

**ORA ET LABORA В «ТЕМНОЙ АНТРОПОЛОГИИ»
СОВРЕМЕННЫХ ПРАВОСЛАВНЫХ МОНАСТЫРЕЙ:
Рец. на кн.: ДАРЬЯ ДУБОВКА. В МОНАСТЫРЬ С МИРОМ:
В ПОИСКАХ СВЕТСКИХ КОРНЕЙ СОВРЕМЕННОЙ
ДУХОВНОСТИ. СПб.: Изд-во Европ. ун-та
в Санкт-Петербурге, 2020. 208 с.**

Екатерина Александровна Хонинева

Европейский университет в Санкт-Петербурге
6/1А Гагаринская ул., Санкт-Петербург, Россия
Институт лингвистических исследований РАН
9 Тучков пер., Санкт-Петербург, Россия
ekhonlineva@eu.spb.ru

Аннотация: Рецензируемая книга представляет собой первое систематическое исследование практик субъективации в российских православных монастырях, основанное на длительном включенном наблюдении. Монография ставит под сомнение идеализированный вневременной образ монашеских обителей и их насельников, как будто вознесенных над земной жизнью с ее социально неприглядными аспектами — эксплуатацией труда, повседневным насилием и ориентацией на получение материальных выгод. Монастыри, таким образом, предстают в книге как производные определенных конфигураций власти и экономических отношений, укорененных в секулярном прошлом. Монографию отличают и теоретические нововведения, и смелость антропологической интерпретации. Предложение новой, коммуникативной, модели для изучения харизматической власти, а также включение новой переменной — темпоральности — в изучение агентности и сопротивления в религиозных контекстах стоит признать важными аналитическими находками, которые могут и должны найти применение в этнографических исследованиях других религиозных и духовных практик. Осторожная критика рецензии в основном сфокусирована на избранной модели этнографической репрезентации и злоупотреблении экономической метафорой, зачастую сводящей духовную жизнь насельниц и трудников к рациональному выбору, реципрокному обмену и поиску экономических, пусть и понятых в духовных терминах, преимуществ.

Ключевые слова: монастыри, аскеза, труд, агентность, религиозная власть.

Для ссылок: Хонинева Е. *Оra et labora* в «темной антропологии» современных православных монастырей: Рец. на кн.: Дарья Дубовка. *В монастырь с миром: в поисках светских корней современной духовности*. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2020. 208 с. // *Антропологический форум*. 2022. № 55. С. 372–386.

doi: 10.31250/1815-8870-2022-18-55-372-386

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/055/khonlineva.pdf>

**ORA ET LABORA IN THE DARK ANTHROPOLOGY OF MODERN
ORTHODOX CONVENTS: A Review of DARYA DUBOVKA,
V MONASTYR S MIROM: V POISKAKH SVETSKIKH KORNEY
SOVREMENNOY DUKHOVNOSTI [TO THE MONASTERY IN PEACE:
IN SEARCH OF SECULAR ROOTS OF MODERN SPIRITUALITY].
St Petersburg: European University at St Petersburg Press, 2020, 208 pp.**

Ekaterina Khonlineva

European University at St Petersburg
6/1A Gagarinskaya Str., St Petersburg, Russia
Institute for Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences
9 Tuchkov Lane, St Petersburg, Russia
ekhonlineva@eu.spb.ru

Abstract: The book under review is the first systematic study of subjectivation practices in contemporary Russian Orthodox monasteries based on long-term participant observation. The monograph questions the idealized, timeless image of monastic convents and their inhabitants, as if elevated above earthly life with its socially unsightly aspects—the labour exploitation, everyday violence, and the orientation toward material gain. Monasteries thus appear in the book as derived from certain configurations of power and economic relations rooted in the secular past. The monograph is also distinguished by its theoretical innovations and bold anthropological interpretation. The proposal of a new, communicative, model for the study of charismatic authority—as well as the introduction of a new variable, temporality—in the study of agency and resistance in religious contexts should be recognized as important analytical findings; these can and should be applied in studies of other religious and spiritual practices. A cautious critique of the review focuses mainly on the



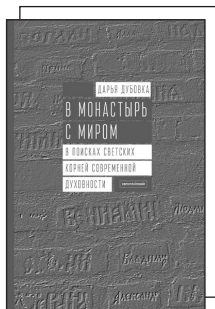
chosen model of ethnographic representation and the misuse of the economic metaphor, often reducing the spiritual life of the convent inhabitants to rational choice, reciprocal exchange, and the search for economic benefits, albeit understood in spiritual terms.

Key words: convents, asceticism, labour, agency, religious authority.

To cite: Khonineva E., *'Ora et labora* in the Dark Anthropology of Modern Orthodox Convents: A Review of Darya Dubovka, *V monastyr s mirom: v poiskakh svetskikh korney sovremennoy dukhovnosti* [To the Monastery in Peace: In Search of Secular Roots of Modern Spirituality]. St Petersburg: European University at St Petersburg Press, 2020, 208 pp., *Antropologicheskij forum*, 2022, no. 55, pp. 372–386.

doi: 10.31250/1815-8870-2022-18-55-372-386

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/055/khonineva.pdf>



Рец. на кн.: **Дарья Дубовка. В монастырь с миром: в поисках светских корней современной духовности.** СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2020. 208 с.

Рецензируемая книга представляет собой первое систематическое исследование практик субъективации в российских православных монастырях, основанное на длительном включенном наблюдении. Монография ставит под сомнение идеализированный вневременной образ монашеских обитателей и их насельников, как будто вознесенных над земной жизнью с ее социально неприглядными аспектами — эксплуатацией труда, повседневным насилием и ориентацией на получение материальных выгод. Монастыри, таким образом, предстают в книге как производные определенных конфигураций власти и экономических отношений, укорененных в секулярном прошлом. Монографию отличают и теоретические нововведения, и смелость антропологической интерпретации. Предложение новой, коммуникативной, модели для изучения харизматической власти, а также включение новой переменной — темпоральности — в изучение агентности и сопротивления в религиозных контекстах стоит признать важными аналитическими находками, которые могут и должны найти применение в этнографических исследованиях других религиозных и духовных практик. Осторожная критика рецензии в основном сфокусирована на избранной модели этнографической репрезентации и злоупотреблении экономической метафорой, зачастую сводящей духовную жизнь насельниц и трудников к рациональному выбору, реципрокному обмену и поиску экономических, пусть и понятых в духовных терминах, преимуществ.

Ключевые слова: монастыри, аскеза, труд, агентность, религиозная власть.

***Ora et labora* в «темной антропологии» современных православных монастырей**

Выход в свет книги Дарьи Дубовки «В монастырь с миром: в поисках светских корней современной духовности» (2020) — событие, значимое не только для русскоязычного читателя, интересующегося современной антропологией религии и этнографией монастырской культуры, но и лично для меня. Когда-то, еще студенткой, я познакомилась с работами Дубовки о практиках самотрансформации в современных монастырях РПЦ, и они произвели на меня глубокое, даже неизгладимое впечатление. Стало ясно, что нет для меня ничего более интеллектуально стимулирующего и по-человечески завораживающего, чем тот путь духовного совершенствования, который проходят верующие люди, переживая эмоциональные и физические трудности, преодолевая сомнения, искушения и самих себя. Притом не приходилось сомневаться, что от взгляда, подернутого

Екатерина Александровна Хонинева

Европейский университет
в Санкт-Петербурге /
Институт лингвистических
исследований РАН,
Санкт-Петербург, Россия
ekhonineva@eu.spb.ru

поволокой идеализма (в моем случае было именно так), ускользает полихромность картины, особенно ее темные тона. Исследование Дубовки демонстрировало, как антропологическая оптика помогает увидеть религиозную жизнь в ее противоречивости и многотональности.

Статьи и диссертация, когда-то вдохновившие меня на собственные антропологические искания в той же области исследований, легли в основу рецензируемой монографии. Ее название — «В монастырь с миром» — вызывает ассоциации с коллаборативной этнографией или с постсекулярной антропологией, ставшей одним из результатов критической рефлексии о секулярных основаниях дисциплины, ранее мало осознаваемых антропологами религии [Karferer 2001; Fountain 2013; Furani, Robbins 2021]. Это впечатление обманчиво. В действительности книгу скорее можно было бы назвать упражнением в «темной антропологии»¹, богатой фукольдскими и марксистскими реминисценциями и некоторой иронией в отношении обсуждаемых социальных контекстов. Перефразируя выражение Роберта Орси, описавшего явления Девы Марии как «трансцендентное, врывающееся во время» [Orsi 2008: 12], можно сказать, что книга повествует о том, как (секулярное) время врывается в трансцендентное.

Один из лейтмотивов монографии (или, если угодно, краеугольных камней — именно такую, «религиозную», метафору предпочитает автор) составляет тезис, согласно которому траектория духовной «работы над собой» не всегда сводима к линейному и уж тем более экспоненциальному росту. Как отмечает Дубовка, антропологические исследования, посвященные технике *самокультивации* (*self-cultivation*), обычно исходят из модели религиозного субъекта, если не неизменного, то последовательно ориентированного на поступательное развитие². Это же, по ее мнению, в целом верно и для феноменологической, и для христианской интеллектуальных традиций. Тем не менее продолжительная этнографическая работа среди верующих, имею-

¹ Автор метафоры Шерри Ортнер называет «темной антропологией» направление исследований, сформировавшееся в американской академии в 1980-х гг. Ученые, работавшие в русле данного направления, фокусировали свое внимание преимущественно на тех социальных явлениях, которые ассоциируются с понятием «тяжелой жизни», — на угнетении, подавлении и принуждении, на различных формах социального неравенства, на чувствах обреченности и безнадежности.

² Полагаю, что это может быть связано как с особенностями полевой работы в соответствии со стандартами западной антропологии (и в этом смысле у «антропологии дома», характерной для представителей российской академии, есть значительное преимущество, позволяющее действительно проследить биографические траектории информантов в долгосрочной перспективе), так и с ограничениями этнографической репрезентации, основанной на разборе единичных сюжетов, локализованных в конкретных месте и времени, а не в диахронии.

щих опыт социализации в секулярном окружении¹ (а в современной России таковых большинство, включая послушников и монашествующих), показывает, что этот опыт не перестает влиять на их жизнь даже после полного погружения в религиозную среду. Книга Дубовки призвана продемонстрировать историческую изменчивость и экономическую обусловленность представлений о духовном самосовершенствовании, а также нестабильность и противоречивость индивидуальных духовных исканий и убеждений², где секулярные формы рациональности и мироощущения перемежаются с практиками христианской аскезы и логикой православной антропологии.

Однако в рассматриваемом случае не статичен и сам антрополог. Как и некоторые героини книги, ее автор также покинула монастыри (и вместе с ними антропологию) и ушла в «мир». Поэтому монография была дописана уже с позиции не только антропологического дистанцирования от предмета исследования, но и умеренного отстранения от собственной погруженности в антропологическую дисциплину с ее нормами и модами. Введение открывается зарисовкой уже из совсем другой жизни — повседневности обитателей мира IT в банковской сфере, искушенных потребителей благ и качественных продуктов, критиков слепой веры и сторонников верификации, убежденных в том, что процветание и развитие человека является объектом свободного выбора и полностью зависит от него самого. Антропологическая «прививка» позволяет Дубовке не только достаточно рефлексивно отнестись к идеалам своего нового окружения, полагающего их самоочевидными, но и риторически искусно продемонстрировать, что «антагонисты» рационально мыслящих программистов-бонвиванов — верующие православные люди, живущие при монастырях, не менее, а может и более рациональны и даже прагматичны.

Но книга полемизирует не только с секулярно-скептическими стереотипами религиозного Другого. Как кажется, даже в большей степени исследование ставит под сомнение идеализированный вневременной образ монашеских обитателей и их насельников, как будто вознесенных над земной жизнью с ее социально неприглядными аспектами — эксплуатацией труда, повседневным насилием и поиском материальных выгод. Монастыри, какими они предстают в книге, это не «лиминальные

¹ В антропологической литературе им противопоставляются культуры, которые принято обозначать трудно переводимым на русский язык выражением *never-secular Christianities*.

² В последние годы можно заметить, что в этнографической теории все больший исследовательский интерес вызывают различные формы неконсистентного социального опыта — сомнения, противоречия, недоверие и неопределенность [Pelkmans 2013; Berliner et al. 2016; Carey 2017; Mühlfried 2018]. Это обстоятельство по тем или иным причинам не нашло отражения в рецензируемой книге.

сообщества» по Виктору Тернеру и не «общества святых», как их описывал Эмиль Дюркгейм, а производные определенных конфигураций власти и экономических отношений, укорененных в секулярном прошлом.

Обращение к «темной теории», в первую очередь к теории власти и субъективации Мишеля Фуко, а также к «марксистской» предметной проблематике, позволяет отнести обсуждаемую работу к «темной антропологии», обнаруживающей власть «в любой расщелине нашей жизни» [Ортнер 2022: 8], а поиск «экономических предпочтений» — в любых человеческих мотивах. Как человек, чей исследовательский интерес к религии родился когда-то именно из идеализма, человек, переживший затем антропологическое «расколдовывание мира», а теперь размышляющий о возможностях баланса между этими двумя позициями, я оказалась восприимчива к подобной тональности этнографического повествования, о чем еще скажу. Такую чувствительность к «темной» этнографической репрезентации религиозной жизни можно считать как недостатком, так и достоинством. Как бы то ни было, я хочу поблагодарить автора не только за интеллектуальное удовольствие от чтения книги, но и за стимул к саморефлексии.

«Темная антропология религии» — проект, который сегодня может вызывать неоднозначные реакции, учитывая все чаще звучащие призывы «принять всерьез» локальные онтологии и теологии (см., например: [Orsi 2005; Robbins 2006; Bielo 2018; Fugani 2019]). В такой перспективе сведение движущей силы духовных практик и ритуальной деятельности к реализации определенных «интересов» выглядит разоблачительно и уже не вполне антропологично. Как минимум новые нормы этнографической репрезентации религиозной жизни требуют все большей рефлексии над секулярной (марксистской? фукольд-анской?) предвзятостью такой аналитической позиции. Однако книга Дубовки может показаться типичным примером «темной антропологии» православных обитателей лишь в первом приближении. Уже в описании структуры монографии автор задается вопросом (или задает его читателю): «Как относиться к унижению себя и других в монастыре, является ли такое унижение благом для человека или нет?» (С. 37). По крайней мере сама формулировка вопроса дает основания полагать, что у него может быть более чем один ответ, а также обещает неординарную интерпретацию рассматриваемых этнографических сюжетов.

В основу монографии легли полевые материалы, собранные автором в ходе наблюдения в семи православных монастырях, расположенных в небольших населенных пунктах в России

и Украине. Православные монастыри в принципе не самое доступное место для включенного наблюдения, однако современные условия их существования предлагают антропологу возможность полноценно включиться в их повседневность в позиции временного *трудника*. Поэтому в фокусе исследования Дубовки оказались не только и не столько монахини и послушницы, сколько те миряне, которые прибывают в монастыри потрудиться на их благо и углубить свою молитвенную жизнь. Книга состоит из пяти глав, концептуально распадающихся на три блока: инфраструктура и экономический базис современной монашеской практики духовного совершенствования, сложная взаимосвязь между трудовым послушанием и молитвой как техниками самотрансформации и собственно микромеханика отношений власти и культивации смирения.

Автор помещает социальный феномен *трудничества* в исторический контекст, рассказывая об использовании монастырских зданий в советское время и возрождении монашеской жизни в постсоветской России. Эта часть монографии служит каркасом для генеалогических размышлений о современных формах монастырских техник субъективации и объяснения их связи с социально-экономическим положением обитателей. Дубовка стремится продемонстрировать, как нынешняя монастырская инфраструктура не оказывается лишь тем, что «обрамляет» духовную жизнь, а прямым образом влияет на ее наполнение. «Бедная» инфраструктура обитателей (в первую очередь отсутствие привычного для городского жителя горячего, а иногда и любого водоснабжения) приводит к серьезным гигиеническим ограничениям насельниц, которые автор предлагает рассматривать как ключевую монастырскую практику, направленную на усмирение тела. Пищевые ограничения, которые для обывателя более чем ожидаемы в монастырском обиходе, становятся для него совсем нехарактерны, равно как и хрестоматийные примеры аскетических практик, которые можно обнаружить в житиях святых подвижников. Автор об этом не говорит напрямую, но, как кажется, аскетические практики, которые могут привести к упадку физических сил (т.е. недоедание и недосып), не находят поощрения в современных обителях, коль скоро следование им может драматически повлиять на исполнение трудовых послушаний.

Правда, этот раздел монографии не дает составить полное впечатление об аскезе в современных женских монастырях: мы не узнаем о принятых мерах сна и бдения, о посте не только пищевом, но и «посте чувств», т.е. «хранении» слуха, глаз, речи. Как пишет автор, «тело перестало быть главным объектом внимания современных монашествующих» (С. 72), а единственное аскетическое ограничение, накладываемое на жизнь тела, —

это невозможность регулярно его мыть. Такое ограничение объясняется в книге не только дефицитом инфраструктурных и денежных ресурсов, но и органичным соотношением немывтого и дурно пахнущего тела образу монашеской духовной жизни, пренебрегающей нормами светской публичной социальности. В этой изящной антропологической интерпретации меня смущают два взаимосвязанных обстоятельства. Аскетическая практика — действие, как мне видится, *a priori* интенциональное. В теологическом отношении аскеза в первую очередь подразумевает преобразование и возвышение воли к Богу за счет обуздания человеком неразумных и низменных порывов. Скромное питание и отказ от кулинарных изысков сами по себе не являются аскетическим упражнением, но могут быть исполнены этим смыслом при соответствующей интерпретации и культивации внутренних состояний. Дарья Дубовка отмечает, что в монастырях говорить о теле совсем не принято, и в соответствующей главе мы действительно не видим каких-либо этнографических свидетельств того, что сами обитатели монастыря видят недоступность регулярного мытья как аскетическую практику, приближающую к Богу, — при всем правдоподобии этого тезиса.

Второй момент, который вынуждает остановиться на обсуждении вопросов аскетики, — некоторая натурализация гигиенических норм. В этом рассуждении ежедневная гигиена предстает «одной из самых насущных потребностей современного человека» (С. 77), а «вымывтое ухоженное тело» — как «естественное для нашего публичного пространства» (С. 69; курсив мой). Также Дубовка пишет, что поскольку по большей части насельницы монастырей, в которых она работала, ранее жили в городах, они должны были привыкнуть к инфраструктурному комфорту и воспринимать его как что-то «само собой разумеющееся» (С. 68). Оставляя за рамками обсуждения относительность взглядов на чистоту и ухоженность, я вспоминаю все те немывтые и недостаточно ухоженные с точки зрения условного представителя среднего класса тела, которые встречались мне и в городах, и среди горожан — в коммунальных квартирах, где регулярно и надолго исчезали горячая вода и отопление, в часы пик на станциях метро около заводов, наконец, в пригородных садоводствах, где люди, месяцами обрабатывая грядки, мылись едва ли раз в неделю. В понимании ухоженного тела как естественной потребности горожанина можно усмотреть и классовую, и поколенческую нечувствительность к разнообразию соматического опыта. Как пишет, например, Александра Касаткина, история советского городского быта связана со многими инфраструктурными ограничениями, к которым хорошо адаптировались представители старшего поколения, впоследствии

обживавшие свои садовые участки без особых покушений на бытовой комфорт (в противовес более молодым сторонникам дачных удобств) [Касаткина 2022: 80–82]. Более того, уже в другом контексте автор сама упоминает, что многие насельницы имели достаточный опыт работы на огородах (С. 111). Иными словами, осцилляция между различными режимами чистоты могла быть вполне характерна для повседневности жителей советских и постсоветских городов, в том числе для героинь книги. В этой связи мне видится необходимой более детализированная интерпретация и биографического опыта монахинь, и непосредственно гигиенических ограничений в качестве аскетического «делания» (т.е. телесных упражнений в смиренности).

Парадоксальным образом монастырская инфраструктура не поощряет и упражнения в духовной аскезе. В постсоветское время большинство монашеских обителей восстанавливались в условиях серьезного дефицита ресурсов. В результате трудники стали неотъемлемой частью монастырского сообщества наряду с монахинями и послушницами, правда, без четко регламентированного статуса. Хозяйственные работы по поддержанию материального существования монастырей были названы послушаниями, что тем самым привело к семантическому насыщению трудовой деятельности коннотациями добродетели и сделало ее основной, а для трудников — подчас и единственной монастырской техникой духовного роста. В силу специфического экономического положения нынешних обителей и приоритета послушаний интенсивная молитвенная жизнь, к которой стремились некоторые из православных знакомых автора, в монастырях оказалась практически недоступна. Как следствие, они покидали обители и начинали творение Иисусовой молитвы и погружение в литературу по исихастской традиции у себя дома в одиночестве, признавая, что нынешние монастыри более не предоставляют искомым условий для умственного и душевного сосредоточения и безмолвия (С. 78–79).

Между тем большинство все же обнаруживало в себе значительные интерпретативные способности, позволяющие осмыслить чистку картошки или уборку нечистот в духовных терминах. Антропологический анализ логики интерпретации трудников составляет интереснейшую часть книги, которую не стоит пересказывать, дабы не лишить читателя удовольствия ознакомиться с ней самостоятельно. В общем же виде подобные интерпретации разрешают конфликт между молитвой и трудовыми послушаниями за счет восприятия труда как особой формы духовной практики. Однако здесь, как мне видится, не хватает компаративных сопоставлений с другими религиозными контекстами, где бы напряжение между трудом и молитвой

или, шире, *vita activa* и *vita contemplativa* разрешалось схожими или иными способами. К примеру, хотя бы беглое сравнение с бенедиктинскими монастырями или католической организацией “Opus Dei” позволило бы сделать этот фрагмент менее замкнутым на себя.

Другое примечательное наблюдение, сделанное Дубовкой, касается истоков привлекательности послушаний как труда до изнеможения, требующего роботизации тела и полного подчинения своей воли другому субъекту, а через него — Богу. Она предлагает искать их не в святоотеческих нарративах о послушании, а в современном «(анти)утопическом воображении», образы которого формируются соответствующими литературными произведениями XX в. и отражаются в ряде распространенных в монастырской среде эсхатологических нарративов. В обсуждении этого сюжета, на мой взгляд, оказалась недостаточно проблематизирована эмоциональная сторона явления. Антиутопический образ субъекта, подчиненного воле тоталитарного государства или любой другой злой силе, предполагает некоторое притупление эмоциональности. Антиутопическое роботизированное тело, как кажется, не должно быть преисполнено ярких переживаний, в особенности настолько положительных, как переживание благодати, о котором свидетельствуют собеседницы Дубовки (см., например, с. 112). Также в качестве аргумента в пользу метафоры тела как машины автор приводит пример интерпретации физической усталости как искушения, поскольку «идеальное монашеское тело не имеет <...> функции физического износа» (С. 118). Здесь приходит на ум параллель с техникой распознавания духов, предложенной св. Игнатием Лойолой в «Духовных упражнениях», которая требовала особой внимательности к своим состояниям с целью различения в них действия сверхъестественных агентов — злых или добрых. В такой перспективе усталость, сонливость или апатия в ходе духовной практики рассматривались как форма воздействия злого духа, в то время как божественное содействие обнаруживалось во внутренней радости и покое. Впрочем, это не означает, что христианин в принципе не может испытывать сонливость или усталость: значение имеет возникновение таких состояний в конкретном контексте духовного упражнения или, как в случае послушаний, физического труда, исполненного спиритуалистских коннотаций.

Последний крупный сюжет, который обсуждается в рецензируемой монографии, затрагивает, пожалуй, самый острый для автора вопрос о смирении и природе религиозной власти. Более того, именно эти рассуждения делают проблематичным отношение исследования Дубовки к формату «темной антропологии». Да, насельницы и трудники последовательно отказываются

от своей воли и подчиняют ее воле авторитета, возвышающегося над ними в монастырской иерархии. Да, они регулярно претерпевают то, что и антропологи, и они сами могут считать унижением. Однако Дубовка избирает наименее очевидную интерпретацию этой формы социальных отношений, не сводя их к злоупотреблениям властью или угнетению. Обращаясь к концепции агентности, разработанной Сабой Махмуд на материалах исследования исламского возрождения в Египте, Дубовка подробно разбирает культивируемую в монастырях схему обнаружения и толкования своего внутреннего состояния как греховного. Это обнаружение, предположительно ведущее к духовному возрастанию, возможно только в условиях полного и *добровольного* подчинения себя авторитету наставника, нивелирования собственного «я». Но то, что носителем типичных западных секулярных ценностей могло быть расценено как проявление одного из самых мрачных аспектов человеческих отношений, насельницами монашеских обителей, наоборот, воспринималось и описывалось как безусловное благо.

В высшей степени значимой аналитической находкой Дубовки следует признать проблематизацию диахронического фактора в исследованиях агентности и религиозных техник самотрансформации, а также влияния секулярного опыта на оценку результатов этих техник самими верующими. Модель монастырских практик «работы над собой» скорее можно назвать не прогрессивной, а рекурсивной: греховная сущность в человеке обнаруживается раз за разом, но это не может и не должно привести к сколько-то значимым «позитивным» изменениям, поскольку у духовной борьбы конца быть не может. Подобная модель подходит не всем, вернее, подходит не всем в долгосрочной перспективе. Поэтому, исчерпав возможности для духовного преобразования, некоторые насельницы покидали обители в поисках других практик, более ориентированных на положительный результат.

Насколько я могу судить, перед нами первая систематическая попытка рассмотреть применимость западных концепций дисциплинарной власти и агентности на материалах российского православия, поэтому позволю себе небольшую критическую ремарку. В рассуждениях автора академическое определение агентности *per se* представляется как основанное на оппозиции сопротивления власти / авторитету и добровольного или недобровольного подчинения им. В теоретическом смысле это не совсем аккуратное утверждение, поскольку подобная дихотомия имеет отношение к конкретной дискуссии о феминистском понимании агентности в значении *resistance* (см.: [Mahmood 2005: 5–10]). Однако в антропологии и социальных науках в целом существуют и другие концепции агентности, в том числе менее

политически заряженные и не связанные с проблемой встраивания в структуры субординации, а делающие акцент на человеческой креативности. Ряд исследований, которые кратко упоминает автор со ссылкой на работу Амиры Миттермайер (С. 23–24), вообще не фокусируются исключительно на агентности человеческих субъектов и учитывают более широкий спектр сверхъестественных агентов.

Теоретическая позиция, избранная Дубовкой, не предполагает включения в анализ агентности сверхъестественных акторов. При этом в книге рассматривается такой пример взаимодействия, где одному из участников коммуникации приписываются сверхчеловеческие способности, а другие участники находятся под постоянной угрозой влияния бесовских сил. Автора интересуют механизмы реализации харизматической власти, которые она исследует на материале наблюдения в одной православной общине, образовавшейся вокруг старца. В общину этих людей объединило представление о том, что их личное спасение возможно только в постоянном и полном послушании старцу и при его заступничестве. Дубовка предлагает видеть специфику подобной харизматической власти не в личных характеристиках религиозного авторитета, а в практиках интерпретации действий и реплик старца членами общины. Поскольку герои этой истории полагают, что старец способен видеть прошлое и будущее, их внутренние мотивы и устремления, то осмысление даже обыденных его высказываний сводится к обнаружению в них особого назидательного или провидческого содержания.

Учитывая общий интерес автора к формулированию специфики монастырской субъектности и агентности, здесь, вероятно, имело бы смысл обратиться не только к фукольдианской теоретической перспективе, но и к той, которую можно было бы назвать когнитивистской. При обсуждении локальных представлений о проницаемости границ человеческого и невидимого и о способностях некоторых людей «видеть» души других могли бы быть полезны различие «пористого» и «сцепленного» типов субъектности [Taylor 2007], а также антропологическая дискуссия о различных «теориях разума» [Luhrmann 2011]. Полагаю, в сфере эмных представлений о границах сознания и личности и об агентах, имеющих или не имеющих к ним доступ, можно было бы также обнаружить примеры, подкрепляющие главный тезис автора о множественном переплетении секулярных и религиозных идей в современных практиках самотрансформации.

Коммуникативная модель харизматической власти, предложенная Дубовкой, кажется действительно продуктивной и прово-

цирует опробовать ее на других примерах ритуальной и повседневной коммуникации с людьми, которым приписываются сверхчеловеческие характеристики. Хотя Дубовку интересуют в первую очередь способы интерпретации интенций старца его общиной, не менее любопытным могло бы быть исследование микроуровня подобного взаимодействия с привлечением инструментов конверсационного анализа и смежных областей. Что же касается проблематики самой интенциональности и возможности чтения намерений собеседников, в лингвистической антропологии, в свою очередь, идет дискуссия о соотношении интенциональности и агентности. Обычно интенциональность рассматривается как необходимое условие реализации агентности [Ahearn 2001]. Однако в развитие этого тезиса стоит добавить, что активное толкование чужих интенций может быть также формой ее реализации. И судя по наблюдениям автора о той креативности, которую проявляли ее информанты в интерпретации намерений своего духовного наставника в рамках послушания, это и есть то самое пространство свободы проявления себя в подчинении. Такое наблюдение, как кажется, позволяет развить выводы предыдущих глав о формах проявления агентности и в сюжете о харизматической власти старчества.

В заключение хочется отметить, что книга получилась прекрасной и очень самобытной. Самобытной ее делают не только достаточно сложный предмет для исследования и смелость антропологической интерпретации, но и авторский стиль. Монографию можно назвать и довольно личной (в ней немало личного отношения автора к происходящему, выраженного в искреннем удивлении и недоумении, иронии и сарказме), а также диалогической (автор выступает как полноправный собеседник своих православных знакомых, не боясь и не стесняясь выражать собственную точку зрения на тот или иной проблемный вопрос). Тем удивительнее, что впервые в качестве непосредственного участника развернувшейся перед нами истории из жизни современных обитателей Дубовка выступает лишь в конце, в заключении. Я не сторонник публичного «обнажения» антрополога в тексте, во многих случаях это видится избыточным и принципиально ничего не меняющим в его восприятии. Однако в отношении рецензируемой монографии, посвященной тому, как и для чего человек может изменить себя, неумному читателю хотелось бы узнать, каким образом рассказанная история изменила и самого автора.

По ходу чтения книги «личное» мне виделось и в избранном риторическом инструментарии. Меня долго не покидало ощущение, что есть что-то неудобное, как будто режущее слух в том языке, на котором автор говорит с читателем о явлениях

и сюжетах, которые принято относить к духовной жизни. В книге послушание представало как «взаимная сделка» между людьми и Богом, стремления насельников ко спасению души описывались как «высокий запрос», решение уйти в монастырь объяснялось желанием «профессионализировать свой интерес», а постриг определялся как «рациональный выбор», позволяющий «как можно дальше продвинуться в духовном развитии» и «как можно больше преуспеть на пути в Царствие Небесное». Что это? Новая экономическая теология современных православных верующих и один из примеров глобальной калькулятивной тенденции в практиках духовного роста или особенности перевода «слишком духовного» языка православных верующих на более «прагматичный» язык антропологии, призванный заземлить воспарение духа? Смею предположить, что ближе к истине второе.

Однако не меньше меня занимал вопрос: а не остаюсь ли я все еще под чарами идеализации религиозного Другого, о которой писала Дубовка в самом начале своей монографии? В этом смысле у книги есть еще одно достоинство: она дает возможность задуматься о собственных предубеждениях (то ли секулярных, то ли религиозных, то ли каких-то еще) и остаться на стороне «темной антропологии», смириться со своим антропологическим идеализмом — или занять позицию где-то посередине.

Библиография

- Касаткина А.К.* Этнографично ли этнографическое интервью? // Этнографическое обозрение. 2022. № 3. С. 71–87. doi: 10.31857/S0869541522030058.
- Ортнер Ш.* Темная антропология и ее другие: судьба теории после 1980-х годов // Логос: философско-литературный журнал. 2022. Т. 32. № 2. С. 1–42. doi: 10.22394/0869-5377-2022-2-1-41.
- Ahearn L.M.* Language and Agency // Annual Review of Anthropology. 2001. Vol. 30. No. 1. P. 109–137. doi: 10.1146/annurev.anthro.30.1.109.
- Berliner D., Lambek M., Shweder R., Irvine R., Piette A.* Anthropology and the Study of Contradictions // HAU: Journal of Ethnographic Theory. 2016. Vol. 6. No. 1. P. 1–27. doi: 10.14318/hau6.1.002.
- Bielo J.S.* Anthropology, Theology, Critique // Critical Research on Religion. 2018. Vol. 6. No. 1. P. 28–34. doi: 10.1177/2050303218757323.
- Carey M.* *Mistrust: An Ethnographic Theory.* Chicago: Hau Books, 2017. 146 p.
- Fountain P.* Toward a Post-Secular Anthropology // The Australian Journal of Anthropology. 2013. Vol. 24. No. 3. P. 310–328. doi: 10.1111/taja.12053.
- Furani K.* *Redeeming Anthropology: A Theological Critique of a Modern Science.* Oxford: Oxford University Press, 2019. 224 p.
- Furani K., Robbins J.* Introduction: Anthropology within and without the Secular Condition // Religion. 2021. Vol. 51. No. 4. P. 501–517. doi: 10.1080/048721X.2021.1971495.

- Kapferer B.* Anthropology: The Paradox of the Secular // *Social Anthropology*. 2001. Vol. 9. No. 3. P. 341–344. doi: 10.1111/j.1469-8676.2001.tb00161.x.
- Luhrmann T.* Toward an Anthropological Theory of Mind // *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*. 2011. Vol. 36. No. 4. P. 5–69.
- Mahmood S.* Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005. 233 p.
- Mühlfried F.* (ed.). *Mistrust: Ethnographic Approximations*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2018. 232 p. doi: 10.14361/9783839439234.
- Orsi R.A.* *Between Heaven and Earth. The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005. 264 p.
- Orsi R.A.* Abundant History: Marian Apparitions as Alternative Modernity // *Historically Speaking*. 2008. Vol. 9. No. 7. P. 12–16. doi: 10.1353/hsp.2008.0033.
- Pelkmans M.* (ed.). *Ethnographies of Doubt: Faith and Uncertainty in Contemporary Societies*. L.; N.Y.: I.B. Tauris, 2013. XII+276 p.
- Robbins J.* Anthropology and Theology: An Awkward Relationship? // *Anthropological Quarterly*. 2006. Vol. 79. No. 2. P. 285–294. doi: 10.1353/anq.2006.0025.
- Taylor C.* *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007. X+874 p.

***Ora et labora* in the Dark Anthropology of Modern Orthodox Convents: A Review of Darya Dubovka, *V monastyr s mirom: v poiskakh svetskikh korney sovremennoy dukhovnosti* [To the Monastery in Peace: In Search of Secular Roots of Modern Spirituality]. St Petersburg: European University at St Petersburg Press, 2020, 208 pp.**

Ekaterina Khonineva

European University at St Petersburg
6/1A Gagarinskaya Str., St Petersburg, Russia
Institute for Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences
9 Tuchkov Lane, St Petersburg, Russia
ekhonineva@eu.spb.ru

The book under review is the first systematic study of subjectivation practices in contemporary Russian Orthodox monasteries based on long-term participant observation. The monograph questions the idealized, timeless image of monastic convents and their inhabitants,

as if elevated above earthly life with its socially unsightly aspects—the labour exploitation, everyday violence, and the orientation toward material gain. Monasteries thus appear in the book as derived from certain configurations of power and economic relations rooted in the secular past. The monograph is also distinguished by its theoretical innovations and bold anthropological interpretation. The proposal of a new, communicative, model for the study of charismatic authority—as well as the introduction of a new variable, temporality—in the study of agency and resistance in religious contexts should be recognized as important analytical findings; these can and should be applied in studies of other religious and spiritual practices. A cautious critique of the review focuses mainly on the chosen model of ethnographic representation and the misuse of the economic metaphor, often reducing the spiritual life of the convent inhabitants to rational choice, reciprocal exchange, and the search for economic benefits, albeit understood in spiritual terms.

Keywords: convents, asceticism, labour, agency, religious authority.

References

- Ahearn L. M., 'Language and Agency', *Annual Review of Anthropology*, 2001, vol. 30, no. 1. pp. 109–137. doi: 10.1146/annurev.anthro.30.1.109.
- Berliner D., Lambek M., Shweder R., Irvine R., Piette A., 'Anthropology and the Study of Contradictions', *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2016, vol. 6, no. 1, pp. 1–27. doi: 10.14318/hau6.1.002.
- Bielo J. S., 'Anthropology, Theology, Critique', *Critical Research on Religion*, 2018, vol. 6, no. 1, pp. 28–34. doi: 10.1177/2050303218757323.
- Carey M., *Mistrust: An Ethnographic Theory*. Chicago: Hau Books, 2017, 146 pp.
- Fountain P., 'Toward a Post-Secular Anthropology', *The Australian Journal of Anthropology*, 2013, vol. 24, no. 3, pp. 310–328. doi: 10.1111/taja.12053.
- Furani K., *Redeeming Anthropology: A Theological Critique of a Modern Science*. Oxford: Oxford University Press, 2019, 224 pp.
- Furani K., Robbins J., 'Introduction: Anthropology within and without the Secular Condition', *Religion*, 2021, vol. 51, no. 4, pp. 501–517. doi: 10.1080/0048721X.2021.1971495.
- Kapferer B., 'Anthropology: The Paradox of the Secular', *Social Anthropology*, 2001, vol. 9, no. 3, pp. 341–344. doi: 10.1111/j.1469-8676.2001.tb00161.x.
- Kasatkina A. K., 'Etnografichno li etnograficheskoe intervyyu?' [How Ethnographic Is Ethnographic Interview?], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2022, no. 3, pp. 71–87. doi: 10.31857/S0869541522030058. (In Russian).
- Luhrmann T., 'Toward an Anthropological Theory of Mind', *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, 2011, vol. 36, no. 4, pp. 5–69.
- Mahmood S., *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005, 233 pp.
- Mühlfried F. (ed.), *Mistrust: Ethnographic Approximations*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2018, 232 pp. doi: 10.14361/9783839439234.

- Orsi R. A., *Between Heaven and Earth. The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005, 264 pp.
- Orsi R. A., 'Abundant History: Marian Apparitions as Alternative Modernity', *Historically Speaking*, 2008, vol. 9, no. 7, pp. 12–16. doi: 10.1353/hsp.2008.0033.
- Ortner S. B., 'Dark Anthropology and Its Others: Theory since the Eighties', *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2016, vol. 6, no. 1, pp. 47–73. doi: 10.14318/hau6.1.004.
- Pelkmans M. (ed.), *Ethnographies of Doubt: Faith and Uncertainty in Contemporary Societies*. London; New York: I. B. Tauris, 2013, XII+276 pp.
- Robbins J., 'Anthropology and Theology: An Awkward Relationship?', *Anthropological Quarterly*, 2006, vol. 79, no. 2, pp. 285–294. doi: 10.1353/anq.2006.0025.
- Taylor C., *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007, X+874 pp.