Дарья Дубовка

Забытое время, или Практики самотрансформации в современном православном монастыре

Daria Dubovka

Forgotten Time, or Techniques of the Self in Contemporary Orthodox Convents

Daria Dubovka — Museum of Anthropology and Ethnography (St. Petersburg, Russia). ddubovka@gmail.com

According to secular views, some religious techniques of the self, such as complete subordination of a person to spiritual leader, seem to violate basic human rights, and hence unacceptable. Conversely, religious traditions have different views on the subject and his/her good, and how this good can be achieved. In today's world, however, religious groups have to relate their views with the secular environment, and, therefore, some self-cultivation techniques represent a mixture of different worldviews. This article examines the techniques of the self in contemporary Orthodox convents. It explores how the notion of spiritual growth is influenced by an inner contradiction within the Orthodox Christian concept of sainthood — namely, between the deep perception of one's sinfulness and the rising of virtues. The secular understanding of time, which exists in today's monasteries, emphasizes this contradiction and puts into question the possibility of spiritual growth. By concentrating on diachronic dimension of self-transformation techniques, this article challenges current understanding of the secular and non-secular agency.

Keywords: anthropology of religion, contemporary Orthodox monasteries, techniques of the self, secular and non-secular agency, subjectivity.

В конце XIX в. зарождавшаяся антропология не осталась в стороне от общенаучного тренда — эволюционных схем, согласно которым на смену религиозным верованиям должны были прийти научные знания. Однако в течение сле-

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

Dubovka, Daria (2015) "Forgotten Time, or Techniques of the Self in Contemporary Orthodox Convents", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 33(3): 322-344.

дующего столетия рост влияния политического ислама, всплеск неопротестантских движений и интерес к эзотерическим практикам доказали необоснованность ожиданий скорого наступления секулярной эры. Более того, предметом аналитического рассмотрения антропологов становятся не только религии, но и сам секуляризм как специфическая идеологическая система с особой диспозицией власти, определенными представлениями о субъекте, пространстве и времени, а также о легитимных способах аргументации[1]. Западная норма отношений государства и религиозных институций была пересмотрена: вытеснение религии из сферы публичного теперь описывалось не как единственный, а как только один из возможных путей в истории государств. Секуляризация тоже стала рассматриваться как неоднородный процесс, по-разному протекающий в разных странах[2].

Одной из самых острых тем, изучаемых антропологией религии, стал анализ практик, которые люди используют для достижения духовного роста. Некоторые из таких практик противоречат нормам западной секулярной субъектности. Таковы, например, популярные в разных религиозных учениях требования подчинить собственную волю воле другого субъекта или предписаниям традиции. Как описать оскорбления и унижения человека, если сам верующий склонен считать свои страдания очищающими душу? Подобный взгляд на техники самотрансформации явно не соответствует западному пониманию агентности (*agency*), основанной на способности к действию, которое вызвано внутренними чувствами и желаниями субъекта: будучи недоступными/сокрытыми от других, эти желания должны родиться где-то в глубине субъекта и, таким образом, быть непременно его собственными, не обусловленными традицией, нормой или тем более прямым принуждением[3]. Известная задолго до модерного времени идея «работы над собой», в связи с этой концепцией агентности, непременно влекла за собой внутреннюю автономию субъекта и его независимость от авторитарных предписаний религиозных

1. Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press; Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
2. Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago, London: University of Chicago Press.
3. Coleman, J. (2005) "Pre-Modern Property and Self-Ownership Before and After Locke: Or, When did Common Decency Become a Private rather than a Public Virtue?", E*uropean Journal of Political Theory* 4: 128-129.

норм. В европейской секулярной традиции агентность непременно подразумевала склонность субъекта к сопротивлению и даже его обязанность свергнуть любую власть, подавляющую его[4].

В данной статье я опишу, как антропологи использовали теоретические возможности понятий агентности и субъектности, анализируя религиозные практики, тревожащие западное секулярное сознание. После этого на материале, собранном в современных женских монастырях Русской православной церкви, я рассмотрю, что происходит со стройными с виду исследовательскими схемами объяснения духовных трансформаций, если добавить к ним временно́е измерение. *Время* в этой статье играет двоякую роль. С одной стороны, оно уже включено в представления моих информантов о духовном росте, и моя задача рассмотреть его в общем контексте этих «эмных» (от оппозиции *etic vs. emic*) представлений. С другой стороны, время появляется как аналитическая категория, которую я предлагаю учитывать как неотъемлемую часть понятия агентности и которая часто бывает забыта в антропологических исследованиях.

Теоретические разработки понятия агентности

Пожалуй, одни из самых ярких антропологических работ, посвященных проблемам отношений государства, религиозных институций и субъекта, выполнены на материалах исламских стран, прежде всего Египта[5]. Этот регион привлекает внимание исследователей тем, что в социальном воображении и политических программах его населения идет сложная игра между заданными привилегированной «западной парадигмой» условиями существования в мире и стремлением выстроить современное государство, основанное на значительно большей роли религии в публичном пространстве. Расширение публичного присутствия религии неизменно вызывает тревогу в западном обществе, поскольку связывается с потенциальным подавлением прав и свобод индивида. Однако не является ли одним из проявлений свободы индивида добровольное подчинение себя религиозной традиции?

4. Asad, T. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, p. 71.

5. См. Asad, op. cit., p. 205-256; Hirschkind, Ch. (2006) *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press; Mahmood, S. (2005) *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press; Mittermaier, A. (2011*) Dreams That Matter: Egyptian Landscapes of the Imagination*. Berkeley: University of California Press.

Я остановлюсь подробнее на статье Сабы Махмуд[6], в которой оспаривается описанное выше понимание агентности и предлагается новое описание незападной религиозной субъективности. В работе Махмуд речь идет о том, почему мусульманское возрождение (включающее, среди прочего, такие репрессивные на европейский взгляд вещи, как ношение чадры и другие ограничения в одежде) было поддержано многими женщинами в мусульманских странах. Все прежние исследования, посвященные этому вопросу, находили внешние причины, такие как давление патриархального общества, экономическая выгода, дешевизна и практичность традиционной одежды, поддержка социальных норм, ношение чадры как выражение национальной идентичности и т.п. Махмуд обратила внимания на то, что́, собственно, говорят сами информанты, поддержавшие возвращение к традиционной одежде. А говорили они в основном о работе над собой, о практиках благочестия и о возможности через внешний вид влиять на внутреннее состояние и таким образом вырабатывать привычку к добродетели.

Столкнувшись с тем, что в неевропейских культурах некоторые группы видят ресурс самотрансформации в прямом следовании традиции, Махмуд предлагает рассматривать агентность не как непременное сопротивление любой власти, но как способность к действию, которая включает в себя и создает определенные исторически обусловленные отношения субординации[7]. В этом случае власть мыслится не как исключительно подавляющая и принудительная сила, но как набор отношений, создающий возможность для реализации одних действий и желаний и препятствующий другим. Агентность, которую предлагает мусульманская традиция, имеет мало общего с защитой своих интересов вопреки обычаям, божественной воле или неблагоприятным обстоятельствам. Таким образом, Махмуд разрывает устоявшуюся в западной академической мысли безусловную связь между агентностью и готовностью сопротивляться власти. В описываемой Махмуд религиозной системе поощряться будут определенные внешние действия, дисциплинарные практики (например, ношение чадры), которые, в свою очередь, должны вызвать «правильные» чувства, настроить на внутреннее благоче-

6. Mahmood, S. (2001) “Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic”, *Cultural Anthropology* 16 (2): 202-236.

7. Ibid., p. 203.

стие. Этот процесс духовной работы над собой Махмуд называет «само-культивацией» (*self-cultivation*) и подчеркивает интенциональность подобных действий, тем самым демонстрируя неправомерность описания своих информантов как пассивных жертв фундаментализма.

Публичные презентации результатов этого исследования вызвали неоднозначную реакцию. Махмуд пишет, что ей приходилось защищаться от упреков в позиции невмешательства и в косвенном поощрении бесправного положения женщин в мусульманских странах. Однако, по ее мнению, перед тем, как оценивать ту или иную деятельность как унижающую человеческое достоинство, нужно вспомнить о собственных европейских пресуппозициях и разобраться в желаниях и мотивациях тех людей, для которых эти практики важны[8].

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

Помимо вышеуказанной идеологической тревоги, вызывающей вопросы к статье Махмуд, эта работа является также вызовом для всех антропологов, которые в своих полевых исследованиях сталкиваются со схожими проблемами. Что делать антропологу, который наблюдает, как, например, исполнение какой-либо религиозной практики унижает его информантов, причем последние сами — а не только аутсайдер — могут быть согласны с подобной интерпретацией! Но они также настаивают на том, что это

8. Ibid., pp. 223-225.

унижение *полезно* для их душ, что это путь самосовершенствования. Должен ли исследователь критически описать эту практику, тем самым так или иначе приписывая ложное сознание своим информантам, или он/а должен согласиться со словами своих информантов, тем самым проявляя уважение к иному способу человеческого бытия и таким образом оправдывая видимую ей/ему социальную несправедливость в изучаемом сообществе?

Наверное, однозначного ответа на этот вопрос — по сути, вопрос оценки чужой культуры — не существует. Сфокусировавшись на зазоре, подмеченном Сабой Махмуд, между западным пониманием агентности и тем, которое предлагается в других религиозных системах, я покажу, что эти два разных понимания агентности более не изолированы друг от друга и что, возможно, секулярные идеи немало повлияли на современного «религиозного субъекта». В статье Махмуд речь идет о современном исламе, я буду говорить о православии. Различия в понимании субъекта этими двумя религиями не так важны для меня здесь, как их общее отличие от секулярной идеологии.

Самотрансформация в православном монастыре

Несмотря на то что монастыри кажутся стороннему человеку довольно закрытым социальным пространством, современное положение русских православных монастырей дает возможность исследователю непосредственно участвовать в их практиках. Почти все нынешние обители, восстанавливаясь после советского времени, нуждаются в трудовой помощи, поэтому они охотно принимают временных *трудников*. Таковыми являются люди, по разным причинам желающие провести дни или месяцы своей жизни в монастыре, часто без намерения остаться в нем насовсем. В некоторых, особенно небольших, обителях временные трудники очень быстро становятся частью монашеского сестричества/братства, что означает, что эти группы встречаются не только во время церковных служб, но и сообща работают на послушаниях (каждодневных трудовых обязанностях) и разделяют трапезу. Таким образом, участие в монашеской жизни в качестве временного трудника дает исследователю возможность включенного наблюдения монастырской повседневности[9]. Повседневная жизнь

9. Следуя исследовательской этике, я не скрываю свои научные намерения, что вызывает разные последствия: от желания побеседовать со мной и разъяснить ка-

насельниц одного из таких монастырей, расположенного в маленьком городе центральной части России, составила этнографическую основу данной статьи.

В этом небольшом монастыре (состоящем из одиннадцати человек: пять монахинь, четыре инокини, две послушницы) я провела пару недель осенью 2012 года[10]. Моя первая неделя прошла в обители, оставшейся без руководства: игуменья и благочинная[11] находились в больнице. Старшей была назначена самая толковая послушница, которая в силу ли своего характера или кратковременности руководящего положения и отсутствия полномочий наказывать и духовно наставлять ввела довольно демократические нормы управления, стараясь прислушиваться к пожеланиям остальных сестер. Как ни казалось мне странным, такой мягкий стиль руководства не все приняли благосклонно: возможно, потому, что он не оставлял места для дисциплинарных практик — мощного ресурса самотрансформации. Привычный стиль управления игуменьи отличался от нового разительным образом. Впервые я с ним познакомилась еще до возвращения настоятельницы. Ниже представлены два отрывка из моего полевого дневника, слегка трансформированных в сторону меньшей эмоциональности и большей согласованности текста. Эти выдержки не соответствуют стилю объективного научного письма, но сквозящие в них удивление и некоторая ироничность хорошо передают настроение человека, исповедующего секулярные ценности и попавшего в религиозную среду; как я уже подчеркивала выше, в случае полевого исследования концептуализация агентности перестает быть только теоретическим вопросом, поскольку от нее зависит поведение исследователя и его взаимоотношения с информантами.

кие-то моменты монастырской жизни до выражения сомнений в необходимости моей деятельности и утверждения тщетности светского знания. Сестры монастыря, который будет преимущественно описан в этой статье, просили не упоминать названия их обители, сказав, что иначе публикация привлечет слишком много паломников (полагаю, что насельницы не различали при этом журналистскую и научную публикацию).

10. К этому времени у меня уже был продолжительный опыт жизни в разных обителях, так что с основными правилами и логикой монастырской повседневности я была знакома.

11. Игуменья — настоятельница монастыря. Благочинной в женских монастырях называется заместитель игуменьи, зачастую отвечающая за всю хозяйственную жизнь обители.

Был конец сентября — время копать картошку. На помощь к монастырю приезжал автобус паломников, которых следовало накормить. Игуменья позвонила из больницы и дала задание — пожарить рыбные котлеты — и продиктовала рецепт. Когда пришло время готовить, насельницы стали с жаром обсуждать технологию приготовления, указанную в рецепте. Участвовавшие в дискуссии сестры, все среднего или пожилого возраста, имели разный кулинарный опыт, но всех их сразу смутил рецепт, в котором на приемлемое количество рыбного фарша предлагалось слишком мало молока и слишком много хлеба. Я была уверена, что сейчас они отложат листок и начнут готовить согласно своему опыту и здравому смыслу, но, видимо, я не понимала силы рецепта. Насельницы перечитывали его снова и снова. Одна из монахинь, Ефросина[12], время от времени восклицала: «Благословение[13] — это да, это, конечно, надо делать, как благословили», но тут же добавляла, что она бы взяла меньшее количество хлеба. Проходила еще минута, и Ефросина сокрушалась: «Но кто такая “я”, “я” — это тьфу, “я” вообще нельзя произносить». После чего ее здравомыслие снова брало верх, и она добавляла: «Да, конечно, рецепт есть, но надо и самим немного думать». Однако что-то было неуловимо опасное в этом призыве — думать своей головой. В результате все решили делать точно по рецепту, ради чего пришлось добавить еще одну технологическую операцию в процесс приготовления: дополнительное прокручивание фарша на мясорубке, занявшее три часа рабочего времени, но никого это не смутило. Когда фарш с грехом пополам был готов, сестры обнаружили итоговый пункт в рецепте: соль и перец по вкусу. Этот пункт вызвал новую бурю дискуссий. Чей вкус считать эталонным? Естественно, в качестве решающего дегустатора подразумевалась игуменья, но кто в ее отсутствие возьмет на себя экспертное знание о должной солености котлет?

12. Все имена изменены.

13. Благословение в монашеской жизни очень тесно связано с послушанием, по сути благословение есть либо разрешение, либо повеление сделать что-либо. Обычно требуется иметь благословение игуменьи на всякое дело. Подробнее о послушании на приходах см.: *Русселе К.* Об отношениях между священниками и мирянами: послушание и благословение // Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности / Под ред. А. Агаджаняна, К. Русселе. М.: Изд-во «Весь Мир», 2011. С. 298–316. О послушании в монастырях см.: *Дубовка Д.* Послушание как физический труд и как добродетель: семиотическое насыщение производства в современных монастырях РПЦ // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском обществе / Под. ред. Ж.В. Корминой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. С. 63–81; *Забаев И.* Основные категории хозяйственной этики современного русского православия // Социальная реальность. 2007. № 9. С. 5–26.

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

Абсурдность происходящего для стороннего зрителя была вызвана тем, что рутинная профанная практика — приготовление пищи — была включена в контекст религиозной самотрансформации. После возвращения игуменьи я смогла убедиться еще нагляднее, как кулинария может способствовать росту добродетелей.

> На ужин одна из послушниц, назовем ее Тамарой, должна была приготовить тушеную капусту. Матушка[14] попробовала капусту и осталась крайне недовольна вкусом (надо признать, блюдо и вправду не удалось). Тамара стала детально разбирать технологию приготовления, пытаясь понять, где она ошиблась. Наконец, корень зла был найден — им оказался перчик, добавленный послушницей на свой страх и риск. Я думала, что на этом странный разбор пищи и завершится. Но нет, еще как минимум полчаса матушка обвиняла послушницу в том, что капуста не удалась из-за тщеславия повара. Мол, в прошлый раз Тамару похвалили, а теперь она захотела превзойти себя, думала, как усовершенствовать рецепт, и добавила перец. Тамара робко замечала, что ведь хочется как лучше. От чего еще больше злилась игуменья: «Как лучше хотелось! А не надо как лучше, делай как благословили! А у тебя везде своя воля!» Тамара чуть не расплакалась. После чего игуменья с благочинной еще какое-то время обсуждали, можно ли будет Тамаре доверить приготовление еды для группы приезжающих паломников. Благочинная спросила послушницу: «Справишься?» Тамара: «Попробую». Игуменья: «Вот, опять “попробую”! Как Бог даст — а ты опять со своей волей». Тамара уже в слезах: «Я всегда, матушка, про себя произношу — как Бог даст».

14. Принятое обращение к игуменье в монастыре.

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

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

Сокрытая страсть. Согласно православной антропологии, нынешний человек уже изначально грешен по природе своей вследствие грехопадения, совершенного Адамом и Евой. Таинство Крещения очищает уверовавшего от первородного греха, но, чтобы преодолеть собственные нечистые склонности, человеку предстоит еще много трудиться. Большинство людей, за исключением некоторых религиозных виртуозов, грешны настолько, что даже не осознают этого или осознают в общих чертах, но не видят никаких конкретных проявлений своего плачевного состояния.

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

Выявленная страсть. Работа над собой начинается с понимания своего нынешнего состояния. Страсти проявляют себя посредством внешней деятельности. Это не единственный способ для уловления страстей, разработанный в христианской традиции. Так, старцам и старицам приписывается способность видеть духовное состояние человека с первого взгляда. Основываясь на раннехристианских источниках, Мишель Фуко показывает монашеские техники самотрансформации как детальное раскрытие

духовнику своих мельчайших побуждений и желаний[15]. Задача наставника — различить в этом потоке сознания (или самоописания) добрые и худые мысли. Нынешнее монастырское пастырское руководство в своей интерпретации основывается на более объективных, осязаемых предметах, таких как невкусное блюдо, неправильное положение иконы на аналое, ошибка в чтении молитв во время богослужения. Таким образом, любое несоблюдение писаных, неписаных или подразумеваемых руководством правил расценивается как проявление греха гордыни. Удобство этой формы духовного руководства в том, что грех, совершенный насельницами, практически всегда можно визуализировать и опредметить, — например, в добавленном в блюдо перчике, как в выше описанном случае.

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

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

15. *Фуко М.* Технологии себя // Логос. 2008. № 2. С. 118–122.

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

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

Здесь можно было бы подвести итог, сделав вывод, что модель «западного субъекта» и «западных норм агентности» нерелевантны для несекулярных традиций. Например, в случае современного монастырского субъекта его агентность будет проявляться в сознательном принятии интерпретаций своего религиозного состояния от духовного наставника, который, как предполагается, имеет достоверное знание о желаниях и побуждениях своего подопечного, в то время как сам человек не видит подлинных мотивов своих действий. Подобный вывод об ином понимании агентности в ее египетском поле делает Саба Махмуд. Однако, мне кажется, что это несколько торопливое завершение, и вот почему.

В современном мире секулярные нормы и ценности в той или иной степени знакомы всем сообществам. Согласно определению Чарльза Тейлора, конкурирующие способы представления себя и мира как раз и являются отличительной чертой секулярной эры: «наивная» убежденность в определенных догматах и практиках, как лучших/ истинных/ наиболее подходящих, соседствует со знанием о возможных других отношениях с миром, будь то атеистических или построенных на иных религиозных постулатах[16]. Тем самым «наивный» взгляд переплетается с «релятивистским», порождая неизбежные сомнения. Конечно, в разных

16. Taylor, Ch. *A Secular Age*, pp. 12-14.

культурах соотношение «наивного» и «релятивистского» взглядов будет различным. И возможно, для мусульманского сообщества, описанного Сабой Махмуд, европейский дискурс о субъекте и его правах, хотя и является неотъемлемой частью медийного пространства, но не доминирующим, особенно в некоторых группах. И все же полное, однозначное господство «наивного» взгляда сейчас вряд ли возможно даже в этих обществах.

То же самое верно и для нашего случая. Все мои информанты имеют общее позднесоветское прошлое, в котором понимание субъекта и агентности хоть и отличалось от западного, однако не так кардинально, как в традиционных обществах[17]. Поэтому для нынешних монастырей проблема соотношения «релятивистских» и «наивных» воззрений будет еще более запутанной. Ведь «наивными» для современных обитателей монастырей окажутся те религиозные воззрения, которые были усвоены ими зачастую во взрослом возрасте, в период обращения к вере[18]. А значит, эти взгляды вряд ли когда-нибудь станут настолько незыблемыми, как представления людей, выросших в традиционной культуре и не имеющих альтернативного описания себя, других и мира.

Временно́е измерение агентности

У православных людей существуют разные воззрения на природу субъекта. По материалам исследования Джарета Зигона, проведенного в Москве в 2000-е гг. и посвященного представлениям о морали и этике, его верующие информанты формулировали необходимость уважительного отношения к другому, так как любой человек — это искра Божия / Образ Божий[19]. Однако этот взгляд на ближнего не получил распространения в современных монастырях. Альтернативой выступила традиция, подчеркивающая

17. Традиционными обществами/культурами я называю здесь объекты исследования классической антропологии — локальные небольшие группы, преимущественно бесписьменные и мало контактировавшие с европейцами.

18. Подавляющее большинство насельниц монастырей, где я проводила исследование, пришло к вере в начале 1990-х. Обычно только игуменьи получили опыт религиозной жизни — ушли в монастырь — еще в пору Советской власти. Собственно, зачастую именно по этому критерию, а именно наличию опыта монашеской жизни церковное руководство потом и назначало игумений во вновь открывшиеся обители.

19. Zigon, J. (2009) “Developing the Moral Person: The Concepts of Human, Godmanhood, and Feelings in Some Russian Articulations of Morality”, *Anthropology of Consciousness* 20(1): 1-26.

греховную природу каждого человека[20], а такой способ восприятия себя является непривычным и проблемным, полагаю, для всех насельниц. Монахиня Ефросина так выразила свое удивление от знакомства с православной традицией, которая предполагает, что даже (или прежде всего) святой будет ощущать себя грешником до конца жизни: «Как трудно, я думала, неужели я такая плохая, а, оказывается, со всеми святыми такая духовная брань до конца жизни была».

Это внутреннее противоречие между привычным образом себя и тем, который культивируется в монастыре, может надолго стать сердцевиной всей духовной жизни. Согласно Никлаусу Ларжье, подобная драматургия чувств играла значимую роль в жизни средневекового католического монашества[21]. Основывалась она, естественно, на другой эстетике и иных практиках, однако эмоциональная динамика следовала сходному сценарию. В описанном мною монастыре развитие духовной жизни можно представить следующим образом: грешному, но не подозревающему об этом человеку показывают (в данном случае, через слова игуменьи) его подлинную греховную природу. Этот неприглядный образ вызывает сначала отторжение и отказ «грешника» признать себя таковым, после чего следует катарсис, и человек видит себя и мотивацию своих поступков в ином свете. Открытие своей греховной природы парадоксальным образом оказывается залогом спасения, поскольку с этого момента человек видит правду о себе и может начать восхождение на пути к добродетелям. В описании Ларжье духовная жизнь средневекового католического монаха во многом строилась на работе воображения. Во время молитвы монах начинал с как можно более детальных представлений (вплоть до запахов и ощущений) образов ада, мучений и искушений. И когда ему удавалось оживить эти жуткие картины, то в ужасе от собственной будущей участи он представлял милостивого Бога, и надежда на божественную трансформацию его грешной души приносила желаемый катарсис.

Роднит эти два стиля духовной жизни то, что они цикличны. Надежда на спасение или подлинное видение себя как кульмина-

20. О популярности подобных представлений в приходской среде см. *Кнорре Б.* Категории «вины» и «смирения» в системе ценностей церковно-приходской субкультуры // Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности / Под ред. А. Агаджаняна, К. Русселе. М.: Изд-во «Весь Мир», 2011. С. 317–340.

21. Largier, N. (2008) “Praying by Numbers: an Essay on Medieval Aesthetics”, *Representations* 104(1): 73-91.

ция подобного религиозного опыта переживается снова и снова с помощью одних и тех же механизмов. Однако в святоотеческой традиции существует множество текстов, изображающих иную временную траекторию духовной жизни. Эти тексты описывают постепенное возрастание в добродетелях, тем самым представляя путь к Богу как восходящую линию, а не как «синусоиду» эмоциональных спадов и подъемов.

Пожалуй, одним из самых известных образов восхождения является «Лествица» Иоанна Синайского[22]. Написанный в VI в., этот трактат визуализирует духовное возрастание в виде тридцати ступеней добродетели. Начиная от низших ступеней отречения от земной суеты, жаждущий Царства Небесного восходит к покаянию, борьбе со страстями, к аскетическому деланию, и, наконец, добирается до вершины, объединяющей три главные добродетели: веру, надежду, любовь. В настоящее время для того, чтобы быть знакомым с образом лествицы, не обязательно читать саму книгу, поскольку изображение лестницы, ведущей на небо, и восходящих по ней монахов весьма популярно в византийской и русской иконографии.

Есть и более близкие к современности богословы, рассуждающие в своих трудах о постепенном культивировании добродетелей. Произведения двух святителей XIX в., Феофана Затворника и Игнатия Брянчанинова, широко издавались в последнее десятилетие. Их писания в православной академической среде воспринимаются как основа для понимания духовной жизни, поскольку именно они переложили раннюю христианскую святоотеческую традицию на язык, привычный их современникам и, соответственно, более близкий нам тоже. «Путь ко спасению» Феофана Затворника уже в своем оглавлении содержит временной залог духовной жизни: «пробуждение грешника от греховного сна», «восход до решимости оставить грех», «как совершается, зреет и крепнет в нас христианская жизнь», «начатки восхождения к живому Богообщению»[23]. Это лишь сокращенный перечень оглавления, многие из подразделов, в свою очередь, имеют ступенчатую структуру. Так, например, природа человека изображается как состоящая из трех частей — Духа, Души и Тела, находящихся в иерархических отношениях друг к другу. В низшей части — Теле — развива-

22. *Преподобного отца нашего Иоанна игумена горы Синайской.* Лествица. Киев: Киево-Печерская Успенская Лавра, 1998.

23. *Феофан Затворник, святитель.* Путь ко спасению: краткий очерк христианской аскетики. М.: Благовест, 2001.

ются грехи блуда, лености и чревоугодия; в Душе находят пристанище зависть, уныние, печаль, гнев, тщеславие, блуд; Дух может страдать от окаменения чувств, самоделания, бесстрашия, себяупокоения, от равнодушия к духовному и от самооправдания[24]. Соответственно, борьба с этими грехами тоже происходит постепенно и в иерархической последовательности от низших к высшим.

Книга «Аскетические опыты» святителя Игнатия Брянчанинова является сборником статей, написанных в разные годы и собранных и отредактированных автором в конце жизни, поэтому она имеет менее последовательную структуру[25]. Однако в ней можно встретить все те же разделы о покаянии, восьми главных страстях и способах борьбы с ними и основных добродетелях, замещающих эти страсти. Много внимания в книге уделено молитве вообще и Иисусовой молитве[26] в частности. Последняя представляется вершиной монашеского делания; исполнение этой молитвы, когда достигает совершенства, становится началом Богообщения.

Упомянутые произведения Игнатия Брянчанинова и Феофана Затворника обычно так или иначе знакомы насельницам монастырей и многим приезжающим трудникам. Популярность этих книг или современных компиляций из святых отцов, выполненных по схожей структуре, даже вызвала недовольство в среде духовенства. Некоторые временные трудницы рассказывали мне, что их священники не рекомендовали читать этих святителей своим прихожанам, мотивировав запрет тем, что в данных книгах содержатся рекомендации для монахов, людей, уже имеющих опыт духовной жизни; а когда в современных условиях *новоначальный* сразу берется за исполнение самого трудного — Иисусовой молитвы, он терпит провал, разочаровывается или впадает в грех гордыни.

Итак, ясная иерархия грехов, расписанный порядок замещения их на добродетели и очевидная вершина духовного пути, по-

24. *Феофан Затворник, святитель*. Страсти и борьба с ними: Выдержки из творений и писем/ Сост. Игумен Феофан (Крюков). М.: Даниловский благовестник, 2003. С. 19, 65–190. (Сохранена орфография оригинала).

25. *Игнатий Брянчанинов, святитель*. Жизнеописание. Аскетические опыты. Книга первая. М.: Благовест, 2011.

26. Иисусовой молитвой называется короткая фраза: «Господи Иисусе Христе, помилуя мя грешнаго», исполнение которой особенно практиковалось в исихазме — мистическом христианском течении, связывающим возможности обожения человека с постоянным творением этой молитвы.

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

Для того чтобы разобрать этот вопрос подробнее, надо вернуться к понятию дисциплинарного института и тесно связанным с ним понятием техник самотрансформации. В том виде, в каком дисциплинарные институты представлял Мишель Фуко[27], они могут быть охарактеризованы по следующим параметрам. Существует шкала нормы и отклонения, на которой можно разместить учеников/пациентов/солдат и т.п. Однако в монастыре такой шкалы нет. Человек всегда заведомо и заранее во грехе, потому что норма — это святость. Но, согласно канонам православной Церкви, объявить кого-то святым, канонизировать, возможно только после смерти человека. Соответственно, на долю монастыря остается видеть только отклонения от нормы в насельницах, то есть выявлять греховность. Более того, в православной традиции есть представление, что если человек идет правильным путем, то чем ближе он к Богу, тем заметнее ему даже самый малый грех в себе. Житийные истории о плаче святых на одре смерти и признании ими себя великими грешниками являются характерными подтверждениями этого представления (и своего рода руководством к действию). В этом смысле логично, что монастырь берет на себя роль своеобразной

27. Foucault, M. (1975) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Random House.

поисковой системы, нацеленной на выявление всего дурного в человеке, если насельник сам этого не делает. Если же монах/монахиня и сами увлечены отслеживанием своего поведения и мыслей, то чем более усиленно они работают над собой, тем больше видят в себе грех, что тоже является развитием, но только — это рост вглубь. В идеале монастырь (или сам человек) должен рассматривать каждый поступок, каждый шаг насельниц как греховный. Это, среди всего прочего, выражается в абсолютном отсутствии похвалы и благодарности в современных женских монастырях.

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

Все вышесказанное плохо соответствует работе дисциплинарного института и, в принципе, педагогической логике. В монастыре отсутствует шкала, по которой можно было бы отметить приобретение нового навыка, экзаменовать его, выполнять упражнения для его закрепления и т.п. То есть не происходит работа над душой, предполагающая изменение и возможность отследить его, а происходит «рекурсия» выявления греха в сходных контекстах.

Полагаю, что подобное противоречие в видении духовного восхождения и реальных практик актуально не для всех насельниц. Для

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

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

Отсутствие прогресса в техниках самотрансформации, которые существуют в нынешних женских монастырях, периодически приводит к уходу насельниц из обителей. Это не раз случалось, например, в Воскресенском Горицком монастыре Вологодской области, в который я ездила в течение нескольких лет. В мой первый приезд я увидела лишь циклическую схему духовной жизни: ошибки, допущенные насельницами в трудовых послушаниях, и последующее видение через эти ошибки своей греховной природы. Подобное поведение вызывало у меня недоумение, но как исследователю мне приходилось признать, что *агентность* монахини или послушницы — в полном сходстве с концепцией агентности Сабы Махмуд — выражается именно в подчинении своей воли воле настоятельницы. Однако один за одним из Гориц уезжали люди, в какой-то момент решившие, что их развитие в этом монастыре остановилось и вряд ли возможно в дальнейшем. Более того, все чаще и чаще от своих православных знакомых, посещающих разные мо-

настыри, я слышала рассказы о расколах обителей, о большой «текучке» среди насельниц и о возвращении некоторых сестер в мир. Те ушедшие, с кем мне удалось побеседовать лично, считали, что они исчерпали возможности духовного роста в своем монастыре. В новой обители или в своей городской квартире они надеялись, что смогут больше внимания уделить углубленной молитве, которая очистит их душу и с помощью которой для них откроется возможность прямого общения с Богом. Этот интерес к мистическому, «исихастскому» направлению в православии заслуживает отдельного рассмотрения, здесь же мне хотелось бы подчеркнуть, что для многих насельниц, ожидавших духовного роста, оказалось явно недостаточно постоянного повторения одних и тех же практик.

Заключение

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

Но существует ли этот неизменный субъект? Вспоминая слова Ч. Тэйлора об объединении «наивной» и «релятивистской» перспектив в «секулярном веке», можно с уверенностью предположить, что, во всяком случае, на постсоветском пространстве большинство информантов будет знакомо с более чем одним способом смотреть на мир и на себя в нем. Например, те верующие, кто, придя в монастырь, старались усвоить незнакомые им по советскому прошлому христианские нормы властных отношений, понимание субъекта, его желаний и мотиваций, могли тем не менее сохранить секулярное представление о линейном времени. Хотя секулярное понимание времени выросло из христианской эсхатологии[28] и имеет много общего с образом линейного возрастания, описанного Иоанном Лествичником, именно в модерном обществе оно получило повсеместное распространение. Все социализирующие институты — школа, университет, армия — ос-

28. Taylor, Ch. *A Secular Age*, pp. 539-593.

новываются на идее прогрессивного поступательного развития. Следовательно, для современного человека, желающего совершенствоваться в чем-либо, будет естественным оценивать свою деятельность через сопоставление затраченного времени и усилий с успехом в продвижении к цели.

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

В связи с важностью этого «фактора времени» ситуация с нынешним мусульманским возрождением в Египте вызывает у меня желание узнать — продолжают ли герои статьи Сабы Махмуд исполнять их религиозные практики в течение достаточно протяженного отрезка времени? Как отмечала Махмуд, ее информанты рассчитывали скорее на кумулятивный эффект от дисциплинарных практик, чем довольствовались их механическим повторением[29]. В случае современного Египта это значит, например, что долгое ношение чадры должно когда-нибудь привести к внутреннему благочестию. Насколько далеки информанты Махмуд от желания не просто следовать традиции, но и оценивать успешность своего пути, замерять свой рост?

Сейчас академическое понятие агентности, по сути, строится на приписывании разных видов деятельности к одной из частей оппозиции активность/пассивность. Саба Махмуд изменила привычный вектор описания, сказав, что подчинение может быть характеристикой «активности». Я же считаю, что одна и та же деятельность

29. Mahmood, S. “Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic”, p. 216.

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

Библиография / References

Дубовка Д. Послушание как физический труд и как добродетель: семиотическое насыщение производства в современных монастырях РПЦ // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте / Под. ред. Ж.В. Корминой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. С. 63–81.

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

Игнатий Брянчанинов, святитель. Жизнеописание. Аскетические опыты. Книга первая. М.: Благовест, 2011.

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

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

Преподобного отца нашего Иоанна игумена горы Синайской. Лествица. Киев: Киево-Печерская Успенская Лавра, 1998.

Феофан Затворник, святитель. Путь ко спасению: краткий очерк христианской аскетики. М.: Благовест, 2001.

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

Фуко М. Технологии себя // Логос. 2008. № 2. С. 96–122.

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

Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago, London: University of Chicago Press.

Coleman, J. (2005) “Pre-Modern Property and Self-Ownership Before and After Locke: Or, When Did Common Decency Become a Private rather than a Public Virtue?”, *European Journal of Political Theory* 4: 125-145.

Dubovka, D. (2015) "Poslushanie kak fizicheskii trud i kak dobrodetel': semioticheskoe nasyshchenie proizvodstva v sovremennykh monastyriakh RPTs" [Obedience as Labour and Virtue: Semiotic Content of Production in Contemporary Russian Orthodox Convents], in J. Kormina, A. Panchenko, S. Shtyrkov (eds.) *Izobretenie religii: desekuliarizatciia v postsovetskom kontekste* (The Invention of Religion: Desecularization in the Post-Soviet Context), pp. 63-81. St. Petersburg: European University in St. Petersburg.

Feofan Zatvornik, sviatitel' (2001) *"Put' ko spaseniiu: kratkii ocherk khristianskoi asketiki"* [The Way to Salvation: a Short Outline of Christian Ascetics]. Moscow: Blagovest.

Feofan Zatvornik, sviatitel' (2003) *"Strasti i bor'ba s nimi: Vyderzhki iz tvorenii i pisem"* [Sins and Struggle Against Them: Excerpts from Works and Letters]. Moscow: Danilovskii Blagovestnik.

Foucault, M. (1975) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Random House.

Foucault, M. (2008) "Tekhnologii sebia" [Techniques of the Self], *Logos* 2: 96–122.

Hirschkind, Ch. (2006) *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press.

Ignatii Brianchaniniv, sviatitel' (2011) *"Zhizneopisanie. Asketicheskie opyty. Kniga pervaia"* [A life story. Ascetic experiences. The First book]. Moscow: Blagovest.

Knorre, B. (2011) Kategorii "viny" i "smireniia" v sisteme tsennostei tserkovno-prikhodskoi subkul'tury [Categories of guilt and humility in the system of values of Orthodox Church subculture], in A. Agadjanian, K. Rousselet (eds.) *Prikhod i obshchina v sovremennom pravoslavii: kornevaia sistema rossiiskoi religioznosti* (Parish and community in today's Orthodoxy: the root system of Russian religiosity), 317-340. Moscow: Izdatel'stvo "Ves' Mir".

Largier, N. (2008) "Praying by Numbers: an Essay on Medieval Aesthetics", *Representations* 104(1): 73-91

Mahmood, S. (2001) "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic", *Cultural Anthropology* 16(2): 202-236.

Mahmood, S. (2005) *Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.

Mittermaier, A. (2011) *Dreams that Matter: Egyptian Landscapes of the Imagination*. Berkeley: University of California Press.

Prepodobnogo ottsa nashego Ioanna igumena gory Sinajskoi. (1998) *Lestvitsa* [Ladder]. Kiev: Kievo-Pecherskaia Lavra.

Rousselet, K (2011) "Ob otnosheniiakh mezhdu sviashchennikami i mirianami: poslushanie i blagoslovenie" [On relations between priests and laity: blessing and obedience], in A. Agadjanian, K. Rousselet (eds.) *Prikhod i obshchina v sovremennom pravoslavii: kornevaia sistema rossiiskoi religioznosti* (Parish and community in today's Orthodoxy: the root system of Russian religiosity). Moscow: Izdatel'stvo "Ves' Mir", p. 298-316.

Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Zabaev, I. (2007) "Osnovnye kategorii khoziaistvennoi etiki sovremennogo pravoslaviia" [The Main Categories of Economic Ethics of Contemporary Russian Orthodoxy], *Sotsial'naia Real'nost'* 9: 5-26.

Zigon, J. (2009) "Developing the Moral Person: The Concepts of Human, Godmanhood, and Feelings in Some Russian Articulations of Morality", *Anthropology of Consciousness* 20 (1): 1–26.