри как глазами однодневных посетителей, так и постоянных насельниц.

### *Материалы и методы*

Для лучшего понимания современного правового и экономического положения монастырей и помещения их в более широкий исторический контекст я использовала материалы Государственного архива Вологодской области (ГАВО), Вологодского архива новейшей политической истории (ВОАНПИ) и фонды Кирилло-Белозерского государственного историко-архитектурного музея-заповедника (КБГИАМЗ), а также советскую периодику. Собранная информация лишь косвенно отражена в диссертации, ровно настолько, насколько она помогает в решении поставленных задач.

Основу этой диссертации составляют материалы включенного наблюдения и интервью<sup>9</sup>. Тематика интервью различалась в зависимости от специфики обители. Беседу я всегда стремилась построить вокруг наиболее острых моментов жизни обители. Так, несмотря на то что все интервью можно назвать фокусированными, для каждого из монастырей я подготовила разные гайды. Наиболее полная выборка была сделана в Горицком монастыре, где осенью 2010 г. мне удалось взять интервью у всех насельниц монастыря, кроме настоятельницы, всего у восьми человек. Также с помощью того же гайда были опрошены

---

<sup>9</sup> Список информантов см. в Приложении I.при

еще восемь человек, временные трудники обители. Были взяты интервью у двух бывших директоров Кирилло-Белозерского музея-заповедника, в прошлом возглавлявших Горицкий филиал, а также у местных жителей, которые начинали в 1990-е гг. восстанавливать Воскресенскую церковь, ныне принадлежащую монастырю.

Сходный метод опроса значимых групп по актуальным темам был применен в Николаевском монастыре, где помимо насельниц и представителей православного поселения я интервьюировала местных жителей и паломников.

В остальных монастырях были взяты отдельные интервью у некоторых трудников и/или у руководства монастыря. Основная сложность проведения интервью заключалась в том, что мое присутствие в монастырях в качестве временной трудницы (о чем еще будет сказано ниже) не предполагало ни свободного времени, ни должной статусной позиции, чтобы опрашивать кого-либо рангом выше меня (то есть практически всех). Поэтому все дискуссии об антропологе как инквизиторе, имеющем власть вопрошать, имеют к моей работе весьма малое отношение [см. Панченко 2001]. Если в традиционных колониальных/маргинальных полях антрополог занимал более высокую социальную позицию в отношении информанта, то в монастырях мой пол, возраст и статус временного трудника обычно ставил меня на нижнюю ступеньку социальной и/или духовной лестницы. Таким образом, хотя сама беседа, состоящая из вопросов и ответов, напоминала стандартные антропологические интервью, все общение происходило в непривычных властных декорациях. Моя задача состояла в том, чтобы дожидаться потенциальных информантов после трапезы или церковной службы и просить побеседовать со мной. Информанты обычно откладывали интервью настолько долго, насколько они выдерживали мои повторяющиеся просьбы. В конце концов монастырские обитатели сдавались, хотя и не без скорби, добавляя, что лучше бы это время провести в молитве. С временными трудниками, у многих из которых я оставалась в гостях во время своих путешествий по областям России (за что я им очень благодарна), беседа складывалась проще.

Психологически довольно дискомфортная такая статусная разница при взятии интервью оказывалась весьма плодотворной для исследовательских целей. К моменту, когда кто-нибудь соглашался со мной побеседовать, я обычно уже проживала в монастыре не одну неделю. Первые интервью в Горицком монастыре я взяла, вернувшись в него через несколько месяцев после того, как летом провела там пятьдесят дней. Таким образом, я уже знала, о чем спрашивать, знала контекст повседневной жизни именно этой обители. В результате у меня не возникло сложностей типичных для работ, основанных только на

интервью: имеют ли рассказы информантов какое-то отношение к фактическому положению дел или их слова являются только репрезентацией желаемого.

Вторая особенность интервьюирования насельниц состояла в том, что в некоторых обителях отношение к технике было специфическим. Например, монахини Николаевского монастыря не отказывались дать мне интервью и не были против цитирования их слов в диссертации, но только при условии отсутствия диктофонной записи. Согласно их представлениям любая техника является дьявольским изобретением, поэтому в беседе с ними мне оставалось тщательно фиксировать в полевом дневнике то, что удавалось запомнить.

Главным материалом диссертации послужили записи в полевых дневниках. Основаны они на десяти месяцах трудодней в упомянутых выше монастырях. В Горицком монастыре я провела более трех месяцев с 2010 по 2012 гг., чуть больше месяца было отдано Николаевской обители (лето 2011 г., январь 2012 г.). В 2011 г. я совершила поездку в Золотоношский монастырь. Лето 2012 г. было посвящено Спас-Каменному монастырю, поездкам с «Реставросом» в Рязанскую область и монастырю Н. Зиму-весну 2013 г. я регулярно ездила в Константино-Еленовский монастырь. Завершающую полевую экспедицию – январь, август 2014 г. – я провела в Михаило-Архангельской пустыни.

### *Включенное наблюдение в монастыре: возможности и ограничения*

Включенное наблюдение было главным методом получения материала для моей диссертации. При изучении современных монастырей РПЦ у антрополога есть хорошая и редкая возможность участвовать в жизни исследуемого сообщества не на правах чужака. Для людей, не желающих связывать себя монашескими обетами, но тем не менее стремящихся получить опыт монашеской жизни, в обителях предусмотрен внутренний более или менее определенный статус. Практически все монастыри сейчас принимают временных трудников – людей, которые по разным причинам хотят провести отрезок жизни в обители, оплачивая свое проживание и питание безвозмездным трудом. Подавляющее большинство временных трудников придерживается православного вероисповедания, хотя среди них встречаются и люди некрещеные, но интересующиеся вопросами веры. Монашествующие ожидают от временных трудников подобающего поведения на территории обители и участия в церковных службах и таинствах. Степень отделенности



пространства временных трудников от пространства постоянных насельниц не одинакова в разных монастырях. Есть обители, которые стремятся очень четко отграничить одну группу от другой: у каждой своя трапезная, свое место в храме, свои жилые корпуса. Но есть монастыри – преимущественно я имела дело с ними – в которых границы расплывчаты, а иногда практически отсутствуют. Например, в Горицах общей была не только трапезная, но даже монашеские кельи не являлись полностью приватной зоной: некоторых трудниц по причине отсутствия свободных помещений могли подселить в кельи монахинь или послушниц. В течение дня маршруты трудниц и насельниц много раз пересекались: на утренних молитвах в храме, общей работе и совместной трапезе. Спустя пару месяцев пребывания в таком монастыре трудница, официально не числившаяся среди сестер обители, тем не менее воспринималась насельницами как своя.

Формально, для официальных церковных властей и согласно монашеским правилам временные трудники – это отдельная группа, никоим образом не включенная во внутреннюю жизнь обители, поскольку ее представители не давали монашеских обетов и не изъявляли желания остаться в монастыре навсегда. Следуя своим обетам, монашествующие, по крайней мере декларативно, стремятся к максимальной закрытости, а временные трудники, наоборот, жаждут погружения в монашеский духовный мир, что неизбежно создает противоречия во внутреннем устройстве обителей. Однако реальное экономическое положение обителей делает невозможным полное отделение временных трудников от монашествующих. Кроме того, если в монастыре мало сестер, десять-пятнадцать человек, то нередко дружеские связи с приезжающими трудниками сильнее, чем межличностные симпатии внутри обители. Таким образом, единственным значимым параметром, разделяющим эти группы, становится время, проведенное в обители. Но время как критерий различения релевантно при постановке одних исследовательских вопросов и незначимо в других случаях. Моя фокусировка на техниках субъективации, с ее акцентом на дисциплине, особенностях сотериологии, коммуникативных практиках, делает опыт временного трудника приближенным к опыту насельниц. Происходит это из-за того, что наибольшая чувствительность к монастырским особенностям иерархии, управления и риторическим стратегиям и наибольшее рвение в желании самосовершенствоваться приходятся на начальный период пребывания в монастыре. Новичок обычно нацелен на получение концентрированного духовного опыта, что опять же повышает его чувствительность к конфликтам и разным проявлениям профанного в обители. Интервью, собранные для моей магистерской работы, посвященной спиритуализации труда в монастырях, показали, что логика осмысления рабочего процесса практически не

отличается у временных трудников и монашествующих, разве что в некоторых случаях трудники склонны к гиперкоррекции, т.е. они превосходят насельниц в стремлении истолковать любое событие как духовно значимое.

Принципиальную непереваемость монашеского опыта на язык социальных наук могут отстаивать теологические и феноменологические подходы. Согласно мнению религиозных экспертов, поддержку которого можно встретить и в некоторых академических кругах, прохождение чина пострижения в монашествующие если и не меняет природу человека, то открывает перед ним доступ к совершенно другому религиозному опыту. А поскольку духовное делание является краеугольным камнем в жизни новоиспеченного монаха, то все социальное можно считать производным от религиозного опыта или нерелевантным ему. В основе этих сомнений лежат следующие уже звучащие феноменологические идеи: религию следует рассматривать как «вещь в себе», независимую и отделенную от других сфер человеческой жизни; ее реалии не являются социальными конструктами, а обладают собственным онтологическим статусом; истоки религии нужно искать в индивидуальном мистическом опыте; познание религии основывается на интуитивном понимании и не нуждается в социальных объяснениях [Morris 2006: 6].

Однако радикальное отрицание возможности познания чужого опыта (религиозного в частности) делает невозможным любые социальные исследования. Работы множества антропологов подтверждают тезис, что исследователь научается интерпретировать мир глазами своих информантов, одновременно сохраняя некоторую критическую дистанцию к эмной позиции<sup>10</sup>. Так Эванс-Причард с иронией описывает, как проводя исследование в группе азанде, страстно интересующейся колдовством, он и сам стал свидетелем необычного свечения над домом одного из жителей селения, что считалось верным признаком произведенного колдовства [Evans-Pritchard 1976 (1937): 11]. Психолог и антрополог Таня Лурман, работая над диссертацией о современном неоязычестве в Британии и регулярно посещая все собрания изучаемого сообщества, как-то заканчивая читать очередную легенду об Артуровской Британии, увидела шесть друидов, парящих за ее окном [Luhmann 1991: 319]. Посредством усвоения интерпретационных схем иной культуры исследователь приходит к рефлексии над своим собственным бэкграундом. Стремление прочувствовать опыт информантов и быть в постоянных сомнениях касательно статуса того знания, которое антрополог может получить, используя научные методы,

---

<sup>10</sup>Или, не сохраняя критическую дистанцию и переставая быть исследователем, как в случае с Карлосом Кастанедой.

порождает наиболее интересные работы, учитывающие множественность перспектив современных религиозных и секулярных акторов [см., например, Orsi 2006].

### *Степень разработанности проблемы*

С подобными методологическими сложностями изучения замкнутого религиозного сообщества сталкивались все исследователи монастырской повседневности [Sbardella 2014, Медведева 2016]. Что касается работ, специально посвященных православной монастырской повседневности в России, то я бы назвала вышеупомянутые диссертации И. Забаева и И. Астэр, рассматривающие современное положение дел как, возможно, не идеальное, но все же воспроизводство неизменного монашеского этоса или социокультурного феномена, в терминологии И. Астэр. Не этосу, но нарративам, распространенным в современных монастырях, посвящены работы фольклористов М. Ахметовой и А. Тарабукиной [Ахметова 2010, Тарабукина 2000].

Православные монастыри других автокефальных Церквей также привлекали внимание исследователей. Например, М. Паганополус выпустил ряд статей, посвященных разным стратегиям монастырей Афона по включению в современную экономику [Paganopoulos no date, Paganopoulos 2007]. В фокусе работы Фаджфера те же афонские монастыри и их отношения с современной техникой [Fajfer 2012]. Исследовательница сербских монастырей Элис Форбесс фокусируется на коммуникации монахов, почитаемых старцами, с их духовными детьми [Forbess 2015].

Последние десятилетия — начало социологического/антропологического изучения и католических монастырей. Уже упомянутая Р. Лестер в своей книге про мексиканское женское монашество делает важный вывод, что поскольку в мексиканском традиционном обществе гендерные роли строго определены, то практически единственной социально одобряемой возможностью для девушек из малообеспеченных семей получить хорошее образование и посмотреть мир оказывается постриг [Lester 2005].

Исследователи западноевропейских католических монастырей большое внимание уделяют современной монастырской экономике, завязанной во многом на экологическом туризме [Jonveaux 2014]. Впрочем, есть и более интересные постановки вопросов. С. Палмизано рассматривает как Римско-католическая церковь реагирует на вызовы времени. Палмизано анализирует так называемые новые монашеские сообщества, нарушающие иерархическую традицию католическим орденов [Palmisano 2015].

В целом социологических и антропологических работ о христианских монастырях сравнительно мало. Связано это и с труднодоступностью поля методами включенного наблюдения и интервью, и с тем, что долгое время социальные исследователи не обращали внимания на религиозные процессы, происходящие не в пост/колониальных странах, а у себя дома<sup>11</sup>. Данная диссертация призвана частично восполнить этот пробел в отношении монастырей РПЦ.

### *Теоретическая значимость работы*

Главная теоретическая ценность данной диссертации в предложенном методологическом подходе. Рассмотрение техник монастырской субъективации, т.е. практик и интерпретаций, делающих верующего таковым, в компаративистской и порой диахронной перспективе и с анализом истоков этих практик, позволяет взглянуть на монастыри под новым углом. Феноменологическая традиция некритично воспринимает эмное монастырское утверждение о собственной исключительности, а критические социальные теории нечувствительны к людским запросам на другую субъектность, отличную от пропагандируемой этими теориями.

### *Практическая значимость работы*

Работа может быть использована в целях саморефлексии. Также у данной диссертации есть потенциал внести вклад в медиа дискуссию вокруг РПЦ посредством глубоко анализа современной монастырской жизни и прослеживания корней сегодняшних монашеских практик. К более традиционным способам применения этой работы можно отнести ее возможное использование в рамках курсов по антропологии религии и религиоведческим дисциплинам в светских вузах. Я бы рекомендовала эту работу и для духовных семинарий и академий РПЦ в целях лучшего понимания проблем и чаяний своей паствы.

---

<sup>11</sup> Историография исследований буддийских монастырей выходит за рамки данного исследования.

## *Научная новизна диссертации*

Прежде всего данная работа ставит необычный исследовательский вопрос — анализ трудностей, возникающих у людей, пытающихся заниматься религиозной самотрансформацией, и помещение этой внутренней динамики изменений в контекст религиозно-секулярной проблематики. Насколько мне известно, это первая подобная постановка вопроса, из которой вытекает также важный методологический принцип. Данная работа рассматривает религиозность и секулярность субъектов не в статике, но в динамике, демонстрируя скорее столкновение разных практик и идеологий в одном и том же субъекте, чем простую дихотомию двух состояний. Важно, что в большинстве своем, речь идет не о моменте конверсии людей, где динамика перехода кажется более очевидной, но о повседневности, которая, казалось бы, должна демонстрировать устоявшиеся паттерны. Новым является также богатый и скрупулезно собранный этнографический материал о повседневной жизни современных женских монастырей РПЦ с конкретными кейсами, которые, я надеюсь, могут быть использованы в компаративистских целях другими исследователями.

## *Структура диссертации*

Диссертация состоит из введения, которое помещает эту работу в более широкий теоретический контекст исследований субъектности и агентности с особенно остро звучащей темой религиозного субъекта.

Первая глава сосредоточена на генезисе одной из самых популярных техник самотрансформации в современных женских монастырях — выработке добродетели послушания. Послушание, которое подается как неизменная добродетель, помещается в исторический контекст и в социально-экономические условия возрождения современных монастырей. Приобретение этой добродетели рассматривается в свете выработки необходимой телесности, соответствующей этой добродетели. Главная задача главы — продемонстрировать укорененность ряда современных монастырских практик самотрансформации в недавнем советском прошлом в пику внеисторической или дореволюционной риторике происхождения этих практик.

Вторая глава рассматривает одну из самых актуальных проблем уже современной религиозной жизни, выработке добродетели смирения. Речь идет о смешении религиозной и секулярной перспектив в ряде практик самотрансформации и о последствиях, которые подобное смешение влечет для субъекта, вступившего на путь монашеской жизни, и для академического теоретизирования о религиозной агентности.

Третья глава продолжает тему религиозной агентности. Она анализирует ситуацию в сообществе, которое не концептуализирует духовную жизнь в терминах самотрансформации, но рассматривает личное спасение, как результат заступничества старца, наделяемого сверхчеловеческими способностями. Эта глава концентрируется на ревизии антропологических теорий власти и субъектности.

В заключении подводятся выводы о современных техниках самотрансформации в монастырях РПЦ и предлагается рефлексия на тему религиозной / секулярной дихотомии и ее проблемных зон.

### *Положения, выносимые на защиту*

— ряд современных монастырских практик сложился в результате прочтения святоотеческих текстов, служащих руководством по восстановлению монашества, через призму советского опыта, и таким образом, эти практики не являются ни внеисторическими, ни дореволюционными

— Воспроизводство и адаптивность отдельных практик самотрансформации, найденных в христианской традиции, зависит от широко понимаемого экономического и идеологического контекста их возрождения

— популярность практики послушания в современных монастырях связана с экономическими условиями возрождения монастырских комплексов в 1990-е годы, советской высокой оценкой физического труда и сюжетами утопий/антиутопий

— некоторые монашеские практики самотрансформации, особенно такие как выработка смирения, вступают в конфликт с секулярным требованием агентности, что делает эти практики эффективными, но также служит причиной прекращения их исполнения насельниками

— харизматическое лидерство как одна из модальностей управления современных монастырей оказывается формой монашеских практик, противоположной идее о постепенном возрастании в добродетелях. Основой харизматической власти служит активная семиотизация повседневности сторонниками такого лидера.

### *Апробация и степень достоверности результатов*

Степень достоверности результатов исследования подтверждена триангуляцией данных: соотносением дневниковых записей с материалами, полученными в ходе интервьюирования информантов, и соответствием имеющимся научным публикациям по данной теме. Выступления на следующих конференциях помогли моему осмыслению жизни православных групп в современном мире: «Десекуляризация постсоветского мира: изобретение религии» (Европейский университет в Санкт-Петербурге, май 2012), «Социальное служение Православной Церкви: проблемы, практики, перспективы» (СПГИПСР и СПбДА, СПб, июнь 2013), «Религиозные нормы и религиозные практики: универсальное и локальное в контексте глобализации» (КФУ, Казань, декабрь 2014), «Why Prayer? A Conference on New Directions in the Study of Prayer» (Колумбийский университет, США, февраль 2015), «Writing the Past / Righting Memory» (Майами университет в Огайо, летняя школа в Неаполе, май-июнь 2015), «Christian Monasticism from East to West» (Грацкий университет, Австрия, июнь 2015), «International Workshop: Religion in the Black Sea Region» (Киев, Украина, июль 2015), «Bordering Religions in (Post-) Cold War Worlds» (ВШЭ, Чикагский университет, СПб, июнь 2016), «Public Religion, Ambient Faith. Religion and Politics in the Black Sea Region» (Киев, Украина, сентябрь 2017).

Отдельные части данной диссертации в разное время были представлены на полевых и исследовательских семинарах факультета антропологии Европейского университета в СПб и семинарах центра антропологии религии (2010 - 2014 гг.), а также на семинаре отдела этнографии Кавказа МАЭ РАН «Кавказ: перекресток культур» (октябрь 2014).

Материалы диссертации были мной использованы в авторском курсе «Антропология религии», прочитанном осенью 2015 г. для бакалавров 4-года обучения по специальности «История» в Кубанском государственном университете, а также в курсе «Экономическая антропология» (зима 2016).

## Глава I Постсоветское наполнение аскетических практик<sup>12</sup>

Как среди исследователей религии, так и в целом в российском обществе распространен взгляд, что возрождение религиозных групп приходится на 1990-е годы. В качестве причин всплеска интереса к религии обычно указываются развал Советского Союза и последующая социально-экономическая фрустрация, побудившая людей к духовным поискам. Важно отметить, что подобный взгляд на ситуацию с религиозным возрождением 1990-х гг. подчеркивает разрыв с предшествующим советским периодом, как если бы религиозные представления и практики вдруг были перенесены/возвращены во внеисторическое общество, которое просто на 70 лет забыло про них<sup>13</sup>.

Что касается самих религиозных групп, то, например, наиболее заметная из них Русская православная церковь определенно испытывает сложности с оценкой и вписыванием в свою историю недавнего прошлого. Восприятие советского периода внутри православной церкви неоднозначно. Наряду с почитанием Николая Второго теми, кто убежден, что с 1917 г. Россия вступила на гибельный путь, и проектами поминовения новомучеников существуют попытки осмыслить фигуру Сталина в положительном ключе. Если для одних Сталин – палач, расстрелявший миллионы, то для других он победитель ВОВ и человек, приходивший за советом к Матроне Московской [Кормина 2010].

Вероятно, наиболее последовательную позицию в отношении советской истории занимают монастыри. Во времена Советского Союза практически все монастыри были закрыты. Немногочисленные действующие обители сконцентрировались в Западной Украине, Молдавии и Прибалтике. Вследствие чего в возрождаемых монастырях на территории РФ популярен дискурс о разрыве преемственности и создании обителей с нуля. Советский период изображается как черная полоса в истории монашества. Свою родословную обители выстраивают следующим образом: зарождение традиции монашеской жизни в египетских пустынях IV в., появление иночества в Киевской Руси посредством распространения христианства через Византию, территориальная экспансия монастырей на север и восток

---

<sup>12</sup> Некоторые части данной главы были опубликованы в статьях [Дубовка 2015a, Dubovka (in print)].

<sup>13</sup> О конструировании преемственности исторических практик в современных православных группах см. [Кормина 2012].



Владимирской и Московской Руси, взлеты и падения монашества в период Российской империи, достижение своего пика во второй половине XIX в. – времени оптинских старцев и расцвета женских монастырей, и прекращение традиции в советское время. Таким образом, задача нынешних монахов – устранить разрыв традиции, заимствуя дореволюционные образцы построения монашеской жизни и/или ориентируясь на незакрывавшиеся обители. Поэтому епархиальные власти стремятся назначать главами новых обителей монахинь, получивших опыт иноческой жизни в Пюхтицах (незакрывавшемся женском монастыре в Эстонии) или иных обителях, действовавших в советское время на территории Западной Украины и Белоруссии. А настоятели мужских монастырей любят посещать гору Афон, где традиция иноческой жизни возводится к X в.

Чтобы как-то осмыслить нынешний этап своего развития, который не соответствует в их глазах образцам древних патериков, монастырская интеллигенция вспоминает общий вектор человеческой истории, который завершится приходом Антихриста. Сегодняшняя близость последних времен по их представлениям соответствует малым аскетическим и молитвенным подвигам современных обителей [Феофила 2008]. Более обнадеживающая картина рисуется светскими авторами. Согласно уже упомянутой эволюционной стадияльной модели, по которой на первом этапе жизни монастыри являются трудовыми, затем они приходят к социальному служению и уже вершиной их развития является молитвенный подвиг, советский период отбросил монастыри к началу их пути, что привело к необыкновенной значимости трудовых усилий в современных обителях [Астэр 2009]. Автор другой книги, И. Забаев, вполне в соответствии с эмной монастырской интенцией, видит в практиках современных монастырей воспроизведение дореволюционного монашеского этоса [Забаев 2012].

Однако не все исследователи религии готовы согласиться с подобной моделью разрыва и внезапного возрождения религиозных практик. Ж. Кормина и С. Штырков показывают, что в течение 1970-80 гг. была подготовлена почва для возвращения религиозных институций посредством введения в интеллигентский дискурс того времени понятия «культурного наследия» и связанных с ним представлений о необходимости сохранять церкви и монастыри как памятники архитектуры [Кормина, Штырков 2015]. А. Панченко указывает на генезис дисциплинарных практик, перешедших от пионерских/коммунарских организаций к современным нью-эйдж группам [Panchenko 2011].

Ситуация с монастырями также не так однозначна, как видится сторонникам разрыва традиции. С одной стороны, фактически достоверно, что подавляющее большинство монастырей на территории СССР было закрыто и стало восстанавливаться только после распада Советского Союза. С другой стороны, то какие именно практики выбираются для того, чтобы достичь Царствия Небесного, какими значениями они наполняются, и насколько эти практики являются копией дореволюционных, вовсе не так очевидно.

В данной главе я рассмотрю какие именно аскетические практики используются в современных женских монастырях для спасения души, а в идеале достижения святости, и почему эти практики не столько отражают христианскую традицию прошлых столетий, сколько являются наследием как советского воображения, так и сегодняшних социально-экономических условий возрождения монастырей.

### *Особенности восстановления монастырских комплексов*

В конце XIX в. русские монастыри переживали необычайный приток новых монашествующих и паломников. Причиной тому было множество факторов: отмена крепостного права и открывшаяся для крестьян возможность выхода из общин и присоединения к монашествующим, рост интереса к духовным практикам среди дворян, развитие сети железных дорог, сделавших удаленные монастыри доступными для посещения, и последующее массовое увеличение числа паломников [Kenworthy 2010, Robson 2007]. Бедные обитатели, которые в начале XIX века состояли из двух десятков человек, к концу того же века превратились в крупные экономические центры с несколькими сотнями насельников. Некоторые из них оказались хорошо приспособлены к новым условиям зарождающегося капитализма [Wagner 2003]. Так, описание одного из монастырей на конец XIX века включало в себя упоминание о нескольких сотнях человек братии, большой площади пахотных земель, фруктовом саде, кирпичном заводе и множестве сельскохозяйственных построек для скота<sup>14</sup>.

С приходом советской власти в течение 1920-1930-х гг. все монастыри на территории РСФСР были закрыты. Монастырские здания стали использоваться в качестве помещений для школ и детских садов, складов ближайших колхозов, домов культуры и, наконец, музеев [Kelly 2013]. Само собой разумеется, что здания были перестроены под нужды текущих пользователей, а религиозные символы в архитектуре и интерьере убраны. Церкви

---

<sup>14</sup> Подобные описания могут быть найдены в монастырских буклетах того времени, позже переизданных, см., например, [Михайло-Афонская Закубанская пустынь 1999 (1897)].

лишились своих крестов, куполов, иконостасов и прочего внутреннего декора. Те же территории, которые были присоединены после Второй мировой войны (Прибалтийские страны, Западная Украина и Западная Белоруссия), сумели сохранить часть монастырей действующими.

После распада Советского Союза государство начало возвращать бывшие здания церквей и монастырей Русской православной церкви. Но эти здания в большинстве своем были в непригодном состоянии ни для проведения литургий, ни для проживания монашествующих. Как церкви, так и монашеские корпуса нуждались в серьезной реставрации и внутренней отделке. Для этого требовались большие финансовые вложения. Государство выделяло определенные суммы на реставрацию тех монастырских комплексов, которые были объявлены памятниками истории или архитектуры. Реконструкцию других значимых обителей РПЦ брала на себя. Большинство же сельских монастырей надеялись преимущественно на собственные силы и на помощь небольшого количества энтузиастов [Тошева 2011]. Порой местные активисты инициировали реставрационные процессы, но чаще начинателем выступала городская интеллигенция, для которой еще с 1960-х гг. архитектурное церковное наследие прочно увязывалось с выражением национальной идеи [Brudny 2000]. Подобные активисты обладали небольшими ресурсами, большую часть восстановительных работ, особенно не требующую специальных навыков, они выполняли сами. Впрочем, подобный тяжелый ручной труд оценивался довольно высоко, как морально безупречный способ восстановления церквей и монастырей, в отличие от реставрации на спонсорские деньги [Köllner 2011].

Многие церкви, особенно городские, были восстановлены таким образом. Однако сельские монастырские комплексы оказались неподъемными для группы энтузиастов. Волонтеры, которые сами обычно были горожанами, занимались реконструкцией церкви в свободные от работы часы. Время, требуемое, чтобы добраться до сельских монастырей, исключало эти обители из поля зрения добровольцев.

В результате дефицита денег и монашествующих сельские монастыри восстанавливались значительно дольше городских. В настоящее время в монастырях, рассчитанных на сотни человек, едва ли проживает два десятка, которые не могут справиться ни с реставрацией зданий, ни с сельским хозяйством обители в дореволюционном объеме.

### *Практики дисциплинирования тела в монастыре*

Первое, что удивляет прибывшего паломника / трудника в малоизвестный сельский монастырь в России, — это условия проживания. Причиной изумления является вовсе не

непривычная аскеза жизни современных монашествующих: в большинстве случаев новоприбывший не обнаружит пустых комнат, в чьем интерьере лишь кровать и столик для Библии. Удивляет, как раз наоборот, неожиданная захламленность монашеских корпусов. Кельи загромождены старой мебелью, которая забита ношеной одеждой, обувью и дырявыми одеялами. Окна корпусов покрыты пылью, а стены — трещинами, которые служат убежищем паукам. Единственное, что напоминает о духовных целях обитателей этих келий, так это дешевые бумажные иконы-календарики, приклеенные к стенам. В целом же монашеские корпуса похожи скорее на склад, где вещи, пожертвованные в обитель, нашли свой последний приют<sup>15</sup>.

Впрочем, дискомфорт от пыльных комнат кажется ерундой, когда трудник узнает, что в монастыре нет водопровода. В коридоре, правда, может быть умывальник, вода в котором замерзает зимой. Раз в неделю насельницы монастыря ходят в баню, но для новоприбывших это не решает проблему целиком. Подавляющее большинство современных насельниц женских монастырей, где я проводила исследование, были в прошлом городскими жителями. Ежедневный доступ к горячей воде был для них чем-то само собой разумеющимся. Почему в таком случае этот доступ так затруднен в современных монастырях? Первым предположением новичка будет – связать отсутствие легкого доступа к воде с необходимостью заниматься аскезой в монастырях.

Во многих культурах аскеза является важной частью различных духовных практик самотрансформации [Durkheim 1995 (1912): 313-321]. Но что именно будет названо аскезой, в чем и как человек будет себя ограничивать во многом зависит от образа естественного и желаемого тела, тела грешного и святого. Эти образы менялись в зависимости от исторического и культурного контекста<sup>16</sup>. Одно лишь православие предложило множество канонических образов святости, существенно отличных друг от друг в тех практиках, которые необходимы для достижения святости. Здесь можно упомянуть мучеников,

---

<sup>15</sup> Такие интерьеры характерны для обителей, восстанавливающих дореволюционные монастырские корпуса. Современные монастыри, строящиеся на новом месте с нуля, более свободны в выборе минималистского дизайна.

<sup>16</sup> В католической традиции, например, особое внимание уделялось теологическому осмыслению женского тела [Вунум 2007] и телесности инвалидов [Orsi 2006: 19-47].

страстотерпцев, праведных, блаженных, святителей, и, наконец, преподобных, чей путь к святости должен быть образцом для монашествующих.

Отличительной чертой монашеской аскезы является декларативное отвержение тела и телесных нужд. Согласно таинству пострига, человек, принявший монашеские обеты, становится как бы заново рожденным, и в этой своей новой жизни ему следуют равняться на ангелов, бесплотных существ [Лествица 1998 (VI в.)]. В этом кроется один из главных парадоксов монашества: как будучи существом телесным следовать бестелесному образу<sup>17</sup>.

Монахини и монахи практиковали бестелесность разным образом в течение тысячелетней христианской традиции. Я остановлюсь чуть подробнее только на средневековой традиции русского монашества, поскольку современные насельницы монастырей северо-запада России, где я проводила включенное наблюдение, с особым почтением относятся к святым преподобным своего региона, отцам-основателям монастырей на окраинах Руси времен Сергия Радонежского и веком позже. Средневековые монахи искали путь к святости через умышленный вред собственному телу. Жития<sup>18</sup> преподобных тех времен повествуют о веригах невероятной тяжести, носимых монахами, и о суровом посте, выдерживаемом ими в тяжелых условиях Русского Севера. И это был не предел аскетизма. Преподобный Никита Столпник отдал свое тело на съедение комарам на болотах [Мороз 2009]. Позже он прославился тем, что провел часть своей жизни, стоя на вершине столпа [Память преподобного отца нашего Никиты Столпника 2005 (1907)]. Этот же подвиг отражен в житие преподобного Саввы Вишерского [Житие преподобного Саввы Вишерского 2005 (1907)].

Несмотря на почитание средневековых преподобных и знакомство с их житиями никому из современных монашествующих не придет в голову повторять их подвиги. Стояние на столпе или ношение вериг невозможно даже вообразить в сегодняшних обителях. Еще более интересно то, что даже пост не является популярной практикой аскезы<sup>19</sup>. Как

---

<sup>17</sup> Новые монашеские общины, недавнее религиозное движение в рамках католической церкви, отрицают идею бестелесности. Они предлагают рассматривать человеческое тело как Божий дар, а не стремятся подражать ангельской сущности [Palmizano 2015].

<sup>18</sup> В данном случае меня не интересует соответствие житий фактической биографии людей, для меня важен тот образ аскезы, который отражен в этих житиях и воспринимается как образец их читателями.

<sup>19</sup> Мясо и иногда некоторые другие продукты не употребляются в монастырях. Среда, пятница и иногда понедельник являются постными днями. Однако по факту разнообразной еды всегда вдоволь. Если монастырь

объяснили мне в одном монастыре, даже в первую неделю Великого поста<sup>20</sup> они не могут существенно урезать свой рацион, поскольку трудовые послушания все равно нужно выполнять.

Из всего богатства христианской аскетической традиции внимание современных монашествующих фокусируется главным образом на двух практиках. Первая — это послушание, то есть одновременно и ежедневные трудовые обязанности, и добродетель, суть которой в отсечении собственной воли и в беспрекословном следовании руководству духовного наставника. Вторая — Иисусова молитва, непрестанное повторение слов: «Господи, Иисусе Христе, помилуй мя грешного», которое согласно исихастской традиции, может привести к обожению человека, то есть к святости.

Практика послушания наиболее широко применима в качестве техники духовной трансформации и самотрансформации. Если молитвенная деятельность многими насельниками почитается элитарной, то упражнения в послушании подходят даже временным трудникам, которые в силу плачевного экономического положения нынешних монастырей стали необходимы современным обителям. Статус временных трудников в РПЦ не определен, поскольку официально они не входят в число монашествующих, но от них ожидается, что они будут следовать принятому монастырскому уставу. Проживание как трудников, так и сестер обители невозможно без выполнения послушаний. Обычно такие обязанности связаны с приготовлением пищи, уборкой помещений, несложными ремонтными работами, трудом на огороде. Для большинства монашествующих и трудников все они привычны и относятся к той сфере их жизни, которую нет обыкновения осмыслять как духовно значимую. В редких случаях послушания могут быть связаны с работой на пасеке, рубкой дров и т. п., с чем впервые человек сталкивается в обители. Но и в этом случае физический труд не так легко распознать как источник специфического духовного опыта. Молитвенную деятельность, безусловно, легче счесть духовным опытом, однако надежда трудников на посещение монашеского правила или долгих монастырских служб нередко не оправдывается, так как послушания могут занять все их время. Та же ситуация повторяется с распорядком монахинь и послушниц. Таким образом, хотя у большинства насельниц есть потребность в получении особого религиозного опыта,

---

действительно беден, то экономить будут на качестве еды, но не на ее количестве. Таким образом, хотя идея о важности поста широка распространена, по факту она реализуется весьма ограничено.

<sup>20</sup> Главный пост в православной традиции, созданный в память сорокадневного голодания Христа в пустыне, предшествующий Пасхе.

монастырь может гарантированно предложить лишь повседневные рутинные операции. Так монашествующие и трудники сталкиваются с нетривиальной задачей: превратить свой труд, будь то чистка картошки, полив огорода или мойка окон, в источник духовного опыта. Как именно они это делают, я рассмотрю на примере Горицкого Воскресенского монастыря. Поскольку трудники нацелены на получение концентрированного духовного опыта, учитывая временность их пребывания в обители, они больше чем монашествующие склонны толковать любую ситуацию в монастыре как духовно значимую для себя. Именно на трудническом опыте я анализирую то, как физический труд интерпретируется в категориях христианской добродетели.

### *Спиритуалистская интерпретация труда*

В Воскресенском Горицком женском монастыре число постоянных насельниц в 2010–2012 гг. варьировалось от 9 до 12 человек. Обитель имела большое хозяйство: гектар огорода, скотный двор, пасеку, фруктовый сад. В период сельскохозяйственных работ послушания занимали 10–12 часов в сутки, но отказаться от «агрокомплекса» в пользу увеличения монастырских служб и освобождения времени на молитву настоятельница не считала возможным. Хотя главный доход Горицам приносили приезжающие туристы<sup>21</sup>, внутри монастыря прием туристических групп считался деятельностью вынужденной, слабо согласующейся с идеалом уединенной обители. Традиционный и правильный монастырь, по версии настоятельницы, должен быть автономным в экономическом плане. Однако насельницы не справлялись с большим хозяйством своими силами, что вынуждало их принимать временных трудников.

Временными трудниками в Горицах чаще всего были прихожане церковью Вологды или Череповца, а также приезжающие из ближайшей сельской округи. Для многих началом их трудничества в Горицкой обители послужила паломническая поездка от своего храма или благословение священника посетить обитель. Среди трудников встречались также люди, совершающие ежегодные туры по монастырям: Горицы входят в часть паломнического маршрута на Валаам. География происхождения подобных трудников, не планирующих

---

<sup>21</sup> Монастырь расположен у р. Шексны, которая является частью водного пути Москва-СПб. В сезон, с мая по сентябрь, на пристани с. Горицы останавливалось в день до трех теплоходов.

второй раз посещать Горицы, широка: Украина, Смоленск, Москва, Мурманск. Ни постоянные, ни временные трудники не получали денег за свою работу<sup>22</sup>.

Единственным нормативным документом, определяющим трудническую жизнь, являются «Правила поведения для паломников и гостей Воскресенского Горицкого монастыря<sup>23</sup>». Эти правила задают общий распорядок дня и определяют минимум должного поведения. Исполнению трудовых послушаний там посвящена одна строка: «данное вам послушание просим исполнять без рассуждений и споров и не предпринимать ничего самочинно». Разумеется, этого недостаточно для уяснения трудового этикета, принятого в монастыре. Большинство практических навыков и актуальной информации передается от более опытных трудников («экспертов») неофитам, которые не знают многих особенностей монастырского быта, таких как: можно ли посвятить своим делам час после обеда до вечерней службы в субботу или следует вернуться на послушание; допустимо ли опаздывать в трапезную, если не успеваешь закончить послушания; разрешается ли при сборе ягод есть их и т. п. Сами «эксперты» в области трудовых отношений в свое время получили это знание от более опытных трудниц. Предлагаемые ими решения основываются на собственной практике и лучшем знании контекста монастырской повседневности.

Помимо уяснения подобных неформальных норм, труднику-новичку предстоит научиться правильному распознаванию ситуаций на предмет выявления в них скрытого духовного смысла, значимого для спасения своей души, т. е. грамотной интерпретации всего происходящего в монастыре. Схема, которую насельницы предлагают трудникам: «за послушание в монастыре снимаются ваши грехи» — слишком безлична. Трудники наполняют ее конкретным значением внутри своей биографии.

Не всякое послушание дает материал для интерпретации труда как духовного делания. Пусковым механизмом обычно служит конфликт, явный или пережитый внутри. Разность взглядов, которую он вскрывает, вынуждает трудника к новому «прочтению» своего

---

<sup>22</sup> Здесь нужно отметить, что монастырь порой одаривает приезжающих трудников, тем самым вводя элемент реципрокности в отношения, репрезентация которых подчеркивает безвозмездность добровольного труда. Самые популярные монастырские дары — это съедобные гостинцы из обители, которые приобретают значимость в контексте «намоленности» места их произрастания и/или производства. Другие дары связаны с социальной миссией монастыря — это одежда и обувь. Их получатели — малообеспеченные трудники или те, кого насельницы обители почитают таковыми. Самый редкий, но для православного человека самый ценный дар — это молитва. Поминовения на службе, особенно в монастырях, почитаются верующими как сильная духовная помощь. Только единицы из постоянных трудников (5 человек, приезжающих в течение многих лет) получили такой подарок.

<sup>23</sup> См «Приложение II».



печального духовного состояния и к поиску скрытого значения, казалось бы, рутинных трудовых обязанностей.

Следующие три рассказа о том, как исполняются послушания, включают в себя наиболее характерные толкования событий монастырской повседневной жизни. Все они услышаны мной от регулярно приезжающих трудников.

#### Случай 1:

Меня здесь [дома] никто не смиряет. А там [в монастыре] матушка<sup>24</sup> чего-нибудь как даст тебе. Чего-то года три-четыре [назад] я запротивилась в душе, а потом думаю: «Ну, молодец, значит, что-то заметила она». Матушка — кажется, что не руководит, а вполне ее руководства, вот для нас грешных, нашего уровня, этого вполне хватает. Потому что вот я, что-то помню, она мне как-то... Приехали кто-то из Череповца, певчие какие-то, хор, ну моложе меня, тетки какие-то... И вдруг меня ищут, меня ищут, я была на другом послушании, чтоб я убрала у них келью, первая келья — так более того, там никто не жил, там жили кошки, очень много в келейном корпусе, и они вот в это первой, там они питались, молоко им носили, и там все в их поносе, все в их поносе, все, вся келья, и мне надо было это мыть. И я подумала, что: «Где-то, наверное, что-то я головку подняла». Ну как вот едут люди, ну как вот, моложе меня, и вдруг она ищет, меня еще и искали, «где Марина, где Марина<sup>25</sup>, пусть она пойдет, помоем вот там». Даже так, искали именно меня, ну помыла я, и слава Богу. (Временная трудница, около 65 л.)

Рассказ начинается с основной претензии многих трудников к монашествующим, что никакого духовного руководства, каким бы его не представляли, над ними не осуществляется, и всё их пребывание в монастыре сводится прежде всего к выполнению трудовых послушаний. Упрек в уподоблении обители колхозу нередко предъявлялся Горицкому монастырю как чрезмерно увлекшемуся хозяйственной деятельностью в ущерб молитвенной. Многие трудники — и в интервью, и, я думаю, для себя — должны были обосновать, чем работа в монастыре для них отличается от работы в колхозе. Последняя понимается как тяжелый многочасовой труд, не имеющий иной мотивации, кроме как заработать на пропитание. Чаще всего объяснение сводится к незримому руководству, которое на самом деле осуществляет игуменья или которое непосредственно свершается по воле Божьей в обители как в Небесном Иерусалиме на земле. В этом свете любая работа в монастыре не случайна и определяется не хозяйственными нуждами монастыря, а состоянием души послушающегося. Трудник начинает интерпретировать послушание как исправление себя. Следовательно, послушание рассматривается как средство,

---

<sup>24</sup> Матушка — конвенциональное обращение к настоятельнице в женских монастырях.

<sup>25</sup> Все имена за исключением имен руководства монастырей изменены. Возраст информантов везде приведен на момент взятия интервью.

направленное на излечение от самого актуального греха в данный момент. Чаще всего таковым оказывается гордыня: во-первых, это достаточно «приличный» грех, в котором не стыдно признаться, во-вторых, невозможно отрицать его наличие в своей душе, чтобы тут же не быть уличенным в противоречии, наконец, послушание считается универсальным средством для воспитания смирения, антонима гордыни. Поэтому физически тяжелые и кажущиеся унижительными послушания, особенно те, которые вызывают протест, считаются все-таки более ценными, несмотря на общую установку на равенство послушаний. Схема интерпретации своего послушания получается примерно следующей: Божий промысел, действующий в монастыре, — неприятное/трудное послушание, которое вызывает внутреннее сопротивление (читай, искушение) — проявление скрытого в душе греха — выполнение послушания, и если не искоренение греха, то хотя бы его выявление.

#### Случай 2:

А во время дождя, ой, было, знаешь, какое искушение! Значит, нас послали полоть, шел дождь непрерывный. Ну че? Вначале мы тут ретировались и вышли под елочки, и ждем: да что такое, матушка А. (дававшая послушание) не приходит снимать послушание-то, а уйти-то нельзя. Ну что? Стоять под елками тоже не дело, борювок-то не полетят, послушание-то не выполняется. И пошли, вроде разогрелись, нагрелись и поем, и поем. Дождь закончился, надо идти на обед. Мы идем все мокрые, грязные, я дак тапки несла в руках. Потом матушка Е. (настоятельница) встречает, потом уж говорит: «Ты так и босая шла, и тапки грязные несла в руках, че не могли в дождь-то уйти домой-то». Мы говорим: «А послушание кто снял? Нам же надо выполнять». Да, проверяли нас на послушание. (Временная трудница, 66 л.)

В данном рассказе особенный интерес представляет указание на то, что постоянные насельницы, вообще говоря, склонны вполне рационально относиться к трудовым послушаниям. Они, не задумываясь, передают свои обязанности трудникам и склонны минимизировать усилия, особенно физические. Для временных трудников важен сам факт послушания, иногда буквального выполнения задания, без рассуждений, на чем делается особый акцент. Подобный подход к делу — нацеленность на сам процесс, а не на результат, придающий трудовой деятельности облик аскетических практик, периодически сердит насельниц, которым важнее экономический итог выполнения послушаний. В приведенном примере настоятельница недовольна неподобающим для монастыря видом трудниц и их неразумным, с ее точки зрения, трудовым рвением. Эта же ситуация оценивается трудницей как проверка, испытание их со стороны монахинь, а значит, духовное руководство над трудницами, пусть и незаметное на первый взгляд. В дальнейшем рассказе она подчеркивает, что никто после работы под дождем не заболел, хотя было «холодно-то, дождь насквозь промочил», но ведь «по послушанию» пошли. Неукоснительность

выполнения послушания при любых обстоятельствах сама по себе обеспечивает безопасность труда, что особенно ярко проявляется в следующем рассказе.

Случай 3: Временный трудник, на протяжении многих лет регулярно приезжающий в обитель, отпрашивается у игуменьи съездить на лыжах к своему любимому Ворбозомскому острову. Благословение он получи л, но на следующее утро резко похолодало<sup>26</sup>.

Просыпаюсь утром — 35 градусов мороза. Я че позавтракал, на печку залез, печку затопил и лежу, книжку читаю. Обед — пошел пообедал, выхожу из трапезной, матушка навстречу идет: «А ты что — не уехал что ли?». Я говорю: «Матушка, мороз 35, какие лыжи, какая Ворбозомка, там 20 км в один конец».

М: Ты благословение взял, чтоб ноги твоей тут не было, это самое, в 45 секунд.

Ф.: Матушка, да я ж погибну!

М.: Да мое какое дело, ты благословение взял?

Ф.: Взял.

М. Вот и все, давай дуй.

Я говорю, ничего себе, всё, конец света. Ну че, я весь монастырь оббегал: «Ребят, я замерзну, молитесь за меня, чтоб я не замерз». Одел на себя все, что было, и поехал. Мне было не холодно, я даже пожалел, что все одел, мне было жарко, я думаю, они там молятся так сильно, что уже чересчур. Приезжаю на Ворбозомку, а солнце уже село, и я быстренько снимал на морозе, еле-еле, и тут меня кусать стал мороз конкретно. Но, кстати, в тот раз я сделал самый красивый кадр на закате этой Ворбозомки, и они поместили его в буклет. (Временный трудник, 48 л.)

Это наиболее явный пример послушания как подчинения воле игуменьи, а через нее — Богу. Непосредственно с экономическими благами для монастыря данная поездка не была связана. Пример отражает ожидания трудников, что любая деятельность, происходящая в монастыре, является выполнением послушания. Неслучайно популярны сравнения монастыря с армией, подчеркивающие неукоснительность выполнения порученного и необходимость отказаться от своего собственного мнения. В данном рассказе упоминается благословение, что демонстрирует тесную связь этого слова со словом послушание. Благословение, с одной стороны, синонимично разрешению, а с другой — это приказ и одновременно гарантия безопасности для послушающегося. Однако трудник проявляет маловерие, обращая больше внимания на погодные условия, чем на благословение игуменьи. В пути его посещало искушение переехать на другой берег реки, где находится село, попроситься к кому-нибудь на чай и никуда не ехать, но он поборол этот соблазн.

---

<sup>26</sup> Цитата дана в сокращении.

Трудник признается, что все оказалось не так страшно, как ему казалось, потому что «по послушанию пошел». А удачный кадр в данном случае является вполне осязаемым вознаграждением. В принципе, как демонстрирует этот рассказ, любое происшествие в монастыре, как экстраординарное, так и вполне обыденное, может быть рассмотрено в контексте духовной работы человека над собой.

Такие переосмысления конфликтных ситуаций, как описанные выше, обычно происходят ретроспективно, и не зря их обрамляют фразы: «это я уже потом, задним числом [понимаю], когда скорби начинаются», «уж потом понял [почему все прошло благополучно], что по послушанию пошли».

Возможность для подобных интерпретаций дает знание определенных текстов про послушание, которые входят в православный бэкграунд трудников. Особенно любимой в монастыре книгой является труд Аввы Дорофея «Душеполезные поучения» [Авва Дорофей 2010 (VI в.)]. Авва Дорофей — христианский святой VI в., оставивший несколько сочинений по аскетике. Его «Душеполезные поучения» начинаются с рассказа об отроке Досифее, чей христианский подвиг состоял в полном послушании своему наставнику. В дальнейшем в книге подчеркивается, что путь послушания краток и эффективен для спасения души. Эту книгу горицкая послушница предлагала мне как своего рода тест на пригодность человека к монастырской жизни. Если истории, описанные в «Душеполезных поучениях», вызывают теплый отклик в душе, значит, готов человек к жизни в монастыре.

Казалось бы, на этом можно поставить точку в исследовании генезиса современной практики послушания. Святоотеческие тексты указывают на необходимость беспрекословного послушания и подчеркивают роль послушания в достижении другой добродетели смирения. Вроде бы схожую интерпретационную модель труда как послушания рассказывают современные насельницы. Однако, если обратиться к первоисточникам, к святоотеческим текстам, созданным в конкретную историческую эпоху, то добродетель послушания окажется наполнена иными смыслами.

### *Святоотеческие нарративы о послушании и их современные аналоги*

В фокусе моего внимания находится не вся богатейшая христианская литературная традиция, а только те тексты, которые реально читаются в современных монастырях и которые популярны среди приезжающих паломников и трудников. Эти тексты включают в

себя прежде всего Патерик, сборник коротких рассказов о святых подвижниках ранней Церкви (5-6 вв.), уже упомянутые «Душеполезные поучения» Аввы Дорофея, различную житийную литературу и крайне популярные истории, источник которых не определен, как, например, широко известный в православном сообществе сюжет, свернутый порой до одной фразы «корнями вверх сажать» [Патерик 2012 (V-VI вв.), Авва Дорофей 2010 (VI в.)]. В развернутой устной версии этого сюжета речь идет о капусте, которую старец велит сажать своим потенциальным послушникам вверх корнями. Двое ослушиваются его и сажают капусту традиционным способом — старец прогоняет их. Третий испытуемый справляется с заданием, и старец берет его к себе послушником<sup>27</sup>.

В большинстве нарративов о послушании, взятых из упомянутых текстов и циркулирующих в монастырской среде, контаминация рационального физического труда и послушания практически не встречается. Послушание – это техника выработки смирения и других добродетелей. Физический труд сам по себе не является практикой аскезы, он необходим для самообеспечения, борьбы с праздностью и для помощи нуждающимся [Преподобные Иосиф Волоцкий и Нил Сорский 2011].

Помимо знаменитого Веберовского описания протестантского внимания к труду, как к средству убедиться в собственном спасении, единственный случай, который мне удалось найти, когда физический труд сам по себе становится источником смирения, относится к изменению в аскетических практиках Цистерианского ордена 12 в. [Asad 1993: 147-153]. Цистерианский орден пополнялся в основном людьми из высших сословий, для которых работа на земле и физический труд в целом считались унижительными. Следовательно, именно поэтому включение в монастырские аскетические практики физического труда должно было вести брата монастыря к смирению.

В современных монастырях связь труда и духовной работы над собой имеет совсем другое основание. Большинство насельниц обителей РПЦ имеет опыт приготовления пищи, уборки помещений и работы на огородах. Ничего унижительного в подобном труде для людей, выросших в советское время, нет. Соответственно, смирать неподобающим трудом,

---

<sup>27</sup> Я нашла только одну ссылку на фразу «корнями вверх сажать», которая могла способствовать созданию описанного нарратива о старце и капусте, скорее напоминающем фольклорные, чем литературные образцы. Впрочем, источник этой ссылки на творения схимонаха Зосимы (18-19 вв.) дан на интернет-форуме без указания конкретной публикации: «Корнями вверх сажать, сухой кол поливать, столб бездушный бить, отхожие места братские руками очищать, одним словом послушание святое всё беспрекословно и без рассуждения исполняло...» <http://www.chayka.org.ru/forum/viewtopic.php?p=538365>.

как было принято в сословном обществе, сейчас невозможно. Однако, чтобы простой физический труд интерпретировался как практика самотрансформации, он должен нарушать некоторые социальные нормы. В современном монастыре смиряет не сам неподобающий труд, но, в большинстве своем, условия его организации, которая нарушает или кажется нарушающей некоторые принципы справедливости. Множество нарративов о смиряющем послушании связаны со статусными конфликтами. Недовольство одного из послушающихся может быть вызвано недостаточной легитимностью руководящего человека, что обычно связано с возрастом руководителя. Ниже приведена цитата подобного конфликта в чрезвычайных обстоятельствах борьбы с гнездом шершней в саду Горицкого монастыря:

Когда стали бить шершней, один из пенсионеров стал возмущаться, что мы бесполезной работой занимаемся, там такая рубиловка, как на фронте, и один стал объяснять, что вообще-то неправильно делаете, я вас сейчас научу. Я ему довольно так серьезно ответил, дал понять, что некогда (времени тратить). Прислали тебя слушаться, а меня назначили старшим, и, хотя по возрасту ты меня старше, ну что ж делать, так получилось, так что давай потом это обсудим, а сейчас давай работать мухобойкой. Этот человек, кстати, первый раз был в монастыре и вот это сразу поперло. (Временный трудник, 48 л.)

Примечательно, что трудник, описывающий это послушание, предпочитает анализировать не себя, а своих подчиненных, чтобы подчеркнуть тезис о том, что послушание в монастыре выявляет скрытую греховность. Впрочем, сам конфликт становится возможным из-за отсутствия четко прописанной иерархии (особенно среди трудников) в монастыре.

Второй по частоте причиной, ведущей к интерпретации физического труда как практики добродетели, является сокращение времени на молитву в пользу послушаний. Фактически молитва и послушания сейчас являются единственными христианскими практиками в монастырях, нацеленными на самотрансформацию насельниц. Конфликт между сторонницами одной или другой практики может проходить довольно жестко, вплоть до развала монастыря. В результате подобного конфликта из Горицкого монастыря ушло более половины сестер весной 2012 года. Во время моего пребывания там в 2010 и 2011 годах монашествующие и трудники, пытаясь оправдать отсутствие времени на молитву, активно интерпретировали свою трудовую деятельность как равную молитвенной:

Матушка мне говорит: «Марина, ты сходи в трапезную, проверь, как там женщины и возвращайся» (на службу). Я прихожу в трапезную, женщины в панике все как парализованные... вижу, что все равно мне не уйти, я посмотрела на них, они меня не отпускают: «Ой, не уходи, не уходи!». Я и осталась в этой трапезной вместо службы... но какое у меня было настроение! Что на душе, вот в

храме такого не получишь, понимаешь, столько благодати было. Вот Господь, я читала, в монастыре все равно поешь ты на клиросе или в поле работаешь, благодать одну Господь дает. (Временная трудница, около 65 л.)

В подобных случаях конфликтная ситуация сложнее, чем, если речь идет о статусной борьбе двух трудников или монашествующих. Для подавляющего большинства как верующих, так и неверующих людей, монастырь прежде всего связывается с молитвенной деятельностью. В современных монастырях труд, а следовательно, и ассоциируемое с ним послушание занимает значительно больше времени, чем молитвенная практика. В приведенной цитате из интервью от рассказчицы требуется дополнительная легитимация уравнивания молитвы с трудом, но это оказывается не всегда возможным, и о глубинном противоречии в современном осмыслении этих двух практик еще будет сказано ниже.

Итак, основными фактическими триггерами интерпретации труда как практики послушания для сегодняшних насельниц выступают возрастные конфликты и непропорциональное распределение времени между послушанием и молитвой. Однако в случаях, когда насельницы приводят примеры должного послушания, речь идет о конфликтах совершенно другого типа:

Я, например, у святых читаю, как пишут там. Пришел один князь в монастырь, естественно, человек умный, так он понимает, для чего пришел. И игумен его посылает ... к старцу. Старец приглашает его в келью к себе, вот там для послушания... у нас мало людей, а раньше же прикрепляли кого к кому, к старцу какому, или к старице, а у нас, у нас тоже также есть, если я, например, работаю здесь и здесь старшая я ей должна подчиняться, хотя вот я, например, с Настей работала первое время, она, действительно разница у нас в 40 лет с ней, и мне нужно было ее слушать, естественно, так конечно, нелегко. И мы и ругались за то как, потому что и действительно это, просто невыносимо даже, можно сказать, вот это действительно тяжело. Так же и этот князь пришел, этот старец сел за стол, и он его не пригласил этого князя, стоит у дверей. Потом он взял сухарь и бросил ему... А он (князь) думает, вот он бросил мне сухарь, как собаке, значит я - собака, и вот он встает на колени и грызет этот сухарь с полу прямо не руками так, вот, и этот старец, конечно, понял сразу, что князь понимает послушание. (Монахиня, 76 л.)

Данная цитата особенно интересна тем, что монахиня сама сравнивает свое послушание с идеальным в ее понимании образцом. Дидактический рассказ о послушании старцу как максимальном самоуничижении вплоть до лишения себя человеческого облика, рассказ, особенно подчеркивающий княжеское происхождение послушающегося, противопоставляется сегодняшнему возрастному конфликту на монастырской кухне вокруг бытовых трудовых операций.

Хрестоматийному примеру послушания помимо уничижения человека из высокого сословия сопутствует еще один сюжет. Идеальное послушание должно проявляться через очевидный для всех нерациональный труд, труд во имя точного исполнения слов старца. Самый часто упоминаемый пример – это рассказ о послушнике, поливавшем воткнутую в песок палку, пока она не зацвела [Древний Патерик 2012 (V-VI вв.)]. Не менее распространен и уже описанный сюжет посадки овощей вверх корнями. На его особенную популярность указывает тот факт, что фразу «вверх корнями», я не раз слышала в контексте «так благословили», т.е. так было велено.

Намеренно нерациональные указания мне в монастыре не встречались ни разу. Однако в Горицах до сих пор рассказывают о монахиня, покинувшей монастырь за пару лет до моего там появления, которая требовала буквального исполнения своих слов, рассказывают, надо сказать, с некоторым осуждением:

Вот меня Евдокия-то все за это, все это, и била за это, что надо послушание иметь, четко послушание. Ой, порассказать так можно и не поверить всему, сколько она нас жучила, но она была сильно раздражительной и вообще зря другой раз ругалась зря, другой может и за правду ругалась. Так, однажды пошли мы с Верой, сказали нам давать корм коровам вместе, а я это так, что вместе, ты иди козам давай, я пойду коровам давать, что мы будем вместе с тобой пяти коровам сено вместе давать. А она (Евдокия) тут и идет: «А вы мое послушание не выполняете, а вы такие сякие», пошла нас: «Ну-ка убирайтесь из коровника обе», ой, а мы и пошли, куда-то туда в корпус ушли, там и сидим. (Монахиня, 76 л.)

Примечательно, что монахиня, которая ранее в интервью восхищалась образом послушания князя, грызущего кость, возмущается тем, что ее рационализация труда была воспринята как нарушение послушания. Однако, современный монастырь не может позволить себе такую роскошь, как намеренно нерациональный труд, что минимизирует конфликты во время трудового процесса, но существенно расходится с толкованием послушания, найденным в святоотеческой литературе, и на образцы которого равняются насельницы.

Отличия в понимании и применении послушания и труда в христианской текстовой традиции и в современных монастырях ведет к вопросу о генезисе современной практики послушания: как послушание, больше не связанное ни с сословным унижением, ни с бессмысленным трудом, обрело новую смысловую связку с физическим трудом до изнеможения в ущерб молитве.



## *Контаминация физического труда и добродетели послушания*

Исключительная роль физического труда в современных монастырях отсылает к вопросу: с каких трудовых отношений начиналось восстановление монастырских зданий, и как эти отношения трансформировались впоследствии. Хотя период написания данной диссертации отстает от времени самых активных реставрационных процессов церквей и монастырей, начавшихся в конце 1980-х гг. и, главным образом, в 1990-е годы, я специально посещала обители, которые все еще находятся в начальной стадии восстановления. Таковым является Спас-Каменный монастырь Вологодской области. Также для некоторой исторической реконструкции того, что происходило в 1990-е годы, я использовала материал, собранный мной в ходе включенного наблюдения в молодежном объединении Реставрос, цель которого как раз и заключается в реставрации церквей и монастырей.

История возрождения Спас-Каменного монастыря начинается с усилий только одного человека, инженера, загоревшегося идеей восстановить монастырь, находящийся посреди Кубенского озера. Сложно сказать, был ли Александр Плигин, энтузиаст-реставратор, человеком верующим, хотя сейчас его и стараются представить таковым. Со временем к нему присоединились еще несколько людей, которые составили небольшую бригаду. После смерти А. Плигина руководство бригадой взяла на себя его жена. В зависимости от наличия спонсоров эти люди то получали деньги, то работали на благотворительных началах [Дом Спаса 2008]. Летом 2012 г. их рабочий график состоял из трех недель строительства на острове и десятидневного отдыха. Бригада активно сотрудничала с различными организациями, приглашая добровольцев на волонтерские работы. Так в один из сезонов к ним приезжала группа из московского Реставроса.

Реставрос является молодежным объединением, которое в 1991 г. откололось от ВООПИК. С тех пор группа круглогодично занимается восстановлением московских храмов, а летом устраивает выезды в регионы, помогая местным церквям и монастырям. Группа специализируется на строительных работах. По окончании трудового года они устраивают что-то вроде праздника «Сбор летних смен», в которых участники разных групп демонстрирует слайды: храмовые развалины, фронт работ и результат трудовых достижений Реставроса.

К своему труду, как участники Реставроса, так и представители строительной бригады Спас-Каменного относятся как к предмету гордости и с удовольствием репрезентируют его результаты. Однако спиритуализации труда, т.е. интерпретации трудовой деятельности как

духовной, не происходит ни в одной, ни в другой группе. Реставрос является идеологическим наследником ВООПИК, для которого реставрация храмов и монастырских комплексов была сохранением широко понятого культурного наследия и возрождением национальной идеи [Brudny 2000]. Энтузиасты-реставраторы Спас-Каменного демонстрируют другой тренд позднесоветского времени — стремление любителей браться за работу, требующую профессиональных навыков. Самодельные вещи – от изготовления одежды до пересборки автомобиля – были характерной приметой позднесоветского общества [Golubev, Smolyak 2013, Васильева 2014]. А. Плигин, например, сам собрал моторную лодку, чтобы ездить на Спас-Каменный остров. Возможно реставрация культовых зданий рассматривалась в той же парадигме самоделок и реализации через нее творческого потенциала позднесоветского человека.

Согласно мемуарной литературе и моим полевым интервью, ситуация по отношению к труду несколько меняется в начале 1990-х годов. К национальной идее и любительскому энтузиазму добавляется также гордость от выполненной работы в условиях жесткого дефицита средств. Непрофессионализм начинает приобретать коннотации аутентичности. В случае возрождения монастырей труд верующих любителей был противопоставлен оплаченному спонсорами труду профессионалов [Köllner 2011]. Ниже приведена цитата из интервью с жительницей села Гориц, которая была инициатором восстановления Введенской церкви Горицкого монастыря:

...все мужики сделали своими руками, даже Царские врата. Вот Юра Васильев, сосед с той стороны, он вырезал Царские врата, я сама ... вечером пасу коровушку, а сама по доске таскаю и наждачкой обрабатываю, а потом мужики, раз они работали, они собрали с очищенных, уже мы их покрасили, досок, они собрали Царские врата. Вот так вот у нас там все грубовато, по сравнению, конечно, чем у матушки Евфалии в церкви, но у нас в основном все сделано руками своими человеческими, вот так. (Ж., староста Введенской церкви, около 70 л.).

В статье Д. Тошевой анализируется сходный материал — нарративные интервью о возрождении церкви в небольшом городке Ленинградской области в 1990-е годы. Условия жесткого дефицита и необходимость практически все строительные работы делать своими руками сплотили храмовую общину. «Физический труд, скромность и бедность» [Тошева 2011: 280] легли тогда в основу коллективной идентичности прихожан данного храма, выстроенную на противопоставлении с образом «захожан» богатого кафедрального собора. Интересно, что даже в этой истории, труд еще не становится послушанием, а настоятель не превращается в духовного наставника, чьим словам нужно неукоснительно следовать.

Прихожане практически не говорят о роли священника в деле восстановления храма. Д. Тошева подчеркивает, что задачей прихожан было: «освободить настоятеля от практических забот, чтобы он полностью посвятил себя богослужению и духовному руководству» [Там же: 292].

Итак, труд централен и важен для идентичности людей во всех приведенных случаях, но ни в одном из них он не обрастает дополнительными духовными коннотациями. На этом этапе работы по восстановлению монастырей уместнее сравнивать с советскими трудовыми практиками. Позже ситуация стала меняться во многом благодаря вынужденным особенностям организации и управления современных монастырей.

### *Экономический базис современной практики послушания*

В какой-то степени именно идеология послушания стала своего рода трудовым кодексом современного монастыря. Особенно она удобна для выстраивания взаимоотношений со временными трудниками, чей трудовой вклад необходим большинству нынешних монастырей. Ни уставом, ни каким-либо еще документом отношения с временными трудниками не урегулированы. Введение в устав подобных пунктов означало бы, что монастыри наделяют трудников другим статусом. На данный момент последние достаточно маргинальны в правовой сфере. В плане условий жизни, распорядка дня, а часто и отношений к ним ряд временных трудников, особенно приезжающих постоянно, кажутся такими же своими в монастыре, как и насельницы. Но формальное признание их фактического статуса означало бы пересмотр со стороны монастыря как своих идеалов независимости от мира, так и самой дихотомии «монастырского/мирского».

Представление трудовых отношений как послушания выгодно обеим сторонам. Хотя экономические преференции, получаемые монашествующими более очевидны, трудники извлекают для себя не меньше благ: это и особый коммуникативный репертуар, предлагаемый монастырем, который позволяет рассказать о своих мирских проблемах и получить духовный совет от насельниц, и в целом возможность целенаправленно потрудиться для достижения Царствия Небесного.

Самые необходимые непрописанные правила организации трудового процесса задаются краткими максимами вроде «нельзя менять свое послушание», но при этом за трудниками остается свобода в импровизации на тему значимости монастырских работ для них лично.

Права насельниц, обеспечивающие достижение максимального производственного результата, гарантированы следующими представлениями. В монастыре существует четкая иерархия, кому подчиняться. Эта иерархия выстраивается от настоятельницы к конкретному человеку, обычно монашествующему, под начало которого поставлен трудник<sup>28</sup>. На любую деятельность в монастыре трудник должен иметь благословение, иными словами, совершать ее по послушанию. Строгое следование этому правилу является необходимым условием для предоставления допуска к хозяйственным инструментам, а также в трапезную или в коровник, и средством контроля над работниками в условиях частой смены трудников и возможной ротации их послушаний. Представление о важности четкого и безоговорочного выполнения послушаний — удобный инструмент организации труда, поскольку нет необходимости приехавшему ненадолго труднику рассказывать всю технологию процесса: достаточно указать минимум операций, которые он должен выполнить. Организация монастыря с малым количеством насельниц подразумевает, что на послушаниях трудники будут одни, их физических сил и возможностей монастырское руководство заранее не знает, поэтому оно может задать лишь усредненную трудовую норму. Представления о ценности труда до изнеможения и о сомнительности отдыха, перерывов или просьб сменить послушание гарантируют, что трудник не отнесется к своему заданию безответственно.

Впрочем, те же идеи значимости послушания работают в интересах временных трудников. Послушание — это гарантия защищенности трудника в случае каких-либо претензий к условиям или качеству его труда со стороны монастырского начальства. «Я делал по послушанию» — фраза, которая снимает с трудника все подобные обвинения. В приведенном выше примере с дождем ответ трудницы, «послушание ж надо выполнять», был дан с полным сознанием своей правоты. Понятие «меры» также предоставляет ряд лазеек в трудовых отношениях. Пусть усталость сама по себе не является поводом для отдыха или смены послушания, но человек может попросить о том или другом, апеллируя к учению о лествическом возрастании на пути к духовным дарованиям<sup>29</sup>, лишний раз подчеркнув свою собственную слабость и немощность. Трудник сам становится критерием, мерой своих трудов, определяя, «по силам» ли та или иная работа, и может не выполнить

---

<sup>28</sup> Именно несогласие с этой иерархией порождает конфликты во время труда и их последующую интерпретацию как упражнение в послушании.

<sup>29</sup> Имеется в виду сочинение Иоанна Лествичника «Лествица» [1998 (VI в.)], где говорится о постепенном духовном возрастании как о лестнице на небо и о последовательном приобретении добродетелей.

послушания, мотивировав отказ фразой «не понести». Признание в собственной немоги не стыдно, так как ведет к смирению через ощущение своих малых возможностей, но и не слишком поощряется, поскольку легко начать себя жалеть раньше времени.

Парадоксально, что представления о послушаниях защищают и «право на отдых» трудника. Поскольку работы в монастыре всегда хватает, человек, выполнивший свои послушания, будет с охотой привлечен к работе другими насельниками. Аргумент «это не мое послушание» легитимирует отказ в помощи, хотя и входит в противоречие с заповедью любви к ближним (по отзывам насельниц). В этом плане тяжелее всех приходится трудникам, приезжающим постоянно, поскольку у них завязываются дружеские отношения с насельниками обители и, следовательно, им становится сложнее игнорировать просьбы последних о трудовой подмоге.

Наконец, представления о послушаниях предполагают, что духовный рост зависит только от самого человека. Прежде всего, выполнение послушаний является быстрой верификацией духовного состояния трудника. Возможность переосмысления своих и чужих действий, наделения значимостью всего происходящего в монастыре и поиска сути вещей, выражающегося в словах «но на самом деле всё это было для моего исправления», делает послушание удобным ресурсом для истолкования монастырской повседневности. Такое творческое толкование ограничено лишь фантазией послушающихся и их знанием духовных текстов.

Исходя из описанного выше, послушание можно понимать как рациональную деятельность, производимую в сумбурных монастырских условиях, где организация труда и менеджмент имеют свою специфику. Нужно заметить, что стратегии рационализации для трудников, приехавших на неделю или на месяц, и для тех, кто регулярно в течение нескольких лет приезжает в монастырь, будут разными, поэтому порой действия монашествующих или более опытных трудников кажутся новичку нерациональными. Исходя из своего опыта, могу сказать, что те ситуации, которые в начале моей труднической биографии расценивались мной как совершенно нелогичные, со временем были мною переосмыслены. Ниже приведу отрывок из моего первого полевого дневника.

Как-то утром я увидела трудника Федора, везущего шланг на тачке, и спросила: «Куда?». Он ответил, что к палисаднику. Я сказала: «Давайте сначала к теплицам, я полью огурцы, а потом уже к цветам, потому что все равно мне поливать и то, и другое, а теплицы нужно раньше». Федор ни в какую: «Не благословили». Я попыталась объяснить, что так

поступить рациональнее и удобнее. Федор: «Приезжают тут командовать, а тут монастырь, надо делать не как рациональнее, а как благословили».

Если тогда эта ситуация вызвала мое бурное негодование, то теперь я могу сказать: поведение трудника Федора было не менее рациональным, чем мое. Я на тот момент учитывала только две переменные: необходимый фронт работ и требуемое для него оборудование, поэтому во время богослужений мой мозг решал задачку, как оптимально распределить лейки, шланги, объекты полива и рабочие руки. Мой собеседник, уже 8 лет приезжающий в обитель, был лучше знаком с монастырской повседневностью. Учитывая быструю сменяемость трудников и наше недостаточное знакомство, Федор никак не мог быть уверен, что я потом сама доставлю шланг на место полива. Для него согласие со мной было чревато невыполнением своего собственного послушания и еще разбирательством с монахинями по поводу того, где он оставил рабочий инструмент. Помимо технической стороны, мой вопрос создавал дисбаланс в сложной иерархии статусов временных трудников и предполагал самостоятельную кооперацию при выполнении послушаний, что без легитимного лидера грозило конфликтами.

Таким образом, современная практика послушания не столько является проявлением православного хозяйственного этоса, сколько отражением конкретного исторического и экономического контекста возрождения современных монастырей. Нынешние хозяйственные практики монастырей обусловлены тем, что множество обителей начали восстанавливаться в условиях дефицита ресурсов. Исторический контекст подсказал назвать труд в монастыре «послушанием», чем подчеркивалась преемственность с дореволюционными обителями. Благодаря тому, что это слово означает еще и добродетель, на него нанизались дополнительные представления о личном спасении. А современное бытование этого термина в монастырях определено их организацией и не совсем ясным статусом временных трудников. При всей их декларируемой насельницами чуждости, отделенности от обители, трудники являются необходимой частью жизни современного монастыря, испытывающего дефицит в рабочей силе. Для выполнения большого объема работ нужны соответствующие трудовые ресурсы, а временные трудники представляются более предпочтительной группой, чем наемные рабочие, поскольку трудники разделяют монастырские ценности и не требуют оплаты своего труда.

## *Идеальное послушание через роботизацию тела*

Вполне возможно, что уже к концу 19-го века экономическая подоплека послушаний была важнее, чем их духовная составляющая и под послушанием понимались только конкретные трудовые обязанности насельниц. Так, дореволюционный список насельниц Горицкого монастыря включал информацию об имени монахини, годе рождения, дате прихода в монастырь и дате пострига, сословной принадлежности и послушаний, например, швея, повар, регент [Глызина 2009]. Конечно, нужно более детальное исследование, чтобы проверить предположение, что рационализация послушаний в российских дореволюционных монастырях началась с 19-го века, когда подавляющая часть монастырей перестала быть своекоштными и монашеские общины начали ориентироваться больше на собственные производительные силы, чем на приток дохода через милостыню или пожертвования [Зырянов 2002]. Однако данный раздел рассматривает не историческую и экономическую обусловленность появления послушания как важнейшей практики самотрансформации современных монастырей, а истоки социального воображения, которое делает данную практику притягательной для сегодняшних верующих. Как было описано в начале данной главы, далеко не все христианские аскетические образы находят отклик в душе современного человека. Какие-то практики вроде самобичевания, ношения вериг, кажется, что уже навсегда ушли в прошлое. Какие-то, вроде послушания, несмотря на первое упоминание про них на заре монашеской жизни способны обрести второе дыхание спустя тысячелетие. Хотя сословное унижение больше не способно вызвать интерес современных верующих, образы беспрекословного послушания возникают из других источников.

Послушание как техника самотрансформации важна для насельниц и временных трудников не сама по себе, а как средство достижения спасения в будущем. Большинство моих информантов, не получивших богословского образования, воспринимают послушание как простую реципрокную схему: они отдают Богу свой безвозмездный труд, а взамен приобретают Царствие Небесное. Люди с катехизаторским бэкграундом формулируют основу этой реципрокной связи сложнее. Ключевым даром, вручаемым Богу, становится не физический труд, а свобода воли:

дело в том, что в принципе у нас все от Бога, все добродетели наши от Бога, все от Бога, что вот Господь нам даст, все таланты даже, руки, ноги, глаза – все это от Бога, язык, что мы говорим, думаем, все от Бога, а воля

- это только наше. Мы, люди, наделены этой свободой воли... Да вот через волю, мы в итоге Господу отдаем все, жертвуем все, это как бы самые высшая жертва. (Благочинная<sup>30</sup>, около 35 л.)

Согласно этому интервью с наиболее теологически образованным информантом<sup>31</sup>, свобода воли есть изначально собственность Бога, который отдает ее человеку. Возвращение человеком этого дара обратно Богу является залогом спасения, поскольку выйти из греховного состояния своими силами невозможно. Только полное подчинение воле Божией может гарантировать человеку спасение. Своя воля, хотя и является Божьим даром, но вследствие испорченной человеческой природы и действия бесов может вести в ложном направлении. Но как на практике можно передать свою волю Богу? Святоотеческим ответом является совет искать святого / старца, который бы своим мудрым руководством привел неопита к Царствию Небесному, то есть по сути искать посредника на земле. Поскольку далеко не всем удастся найти таких старцев<sup>32</sup>, а запрос на спасение высок, в монастыре эту проблему посредника решают с помощью институционализации практики послушания. Так, руководство любого человека, поставленного старшим, можно воспринимать как отдачу собственной воли Богу. При этом современное воображение добродетели послушания имеет корни не в святоотеческих текстах, поскольку хотя эти тексты и циркулируют в монастыре, и описываются как идеальное послушание, на мой вопрос информантов о том, как бы им виделось их идеальное послушание, следуют подобные схожие описания: «А вот когда кто-то тебе говорит, вот пойдешь сделай то, а потом то, сделала, пришла, а вот сейчас это» (послушница, 27 л.) Многие прямо подчеркивают, что им нравится в монастыре «побыть в детском состоянии», что для них означает не нести никакой ответственности, просто слепо следовать чужим указаниям. Это подчеркнутое внимание к отречению от собственной воли и полному подчинению воле другого, стремление снять с себя ответственность скорее напоминает сюжеты утопий и антиутопий, чем святоотеческие нарративы о смирении знати и нерациональном труде.

Интуиция искать прообраз современного послушания в текстах антиутопий подсказана также тем, что антиутопии сейчас используются и другим популярным христианским сюжетом — ожиданием конца света. Между эсхатологическими нарративами, собранными в современных православных монастырях, и популярными антиутопиями XX в., «Мы» Е.

---

<sup>30</sup> Благочинная — это старшая сестра в монастыре, которая отвечает за внутреннюю организацию обители.

<sup>31</sup> Благочинная получила епархиальное катехизаторское образование.

<sup>32</sup> Какие властные отношения складываются в том случае, если святой старец все-таки находится, я рассмотрю в третьей главе.



Замятина, «1984» Дж. Оруэлла, «Прекрасный новый мир» О. Хаксли, можно увидеть даже текстологические параллели [Ахметова 2010: 176-214]. Как раз образ могущественной злой силы, ведущей к Апокалипсису и/или к дегуманизированному обществу, для верующих, ориентирующихся на послушание как технику самотрансформации, вывел на первый план вопрос: как найти истинного духовного руководителя. Сюжеты антиутопий повествуют о людях, которые осознанно или неосознанно отреклись от своей воли в пользу тоталитарного государства или безликого коллектива. Строго говоря, сама разница между утопией и антиутопией пролегает в той же плоскости: кто, как, и в каких целях направляет волю других. Для многих православных верующих выбор духовного наставника будет отличать послушание истинное от ложного, как утопию от антиутопии. Эту озабоченность выбором правильного духовного руководителя не разделяли подвижники прошлых веков. Более того, Патерик содержит истории, когда неподобающий наставник был спасен через полную самоотдачу его послушника. Однако сегодняшние верующие не поддерживают подобные взгляды. Вся история тоталитарных государств XX века, сюжеты утопий и антиутопий, представленные в книгах и фильмах, современные конспирологические теории говорят людям, что их воля и сознание могут быть управляемы другими. В этом контексте выбор истинного духовного наставника становится личной ответственностью каждого.

Если ложный выбор наставника способен погубить послушающегося, то нахождение истинного духовного руководителя несет массу плюсов, например, верующему больше нет нужды думать о своем спасении. Единственная обязанность верующего — строго следовать инструкциям наставника. Правда, как уже было сказано, эти инструкции в воображении верующих больше не включают в себя унижение или нерациональный труд. Наоборот, это практически алгоритм выполнения трудовых операций, который сводит на нет необходимость думать в процессе работы. Идеальное человеческое тело — для такой добродетели — это послушный механизм, робот или компьютер, без усталости и без изменений повторяющий, что было ему задано. Не зря, например, физическая усталость во время работы интерпретируется насельницами как дьявольское искушение, а не как естественный процесс, поскольку идеальное монашеское тело не имеет этой функции, физического износа. Так, одним из современных ответов на главный парадокс монашества: как быть бестелесным, имея тело, нынешние насельницы находят не в истязании собственной плоти, путем вериг или голодания, а посредством ее роботизации (как минимум, желаемой, если реально и недостижимой). Послушное тело как механизм,

выполняющий трудовые операции, также наиболее подходит для выполнения простых физических работ, наиболее востребованных в современном монастыре.

Однако позднесоветский контекст зарождения интереса к духовным практикам оказался плодотворным не только для нового смыслового наполнения послушания, но также и для молитвы.

### *Молитвенное делание и практика послушания*

Молитва как техника самотрансформации является главной альтернативой практике послушания в современных монастырях. Если в святоотеческой литературе можно найти описание последовательного роста в добродетелях от послушания к молитве, то нынешние насельницы, выбирающие одну или другую практику духовного роста, основываются на разных представлениях о природе человека и принципах достижения спасения.

Общемировая тенденция к спиритуализации отдельных сторон жизни, получившая собирательное наименование Нью-Эйдж движения, не обошла стороной и Советский Союз. Уже с 1970-х гг. в среде советской интеллигенции (особенно технической) появляется интерес к восточным духовным практикам, прежде всего, медитации и йоге. Фотокарточки разных асан йоги, наряду с иностранными книгами об этих явлениях и отдельными советскими публикациями были основными источниками информации тех времен [The New Age of Russia 2012]. Но уже с конца 1980-х и в 1990-е гг. дефицит русскоязычной литературы о восточных мистических учениях исчезает. Также начинает активно издаваться православная литература. Исихастская традиция оказалась наиболее вдохновляющей для людей, которые с одной стороны, с пиететом относились к «русскому культурному наследию», имея в виду православие, а, с другой стороны, были заинтересованы в личном развитии путем медитации. Постоянное повторение одной короткой фразы, стремление к определенному положению тела и ума во время молитвы, как этого требует исихастская традиция, напоминала им уже более или менее знакомые приемы медитации. В поисках наставничества некоторые поклонники исихазма отправились в современные монастыри и столкнулись там с совершенным непониманием их практик следования Богу.

Одно из самых больших потрясений Горицкий монастырь испытал весной 2012 г., когда более половины насельниц, включая благочинную и регента хора, покинули его. Конфликт

был связан с выбором главной аскетической практики монастыря: послушания или молитвы.

Настоятельница монастыря, игуменья Евфалия, получила опыт монастырской жизни еще в советское время. Из немногих открытых обителей она выбрала Покровский Золотоношский Красногорский монастырь, расположенный в Черкасской области Украины. Там нынешняя игуменья прошла все ступеньки монашеской иерархической лестницы: от послушницы до благочинной. В середине 1990-х епископ Вологодский пригласил монахиню Евфалию восстанавливать Горицкий Воскресенский монастырь. Работа ей предстояла большая: в Троицком соборе в то время еще действовал сельский клуб, Воскресенская церковь была на реставрации, корпуса находились в аварийном положении, а большая часть земли внутри монастырских стен оказалась разобрана под огороды местными жителями. С 1996-го года игуменья Евфалия занимается собиранием монастырских земель и ремонтом зданий. Главная проблема Горицкой обители такая же, как и многих других в центральной и северо-западной частях России: до революции в Горицком монастыре проживало 700 человек, в наше время от 10 до 20, включая временных трудников. Неудивительно, что практика послушания с ее конкретными экономическими плодами видится игуменье Евфалии основой обители. Требования некоторых сестер выделить отдельное время для молитвы (помимо утренних и вечерних молитв в храме), она воспринимает как проявление обычной человеческой лени. По ее словам, никто не запрещает сестрам молиться во время выполнения послушаний: поскольку большинство послушаний состоит из рутинных физических операций, то насельницы вольны читать наизусть молитвы во время их работы. В никаких дополнительных телесных практиках, вроде специальной техники дыхания, позы, направленности взгляда, игуменья Евфалия не видит нужды. Служащий в то время священник в Горицком монастыре разделял взгляды настоятельницы и считал желание дополнительного времени на молитву блажью интеллигенции, которая пришла в обитель:

Традиционным является то, что Горицкий монастырь, он вполне мог стать неким элитным монастырем для разочаровавшихся в жизни барышень и, я думаю, он бы пользовался спросом, в том плане, что и насельниц было бы много там, которые, как бабочки порхали бы, не сеяли бы, не жали, а только бы предавались уединенной молитве, мечтам о Горнем Иерусалиме... матушка принесла почвенный монастырь, от сохи, т.е. это отчасти сельскохозяйственная артель, и, таким образом, молитва с трудом сочетается, и это вот формирует облик и монашеской жизни. (Священник, около 45л.)

Помимо некоторой социальной и даже классовой разницы, люди, поддерживающие практики послушания или молитвы<sup>33</sup>, отличаются друг от друга также своим видением идеального монастыря. Игуменья представляет обитель крепким, независимым хозяйственным центром, с четкой иерархией и акцентом на трудовых послушаниях. Несогласные с ее стратегией считают, что игуменья слишком увлеклась внешним деланием в ущерб другой монашеской традиции – исихазме, внутреннем деянии, молитве. Игуменья, выросшая в верующей семье, долгое время прожившая в ориентированном на сельское хозяйство Золотоношском монастыре, воспроизводит традиционную для себя модель обители. Послушница Варя охарактеризовала деятельность игуменьи, как «матушка пытается перетащить украинский монастырь на Вологодскую почву». На Вологодских землях, согласно некоторым насельницам, есть своя монашеская традиция и основа ее в скитском уединении, провозглашенном Нилом Сорским, чей монастырь находится в 16 км от села Горицы. Скит, в свою очередь, представляется им идеальным местом для творения Иисусовой молитвы.

Послушница Мария, одна из ушедших из Горицкого монастыря в ходе конфликта весной 2012 г., рассказала историю знакомого ей иеромонаха, практиковавшего Иисусову молитву, объясняя, почему она считает нынешнюю монашескую жизнь, не способствующей преобразованию человека:

...он занимается Иисусовой молитвой, он пришел в монастырь, уже когда держал Иисусову молитву почти постоянно. И он сказал, что в монастыре всё против Иисусовой молитвы, всё, то есть не разрешают не ходить на трапезу вместе со всеми, хоть ты не ешь, а посидеть (надо), ну и так далее. Всё нагружается так, что Иисусову молитву держать в монастыре было почти невозможно. Вот сейчас он освобожден от молебна братского и трапезы, он по ночам в молитве, а день он строит как ему надо, кроме послушания, которые он несет в храме: жертвенники вынимать, по записочкам частичку из просфоры, там многие иеромонахи этим занимаются, записок уйма, и иногда служат. Так вот, когда я стала спрашивать его о молитовке, он мне показал, как три пальчика сложить, куда приложить, вот он к себе приложил и я к себе приложила, и у меня тут же ответно вот здесь ощутила жар, т.е. точка, во-первых, я поняла, где эта точка, во-вторых, она ответила оттого, что он был рядом, который имел большой, как бы сейчас сказали энергетический запас, и это сразу передалось, я не всегда потом нахожу это, часто и нахожу. Я к тому, что если человек в молитве, так от него такое исходит, ну ведь их сейчас очень мало таких, даже в Лавре, вообще говорят молитвы в Лавре нет, ну, наверное, это грубое выражение, но тем не менее, а скорее это где-нибудь в маленьких монастырях, на периферии, в тишине и покое, если есть такие, то скорее всего там. (Бывшая послушница, около 65 л.)

---

<sup>33</sup> Игуменья Евфалия выросла в Вологодской области, по образованию фельдшер. Ее главными оппонентами были столичные жители с высшим образованием.

По факту, послушница Мария и настоятельница Горицкого монастыря совершенно по-разному понимают духовную жизнь. Если настоятельница очень рационально и вполне в декартовской традиции разделяет разум и тело: пока насельницы физически выполняют рутинные трудовые обязанности, они могут одновременно молиться, то послушница, которая в прошлом имела опыт увлечения восточными практиками, видит человека холистически. Духовное совершенствование для нее непременно связано с физическими изменениями:

молитва - это прямой путь, если ты в этом долго пребываешь, то постепенно, от вот этого энергетического потока, который на тебя идет, ты начинаешь преобразоваться сама, телом, структурой, клеточками, внутренним вот этим твоим.

Творение Иисусовой молитвы считается мистическим путем спасения в православии и вершиной иноческого делания. Существует множество литературы, созданной представителями исихастской традиции, посвященной тому, как научиться Иисусовой молитве. Среди их рекомендаций довольно много технических указаний, связанных с освещенностью помещения, положением тела молящегося, способами направления взгляда, сосредоточения и т.п. Творение Иисусовой молитвы в их описаниях подчиняет себе весь распорядок жизни человека. Подобное понимание духовной жизни в энергетической метафорике отсылает к нью-эйджевским квазинаучным идеям о самотрансформации человека. Совершенствование посредством этого метода доступно человеку вне всяких институций. Что и произошло в данном случае. Вышеупомянутая послушница вернулась в свою московскую квартиру и там в своем темпе продолжает обучаться молитве. Несколько Горицких монахинь и послушниц предпочли перейти в другой монастырь, имевший репутацию молитвенного, со значительно большей численностью насельниц. Еще одна моя знакомая со сходной биографией тоже предпочла монашеский путь, но подвизается она в мужском монастыре, несет послушания бухгалтера, а в остальном имеет свой отличный от остальной братии распорядок. Наконец, есть и такие, кто приобрел опыт труднической жизни в разных монастырях и пришел к выводу, что в иноки идти можно, чтобы не думать о своем экономическом положении и тем освободить эту часть жизни для духовных дел, либо ради дисциплины – регулярных ранних подъемов и обязательного присутствия на службе. Если же у человека нет проблем ни с одним, ни со вторым, то современные условия жизни в мегаполисе обеспечат человеку намного лучшую возможность для практикования Иисусовой молитвы, чем условия нынешних обителей.

Действительно, анонимизация и отчужденность жизни в больших городах стала притчей во языцех второй половины XX в. Если человек на пенсии, имеет свою отдельную квартиру, посещает ближайший гипермаркет и смотрит трансляции богослужений онлайн (а это повседневность бывшей Горицкой послушницы Марии), то его условиям для практикования безмолвия и/или молитвы мог бы позавидовать любой житейный отшельник, ушедший ради тех же целей в глухие вологодские леса или сирийские пустыни.

Таким образом, практика послушания становится едва ли не антонимом молитвенной деятельности в современных монастырях. Хотя экономическую необходимость послушаний понимают все насельницы, но не все готовы согласиться с тем, что послушания должны занимать десять и более часов в сутки. Дело далеко не только в предполагаемой лени и/или немоци насельниц, но и в том, что не все разделяют необходимое для успешной практики послушания стремление превратить свое тело в роботоподобный механизм. Опираясь на примеры из текстов христианских мистиков и даже Библейскую историю преображения Христа, часть монашествующих считает, что их путь к святости лежит через молитву, которая сможет не только внутренне преобразить их, но и внешне изменить их тело. Подтверждение представлений о том, что творение молитвы является определенной энергетической силой, перестраивающей не только душу, но даже и тело человека, ищутся в нетленности мощей святых. Данный вариант духовной самотрансформации подразумевает автономию и прислушивание к собственным внутренним состояниям. Неудивительно, что искатели молитвы не находят понимания в современных женских монастырях.

### *Выводы*

Одной из главных задач первой главы было поместить современные монашеские практики самотрансформации в исторический контекст. Несмотря на популярные теологические и религиоведческие традиции искать неизменное смысловое ядро той или иной религии, я продемонстрировала, что даже, казалось бы, вневременные практики добродетели зависят от экономики, идеологии и социальных норм своей эпохи. Так, послушание, выдаваемое за тысячелетнюю монастырскую практику, или неизбежный хозяйственный этос православного сообщества, обнаруживает в себе все больше и больше черт недавнего прошлого. Конкретная историческая ситуация не только делает ту или иную добродетель

центральной, но и влияет также на всю духовную карту добродетелей в воображении верующих. Вероятно, послушание и молитва как практики самотрансформации никогда не оказывались в таком жестком противостоянии друг другу, как в современных монастырях, и, судя по различной концептуализации святости для этих двух практик: роботизированное тело vs тело как энергетический поток, вряд ли в ближайшее время будет найден некий компромисс.

## Глава II Секулярный человек и религиозные практики самотрансформации<sup>34</sup>

Практики послушания и молитвы, описанные в предыдущей главе, оказались противопоставленными друг другу в рамках одного и того же православного мировоззрения. Однако современному верующему предстоит не только выбрать аскетическую деятельность, которая, по его мнению, оптимальна для достижения Царствия Небесного, но и как-то согласовать эти новые практики со своим прежним светским опытом. Сделать это не так просто, поэтому одной из самых острых тем, изучаемых антропологией религии, стал анализ практик, которые люди используют для достижения духовного роста. Некоторые из таких практик противоречат нормам секулярной субъектности. Таковы, например, популярные в разных религиозных учениях требования подчинить собственную волю воле другого субъекта (что, например, подразумевает послушание) или предписаниям традиции. Как описать оскорбления и унижения человека, если сам верующий склонен считать свои страдания очищающими душу? Подобный взгляд на техники самотрансформации явно не соответствует западному пониманию агентности, основанной на способности к действию, которое вызвано внутренними чувствами и желаниями субъекта: будучи недоступными/сокрытыми от других, эти желания должны родиться где-то в глубине субъекта и, таким образом, быть непременно его собственными, не обусловленными традицией, нормой или тем более прямым принуждением [Coleman 2005: 128-129]<sup>35</sup>. Известная задолго до модерного времени идея «работы над собой», в связи с этой концепцией агентности, непременно влекла за собой внутреннюю автономию субъекта и его независимость от авторитарных предписаний религиозных норм. В европейской секулярной традиции агентность непременно подразумевала склонность

---

<sup>34</sup> Основные положения главы были опубликованы в статье [Дубовка 2015(б)].

<sup>35</sup> Было бы логичнее сравнивать современные монастырские нормы агентности с советскими секулярными. Однако в историографии нет единой устоявшейся модели позднесоветской субъектности. Поиски средств неконфликтного избегания официальной идеологии могут до известной степени характеризовать позднесоветскую столичную интеллигенцию, как отмечал Юрчак [2014], но до какой степени это утверждение верно для остального населения остается большим вопросом. Отсутствие общепринятой модели позднесоветского субъекта послужило причиной поместить данную главу в компаративистскую перспективу и сравнить монастырскую агентность с западными секулярными нормами, которые в последние годы широко транслировались на постсоветском пространстве и лучше отражают мироощущение молодых насельниц.



субъекта к сопротивлению и даже его обязанность свергнуть любую власть, подавляющую его [Asad 2003: 71].

В данной главе я опишу, как антропологи использовали теоретические возможности понятий агентности и субъектности, анализируя религиозные практики, тревожащие западное секулярное сознание. Для чего на материале, собранном в современных женских монастырях Русской православной церкви, я рассмотрю, что происходит со стройными с виду исследовательскими схемами объяснения духовных трансформаций, если добавить к ним временное измерение. Время в этой главе играет важную роль. Правда, оно уже не столько деконструирует «неизменность» монашеских практик, сколько ставит под вопрос их сколь угодно долгую сочетаемость с прежними секулярными. Так, с одной стороны, время уже включено в представления моих информантов о духовном росте, и моя задача рассмотреть его в общем контексте этих «эмных» представлений. С другой стороны, время появляется как аналитическая категория, которую я предлагаю учитывать как неотъемлемую часть понятия агентности, и которая часто бывает забыта в антропологических исследованиях.

### *Теоретические разработки понятия агентности*

Пожалуй, одни из самых ярких работ антропологов, посвященных проблемам отношений государства, религиозных институций и субъекта, выполнены на материалах исламских стран, прежде всего Египта [Asad 2003, Hirschkind 2006, Mahmood 2005, Mittermaier 2011]. Этот регион привлекает внимание исследователей тем, что в социальном воображении и политических программах его населения идет сложная игра между заданными привилегированной «западной парадигмой» условиями существования в мире и стремлением выстроить современное государство, основанное на значительно большей роли религии в публичном пространстве. Расширение публичного присутствия религии неизменно вызывает тревогу в секулярном обществе, поскольку связывается с потенциальным подавлением прав и свобод индивида. Однако не является ли одним из проявлений свободы индивида добровольное подчинение себя религиозной традиции?

Я остановлюсь подробнее на статье Сабы Махмуд [2001], в которой оспаривается описанное выше понимание агентности и предлагается новое описание не-западной религиозной субъективности. В работе Махмуд речь идет о том, почему мусульманское

возрождение (включающее, среди прочего, такие репрессивные на европейский взгляд вещи, как ношение чадры и другие ограничения в одежде) было поддержано многими женщинами в мусульманских странах. Все прежние исследования, посвященные этому вопросу, находили внешние причины, такие как давление патриархального общества, экономическая выгода, дешевизна и практичность традиционной одежды, поддержка социальных норм, ношение чадры как выражение национальной идентичности и т.п. Махмуд обратила внимание на то, что, собственно, говорят сами информанты, поддерживавшие возвращение к традиционной одежде. А говорили они в основном о работе над собой, о практиках благочестия и о возможности через внешний вид влиять на внутреннее состояние и таким образом выработать привычку к добродетели.

Столкнувшись с тем, что в несекулярных культурах некоторые группы видят ресурс самотрансформации в прямом следовании традиции, Махмуд предлагает рассматривать агентность не как непереносимое сопротивление любой власти, но как способность к действию, которая включает в себя и создает определенные исторически обусловленные отношения субординации [2001: 203]. В этом случае власть мыслится не как исключительно подавляющая и принудительная сила, но как набор отношений, создающий возможность для реализации одних действий и желаний и препятствующий другим. Агентность, которую предлагает мусульманская традиция, имеет мало общего с защитой своих интересов вопреки обычаям, божественной воле или неблагоприятным обстоятельствам. Таким образом, Махмуд разрывает устоявшуюся в западной академической мысли безусловную связь между агентностью и готовностью сопротивляться власти. В описываемой Махмуд религиозной системе поощряться будут определенные внешние действия, дисциплинарные практики (например, ношение чадры), которые, в свою очередь, должны вызвать «правильные» чувства, настроить на внутреннее благочестие. Этот процесс духовной работы над собой Махмуд называет «само-культивацией» (*self-cultivation*) и подчеркивает интенциональность подобных действий, тем самым демонстрируя неправомерность описания своих информантов как пассивных жертв религиозного фундаментализма.

Публичные презентации результатов этого исследования вызвали неоднозначную реакцию. Махмуд пишет, что ей приходилось защищаться от упреков в позиции невмешательства и в косвенном поощрении бесправного положения женщин в мусульманских странах. Однако, по ее мнению, перед тем, как оценивать ту или иную деятельность, как

унижающую человеческое достоинство, нужно вспомнить о собственных европейских пресуппозициях и разобраться в желаниях и мотивациях тех людей, для которых эти практики важны [2001: 223-225].

Статья Махмуд неслучайно вызвала бурную дискуссию в американских академических кругах. Ее ответ на вопрос, почему практика ношения чадры встретила поддержку стольких женщин в исламских странах, с одной стороны, является наиболее «эмпатичным», а тем самым и наиболее чутким к изучаемой культуре, – поскольку Махмуд приводит не внешние экономические, социальные причины, а описывает, что собственно говорят ее информанты. В их ответах ношение чадры предстает следствием свободного выбора, именно их желанием религиозного самосовершенствования. С другой же стороны, подобное объяснение не дополняет, но подрывает секулярное представление об агентности и субъекте, которое является одним из краеугольных камней современной демократической идеологии. Приняв концепцию агентности Сабы Махмуд, придется допустить, что кто-то добровольно захочет подчинить себя религиозной традиции и/или харизматичному лидеру, а это, в свою очередь, может создать условия для оправдания авторитарной власти.

Помимо вышеуказанной идеологической тревоги, вызывающей вопросы к статье Махмуд, эта работа является также вызовом для всех антропологов, которые в своих полевых исследованиях сталкиваются со схожими проблемами. Что делать антропологу, который наблюдает, как, например, исполнение какой-либо религиозной практики унижает его информантов, причем последние сами – а не только аутсайдер – могут быть согласны с подобной интерпретацией. Но они также настаивают на том, что это унижение полезно для их душ, что это путь самосовершенствования. Должен ли исследователь критически описать эту практику, тем самым так или иначе приписывая ложное сознание своим информантам, или он/а должен согласиться со словами своих информантов, тем самым проявляя уважение к иному способу человеческого бытия и таким образом оправдывая видимую ей/ему социальную несправедливость в изучаемом сообществе?

Наверное, однозначного ответа на этот вопрос – по сути, вопрос оценки чужой культуры – не существует. Сфокусировавшись на зазоре, подмеченном Сабой Махмуд, между секулярным пониманием агентности и тем, которое предлагается в православной религиозной системе, я покажу, что эти два разных понимания агентности более не изолированы друг от друга и, что, возможно, секулярные идеи немало повлияли на современного «религиозного субъекта». В статье Махмуд речь идет о современном исламе,

я буду говорить о православии. Различия в понимании субъекта этими двумя религиями не так важны для меня здесь, как их общее отличие от секулярной идеологии.

### *Практика смирения в православном монастыре*

Описанные в предыдущей главе практики послушания и молитвы стали так популярны в Горицком монастыре, поскольку они во многом были результатом деятельности одного человека, самого послушающегося или молящегося. Поскольку некоторые насельницы жаловались, что над ними нет духовного руководства, я стала специально искать такой монастырь, где игуменья уделяла бы больше времени наставничеству сестер. Так, временные трудницы порекомендовали мне обитель, расположенную в маленьком городе центральной части России<sup>36</sup>. Повседневная жизнь насельниц этого монастыря и составила этнографическую основу данной главы.

В этом небольшом монастыре (состоящем из одиннадцати человек: пять монахинь, четыре инокини, две послушницы) я провела пару недель осенью 2012 года<sup>37</sup>. Моя первая неделя прошла в обители, оставшейся без руководства: игуменья и благочинная находились в больнице. Старшей была назначена самая толковая послушница, которая в силу ли своего характера или кратковременности руководящего положения и отсутствия полномочий наказывать и духовно наставлять ввела довольно демократические нормы управления, стараясь прислушиваться к пожеланиям остальных сестер. Как ни казалось мне странным, такой мягкий стиль руководства не все приняли благосклонно: возможно, потому что он не оставлял места для дисциплинарных практик – мощного ресурса самотрансформации. Привычный стиль управления игуменьи отличался от нового разительным образом. Впервые я с ним познакомилась еще до возвращения настоятельницы. Ниже представлены два отрывка из моего полевого дневника, слегка трансформированных в сторону меньшей эмоциональности и большей согласованности текста. Эти выдержки не соответствуют стилю объективного научного письма, но сквозящее в них удивление и некоторая ироничность хорошо передают настроение человека, исповедующего секулярные ценности

---

<sup>36</sup>Сестры монастыря, который будет преимущественно описан в этой статье, просили не упоминать названия их обители, сказав, что иначе публикация привлечет слишком много паломников (полагаю, что насельницы не различали при этом журналистскую и научную публикацию).

<sup>37</sup> К этому у времени у меня уже был продолжительный опыт жизни в Горицкой обители и в Николаевском монастыре, так что с основными правилами и логикой монастырской повседневности я была знакома.

и попавшего в религиозную среду. Как я уже подчеркивала выше, в случае полевого исследования концептуализация агентности перестает быть только теоретическим вопросом, поскольку от нее зависит поведение исследователя и его взаимоотношения с информантами.

Был конец сентября – время копать картошку. На помощь к монастырю приезжал автобус паломников, которых следовало накормить. Игуменья позвонила из больницы и дала задание – пожарить рыбные котлеты – и продиктовала рецепт. Когда пришло время готовить, насельницы стали с жаром обсуждать технологию приготовления, указанную в рецепте. Участвовавшие в дискуссии сестры, все среднего или пожилого возраста, имели разный кулинарный опыт, но всех их сразу смутил рецепт, в котором на приемлемое количество рыбного фарша предлагалось слишком мало молока и слишком много хлеба. Я была уверена, что сейчас они отложат листок и начнут готовить согласно своему опыту и здравому смыслу, но, видимо, я не понимала силы рецепта. Насельницы перечитывали его снова и снова. Одна из монахинь, Ефросина<sup>38</sup>, время от времени восклицала: «Благословение<sup>39</sup> – это да, это, конечно, надо делать, как благословили», но тут же добавляла, что она бы взяла меньшее количество хлеба. Проходила еще минута, и Ефросина сокрушалась: «Но кто такая «я», «Я» – это тьфу, «я» вообще нельзя произносить». После чего ее здравомыслие снова брало верх, и она добавляла: «Да, конечно, рецепт есть, но надо и самим немного думать». Однако что-то было неуловимо опасное в этом призыве – думать своей головой. В результате все решили делать точно по рецепту, ради чего пришлось добавить еще одну технологическую операцию в процесс приготовления: дополнительное прокручивание фарша на мясорубке, занявшее три часа рабочего времени, но никого это не смутило. Когда фарш с грехом пополам был готов, сестры обнаружили итоговый пункт в рецепте: соль и перец по вкусу. Этот пункт вызвал новую бурю дискуссий. Чей вкус считать эталонным? Естественно, в качестве решающего дегустатора подразумевалась игуменья, но кто в ее отсутствие возьмет на себя экспертное знание о должной солености котлет?

Поздно вечером позвонила игуменья – узнать, как же идут дела. Взрослые, даже пожилые женщины, очень подробно и в приподнятых интонациях рассказывали, что творится на кухне, сколько человек, кто, что делает, чисты ли противни и какого цвета становятся котлеты при жарке. Возможно, я отличаюсь кулинарной бесчувственностью, однако я никогда прежде не встречалась с таким буквалистским подходом к рецепту. Для меня приготовление пищи – дело удачи и случая, в этом же монастыре кулинария скрывала иные, пока еще непонятные мне силы.

Абсурдность происходящего для стороннего зрителя была вызвана тем, что рутинная практика – приготовление пищи – была включена в контекст религиозной

---

<sup>38</sup> Напомню, что все имена изменены.

<sup>39</sup> Благословение здесь отсылает к послушанию, по сути благословение есть либо разрешение, либо повеление сделать что-либо. Обычно требуется иметь благословение игуменьи на всякое дело. Подробнее о послушании на приходах см. [Русселе 2011], о послушании в монастырях см. [Забаев 2007, Дубовка 2015(a)].

самотрансформации. После возвращения игуменьи я смогла убедиться еще нагляднее, как кулинария может способствовать росту добродетелей.

На ужин одна из послушниц, назовем ее Тамарой, должна была приготовить тушеную капусту. Матушка попробовала капусту и осталась крайне недовольна вкусом (надо признать, блюдо и вправду не удалось). Тамара стала детально разбирать технологию приготовления, пытаюсь понять, где она ошиблась. Наконец, корень зла был найден – им оказался перчик, добавленный послушницей на свой страх и риск. Я думала, что на этом странный разбор пищи и завершится. Но нет, еще как минимум полчаса, матушка обвиняла послушницу в том, что капуста не удалась из-за тщеславия повара. Мол, в прошлый раз Тамару похвалили, а теперь она захотела превзойти себя, думала, как усовершенствовать рецепт, и добавила перец. Тамара робко замечала, что ведь хочется, как лучше. От чего еще больше злилась игуменья: «Как лучше хотелось! А не надо как лучше, делай как благословили! А у тебя везде своя воля!» Тамара чуть не расплакалась. После чего игуменья с благочинной еще какое-то время обсуждали, можно ли будет Тамаре доверить приготовление еды для группы приезжающих паломников. Благочинная спросила послушницу: «Справишься?» Тамара: «Попробую». Игуменья: «Вот, опять «попробую»! Как Бог даст – а ты опять со своей волей». Тамара уже в слезах: «Я всегда, матушка, про себя произношу – как Бог даст».

После этой беседы послушница, провожая меня в корпус, наверное, судя по выражению моего лица, поняла, что нужно дать какие-то комментарии. Тамара сказала, что матушка на самом деле очень добрая. Я хмыкнула. Тамара продолжила, что игуменья ведь очень хорошо все ей разложила. Она сама даже не понимала, потому что мы не замечаем, как живут в нас страсти, а настоятельница заметила грех и указала на него. И такая публичная отповедь была очень полезна Тамаре, поскольку гордых Господь только так и смиряет, их надо критиковать при других людях. Только пока ты новичок, с тобой возятся, а как духовно окрепнешь, станут жестче обращаться. Но это лишь означает, что ты сбился с правильного пути, а Господь тебя поправил.

В словах Тамары можно выделить следующие пункты. В человеке живет скрытый грех – скрытый прежде всего от самого носителя, а публичное выявление этого греха культивирует добродетель смирения, что способствует спасению человека. Рассмотрю эту схему детально.

Сокрытая страсть. Согласно православной антропологии нынешний человек уже изначально грешен по природе своей вследствие грехопадения, совершенного Адамом и Евой. Таинство Крещения очищает уверовавшего от первородного греха, но, чтобы преодолеть собственные нечистые склонности, человеку предстоит еще много трудиться. Большинство людей, за исключением некоторых религиозных виртуозов, грешны

настолько, что даже не осознают этого или осознают в общих чертах, но не видят никаких конкретных проявлений своего плачевного состояния.

Обличитель страсти. В этой роли выступают настоятели, духовники, старцы – все те, кто призван осуществлять пастырское руководство. Игуменья должна искать грех в своих подопечных, если она этого не делает, значит – не занимается духовной жизнью насельниц, и сами сестры будут ею недовольны.

Выявленная страсть. Работа над собой начинается с понимания своего нынешнего состояния. Страсти проявляют себя посредством внешней деятельности. Это не единственный способ для уловления страстей, разработанный в христианской традиции. Так, старцам и старицам приписывается способность видеть духовное состояние человека с первого взгляда. Основываясь на раннехристианских источниках, Мишель Фуко показывает монашеские техники самотрансформации как детальное раскрытие духовнику своих мельчайших побуждений и желаний [2008б (1988): 118-122]. Задача наставника – различить в этом потоке сознания (или самоописания) добрые и худые мысли. Нынешнее монастырское пастырское руководство в своей интерпретации основывается на более объективных, осязаемых предметах, таких как невкусное блюдо, неправильное положение иконы на аналое, ошибка в чтении молитв во время богослужения. Таким образом, любое несоблюдение писанных, неписанных или подразумеваемых руководством правил расценивается как проявление греха гордыни. Удобство этой формы духовного руководства в том, что грех, совершенный насельницами, практически всегда можно визуализировать и опредметить, - например, в добавленном в блюдо перчике, как в выше описанном случае.

Послушание. В качестве ежедневных трудовых операций, послушание становится прикладным инструментом, который облегчает поиск греха. Послушание становится правилом, которое делает заметным любое отклонение от него, тем паче, что в ряде случаев уже в самом правиле содержится необходимость такого отклонения. Так, в описанном случае с приготовлением обеда: в хозяйственном смысле надо было отойти от имеющегося рецепта, но в плане «экономии души» надо было точно ему следовать. И неслучайно монахиня Ефросина так терзалась от выбора между надеждой на свой здравый смысл и подчинением кулинарно-сомнительным пожеланиям игуменьи. Стоило Ефросине заговорить о разумности изменения рецепта, как она перебивала себя, обвиняя свое «Я». Таким образом, практичное решение связывается с гордыней. Ирония же в том, что любой

выбор человека может быть истолкован как его вина. Все зависит от того, какую линию интерпретации предпочтет игуменья. Вот, например, еще один отрывок из дневника.

В свое отсутствие настоятельница велела купить опилки, чтобы устлать ими погреб. По возвращении настоятельница обвинила послушницу Тамару, остававшуюся за старшую, в том, что та не смогла найти сухие опилки. Тамара отвечала, что опилки, которые привезли вчера, почти сухие. Следующая реплика игуменьи: «А почему ты не догадалась в таком случае еще одну машину заказать? Опилков-то много потребуется, надо же хоть чуть-чуть дальше смотреть».

Как видно, даже чуткое следование правилам не спасет насельниц от порицаний. Игуменья может найти в повседневности своей пасомой те сюжеты, которые сама насельница не считала возможным рассматривать как духовно значимые – что вызывает удивление и зачастую неприятие у насельницы, поскольку не соответствует ее картине происходящего и внутренним ощущениям. Наблюдать эту растерянность, первоначальный отказ согласиться с интерпретацией игуменьи, и порой слезы сестер было самой тяжелой частью моего исследования. Но, если отойти от секулярного понимания агентности, то получается, что в монастырской системе ценностей унижения означают духовное возрастание.

Смирение. Если подопечным неприятно, когда их ругают, – это хороший знак. Значит, идет духовная работа над ними. В этом плане эмоции страха и унижения составляют неотъемлемую часть монастырской агентности. И, согласно такой логике, мне следовало только порадоваться за сестру Тамару, когда ее обличала настоятельница, поскольку через это Тамара приближалась к спасению.

Здесь можно было бы подвести итог, сделав вывод, что модель «западного субъекта» и «западных норм агентности» нерелевантны для несекулярных традиций. Например, в случае современного монастырского субъекта его агентность будет проявляться в сознательном принятии интерпретаций своего религиозного состояния от духовного наставника, который, как предполагается, имеет достоверное знание о желаниях и побуждениях своего подопечного, в то время как сам человек не видит подлинных мотивов своих действий. Подобный вывод об ином понимании агентности в ее египетском поле делает Саба Махмуд. Однако, мне кажется, что это поспешный вывод, поскольку существует довольно много историй об уходе людей из монастыря и переосмыслении ими монашеских духовных практик.

Одна из ярких картин выработки смирения описана в недавно изданной книге «Исповедь бывшей послушницы» [2016]. Ее автор Мария Кикоть более трех лет пробыла послушницей



в Свято-Никольском Черноостровском монастыре. Книга вызвала большой резонанс среди общественности, ее содержание обсуждалось на православных форумах [Свешникова 2016]. Причина такого внимания была прежде всего в описанных практиках смирения в Черноостровской обители. Я позволю себе привести длинную цитату, в которой Мария Кикоть описывает свое первое впечатление от «занятий», так называемых духовных бесед игуменьи с сестрами<sup>40</sup>:

Занятие началось как-то неожиданно. Матушка опустилась на свой стул в конце зала, а мы, сидя за столами, ждали ее слова. Матушка попросила встать инокиню Евфросию и начала отчитывать ее за непристойное поведение. М.Евфросия была поваром на детской трапезной. Я часто видела ее там, пока была паломницей. Небольшого роста, крепкая, с довольно симпатичным лицом, на котором почти всегда было выражение какого-то серьезного недоумения или недовольства, довольно комично сочетавшееся с ее низким, чуть гнусавым голосом. Она вечно что-то недовольно бурчала себе под нос, а иногда, если у нее что-то не получалось, ругалась на кастрюли, черпаки, тележки, сама на себя и, конечно, на того, кто попадался ей под руку. Но все это было как-то по-детски, даже смешно, редко кто воспринимал это всерьез. В этот раз видимо она провинилась в чем-то серьезном.

Матушка начала грозно ей выговаривать, а м.Евфросия в своей недовольно-детской манере, выпучив глаза, оправдывалась, обвиняя в свою очередь всех остальных сестер. Потом Матушка устала и дала слово остальным. По очереди вставали сестры разного чина и каждая рассказывала какую-нибудь неприятную историю из жизни м.Евфросии. Послушница Галина из пошивочной вспомнила, как м.Евфросия взяла у нее ножницы и не вернула. Из-за этих ножниц разразился скандал, потому что м.Евфросия никак не хотела сознаваться в этом злодеянии. Все остальное было примерно в таком-же духе. Мне стало как-то немного жалко м.Евфросию, когда на нее одну нападали все собрание сестер во главе с Матушкой и обвиняло ее в проступках, большая часть которых была совершена довольно давно. Потом она уже не оправдывалась, было видно, что это бесполезно, только стояла, опустив глаза в пол и недовольно мычала, как побитое животное. Но, конечно, думала я, Матушка знает, что делает, все это для исправления и спасения заблудшей души. Прошло около часа, прежде чем поток жалоб и оскорблений наконец иссяк....

Хотя впереди еще было много трапез и занятий, эта первая трапеза и первые занятия мне запомнились лучше всего. Я так и не поняла, почему это называлось занятиями. Меньше всего это было похоже на занятия в обычном понимании этого слова. Проводились они довольно часто, иногда почти каждый день перед первой трапезой и длились от 30 минут до двух часов. Потом сестры начинали есть остывшую еду, переваривая услышанное. Иногда Матушка читала

---

<sup>40</sup> Орфография и пунктуация автора сохранены.

что-нибудь душеполезное из афонских отцов, как правило про послушание своему наставнику и отсечение своей воли, или наставления о жизни в общежительном монастыре, но это редко. В основном почему-то эти занятия больше были похожи на разборки, где сначала Матушка, а потом уже и все сестры вместе ругали какую-нибудь сестру, в чем либо провинившуюся. Провиниться можно было не только делом, но и помыслом, и взглядом или просто оказаться у Матушки на пути не в то время и не в том месте. Каждый в это время сидел и с облегчением думал, что сегодня ругают и позорят не его, а соседа, значит пронесло. Причем если сестру ругали, она не должна была ничего говорить в свое оправдание, это расценивалось как дерзость Матушке и могло только сильнее ее разозлить. А уж если Матушка начинала злиться, что бывало довольно часто, она уже не могла себя удерживать, характера она была очень вспыльчивого. Перейдя на крик, она могла кричать и час и два подряд, в зависимости от того, как сильно было ее негодование. Разозлить Матушку было очень страшно. Лучше было молча потерпеть поток оскорблений, а потом попросить у всех прощения с земным поклоном<sup>41</sup>.

В последующих главах М. Кикоть описывает систему доносов и раскрытия помыслов, которые помогали игуменьи контролировать сестер. Для данной диссертации книга Кикоть интересна не только своей этнографией, которая схожа с моими наблюдениями, но будто бы исполненными в больших декорациях, сколько ее заключительными выводами, в которых она приравнивает Черноостровские практики смирения к методам деструктивных сект<sup>42</sup>. Вся 36-я глава «Исповеди бывшей послушницы» посвящена цитированию книги Т. Лири и М. Стюарта «Деструктивные психотехники. Технологии изменения сознания в деструктивных культурах» о контроле жизненной среды и общения, о манипулировании виной и страхом, чувстве избранности и т.п. Я не буду вдаваться в обсуждение самой книги «Деструктивные психотехники», для моего дальнейшего анализа важно, что человек в течение нескольких лет, воспринимавший монастырскую систему духовных практик, как центральную для его спасения, в дальнейшем поменял свои взгляды прямо на противоположные и в духе почти что воинствующего атеизма стал видеть в этих практиках жесткое навязывание ложного видения мира.

Мария не одинока в своем разочаровании в монашеской жизни. Современным женским монастырям свойственна «текучка кадров», и за время сбора материалов к этой диссертации я слышала немало подобных историй, а некоторые из них наблюдала сама. Возможность

---

<sup>41</sup> <http://visionfor.livejournal.com/3256.html>

<sup>42</sup> <http://visionfor.livejournal.com/6526.html>

для такого переосмысления своего религиозного опыта оказывается открытой благодаря множественности норм, существующих в нашей повседневности.

В современном мире секулярные нормы и ценности в той или иной степени знакомы всем сообществам. Согласно определению Чарльза Тейлора, конкурирующие способы представления себя и мира как раз и являются отличительной чертой секулярной эры: «наивная» убежденность в определенных догматах и практиках, как лучших/ истинных/ наиболее подходящих, соседствует со знанием о возможных других отношениях с миром, будь то атеистических или построенных на иных религиозных постулатах [Taylor 2007: 12-14]. Тем самым «наивный» взгляд переплетается с «релятивистским», порождая неизбежные сомнения. Конечно, в разных культурах соотношение «наивного» и «релятивистского» взгляда будет различным. И, возможно, для мусульманского сообщества, описанного Сабой Махмуд, европейский дискурс о субъекте и его правах, хотя и является неотъемлемой частью медийного пространства, но не доминирующим, особенно в некоторых группах. И все же полное, однозначное господство «наивного» взгляда сейчас вряд ли возможно даже в этих обществах.

То же самое верно и для современных монастырей РПЦ. Все мои информанты имеют общее позднесоветское прошлое, в котором понимание субъекта и агентности хоть и отличалось от западного, однако не так кардинально, как в традиционных обществах<sup>43</sup>. Поэтому для нынешних монастырей проблема соотношения «релятивистских» и «наивных» воззрений будет еще более запутанной. Ведь «наивными» для современных обитателей монастырей окажутся те религиозные воззрения, которые были усвоены ими зачастую во взрослом возрасте, в период обращения к вере.<sup>44</sup> А значит, эти взгляды вряд ли когда-нибудь станут настолько незыблемыми, как представления людей, выросших в традиционной культуре и не имеющих альтернативного описания себя, других и мира.

Важно отметить, что я не утверждаю внутреннюю когерентность секулярных или, например, православных норм. Как было описано выше в случае послушания и молитвы конфликт случается и внутри одной идеологии. Однако в этом случае ни сторонники

---

<sup>43</sup> Традиционными обществами/культурами я называю здесь объекты исследования классической антропологии – локальные небольшие группы, преимущественно бесписьменные и мало контактировавшие с европейцами.

<sup>44</sup> Подавляющее большинство насельниц монастырей, где я проводила исследование, пришло к вере в начале 1990-х. Обычно, только игуменьи получили опыт религиозной жизни – ушли в монастырь – еще в пору советской власти.

послушания, ни приверженцы молитвы не объявляют деятельность своих оппонентов ложной или тем более деструктивной. Предпочитающие молитвенную деятельность утверждают, что послушания хороши для новоначальных, а они готовы к более серьезному духовному труду. Сторонники послушания видят желание заменить труд молитвой как проявление лени. Также и в других случаях, когда человеку приходится ориентироваться в разнонаправленных христианских добродетелях, выход может быть найден. Например, часто причиной затруднения являются следующие добродетели: смирение и помощь ближнему. Как-то я была свидетелем ссоры между Варей, послушницей-трапезаркой, и Лерой, постоянной трудницей монастыря. Конфликт произошел в Горицком монастыре летом 2010 г. Поводом к нему послужила резкая критика со стороны трудницы предложенного блюда. Послушница обиделась и отругала трудницу. Трудница пошла жаловаться монахиням, но они встали на сторону послушницы, обосновав свою позицию тем, что нельзя в монастыре обсуждать еду. Через три месяца я снова посетила обитель и услышала от победившей послушницы другую версию их конфликта: эта ситуация была дана ей в испытание, надо было «понести» оскорбления, т. е. принять, смириться, не отвечать ничего обидчику, и тогда за это ей было бы воздаяние в Царстве Божиим, но она стала искать справедливости на земле и в результате осталась без награды в будущей жизни. Дальнейший наш с ней диалог демонстрирует неоднозначность и контекстную чувствительность применения христианских категорий:

Я: Как человек, тоже пребывавший за столом, остальным же трудникам было очень неприятно слышать, например, что вот от этого салата меня сейчас стошнит... т. е. в какой-то мере ты сделала **на благо** остальным.

В: Нет, нет, вот здесь каждый думает о себе, **о своем спасении** — о других нужно думать в каком плане, не соблазнить на грех.

Я: Но по сути тогда Лера **соблазняла**, ты ее остановила.

В: Нет, это уже **в оправдание**, если я буду так думать, я буду себя оправдывать в своем плохом поступке — я пошла и наорала, я **не проявила смирения**.

Я: Но ты же призвала ее к порядку, **по уставу**-то она должна.

В: Ну, призвала я ее к порядку — это одно, я могла сделать по-другому, я могла выйти и сказать, что за столом нужно молчать. Но пойти орать, что, если вам не нравится еда, благословляйтесь у игуменьи на отдельный стол — что я им и высказала [со смехом] — ваши королевские величества. (Послушница, 28 л., антрополог, 24)

Все эти слова релевантны для монастырской среды: «благо ближнего», «порядок по уставу», «смирение», «личное спасение», «соблазн». Из них можно выстроить непротиворечивую картину. Однако интерпретируя конкретную ситуацию, обе участницы диалога выстраивают разнонаправленные истории. У одной получается личная история спасения, у другой (т. е. меня) — забота о ближнем и выполнение устава. Такие истории всегда содержат противоречие: смирение одного из участников конфликта с неизбежностью ведет к гордыне другого или к потаканию греху. Сначала на мое возражение Варя ответила отсылкой к другой норме: не смотреть на чужие грехи, после чего я указала на высший нормативный документ монастыря — устав (который, кстати сказать, для обеих участниц разговора существует только как воображаемый документ, ни одна, ни вторая его не читали). Исходя из той же логики, главенства устава, Варина позиция летом была поддержана монахинями. Поскольку отрицать эту норму ради утверждения личного спасения было бы чересчур смело, Варя смягчила свою позицию и призналась, что сделать замечание нужно было, но в другой форме.

Иной раз норму интерпретации монастырской действительности можно распространить и за пределы обители. Следующий диалог демонстрирует, как можно нарративизировать секулярные рабочие конфликты повседневной жизни в новых терминах:

Я: А что тогда послушание в миру и монастыре и в чем разница?

С: Ну, вот я даже не могу, что-то затрудняюсь, как сказать. Здесь-то кто мне послушание дает?

Я: Начальство.

С: А начальство — тоже считать, что послушание?

Я: Ну в какой-то мере можно рассматривать их указания как послушания...

С: Ммм... все, поняла я... что послушание должно быть и в миру, а вот я в связи с тем, что несмирная, дак вот, иногда его и не выполняю так, как нужно. То есть мне доктор недавно говорил<sup>45</sup>, что вот, так вы и должны делать, а я-то вот не смирилась в последний раз, послушание-то не выполнила.

Этот диалог является продолжением интервью с трудницей, рассказавшей историю про искушение во время дождя. Первая история не была вызвана моим вопросом, трудница объясняла мне, почему ей редко дают послушание на огороде, и после этого перескочила

---

<sup>45</sup> Трудница на пенсии, преподаватель химии по образованию, но на тот момент работала санитаркой в больнице.

на памятный случай. Трудница привыкла объяснять монастырские ситуации в рамках модели «послушание-смирение», но это не предполагало для нее автоматического расширения этой объяснительной модели на секулярные трудовые отношения. Потребовался специальный вопрос со стороны исследователя, чтобы вызвать рефлексию по этому поводу.

Таким образом, некоторые монастырские практики самотрансформации возможно выполнять в секулярных условиях. Однако, если послушание, которое во многом основано на позднесоветском трудовом опыте и утопическом социальном воображении, переводимо в секулярные трудовые отношения<sup>46</sup>, то практика выработки смирения через унижение является краеугольным камнем, разделяющим монастырскую и секулярную нормы агентности.

### *Временное измерение агентности*

У православных людей существуют разные воззрения на природу субъекта. По материалам исследования Джарета Зигона [2009], проведенного в Москве в 2000-е годы и посвященного представлениям о морали и этике, его верующие информанты формулировали необходимость уважительного отношения к другому, так как любой человек – это искра Божия / образ Божий [Zigon 2009]. Однако этот взгляд на ближнего не получил распространения в современных монастырях. Альтернативой выступила традиция, подчеркивающая греховную природу каждого человека<sup>47</sup>, а такой способ восприятия себя является непривычным и проблемным, полагаю, для всех насельниц. Монахиня Ефросина так выразила свое удивление от знакомства с православной традицией, которая предполагает, что даже (или прежде всего) святой будет ощущать себя грешником до конца жизни: «Как трудно, я думала, неужели я такая плохая, а, оказывается, со всеми святыми такая духовная брань до конца жизни была».

Это внутреннее противоречие между привычным образом себя и тем, который культивируется в монастыре, может надолго стать сердцевиной всей духовной жизни. Согласно Никлаусу Ларжье, подобная драматургия чувств играла значимую роль в жизни

---

<sup>46</sup> Большинство моих информантов из числа временных трудников практиковали послушание только в монастырских стенах, однако среди них нашлось несколько человек, которые самостоятельно продолжили логику исполнения добродетели послушания и на свою светскую работу.

<sup>47</sup> О популярности подобных представлений и в приходской среде см. [Кнорре 2011].

средневекового католического монашества [Largier 2008]. Основывалась она, естественно, на другой эстетике и иных практиках, однако эмоциональная динамика следовала сходному сценарию. В описанном мною и М. Кикоть монастырях развитие духовной жизни можно представить следующим образом: грешному, но не подозревающему об этом человеку показывают (в данном случае, через слова игуменьи) его подлинную греховную природу. Этот неприглядный образ вызывает сначала отторжение и отказ «грешника» признать себя таковым, после чего следует катарсис, и человек видит себя и мотивацию своих поступков в ином свете. Открытие своей греховной природы парадоксальным образом оказывается залогом спасения, поскольку с этого момента человек видит правду о себе и может начать восхождение на пути к добродетелям. В описании Ларжье духовная жизнь средневекового католического монаха во многом строилась на работе воображения. Во время молитвы монах начинал с как можно более детальных представлений (вплоть до запахов и ощущений) образов ада, мучений и искушений. И когда ему удавалась оживить эти жуткие картины, то в ужасе от собственной будущей участи он представлял милостивого Бога, и надежда на божественную трансформацию его грешной души приносила желаемый катарсис.

Роднит эти два стиля духовной жизни то, что они цикличны. Надежда на спасение или подлинное видение себя (как кульминация подобного религиозного опыта) переживается снова и снова с помощью одних и тех же механизмов. Однако в святоотеческой традиции существует множество текстов, изображающих иную временную траекторию духовной жизни. Эти тексты описывают постепенное возрастание в добродетелях, тем самым представляя путь к Богу как восходящую линию, а не как «синусоиду» эмоциональных спадов и подъемов.

Пожалуй, одним из самых известных образов восхождения является «Лествица» Иоанна Синайского [1998 (VI в.)]. Написанный в VI в. этот трактат визуализирует духовное возрастание в виде тридцати ступеней добродетели. Начиная от низших ступеней отречения от земной суеты, жаждущий Царства Небесного восходит к покаянию, борьбе со страстями, к аскетическому деланию, и, наконец, добирается до вершины, объединяющей три главные добродетели: веру, надежду, любовь. В настоящее время для того, чтобы быть знакомым с образом лестницы, не обязательно читать саму книгу, поскольку изображение лестницы, ведущей на Небо, и восходящих по ней монахов, весьма популярно в византийской и русской иконографии.

Есть и более близкие к современности богословы, рассуждающие в своих трудах о постепенном культивировании добродетелей. Произведения двух святителей XIX в., Феофана Затворника и Игнатия Брянчанинова, широко издавались в последнее десятилетие. Их писания в православной академической среде воспринимаются как основа для понимания духовной жизни, поскольку именно они переложили раннюю христианскую святоотеческую традицию на язык, привычный их современникам и, соответственно, более близкий нам тоже. «Путь ко спасению» Феофана Затворника уже в своем оглавлении содержит временной залог духовной жизни: «пробуждение грешника от греховного сна», «восход до решимости оставить грех», «как совершается, зреет и крепнет в нас христианская жизнь», «начатки восхождения к живому Богообщению» [Свт. Феофан Затворник 2001 (1869)]. Это лишь сокращенный перечень оглавления, многие из подразделов в свою очередь имеют ступенчатую структуру. Так, например, природа человека изображается как состоящая из трех частей - Духа, Души и Тела, находящихся в иерархических отношениях друг к другу. В низшей части - Телe - развиваются грехи блуда, лености и чревоугодия; в Душе находят пристанище зависть, уныние, печаль, гнев, тщеславие, блуд; Дух может страдать от окаменения чувств, самоделания, безстрашия, себязупокоения, от равнодушия к духовному и от самооправдания [Свт. Феофан Затворник 2003: 19, 65-190].<sup>48</sup> Соответственно, борьба с этими грехами тоже происходит постепенно и в иерархической последовательности от низших к высшим.

Книга «Аскетические опыты» святителя Игнатия Брянчанинова является сборником статей, написанных в разные годы и собранных и отредактированных автором в конце жизни, поэтому она имеет менее последовательную структуру [Свт. Игнатий Брянчанинов 2011 (1886)]. Однако в ней можно встретить все те же разделы о покаянии, восьми главных страстях и способах борьбы с ними и основных добродетелях, замещающих эти страсти. Много внимания в книге уделено молитве вообще и Иисусовой молитве, в частности. Последняя представляется вершиной монашеского делания; исполнение этой молитвы, когда достигает совершенства, становится началом Богообщения.

Упомянутые произведения Игнатия Брянчанинова и Феофана Затворника обычно так или иначе знакомы насельникам монастырей и многим приезжающим трудникам. Популярность этих книг или современных компиляций из святых отцов, выполненных по

---

<sup>48</sup> Сохранена орфография оригинала.



схожей структуре, даже вызвала недовольство в среде духовенства. Некоторые временные трудницы рассказывали мне, что их священники не рекомендовали читать этих святителей своим прихожанам, мотивируя запрет тем, что в данных книгах содержатся рекомендации для монахов, людей, уже имеющих опыт духовной жизни; а когда в современных условиях новоначальный сразу берется за исполнение самого трудного – Иисусовой молитвы, он терпит провал, разочаровывается или впадает в грех гордыни.

Итак, ясная иерархия грехов, расписанный порядок замещения их на добродетели и очевидная вершина восхождения – постоянная Иисусова молитва – все это выстраивается в различные этапы духовного пути. И некоторые желающие монашеской жизни приходят в обитель, имея подобный образ практик, постепенно преобразующих человека. Монастырь представляется им тем, что на научном языке можно назвать «дисциплинарным институтом». Действительно, для тех верующих, кто желает как можно дальше продвинуться в духовном развитии, уход в монастырь должен представляться наиболее логичным жизненным шагом, возможностью «профессионализировать» свой интерес. Однако, через некоторое время жизни в обители, подобные нацеленные на работу над собой насельницы сталкиваются с тем, что современное монастырское понимание природы человека и техники самотрансформации, основанные на метафоре прогресса, несовместимы. О какой самотрансформации можно говорить, если нет критериев для понимания собственного духовного роста, и успех в работе над собой не должен быть осознан самим человеком? Ведь святость или греховность человека с относительной уверенностью познается только после его смерти, а в конечном счете, единственным судьей души человека выступает Бог.

Для того, чтобы разобрать этот вопрос подробнее, надо вернуться к понятию дисциплинарного института и тесно связанным с ним понятием техник самотрансформации. В том виде, в каком дисциплинарные институты представлял Мишель Фуко [1999 (1975)], они могут быть охарактеризованы по следующим параметрам. Существует шкала нормы и отклонения, на которой можно разместить учеников/пациентов/солдат и т.п. Однако в монастыре такой шкалы нет. Человек всегда заведомо и заранее во грехе, потому что норма – это святость. Но, согласно канонам Православной церкви, объявить кого-то святым, канонизировать, возможно только после смерти человека. Соответственно, на долю монастыря остается видеть только отклонения от нормы в насельницах, то есть выявлять греховность. Более того, в православной

традиции есть представление, что, если человек идет правильным путем, то чем ближе он к Богу, тем заметнее ему даже самый малый грех в себе. Житийные истории о плаче святых на одре смерти и признании ими себя великими грешниками являются характерными подтверждениями этого представления (и своего рода руководством к действию). В этом смысле логично, что монастырь берет на себя роль своеобразной поисковой системы, нацеленной на выявление всего дурного в человеке, если насельник сам этого не делает. Если же монах/монахиня и сами увлечены отслеживанием своего поведения и мыслей, то чем более усиленно они работают над собой, тем больше видят в себе грех, что тоже является развитием, но только – это рост вглубь. В идеале поэтому монастырь (или сам человек) должен рассматривать каждый поступок, каждый шаг насельниц как греховный. Это, среди всего прочего, выражается в абсолютном отсутствии похвалы и благодарности в современных женских монастырях.

Также в традиционных дисциплинарных институтах, выделяемых Фуко, обучаемый субъект призван получить новые навыки. Про нынешние монастыри сложно сказать тоже самое: ничто не избавит человека от того, чтобы на него смотрели как на грешника, более того, он сам должен смотреть на себя так. Единственный новый навык, который насельницы все же получают в обителях, – это способность трактовать свое повседневное поведение как греховное. Подобная аналитика довольно проста: обычно послушания, то есть рутинные хозяйственные операции, позволяют выявить только одну страсть – гордыню/тщеславие. Человек сделал что-нибудь неправильно – значит, таким образом в нем проявилась гордыня. Поскольку духовная жизнь становится вопросом интерпретаций, то, собственно, сама борьба со страстью вечно запаздывает, ведь грех виден насельнице (или указан ей) только после его совершения. Борьбой же со страстью в святоотеческой литературе названо внимание к помыслам и умение до совершения действия распознать его последствия. В современных же монастырях подобная борьба подменяется (само)наказанием за уже совершенный поступок. Сначала греховная природа была скрыта в человеке, затем игуменья указала на нее, после чего последовали раскаяние, молитвы, епитимья. Но насельницы обречены на постоянное повторение одних и тех же сюжетов, постоянное – поскольку грех не искоренить, а его обнаружение связано с однотипными трудовыми операциями.

Все вышесказанное плохо соответствует работе дисциплинарного института и, в принципе, педагогической логике. В монастыре отсутствует шкала, по которой можно было бы

отметить приобретение нового навыка, экзаменовывать его, выполнять упражнения для его закрепления и т.п. То есть не происходит работа над душой, предполагающая изменение и возможность отследить его, а происходит «рекурсия» выявления греха в сходных контекстах.

Полагаю, что подобное противоречие в видении духовного восхождения и реальных практик актуально не для всех насельниц. Для кого-то, например, значимым оказывается само присутствие в сакральном месте. Но те насельницы, которые пришли в монастырь, имея образ работы над своей душой как комплекса систематических упражнений с наблюдаемым прогрессом, через какое-то время оказываются в тупике. Согласно святоотеческому учению монашествующим нужно сначала аналитически рассмотреть свою душу и увидеть в ней грехи/страсти, от которых следует избавиться. Однако известные мне современные женские монастыри РПЦ выделяют практически только один грех – тщеславие/гордыню, а свидетельством «работы над собой» становится, как это ни парадоксально, наличие грехов (то есть видение их), а не их искоренение.

В начальный период ознакомления с подобной системой насельницы, пришедшие в монастырь работать над собой, находят выход в толковании своей повседневности как проявления страстей и выработке эмоциональной реакции на эти открытия. Но, когда они научились структурировать свой повседневный опыт в новых категориях, развитие этой системы останавливается. Как бы это ни противоречило вышеуказанным произведениям святителей, но в православной традиции практически невозможно уверенно заявить: я изжил в себе такой-то грех или развил такую-то добродетель. Подобное поведение в святоотеческой литературе именуется прелестью – высшей формой гордыни и самообмана. Можно вспомнить вышеупомянутую фразу монахини Ефросины, которая сокрушалась, узнав, что духовная борьба – это на всю жизнь, и ощущать себя грешником – тоже на всю жизнь.

Отсутствие прогресса в техниках самотрансформации, которые существуют в нынешних женских монастырях, периодически приводит к уходу насельниц из обителей. Это не раз случалось, например, в Воскресенском Горицком монастыре Вологодской области, в который я ездила в течение нескольких лет. В мой первый приезд я увидела лишь циклическую схему духовной жизни: ошибки, допущенные насельницами в трудовых послушаниях, и последующее видение через эти ошибки своей греховной природы. Подобное поведение вызывало у меня недоумение, но как исследователю мне приходилось

признать, что агентность монахини или послушницы — в полном сходстве с концепцией агентности Сабы Махмуд — выражается именно в подчинении своей воли воле настоятельницы. Однако один за одним из Горлиц уезжали люди, в какой-то момент решившие, что их развитие в этом монастыре остановилось и вряд ли возможно в дальнейшем. Более того, все чаще и чаще от своих православных знакомых, посещающих разные монастыри, я слышала рассказы о расколах обителей, о большой «текучке» среди насельниц и о возвращении некоторых сестер в мир. Те, ушедшие, с кем мне удалось побеседовать лично, считали, что они исчерпали возможности духовного роста в своем монастыре. В новой обители или в своей городской квартире они надеялись, что смогут больше внимания уделить углубленной молитве, которая очистит их душу, и с помощью которой для них откроется возможность прямого общения с Богом. Таким образом, для многих насельниц, ожидавших духовного роста, оказалось явно недостаточно постоянного повторения одних и тех же практик.

### *Выводы*

Причина моей ревизии собственных первоначальных взглядов на природу монастырской агентности (а именно, подчинение воле настоятельницы) в том, что в самом поле произошли изменения: обители раскалывались, насельницы возвращались в мир. Этот диахронический аспект исследования заставил меня обратить внимание на то, что академическое определение агентности разработано для неизменного субъекта, который либо сопротивляется власти/традиции (господствующая западная парадигма), либо (согласно Махмуд) подчиняет себя им.

Но существует ли этот неизменный субъект? Вспоминая слова Ч. Тэйлора об объединении «наивной» и «релятивистской» перспектив в Секулярный Век, можно с уверенностью предположить, что, во всяком случае, на постсоветском пространстве большинство информантов будет знакомо с более чем одним способом смотреть на мир и себя в нем. Например, те верующие, кто, придя в монастырь, старались усвоить незнакомые им по советскому прошлому христианские нормы властных отношений, понимание субъекта, его желаний и мотиваций, могли, тем не менее, сохранить секулярное представление о линейном времени. Хотя секулярное понимание времени выросло из христианской

эсхатологии<sup>49</sup> и имеет много общего с образом линейного возрастания, описанного Иоанном Лествичником, именно в модерном обществе оно получило повсеместное распространение. Все социализирующие институты – школа, университет, армия, – основываются на идее прогрессивного поступательного развития. Следовательно, для современного человека, желающего совершенствоваться в чем-либо, будет естественным оценивать свою деятельность, сопоставляя затраченное время и усилия с успехом в продвижении к цели.

Подобная вера в прогрессивное развитие способностей губительным образом сказывается на современных монастырях. Во-первых, она не чувствительна к заложенному в восточном христианстве парадоксу возрастания в добродетелях при одновременном углублении видения собственной греховности. Во-вторых, та рекурсивная модель духовной жизни, которая существует в изучаемых мной обителях, не отвечает идее прогрессивного развития. Здесь я рискну предположить, что включение секулярного понимания времени в представления о духовном развитии характерно для множества людей, прошедших через светские социализирующие институты. Давление секулярного времени, между прочим, даже сильнее проявляется в монастырях, чем среди мирян – ведь для части насельниц постриг был рациональным выбором: как можно больше преуспеть на пути в Царство Небесное во время краткой земной жизни, — тогда как жизнь мирян, даже в условиях «религиозного возрождения», не сводится только к духовным практикам.

В связи с важностью этого «фактора времени» ситуация с нынешним мусульманским возрождением в Египте вызывает у меня желание узнать – продолжают ли героини статьи Сабы Махмуд исполнять их религиозные практики в течение достаточно протяженного отрезка времени? Как отмечала Махмуд, ее информанты рассчитывали скорее на кумулятивный эффект от дисциплинарных практик, чем довольствовались их механическим повторением [2001: 216]. В случае современного Египта это значит, например, что долгое ношение чадры должно когда-нибудь привести к внутреннему благочестию. Насколько далеки информанты Махмуд от желания не просто следовать традиции, но и оценивать успешность своего пути, замерять свой рост?

Сейчас академическое понятие агентности, по сути, строится на приписывании разных видов деятельности к одной из частей оппозиции активность/пассивность. Саба Махмуд

---

<sup>49</sup> См. [Taylor 2007: 539-593].

изменила привычный вектор описания, сказав, что подчинение может быть характеристикой «активности». Я же считаю, что одна и та же деятельность (например, послушание), рассмотренная на шкале секулярного времени, может вначале восприниматься информантами как их активный и осознанный выбор, как работа над собой – что для исследователя будет проявлением агентности информантов; позже, превратившись в рутину, та же самая деятельность станет для информантов ненужной, и они попытаются избежать ее – и исследователь также поменяет знак в своем описании агентности. Линейное время, предполагающее постоянные изменения, устаревание прежних практик и введение новых, влияет на религиозные практики многих верующих, соответственно, оно должно учитываться и в академических понятиях, описывающих этих верующих.

### Глава III Харизматическая власть: свобода и ответственность в повседневной жизни со святым<sup>50</sup>

В христианских категориях послушание и смирение — это две добродетели, исполнение которых включает отвержение собственной воли и видение себя как существа греховного, не способного собственными силами достичь Царствия Небесного. Рассмотренные как техники самотрансформации послушание и смирение ведут к одному из основных вопросов социальных теорий — вопросу о власти: как она понимается и как осуществляется в монашеских сообществах. В современных монастырях стремление к добродетели послушания в большей степени связано с работой послушающегося над самим собой и интерпретацией своей трудовой деятельности как ведущей к этой добродетели. Выработка смирения, в свою очередь, осуществляется посредством неизбежно болезненной коммуникации со старшей, обычно с игуменьей. Если смирение является скорее индикатором продвижения человека к святости, то послушание предлагает конкретный путь к Царствию Небесному: найти старца, святого при жизни человека, и слепо следовать его указаниям. Основная причина того, почему большинство моих информантов прибегало к активной интерпретации всего, что с ними происходило в монастыре, как послушания, была в том, что они не могли найти такого святого в своей жизни и волей-неволей им приходилось полагаться на собственное разумение.

Данная глава рассматривает не индивида с его практиками работы над собой, и не самотрансформацию посредством взаимодействия между двумя насельниками монастыря. В фокусе данной главы находится сообщество, которое ответило на фундаментальный вопрос многих современных православных: кому послушаться? Анализ механизмов осуществления власти в этом сообществе проливает свет на организацию группы при измененных параметрах концептуализации природы человека: свободы воли и личной ответственности.

---

<sup>50</sup> Основные положения главы были опубликованы в статье [Дубовка 2017].

## *Историография понятия харизматической власти*

В современной православной среде идеальными кандидатами на роль духовного отца являются старцы. Старчество, если не как реальная практика, то как декларируемый идеал, в соответствии с которым и хорошо бы спасаться со старцем, да нет сейчас более духоносных, весьма популярно<sup>51</sup>. Связан этот идеал с представлениями о том, что некоторые люди в силу своей благочестивой жизни и особого Божьего произволения получают некие дары свыше, делающие их святыми еще при жизни. В число этих даров обычно входит способность видеть духов иного мира, бесов и ангелов, знание утаиваемых грехов других людей и умение предсказывать будущее. Официальное учение Русской православной церкви относит эти дары к разновидности особой Божьей благодати, «которые даются конкретному человеку для того, чтобы он употребил их на общую пользу, т.е. на служение Церкви» [Давыденков 1997: 194]. Учение это основывается прежде всего на первом послании апостола Павла к коринфянам, в котором он перечисляет такие дары Святого Духа, как мудрость, исцеление, пророчество, чудотворение, различение духов, говорение на разных языках и пр. [Там же: 194–195]. На практике образ старца / старицы в популярной житийной литературе может существенно расходиться с богословскими интерпретациями Церковного Писания<sup>52</sup>. Однако именно библейские тексты лежат в основе концепции духовной силы старцев.

С социологической перспективы, те же самые библейские тексты когда-то вдохновили М. Вебера на создание одной из трех моделей легитимации власти — харизматическую. Разрабатывая теорию власти (прежде всего политической), Вебер предлагает посмотреть на причины повиновения людей лидеру и называет разные варианты утверждения господства. Он выделяет три типа легитимности: традиционный, основанный на вере в легитимность авторитета и святость традиции, рациональный, поддерживаемый убежденностью

---

<sup>51</sup> В любой церковной лавке каждый желающий сможет найти множество брошюр с говорящими сами за себя названиями: Духовный отец в православии [2005], Слушание Бога и послушание человеку [2007], Послушание истинное и ложное [1998].

<sup>52</sup> О создании образов народных святых, стариц, см.: [Кормина, Штырков 2014].



в легальности и законности установленного порядка, и харизматический, происходящий от незаурядных качеств личности лидера [Weber 1978: 215].

Если описание первых двух типов легитимности более или менее ясно, то концепция харизматической власти все еще не получила единой трактовки. Хотя интуитивно кажется понятным, что имел в виду Вебер, — с обывательской точки зрения, власть ветхозаветных пророков, Наполеона или Мартина Лютера Кинга не выглядит ни традиционной, ни рациональной<sup>53</sup>, — при попытке операционализировать термин «харизма» возникают проблемы. Я упомяну лишь несколько направлений, рефлексирующих над веберовским употреблением слова «харизма». Есть исследования, заостряющие внимание на революционном потенциале харизматической власти. Их авторы подчеркивают, что традиционный и рациональный типы господства лишь воспроизводят существующие структуры, в то время как харизматический, создавая новые внутренние связи, меняет сообщество [Dow 1978]. Совсем новые работы, посвященные харизме, наоборот показывают ее вписанность в традиционные структуры сообщества, демонстрируя, например, роль системы патронажа в карьерах харизматических лидеров [McCulloch 2014]. Представители другого направления, пытаясь разобраться, какие именно новые связи возникают при харизматической власти, делают акцент на эмоциональном взаимодействии группы и лидера [Wasielewski 1985].

Однако наибольшее количество теоретических работ, анализирующих веберовское понимание харизмы, трактует его в одном из двух ключей: либо как личный дар, специфическую черту лидера, либо как приписывание аудиторией лидеру тех черт, которые она хочет видеть в своем представителе [Riesebrodt 1999; Joosse 2014]. Отправной точкой этих интерпретаций обычно служит отрывок из главы «Экономики и общества», повествующий о харизматической власти. Согласно этому отрывку, термин «харизма» предлагается применять к определенным качествам личности, благодаря которым человек может быть воспринят как обладающий сверхъестественной, сверхчеловеческой или по крайней мере исключительной властью [Weber 1978: 241]. Соединение в этом основном

---

<sup>53</sup> Впрочем, в известной степени это верно и с научной точки зрения. По-прежнему вызывают острый резонанс работы, которые описывают как рациональный тип легитимности явления, привычно трактовавшегося в качестве харизматического. См., например, исследование о приходе к власти нацистов в Германии как о результате рационального выбора среднего немецкого рабочего: [Brustein 1996].

определении харизмы и личных качеств, и специфики восприятия человека сообществом привело к указанным разночтениям в трактовке этого термина.

Большая часть академического сообщества соглашается с тем, что тексты самого Вебера содержат противоречия в описании харизматической власти и, по-видимому, являются неким сплавом различных идей начала XX в., от переосмысления христианского понимания харизмы как дара Святого Духа и привнесения в него социального контекста бытования этого определения до исследований британских антропологов, строивших эволюционную лесенку от магического сознания к религиозному и далее к научному [Riesebrodt 1999].

Сходность наименований и генезиса понятий харизмы как дара Святого Духа и харизматической власти как социологического термина привел к некоторому смещению аналитической веберовской категории и ее первоисточника в работах, посвященных старчеству. Авторы большинства трудов следуют одному направлению толкования трудов Вебера — харизма как личное качество человека, а уже истоки его могут видеться либо в персональных аскетических подвигах, либо в Божьей благодати.

Очевидно, что церковная литература будет находиться на одном полюсе этого толкования: история Церкви вообще и монашества в частности нередко становится антологией житий даже не всегда канонизированных старцев и стариц [Русское православное женское монашество 1992; Шафажинская 2009]. Представители академических институций тоже зачастую некритически поддаются обаянию старчества и находят в подобном подвижничестве органическое церковное явление, периодически распространяющееся на весь народ [Кириченко 2010].

Классические исторические работы, основанные на богатых архивных материалах, детально исследуют отношения официальных церковных властей со старцами, но в силу ли специфики источников или мистической ауры восточного христианства в глазах Запада они придерживаются «психологического» толкования харизмы как исключительной нравственной силы ее обладателей [Kenworthy 2010; Paert 2010].

Продолжая веберовское разделение традиционной и харизматической власти, Сибирева рассматривает кризис доверия к церковным структурам и альтернативное почитание старцев верующими в советское время [Сибирева 2010].

На другом полюсе находится статья Жанны Корминой, посвященная конструированию образа старца Николая Гурьянова [Kormina 2013]. Хотя сама Ж. Кормина видит свой подход оппозиционным к веберовскому пониманию харизмы, существует интеллектуальная традиция толковать его термин именно в конструктивистском ключе. Впрочем, строго говоря, в фокусе статьи про Н. Гурьянова находятся «войны памяти», борьба за символическое наследие и способ репрезентации почившего старца разными группами. Находясь в веберианском мире, эти процессы можно назвать попыткой институционализации харизмы, т.е. превращением ее в иной тип власти.

Наиболее далекой от Макса Вебера методологии придерживается Николай Митрохин, в своей статье повествующий об одном из самых влиятельных старцев на современной религиозной карте России, архимандрите Троице-Сергиевой лавры Науме. Автор анализирует механизм обретения архим. Наумом новых духовных детей и описывает социальные сети этого знаменитого духовника [Митрохин 2006б]. Примечательно, однако, что Митрохина удивляет желание его респондентов советоваться со старцем. В его статье проскальзывают отсылки к психологическому состоянию людей, которые могут нуждаться в такого типа авторитарном руководстве. Так что хотя Митрохин и не задается напрямую вопросом о природе харизматической власти, по сути он пытается на него ответить. Его ответ переворачивает традиционный взгляд на харизму как особые качества лидера и акцентируется на «особых» качествах группы, которым может понадобиться такой лидер.

Таким образом, несмотря на указанную теоретическую некогерентность, термин «харизматическая власть» продолжает активно использоваться в частности в антропологических работах, обычно в контексте изобретения лидером своих атрибутов власти и/или способов ее аргументации<sup>54</sup>. Данный краткий обзор историографии старчества выявляет несколько общих пунктов, интересующих всех, изучающих природу харизматической власти. При каких условиях человек может стать харизматическим лидером? Как связаны внешние обстоятельства и внутренние качества на пути такой карьеры / восхождения? Какова роль группы в создании харизматического лидера? Как конкретно осуществляется власть такого лидера?

---

<sup>54</sup> На российском материале см., например, Lindquist 2006.

Помимо этих общих вопросов я хотела бы сделать акцент в своем рассмотрении харизматической власти не на поиске источника харизмы в личных качествах лидера или в приписываемом действию толпы, а на самом механизме осуществления харизматической власти. Сделать это не так просто, поскольку Вебер задумывал свою типологию власти как описание идеальных типов, т.е. теоретических моделей для изучения разных способов легитимации. И если для традиционного и рационального способов легитимности еще можно найти реальные прототипы, то харизматическая власть, по-видимому, никогда не существует в чистом виде, мы можем зафиксировать ее только в момент рутинизации — постепенного разрастания управленческого аппарата и перехода к другому типу легитимности [Weber 1978: 1121–1123].

Здесь нужно учесть, что Вебер в своих построениях основывался на исторических работах, которые обычно не описывают микромеханику власти или повседневную коммуникацию с харизматическим лидером, в то время как при проведении включенного наблюдения различия в техниках власти харизматического лидера и его управленческих структур довольно очевидны. И хотя, возможно, чистый харизматический тип власти действительно нельзя зафиксировать, мы тем не менее можем исследовать специфику взаимодействия общины с харизматическим лидером и таким образом приблизиться к пониманию явления, стоящего за словом «харизма».

Данная глава основана на материалах, собранных мной во время включенного наблюдения летом 2011 г. и зимой 2012 г. в православной общине / монастыре в с. Николаевском Шабалинского района, Кировской области.

### *Экономический контекст образования Никольского монастыря*

Никольский монастырь расположен в селе Николаевском Шабалинского района Кировской области. Эти земли по причине скудости рек, пашен и полезных ископаемых стали активно заселяться только во второй половине XIX в. [Карина, Козлов 2007]. Проложенная в 1902 г. железная дорога Петербург — Вятка способствовала экономическому подъему этого района. Советская власть в разные периоды видела Шабалинский район центром льноводства, маслоделия, животноводства. Однако сложные природно-климатические условия делали сельское хозяйство малоэффективным, не в пример лесной

промышленности. В настоящее время сельское хозяйство района продолжает умирать, а бюджет района складывается из доходов от лесозаготовок и обработки древесины.

Село Николаевское, одно из старейших в районе, расположено в 53 км от районного центра пгт. Ленинское. Со слов библиотекаря села Николаевское, на январь 2011 г. в этом селе проживало 102 человека. Общественный транспорт в Николаевское не ходит. В селе действует библиотека, магазин, фельдшерский пункт; в домах есть электричество и водопровод. В конце XIX в. в селе началось строительство храма в честь Николая Чудотворца, завершившееся лишь в 1913 г. В 1940-е гг. он был ненадолго превращен в зернохранилище, затем вновь открыт. В позднесоветский период храм был единственным действующим в округе. До революции недалеко от села Николаевское находился Покровский женский монастырь, основанный в 1907 г. Февронией Шабалинской [Жизнеописание игумении Февронии]. Он был закрыт в 1923 г., все монастырские здания были разрушены.

В советское время экономическая и социальная сфера села строилась вокруг совхоза, в хозяйственную деятельность которого был вовлечен десяток соседних деревень, находившихся в административном подчинении села Николаевское. Совхоз занимался овцеводством и выращиванием кормов. Регулярно в полевой сезон на работу в совхоз из Кирова и других областей приезжали не меньше сотни человек. Впрочем, даже тогда совхоз был убыточным. Для промышленного скотоводства природные условия Шабалинского края подходили плохо: холодные и затяжные зимы вынуждали покупать большое количество кормов, которые не окупались. С началом 1990-х гг. совхоз «Никольский» оказался в очень невыгодном и вполне типичном для нечерноземных районов Русского Севера положении: тяжелые природно-климатические условия в сочетании с нехваткой плодородных земель, удаленностью от рынков сбыта и отсутствием оживленных транспортных магистралей сделали его нерентабельным [Калугина, Фадеева 2009:188]. Не единожды сменив юридический статус и руководство, бывший совхоз окончательно развалился в 2006 г. Год спустя закрыли школу, еще раньше детский сад. Некоторое количество рабочих мест осталось в бюджетной сфере, перешедшей на баланс местной администрации, и в лесной промышленности. Отсутствие каких бы то ни было перспектив вынуждало молодежь уезжать, а наиболее обеспеченными сельчанами становились пенсионеры, получавшие хоть какие-то гарантированные выплаты.

С началом развала совхоза село верно шло к исчезновению и повторило бы судьбу многих соседних брошенных деревень (см.: [Нефедова, Пэллот 2006, Рефлексивное крестьяноведение 2002]). Однако часть бывшего совхозного имущества и земель стала концентрироваться в руках о. Саввы, на тот момент приходского священника Николаевского храма. Вынужденная депривация села оказалась благоприятным социально-экономическим условием для реализации батюшкиного <sup>55</sup> видения православного поселения: «Когда без батюшки ничего не могли, ни жениться, ни креститься» (о. Савва). В 1994 г. о. Савве было разрешено создать монастырь, и вокруг обители выросла православная община, убежденная, что скоро выжить можно будет только за счет личного труда на земле и молитв старца.

### *Харизматический лидер и его окружение*

Обычно о своей жизни о. Савва рассказывает приезжающим паломникам сам, также некоторыми личными историями он иллюстрирует проповеди. Приведенная далее биография о. Саввы реконструирована на основе моей беседы с ним и рассказов представителей общины<sup>56</sup>. Будущий архимандрит Савва родился в 1925 г. на территории Западной Украины недалеко от Почаевской Лавры. В годы Великой Отечественной войны оказался в оккупации, а после победы советская власть отправила его в лагерь в Казахстане. Несколько лет проработал он в шахтах «на какой-то баланде раз в день». Условия были настолько тяжелы, что о. Савва, по его собственным словам, дал обет служить Господу, если наестся хлеба вволю и воды напьется. В 1947 г. его освободили, и он пошел в Почаев: «Куда мне идти — в трактористы? Пойду в монахи». При тогдашней религиозной политике государства шансов, что молодого человека 22 лет примут в монастырь, было очень мало. Первоначальный отказ о. Савва ныне объясняет тем, что «время еще не пришло». Он женился, стал работать в колхозе трактористом. В 1977 г. с согласия жены снова пришел в Почаевскую Лавру, где его приняли и дали три послушания: следить за электричеством

---

<sup>55</sup> «Батюшка» — конвенциональное наименование священника в православной среде. О. Савву так называют и его прихожане, и остальные жители села.

<sup>56</sup> Короткие цитаты далее являются выдержками из рассказа о. Саввы, если не указано иное.

во всех храмах, расстилать дорожки перед архиереями и выводить бесноватых во время служб.

О. Савва считает, что ему с детства дан дар исцеления, поэтому еще до его поступления в монастырь к нему за помощью обращались люди<sup>57</sup>. Бесноватых из храма он не выводил, но читал над ними молитвы. В 1978 г. митрополит Хрисанф (Чепиль), назначенный епископом Вятским, собирал себе клир и забрал о. Савву в Киров. По словам одной прихожанки кировского храма в честь Новомучеников, часто совершающей паломничества в Николаевское, владыка Хрисанф и о. Савва были родом из одного села Березовка Корецкого района Ровенской области Украины<sup>58</sup>.

В Кирове у о. Саввы возник конфликт с настоятелем храма. По словам о. Саввы, другие священники небрежно относились к церковным установлениям, например, проводили исповедь, смотря на кающегося, а не на Библию. Сам о. Савва строго придерживался богослужебных порядков Почаевской Лавры, а все отклонения от них воспринимал едва ли не как ересь. В результате этого конфликта о. Савва попросил владыку дать ему самый «глухой приход». Митрополит Хрисанф предложил храм в селе Николаевское. О. Савва приехал туда с несколькими «надежными бабушками, которые помогали ему пенсией»<sup>59</sup> (жительница православного поселения, около 60 лет). Долгие годы их малочисленная группа поддерживала и обновляла храм, а с развалом Советского Союза и изменением ситуации в стране стала воплощать в жизнь идею монастыря-прихода.

Образованный в 1995 г. монастырь сейчас составляют около 15 насельниц<sup>60</sup>: три монахини, пять-семь инокинь и столько же послушниц. Старшая сестра Василиса, возрастом около

---

<sup>57</sup> Правда, в чем заключалась эта помощь, не совсем понятно.

<sup>58</sup> Подробнее о функционировании социальных сетей современного и советского епископата РПЦ см.: [Митрохин 2007].

<sup>59</sup> Возможно, учитывая большие налоги, которыми облагались доходы священников в то время, практика помощи от наиболее вовлеченных прихожан была привычным делом.

<sup>60</sup> Точное число монахинь и послушниц мне никогда не называли. Подсчитать их сама я не могла, поскольку некоторые монахини по причине болезни не выходили из келий, а послушницы не носили специального облачения. Так что я основываюсь на проскомидийном поминовении (специальных молитвах о здравии с упоминанием имени и церковного чина называемых).

55 лет<sup>61</sup>, настоятельница обители, прибыла в Николаевское в начале 2000-х гг. Она родная дочь о. Саввы, молодые годы провела в Западной Украине, потом вышла замуж за священника, которого направили служить в Казахстан. С прекращением их брака нынешняя настоятельница приехала вместе с детьми к о. Савве помогать с хозяйством. Вскоре владыка Хрисанф благословил ее принять постриг. Большинство хозяйственных поручений отдает именно старшая сестра, впрочем, она часто советуется с о. Саввой. Всем остальным монахиням и инокиням более 75 лет. Большинство из них постоянно находится в кельях, появляясь только на литургии. Несмотря на то что монастырь женский, в нем есть пара послушников-мужчин, а когда-то было и несколько монахов<sup>62</sup>.

Вокруг монастыря собралась православная община из 40–50 человек. Ее состав очень разнообразен по социальному, возрастному и экономическому критериям. Большинство приехало из Кирова, но есть и выходцы из Петербурга, Ярославля, Мурманска, Архангельска, а также из многих соседних сел Кировской и Костромской областей. Некоторых людей привела в Николаевское репутация о. Саввы как целителя; их решение остаться было связано либо с надеждой получить исцеление, либо с желанием жить при батюшке, который «на ноги поставил» (послушница, 70 лет). Однако большинство осталось в Николаевском не из-за болезней, а вследствие желания спастись во время скорого конца света.

Многие представители православной общины узнали об о. Савве во время участия в крестных ходах или от прихожан-паломников своего прихода. По территории Вятской епархии проходят несколько как официальных (Великорецкий крестный ход), так и не пользующихся доверием церковного руководства крестных ходов («Пламенные младенцы» и «Царский путь»), последние особенно популярны среди так называемой прихрамовой среды [Тарабукина 2000]. Подобное пешее паломничество предоставляет хорошую возможность для циркуляции эсхатологических и конспирологических нарративов о том, какие козни плетутся жидомасонами, католиками и американскими спецслужбами против русского народа, хранителя православия, и как появление многочисленных технических новшеств свидетельствует о приближающемся Апокалипсисе [Тарабукина 2000; Ахметова

---

<sup>61</sup> Возраст информантов указан на 2011–2012 гг., время проведения моих полевых экспедиций в с. Николаевское

<sup>62</sup> По рассказам, они покинули монастырь из-за отсутствия каждодневных богослужений.



2010; Панченко 2015]. Оптимальный способ спастись в этих условиях — найти старца, который бы взял ответственность за жизнь (настоящую и будущую) своих подопечных. Православная община почитает о. Савву таким старцем, святым при жизни.

Со временем в православном поселении появилась еще одна группа, отвечающая представлениям о. Саввы о социальной миссии монастыря: «Батюшка должен всех принимать, чи вин разбойник, чи вин кто» (о. Савва). Эта группа состоит из представителей маргинальных слоев современного общества: бывших заключенных, инвалидов и страдающих от алкогольной зависимости. Большинство из них родом из соседних сел. В монастырском хозяйстве эти люди составляют основную рабочую силу. Они живут при монастыре столько времени, сколько сочтут нужным, фактически за жилье и еду.

Главная цель о. Саввы заключается не только в образовании православной общины вокруг монастыря, но и в воцерковлении всего села. В этом архимандрит<sup>63</sup> видит воплощение двух основных для себя жизненных принципов: служение Богу, который поставил его на это место, и служение человеку через оказание посильной помощи. Для этого о. Савве нужна не только духовная власть, но и крепкая экономическая основа.

Практически план о. Саввы уже в определенной степени реализован. После развала совхоза он сумел за бесценок приобрести часть совхозной техники, сельскохозяйственных строений и несколько голов скота. Теперь земледельческая и животноводческая (разведение коров) деятельность до известной степени обеспечивает монастырь и приход продовольствием. Другие источники дохода — это паломничество и проведение отчиток о. Саввой.

Половина деревни — 25 домов — уже заселена православным приходом. Дома, в которые о. Савва заселяет приезжающих, юридически являются совхозной собственностью<sup>64</sup>, приватизировать их нельзя, но регистрировать в них можно. В своем руководстве батюшка весьма гибок и принимает разные формы включения человека или семьи в монастырское хозяйство. Полное включение подразумевает, что у человека нет своей собственности, за исключением личных вещей, а за труд ему предоставляются еда и жилье (помимо «реабилитационной» группы, в число «полностью включенных» входит и ряд одиноких

---

<sup>63</sup> В чин архимандрита о. Савву возвел владыка Хрисанф, он же благословил о. Савву проводить отчитки (особый ритуал, применяемый для изгнания бесов).

<sup>64</sup> Несмотря на то, что совхоза уже нет — фактически у него нет и правопреемника.

людей, разделяющих ценности православной общины, которые не видят для себя смысла в собственном хозяйстве, считая, что «свои здесь — только грехи» (послушница, 50 лет). Возможен вариант, когда человек, имея свое хозяйство, дополнительно работает в монастыре и получает зарплату. Есть также семьи, которые экономически независимы от монастыря, но поддерживают общие убеждения православного поселения и причисляют себя к этой группе (другие также воспринимают их как относящихся к ней).

И все же почти половина села (около 50 человек) остается невоцерковленной. Местные изредка ходят на праздничные службы и в целом положительно относятся к о. Савве как к человеку и как к «предпринимателю», поскольку без православного поселения и притока паломников село Николаевское могло бы уже прекратить свое существование. Единственный магазин в селе закрылся бы из-за нерентабельности, а фельдшерский пункт и начальная школа — по причине малочисленности населения. Кроме того, в период сельхозработ местные подрабатывают в хозяйстве о. Саввы и/или продают ягоды и грибы приезжающим к нему паломникам. Свою невоцерковленность местные жители объясняют как результат политики советской власти (большинство оставшихся жителей Николаевского — пенсионеры). Со своей стороны о. Савва и старшая сестра обижаются на местных за отсутствие религиозного рвения, однако не теряют надежды воцерковить их.

### *Сотериология и власть в Николаевском*

Если местные жители ждут от проектов о. Саввы определенных экономических предпочтений, то почитатели архимандрита рассчитывают не меньше, чем на спасение души. В сотериологических представлениях православной общины фигура старца занимает центральное место. Только благодаря молитвам старца и его заступничеству перед Богом человек может обрести спасение.

Важно отметить принципиальную разницу практик спасения при старце с описанными во второй главе идеями лестничного возрастания в добродетелях. Собственно, ни о каком постепенном приобретении добродетелей в случае о. Саввы речи не идет. Как считают его почитатели, духовные дары ему даны Богом, но по какому принципу был выбран именно о. Савва — установить невозможно. Человек не может сам заработать духовные дары, поэтому в Николаевском отсутствуют описанные выше практики самотрансформации: смирение,

молитва и послушание как активный физический труд. Концепция духовного возрастания в вере воспринимается здесь как совершенно ошибочная: «Какой духовный рост? Человек может вознестись очень быстро и очень быстро упасть. Духовность – это дар Божий» (послушница, 35–40 л.). Личные усилия достичь Царствия Небесного практически не играют роли, поскольку, как считается в Николаевском, ведут преимущественно к гордыне. При этом человек, согласно этим представлениям, не остается один на один со своими грехами и добродетелями. На него постоянно действуют невидимые злые силы, будь то бесы, родовой грех или так называемая «система». Несмотря на все различия между идеями системы (тотального государства), бесов (антропоморфных злых существ) и родового греха (общей вины советских людей за грех вероотступничества и царевубийства), эффект воздействия этих сил на человека схож. Все они практически лишают человека возможности действовать самостоятельно, либо постепенно поработывая его, либо (как в случае с родовым грехом) изначально нарушая природу человека. Обитатели Николаевского живут в постоянном опасении оказаться под воздействием этих сил и ищут признаки их присутствия повсюду.

Приведу только два примера, хорошо характеризующих тревожные настроения православной общины. Однажды послушница Мария передавала мне бутылку масла для лампы. Вдруг ее внимание привлекла этикетка. Запричитав о собственной неосторожности, она стала резко обрывать наклейку со штрих-кодом<sup>65</sup>, после чего велела мне перекрестить масло и прочитала молитву. В другой раз послушница Екатерина разбудила паломницу Киру в панике, что за ними наблюдает бес. Испуганная Кира вышла вслед за Екатериной во двор. Послушница указала на несколько звезд на небе, образовывавших фигуру, очертания которой походили на рога.

Приезжающие паломники обычно разделяют это ощущение тревожности и осознают, что они находятся в более опасном положении, чем жители монастыря, поскольку сейчас много бесов, которых легко подхватить где-нибудь вне стен обители. Тем не менее они могут получить исцеление, пройдя процедуру отчитки. Даже малознакомые с православным социолектом люди представляют отчитку деятельностью, восполняющей целостность: «Батюшка копьём энергетические дыры латает» (паломница, около 50 лет). Однако эта

---

<sup>65</sup> В 1990-е гг. товары со штрих-кодом стали источником тревог определенной части православного населения, которое считало, что в штрих-коде закодированы три шестерки, число зверя из Апокалипсиса.

процедура требует регулярности, поскольку жизнь в миру полна нежелательных злых существ (или воздействий системы), влияющих на тела и души людей. Нижеследующая цитата из моего диалога с паломницей показывает синкретизм данных представлений, включающих элементы Нью-Эйдж дискурса:

П.: Он [о. Савва] бесов же изгоняет, я вот три месяца, знаешь, вот не была, а потом приехала перед Новым годом, так чувствуется, ведь больно<sup>66</sup>.

Я: Да, а когда регулярно, то перестает чувствоваться?

П.: Да, как бы бес все же изгоняется из организма-то, точки-то все они оживают, а вот когда долго не поездишь, чувствуется какая-то тяжесть в себе. (паломница, около 50 лет)

Подобные воззрения обитателей Николаевского и их ближайшего социального окружения меняют их ощущение границ с видимым и невидимым мирами и причинно-следственных связей между ними. Границы становятся проницаемыми не только в ритуальное время, как это воспринимают в традиционных обществах [Байбурин 1993], а постоянно. Только в отдельных уголках и усилиями отдельных религиозных специалистов эти границы устанавливаются заново.

Вышеописанная сотериология на практике превращается в стремление переложить всю ответственность за происходящее на о. Савву. Это касается не только духовных, но и бытовых вопросов, которые в данном случае плохо различимы. О. Савва регулярно ездит в поля, на посадку и уборку урожая, спускается в подвалы, проверяет пригодность овощных запасов.

Представлениям об отце Савве как старце неизменно сопутствует видение остальных участников православного поселения как его духовных детей. «Дети» обладают греховной волей, а точнее, в рамках «николаевской теологии», более подвержены действию бесов. Им следует находиться в постоянном послушании о. Савве, что и выражают многие члены общины, подчеркивая «как хорошо жить при старце», к которому всегда можно обратиться за любым советом и который бы защитил их от нападения бесов. Но, увы, «дети» не всегда осознают действие бесовских козней, поэтому за ними нужен глаз да глаз. Если продолжить эту логику в духовном плане, то она могла бы привести к известной христианской практике

---

<sup>66</sup> Имеются в виду удары литургическим копием, используемым во время церковных служб для вынимания частиц из просфор. О. Савва постукивает этим копием паломников, одновременно читая соответствующие молитвы. Я благодарна Павлу Злобину за уточнение о литургических функциях данного копия.

откровения помыслов. Эта практика, подразумевающая как можно более детальное описание мыслей и желаний своему духовному наставнику, была подробно проанализирована М. Фуко как одна из первых христианских техник самотрансформации [Фуко 2008б (1988)]. Однако в Николаевском этот принцип как можно более детального контроля над слушающимся распространяется не на его мысли и чувства, но на социальные и экономические отношения в группе.

В силу того, что большинство трудовых операций в Николаевском выполняет «реабилитационная группа», т.е. все те, кто экономически зависим от монастыря, соответственно они и становятся наиболее заметной группой среди «духовных чад». По словам настоятельницы: «Приходят такие вот, алкоголики, бездомные, кому идти некуда», но и выгнать их жалко. Так что, хотя настоятельница критически оценивает трудовые достижения маргинальной группы («ничего не делают, лентяи, одни расстройства»), но отказать им в проживании в монастыре она не может, поскольку отказ от своего социального служения для нее равносителен отречению от православия. «Духовные чада», сначала превращенные в экономически зависимую категорию, трансформируются затем в социально опекаемую группу, воспринимаемую негативно, в «контингент», который требует уже не столько духовного руководства, сколько надзора.

Недоверие к этой группе распространяется на всех остальных членов общины, что приводит к попытке постоянного контроля за деятельностью представителей общины со стороны настоятельницы. Она старается установить контроль над всеми сферами жизни насельников, в том числе: бытовой, производственной и личной. В бытовом плане настоятельница следит за использованием электричества, причем не только маргиналами и паломниками, устроенными на ночлег при храме, но и признанными членами православной общины, проживающими в с. Николаевское не один год. Экономическая ситуация в обители такова, что им действительно приходится сводить концы с концами, так как монастырь существует только за счет своего хозяйства и скромного дохода от паломников, которые приезжают нерегулярно и для которых о. Савва бесплатно проводит отчитки, если они не в состоянии заплатить. Однако большинство Николаевских обитателей не привыкли отчитываться за свои бытовые привычки и требование выключать свет ранним вечером приводит к недовольству. Еще более резкое неприятие вызывают запреты на общение между разными группами: замечания делаются практически при любых нехозяйственных разговорах между мужчиной и женщиной, подразумевая оценку таких бесед для их

участников, как «прелюбодейство в сердце своем» (ж., представительница православной общины, 45 л.).

Порой даже более привычный производственный надзор кажется насельникам чрезмерным. Ежедневные препирательства по поводу начала работы и перерывов во время ее, использования инструментов стали естественной частью трудового процесса в Николаевском. Ниже описан типичный пример диалога между настоятельницей и трудником:

Настоятельница: «Колоть дрова пойдете туда же?»

Трудник: «Да там еще очень много работы осталось»

Настоятельница: «Знаю я, как вы там работаете, там контроля над вами нет».

Насельники очень негативно реагируют на подобную систему контроля со стороны старшей сестры. Помимо бесов она является главным декларируемым врагом маргинальной группы, которая в выражении своего отношения к настоятельнице используют весь риторический арсенал — от иронических замечаний, вроде сказанной фразы при взгляде на горящий свет из кельи настоятельницы: «На посту», до достаточно грубых и даже матерных высказываний в ее адрес.

Проблема в том, что при социальной организации общества по принципу «старец – его чада», любой, стремящийся (или вынужденный) занять некий промежуточный статус в этой иерархии, будет воспринят негативно остальными участниками<sup>67</sup>. Хозяйственные нужды требуют наличия управляющего, чьи функции и призвана выполнять настоятельница. Но из-за сложных переплетений духовных и хозяйственных вопросов и приоритета указаний старца настоятельница воспринимается как узурпатор власти. Отсюда частые недовольства и даже отказ выполнять ее указания, сопровождаемый словами: «Я только батюшку слушаюсь!».

---

<sup>67</sup> Например, настоятельница Иоанна-Богословского монастыря в Суре, созданного о. Иоанном Кронштадтским сталкивалась со схожими проблемами.

Отец Савва неоднократно подчеркивал, что помощник есть у любого руководителя, и поэтому настоятельницу необходимо слушаться также, как самого старца, но ситуацию это не спасает. В январе 2012 года с. Николаевское вступило на путь реформ: о. Савва, оставив всех после трапезы, сказал, что отныне вводится наказание для ослушников – публичное покаяние. До этого фактически никаких реальных механизмов защиты своего статуса у настоятельницы не было. Она могла, разве что, пожаловаться о. Савве. Однако только в самом крайнем случае, когда вся община собиралась и обращалась за подмогой к старцу, человека выгоняли из Николаевского. Со слов обитателей прихода, это происходило очень редко, когда кто-то из маргинальной группы пытался устанавливать в селе нормы, усвоенные в тюремной среде. В остальных случаях взаимодействие большинства людей со старшей сестрой сводилось к постоянным мелким склокам.

Сама настоятельница понимает, как невысок ее авторитет, что выражается в частых отсылках к словам о. Саввы, и в стремлении ограничить доступ к информации остальным представителям прихода/монастыря. Например, в процессе работы, человек часто вынужден отрываться от нее и идти искать настоятельницу с просьбой выдать ему необходимые инструменты. Старшая сестра инструменты выдаст, но подвергнет трудника расспросам. Это тормозит собственно работу, зато подчеркивает значимость старшей сестры.

Православное сообщество и особенно маргинальную группу раздражает такой избыточный контроль не только в области работы, но и в личных отношениях и в быту. Однако в качестве противодействия руководству они выбирают стратегию избегания. Вместо того чтобы обсудить условия своего труда и в целом пребывания в монастыре, многие предпочитают делать часть своей работы, а оставшийся день прятаться от глаз старшей сестры. Такая «игра в прятки» соответствует ожиданиям старшей сестры о поведении обитателей Николаевского и только подтверждает ее уверенность в необходимости усиленного контроля. С одной стороны, это стремление к тотальному контролю объясняется дефицитом ресурсов монастыря, с другой — в описанном специфическом менеджменте можно увидеть практическое воплощение желания группы уйти от ответственности и передать всю власть в руки одного человека.

Впрочем, подобные попытки тотального контроля часто обращаются в пользу николаевских обитателей. Необходимость на все получить разрешение старшей сестры в условиях отсутствия сотовых телефонов и четкого «рабочего места» настоятельницы

приводит к тому, что при желании со старшей сестрой можно вообще не встретиться за день, разве что во время трапезы. Таким образом, работники получают возможность легитимного отдыха. Так же и признаваемое общиной за благо руководство о. Саввы в хозяйственной жизни монастыря/прихода можно при желании использовать как избавление от ответственности и отказ от инициативы. Как и в других монастырях в Николаевском совершенно отсутствует система поощрения труда. Люди не только не получают никаких экономических преференций от своей работы, но и существующие в общине представления о ценности аскезы объясняют тем, что само желание вкусной пищи или комфортных бытовых условий греховно. Зато добровольно взятые обеты, вроде отказа от молочной пищи, являются способом повысить свой авторитет в Никольской обители.

Впрочем, дополнительный добровольный аскетизм не является основным способом, с помощью которого в Николаевском можно добиться повышения статуса. Дифференциация представителей православной общины основывается на их коммуникативных навыках. Повседневная коммуникация также служит для легитимации и утверждения харизматической власти старца.

### *Интерпретирующая коммуникация с харизматическим лидером*

Согласно постулатам Грайса, лежащих в основе теории прагматики, наша повседневная коммуникация основана на ряде универсальных принципов. Обычно люди полагают, что их собеседник говорит о чем-то, что релевантно контексту беседы, и старается избегать избыточных или недостаточных сведений. Также от собеседника ожидается, что он будет говорить правду и оставаться в рамках вежливости [Grice 1989]. И хотя каждый из нас может привести массу примеров нарушения этих постулатов, представляется, что в успешной повседневной коммуникации эти принципы более или менее выполняются.

Однако в отличие от повседневной беседы, в случае ритуального события все коммуникативные ожидания будут нарушены. Ясная, последовательная и непротиворечивая передача информации вряд ли входит в цели ритуала. И хотя в прошлом антропологи объясняли ритуальную речь как передачу сакрального знания неофитам, такая информационная теория ритуала имела очевидные недостатки. Ритуальная коммуникация зачастую умышленно двусмысленна, а так называемое сакральное знание бесполезно в



обычной жизни. Более того, порой оно передается на непонятном или заведомо искаженном языке [Tambiah 1968].

Подобные характеристики ритуальной речи заставляли социальных исследователей искать иные объяснения ее целей и структуры. Паскаль Бойер обратил внимание на то, что в ритуальной коммуникации всегда присутствуют нечеловеческие акторы и задача ритуала состоит не в том, чтобы передать неофитам знания, а в том, чтобы сделать их открытыми для того знания, трансмиссия которого зависит от этих сверхъестественных существ. Выражаясь иначе — представить неофитов этим нечеловеческим акторам [Boyer 1990: 90]. Появившись однажды, сверхъестественные акторы (какими люди представляют их) способны существенно изменить человеческую коммуникацию. Ведь о каком выполнении постулатов Грайса может идти речь, если собеседник невидим и даже нематериален?

В своей статье, посвященной языку и религии, Вебб Кин обращает внимание на то, как меняется языковое поведение человека, когда его собеседник невидим и законы тет-а-тет коммуникации не применимы. Будь то общение с Богом, ангелами, демонами, духами предков — во всех этих случаях уместно спросить: с помощью каких средств и каким образом люди могут говорить с невидимыми существами, как получают ответ, как могут распознать источник ответа и оценить его искренность, полноту, уместность [Keane 1997: 48]. Разные культуры находили разное решение этих вопросов. Зависело оно от того, как люди понимали природу этого невидимого мира, природу человека и способы наладить контакт между ними. Обычно в культурах есть специальные религиозные посредники (шаманы, прорицатели и т.п.), которые имеют привилегированный доступ к невидимым сущностям. Такое разделение ведет к определенным социально-политическим последствиям для группы, а также ставит ряд любопытных вопросов об интенциональности говорящего посредника, об авторстве произносимого — осознанно ли он передает открытое ему или действует в состоянии одержимости, когда дух вещает через него. В свою очередь, эти вопросы требуют прояснения ответственности посредника за сказанное. Шаманство, кликушество, пророчество, одержимость бесами, говорение на языках и т.п. — все это очень разные явления, которые можно плодотворно рассматривать через оптику лингвистической антропологии и ее ответвления, прагматику религиозной речи.

Старчество в этом контексте любопытно тем, что старец не говорит от имени какой-либо другой сущности и не входит в контакт с невидимым миром во время специальных ритуалов. Хотя он и является с виду обычным человеком, но обладает необыкновенными

дарами, меняющими прежде всего временную структуру вокруг него. Это человек, которому Богом открыто сокрытое прошлое (грехи других) и будущее. Если наша повседневная коммуникация строится на релевантном контексте «здесь и сейчас», то коммуникация со старцем требует совсем другой установки, например, «здесь и в грядущем», или только «в грядущем», или «в прошлом слушающего».

Изменения во временном паттерне восприятия речи старца оказываются особенно значимыми, поскольку, строго говоря, ритуальный контекст общения со старцем не отделен от повседневного. Соответственно, потенциально любая беседа может быть истолкована в сакральном ключе <sup>68</sup>. Согласно теории речевых актов Дж. Остина, каждое наше высказывание состоит из локутивного, иллокутивного и перлокутивного акта. Упрощая, можно сказать, что локутивный акт — это собственно говорение, иллокутивный акт проявляет интенцию говорящего и задает (определяет) конвенцию, в которой высказывание следует интерпретировать, а перлокуция — это неконвенциональное воздействие на слушателей [Austin 1962: 95–131]. Остин разработал теорию речевых актов применительно к говорящему. Однако я в большей степени буду анализировать реакции слушающих, поскольку для более или менее успешной коммуникации необходимо, чтобы слушающие правильно распознавали интенцию говорящего и его цели, т.е. понимали иллокутивную силу высказывания. Николаевская община не то чтобы не распознает иллокутивную силу высказываний о. Саввы, но существенно трансформирует ее, помещая слова старца в ритуальный контекст, даже если речь идет о повседневных вещах. Перлокутивным же эффектом беседы со старцем будет неустанная интерпретация его слов. Далее я рассмотрю это на конкретных примерах.

Коммуникативный репертуар о. Саввы не гомогенен. С общиной он разговаривает преимущественно в следующих жанрах: проповедь, исповедь (или в рамках литургии, или как неформальная беседа, обычно с новоприбывшими) и повседневная хозяйственная коммуникация. Инициатором общения почти всегда выступает о. Савва. Он уже в весьма преклонном возрасте, поэтому в сообществе существует представление, что нехорошо часто отвлекать батюшку своими неурядицами — он и так за всех молится, и поскольку

---

<sup>68</sup> Постоянная двусмысленность речи старцев была рассмотрена Элис Форбес в контексте производства знания в православии и порой необходимой туманности богословских постулатов [Forbess 2015]. Основными информантами Элис были сербские хорошо образованные старцы, умышленно использующие риторический прием парадокса. В моем же случае двусмысленность или дополнительные смыслы почитатели о. Саввы создавали чаще, чем он сам.

батюшка прозорлив, он видит проблемы человека и, вероятно, даст ему ответ в проповеди или бытовой беседе, нужно только правильно прочитать это сообщение. Из всех доступных общине жанров именно проповедь наиболее легко изымается из своего первоначального контекста и стараниями паствы обрастает новыми дополнительными толкованиями.

Окружение о. Саввы занято постоянной интерпретацией его слов. Отрывки из проповедей батюшки можно встретить в самых различных контекстах. Например, очень популярна тема голода, который наступит в последние времена, и необходимости ограничивать себя в пище в связи с грехом чревоугодия. В проповедях о. Савва этим и ограничивается. В сообществе же активные потребители литературы о старцах и старицах дополняют батюшку, рассказывая, как мало пищи на самом деле нужно будет избранным (ср.: [Ахметова 2010: 120–134]). Другие в контексте христианского смирения акцентируют внимание на том, что им никак без еды не обойтись, так как им далеко до древних подвижников, живших практически без пищи. Наконец, возможно и творческое развитие сюжета: у послушницы Лидии были кошки, кормила она их раз в день, и кошки были вечно голодны. Я попросила разрешения покупать что-нибудь для них, на что Лидия ответила: «А что такого? Кошек один раз в день кормить — это нормально, вот и святые питались один раз в день».

Приезжие паломники также примеряют на себя слова батюшки, толкуют их применительно к своему здоровью, благополучию и/или к судьбам всего мира. Во время моей беседы с паломницей Татьяной, она отозвалась о воскресной проповеди о. Саввы как об очень хорошей. Я попросила уточнить, что именно ей так понравилось. Проповедь содержала призывы верить в Господа и Богородицу и упоминание о близком приходе Антихриста. Моя собеседница ответила: «Кратко, но все сказал батюшка, до восьмого Собора<sup>69</sup> можно в храмы ходить». В проповеди о восьмом Соборе не было сказано ни слова, но, видимо, для Татьяны прозвучавшие эсхатологические мотивы актуализировали другие, уже знакомые ей, находящиеся в том же смысловом поле.

Большинство обитателей Николаевского ограничивает свое толкование речей о. Саввы извлечениями из его проповедей. В повседневной бытовой коммуникации о. Савва выступает не как старец, а как обычный человек. Однако есть люди, которые крайне

---

<sup>69</sup> В церковной истории уже было семь Вселенских Соборов, восьмой Собор, по убеждению прихрамовой среды, будет Антихристов.

последовательны в своем понимании особой природы старца и готовы толковать любое его слово как провидческое.

В сообществе есть «профессиональный интерпретатор», трудница Глафира, в основном ее речь — это толкования слов батюшки. В большинстве своем сообщество не воспринимает ее всерьез. Например, во время сенокоса вся трудоспособная часть обители была послана делать волоки<sup>70</sup>, и вдруг о. Савва закричал: «Не надо [делать] копна!». Я хмыкнула, что никто ведь и не собирался. Глафира на мою фразу профана, да еще и подразумевающую некоторое сомнение в мудрости батюшки, тут же отреагировала: «А как же, батюшка же прозорливый, он знает, что мы бы начали делать». Иллокутивную силу высказывания о. Саввы в данном контексте можно сформулировать так: «Я вас предупреждаю: не надо делать копна». Для меня это была избыточная фраза, поскольку никто и так их не делал. Для Глафиры это предупреждение обладало стопроцентной вероятностью исполнения в будущем, поэтому оно было не избыточным, а необходимым, вовремя изменившим наши действия.

Глафире даже не всегда нужны речи старца, чтобы толковать происходящее из той временной перспективы, в которой о. Савва, зная будущее, каким-то образом предотвращает его в настоящем. Как-то в поле сломался трактор, но уже спустя некоторое время приехал другой. Глафира радостно возвестила: «Чудо, чудо, какое чудо!». На это остальные ей заметили: «Какое ж чудо, проезжал Иван на мотоцикле и сказал в Николаевском, чтобы ехал другой трактор». Согласно же толкованию Глафиры, приказ отправиться в поле другому трактористу, предвидя поломку, дал о. Савва еще до отъезда в поле.

Подобные интерпретации Глафиры редко встречают теплый прием среди других членов общины. Помимо неготовности воспринимать бытовую коммуникацию в ином временном ключе, принятие толкований Глафиры будет означать, что она первой увидела мистическую связь между событиями, а значит, она духовно опытнее. Сохраняя относительное статусное равенство внутри группы, ей не дают выделиться и не поддерживают большинство ее толкований. Интерпретация — едва ли не единственный ресурс внутри православной общины, создающий иерархию в группе. Интерпретация в

---

<sup>70</sup> Определенным образом сгребать сено.

данном случае равна правильной информации или способности распознавать ее. Другие ресурсы для установления своего статуса либо недоступны представителям общины, либо не представляются значимыми, а возможно, и кажутся бесполезными / греховными (например, такие, как финансовая обеспеченность, образование). Интерпретации используются также для легитимации своих прав или попыток принудить другого человека к чему-либо. Поскольку право на интерпретацию оказалось в свободном доступе, ведь проповеди о. Саввы слышат все, так или иначе вся община прибегает к этому ресурсу. Но есть и сложность в использовании этого ресурса: необходимо, чтобы толкования одного человека разделяли все или хотя бы часть остальных представителей общины.

Процедура изменения временной установки может быть применена не только к словам о. Саввы, но и к другим значимым в сообществе историям. Почти таким же высоким статусом, как старец, в сообществе обладают не канонизированные, но почитаемые святыми Феврония Шабалинская и ряд блаженных, живших в советское время в этих местах. Во время нашего интервью Степан рассказал, как в его детстве к ним в дом часто приходил блаженный Гаврила и мать Степана кормила его:

Степан: Мама, когда испечет хлеб, пироги, станет вынимать и на стол кладет, он все равно схватит и разломает. Мама <...> девочкам говорит [дочерям]: «Вставайте кругом, Гарю не пускайте, чтоб он хлеб не схватил». Он все равно как-нибудь да увернется, схватит и разбросает.

Александр: Так вас раскулачили-то после этого или до этого?

С.: После этого уж.

А.: Ну вот он вам просто, что вас это... (Степан, около 80 лет, Александр, около 50 лет, представители православного поселения).

Александр явно использует ту же интерпретационную схему, которая предложена в жизнеописании Февронии Шабалинской: «Помолившись, мать Феврония послала сестер нарвать и принести цветов. Все обрадовались, цветы — значит, к добру. А игумения молчит. Цветы взяла и <...> разбросала по разным сторонам. Одно лишь промолвила: «Вот и нас всех так разбросает» [Жизнеописани игумении Февронии: 12]. Однако Степан как хозяин воспоминаний счел себя вправе дать иное толкование, основанное на буквальном понимании пророчества: «Это хлеб, он предсказывал, было время, хлеб разбрасывали, не так уж и давно было, хлеба много было, ребята иной раз с буханкой играли, как футбол». Далее Степан, поощренный тем, что его вариант был принят собеседниками, продолжил рассказ, развивая свою схему интерпретаций пророчеств: «А потом опять все говорит

[блаженный Гаврила]: «Матка, молока, матка, молока, матка, молока», — вот, он тоже предсказал, в колхозы идти стали и все: молоко-молоко надо». Хотя данную фразу блаженного легко прочесть буквально — как желание молока, ситуация рассказа о локальном святом не предполагает подобного профанного объяснения, поэтому любые действия блаженного охотно толкуются как пророчества.

Толкования как популярный коммуникативный жанр присущи не только сообществам, образовавшимся вокруг старцев. Если описывать ситуацию в России, активное интерпретирование характеризует разные Нью-Эйдж группы (см.: [Панченко 2006; Андреева 2012]) и местные интеллектуальные элиты [Штырков 2015]. Что отличает коммуникацию со старцем, так это особая временная направленность и то обстоятельство, что место, где обычно стоит нечеловеческое существо, занимает человек. Эта особенность — наделение некоторых субъектов свойствами человека-собеседника и нечеловеческой сущности одновременно — лежит, я полагаю, в основе харизматической власти. На микроуровне эта власть — результат подобного сдвига в коммуникации с повседневного взаимодействия «здесь и сейчас» в сторону интеракции с сущностью, определяемой различными в разных культурах параметрами<sup>71</sup>. Причем харизматическое лидерство является лишь одним из возможных следствий такой интеракции, поскольку мы знаем, что в некоторых культурах есть представления о необходимости избегать общения с нечеловеческими существами. Харизматическое лидерство является в этом случае итогом определенной модели в культуре, согласно которой слова и действия того или иного не совсем (по представлениям группы) человека наделяются особой силой.

Строго говоря, ответом старцу вовсе необязательно служат лишь вербальные акты. Им могут быть и действия или бездействия «паствы». Так от анализа коммуникативных актов мы переходим к анализу шире понимаемого взаимодействия в культуре. В случае Николаевского харизматическая власть старца определяется уверенностью паствы в том, что о. Савва знает будущее. Следовательно, он готов принять на себя ответственность за это будущее, хотя бы для тех, кто добровольно следует за ним. Паства же реагирует своей пассивностью, согласиём терпеть мелочный контроль над их жизнью. Поэтому то, что так удивляет исследователя в Николаевском — отсутствие готовности принять

---

<sup>71</sup> В старообрядческой культуре, например, подобный временной сдвиг при отсутствии старцев (воспринимаемых как носителей даров Св. Духа) привел к общей повышенной семиотизации культуры [Naumescu 2011].

ответственность за свои действия — является следствием жизни при старце. В академической среде, которая базируется на общих западных нормах видения природы человека, отказ от ответственности кажется результатом неполноценности или внешнего принуждения, поскольку он равносителен отсутствию свободы воли<sup>72</sup>. Однако любопытно, что такой отказ от свободы воли будет естественным и логичным следствием коммуникации с субъектом, обладающим сверхчеловеческим знанием будущего.

### *Выводы*

Духовное руководство старцев, которое ряду православных верующих видится желаемым для достижения спасения, существенно меняет описанную в первой главе практику послушания. Послушание как индивидуальная практика самотрансформации и послушание в религиозной группе оказываются принципиально разнонаправленными в своем понимании духовной жизни как работы над собой или как Божьего дара. Если в отсутствие внешнего духовного руководства насельницы Горицкого монастыря интериоризировали механизмы производственного контроля, рассматривая их как показатели преуспевания в добродетели, то в Никольской обители безответственное отношение насельников к своей работе является ожидаемым руководством монастыря и в некотором смысле даже нужным ему для подтверждения статуса о. Саввы как единственной духовной и экономической опоры села Николаевское.

Роднит эти две практики послушания только активное интерпретирование своей повседневности монашествующими и трудниками обоих монастырей. В Горицкой обители насельницы осмысливают свою трудовую деятельность как духовно значимую. В Никольском — интерпретирование является основным способом воспроизводства харизматической власти. Говоря о преимуществах восприятия харизмы как специфической коммуникации, я

---

<sup>72</sup> Например, ряд исследователей советской повседневности 1930-х гг. либо изображали коммунистическую идеологию как подавляющую индивида, либо не замечали ее вовсе, тем самым осознанно или нет реабилитируя советских граждан той эпохи перед академическим сообществом. Критический разбор этих подходов см. в: [Хелльбек 2010].

хотела бы подчеркнуть два момента. Во-первых, мы можем предположить, что в некоторых сообществах харизматическая власть является практически невозможной в силу отсутствия пространства для нее в коммуникативном поле группы. Возьмем, например, широко известную работу Т. Лурман «Когда Бог говорит в ответ» [Luhmann 2012], посвященную протестантам-евангелистам Чикаго. В своем стремлении наполнить жизнь Божьим присутствием, эти люди стараются обращаться к Богу как можно чаще по самым повседневным поводам: что надеть с утра, какой маршрут к работе лучше выбрать — и прислушиваться к тем ответам, которые приходят им в голову. Они устраивают вечера-свидания с Богом, во время которых можно рассказать все, что тревожит, и просто побыть в молчании с тем, в чью безусловную любовь верят последователи этой религиозной группы. Подобные способы интеракции делают реальным присутствие Бога в жизни этих протестантов-евангеликов, в то же время такая личная, обыденная коммуникация с Богом, вписанная в ритм их повседневности, делает затруднительным качественное различие между лидерами и остальными участниками группы. Пусть кому-то из членов группы удастся легче и быстрее слышать ответы на свои просьбы и вопросы, но все-таки установление контакта с Богом — личное дело каждого<sup>73</sup>.

Второе следствие проистекает из представления о самой возможности общения человека с воображаемым субъектом. На месте последнего могут быть не только ангелы и демоны, но и, скажем, сокровенное истинное «Я» самого субъекта. Если в этом свете рассмотреть упомянутую в самом начале статьи работу Василевски [Wasielewski 1985], автор которой видит в харизматической власти сильные эмоциональные связи между лидером и группой, то эта модель оказывается верной лишь для конкретного периода в истории Северной Америки, когда получили особое распространение специфические коммуникативные техники вроде популярного извода психоанализа, призванные обнаружить или раскрыть подлинные эмоции человека [Shouz 2008]. Их выявление и признание, как верится, должно привести человека к счастью. А разбираемые в статье речи Мартина Лютера Кинга как раз и исполняют такую функцию проговаривания сокрытых эмоций и сублимированных желаний и моделирования новых «правильных» эмоций.

---

<sup>73</sup> Хотя отсутствие посредников в разговоре с Богом считается отличительным признаком всех протестантских деноминаций, очевидно, что реальная структура сообществ и их представления о способах коммуникации с Богом могут сильно отличаться. См., например, как визионерство ада помогает подняться по социальной лестнице российским харизматам: [Штырков 2013].



Таким образом, коммуникативная модель харизматической власти может дать новый исследовательский инструментарий, позволяя взглянуть на агентность, интенциональность, авторство высказываний, способ передачи послания нечеловеческого существа харизматическим лидером (передача прямая или косвенная) и его ответственность за переданное сообщение.

## Заключение

Цель этой диссертации была в выявлении глубинных противоречий, если таковые имеются, между принципами построения постсоветского секулярного общества и религиозного, православного. Отрицая устойчивые шаблоны интерпретации верующих как иных, я рассматривала какие именно практики и интерпретации этих практик отделяют религиозные сообщества от условно секулярных. Поскольку ответ на вопрос, кто такой позднесоветский/постсоветский человек и как он взаимодействует с властью, неоднозначен, я отталкивалась от тех противоречий, которые чувствовали сами мои информанты. Так, отказ от своей воли, тотальный страх перед руководством монастыря, попытка усвоить роботоподобное послушание, постоянные обвинения в процессе выработки смирения приводили моих информантов к внутренней рефлексии, поскольку не соответствовали их предыдущим (светским) нормам человеческих отношений. К современной монастырской повседневности очень подходят слова Чарльза Тейлора, которые писал, что главной особенностью нашей жизни является не господствующий секуляризм (этот тезис был бы довольно спорным), а то, что сейчас нет единой доминирующей идеологии, и любой человек оказывается в ситуации выбора и может примерить на себя ряд моделей существования в этом мире. При этом в силу той значимой роли, которую играют секулярные страны в эпоху глобализации, именно идеология секуляризма окажется доминантной, с которой будут сравниваться все другие. Однако эта идеология не является единственной.

Выбранные в качестве объекта православные монастыри являются специфическим религиозным сообществом и далеко не в каждой группе, которую мы бы назвали религиозной и/или члены которой сами себя бы так определили, ситуация с властью, агентностью и аскетическими практиками сложилась бы также, как в женских монастырях РПЦ. Большинство современных обителей в центральной и северо-западной России получили в наследство дореволюционные монастырские комплексы, частично разрушенные и перестроенные за советский период. Восстановление этих комплексов требовало огромных трудовых усилий, которые со временем стали спиритуализироваться. Послушание, объединяющее физический труд и добродетель и воспринятое через социальное воображение роботизированного тела, стало наиболее востребованной

духовной практикой самотрансформации в современных монастырях. Практика молитвы, в свою очередь, нашла себе приверженцев среди позднесоветской интеллигенции, увлеченной идеями личностного роста посредством активизации внутренних и внешних энергетических потоков. Таким образом, актуализация именно практик послушания и молитвы и их наполнение новыми смыслами отражает конкретную историческую эпоху, в которую они были возвращены в отстраивающиеся монастыри. А облик современных обителей был определен прочтением христианской традиции через призму позднесоветского опыта насельниц.

Меня интересовал не только генезис современных монашеских практик, но и их потенциал. Социальные науки очень редко прогнозируют явления, однако, я считаю, что время — это важный фактор, который нужно учитывать при построении теорий. Концепции агентности (классическая и ее переработка Сабой Махмуд) говорят о субъекте, сопротивляющемся или подчиняющемся внешней власти (игуменье, а через нее христианской традиции смирения, в моем случае), но в современном мире важно учитывать, непостоянство этих векторов агентности. Человек может начать с монастырских практик смирения, отказаться от них, но вернуться не к секулярному проекту субъекта, а уйти в исихастскую традицию Иисусовой молитвы<sup>74</sup>. Исихазм подразумевает активную деятельность субъекта на начальных этапах практики, но затем агентность переходит к самой молитве (в конечном итоге к Богу), которая и меняет человека изнутри. Социальные теории предпочитают иметь дело только с одним типом агентности и с неизменным субъектом. В лучшем случае исследователи обращают внимание на процесс конверсии — перехода из одной идеологии в другую. Я предлагаю обращать внимание на потенциал практик самотрансформации, их возможность или невозможность вписаться в другие более глобальные истории.

Поскольку в современном мире доступно множество проектов агентности/субъектности и множество практик самотрансформации для достижения желаемого образа себя даже внутри одной традиции, скажем, православия, то интересно наблюдать динамику отношений этих практик между собой и в контексте более широкого секулярного фона. Например, Иисусова молитва, в прошлом элитарная практика, требующая затворничества даже не в монастырях, а в скитах, становится широкодоступной в наше время благодаря печатным руководствам как творить эту молитву и возможностям уединения,

---

<sup>74</sup> В моем поле я встречала подобные траектории духовных поисков.

предоставляемым большим городом. Более того, сходство Иисусовой молитвы с восточными медитативными техниками привлекают к ней внимание людей, не принадлежащих к православной традиции. Так, Иисусова молитва набирает популярность в католических монастырях [Palmizano 2015]. Учитывая современное осмысление этой молитвы через энергетические потоки, она хорошо согласуется с идеологией Нью-Эйдж и поэтому, потенциально, имеет выход на более широкую аудиторию.

С другой стороны, такая практика как выработка смирения посредством унижения мало жизнеспособна, поскольку окружающий социально-экономический контекст и прежний секулярный опыт насельниц вступает в жесткий конфликт с этой практикой. На какое-то время эмоционального заряда от этого конфликта будет хватать, чтобы насельницы ощущали идущую духовную работу, но в конце концов, в результате многочисленных повторений эмоциональный накал будет спадать, а превратившись в рутину, эта практика смирения потеряет свой смысл, поскольку исчезнет ее трансформационный потенциал.

Интересно, что харизматическая власть старца оказывается плохо совместима с идеями внутреннего духовного роста в добродетелях и практиках, ведущих к этому росту. Такие практики, как послушание и молитва, довольно хорошо подходят для атомизированного сообщества, где каждый занят прежде всего своим спасением. Построение сообщества на основе представлений о духовной и экономической ответственности одного, одаренного особыми дарами человека, ведет к тому, что остальной группе приходится постоянно поддерживать свою веру в этого человека. Одним из ресурсов для укрепления этой веры является постоянное интерпретирование сообществом всех действий такого лидера как духовно значимых. В конечном итоге, подобные интерпретирования становятся возможными, поскольку сам лидер — старец — меняет временную структуру сообщества: если монашествующим, избравшим путь послушания, предстоит долгий путь постепенного возрастания, то последователи старца уже спасены пока они при нем, в этом смысле, посмертное будущее для них уже свершилось.

Православные группы, разделяющие веру в собственное спасение через святость старца, рядом с которым они живут, оказываются наиболее непонятны светскому человеку, поскольку они нарушают два важнейших постулата секуляризма: рациональность и линейность времени. Если католические монастыри, согласно М. Веберу, были идейными предшественниками протестантизма и капитализма благодаря предельной рационализации

своей жизни, то почитатели старцев ставят в основу духовной жизни идею произвольного дара, которая почти не встречается аналогий в секулярном мире.

Итак, современные монашеские практики бросают вызов привычным секулярным по многим пунктам: линейность времени, власть и личная ответственность, техники самотрансформации и агентность. Однако сами монашеские практики также неоднородны и порой отличаются друг от друга более, чем от секулярных норм. Именно поэтому, я полагаю, что изучение множественности практик самотрансформаций и их сочетаемости с господствующими идеологиями является более плодотворной теоретической оптикой, чем разделение на секулярные и религиозные модели жизни.

## Список использованной литературы

Авва Дорофей 2010 (VI в.) — Авва Дорофей. Душеполезные поучения. М.: Изд-во «Сретенский ставропигиальный мужской монастырь», 2010.

Андреева 2012 — Андреева Ю.О. Вопросы власти и самоуправления в религиозном движении «Анастасия»: идеальные образы родовых поселений и «воплощение мечты» // Антропологический форум. 2012. № 17. Online. С. 101–128.

Арендт 2000 (1958) — Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни / Пер. В. Бибихин. СПб.: Алетейя, 2000 (1958).

Астэр 2009 – Астэр И.В. Современное русское православное монашество как социокультурный феномен. Автореф. дис... канд. философ. наук. 2009.

Ахметова 2010 — Ахметова М.В. Конец света в одной отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М.: ОГИ; РГГУ, 2010.

Байбурин 1993 — Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993.

Васильева 2014 — Васильева З.С. Самодеятельность: В поисках советской модерности // Новое литературное обозрение. 2014. № 4 (128). С. 54-63.

Верховский 2003 – Верховский А.М. Политическое православие: Русские православные националисты и фундаменталисты, 1995-2001 гг. М.: Центр «Сова», 2003.

Глызина 2009 — Глызина Л.И. Послушания наслыниц Горицкого монастыря в начале XX-го века. Кириллов: Краеведческий альманах, 2009. № 7. С.: 104-119.

Давыденков 1997 — Давыденков О., иерей. Догматическое Богословие. Курс лекций. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского богословского института, 1997. Ч. 3.

Дом Спаса 2008 – Дом Спаса. Вологодские каменные Кижы. Книга о Спасе-Каменном, его прошлом и настоящем /сост. В.В. Дементьев, Н.А. Плигина, А.К. Сальников. Вологда, 2008.

Древний Патерик 2012 (V-VI вв.) — Древний Патерик. Киев: Типография Киево-Печерской Лавры, 2012 г.

Дубовка 2015(а) — Дубовка Д.Г. Послушание как физический труд и как добродетель: семиотическое насыщение производства в современных монастырях РПЦ // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском обществе / науч. ред. Ж.В. Кормина, А.А. Панченко, С.А. Штырков. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. С. 63-81.

Дубовка 2015(б) — Дубовка Д.Г. Забытое время, или Практики самотрансформации в современном православном монастыре // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 3 (33). С. 322-344.

Дубовка 2017 — Дубовка Д.Г. Сила слова старца: механизм осуществления харизматической власти // Антропологический форум. 2017. № 33. С. 37-64.

Духовный отец в православии 2005 — Духовный отец в православии. М., 2005.

Жизнеописание игумении Февронии — Жизнеописание игумении Февронии (Юферовой). Киров: Преображенский женский монастырь. Рукопись. Электронный документ без пагинации.

Житие преподобного Саввы Вишерского 2005 (1907) — Житие преподобного Саввы Вишерского // Жития святых святителя Дмитрия Ростовского. М.: Лествица. 2005 (1907). Октябрь. С. 25-35.

Забаев 2007 — Забаев И.В. Основные категории хозяйственной этики современного русского православия // Социальная реальность. 2007. № 9. С. 5–26.

Забаев 2012 — Забаев И. Основные категории хозяйственной этики современного русского православия: Социологический анализ. М., 2012.

Зырянов 2002 — Зырянов П.Н. Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М., 2002.

Калугина, Фадеева 2009 — Калугина З.И., Фадеева О.П. Российская деревня в лабиринте реформ: Социологические зарисовки. Новосибирск: ИЭОПП СО РАН, 2009.

Карина, Козлов 2007 — Карина Д.П., Козлов Н.С. (ред.). История Шабалинского края. Шабалино: [Б.и.], 2007.

Каулен 2005 – Каулен М.Е. Музей под сенью храма, храм под сенью музея // Проблемы изучения истории Русской Православной Церкви и современная деятельность музеев. М., 2005. С. 140-152.

Кикоть 2016 — Кикоть М. Исповедь бывшей послушницы. <http://visionfor.livejournal.com> [доступно: 25.08.17].

Кириченко 2010 — Кириченко О.В. Женское православное подвижничество в России (XIX — середина XX в.). М.: Изд-во Свято-Алексиевской пустыни, 2010.

Кнорре 2011 — Кнорре Б.К. Категории «вины» и «смирения» в системе ценностей церковно-приходской субкультуры // Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности / под ред. А. Агаджаняна, К. Русселе. М.: Изд-во «Весь Мир», 2011. С. 317-340.

Кормина 2010 — Кормина Ж.В. Политические персонажи в современной агиографии: как Матрона Сталина благословляла // Антропологический форум. 2010. № 12. Online. С. 1-28.

Кормина 2012 – Кормина Ж.В. Номадическое православие: о новых формах религиозной жизни в современной России // Ab Imperio. 2012. № 2. С. 195-227.

Кормина, Штырков 2014 — Кормина Ж.В., Штырков С.А. Старица и смерть: заметки на полях современных житий // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 1(32). С. 107–130.

Кормина, Штырков 2015 – Кормина Ж.В., Штырков С.А. «Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться»: предыстория постсоветской десекуляризации // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте / науч. ред. Ж.В. Кормина, А.А. Панченко, С.А. Штырков. СПб.: Издательство Европейского Университета в Санкт-Петербурге, 2015. С. 7-45.

Леви-Брюль 2002 (1922) — Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет. СПб.: Европейский Дом, 2002 (1922).

Лествица 1998 (VI в.) — Преподобного отца нашего Иоанна игумена горы Синайской Лествица. Киев: Киево-Печерская Успенская Лавра, 1998.



- Льюис 1991 (1942) — Льюис К. С. Письма Баламута / Баламут предлагает тост / пер.: Н. Трауберг, Т. Шапошникова; ред. Н. Л. Трауберг. М.: Гнозис, Прогресс, 1991 (1942). <http://predanie.ru/lyuis-klayv-seyplz-clive-staples-lewis/book/68237-pisma-balamuta/> [доступно: 25.08.17].
- Маркс 1955(1843) — Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение / К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения, т. 1. М.: Политиздат, 1955 (1843).
- Медведева 2016 — Медведева К.С. Полевая работа в монастыре: особенности включенного наблюдения // Журнал социологии и социальной антропологии. 2016. Том 19. № 1(84). С. 59-72.
- Митрохин 2006а — Митрохин Н.А. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М.: Новое литературное обозрение, 2006.
- Митрохин 2006б — Митрохин Н.А. Архимандрит Наум и «наумовцы» как квинтэссенция современного старчества // Религиозные практики в современной России / под ред. Русселе К., Агаджанян А.С. М.: Новое издательство, 2006. С. 126–148.
- Митрохин 2007 — Митрохин Н.А. Социальный лифт для верующих парней с рабочих окраин: епископат современной Русской Православной Церкви // Старые церкви — новые верующие, новые церкви — старые верующие / под ред. Каарияйнен К., Фурман Д. М.; СПб.: Летний Сад, 2007. С. 260–324.
- Михайло-Афонская Закубанская пустынь 1999 (1897) — Михайло-Афонская Закубанская пустынь. Краснодар: Краснодарские Известия, 1999 (1897).
- Мороз 2009 — Мороз А.Б. Святые Русского Севера. Народная агиография. М.: ОГИ, 2009.
- Мусин 2010 — Мусин А.Е. Церковная старина в современной России. СПб., 2010.
- Нефедова, Пэллот 2006 — Нефедова Т., Пэллот Дж. Неизвестное сельское хозяйство или, Зачем нужна корова? М.: Новое издательство, 2006.
- Никольский женский монастырь — Никольский женский монастырь (брошюра без выходных данных).

Память преподобного отца нашего Никиты Столпника 2005 (1907) — Память преподобного отца нашего Никиты Столпника, Переяславского чудотворца // Жития святых святителя Дмитрия Ростовского. М.: Лествица. 2005 (1907). Май. С. 704-709.

Панченко 2001 — Панченко А.А. Инквизиторы как антропологи, антропологи как инквизиторы // Живая старина. 2001. № 1. С. 7–9.

Панченко 2006 — Панченко А.А. Новые религиозные движения и работа фольклориста // науч. ред. Кормина Ж.В, Панченко А.А., Штырков С.А. / Сны Богородицы: исследования по антропологии религии. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2006. С. 119–129.

Панченко 2013 — Панченко А.А. О пользе святотатства, или Pussy Riot глазами антрополога // Отечественные записки. 2013. № 1. С. 217–227.

Панченко 2015 — Панченко А.А. Компьютер по имени Зверь: эсхатология и конспирология в современных религиозных культурах // Антропологический форум. 2015. № 27. С. 122–141.

Послушание истинное и ложное 1998 – Послушание истинное и ложное. 1998 (брошюра без выходных данных).

Преподобные Иосиф Волоцкий и Нил Сорский 2011 — Преподобные Иосиф Волоцкий и Нил Сорский / сост. Иеромонах Герман (Чекунов). М.: Русский издательский центр им. святого Василия Великого, 2011.

Прошин 1985 – Прошин Г.Г. Черное воинство. Русский православный монастырь. Легенда и быль. М., 1985.

Раков 1995 – Раков Э. Монастырь опальных княгинь. СПб.; Изд-во «Концепт», 1995.

Рефлексивное крестьяноведение 2002 — Рефлексивное крестьяноведение. Десятилетие исследований сельской России / под ред. Шанин Т., Никулин А., Данилов В. М.: РОССПЭН, МВШСЭН, 2002.

Русселе 2011 — Русселе К. Об отношениях между священниками и мирянами: послушание и благословение // Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности / под ред. А. Агаджаняна, К. Русселе. М.: Изд-во «Весь Мир», 2011. С. 298-316.

Русское православное женское монашество 1992 — Русское православное женское монашество XVIII–XX вв. / Сост. Таисия. Репр. воспроизведение издания. Сергиев Посад: [Б.и.], 1992.

Слушание Бога и послушание человеку 2007 – Слушание Бога и послушание человеку М., 2007.

Свешникова 2016 — Свешникова М. Православный мир потрясла современная версия “Колобка” 2016 — Православный мир потрясла современная версия “Колобка” // Вести. 10.10.16. <http://www.vesti.ru/doc.html?id=2808473> [доступно: 25.08.17].

Свт. Игнатий Брянчанинов 2011 (1886) — Святитель Игнатий Брянчанинов. Жизнеописание. Аскетические опыты. Книга первая. М.: Благовест, 2011 (1886).

Свт. Тихон Задонский 2008 (1776) — Святитель Тихон Задонский. Об истинном христианстве. М.: Издательство Сестричества во имя святителя Игнатия Ставропольского, 2008 (1776).

Свт. Феофан Затворник 2001 (1869) — Святитель Феофан Затворник. Путь ко спасению: краткий очерк христианской аскетики. М.: Благовест, 2001 (1869).

Свт. Феофан Затворник 2003 — Святитель Феофан Затворник. Страсти и борьба с ними: Выдержки из творений и писем/ Сост. Игумен Феофан (Крюков). М.: Даниловский благовестник, 2003.

Сенчурова 2005 – Сенчурова Т.Е. Из опыта взаимоотношений Муромского историко-художественного музея и церковного сообщества (1980-е – 2004 годы) // Проблемы изучения истории Русской Православной Церкви и современная деятельность музеев. М., 2005. С. 169-175.

Сибирева 2010 — Сибирева О.А. Православная религиозность в позднем СССР. Пример Шацкого района Рязанской области // Неприкосновенный запас. 2010. № 5(73). <http://magazines.russ.ru/nz/2010/5/si9-pr.html> [доступно: 25.08.17].

Смолич 1999 – Смолич И.К. Русское монашество. Возникновение, развитие, сущность (988 – 1917). Жизнь и учение старцев (Путь к совершенной жизни). М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 1999.

Тайлор 1989 (1871) — Тайлор Э. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989 (1871).

Тарабукина 2000 — Тарабукина А.В. Фольклор и культура прицерковного круга. Дисс. ... к.филол.н. ИРЛИ РАН, СПб, 2000.  
[http://www.ruthenia.ru/folktee/CYBERSTOL/books/Tarabukina/arina\\_tarabukina.html](http://www.ruthenia.ru/folktee/CYBERSTOL/books/Tarabukina/arina_tarabukina.html)  
[доступно: 25.08.17].

Тошева 2011 – Тошева Д. От восстановления храма к созданию общины: самоограничение и материальные трудности как источники приходской идентичности // Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности / под ред. А. Агаджаняна, К. Русселе. М., 2011. С. 277- 297.

Узланер 2013 — Узланер Д.А. Дело «Пусси райот» и особенности российского постсекуляризма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. №2(31). С. 93-133.

Феофила 2008 – Феофила Лепешинская. Плач третьей птицы.  
[http://feofila.ru/plach\\_tretyey\\_ptitsy.htm](http://feofila.ru/plach_tretyey_ptitsy.htm) [доступно: 25.08.17].

Фуко 1999 (1975) – Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М. Ad Marginem 1999 (1975).

Фуко 2008а (1993) – Фуко М. О начале герменевтики себя // Логос. 2008 (1993). № 2. С.65–95.

Фуко 2008б (1988) — Фуко М. Технологии себя // Логос. 2008 (1988). № 2. С. 96–122.

Фуко 2007 (2001) — Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб.: Наука, 2007 (2001).

Фуко 2010 (1961) — Фуко М. История безумия в классическую эпоху. М.: АСТ Москва, 2010 (1961).

Шафажинская 2009 — Шафражинская Н.Е. Русское женское монашество: история и традиции. М.: Экон-Информ, 2009.

Штекль 2016 — Штекль К. Постсекулярные конфликты и глобальная борьба за традиционные ценности // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. №4. С. 222–240.

Штырков 2013 — Штырков С.А. «Мы переступили черту ада»: евангелическое визионерство как инструмент социального контроля // Антропологический форум. 2013. № 18. С. 276–299.

Штырков 2015 — Штырков С.А. «Борьба асов с дэвами пронизывает все наше бытие»: конспирологическое воображение североосетинских интеллектуалов в поисках смысла национальной истории // Антропологический форум. 2015. № 27. С. 176–202.

Шюц 2003 (1945) — Шюц А. О множественности реальности // Социологическое обозрение. 2003. Том 3. № 2. С. 4-34.

Хархордин 2002 — Хархордин О.В. Обличать и лицемерить. Генеалогия российской личности. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2002.

Хелльбек 2010 — Хелльбек Й. Повседневная идеология: жизнь при сталинизме // Неприкосновенный запас. 2010. № 4(72). <http://magazines.russ.ru/nz/2010/4/he2.html> [доступно: 25.08.17].

Эванс-Причард 1992 (1937) — Эванс-Причард Э.Э. Колдовство, магия и оракулы у азанде / Магический кристалл. М.: Республика, 1922 (1937).

Юрчак 2014 — Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение. М.: Новое литературное обозрение, 2014.

Asad 1993 — Asad T. Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

Asad 2003 — Asad T. Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.

Asad 2009 — Asad T. Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism / Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2009. P. 20-63.

Austin 1962 — Austin J.L. How to Do Things with Words. How to Do Things with Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955 / Ed. by J.O. Urmson. Oxford: Clarendon Press, 1962.

Berger 1967 — Berger P.L. The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. Garden City, NY: Doubleday, 1967.

Boyer 1990 — Boyer P. Tradition as Truth and Communication. A Cognitive Description of Traditional Discourse. Cambridge; N.Y.: Cambridge University Press, 1990.

- Brudny 2000 – Brudny Yitzhak M. *Reinventing Russia. Russian Nationalism and the Soviet State, 1953-1991*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Brustein 1996 — Brustein W. *The Logic of Evil: The Social Origins of the Nazi Party, 1925–1933*. New Haven; L.: Yale University Press, 1996.
- Bynum 2007 — Bynum C. W. *Women Mystics and Eucharistic Devotion in the Thirteenth Century // Beyond the Body Proper: Reading the Anthropology of Material Life (Body, Commodity, Text) / Margaret Lock, Judith Farquhar (eds.)*. Durham and London: Duke University Press Books, 2007. P. 202-212.
- Casanova 1994 — Casanova J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago, London: University of Chicago Press, 1994.
- Coleman 2005 — Coleman J. *Pre-Modern Property and Self-Ownership Before and After Locke: Or, When did Common Decency Become a Private rather than a Public Virtue? // European Journal of Political Theory*. 2005. No 4. P. 125–145.
- Dow 1978 — Dow T.E. Jnr. *An Analysis of Weber’s Work on Charisma // British Journal of Sociology*. 1978. Vol. 29. No. 1. P. 83–93.
- Dubovka (in print) – Dubovka D. *Struggling Bodies at the Crossroads of Economy and Tradition: the Case of Contemporary Russian Convents // Praying with the Senses: Contemporary Eastern Orthodox Spirituality in Practice / ed. by Sonja Luehrmann*. Indiana: Indiana University Press. P. 192-211 (in print).
- Durkheim 1995 (1912) — Durkheim E. *The Elementary Forms of Religious Life / Transl. by Karen E. Fields*. The Free Press, 1995.
- Evans-Pritchard 1976 (1937) — Evans-Pritchard E.E. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press, 1976 (1937).
- Fajfer 2012 — Fajfer L. 2012. *The ‘Garden of the Virgin Mary’ Meets the Twenty-First Century: The Challenge of Technology on Mount Athos // Religion, State, and Society*. 2012. No. 40(3-4). P. 349-362.
- Forbess 2015 — Forbess A. *Paradoxical Paradigms: Moral Reasoning, Inspiration, and Problems of Knowing among Orthodox Christian Monastics // Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2015. Vol 21. P. 113–128.

- Golubev, Smolyak 2013 — Smolyak O., Golubev A. Making Selves through Making Things: Soviet Do-It-Yourself Culture and Practices of Late Soviet Subjectivation // *Cahiers du monde russe*. 2013. Vol. 54. No. 3/4. P. 517-541.
- Grice 1989 — Grice P. *Studies in the Way of Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
- Halfin 2000 — Halfin I. *From Darkness to Light: Class, Consciousness, and Salvation in Revolutionary Russia*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000.
- Hellbeck 2009 — Hellbeck J. *Revolution on My Mind: Writing a Diary under Stalin*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.
- Hirschkind 2006 — Hirschkind Ch. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press, 2006.
- Illouz 2008 — Illouz E. *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-help*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2008.
- James 1902 — James W. *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. New York, London, Bombay, and Calcutta: Longmans, Green & Co, 1902.
- Jonveaux 2014 — Jonveaux I. *Redefinition of the Role of Monks in Modern Society: Economy as Monastic Opportunity // Annual Review of the Sociology of Religion. Volume 5: Sociology and Monasticism, Between Innovation and Tradition / Jonveaux I., Palmisano S., Pace E. (eds.)*. Leiden, Boston: Brill, 2014. P. 71-86.
- Josse 2014 — Josse P. *Becoming a God: Max Weber and the Social Construction of Charisma // Journal of Classical Sociology*. 2014. Vol. 14. Is. 3. P. 266–283.
- Keane 1997 — Keane W. *Religious Language // Annual Review of Anthropology*. 1997. Vol. 26. P. 47–71.
- Kelly 2013 — Kelly C. *From “counter-revolutionary monuments” to “national heritage”: The Preservation of Leningrad Churches, 1964-1982 // Cahiers du monde russe*. 2013. No 54. P. 1-34.
- Kenworthy 2010 — Kenworthy S. *The Heart of Russia: Trinity-Sergius, Monasticism, and Society after 1825*. N.Y.: Oxford University Press, 2010.

- Köllner 2011 — Köllner T. Built with Gold or Tears? Moral Discourses on Church Construction and the Role of Entrepreneurial Donations // Multiple Moralities and Religions in Post-Soviet Russia / Jarrett Zigon (ed.). New York: Berghahn Books, 2011. P. 191-213.
- Kormina 2013 — Kormina J. Russian Saint Under Construction: Portraits and Icons of Starets Nikolay // Archives de sciences sociales des religions. 2013. Vol. 162: L'orthodoxie russe aujourd'hui. Varia. P. 95–119.
- Lane 2011 — Lane C. Age of Doubt. Tracing the Roots of Our Religious Uncertainty. New Haven and London: Yale university press, 2011.
- Largier 2008 — Largier N. Praying by Numbers: an Essay on Medieval Aesthetics //Representations. 2008. No 104 (1). P. 73-91.
- Lester 2005 — Lester R. Jesus in Our Wombs: Embodying Modernity in a Mexican Convent. Berkeley: University of California Press, 2005.
- Lindquist 2006 — Lindquist G. Conjuring Hope: Magic and Healing in Contemporary Russia. N.Y.; Oxford: Berghahn Books, 2006.
- Luehrmann 2015 – Luehrmann S. Religion in Secular Archives: Soviet Atheism and Historical Knowledge. N. Y.: Oxford University Press, 2015.
- Luhrmann 1991 — Luhrmann T.M. Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic in Contemporary England. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- Luhrmann 2012 — Luhrmann T.M. When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God. N.Y.: Alfred A. Knopf, 2012.
- Mahmood 2001 — Mahmood S. Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic // Cultural Anthropology. 2001. No 16 (2). P. 202–236.
- Mahmood 2005 — Mahmood S. Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- McCulloch 2014 — McCulloch A.D. Charisma and Patronage: reasoning with Max Weber. Farnham: Ashgate Publishing Ltd, 2014.
- Mittermaier 2011 — Mittermaier A. Dreams that matter: Egyptian Landscapes of the Imagination. Berkeley: University of California Press, 2011.



Morris 2006 – Morris Brian. Religion and Anthropology: A Critical Introduction. Cambridge University Press. 2006.

Naumescu 2011 — Naumescu V. The Case for Religious Transmission. Time and Transmission in the Anthropology of Christianity // Religion and Society: Advances in Research. 2011. Vol. 2. P. 54–71.

Orsi 2006 — Orsi R. Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them. Princeton: Princeton University Press. 2006.

Orsi 2016 — Orsi R. History and Presence. Cambridge, MA.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2016.

Paert 2010 — Paert I. Spiritual Elders, Charisma and Tradition in Russian Orthodoxy. DeKalb, IL: Northern Illinois Press, 2010.

Paganopoulos (No date) — Paganopoulos Michelandgelo. The Concept of ‘Economy’ in Two Monasteries of Mount Athos. [https://www.academia.edu/2349875/ The Concept of Economy in Two Monasteries of Mount Athos](https://www.academia.edu/2349875/The_Concept_of_Economy_in_Two_Monasteries_of_Mount_Athos) [доступно: 25.08.17].

Paganopoulos 2007 — Paganopoulos Michelandgelo. Materializations of Faith on Mount Athos // Material Worlds / (Eds) de Klerk and Moffat. Cambridge Scholars Publishing, 2007. P. 122-133.

Palmisano 2015 — Palmisano S. Exploring New Monastic Communities. The (Re)invention of Tradition. Farnham, Surrey, England; Burlington: Ashgate, 2015.

Panchenko 2011 – Panchenko A. Morality, Utopia, Discipline: New Religious Movements and Soviet Culture // Multiple Moralities and Religions in Post-Soviet Russia, edited by Jarrett Zigon. New York: Berghahn. 2011. P. 119-145.

Pinsky 2014 — Pinsky A. The Diaristic Form and Subjectivity under Khrushchev // Slavic Review. Vol. 73. No. 4. Winter 2014. P. 805-27.

Riesebrodt 1999 — Riesebrodt M. Charisma in Max Weber’s Sociology of Religion // Religion. 1999. No. 29. P. 1–14.

Robson 2007 — Robson R.R. Transforming Solovki: Pilgrim Narratives, Modernization, and Late Imperial Monastic Life // Sacred Stories: Religion and Spirituality in Modern Russia / Mark Steinberg and Heather Coleman (eds.). Bloomington: Indiana University Press, 2007. P. 44-60.

Said 1978 — Said E. Orientalism. New York: Pantheon Books, 1978.

Sbardella 2014 — Sbardella F. Ethnography of Cloistered Life: Field Work into Silence // Annual Review of the Sociology of Religion. Volume 5: Sociology and Monasticism, Between Innovation and Tradition / Jonveaux I., Palmisano S., Pace E. (eds.). Leiden, Boston: Brill, 2014. P. 55-70.

Tambiah 1968 — Tambiah S. The Magical Power of Words // Man. New Series. 1968. Vol. 3. No. 2. P. 175–208.

Taylor 2007 — Taylor Ch. A Secular Age. Cambridge: the Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

The New Age of Russia 2012 — The New Age of Russia: Occult and Esoteric Dimension / Birgit Menzel, Michael Hagemester, Bernice Glatzer Rosenthal (eds.). Munchen, Berlin: Kubon & Sagner, 2012.

Wagner 2003 — Wagner W. Paradoxes of Piety: The Nizhegorod Convent of the Exaltation of the Cross, 1807-1935 // Orthodox Russia: Belief and Practice under the Tsars / Valerie A. Kivelson, Robert H. Greene (eds.). University Park: Pennsylvania State University Press, 2003. P. 211-238.

Wasielewski 1985 — Wasielewski P.L. The Emotional Basis of Charisma // Symbolic Interaction. 1985. Vol. 8. Is. 2. P. 207–222.

Weber 1978 (1922) — Weber M. Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology / Ed. by G. Roth, C. Wittch, with a new foreword by G. Roth. In 2 vols. Berkeley; Los Angeles; L.: University of California Press, 1978 (1922).

Weber 2004 (1919) — Weber M., Science as a Vocation // The Vocation Lectures. USA: Hackett Publishing Company, 2004 (1919). P. 1-31.

Weber 2013 (1905) — Weber M. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. USA: Merchant book, 2013 (1905).

Wilson 2006 — Wilson J.E. Subjects and Agents in the History of Imperialism and Resistance // Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors / D. Scott, C. Hirschkind (eds.). Stanford: Stanford University Press, 2006. P. 180–205.

Zigon 2009 — Zigon J. Developing the Moral Person: The Concepts of Human, Godmanhood, and Feelings in Some Russian Articulations of Morality // Anthropology of Consciousness. 2009. No 20 (1). P. 1–26.

## Приложение I. Список информантов

№	Пол	Возраст <sup>75</sup>	Положение в монастыре	Образование	Место записи <sup>76</sup>	Дата записи	№ интервью, данные полевого дневника <sup>77</sup>
1	Жен.	16	Постоянная трудница	Неполное среднее	Горицкий монастырь	2010	Интервью № 1
2	Жен.	66	Временная трудница	Высшее	Череповец	2010	Интервью № 2
3	Жен.	Около 25	Временная трудница	Высшее	Вологда	2010	Интервью № 3
4	Жен.	25	Временная трудница	Высшее	Троице-Сергиева лавра	2010	Интервью № 4
5	Жен.	28	Послушница	Высшее	Горицкий монастырь	2010	Интервью № 5
6	Жен.	Около 60	Бывшая послушница	Высшее	Москва	2010	Интервью № 6
7	Жен.	76	Монахиня	Высшее	Горицкий монастырь	2010	Интервью № 7
8	Жен.	Около 35	Монахиня	Высшее	Горицкий монастырь	2010	Интервью № 8

---

<sup>75</sup> Возраст дан не в абсолютных значениях, а на момент взятия интервью, поскольку насельницы монастырей в большинстве своем старались уклоняться от ответов на этот вопрос, говоря мне, что мирской возраст не коррелирует с духовным уровнем человека. Таким образом, порой мне приходилось определять возраст информантов на глаз.

<sup>76</sup> Интервью с временными трудниками, с которыми я познакомилась в описанных выше монастырях, иногда мне приходилось проводить в населенных пунктах, где жили эти трудники.

<sup>77</sup> Я включила в эту таблицу только тех информантов из полевых дневников, записи беседы с которыми практически равны интервью на диктофон по информативности и стилистической точности.

9	Жен.	Около 75	Монахиня	Среднее специальное	Горицкий монастырь	2010	Интервью № 9
10	Жен.	32	Монахиня	Высшее	Горицкий монастырь	2010	Интервью №10, запись экскурсии № 1
11	Жен.	Около 30	Послушница	Среднее специальное	Горицкий монастырь	2010	Интервью № 11
12	Жен.	Около 30	Постоянная трудница	Среднее специальное	Горицкий монастырь	2010	Интервью № 12
13	Жен.	65	Временная трудница	Высшее	Вологда	2010	Интервью № 13
14	Жен.	Около 25	Временная трудница	Высшее	Сергиев Посад	2010	Интервью № 14
15	Муж.	Около 45	Священник	Высшее	Кириллов (Горицкий монастырь)	2010	Интервью № 15
16	Муж.	48	Временный трудник	Среднее специальное	Сергиев Посад	2010	Интервью № 16
17	Жен.	Около 60	Игуменья	Среднее специальное	Горицкий монастырь	2012	Интервью № 17, полевой дневник: Горицы- 2012
18	Муж.	40-50	Сотрудник национальног о парка «Русский Север»	Высшее	Кириллов	2011	Интервью № 18
19	Жен.	40-50	Сотрудник Кирилло-	Высшее	Кириллов	2011	Интервью № 19

			Белозерского музея-заповедника				
20	Жен.	60-70	Сотрудник Кирилло-Белозерского музея-заповедника	Высшее	Кириллов	2011	Интервью № 20
21	Жен.	Около 60	Монахиня	Высшее	СПб (Горицкий монастырь)	2011	Интервью № 21
22	Жен.	Около 70	Прихожанка	---	с. Горицы	2011	Интервью № 22
23	Жен.	Около 70	Староста приходской церкви	---	с. Горицы	2012	Интервью № 23
24	Жен.	50-60	Местная жительница	--	с. Николаевское	2011	Интервью № 24
25	Жен.	60-70	Местная жительница	--	с. Николаевское	2011	Интервью № 25
26	Муж.	Около 30	Житель православного поселения	Высшее	с. Николаевское	2011	Интервью № 26
27	Муж.	Около 50	Житель православного поселения	Среднее специальное	с. Николаевское	2011	Интервью № 27
28	Муж.	Около 50	Житель православного поселения	--	с. Николаевское	2012	Интервью № 28

29	Муж.	Около 80	Житель православного поселения	--	с. Николаевское	2012	Интервью № 29
30	Жен.	Около 45	Постоянная трудница	Среднее специальное	с. Николаевское	2011, 2012	Полевые дневники: Никольский -2011, Никольский -2012
31	Муж.	87	Архимандрит	Среднее специальное	с. Николаевское	2011, 2012	Полевые дневники: Никольский -2011, Никольский -2012 Запись проповеди № 1,2
32	Жен.	Около 40	Послушница	--	с. Николаевское	2011, 2012	Полевые дневники: Никольский -2011, Никольский -2012
33	Жен.	Около 80	Послушница	Среднее специальное	с. Николаевское	2011, 2012	Полевые дневники: Никольский -2011, Никольский -2012

34	Жен.	Около 55	Игуменья	--	с. Николаевское	2011, 2012	Полевые дневники: Никольский -2011, Никольский -2012
35	Жен.	70-80	Монахиня	--	с. Николаевское	2011, 2012	Полевые дневники: Никольский -2011, Никольский -2012
36	Жен.	Около 40	Послушница	Высшее	Монастырь N	2012	Полевой дневник N-2012
37	Жен.	Около 60	Послушница	--	Монастырь N	2012	Полевой дневник N-2012
38	Жен.	60-70	Игуменья	--	Монастырь N	2012	Полевой дневник N-2012
39	Жен.	Около 60	Монахиня	Высшее	Монастырь N	2012	Полевой дневник N-2012
40	Жен.	44	Игуменья	Высшее	Константино-Еленинский монастырь	2013	Полевой дневник: КЕ-2013



41	Жен.	Около 50	Временная трудница	Высшее	Константино-Еленинский монастырь	2013	Полевой дневник: КЕ-2013
42	Жен.	Около 60	Постоянная трудница	Высшее	Константино-Еленинский монастырь	2013	Полевой дневник: КЕ-2013
43	Муж.	47	Игумен	Среднее специальное	Михайло-Афонский монастырь	2014	Интервью № 30
44	Муж.	35	Иеродьякон	Высшее	Михайло-Афонский монастырь	2014	Интервью № 31
45	Жен.	Около 50	Временная трудница	Высшее	Краснодар	2012	Интервью № 32
46	Муж.	42	Руководитель Реставроса	--	Москва	2012	Интервью № 33

## Приложение II. Правила поведения в монастыре

«Правила поведения для паломников и гостей Воскресенского Горицкого монастыря»

Проживающим в обители необходимо соблюдать распорядок дня:

Утреннее молитвенное правило – 6.30.

Завтрак – 8.00.

Обед – 14.00.

Ужин – 20.00.

Вечернее молитвенное правило – 21.00.

Богослужения совершаются по воскресным и праздничным дням

Вечернее богослужение – 16.00.

Божественная литургия – 8.00.

Посещение всех Богослужений является обязательным, если вы не заняты на каких-либо послушаниях в это время. Так же обязательно для взрослых паломников посещение утреннего и вечернего правила.

Для детских групп распорядок дня оговаривается отдельно с благочинной монастыря.

Поддержание порядка в келейном корпусе и в гостинице является обязанностью паломников.

Необходимо следить, чтобы келейный корпус не оставался открытым для сохранности ваших вещей

К 23.00., если вы не заняты послушанием следует возвратиться в келейный корпус или гостиницу и соблюдать тишину, помня о людях, живущих рядом. В 23.00 корпус и гостиница закрываются.

На трапезной следует соблюдать порядок и чистоту. Желательно при входе в трапезную переобуть сменную обувь.

Во время трапезы, которая по монастырскому уставу является продолжением богослужения, необходимо слушать предложенное чтение. Разговаривать во время трапезы не разрешается, согласно древнему правилу всех монастырей.

Данное вам послушание просим исполнять без рассуждений и споров и не предпринимать ничего самочинно. При необходимости отлучиться за территорию обители возьмите на это благословение у старших сестер.

Полученные постельные принадлежности и одежду просим перед отъездом стирать и возвращать чистыми.

Категорически не разрешается курение, распитие спиртных напитков и сквернословие, а так же романтические отношения с лицами противоположного пола, как несовместимые со святым местом, на котором подвизались многие поколения монашествующих.

Нарушители данных правил могут быть удалены из обители в любое время, согласно решению Духовного собора монастыря.

Пожалуйста, не забывайте, что вы приехали в обитель помолиться и потрудиться во славу Божию и на благо монастыря.

*Иллюстрации*



Общий план дореволюционного Воскресенского Горицкого монастыря

Советский период жизни Горицкого монастыря



Воскресенский собор Горицкого монастыря в советское время



Введенская церковь Горицкого монастыря в советское время

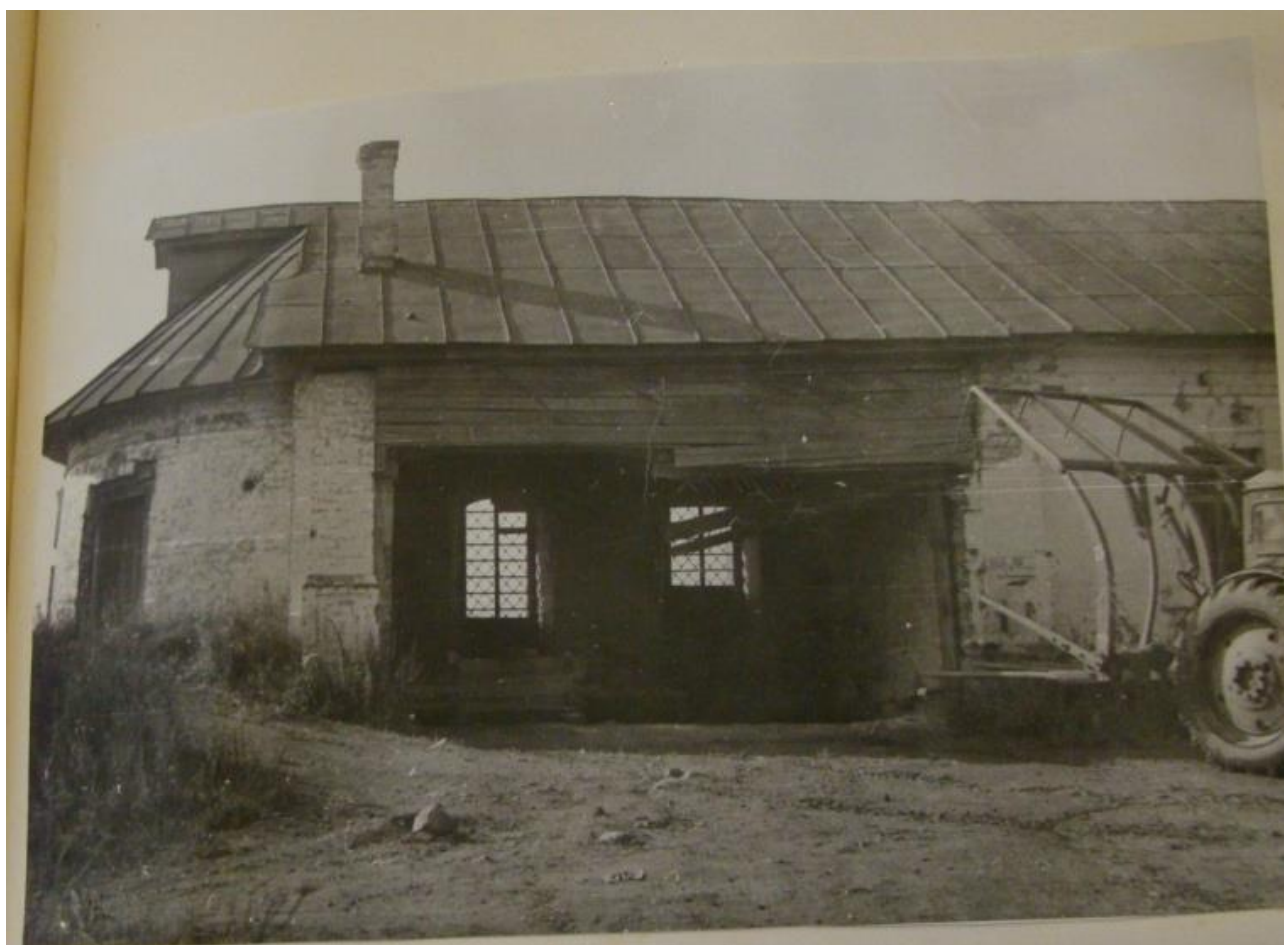
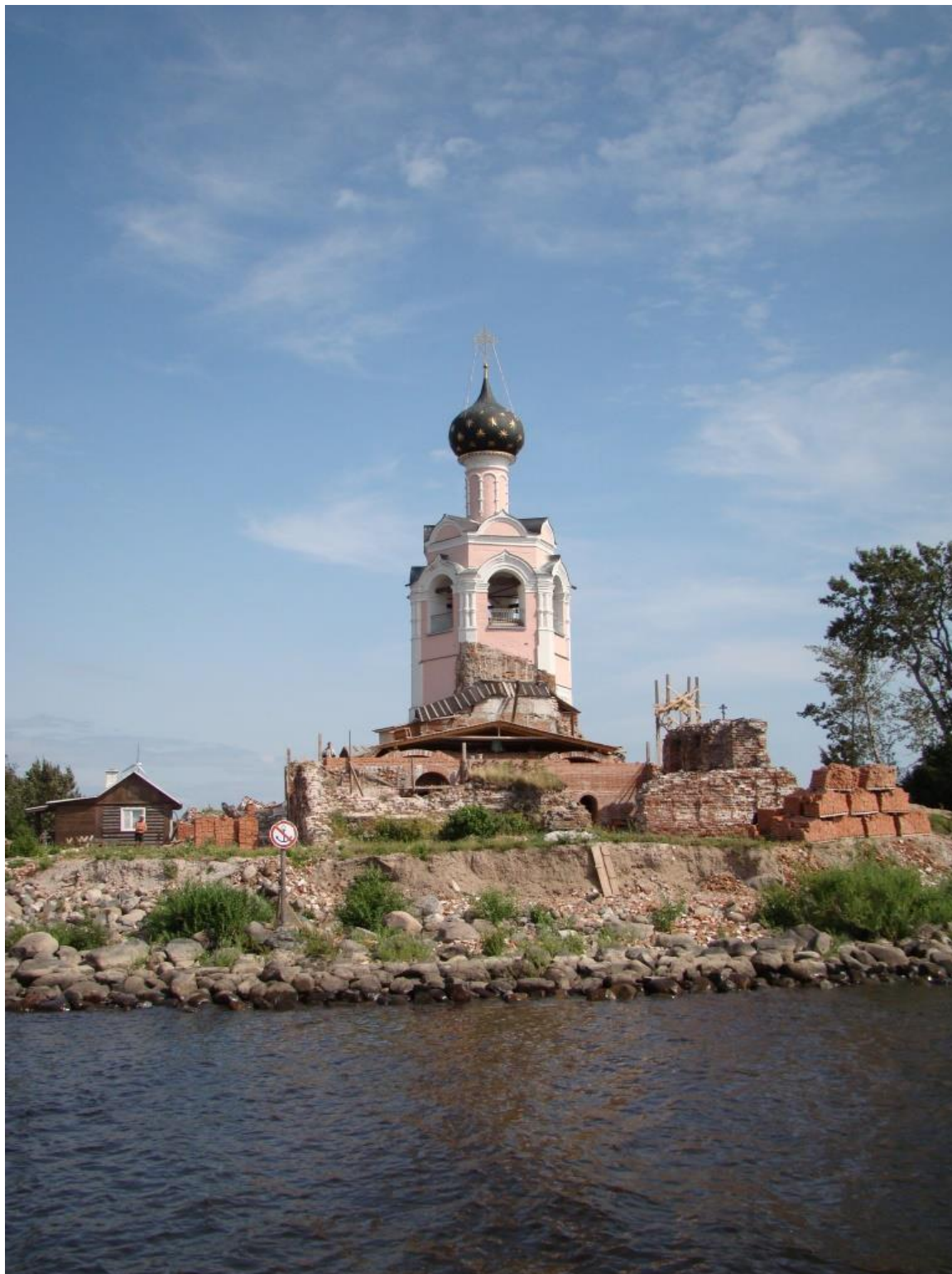


Фото № 16. Введенская церковь. Разобранный  
участок северного фасада стены.

Спас-Каменный монастырь с отреставрированной колокольней (лето 2012 г.)





Спас-Каменный монастырь: ландшафт (лето 2012 г.)

