



«УТВЕРЖДАЮ»
Директор ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН
д. ф. н. В. В. Головин
«7» декабря 2017 г.

ОТЗЫВ ВЕДУЩЕЙ НАУЧНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ
О ДИССЕРТАЦИИ Д. Г. ДУБОВКИ
«ПОВСЕДНЕВНЫЕ ДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ПРАКТИКИ И РЕЛИГИОЗНАЯ
РЕФЛЕКСИЯ В ПРАВОСЛАВНЫХ ЖЕНСКИХ МОНАСТЫРЯХ
ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ: ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ»,
ПРЕДСТАВЛЕННОЙ НА СОИСКАНИЕ УЧЕНОЙ СТЕПЕНИ
КАНДИДАТА ИСТОРИЧЕСКИХ НАУК

Диссертация Д. Г. Дубовки представляет собой оригинальную и инновативную научную работу, принадлежащую в предметном и методологическом отношении к одному из динамично развивающихся направлений современных социальных исследований – антропологии христианства. Диссидентке, опирающейся в своей работе на теоретико-методологические модели Э. Дюркгейма, М. Вебера и М. Фуко, удалось продемонстрировать хорошее знание современной исследовательской литературы в области антропологии религии, уверенное владение методами полевой этнографической работы и анализа полученных материалов. Исследование Д. Г. Дубовки преимущественно основано на собственных полевых исследованиях автора, проведенных в 2010–2013 гг. в различных православных монастырях на территории России. В общей сложности продолжительность полевых исследований составила 10 месяцев, что позволяет говорить о более чем достаточной эмпирической фундированности работы. Насколько мне известно, это первый в постсоветских социально-антропологических исследованиях опыт столь длительного и углубленного изучения повседневной монастырской жизни. Диссертация вносит заметный вклад в изучение современной религиозной культуры в целом и постсоветского православия в частности. Результаты исследований Д. Г. Дубовки значимы не только в теоретико-методологическом, но и в прикладном отношении: они могут быть использованы во многих вузовских программах религиоведческого, социально-антропологического, а также богословского характера, для формирования государственной политики в отношении религии, для религиоведческой экспертизы и т. п.

Рецензируемая диссертация состоит из введения, трех глав, заключения, списка использованной литературы и двух приложений (список информантов и текст «Правил поведения для паломников и гостей Воскресенского Горицкого монастыря»). Во введении к диссертации обсуждаются теоретико-методологические предпосылки и контексты исследования, вопросы историографии, демонстрируется научная новизна исследования, формулируются положения, выносимые на защиту, и т. д.

В первой главе рассматривается генезис и социально-идеологические контексты дискурсивной категории и практики послушания, представляющей собой, по наблюдениям диссидентки, «одну из самых популярных техник самотрансформации в современных женских монастырях» (с. 26). Д. Г. Дубовка приходит к выводу, что современная практика послушания является не столько «проявлением православного хозяйственного ethosа,

сколько отражением конкретного исторического и экономического контекста возрождения современных монастырей» (с. 51) и что «популярность практики послушания в современных монастырях связана с экономическими условиями возрождения монастырских комплексов в 1990-е годы, советской высокой оценкой физического труда и сюжетами утопий/антиутопий» (с. 27). Соглашаясь с этим выводом, я бы, однако, заметил, что с точки зрения веберовского подхода к типологии религиозно-хозяйственной этики наблюдаемая ситуация представляется не столь уж специфической и исторически обусловленной. В конце концов, анализируемое в диссертации противопоставление послушания и молитвы как практик «духовного роста» имеет соответствия и в полемике осифлян с заволжскими старцами, и во многих других религиозных коллизиях такого рода. Иными словами, исследуемая проблема, как мне кажется, требует в равной степени и исторической, и типологической оценки.

Среди ряда частных наблюдений, сделанных в этой главе, я хотел бы специально отметить проницательное предложение «искать прообраз современного послушания в текстах антиутопий» (с. 53) с их топикой тотального подчинения индивидуума чужой воле, представлениями о роботизации тела и т. п. Вслед за М. В. Ахметовой диссидентка указывает на значимую роль, которую мотивы и образы литературных антиутопий XX в. играют в современной православной эсхатологии, и приходит к следующему заключению: «Сюжеты антиутопий повествуют о людях, которые осознанно или неосознанно отреклись от своей воли в пользу тоталитарного государства или безликого коллектива. Строго говоря, сама разница между утопией и антиутопией пролегает в той же плоскости: кто, как, и в каких целях направляет волю других. Для многих православных верующих выбор духовного наставника будет отличать послушание истинное от ложного, как утопию от антиутопии» (с. 55). Мне, однако, кажется, что здесь была бы уместна и теоретическая рефлексия касательно того, почему это «антиутопическое воображение» оказывается столь важным для современного православия (да и для других религиозных культур конца XX – начала XXI в.). Исследователи утопий констатируют, что «несмотря на свое наименование, антиутопия не является прямой противоположностью утопии. Таковой было бы общество, которое либо полностью дезорганизовано, либо намеренно организованное так, чтобы вселять в людей страх и ужас. Антиутопия же, как правило, – это утопия, которая не работает или работает в интересах только какой-то одной части общества. <...> Каждая утопия имеет свою подразумеваемую антиутопию: это может быть антиутопия существующего порядка вещей, который должна изменить утопия, или то, как утопия разрушает себя на практике».¹ Мне кажется, таким образом, что значимость «антиутопических» мотивов для современного религиозного воображения (и – шире – для современных дискурсов о религии вообще; ср., например, образы «тоталитарной секты» и «промывки мозгов» в конфессиональных общинах) позволяет задуматься о том, что вообще представляет собой в наши дни религиозная утопия и как ее облик связан с более общими формами и приоритетами социального проектирования.

Вторая глава диссертации посвящена тому, как именно используются, трансформируются и меняются в повседневной монастырской жизни привычные для секулярного общества представления о субъектности и агентности. Д. Г. Дубовка подчеркивает важность процессуального и релятивного подхода к этим категориям. «Сейчас, – пишет она, – 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 (например, послушание), рассмотренная на шкале секулярного времени, может вначале восприниматься информантами как

¹ Gorgin M. D., Tilley H., Prakash G. Introduction: Utopia and Dystopia beyond Space and Time // Utopia/Dystopia: Conditions of Historical Possibility. Ed. by M. D. Gorgin, H. Tilley, G. Prakash. Princeton University Press, 2010. P. 1–2.

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» (с. 82–83). С этим выводом опять-таки нельзя не согласиться. Я бы, однако, хотел напомнить, что само по себе понятие агентности не принадлежит исключительно к сфере социальной антропологии и моральной философии; эти дисциплины заимствовали его из психологии и когнитивных исследований. Не исключено поэтому, что наши представления об агентности и субъектности в религиозных культурах вообще должны оперировать более дробными и многочисленными категориями. Так, в частности, дискурсы и практики «самосовершенствования» или «духовного роста» зачастую подразумевают восприятие не только потусторонних существ (ангелов, демонов и т. п.), но и моральных категорий («греха») или отдельных эмоций в качестве самостоятельных агентов, действующих как бы независимо от субъекта. Мне кажется, что в пространстве социального воображения эти «виртуальные» агенты играют не меньшее значение, чем представления о собственной или чужой личности, оказывая вполне ощущимое влияние на персональный выбор, поведенческие модели и т. п.

Третья и последняя глава диссертации посвящена особенностям харизматической власти в современном монастыре и построена на материалах общины, возглавляемой «старцем» архимандритом Саввой. Уделяя специальное внимание формам коммуникации и интерпретативным практикам, характерным для исследуемого сообщества, Д. Г. Дубовка приходит к заключению, что «основой харизматической власти» служит в данном случае «активная семиотизация повседневности» (с. 27). Это – интересное наблюдение, которое позволяет рассматривать проблему религиозной харизмы в более широком контексте «семиотических идеологий» и способов построения каузальных моделей в современной культуре. При этом было бы полезно проверить полученные выводы на сравнительных материалах, почерпнутых в других (и не обязательно православных) группах аналогичного характера.

В заключении к диссертации подводятся основные итоги исследования. Среди представляющихся мне важными выводов, к которым приходит Д. Г. Дубовка, я бы хотел специально отметить следующий: «Изучение множественности практик самотрансформаций и их сочетаемости с господствующими идеологиями является более плодотворной теоретической оптикой, чем разделение на секулярные и религиозные модели жизни» (с. 114). Мне кажется, что это соображение очень важно и для современной антропологии религии, и для этнографических исследований окружающего нас общества в целом. Вместе с тем оно, на мой взгляд, заслуживает развития и дальнейшего обсуждения (и на материалах диссертации, и применительно к компаративным данным). Мой собственный опыт изучения современных религиозных движений, относящихся к культуре Нью-Эйдж, говорит, что в них ставятся и решаются социальные, моральные и гносеологические проблемы того же самого типа, что и в православных монастырях, исследованных диссиденткой. Было бы логично поэтому задуматься о более широкой типологии «практик самотрансформации» (и в постсоветских, и в иных обществах), подразумевающих и трансгрессию, и, наоборот, новое конструирование границ между воображаемыми секулярной и религиозной сферами.

Диссертация Д. Г. Дубовки должна быть обязательно опубликована в виде отдельной монографии, и я надеюсь, что мои соображения будут полезны для подготовки этой работы к печати. В связи с этим позволю себе высказать еще одно замечание. Диссертация преимущественно построена на богатых и интересных полевых наблюдениях автора, и уверенно оперирует компаративными данными и результатами, полученными на материале иных культурных и конфессиональных традиций. Это вполне естественная и по-своему выигрышная позиция для социально-антропологической работы. Вместе с тем, на мой взгляд, исследовательница могла бы уделить больше внимания, скажем так, текстуальным аспектам проблемы, то есть тем фольклорным и литературным мотивам, сюжетам и нар-

ративам, которые, по всей вероятности, играют достаточно важную роль в формировании и воспроизведении изучаемых Д. Г. Дубовкой норм, практик и техник. Так, применительно к задачам первой главы работы важно хотя бы приблизительно очертить круг авторитетных / прецедентных дидактических текстов о послушании, циркулирующих в исследуемых сообществах. В диссертации в качестве таковых упоминаются «Патерик, сборник коротких рассказов о святых подвижниках ранней Церкви (V-VI вв.)...», «Душеполезные поучения» Аввы Дорофея, различная житийная литература и крайне популярные истории, источник которых не определен» (с. 42). Мне кажется, что анализ истории и особенностей распространения этих текстов и сюжетов мог бы дать нам лучшее понимание той «символической вселенной», в которой живут наследницы современных православных монастырей. На с. 44, например, пересказывается эпизод из жития прп. Арсения Великого об авве Иоанне Колове, бросившем пришедшему в монастырь Арсению сухарь (скорее всего – по житиям Димитрия Ростовского или «Отечнику» Игната Брянчанинова), но в диссертации он не опознан и фигурирует как «дидактический рассказ о послушании старцу». «Рассказ о послушнике, поливавшем воткнутую в песок палку, пока она не зацвела», атрибутируется на с. 45 как фрагмент 14 главы Древнего Патерика (почему-то, правда, без ссылки на конкретную страницу издания 2012 г.), где, кстати, эта история рассказана тоже об Иоанне Колове. По всей вероятности, в данном случае верна именно такая атрибуция, но все же стоило бы добавить, что этот широко распространенный фольклорный мотив (у Стила Томпсона он учтен под номером Q521.1. *Doing penance till green leaves grow on a dry branch*) довольно часто встречается в повествованиях о грехе и покаянии, в частности – в сюжетах типа ATU 756 B («Разбойник Мадей») и C («Два грешника»), где речь может идти и о раскаивающемся душегубе, и об Иуде Искариоте, искупляющем отцеубийство и крововещение. История о послушнике, сажающем капусту «корнями вверх» – это тоже широко распространенный сюжет монастырского фольклора, пользующийся популярностью, например, и у католиков применительно к св. Франциску Ассизскому. При этом, как отмечает диссертантка, в качестве своего рода краткой символической презентации упомянутых сюжетов и мотивов в современной православной культуре может фигурировать сокращенная цитата из «Поучения о послушании» («Слово 3. О смирении и послушании») старца Зосимы Верховского (1768–1833) (привожу здесь ее полный текст): «Истинные же делатели послушания повиновались не только в заповеданиях, согласных с преданиями святых, но и на жесточайшие с ревностью подвигались. Ибо духовного отца и наставника повеления бывают тягчайшие и неудобоносимые. Например: без противоречия по пятидневном неядении делать рукоделие, и еще не приемля пищи, то же еще переделывать безропотно и беспрекословно, или многие свои рукоделия сжигать; или некие одежды и вещи и снеди в огнь и в воду бросать; или кореньями вверх садить; или сухой кол поливать; или столп бездушный бить; или нужники братские голыми руками очищать; иногда же безвинное изгнание, ругание, биение, трапезы лишение, и всякое унижение добродотно терпеть; или у врат стоя всем кланяться; или обличение всех своих злых пред всем братством со смирением терпеть; или сына утопить; или в огнь и пламенную печь войти; или по воде пойти. Одним словом, если в смерть, если в жизнь, ни отчего не отрекаться, но в точности, как угодно отцу, так повиноваться, ибо все такое видим во Святом Писании, что передаваемо было от святых отцов послушниками». При этом в диссертации упоминается лишь одна публикация этой цитаты на интернет-форуме, однако она, по-видимому, имеет более широкое распространение: мы встречаем ее, например, в сборнике Д. Семеника «Душевный лекарь: о жизни в церкви» (2009).

Я привожу эти примеры, поскольку, как мне кажется, речь может идти не только о более или менее случайном использовании отдельных православных авторов, сюжетов и мотивов христианской литературы и фольклора в современной монастырской культуре, но и о попытках сформировать собственную традицию, обладающую внутренней логикой. В таком случае важно понять, на каких именно сюжетах, мотивах и текстах делается акцент. То же самое касается и «новоисихастских» идей и практик, о которых идет речь в диссер-

тации (с. 55, 113 и др.). Диссидентка утверждает, что «Иисусова молитва, в прошлом элита́рная практика, требующая затворничества даже не в монастырях, а в скитах, становится широкодоступной в наше время благодаря печатным руководствам как творить эту молитву» (с. 113). В работе, однако эти «руководства» не анализируются, а такой анализ мог бы помочь в изучении генезиса и источников современной монастырской культуры в России. Одним из самых значимых памятников «нового исихазма» в зарубежном православии XX в. были «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу», и о популярности этого «руководства» свидетельствует его, так сказать, сюжетообразующее присутствие в двух рассказах Джерома Сэлинджера («Фрэнни» и «Зуи»). С другой стороны, в распоряжении современных почитателей Иисусовой молитвы могут быть и другие русскоязычные тексты такого рода, написанные и изданные в разное время (даже упомянутому Зосиме Верховскому принадлежит сочинение о «75 действиях Иисусовой молитвы на старца Василиска»). Полагаю, таким образом, что большее внимание к конкретным текстам, на которые опираются практики и диспозиции современной монастырской культуры, могло бы помочь прояснить ряд вопросов, остающихся не разрешенными в диссертации. Еще одной интересной темой в этом контексте могли бы стать особенности материальной культуры и, так сказать, вернакулярной эстетики современного монастыря, однако я понимаю, что эта проблематика уводит уже слишком далеко от первоначальных задач диссертации.

Высказанные замечания имеют дискуссионный характер и николько не препятствуют самой высокой оценке работы Д. Г. Дубовки. Полагаю, что это исследование полностью соответствует всем требованиям, предъявляемым к диссертациям на соискание ученой степени кандидата исторических наук по специальности 07.00.07 – «этнография, этнология и антропология». Д. Г. Дубовка, безусловно, заслуживает присуждения искомой ученой степени, и мне хотелось бы поздравить ее с несомненной исследовательской удачей.

Составитель отзыва:

доктор филологических наук, профессор РАН,
ведущий научный сотрудник,
заведующий Центром теоретико-литературных
и междисциплинарных исследований
Александр Александрович Панченко

Отзыв обсужден и единогласно утвержден на заседании Центра теоретико-литературных и междисциплинарных исследований 7 декабря 2017 г. (протокол № 2).

Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН
199034, Санкт-Петербург, наб. Макарова, д. 4
Телефон: (812)328-19-01
apanchenko2008@gmail.com

