

Социальная жизнь смородины: Опыт автоэтнографии труда в монастыре

Полина Р. ЯРОВАЯ

Национальный исследовательский университет «Высшая школа
экономики» – Санкт-Петербург, Санкт-Петербург, Российская Федерация
<https://orcid.org/0009-0002-0828-7854>

Рекомендация для цитирования:

Яровая П. Р. (2025) Социальная жизнь смородины: Опыт автоэтнографии труда в монастыре. *Социология власти*, 37 (1): 117-146.
EDN: LUCXAZ

For citation:

Yarovaya P. R. (2025) The Social Life of Currant: an Essay on the Autoethnography of Labor in the Monastery. *Sociology of Power*, 37(1): 117-146.

Поступила в редакцию: 03.12.2024;
прошла рецензирование: 25.01.2025;
принята в печать: 14.03.2025
Received: 03.12.2024; Revised:
25.01.2025; Accepted: 14.03.2025



© Yarovaya P. R., 2025
This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Резюме

На примере сбора смородины в статье показано, какие иерархические отношения раскрываются в трудовых практиках православного монастыря на Русском Севере и в каком положении находится антрополог, использующий как минимум две модели интерпретации труда: религиозную христианскую и секулярную исследовательскую. Труд в монастыре как способ передачи своей воли Богу, в отличие от секулярной работы, направленной на результат, является духовной деятельностью, ведущей к христианскому спасению, которой предстоит научиться трудникам, мирянам, добровольно работающим в монастыре и только обучающимся духовности от настоятеля и более опытных насельников. В статье проводится анализ религиозных и секулярных техник самотрансформации и того, что происходит с исследователем и исследованием на стыке этих техник, когда антрополог обращается к методу автоэтнографии, то есть выступает основным информантом в своем исследовании, связывая личный опыт с контекстом полевых наблюдений. Методологически в статье рассматривается соотношение таких понятий М. Фуко, как герменевтика субъекта и пастырская власть, и как через эти понятия можно проанализировать властные отношения в современном православном монастыре, где ключевой категорией христианского спасения является смирение перед волей вышестоящего. Ставится вопрос о том, что порождает разные виды интерпретаций, и как они соотносятся с христианским понятием «духовное делание» и вну-

тренними иерархиями монастыря, призванными работать не только на личное, но и коллективное спасение в рамках монастырской ойкономии, правильного хозяйствования во главе с пастором-настоятелем.

Ключевые слова: интерпретация труда, автоэтнография, самотрансформация, смирение

The Social Life of Currant: an Essay on the Autoethnography of Labor in the Monastery

Polina R. Yarovaya

National Research University Higher School of Economics,
Saint Petersburg, Russian Federation
<https://orcid.org/0009-0002-0828-7854>

Abstract

Using the example of currant gathering, the article explores the hierarchical relationships revealed in the labor practices of an Orthodox monastery in the Russian North. It also discusses the position of an anthropologist who uses at least two models of labor interpretation: religious Christian and secular research. Labour in a monastery is seen as a way for the labourers to transfer their will to God, rather than secular work that aims for results; it is a spiritual activity that leads to Christian salvation. Labourers, laypeople who volunteer to work in the monastery, learn about spirituality from the hegumen and more experienced disciples. This article analyzes both the religious and secular techniques of self-transformation. It also explores what happens when an anthropologist uses the method of autoethnography. This involves acting as the main informant for her research, connecting personal experience with field observations. Methodologically, the article explores the correlation between various concepts: it examines Foucault's hermeneutics of the subject, pastoral power, and their application to analyzing power relations in a modern Orthodox monastery. The key category of Christian salvation in this context is humility before a superior. The article raises the question of what gives rise to different interpretations and how they relate to the Christian concept of spiritual work and the internal hierarchies within the monastery. These hierarchies are designed not only for the personal salvation of each individual but also for the collective salvation of the entire monastic community, which is managed by a pastor-hegumen within the framework of the monastic economy.

Keywords: interpretation of labor, autoethnography, self-transformation, humility

Введение

В июле 2023 года во время полевой работы в монастыре в Вологодской области я провела около 40 часов, собирая смородину.

В тени смородиновых кустов я много размышляла о Боге, своей жизни и антропологии. Собирая черную, красную и белую ягоду, я думала о том, как именно мне следует ее собирать, какой смысл может быть заложен в это монотонное действие, порученное мне в послушание настоятелем монастыря, и какие отношения вскрывает процесс сбора и обработки смородины между насельниками (живущими в монастыре монахами и мирянами) и настоятелем. Довольно скоро я поняла, что не важно «сделать дело», то есть собрать смородину быстро. Цель деятельности заключалась в процессе. Это был мой первый опыт «трудничества», добровольной и неоплачиваемой работы в монастыре, о которой (включая и термин для нее) я совсем ничего не знала до того лета. Моим основным трудом на одну неделю стал сбор смородины. Это сезонная трудовая практика, часть экономики монастыря, но еще и послушание, форма духовного делания, часть монастырской «ойкономии» (Ссорин-Чайков 2024), организации жизни, направленной на божественное спасение.

Но мой труд здесь также труд этнографа. Это и этнография, и автоэтнография, включающая саморефлексию об исполнении такого послушания. Мне не составило большого труда обнаружить здесь множество социальных смыслов, заложенных в понятие послушания и его интерпретации трудящимися (трудниками, прихожанами, насельниками и настоятелем, назначающим послушания), и мной в их числе. В этой статье я буду опираться на понятия, разработанные Мишелем Фуко в цикле лекций о герменевтике субъекта (Фуко 1993), в том числе на понятие пастырской власти (*pastoral power*), которая осмысляет двунаправленность богоспасаемого делания — личное спасение и спасение всей паствы. Пастырская власть сочетает в себе личное усердие и покаяние «овец» и наблюдение за этим процессом самотрансформации со стороны «пастуха» (пастыря) (Фуко 2021). В хозяйственной деятельности монастыря это выражается в трудовых практиках паствы и интерпретации своей работы насельниками и наблюдении за ними и интерпретации со стороны настоятеля. Христианская метафора пастыря, ведущего паству к божественному спасению, нередко возникала в проповедях настоятеля и в повседневных взаимодействиях с насельниками и прихожанами. Например, во время коллективного шествия к храму и из него в трапезную после службы настоятель практически всегда подчеркивал, если кто-то его обгонял, что он, как пастух или мама-утка, должен идти впереди своих овец или утят.

На примере сбора смородины я покажу, какие иерархические отношения раскрываются в трудовых практиках монастыря и в каком положении находится антрополог, использующий как минимум две модели интерпретации труда, религиозную христианскую

и секулярную исследовательскую. Разделяя здесь широкими движениями религиозное и секулярное, я тем не менее следую за Талалом Асадом, утверждавшим, что «*сущностно* религиозного просто не существует», и «сакральное и светское зависят друг от друга» (Асад 2022, с. 42–43). Но добавлю, что я здесь не только и не столько сторонний наблюдатель, изучающий процесс труда и его интерпретации. Как верующая, я также и субъект религиозных отношений. Моя интерпретация, безусловно, часть насыщенного описания (*thick description*), задача которого охватить как можно большее число интерпретаций участников взаимоотношений. Но я здесь не антрополог, стоящий за плечом информанта и интерпретирующий его/ее интерпретации (Гирц 2004), а послушник/послушница, сама исполняющая и интерпретирующая поручение настоятеля. Интерпретация здесь — часть моего труда. Я и наблюдаемый, и наблюдатель — одновременно субъект изучающий (как исследовательница) и изучаемый (как христианка).

Монастырь и его обитатели

120

После закрытия в 1919 году монастырь стал заново функционировать в качестве Архиерейского подворья¹ в 2015 году, когда туда был назначен настоятель из числа монахов одного из областных монастырей. Тогда же начались восстановительные работы, продолжающиеся и по сей день. При крайне ограниченном бюджете восстановить все здания монастыря на данный момент едва ли возможно. Поэтому под началом настоятеля, который уже имел опыт восстановления других церквей в Вологодской области, монастырское сообщество, образовавшееся из числа прихожан других церквей городка, восстанавливает здания монастырского комплекса, исходя из внутренней логики хозяйства монастыря и предпочтений настоятеля. Так, они восстановили два храма, конюшню, корпус, где располагаются мужские кельи, и гостиницу для паломников. Корпус с трапезной, кухней, административными помещениями (библиотека и бухгалтерия), швейной и женскими кельями в советское время эксплуатировался лесотехническим техникумом, а сейчас, будучи наиболее приспособленным для жизни зданием монастыря, активнее всего используется насельницами и насельниками.

1 Для удобства я буду использовать слово «монастырь», как его называют мои информанты, несмотря на то, что юридически это «архиерейское подворье» — для приобретения статуса монастыря его должны населять как минимум два монаха, сейчас же здесь живут один монах и две монахини.

Исторически мужской монастырь сейчас населен в основном женщинами (из постоянных насельников мужского пола там живет только 70-летний монах-настоятель): это две монахини, овдовевшие пенсионерки, постриженные в монастыре около 2020 года — матушка Мария и матушка София. Также в монастыре есть две постоянные трудницы — Марина, около 55 лет, живет здесь уже около семи лет с одиннадцатилетней дочерью, из-за этого и не принимает постриг, и Наталья, около 60 лет, живет поочередно месяц в монастыре, а месяц с мужем в другом городе. Все они обратились в православие после 90-х годов, кроме настоятеля, который, по его словам, пришел к вере в конце 80-х годов после того, как разочаровался в своем ремесле — до этого он был успешным художником, но понял, что не способен изобразить красоту мира, сотворенного Богом. Все насельницы и некоторые прихожане и прихожанки с благословения¹ настоятеля получили духовное образование в катехизации, регентстве и теологии (в случае недавно рукоположенного в дьяконы прихожанина Николая).

Дипломные работы для получения такого образования в монастыре пишутся коллективно, под строгим единоначалием настоятеля, который осуществляет основную мыслительную деятельность. Мне удалось пронаблюдать зимой 2024 года, как работали над дипломом дьякона: Марина читала вслух текст о традиции старчества в русских монастырях, настоятель внимательно слушал и периодически размышлял вслух, а дьякон Николай искал исторические источники в интернете. Когда настоятелю надо было отлучиться из комнаты, Марина прерывала чтение, когда же надо было отойти Николаю, она продолжала читать. Моим информантам хорошо знаком репертуар святоотеческих текстов, и в монастырской библиотеке я заметила много книг, посвященных «духовному деланию», понятию, к которому я позднее обращусь в теоретической части.

Мои информанты не были носителями православной традиции с рождения и приобщились к ней под началом настоятеля через чтение религиозных текстов и написание текстов собственных, а также через практику религиозной жизни — ежедневные молебны, участие в богослужениях, говение и трудовые практики. По мнению исследователей современного православия, они не продолжают православную традицию, но переизобретают ее (Кормина, Панченко, Штырков 2015). Однако своей целью они видят устранение исторического разрыва, и для этого они занимаются практи-

1 Термин для «разрешения» чего-либо у православных христиан. «Благословляет» на какую-либо деятельность вышестоящий в православной иерархии: священник — паству, родители — детей.

ками, которые, по их мнению, присутствовали в дореволюционных монастырях (Дубовка 2020). Как замечает Дарья Дубовка, практики современных обитателей монастырей сочетают в себе как элементы православия, так и наследие советского времени с его трудовой этикой¹. Мои информанты, вероятно, не согласились бы с идеями исследователей о возможных связях трудовой этики монастыря с советским культом труда. Советский период настоятель и его паства считают ошибкой, а свою основную задачу (наряду с восстановлением монастыря и Церкви) понимают как устранение разрыва, вызванного «небытием» советского периода, с жизнью дореволюционной России. Исторический контекст трудовой деятельности монастыря выражается в сглаживании последствий советского прошлого — восстановление разрушенных советской властью церквей и хозяйственных зданий монастыря наряду с восстановлением традиционного образа жизни, разрушенного советской атеистической политикой. Поэтому основной трудовой практикой для многих монастырей стало восстановление церкви — и как материального объекта, и как православного уклада жизни, как его понимают местные современные православные (Яровая 2024). Восстановление церкви определяет и характер многих современных монастырских и приходских сообществ, члены которых объединены целью восстановления в условиях ограниченных ресурсов (Тошева 2011).

Так как основным методом в этой статье выступает автоэтнография, главным информантом в этом тексте являюсь я сама — точнее, я буду писать о моем собственном труде и трудовом послушании (задании, назначаемом настоятелем каждому из подопечных и не подлежащем оспариванию). Кроме настоятеля, мне давала послушания монахиня Мария, назначенная настоятелем мне в руководители. Такими же необходимыми послушаниями можно назвать мое участие во всех коллективных практиках: богослужении, совместных трапезах и молебнах, в которых должны участвовать все насельницы и насельники, если они не больны и не отлучились по благословению настоятеля в город. Так как у меня было два формальных руководителя, настоятель и матушка² Мария, мне не всегда было понятно, перед кем отчитываться за проделанную работу, у кого просить благословение на то, чтобы пойти в город на еженедельные встречи с нашей экспедиционной группой, вместе с которой я приехала в город. Позиция подчиненного в сочетании с амбива-

1 Этнография советской трудовой этики подробно описана в книге Джереми Морриса “Everyday Post-Socialism: Working-Class Communities in the Russian Margins” (Morris 2016).

2 Так в монастыре обращались к монахиням.

лентностью правил и обязанностей (даже когда дана более-менее конкретная инструкция) вынуждает самостоятельно искать смысл в неопределенной ситуации (Graeber 2012). Недопонимание и толкнуло меня на самостоятельные интерпретации собственной трудовой деятельности и положения в социальной иерархии монастыря.

Моя саморефлексия, возможно, была нарушением православного смирения, которое подразумевает отказ от собственной воли и, соответственно, собственных интерпретаций, к тому же антропологических и отстраненных, а не направленных на духовную самотрансформацию. Многочисленные интерпретации могли лишь отдалять меня от обретения православной духовности. Такая мысль возникла у меня после того, как я поделилась с трудницей Мариной тем, что получаю удовольствие от монотонного сбора ягоды, потому что за это время успеваю подумать о многом. На это она ответила, что ей тоже нравится монотонный труд, но не потому, что можно много думать, а, наоборот, не думая, непрестанно молиться.

Испытание (себя) трудом

С первого дня в монастыре настоятель и матушка Мария давали мне разнообразные «послушания». Сначала настоятель велел матушке обучить меня чтению на церковнославянском, и несколько дней я вслух при ней читала Часослов, а она поправляла ударения и интонацию, одновременно занимаясь шитьем одежды для священников епархии — в женском корпусе у нее была оборудована под эти цели комната. Руководить мной было для матушки Марии дополнительным послушанием, которое она исполняла одновременно с другими задачами, например, и шила, и учила меня читать. На пятый день после того, как я в течение часа читала «часы» (в Часослове молитвы привязаны к определенным часам дня и вечера), она сказала, что хотела отправить меня собирать смородину, но настоятель по поводу этого ее предложения ранее высказался неоднозначно. Уже при мне она позвонила настоятелю и спросила, можно ли отправить меня собирать смородину. Настоятель дал благословение, и матушка, дав мне миску, отправила на грядки, а сама ушла дальше шить. Через две минуты она нагнала меня по пути на грядку и сказала, что дала мне неверное указание, потому что «батюшка благословил рвать смородину по ягодке», переживая, что не вся она созрела. Это последнее замечание показалось мне необычным, хоть опасение было обосновано, и я сразу стала искать сказанному интерпретацию. Вот фрагмент из дневника:

Пока рвала смородину по ягодке, думала, есть ли в этом конкретном задании какой-то назидательный религиозный смысл, и очень тревожилась, когда слу-

чайно отрывала веточку: отделяла от нее ягоды и пыталась скрыть следы преступления в траву.

Недолго подумав, я решила, что так мне будет сложнее собирать смородину, а значит, это задание дано мне в испытание, чтобы проверить мое терпение и смирить меня перед волей настоятеля как медиатора божественной воли (о понятии испытания у современных православных см.: Рахманова 2018). На момент первого сбора смородины я пробыла в монастыре пять дней, каждый день слушала проповеди настоятеля и уже понимала больше о внутреннем укладе монастыря. В первый день в монастыре мне было назначено схожее послушание — тогда матушка отправила меня собирать клевер-дикорос на дворе монастыря. Сразу после завтрака она дала мне большую кастрюлю и сказала, что придет за мной до обеда, чтобы забрать меня на трапезу. Такое задание мне показалось необычным, но она объяснила, что семена клевера она хочет посадить на грядку, где растет «батюшкина малина», чтобы избавить ее от сорняка. Это оригинальное решение она придумала сама, без указания настоятеля. Матушка Мария — правая рука настоятеля и вторая по иерархии в монастыре: она отвечает за приготовление пищи, общее состояние огорода и стирку, а также лично подает настоятелю еду на трапезах и сама моет его посуду¹. Так как матушка Мария живет в монастыре много лет, она (как и две другие постоянные насельницы, матушка София и трудница Марина) имеет свои постоянные послушания — свои зоны ответственности. Состояние грядок — ответственность матушки, и, вероятно, она позволяет себе такие технологические «изобретения» (к сожалению, я не уточнила, получала ли она благословение у настоятеля на использование этой конкретной технологии).

Был солнечный летний день, в монастырь приезжали туристы и паломники из больших городов и с любопытством разглядывали меня, по всей видимости, органично вписывающуюся в ландшафт монастырского двора в длинном льняном платье, с платком на голове. Запись из дневника того дня:

Не знаю, сколько времени я там провела, мимо меня проходило много людей, которые приехали в монастырь или в музей, все со мной здоровались и даже спрашивали, как куда пройти. Я почувствовала себя немного своей: они-то не знают, что я здесь меньше суток. Еще много с удивлением и ин-

1 Посуда в монастыре общая и моется вся вместе, однако после пандемии COVID-19 пожилой настоятель стал есть из отдельной посуды, чтобы не заразиться, — тревоги за его здоровье общие, так как от него как от пастора зависит состояние общины.

тересом спрашивали, чего я такое странное делаю: у меня такое ощущение сложилось, что я сама вместе с этим странным занятием создавала образ монастырской занятости: диковинной и романтично-притягательной для приходящих зевак (напомню, что я собирала клевер). Это занятие и мне казалось странным, но я решила, что так и должно быть. Что, мол, я в монастыре делаю послушание, и это может быть совсем бессмысленное занятие, главное, что надо свою волю подчинить, и чем абсурднее, тем вернее. Главный вопрос в том, насколько этот смысл был заложен (матушкой) в мое задание, вдруг я со своей антропологией вкладываю иррациональные религиозные смыслы в пускай странные, но практические и полезные занятия?

Любопытно, что еще до погружения в контекст монастырской повседневности и религиозной интерпретации трудовых практик я предполагала наличие таких интерпретаций, будто они заведомо подразумевались. Разумеется, эти интерпретации подразумевались мной в качестве антрополога религии. Будучи верующей еще до отправления в поле, я тем не менее была православной скорее идеологически, чем с точки зрения религиозной практики (воцерковленной). В детстве меня крестили, тогда же мне читали Библию для детей, иногда (нерегулярно) я ходила с бабушкой в церковь, но когда вступила в подростковый возраст, активно этому сопротивлялась. Позднее я обнаружила в себе интерес к Священному Писанию, а впоследствии и веру в Бога. Я изредка молилась, не зная, как делать это правильно, — практика ежедневной молитвы по всем правилам православия была мне чужда, и молитвослов я держала в руках всего несколько раз. Поэтому для меня даже стало неожиданностью, что каждое утро и каждый вечер православный христианин должен уделять не меньше часа молитве. Об этом я узнала из книги, которую мне выдала в начале моего пребывания в монастыре трудница Марина. Тогда я совсем мало была погружена как в исследовательский контекст моей новой темы, так и в то, что мне предстояло изучать и в чем участвовать практически. Тем не менее понятие испытания было мне не чуждо, его я почерпнула из Библии, к другим христианским текстам я не обращалась. В своей повседневной жизни мне нравилось себя испытывать, отказываться от привычных удобств, например, несколько лет назад я отказалась от мяса, а потом от смартфона, и одним из объяснений этих отказов для меня стало испытание собственной воли.

Как подмечает Галина Устинова-Степанович, христиане скорее спросят, «молитесь ли вы?», а не «веруете ли вы в Бога?» (Oustinova-Stjepanovic 2015). На первый вопрос я ответила бы отрицательно, на второй же положительно. Но это обстоятельство не означает, что я в меньшей степени христианка, чем мои информанты, так как разделение антропологами христиан на «настоящих» и «ненастоящих», исходя из крайне выборочных и исторически обусловленных

канонов религии, ограничивает изучение современной религиозности (Cannell 2005). Но делает ли меня самоидентификация православной ближе к моим информантам по способу интерпретации трудовых (и других) практик? Дарья Дубовка пишет, что «самую возможность для интерпретации своего послушания как духовно значимого временным трудникам дает знание определенных текстов, посвященных этому вопросу. Даже без знакомства с первоисточниками временные трудники порой знают основные сюжеты историй про послушания благодаря коммуникативному репертуару монастырей» (Дубовка 2020, с. 108). Знание каких текстов дало мне возможность с ходу нырнуть в интерпретацию собственных действий? Как я упомянула выше, с православным репертуаром я была знакома по Библии. Я также читала нерелигиозные тексты русских классиков, например, «Отец Сергей» Толстого; у меня был опыт общения с моими поверхностно православными родственниками, посещающими церковные службы едва ли один раз в год. Исследования современного православия, а также те, которые охватывали бы тему испытания в других религиях мира, на тот момент были известны мне лишь частично. Основной для меня сюжет испытания, по всей видимости, я почерпнула из притчи об испытании Христа дьяволом во время его пребывания в пустыне и из Книги Иова. Но следует отметить, говоря не только (и не столько) о себе, сколько о «поисках себя» многими от моего поколения до поколения матушки Марии и трудницы Марины, испытания воли распространено и в секулярных практиках. Таковы, например, занятия спортом как «забота о себе» (Фуко 2007), где происходит замена «души телом как точки приложения спасительного труда», стремящегося к «телесному здоровью и (мирскому) счастью», которые, как отмечает Анна Ожиганова в интервью Н. Ссори́ну-Чайкову, могут сочетаться с религиозностью (Ssorin-Chaikov 2019, p. 327). Трудница Наталья также сравнивала свой труд в монастыре — она косила траву — с физкультурой, подчеркивая, что это занятие полезно для тела.

Насколько в таком случае моя интерпретация была обусловлена моей религиозной верой и насколько необходимостью интерпретировать эти практики исследовательски? Неудивительно, что этот вопрос возник у меня в первый же день пребывания в монастыре. Уже тогда я опасалась «переинтерпретировать» это поле. В таком случае дальнейшие интерпретации, которые я предлагаю ниже в этой статье, находятся в неопределенном пространстве на границах расщепленного субъекта, который одновременно религиозный настолько, чтобы интерпретировать свою повседневность через религиозные понятия, и секулярный настолько, чтобы изучать религию с точки зрения методологического атеизма антропологии (Oustanova-Stjepanovic 2015).

Дисциплина и духовность

Понятие труда в православном монастыре напрямую связано с послушанием, с передачей воли Богу через подчинение вышестоящим и смирение перед ними (Забаев 2012; Дубовка 2020). Результатом такого труда является не достижение материальной цели, например, вскопать грядки, помыть посуду, собрать смородину, а внутренняя трансформация трудника с целью угодить Богу и попасть в Царствие Небесное. В исихастской монашеской традиции существует понятие «духовное делание», основным способом реализации которого является молитва. В святоотеческой традиции духовное делание составляется из двух элементов, делания и созерцания. Два эти элемента не противопоставляются друг другу, но в своем сочетании образуют особый подход к православной деятельности, которая состоит как из созерцания (теозиса/феории), так и из делания (праксиса) (Хоружий 1998): «Не существует ни прочного делания вне созерцания, ни истинного созерцания без делания. Ибо необходимо, чтобы и делание было разумным, и созерцание деятельным» (Преподобный Максим Исповедник, цит. по: Бунге 1999). В труде как разновидности «духовного делания» (Хоружий 1998) можно выделить праксис как физическое делание труда и теозис как интерпретацию этого труда. В практической части труда обнаруживается необходимость самодисциплины, готовности трудиться и очищать свои страсти через преодоление физических возможностей своего тела, при этом праксис «направляется непосредственно лишь к тому, чтобы сделать возможною Феорию», которая есть «преимущественная занятость Божественным» (Там же, с. 89). Праксис при этом не является предшествующей феории/теозису ступенью, они должны осуществляться вместе: «В энергийном процессе нет необратимой накопительности и “прогресса”, нет окончательных, неотчуждаемых достижений и приобретений: все обретенное должно постоянно достигаться вновь» (Там же).

В творении молитвы можно также выделить праксис и теозис: праксисом является постоянное чтение молитвы и оттачивание навыка, правильных ударений и интонаций, чему меня учила матушка Мария на примере Часослова, теозис же — восприятие молитвы, ее содержания. Молитва не только противоположна самостоятельному «думанию», на что указал разговор с Мариной, которая сказала, что, выполняя монотонный труд, «хорошо молиться», она к тому же не дискретна, но может твориться с разной степенью восприимчивости, что видно на следующем примере. Зимой, когда погодные условия не благоволят физическому труду, монастырское сообщество больше времени уделяет совместной молитве — по вечерам они читают «правило» (специальные молитвы, предназначен-

ные для чтения утром и ночью). Однажды настоятель с остальной паствой помолились, не дожидая меня и матушку Софию. Я была занята нарезанием ткани на платки, которые собирались продавать в церковной лавке, а матушка София задержалась в храме, где общалась с паломниками. Как упоминалось выше, в монастыре не всегда ясно, когда и что нужно делать, например, если ты не услышала звон колокола, в который ударяют, чтобы позвать всех на трапезу, то тебя никто адресно не пригласит. Когда мы с матушкой Софией пришли в трапезную, все уже разбредалось по своим кельям, и нам было велено прочитать «правило» самим. Матушка София практически незрячая, поэтому читать текст молитвы на церковнославянском пришлось мне. За полгода с моего летнего трудничества в монастыре я потеряла и без того не отточенный навык чтения и часто запинаясь, а матушка София меня исправляла. Мне было стыдно в течение всей длительной молитвы за многочисленные запинки и неточности, поэтому в конце я извинилась перед матушкой Софией за свое плохое чтение. На это она ответила, что ей даже понравилось, потому что приходилось самой вспоминать текст молитв, поправляя меня, и она внимательно его слушала. Будучи незрячей, она во всем полагалась на чтецов, и от этого, по всей видимости, не всегда была внимательна к тексту. Я заметила на своем опыте, как сложно сохранять концентрацию в течение всей длительной молитвы (чтение занимает около получаса), к тому же произносимой монотонным голосом, — здесь дисциплина при чтении и слушании также выступает как непосредственная часть «духовного делания». В этом случае же недостаток моего праксиса спровоцировал матушку Софию на более внимательное созерцание.

Яркий пример сочетания делания и созерцания внутри трудовой практики проиллюстрировал настоятель своими рассуждениями о срочном ремонте внезапно обвалившейся над кельями крыши. Обвал крыши нарушил планы по восстановлению крестьянского дома — в течение нескольких дней вся мужская рабочая сила была направлена на этот ремонт, который настоятель интерпретировал как испытание. По большей части он сетовал на трудоемкость этой задачи, но однажды во время вечерней трапезы, которая началась значительно позже обычного из-за ремонта, настоятель сказал, что на крыше, где провел несколько часов, он видел очень красивый закат над долиной и задумался о том, в каком красивом месте Бог благоволил построить монастырь, и что необходимость ремонта крыши позволила ему подивиться этой красоте.

Мне самой тоже удавалось созерцать во время делания — обретать теозис через праксис — иными способами, чем интерпретацией того, что я делала в данный момент. Часто, собирая смородину или занимаясь другим монотонным трудом, я бессознательно прокру-

чивала в голове фрагменты утреннего молебна или других молитв, которые я пела вместе со всеми на клиросе¹. Повторенные много раз в течение дня на молебне, до и после трапез, молитвы прочно вбивались в мое сознание и выходили внезапным потоком, а иногда я повторяла их намеренно, потому что мне нравилась их мелодичность, и это была единственная музыка, которую я слушала и пела в тот месяц. Много я созерцала и по-другому — размышляя не антропологически, а по-христиански, рефлексировала над малейшими своими действиями и движениями души в течение дня, оценивала их на греховность, а перед литургиями исповедовалась в них настоятельно.

Труд становится дополнительным источником обучения духовности, подобно дисциплинирующей практике мусульманских женщин, вынужденных подчинять свое тело, просыпаясь ранним утром для исполнения молитвы (Махмуд 2023): без самодисциплины невозможно в должной мере научиться духовности. Если физическое тело можно дисциплинировать, научить его подчиняться воле вышестоящего, то как научиться правильному толкованию практики и необходимо ли труднику этому учиться? Согласно Дарье Дубовке, временные трудники вынуждены интерпретировать свои трудовые практики, так как находятся на стыке секулярного и религиозного миров. Они не в полной мере покидают свой привычный секулярный контекст современного мира, а значит, и не в полной мере погружаются в контекст монашеской практики смирения. Они его только тренируют, а когда научаются, потребность в интерпретации отпадает, так как главным интерпретатором для них становится старец, чьей воле ониверяют себя безусловно (Дубовка 2020). Получается, что процесс обучения интерпретации является градуальным, так как трудникам все же «предстоит научиться правильному распознаванию ситуаций на предмет выявления в них скрытого духовного смысла» (Там же, с. 102), но интерпретация не является самоцелью, а лишь ступенью на пути обретения смирения.

Но как происходит такое обучение, если зачастую послушания в монастыре, как это было в моем случае, поделены территориально (каждому дается свое послушание в разных местах, например, кто-то трудится на кухне, кто-то косит траву на дворе, а кто-то собирает смородину на грядке)? Что происходит, когда встречается монастырское сообщество за трапезой, где все молча едят, а настоятель проповедует, и на богослужениях, где также разговоры не предусмотрены? Проповедь становится практически единственным

1 Место для церковного хора, «петь на клиросе» — петь в церковном хоре.

способом научиться сопоставлять практику труда и его божественный смысл, при этом не смысл каждой практики по отдельности, но смысл всего монастырского хозяйства как ойкономии (Ссорин-Чайков 2024). В такой методике обучения остается много пробелов, и труднику, обучающемуся скорее интуитивно или через внимательное наблюдение за более опытными насельниками монастыря, приходится самому решать, что дозволено, а что нет. Например, можно ли оставить время до обеда для себя после исполнения послушания? Возможно ли опоздать на трапезу, если не успел закончить послушание? Разрешается ли есть ягоды во время их сбора (Дубовка 2020, с. 102)? Обучение тому, как делать правильно и как правильно интерпретировать свои действия, локализуется в пространстве и времени: в трапезной во время проповеди и в храме во время богослужения.

Генеалогия самотрансформации

130

Можно ли говорить об особом габитусе, который трудники выносят за пределы обители и проявляют его так же интенсивно, как и в монастыре? И где локализуется интерпретация — в самом труднике или в монастыре с его внутренними иерархиями? Как мне кажется, попадание в физическое поле монастыря как место, наполненное особыми социальными отношениями, запустило для меня процесс интерпретации: попав в это место и в строгую иерархию (хоть и не всегда прозрачную), я стала предполагать, что от меня требуется, о чем мне следует думать во время исполнения послушаний. Кроме того, я попала в состояние, которое многие информанты Дубовки сравнивают с детством, когда тебе следует исполнять то, что приказано, и не нести никакой ответственности. Наличие интерпретации может подразумевать, что ответственность не просто устраняется, а переходит в другой регистр — из праксиса в теозис. С другой стороны, усердие в теозисе как интерпретации труда, как в том, что в случае трудников провоцируется конфликтом между секулярным и религиозным, может означать отсутствие смирения (Дубовка 2020) — и нарушение логики духовного делания, которое должно совмещать в себе и праксис, и теозис. В моем случае собственная интерпретация этим и была — я искала не только личный религиозный смысл в сборе клевера и смородины, но и тот смысл, наличие которого я предполагала как антрополог.

Здесь мне кажется важным обозначить подходы к самотрансформации, как в религиозном, так и секулярном контекстах, так как, вероятно, взаимосвязь как минимум нескольких типов субъективности определила мою потребность в интерпретации. Фуко, развивая обширную генеалогию субъекта, обращает внимание

на несколько аспектов герменевтики себя или «заботы о себе», практике самотрансформации, берущей свое начало в античности. Обращаясь к различным античным текстам, Фуко выделяет несколько факторов, необходимых для реализации такой практики: 1) возраст (Сократ замечает, что Алкивиад вовремя, будучи молодым, задумался о самотрансформации; Эпиктет же считает, что в любом возрасте человеку необходимо заниматься философией); 2) понимание добродетелей, которые следует развивать; 3) наличие наставника, так как «ни один человек не является настолько сильным, чтобы освободиться от состояния *stultitia*, в котором он пребывает: “нужно, чтобы кто-нибудь протянул руку и вытащил нас”» (Фуко 2022, с. 105). Целью таких трансформаций является обращение внутрь себя и поиск истины там, «так, надо быть сувереном самому себе, полностью владеть собой, быть совершенно независимым, вполне в себе» (Там же, с. 99). Фуко замечает, что эти идеи хорошо знакомы в западной культуре, в том числе потому, что христианство не отвергло наследие античности, но адаптировало некоторые из ее идей и практик. Главное различие между античной и христианской практикой самотрансформации, согласно Фуко, заключается именно в направленности познающего субъекта: античного — на истину в себе, а христианского — на самоотречение и поиск божественной истины во внешнем мире. Кроме того, мне кажется важным замечание о суверенности, которую следует развивать античному субъекту, тогда как задача православного христианина, напротив, заключается в избавлении от суверенности, в отречении от воли в пользу вышестоящего и, как следствие, Бога (Забавин 2012).

131

Передача воли может трактоваться как практика самотрансформации субъекта, так и его перехода в иной мир (Фуко 2022, с. 140)¹ — духовное делание молитвы и труда осуществляется ради достижения Царствия Небесного, но и также ради изменения состояния разума в этом мире, благое деяние еще до попадания в иной мир. Техники себя в религиозных сообществах подразумевают включение в определенный дискурсивный контекст, практическое действие по трансформации, направленное вовне, в область телесности. Самотрансформация — это прежде всего процесс, обусловленный

1 Фуко указывает на термин *metanoia*, который в христианских текстах означает: «1. Изменение направленности взгляда души, происходящее, когда внимание смещается с земли на небеса, с плоти на духовный мир, с горнего на вышнее — вот что такое *metanoia*. 2. В то же время слово *metanoia* означает перемену в статусе души. А именно такое изменение, которое ведет от Грехопадения, от отстранения от Бога к спасению, к близости с Богом, к вечной жизни» (Фуко 2022, с. 141).

конкретными техниками, работой не только над душой, но и над телом, которые неразрывно связаны, как теозис и праксис в христианских святоотеческих текстах (Бунге 1999). Саба Махмуд отмечает, что «*работа*, выполняемая телесными практиками творения субъекта, а не *смыслы*, ими приобретаемые, обладает аналитическим весом» (Махмуд 2023, с. 217). Моральные действия, согласно такому подходу, вопреки кантианской традиции, воспринимающей этику как сугубо «абстрактную систему регулирующих норм, ценностей и принципов» (Там же, с. 213), получают дополнительный контекст, позволяющий антропологу рассмотреть процесс обретения религиозного габитуса¹.

Информантки Махмуд считали, что ритуальная часть религиозного действия напрямую зависела от определенных прагматических действий, самодисциплины, встраивания творения молитвы в свою повседневность. Внутреннее и внешнее здесь не противопоставлены, а взаимозависимы. Однако Махмуд подчеркивает, что конфигурация религиозной индивидуальности не является продуктом культуры в целом, но лишь помещена в один культурный и исторический контекст. Это последнее замечание и делает возможным расхождение мусульманок в их взглядах на определенные ритуальные практики, как, например, стимулируемый плач во время молитвы. Мусульманки, участвующие в движении благочестия при мечети, считали, что плач может вызывать религиозное чувство (то есть внутреннее следовало за внешним), несогласные с ними считали эту практику неискренней, а значит, противоречащей благочестию, а не ведущей к его обретению (Махмуд 2023, с. 244).

Можно ли считать труд — как физический, так и молитвенный, а также труд интерпретации — образовательным инструментом на пути трансформации религиозного субъекта? Какую роль в исполнении труда играет тело и можно ли интерпретировать его с помощью тела, а не только сознания? Согласно Мосс, люди знают, как пользоваться своим телом, потому что их этому научили, буквально: тело знает, как нужно ходить, потому что ему указали на это (Мосс 1996). К тому же, пишет Мосс, «я совершенно убежден, что техники тела существуют в глубине всех наших мистических состояний <...> думаю, что непременно существуют биологические средства вхождения в “коммуникацию с Богом”» (Мосс 1996, с. 263)². Подобным же образом обретается габитус в сообществе мусульман-

1 Махмуд обращается к аристотелевскому понятию габитуса (Махмуд 2023), который в первую очередь связан с обретением *virtue*, научению морали, а не классовому габитусу, описанному Бурдьё.

2 Благодарю Степана Петрякова за указание на эту важную цитату.

ских женщин, которые оттачивают телесные практики — такие как плач или раннее пробуждение для молитвы. Так же, как и Махмуд, обращаясь к аристотелевскому габитусу, Чарльз Хиршкинд указывает на то, как его информанты, тоже мусульмане, выковывают свой габитус добродетели, кротости, смирения и страха перед Богом (Hirschkind 2011, p. 643).

Сравнение мусульман с поэтами-романтиками, которые оттачивают свои эстетические навыки, подчеркивает различие между ними: мусульмане через слушание проповедей и соответствующие благочестивые действия существуют внутри религиозной традиции, в то время как поэты оттачивают эстетическую чувствительность и тем самым вносят вклад в проект секулярности через отрицание и преодоление религиозного (Там же). Хиршкинд основывает свой анализ на примерах Талала Асада о метафоризации боли, которая в трактовке поэтов-романтиков, будучи бессмысленной реакцией тела, подвергается интерпретации через дистанцирование: «...боль не только составляет бесспорное подтверждение телесного основания опыта, она также является способом обоснования эпистемологического “тела”, а также его морального потенциала» (Асад 2020, с. 138).

133

Интерпретировала ли я труд как способ обретения христианской добродетели или как «бессмысленную боль» Асада, которая вызывала во мне потребность интерпретировать? Как мне кажется, будучи частично православной (руководствуясь христианскими догматами, но не переживая мистический опыт и не участвуя в повседневной жизни в религиозных ритуалах), я подразумевала за этой практикой потенциал для собственной трансформации, но в то же время я интерпретировала эту деятельность, созерцая ее как бы со стороны, в попытке постичь габитус моих информантов, предположить, как бы они его интерпретировали и что ожидалось от меня как от трудницы, а не как исследовательницы. В таком случае религиозный габитус (или его ожидание) смешивался с габитусом исследовательским, так как, даже практикуя то, что ведет к православной добродетели, я совершала это с двумя противоположными целями: религиозной трансформацией и попыткой впоследствии секулярно осмыслить эти практики в своей диссертации. Такой подход, изначально подразумевающий два варианта интерпретации, не позволял развиваться во мне «единству православной мысли», которое, вероятно, и является габитусом моих информантов. Еще один фрагмент из дневника:

Было в проповеди еще о том, что у человека своих мыслей не бывает, все либо от Бога, либо от дьявола. В вечернем разговоре говорил батюшка о единстве мысли, в котором мы пребываем (верующие), и что все как один.

Боюсь, что я не могла мыслить «как один» даже внутри себя. Я неизбежно мыслила по меньшей мере «вдвоем» — одна изучает православие, а другая его исповедует; одна — молится за трудом, другая — думает о том, что молится, потому что слова молитвы оседают в голове из-за частого дисциплинирующего повторения. Два модуса самотрансформации, исследовательский, требующий обретения суверенности и критического подхода внутри себя, и христианский, направленный на устранение суверенности, в основе своей противоречивые, совместились во мне как в антропологе, выполняющем труд изучения, и как в труднице, исполняющей послушание. Мое же тело, собирающее смородину, стало резервуаром для трех видов самотрансформации и опосредованных ими способов обработки информации (как о себе, так и о внешнем мире) — антропологическим, религиозным и рефлекслирующим над обоими.

Смородина как часть ойкономии

134

Собирая смородину, я занималась не только самотрансформацией, но и участием в коллективной трансформации, в пути ко спасению всего монастыря. Христианская практика самотрансформации направлена как внутрь себя, так и во внешний мир, участниками которого являются и другие христиане. Серафим Саровский говорит: «Стяжи дух мирен — и тысячи спасутся вокруг тебя» (Стяжи дух мирен 2013)¹. Христианское сообщество коллективно нацелено на спасение, а цель аскетической практики (которой может считаться и физический труд) христианина заключается в том, чтобы «открыть другой мир людям, по возможности всем христианам, всему христианскому сообществу» (Фуко 2022, с. 129). Трудовая жизнь монастыря как коллективного тела (Фуко 1999), таким образом, тоже направлена как внутрь (на собственное спасение), так и вовне (например, в ежедневных богослужениях коллектив монастыря молится и о своем собственном здравии, и о благополучии всех православных христиан), поэтому многие православные монастыри принимают мирян в качестве трудников, которые приобщаются к труду не как к исключительно материальной деятельности, но возможности через дар труда и смирения получить от Бога спасение (Дубовка 2020, с. 116).

Принимая во внимание реципрокную природу православной трудовой практики, я далее предлагаю посмотреть на смородину как на медиатор божественного дара, дара труда, и на то, какие иерархические отношения такой дар создает внутри сообщества.

1 Благодарю Лидию Рахманову за указание на цитату.

В отличие от дара, который отдает Богу протестант, следующий своему призванию без знания о том, правильный ли это дар (то есть ему никогда доподлинно неизвестно, получит ли он спасение через исполнение призвания, так как не знает, какое именно призвание согласуется с божественной волей (Weber 2002)), православные наверняка исполняют волю Бога, когда отрекаются от своей собственной перед волей вышестоящих. Православные, обретшие смирение, в особенности смирение перед духовным старцем, спасены до тех пор, пока следуют его воле (Дубовка 2020). Замечу в качестве предварительного контраста, что протестантское спасение здесь отличается от православного своей темпоральностью: протестант, по Веберу, спасен или не спасен в будущем; православный же в смирении находит «прочное средство для спасения» (Забаев 2022, с. 106), так как известно, что именно смирения *сейчас*, а не исполнения одного из многих возможных призваний, как от протестанта, требует от православного Бог.

Любая трудовая практика в монастыре за счет ее основной цели — смирения перед Богом — предстает не просто частью монастырской материальной экономики (хотя, разумеется, смородину собирают, чтобы ее есть, так же как здания монастырского комплекса ремонтируют, чтобы в них жить), но частью монастырской ойкономии, домохозяйства монастыря со своей внутренней логикой. Смородина в этой ойкономии оказывается материализацией действий, «воплощением ценности, созданной в актах дарения и получения» (Lambek 2013, p. 151), в данном случае передачи собственной воли трудника вышестоящему.

Понятие ойкономии в аристотелевской трактовке означает правильное управление домом, выстраивание иерархических отношений с подчиненными и обеспечение правильного функционирования домохозяйства, а не просто потребность и использование предметов (Агамбен 2019, с. 40). Впоследствии осмысленная теологически, ойкономия стала упорядочиванием мира для достижения спасения, но, как замечает Агамбен, разбирая генеалогию понятия в послании апостола Павла к Коринфянам, «ойкономия в этом случае есть нечто такое, что веряется: значит, это есть деятельность и поручение, а не “план спасения”, исходящий из божественного разума или воли» (Агамбен 2019, с. 47). Настоятелю монастыря как хозяину дома, таким образом, веряется особое послушание — вести паству к спасению путем упорядочивания домохозяйства, выстраивания правильной иерархии и наблюдения за паствой. Так определяет священство митрополит Филарет (Дроздов) в православном катехизисе: «Таинство, в котором Дух Святой правильно избранного через рукоположение святительское (епископское) поставляет совершать Таинства и пасти стадо Христово» (2006, с. 100).

Ойкономия вверяется священнику Святым Духом через церковную иерархию, а священник это вверенное ему таинство осуществляет над своей паствой. При этом священник не является исключительно агентом сакрального, но наравне с сакральной функцией жреца осуществляет и практическое управление как участник социальных отношений, и эти две функции неразрывно совмещаются в его деятельности (Емельянов 2020, с. 207).

В повседневной жизни особое положение настоятеля среди паствы выражается, например, в обоюдной заботе (о значении «заботы» для концепции пастырской власти см.: Фуко 2005). О здоровье настоятеля заботится вся его паства, так как он — упорядочивающее звено, от его благополучия зависит благополучие «овец», которых он ведет к спасению. «У нас обязательно должно быть почитание, особенно к священнику. В этом возвращается человеколюбие», — сказал он за одной из трапез нам, своей пастве. Подчеркивая такой формулировкой необходимость почитания, частью которой является забота о священнике, он не забывает и об обратной заботе: своей заботе о насельниках монастыря. Нескончаемая смородина, сбор и обработка которой стали основными занятиями для всех насельниц в мою последнюю неделю в монастыре, материализует заботу настоятеля о своих подопечных — как выяснилось, у самого настоятеля аллергия на смородину, тем не менее он озадачился, как сделать так, чтобы большой урожай не был потерян, и размышлял вместе с матушкой Марией о том, заморозить ли ягоду или перетереть с сахаром, чтобы можно было есть ее и зимой и она не потеряла своих полезных качеств.

Для обозначения такого типа управления Фуко вводит понятие пастырской власти (*pastoral power*), основной чертой которой является то, что «она берет ответственность за все стадо целиком, но при этом приспосабливает свое действие, поскольку заботится о нуждах каждого животного в стаде по отдельности» (Фуко 2021). Такой тип управления среди прочего подразумевает балансирование между техникой господства одних индивидов над другими и техниками себя: «правлять людьми — не значит заставлять народ делать то, что хочет правитель; правление — это всегда шаткое равновесие, при котором техники, обеспечивающие принуждение, и процессы конструирования или преобразования себя дополняют и отрицают друг друга» (Фуко 2008, с. 42). В православии такое управление работает на спасение только при наличии «взаимообращения», направленности на другого и преодоления отчуждения, которое подкрепляет смирение (Забаев 2022, с. 105).

Власть, которую получает священник над паствой, — это временный дар, который должен быть возвращен по окончании его духовной миссии, момента, когда паства приводится к божествен-

ному спасению (Фуко 2021). Этот временный дар Святого Духа (согласно катехизису Филарета) пастору обуславливает и отношения дарообмена между священником и его подопечными. Емельянов отмечает, что «ключевая особенность священника состоит в том, что во взаимодействии с ним не может возникнуть личной зависимости: эта возможность целиком поглощается его церковной функцией. Любой дар, принимаемый священником, становится даром не ему лично, а Богу. Поэтому приносящий дар священнику отдает его Богу и вместе с тем переносит на священника предельную ответственность за использование этого дара» (Емельянов 2020, с. 213).

Выполнение послушания — это дар в виде труда, в том числе и послушание настоятеля вести паству и проповедовать. Такой дар выстраивает иерархические отношения между другими членами монастырского сообщества. Сбор смородины, который был моим личным послушанием, обусловил мою позицию по отношению к этому дару, материализовавшемуся в смородине, в нескольких ситуациях. Фрагмент из дневника:

Пришла Ольга и попросила помочь донести что-то из машины ее дочери, подъезжающей к монастырю. Дочь привезла детей, капусту и ведро смородины¹. Смородины ужасно много в монастыре, непонятно даже, что с ней делать. Я сказала им это, и она увезла смородину к Ольге домой, она попросила «ей пожертвовать». Со смородиной этой выходит целая эпопея, достаточная на статью. Ольгина дочка кроме смородины привезла еще и четырехлетнюю внучку Марию, мы с ней хорошо ладим, и она попросилась собирать смородину вместе со мной. Ольга, спросив у меня разрешения, стала звонить Дионисию, отцу Марии, чтобы «попросить у папы благословение собирать смородину». Мама девочки на тот момент уже дала свое «благословение». Отец же «благословил оставаться с бабушкой», но «не благословил собирать смородину», а именно «благословил» делать что-то другое. Я провела много часов за собиранием ягод, периодически носила полные ведра на опустошение на кухню. Ольга, увидев очень крупную смородину, обратилась ко мне: «Благословите попробовать?» Я владеец смородины, так как я ее собрала или так как это «мое послушание» территориально или почему еще? Пока собирала, кстати сказать, встретила какого-то мужика-туриста, который попросил разрешения есть смородину вопросом «не запрещено?».

137

В этом фрагменте я хочу отметить несколько важных моментов. Первый — то, что я посчитала себя вправе отказаться от смородины, привезенной Ольгиной дочерью. Это решение я приняла как человек, назначенный ответственным за эту конкретную часть

1 Не являясь в полной мере участницей монастырского хозяйства, а лишь прихожанкой, помогающей периодически (не имеющей постоянных послушаний), дочь Ольги не знала, что в монастыре нет недостатка в смородине.

монастырского хозяйства, исходя из прагматических соображений. Второй — Ольга спросила в первую очередь моего разрешения на то, чтобы ее внучка участвовала в сборе ягод, до этого она спросила мать девочки, которая разрешила, но последним словом стало слово отца, который «не благословил». И последнее — Ольга попросила моего «благословения», чтобы попробовать смородину, как хозяйина или медиатора этого конкретного дара. Смородина воплотила в себе как мое конкретное послушание, мою волю, отданную Богу, так и часть монастырского домохозяйства, в котором мне была «вверена», по Агамбену, определенная зона ответственности — как перед Богом, так и перед всеми членами сообщества (Агамбен 2019).

(Вне)религиозный субъект

138

Случалось, что во время трапезы настоятель делился с насельниками (и со мной в их числе), что из-за плохого состояния здоровья (несколько лет назад он пережил инсульт) ему бывает непросто проповедовать, особенно когда ему приходится долго готовиться по вечерам к предстоящей проповеди, которую он совершает после длительных воскресных богослужений. Для него интерпретация действительности, которой можно считать проповедь, является послушанием, вверенным ему Богом в контексте монастырской ойкономии и пастырства. Пастырский нарратив вызывает и ко всем вместе, и к каждому по отдельности — делает всех субъектами слова пастора, способными сопоставить свой собственный опыт с содержанием проповеди (Harding 1987).

К вечеру моего предпоследнего дня в монастыре со мной пришли встретиться две коллеги, которые занимались своими исследованиями в том же городке. Их застал сильный дождь и гроза, и настоятель разрешил им переночевать со мной в келье. Наутро вместе со всеми они отправились на молебен, а потом на трапезу, где настоятель в течение получаса проповедовал о важности отделять добро от зла и белое от черного в повседневной жизни. Несмотря на то, что последнюю неделю каждый день я собирала смородину по несколько часов, на некоторых кустах все еще оставалось много ягод, и я спросила у настоятеля, нельзя ли моим коллегам присоединиться к сбору, потому что иначе я не успею собрать всю смородину. К тому моменту почти все трудовые процессы в монастыре были подчинены сбору и обработке многочисленной ягоды: даже Марину, которая в спешке готовила гостиницу к скорому приезду паломников, настоятель отвлек от этого дела и назначил обрабатывать собранные мною ягоды, которыми были уже заполнены почти все большие тары на монастырской кухне. На мое предложение

о помощи коллег настоятель тем не менее ответил неоднозначно, сказав, что это не важно, успею ли я все собрать. Тогда коллеги собрались уходить, но через пару минут настоятель все-таки дал свое благословение, и мы втроем, вооружившись тарами, отправились на грядку. Фрагмент из дневника:

Мы стали собирать: я и Света черную, а Саша белую. В какой-то момент Саша перешла к нам и стала собирать черную, оказалось, она собирала черную вместе с белой. Это показалось странным и мне, и Свете, особенно учитывая содержание утренней проповеди о строгой дихотомии добра и зла и всего, что есть в мире.

Мы начали обсуждать, как же так вышло, что Саша не сопоставила слова настоятеля и свою деятельность, ведь нам со Светой это показалось очевидным, пусть и ретроспективно. Скорее всего мы бы и не подумали о такой прямой связи проповеди и труда, если бы не увидели такого несоответствия. В конце концов, эти ягоды казались нам разными, а их смешение неправильным ни практически — по вкусу, ни духовно — не позволяли ассоциации. Почему физическое смешение черного и белого не стало для Саши толчком к религиозной интерпретации, как для меня и Светы? Возможно, наш интерес к православию (год назад мы уже проводили совместное исследование в другой церкви этого городка) толкал нас на сопоставление трудовых практик с метафорами настоятеля, тогда как отсутствие у Саши интереса к религиозному полю предопределило отсутствие подобных интерпретаций.

Случай с Сашей и смешанной смородиной показался мне наиболее сложным для исследовательской интерпретации. Уже написав большую часть статьи, я все еще думала, что Саша не была обучена «духовной» интерпретации, поэтому оказалась не так внимательна к словам настоятеля. Теперь же мне кажется, что духовность труда вовсе не подразумевает его интерпретации, тем более «самостоятельной». Даже настоятель во время чтения Священного Писания пастве (это случалось каждое утро, так как православный календарь на каждый день предлагает строфу из Священного Писания для чтения), затрудняясь в интерпретации, обращался к святоотеческим толкованиям, а не предлагал свои собственные. Самостоятельная интерпретация не является прерогативой даже священника, так как он сам существует в строгой церковной иерархии, предусматривающей «единство мысли». Это единство нисходит с самого верха, от Бога, и далее по ступеням вниз, где каждая из ступеней подчинена более высокой; тому же принципу подчинена и интерпретация священных текстов. Интерпретируя повседневные ситуации и наполняя их метафорическими смыс-

лами, настоятель чувствует себя более вольно, потому что, как мне кажется, сталкивается в повседневности с расхожими сюжетами, уже описанными в Писании. Это «коммуникативный репертуар» монастыря (Дубовка 2020), непрестанно повторяющий евангельские сюжеты и жития святых, которые благодаря интерпретациям настоятеля тесно вплетены в повседневные смыслы религиозного сообщества.

Ежедневные многочасовые молитвы как то, что требуется от насельников монастыря, стало частью моей трудовой практики, и это, по всей видимости, было именно тем, что от меня ожидалось — не думать о смысле того, что я делаю, но совмещать физический труд (например, сбор смородины) и молитву. Я чувствовала влияние частого повторения молитв и постоянных дум о собственной греховности и в общении с моими близкими по телефону: кажется, я даже стала терпимее, а если и нет, то стала задумываться о своей нетерпимости как о грехе. После того как я уехала из монастыря и вернулась к чисто академической жизни в конце лета 2023 года, я стала ежедневно молиться, все еще не по правилам¹, но с тех пор не проходило и дня, чтобы я не прочитала хотя бы одну молитву. Понятие «смирение», одно из центральных для православного монастыря, также вошло в мою повседневную жизнь — спустя полгода после того, как покинула монастырь, я написала в личном дневнике, что стала «менее смиренной» и что это нужно исправлять. Значит, обретенный в монастыре «габитус» я частично вынесла с собой в повседневную жизнь за пределы монастыря. Частично этот «габитус» я утратила, так как в современном мире вне церковных иерархий от человека требуется самостоятельность мышления и принятия решений, а смиренность — качество скорее отрицательное.

Если в монастыре мысли как самостоятельные интерпретации выходят за пределы смыслов, закладываемых настоятелем, и тем самым нарушают подразумеваемые им иерархии, то они не приближают, а отдаляют тебя от духовности, так как, по словам настоятеля, «у человека своих мыслей не бывает, все либо от Бога, либо от дьявола». Поэтому мои антропологические рефлексии и попытки духовной трансформации в логике монастыря требовали такого же разделения, как черная и белая смородина.

1 Не по правилам православного молитвослова, который содержит утренние и вечерние молитвы, а также особые молитвы для православных праздников.

Заключение

Мыслительная деятельность в монастыре так же, как и любой другой труд, подчинена строгим иерархиям. Работая над дипломом дьякона Николая, настоятель был «мозговым центром», а Николай и Марина лишь ассистировали ему: Марина читала вслух, а Николай искал возможные источники. Без настоятеля же процесс работы, заключающейся в интерпретировании источников, прекращался. Таким же образом происходила интерпретация других трудовых практик — лишь во время проповеди настоятель метафорически описывал повседневность, без него насельники не интерпретировали, а молились. В отличие от насельниц монастыря, преодолевших конфликт секулярного и религиозного, поселившись в монастыре навсегда и полностью доверив свою жизнь воле настоятеля, я как трудница и исследовательница находилась в самом центре этого конфликта. Наталья, чередующая мирскую жизнь с послушничеством, также не избежала от потребности в интерпретации, поэтому ей казалось важным, что косьба заменяет физкультуру, таким образом добавляет еще одну причину к исполнению такой трудовой практики.

141

Труд в монастыре оказывается постоянным испытанием, направленным на обретение духовности, преодоление собственной воли и смирение перед Богом. Такое испытание дисциплинирует, дает основу для делания (праксиса), которое ведет к созерцанию (теозису). Однако обретение дисциплины не является безусловным базисом для обретения духовности, а иной раз, как в случае, когда я запинаясь, читая молитвы для матушки Софии, отсутствие навыка у одного члена монастырского сообщества провоцирует другого на более внимательное созерцание. Монастырское хозяйство, выстроенное по строгой иерархии, является единым организмом, где, пусть и не очевидно в силу кажущейся разрозненности, происходит взаимообмен. Это взаимообмен опытом, как практическим — чтение на церковнославянском, так и духовным — ежедневные проповеди настоятеля. На примере сбора смородины, которая материализовала дар труда, рельефно видны иерархии в монастыре: настоятель дает послушание (одновременно практическое с точки зрения хозяйства и духовное, как испытание воли — «собирать по яголке»), трудница его выполняет, осваивая эту зону ответственности и упорядочивая хозяйство на своем уровне, например, распоряжаясь смородиной перед прихожанами.

Но временное трудничество делает трудницу лишь временной частью этого организма, частью, которая успевает только начать свой синтез с единым телом, научиться читать молитвы, сопо-

ставлять содержание проповеди с повседневностью. Окончательного сращения с телом монастыря у трудников, которые находятся на периферии двух миров, не происходит. Они не обретают полное смирение, подразумевающее отказ от самостоятельных мыслей во имя «единства мысли» православной и покидают монастырь ради мира, где важнее, чем смирение, оказывается самостоятельность.

Финансирование / Funding

Статья написана при поддержке гранта РНФ № 23-18-00962 «Экономическая антропология домохозяйства современной России за пределами мегаполисов»,

<https://rscf.ru/project/23-18-00962/>

The article was written with the support of the Russian Science Foundation grant No. 23-18-00962 “Economic anthropology of the household of modern Russia outside megacities”,

<https://rscf.ru/project/23-18-00962/>

142

Список источников / References

Агамбен Д. (2019) *Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления*. Издательство Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ. EDN: DSGGJI

— Agamben G. (2019) *The Kingdom and the Glory. Towards a theological genealogy of economics and Management*. Publishing House of the Gaidar Institute; Faculty of Liberal Arts and Sciences of St. Petersburg State University. (in Russ.)

Асад Т. (2020) *Возникновение секулярного: христианство, ислам, модернность: Христианство, ислам, модернность*. Новое литературное обозрение.

— Asad T. (2020) *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity: Christianity, Islam, modernity*. New Literary Review. (in Russ.)

Бунге Г. (1999) *Скудельные сосуды: практика личной молитвы по преданию святых отцов*. Пер. с нем. Зелинского В., ред. Костомарова Н. Рига: Международный благотворительный фонд им. А. Меня.

— Bunge, G. (1999) *Scanty vessels: the practice of personal prayer according to the Tradition of the Holy Fathers*; translated by Zelinsky V., ed. Kostomarova N. Riga: A. Men' International Charitable Foundation. (in Russ.)

Влахос И. (2009) *Православная духовность*. Издательство Свято-Троицкой Сергиевой Лавры.

— Vlahos I. (2009) *Orthodox Spirituality*. Publishing of Holy Trinity Sergius Lavra. (in Russ.)

Гирц К. (2004) *Интерпретация культур*. РОССПЭН. EDN: QOCQVP

- Geertz K. (2004) *Interpretation of cultures*. ROSSPAN. (in Russ.)
- Дроздов Ф. (2006) *Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви*. М.: Изд. совет Русской Православной Церкви. EDN: QTVZZX
- Drozdov F. (2006) *The Extensive Christian Catechism of the Orthodox Catholic Eastern Church*. Moscow: Publishing House of the Council of the Russian Orthodox Church. (in Russ.)
- Дубовка Д. Г. (2020) *В монастырь с миром: в поисках светских корней современной духовности*. Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге.
- Dubovka D.G. (2020) *To the Monastery with the world: in search of the Secular roots of modern spirituality*. Publishing House of the European University in St. Petersburg. (in Russ.)
- Емельянов Н. (2020) Структурная позиция священника в системах дарообмена (с. 195–228). В сборнике Юдин Г. (ред.) *Жизнь в долг. Моральная экономика долговых практик в жизни сообществ в России*. Изд-во ПСТГУ.
- Yemelyanov N. (2020) The Structural Position of the Priest in Gift Exchange Systems (pp. 195–228). In the collection Yudin G. (ed.) *Life in debt. The Moral Economics of Debt Practices in the Life of Communities in Russia*. Publishing house of PSTU. (in Russ.)
- Забаяев И. В. (2012) *Основные категории хозяйственной этики современного русского православия: социологический анализ*. Изд-во ПСТГУ. EDN: RVRIMJ
- Zabaev I. V. (2012) *The main categories of economic ethics of modern Russian Orthodoxy: a sociological analysis*. Publishing house of PSTU. (in Russ.)
- Забаяев И. В. (2022) Смирение и взаимность: религиозоведческий анализ этоса современного русского православия. *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение*, (102), с. 87–116. EDN: GGBHMT. <https://doi.org/10.15382/sturI2022102.87-116>
- Zabaev I. V. (2022) Humility and Reciprocity: a Religious Studies analysis of the ethos of Modern Russian Orthodoxy. *Bulletin of the Orthodox St. Tikhon's University for the Humanities. Series 1: Theology. Philosophy. Religious Studies*, (102), pp. 87–116. (in Russ.) <https://doi.org/10.15382/sturI2022102.87-116>
- Кабанов И. В. (2013) *Стяжи дух мирен. Наставления прп. Серафима Саровского*. Никея.
- Kabanov I. V. (2013) *Acquire the spirit of peace. The instructions of St. Seraphim of Sarov*. Nicea. (in Russ.)
- Кормина Ж. В., Панченко А. А., Штырков С. А. (2015) *Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте*. Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге. EDN: YMGCZE
- Kormina Zh. V., Panchenko A. A., Shtyrkov S. A. (2015) *The invention of religion: desecularization in the post-Soviet context*. Publishing House of the European University in St. Petersburg. (in Russ.)
- Махмуд С. (2023) *Политика благочестия. Исламское возрождение и феминистский субъект*. Новое литературное обозрение.
- Mahmood S. (2023) *The Politics of Piety. The Islamic Renaissance and the feminist subject*. New Literary Review. (in Russ.)

Мосс М. (1996) *Техники тела. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии*. Восточная литература.

— Mauss M. (1996) *Techniques of the body. Societies. Exchange. Personality. Works on social anthropology*. Oriental literature. (in Russ.)

Рахманова Л. Я. (2018) Испытание-адаптация-укоренение: осмысление и воплощение понятий на Севере и в Сибири (с. 227–244). В сб. *Пути России. 1917–2017: сто лет перемен*. СПб.: Нестор. EDN: XXXBET

— Rakhmanova L. Ya. (2018). Trial-adaptation-rooting: comprehension and implementation of concepts in the North and Siberia (pp. 227–244). In the collection *Ways of Russia. 1917–2017: one hundred years of change*. (in Russ.) SPb.: Nestor.

Ссорин-Чайков Н. В. (2024) Экономика, ойкономия, домострой: заметки об антропологии домохозяйства. *Этнографическое обозрение* (6), с. 5–22. EDN: VUEHWB. <https://doi.org/10.31857/S0869541524060017>

— Ssorin-Chaikov N. V. (2024) Economics, oikonomy, domostroy: notes on the anthropology of the household. *Russian Ethnographic Review* (6), pp. 5–22. (in Russ.) <https://doi.org/10.31857/S0869541524060017>

Тошева Д. (2011) От восстановления храма к созданию общины: самоограничение и материальные трудности как источники приходской идентичности (с. 277–297). В сб. А. Агаджанян, К. Русселе (ред.) *Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности*. Весь мир.

— Tosheva D. (2011) From the restoration of a church to the creation of a community: self-restraint and material difficulties as sources of parish identity (pp. 277–297). In the collection of A. Aghajanyan, K. Russele (ed.) *Parish and Community in Modern Orthodoxy: the root system of Russian Religiosity*. The whole world. (in Russ.)

Фуко М. (1999) *Надзирать и наказывать*. М.: Ad Marginem.

— Foucault M. (1999) *Discipline and punish*. М.: Ad Marginem. (in Russ.)

Фуко М. (2005) *Нужно защищать общество: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 учебном году*. СПб.: Наука. EDN: QWLMUN

— Foucault M. (2005) *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975–1976*. St. Petersburg: Nauka Publ. (in Russ.)

Фуко М. (2007) *Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году* (пер. с фр. А. Г. Погоняйло). СПб.: Наука. EDN: QWQSXJ

— Foucault M. (2007) *Hermeneutics of the subject: a course of lectures delivered at the College de France in the 1981–1982 academic year* (translated from French by A. G. Pogonyailo). St. Petersburg: Science. (in Russ.)

Фуко М. (2008) О начале герменевтики себя. *Логос* (2), с. 65–95. EDN: TJLKCN

— Foucault M. (2008) On the beginning of the hermeneutics of the self. *Logos* (2), с. 65–95. (in Russ.)

Фуко М. (2021) Приложение 2 (с. 359–387). В *История сексуальности 4. Признания плоти*. Ad Marginem.

— Foucault M. (2021) Appendix 2 (pp. 359–387). In *the History of Sexuality 4. Confessions of the Flesh*. Ad Marginem. (in Russ.)

Фуко М. (2022) *Говорить правду о самом себе. Лекции, прочитанные в 1982 году в Университете Виктории в Торонто*. РАНХиГС, Издательский дом «Дело». EDN: YYUXZQ

— Foucault M. (2022) *Telling the truth about oneself. Lectures delivered in 1982 at the Victoria University of Toronto*. RANHIGS, Publishing house “Case”. (in Russ.)

Хоружий С. К. (1998) *К феноменологии аскезы*. Издательство гуманитарной литературы. EDN: TSLALP

— Khoruzhiy S. K. (1998) *On the phenomenology of asceticism*. Publishing house of humanitarian literature. (in Russ.)

Яровая П. (2024) Труд и работа в этике современного православия: восстановление крестьянского дома, монастыря и Святой Руси. *Этнографическое обозрение* (6), с. 81–96. EDN: VTSLKR. <https://doi.org/10.31857/S0869541524060057>

— Yarovaya P. (2024) Labor and work in the ethics of modern Orthodoxy: the restoration of a peasant house, monastery and Holy Russia. *Russian Ethnographic Review* (6), pp. 81–96. (in Russ.) <https://doi.org/10.31857/S0869541524060057>

Cannell F. (2005) The Christianity of anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11(2), pp. 335–356. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2005.00239.x>

Graeber D. (2012) Dead zones of the imagination: On violence, bureaucracy, and interpretive labor: The Malinowski Memorial Lecture, 2006. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2 (2), pp. 105–128. <https://doi.org/10.14318/hau2.2.007>

Harding S. F. (1987) Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion. *American Ethnologist*, 14 (1), pp. 167–181. <https://doi.org/10.1525/ae.1987.14.1.02a00100>

Hirschkind C. (2011) Is there a secular body? *Cultural Anthropology*, 26 (4), pp. 633–647. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2011.01116.x>

Lambek M. (2013) The value of (performative) acts. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3 (2), pp. 141–160. <https://doi.org/10.14318/hau3.2.009>

Morris J. (2016) *Everyday Post-Socialism: Working-Class Communities in the Russian Margins*. London: Plagrove Macmillan.

Oustinova-Stjepanovic G. (2015) Confessional anthropology. *Social Analysis*, 59 (2), pp. 114–134. <https://doi.org/10.3167/sa.2015.590207>

Ssorin-Chaikov N. (2019) Reassembling History and Anthropology in Russian Anthropology: Part I. *Social Anthropology*, 27 (2), pp. 320–35. <https://doi.org/10.1111/1469-8676.12628>

Weber M. (2002) *The Protestant Ethic and the “spirit” of capitalism and other writings*. London: Penguin.

Об авторе / About the author

Яровая Полина Романовна — аспирант Школы исторических наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»; стажер-исследователь Центра исторических исследований НИУ ВШЭ СПб. Научные интересы: антропология религии, антропология государства.

<https://orcid.org/0009-0002-0828-7854>. E-mail: pryarovayaa@gmail.com

Polina R. Yarovaya—graduate student at the School of Historical Sciences of the National Research University Higher School of Economics; intern researcher at the Center for Historical Research of the HSE in Saint Petersburg. Research interests: anthropology of religion, anthropology of the state.

<https://orcid.org/0009-0002-0828-7854>. E-mail: pryarovayaa@gmail.com