

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

РЕЛИГИОЗНО-МОТИВИРОВАННОЕ МОЛЧАНИЕ: ВОЗМОЖНОСТИ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ

Анастасия Константиновна Спиркина
(spirkina.ak@yandex.ru)

Институт социологии ФНИСЦ РАН, Москва, Россия

Цитирование: Спиркина А.К. (2025) Религиозно-мотивированное молчание: возможности социологического изучения. *Журнал социологии и социальной антропологии*, 28(1): 181–207. <https://doi.org/10.31119/jssa.2025.28.1.8> EDN: CMWFJX

Аннотация. Исследуются возможности изучения молчания в религиозном контексте как социальной практики, включенной в континуум повседневных действий монаха. Понятый в таком «приземленном», буквальном смысле, данный тип молчания может быть исследован методами включенного наблюдения, интервью, с помощью анализа уставов монастырей и других релевантных документов. Рассмотренные в статье христианские практики молчания отличаются от другого «повседневного молчания» наличием у них не только микросоциологического, но и хорошо осознаваемого религиозного, внеобыденного значения. Специфика религиозно-мотивированного молчания и того дискурса, в котором оно существует, обязывает нас признать, что безмолвие, по крайней мере в сознании практикующих, разделяется на «внешнее» (следование установленным в монастыре нормам тишины) и «внутреннее» (интернализованную потребность в молчании для собственной реализации в духовной работе). Достижение «внутреннего» безмолвия является целью всех ограничений речи, прописанных в уставе или действующих в монастыре негласно. Несмотря на потребность в уединенном общении с Богом, монахи чаще всего живут не в одиночку, а образуют сообщество. В организации подобного «молчаливого» общежития разделение «внешних» ограничений и «внутренней» работы играет особую роль. Молчание вместе с «уходом от мира», отказом от общества и от общения играет для монаха социализирующую роль, укрепляет и ускоряет процесс религиозного перехода. Включаясь в монашескую жизнь как элемент послушания, молчание становится одновременно и социализирующей практикой, и результатом закрепления индивида в монашеском сообществе.

Ключевые слова: молчание, религиозно-мотивированное молчание, социальная практика, монашество, монашеский устав, социология повседневности, микро-социология.

Специфика религиозного молчания как исследовательского объекта

В социологии *использование* «молчания» в качестве готовой концептуализации, например как в концепции «спирали молчания» (Ноэль-Нойман 1996) или «заговора молчания» (Zerubavel 2006), преобладает над его реальным эмпирическим *исследованием* в качестве настоящего объекта. Кроме того, молчание, даже если оно и присутствует в социологическом «поле», попросту не интересует исследователя, занятого «структурами», «ритуалами», «неравенствами»... И несмотря на то что социологическое исследование молчаливых взаимодействий крайне перспективно, хотя бы из-за их «пограничной социальности», в силу указанных обстоятельств молчание как самостоятельный исследовательский объект получило до сих пор не очень много социологического внимания, особенно в России. Исследования, где молчание понимается как практика, которую люди воспроизводят здесь и сейчас, в «видимом» и «слышимом» мире повседневных действий, как раз представляют корпус литературы, закладывающей основу социологического изучения молчания. В таком значении молчание исследуется, например, израильской исследовательницей М. Пагис при помощи социально-феноменологического подхода, в частности, к коллективным религиозным и медитативным практикам молчания (Pagis 2010; Pagis 2015). Особый взгляд на проблему молчания существует в интеракционизме (см., например: Ehrenhaus 1988): в качестве ключевых фигур можно выделить Томаса Шеффа (Scheff 2003; Scheff 2006) и Ирвинга Гофмана (Гофман 2003; Гофман 2009). Отдельные соображения относительно роли молчания в сохранении и воспроизводстве микросоциального порядка высказывались в этнометодологии (см.: Lynch 1999) особенно в разговорном анализе (см., например: Carlin 2003; Schegloff 2007; Sacks 1992; Августис 2017). Некоторые наработки по проблеме молчания (в том числе в микросоциологической перспективе) сделаны в так называемой социологии ничего (Scott 2018; Scott 2019; Stanley et al. 2020). Концепция молчания как «видимого и слышимого» элемента микросоциальной структуры ситуаций повседневного взаимодействия описана нами, например, в (Спиркина 2023а; Спиркина 2024).

Литература, посвященная социологии (и смежным дисциплинам) религиозного молчания, будет обсуждаться ниже в связи с теми содержательными задачами, которые мы ставим перед собой в рамках данной статьи. Пока же необходимо отметить, что путь к описанию религиозного молчания в терминах социологической теории, особенно микросоциоло-

гии¹, все еще продолжается. Данная статья была написана как попытка прояснения некоторых методологических и теоретических вопросов исследования роли и значения феномена молчания в религиозном контексте.

Поиск религиозно-мотивированного молчания очевидно приводит нас к рассмотрению монашеской жизни как самого яркого примера сопричастной концентрации «религиозно-действующих» субъектов. Практики молчания в религиозном контексте отличаются от других форм социально-значимого молчания высокой отрефлексированностью, смысловой нагруженностью (благодаря проповедям и соответствующей литературе) и относительной закрытостью для исследования «чистой практики» ввиду обособленности монастырей от мира.

Наверное, именно религиозно-мотивированное молчание стоит дальше всего не только от исследования его непосредственного наблюдения здесь и сейчас, но и от научного исследования вообще. Мистическая традиция не приемлет оповседневничания ни единого дела, связанного с ней, ревностно охраняя заброшенную на мистические практики тень таинственности. Мистический религиозный опыт, рожденный в молчании, не терпит детального описания инструкций по его достижению. Как точно указывает Роберт Белла, «объективное или научное исследование религиозной жизни представляется для многих лишь терминологическим противоречием, простым актом насилия со стороны ученого, вторгающегося в непонятную для него область» (Белла 1996: 191).

Макс Вебер объяснял религиозный опыт как наиболее враждебный миру и повседневному. Он оставил нам понимание созерцательных практик как «потустороннего мистицизма», отрицающего мир и бегущего от него в поисках спасения (Pagis 2019: 572). Вебер разводит полярные понятия (и тем самым конструирует шкалу религий по их отношению к миру): 1) (активный) «аскетизм» — «угодная Богу деятельность в качестве орудия Божьего» и 2) (созерцательная) «мистика» — «обладание спасением», где человек выступает как «сосуд божественной воли». «Для подлинного мистика всегда остается в силе тезис: тварь должна молчать, чтобы мог говорить Бог» (Вебер 1994: 9–10). Тем не менее отношения с миром не ладятся даже у «аскета», приверженного этике религиозного братства и любви ко всем людям. И понятно почему: породив собственную рациональную

¹ В качестве примера такого исследования можно привести статью Элизабет Молина-Маркхэм по этнографии событийной структуры встречи квакеров, в которой важное место занимает акт поиска «смысла встречи» (процесс принятия бизнес-решений), происходящий в коллективной тишине (см.: Molina-Markham 2014).

этику, религиозный опыт в большинстве случаев оказывается враждебен рациональности других сфер жизни. Мирская реальность основана на своей жесткой рациональности. Она включает безличный капитализм, политику, основанную на войне и насилии, искусство, на деле не приносящее спасение, и целерациональную деятельность в принципе (ради результата, оправдывающего все средства).

Но больше всего у религии противоречий с познавательным мышлением, так как последнее вытесняет ее из области рационального. Познание в религии — это познание «в другой сфере», «другого рода», чем познание интеллектуальное. Религия стремится показать, что мировое устройство (со всем его несправедливо разделенным страданием) носит осмысленный характер. Решение проблемы справедливости же возможно только если ввести в концепцию еще один мир, потому что *этот мир* априори несправедлив. Земной мир несовершенен, и потому в определенном смысле «не важен». Так как рационализировать мир с точки зрения смысла по мере его расколдовывания становилось все менее и менее возможным, религиозная этика братства все больше отдалялась от мира вообще. Таким образом, современное монашество по большому счету, какими бы ни были религиозные предпочтения, непримиримо с «миром», и потому встает к нему в оппозицию. Такова по всяком случае позиция классика социологии.

Молчание созерцающего монаха, как и он сам, оторвано от жизни. Трудно сделать что-либо в социальном мире молча. Для деятельной жизненной позиции необходимо разговаривать. Монах же сосредоточен даже не на труде, который он усердно выполняет изо дня в день, а на Господе. «Разумеется, живя в монастыре, несколько проще окружить себя безмолвием, чем оставаясь в миру, — безмолвием, которое достигается подавлением деятельности ума, борьбой с мыслями и в результате отречением от собственного “я”, забвением себя» (Корбен 2020: 61). Отрекаясь от «себя», монах отрекается и от социального мира (как части себя) и отдает, посвящает себя Богу.

Молчание религиозного толка, особенно сочетающееся с отшельничеством, вступает в конфронтацию с Церковью, которая ближе к «миру» и к государству. При таком подходе посредническая роль Церкви в контакте между человеком и Богом ставится под сомнение. Тем не менее в протестантизме, например, практика молчаливой молитвы не кажется подозрительной, так как на первое место (даже при большой роли Церкви) выходит идея личного общения с Богом (Богданов 1997: 154–156). Религиозное молчание по смыслу похоже на молчание слушающего, внимающего божественному слову. Молитва, как общение с Богом, предпо-

лагает слушателя — Бога. И именно поэтому молитва может укреплять веру — чтобы с кем-то говорить, надо верить в его существование. Однако это не диалог, а настройка себя на улавливание «божественной речи». Так как Бог говорит с нами всегда, молчать должно всегда, без крайней необходимости не говорить. В точном смысле Бог общается с человеком, а не человек с Богом.

Что же касается отшельничества, то, как указывает Рендалл Коллинз, «эти периоды одиночества в значительной степени представляют собой институционализированную традицию, встроенную в коллективно организованную монашескую карьеру» (Collins 2010: 6), поэтому «уход от мира» может быть рассмотрен в социальном контексте, хотя и в отрыве от мирской Церкви.

Еще одним затруднением, встающим перед исследователем религиозной практики, является распространенность довольно туманных представлений о молчании, которые можно найти в религиозных текстах. Несмотря на то что нас интересует именно молчание, которое намного больше, чем сам религиозный опыт, описано в виде весьма ясных практических инструкций, в мистической (обычно православной) традиции они зачастую напоминают общие наставления, касающиеся пользы «молчаливости ума» (см.: Монах Симеон Афонский 2014; Козарезова 2016).

Молчание, мотивированное религиозно, эмпирически явление достаточно «размытое», так сказать, размазанное по повседневности монастырской жизни. Молчание монаха можно рассматривать: 1) как обет молчания (или общие правила «посильной молчаливости»), распространяющийся на все его существование, 2) отдельные ситуации монашеской жизни, конкретное выражение молчания здесь и сейчас (например, созерцательная молитва (медитация), трапеза, трудовая деятельность и т.д.). Трудно сказать, какая из двух названных форм молчания монаха важнее или какая из них определяет вторую, так как они взаимно перетекают друг в друга, и их разделение условно. Однако различие между ними становится понятно методологически: «обет молчания» исследуется с точки зрения его религиозного значения, а молчание в различных ситуациях приобретает еще и микросоциологический смысл.

Медитация как социальная практика на микроуровне уже была рассмотрена нами ранее (см.: Спиркина 2023b). Показательно, что на Западе существуют и развиваются формы так называемой христианской медитации. Некоторые из этих видов медитации включают духовную работу со словами, а некоторые — нет. Однако и те, и другие обычно стремятся к «безмолвию ума», понимаемому как очищение сознания от мыслей, чтобы в нем «нашлось место» Богу (Гуляев 2020: 166). Но есть ли в таком случае

разница в медитативном молчании «светских буддистов» и христиан? Есть два очевидных различия: 1) христианская созерцательная медитация работает с воображением, зрительным или вербальным образом, буддийская медитация — нет; 2) христианская медитация — это скорее «общение с Богом», а буддийская — молчание на всех уровнях. Но больше у них сходств, чем отличий, особенно если исследуются не учения, а психологические и социологические механизмы производства данной практики. В самой медитации (как развитии навыка сосредоточения) религиозное содержание имеет не столь большое значение, как психологическое. Содержание объекта медитации не является существенным элементом процесса, и динамика процесса по большей части с ним не связана. Суть, наоборот, в том, чтобы приучить себя к продолжительной концентрации (Стобер 2015: 18), т.е. и то и другое — это разновидности «духовной гимнастики». И молитва, и медитация, по классификации Курзона, относится к одному и тому же полюсу шкалы — это намеренное осознанное молчание (Kurzon 1997). (Собственно, ту же самую характеристику можно дать и религиозно-мотивированному молчанию в целом.) Медитация учит навыку осознанного бездействия (нереагирования), которое заменяет собой неосознанное действие (реагирование). Это есть и в христианской молитве, и в буддийской медитации.

Исследовались также сходства и различия в социальном взаимодействии лицом к лицу, возникающем в буддийских группах випассаны и в группах квакеров (Fennell 2012). Квакеры призывают освободиться от других людей (священников, других верующих), ритуалов и храмов, т.е. «всего лишнего», и полагаться целиком на Господа Иисуса Христа. Молчание помогает лучше слышать Господа. Что же касается буддистов, считается (согласно текстам Палийского канона), что Будда ценил молчание. Но главное — молчание является неотъемлемой частью современных версий випассаны. Буддисты и квакеры молчат не просто так. Они думают, что это повлечет за собой изменения — в них самих, в их мыслях и в их социальных отношениях. В определенном смысле то, что делают и квакеры, и буддисты можно назвать ритуалами если не в религиозном, то в социологическом смысле — они определенным образом организованы, коллективны, служат какой-то цели и рождают коллективные эмоции (Collins 2010).

Религиозное учение, создавая образы и наставления в широком смысле, вполне может и не изобретать кардинальных новшеств в непосредственных техниках духовной работы. Другое дело, в каком культурном контексте происходит практика. Так ли важно, к какой именно религии принадлежит «религиозно-молчащий»?

В «Очерках по антропологии молчания» К.А. Богданов указывает на следующее обстоятельство: «Очевидно, что мистическое молчание в пространстве одного догмата оказывается ересью в пространстве другого. Молчание католиков-бенедиктинцев будет еретичным по отношению к молчанию мусульман-суфиев, а немотствование буддистов — к немотствованию Мейстера Экхарта... В России молчание монахов-отшельников, вероятно, не равно молчанию знахарей, руководствующихся силами колдовства, чародейства или мистически толкуемой экстрасенсорики» (Богданов 1997: 160).

Очевидность этого тезиса нам не кажется такой уж ясной, хотя бы потому что молчание, понимаемое нами как практика (и фактически являющееся именно ею), само по себе не является учением, но практическим социальным поведением или по крайней мере рекомендациями сугубо практического и прагматического толка. Собственно, в молчании самом по себе, какой бы веры ни был человек, который его воспроизводит, «нет ничего такого»¹. Еретичность существует только в форме несоответствия одного учения (более «правильного») другому. В той же мере, в которой практика — это не учение, понять ее еретичность можно только большим напряжением фантазии.

Тем сложнее для человека, не погруженного в тонкости различных конфессиональных правил, понять, что одни монахи молчат совершенно не так, как молчат другие, и в чем именно это «не так» заключается — в технике, целях или результатах? В то время как для него молчание может представлять собой только некую священную (т.е. не «профанную») практику, окутанную чувствами эмоционального трепета и почтения. Лишь понимание того, что *это молчание* каким-то образом «относится» к институту религии, заставляет расти в душе человека «чувство священного». Вероятно, насколько непримиримыми в целом кажутся различные религиозные течения, настолько разными может показаться и молчание, которое практикуется верующими различного вероисповедания.

Людям же, профессионально занимающимся социальными и гуманитарными науками и привыкшим (и в общем считающим это своим профессиональным долгом) к проведению различительных линий в области

¹ Примечательно в этом ключе указать на то, что в западных странах весьма распространены так называемые комнаты тишины/молчания, которые представляют собой отдельные общедоступные комнаты в различных государственных учреждениях (больницах, школах, университетах и т.д.) предназначенные не только для «тихих» духовных целей представителей различных религий — молчаливых молитв и ритуалов, размышлений, медитации, но и для светского использования (Christensen et al. 2019: 299–322).

социального опыта, молчание также не кажется исключением из этого правила. Таким образом, подразумевается, что никаких различий между учением и практикой попросту нет, и если две религии различаются в чем-то (или даже во всем!) принципиально, то столь же принципиальное различие будет и в их практиках молчания. Как верно отмечает К.А. Богданов, в противном случае «молчание проваливается в собственное многообразие» и рискует в этом растерять свою «принадлежность» к той или иной религии.

Причина, по которой религиозно-мотивированное молчание с наших теоретико-методологических позиций исследовать достаточно затруднительно, лежит в области проблем социологической теории. Выделение религиозно-мотивированного молчания из огромного континуума различных «молчаний» вполне логично, так как очевидно, что такие «молчания» существуют на свете, совершенно реально и объективно молчат и наверняка могли бы быть достойным объектом социологического изучения. Однако само название такого типа молчания отсылает нас не к социологии повседневности, а к веберовской «понимающей» социологии, где присутствуют действия, мотивированные различными смыслами, относящимися (в данном случае) к религиозным ценностям. Фокус внимания в таком случае сам собой перемещается на исследование внеповседневного смысла. То же внимание к религиозно-смысловому аспекту молчания представляют и большинство текстов по религиозному «обучению» молчанию.

Однако интуитивно понятно и другое: монах живет в мире собственной повседневности. Эти люди — не бестелесные существа, состоящие из одного только религиозно-мотивированного духа. Они проводят свое земное существование среди людей, интеллектуальных продуктов людей и, собственного говоря, всецело отдавая себя институту(-ам), созданным и поддерживаемым людьми. В этом смысле монашеское молчание — социальное действие, поскольку оно совершается в контексте институтов общества.

Методология исследования религиозно-мотивированного молчания

Методы исследования значения и роли молчания в религиозном контексте на микроуровне могут включать в себя методы наблюдения (включенного или невключенного), контент-анализа, анализа документов, кросс-культурного анализа и другие релевантные целям исследования.

В исследованиях религии монастыри, казалось бы, являются центральным звеном, ядром религиозной жизни, тем не менее наиболее не изуче-

ны и труднодоступны для исследователя (см.: Медведева 2015a; Медведева 2015b). Включенное наблюдение — один из самых частых методов в данном поле (обычно применительно к монастырям используют именно качественные методы) наравне с интервью. Включенное наблюдение ценно тем, что дает возможность посмотреть на монашескую жизнь, практически никак не нарушая ее естественного хода и не вводя в локальную социальную структуру никаких аномальных ролей. Этические нормы, диктующие сохранять честность перед информантами, обычно делают включенное наблюдение открытым. Информанты же могут быть склонны выстраивать иерархические отношения «монах — неофит», воспринимая исследователя как неопытного ученика, которого надо обучить, а еще лучше — обратиться в монахи. Включенное наблюдение в монастыре или где-либо еще имеет несистематичный характер и должно быть дополнено другими методами — интервью, анализом документов и др. К тому же необходимо учитывать ограничения, связанные с определенной ролью, которую занимает наблюдатель (Медведева 2016).

Очевидная проблема, возникающая при этнографическом исследовании «молчаливого сообщества» — сбор и интерпретация невербализированных данных. Вот как М.А. Викроски описывает проблему, с которой она столкнулась в полевом исследовании женской римско-католической монашеской общины: «Чего я сначала не увидела, так это того, что, несмотря на отсутствие открытого приглашения к обсуждению и иногда натянутые ответы на мои вопросы в разговоре, монахини общались со мной другими способами. Посредством прямого зрительного контакта и выражения лица, такого как теплая улыбка, они приветствовали меня в своем сообществе. Несколько раз, после того как я покидала свою комнату, я возвращалась, находя подарки, оставленные для меня, — календарь, печенье, записку или открытку — попытки заставить меня почувствовать себя желанным гостем. Монахини говорили со мной только на своих условиях; например, многие говорили, что молятся за меня и то, что они называли “моим проектом”. Их ежедневные молитвы и пение, которые они любезно позволяли мне наблюдать и в которых я принимала участие, казались особым типом группового общения, молчаливым взаимным пониманием, что они разделяют один и тот же символический мир» (Wichroski 1996: 165). «Улавливание» разнообразных форм «другого типа» общения, разумеется, требует особой настройки сознания и внимательности со стороны исследователя. Однако именно обнаружение таких неочевидных форм социальности является первостепенной задачей в исследованиях молчаливых сообществ.

Сочетание выше указанных методов будет особенно продуктивно для сопоставления содержания религиозных доктрин и реальных практик, в идеальном случае призванных *воплощать в жизнь* религиозно-идеологические конструкции. Эта триангуляция нужна не просто для «разоблачения», поиска неких несоответствий «теории» и «практики», ради признания за данными социальными мирами некоторой самостоятельности, «несводимости» одного к другому, но и для поиска корреляций между акцентом на молчании в проповедях и текстах-наставлениях и конкретными практиками, которые применяются в той или иной религиозной традиции мирянами и/или монахами. Хотя по А. Шюцу смыслы мира религиозного опыта несовместимы со смыслами мира повседневности («рабочих операций»), жизнь монаха буквально заставляет его преодолеть эти границы, так как все существование его становится «переопределено» в религиозном ключе. Говоря о «конечности» областей смысла, Шюц имеет в виду как раз границу между разными «когнитивными стилями», переходя которую человек испытывает что-то вроде шока (Шюц 2003). Разумеется, Шюц использует только идеальную конструкцию, однако на деле «шок» испытывается человеком не всегда, например его скорее всего не будет в том случае, когда происходит наложение одной модели интерпретации на другую, включение одного опыта в рамки другого. Повседневность монашества представляется нам зоной именно такого «двойного фрейма» — повседневные, рутинные действия, помещенные в религиозный контекст. Этот контекст постоянно поддерживается чтением литературы, медитациями/молитвой, соблюдением устава и неформальных правил жизни религиозного института.

«Внешние требования» и «внутренняя работа» по созданию молчания

Дихотомия «внешнего» и «внутреннего» так часто встречается в дискурсе о религиозном молчании, что может натолкнуть на мысль, что именно она играет ключевую роль в конструировании практик монашеского молчания. «Внутреннее» связано с тем, что происходит в душе человека «на самом деле», так как соответствие формальным требованиям не всегда означает, что внутренняя работа проделана и принесла результаты.

Устав назначает время для молчания (иногда предписывая молчать все время), дисциплинирует внешним образом. Молчаливая молитва как внутреннее выражение веры и духовной работы может быть противопоставлена внешним выражениям: соблюдению правил (устава) монастыря (для монахов), хождению в церковь (для мирян) и т.д. Однако, молча-

ние также является «внешним» маркером, знаком для других людей, о том, что в монахе происходит некоторая духовная работа. Выполняя наставления о молчании, монах практикует послушание, а также вталкивает сам себя в более жесткие, но необходимые для внутренней работы условия.

Молчание как практика, воспроизводимая монахом в виде принятого им «обета молчания» или по наставлению религиозного наставника, или в качестве соблюдения устава того или иного религиозного учреждения, представляет собой *элемент послушания* (Gehl 1987). Молчание — ограничение речи, полное или частичное. Данное ограничение сначала имеет внешнее выражение. Но задача внешнего ограничения — постепенно привести человека к интернализации этого вида послушания, полюбить молчание или хотя бы глубоко признать его пользу. Данные этапы идут друг за другом последовательно. Сначала монах подчиняется правилам молчания, потом он начинает подчинять себя сам, иногда накладывая на себе более жесткие ограничения по собственной воле. В целях духовного роста человек пользуется объективированной в религиозном институте силой коллективного принуждения.

На самом деле многие социальные условности в обычном мире требуют от человека не только речи, но и огромного множества других действий, порой до такой степени настойчиво, что только принятие чуждого обычной мирской жизни монашеского устава и проживание вместе с другими людьми по этому уставу, включающего в том числе молчание, дает шанс освободиться от мнимой свободы (выбора), которую социальные институты якобы предоставляют человеку. Это как раз то, чем отличаются монастырь от других тотальных институтов — туда приезжают (и иногда остаются) по доброй воле (Медведева 2019).

В уставе для женского «безмолвствующего» скита описано, какие мучения в начале пути ждут человека, принявшего молчание. При поступлении в безмолвный скит первое время скитнице бывает очень тяжело от невероятной силы скуки, печали и уныния, «ибо она будет действовать с ужасной силой, приводя душу до изнеможения сил... Демон скуки внушает выйти из келии, пройтись, освежиться воздухом и с кем-нибудь поговорить, представляя, что не иначе можно избавиться от скуки, как прогулкой или беседой с кем-нибудь из своих сподвижниц, но этим только больший вред приносит сподвижница своей душе... Если же диавол не может извлечь скитницу из келии, то начнет развлекать ум ее во время молитвы и чтения» (Иеромонах Серафим 2002: 273). Потому внешние ограничения в виде свода правил, а также некоторые послабления для оценки внутренней работы необходимы. При этом итоговая цель молчания — это не промолчать как можно больше времени, а создать «внутрен-

ную тишину». Безмолвие должно быть прежде всего душевное, как ровная поверхность озера, не колеблемая никаким ветром.

К.С. Медведева показывает, как «внешние» и «внутренние» механизмы поддерживают социальный порядок православного монастыря. «Внешние» представляют собой правила, устав монастыря и сам монастырский ритм жизни; внутренние — самодисциплину и самоконтроль. Действительным внешним регулятором социальной (и духовной) жизни является сам распорядок монастырской жизни. С уставом же насельники знакомы редко.

Так или иначе, регуляция социальной жизни происходит по большей части не путем («внешнего») принуждения, но через («внутреннюю») интернализованную религиозную мораль. «Для «внутренней работы» нужны внешние напоминания и ограничения, а также внутренние инструменты — различные монашеские практики (молитва) и добродетели, например трезвение (внимательное отношение к духовной жизни, дисциплина ума), самонаблюдение» (Медведева 2019: 340). «Внешние» ограничения нужны, только чтобы направлять монаха, но соблюдение им всех религиозных правил внутренней работы возлагается на его *совесть*. Соблюдение правил и смирение перед ними — основа внутренней свободы. «Дисциплина не ограничивает, а, напротив, конституирует своеобразный тип «свободы в», когда принадлежность к институту, жизнь в определенных условиях помогает достичь внутренней свободы» (Медведева 2019: 341).

Вместе с тем «внешнее» и «внутреннее» молчание находятся в иерархических отношениях: сначала требуется только внешнее соблюдение норм, со временем — и внешних, и внутренних¹. Собственно, и «мысль (слово) о Боге», и «безмолвие» о Боге — это формы созерцания Божественного, и последняя из них является более глубокой и более ценной (Монах Симеон Афонский 2014: 15). В мистической традиции словесное созерцание Бога является начальным шагом на пути к Нему, а безмолвное — вторым и завершающим. «Подобно тому как подвижники, предающиеся безмолвию, самим опытом познают различие между сидением в келье и выходом из нее, так и сподобившиеся мысленного молчания и созерцания славы Божией знают различие в своем устроении, когда обращаются к речи, чувствуя склонность говорить. То же самое различие

¹ Например, этнографическое исследование, проведенное в 2018 г. в польском женском католическом монастыре, показывает, что при сравнении «внутренних» (индивидуальная молитва или медитация) и «внешних» практик последние монахини называют «устаревшими и даже препятствующими более глубокому развитию религиозного Я» (Jewdokimow et al. 2020: 425).

существует между умом, созерцающим Бога в безмолвии от помышлений, и умом, впадающим во множество мыслей... Чтобы снова к безмолвникам возвратилось устройство молчания, они охотно предаются безмолвию, охраняют свои чувства от впечатлений мира сего и всячески стараются избегать, вместе с разговором, и самого мышления» (Монах Симеон Афонский 2014: 37–38). Таким образом, через молчание «внешнее», все еще ориентированное на Других, существующее относительно Других, монах стремится к «внутреннему» молчанию, отражающему его все большее отстранение от (социального) мира и приближение к Богу.

Стивен Мюнцер, в отличие от нашего понимания «метафорического молчания»¹, под *metaphorical silence* понимает как раз «внутреннюю тишину» — момент отсутствия в сознании человека «звуков» и шума внутреннего голоса: мыслей, переживаний, воспоминаний. Метафорический шум может быть приятным, но чаще всего он только отвлекает человека от «созерцания Бога». Такому «звуку» не хватает пространственного измерения, но он, как и простой звук, реален для субъекта. Обычный же шум, принадлежащий интерсубъективной реальности, относится к другой категории. Сохранять внутреннюю тишину можно и тогда, когда вокруг кто-то говорит, хотя это требует определенного навыка и усилий. Однако совершенно ясно, что в отношении Бога сохранять только тишину интерсубъективную (внешнюю) недостаточно, так как Бог — особый субъект, проникающий в каждое отдельное сознание непосредственно (Munzer 2020: 255–258).

Внешнее и внутреннее молчание пересекаются в самом теле монаха. Ф. Сбарделла «проводила исследование в католическом монастыре, где особо тщательно следовали правилам, касающимся соблюдения тишины в определенное время суток. Автор пишет, что первую неделю пребывания в монастыре она чувствовала себя главным нарушителем спокойствия, потому что громко открывала двери и шумно ходила². Все последующее

¹ Данная концепция была описана нами в (Подвойский, Спиркина 2022). «Метафорическое» молчание противопоставляется в ней молчанию «в буквальном смысле» как тому, чье значение соответствует реально или потенциально наблюдаемому молчанию человека (людей). Все остальные, используемые в языке «молчания», были отнесены нами к «метафорическому» типу, в котором «молчание» понимается в переносном смысле, как относящееся к вещам, местам, абстрактным объектам и т.д., и/или не подразумевает такой тишины/молчания, которое можно было бы эмпирически наблюдать. Данное различие имело для нас прежде всего методологическое значение.

² Те же чувства, преимущественно чувство вины за создание лишнего шума в коллективных медитативных пространствах, испытывают участники-новички

время Сбарделла пыталась понять, как монахиням удается вести себя так тихо. Она пришла к выводу, что это достигается через дисциплину тела, определенный контроль за своими движениями и аффектами. Дисциплина тела уже достаточно хорошо выработана у тех, кто живет в монастыре давно» (Медведева 2016: 66). Привычка тела не издавать лишних звуков при движении приобретает одновременно с «интернализацией молчания». Так, молчание начинает затрагивать уровень речи, мыслей и тела. Безмолвие исихаста также связано с неподвижностью, телесно отражающей собранность.

Греко-восточное христианство сохранило в себе образ монаха, который бежит и от мира, и от Церкви, человека, по-настоящему живущего по законам Христа, причастного всей своей жизнью к живому религиозному опыту, к настоящей свободе и исключительной ценности лишь *внутреннего* переживания. Монашество же западное — более активный актер исторического процесса. Причиной этому отчасти было то, что западное монашество не могло «отказаться от мира» и претендовало на определение развития всего христианства, в том числе мирской церкви (Гарнак 1996: 238–239). Мы не ставим своей задачей сравнение восточного и западного монашеского молчания. Скорее они рассматриваются в данной работе с позиции их сходств, а не различий. Как будет показано ниже, основные положения уставов, касающиеся молчания, были сформулированы задолго до разделения Церквей и, по сути, являются общими для западного и восточного монашества, хотя впоследствии и появились различия в расставленных на молчании акцентах.

Что нам могут рассказать монашеские уставы?

Для исследования религиозно-мотивированного молчания мы обратились к анализу монашеских уставов (христианских, в основном католических, монашеских орденов), а именно того контекста и смысла, в котором в них представлены наставления или предписания относительно молчания/речи. Кроме того, интерес для нас представляли и некоторые литературные источники религиозного толка, упомянутые ниже, где молчание монаха описано в контексте его повседневной жизни.

В монашеском уставе обычно прописывается структура организации самого монастыря и/или той, в которую данный монастырь входит, распорядок внутренней жизни и рекомендации к особым ситуациям. В этом

на курсе медитации випассана (см.: Спиркина 2023b). Многие из новых студентов випассаны отмечают неподвижность во время медитации, незаметность и тишину, с которыми на курсе пребывают более опытные студенты.

разделе мы рассмотрим христианское молчание, особенно уставы католических монашеских орденов.

Интерес к «боговдохновенному» молчанию появляется, собственно, с зарождением монашества (в середине IV в.) и связано с именем Григория Богослова, вдохновенным пустынночеством Илии и Иоанна Крестителя и, позже, Марка Пустынника (Богданов 1997: 127–128). Первыми «ушедшими от мира» в духовных целях монахами (с греч. «уединенный») были Павел Фивский, Антоний Египетский, Василий Великий, Пахомий Великий. Последний был автором самого первого монашеского устава — свода правил монашеского общежития. В монастыре Пахомия братья жили вместе, у каждого была своя келья, хотя и двери в них всегда были открыты. Общими местами в монастыре были трапезная и место для собраний.

Монашество, в соответствии со своим названием зародилось в форме отшельничества. Это были люди, уходившие в пустыни, чтобы избежать любого общества. Однако обычно им это не удавалось, потому что такой поступок привлекал к себе внимание любопытных или небезразличных людей (Фроссар 1992: 20). Некоторые, вдохновенные отшельничеством одного человека, желали присоединиться, и «в одно прекрасное утро обнаруженный экс-пустынный оказывается, сам того не желая, наставником и главой общины. Достаточно того, чтобы пять-шесть пустынников разделяли пропитание, читали вместе несколько молитв, поставили ограду от навязчивых людей и от диких зверей или для символического обозначения периметра своей “духовной территории” — и вот вам наметка монастыря, который вскоре почувствует необходимость иметь законы, которые станут Уставом, и привести своих членов к принятию некоторых неотменимых обязательств, которые позднее назовут “окончательными обетами”. Тем самым совершился переход от отшельничества, которое лишь частично сохранилось у картезианцев и кармелитов, к киновии, общежитию, ставшей всеобщей формой монашеской жизни» (Фроссар 1992: 21). В этой условной исторической схеме отражается переход от стихийной к институциональной организации совместной духовной жизни, породивший социальные пространства религиозного молчания.

В 530 г. Бенедикт Нурсийский основывает старейший католический монашеский орден. Этот человек, следующий примеру восточных и египетских монахов, ушел в пустыню, где прожил три года. Скорее всего, он понимал, что в климате, который предлагает одинокому человеку Северная Африка, уход от общества способствует духовным целям, однако в более суровом европейском климате отшельничество превращается в суровое выживание. Этого никогда не хотел для монахов Бенедикт. Его монашеский

устав не содержал никаких суровых испытаний тела и духа, он требовал умеренных, осуществимых усилий (Андреев 2002: 36–37).

Молчание по Бенедикту есть благо, даже если человек хочет сказать добрые слова. Умение молчать — «обуздывать уста» — необходимо во избежание греха, учиненного языком. Позволение монаху говорить должно быть редким. В уставе Бенедикта есть небольшая отдельная глава «О молчаливости». Молчаливость — это общее качество души. Если требуется что-то спросить, в свободное от молитв и приема пищи время, это не возбраняется, но необходимо при этом избегать многословия и эмоциональности. 42 глава устава содержит следующее назидание: «Во всякое время монахи должны со всем усердием хранить молчание; особенно же в ночные часы... И после повечерия никому уже нет позволения говорить что-либо с кем бы то ни было. Кто окажется нарушителем сего правила молчания, должен подлежать тяжкой епитимии» (Устав преподобного Бенедикта). Молчание является частью смирения и терпения. Общение представляется в некотором роде формой «социального забвения», увлекающим за собой не только говорящего, но и того несчастного, к кому обращаются. Молчание в присутствии других, разумеется, нужно еще и для того, чтобы не беспокоить остальных братьев. Говоря словами монашеских уставов, речь — это ловушки, расставленные дьяволом. Молчание монаха-киновита связано с послушанием: говорит наставник, а ученик слушает и молчит. Однако даже поучение должно быть немногословным.

Бенедиктинский устав приобрел большую популярность и стал использоваться во многих католических монашеских объединениях и после смерти Бенедикта. Когда Церковь, монастыри и их монахи стали постепенно включаться в политико-торговую светскую жизнь, строгость монашеской жизни постепенно утрачивалась. Возрождение монашества в начале X в. связано с монастырем в Клюни, взявшим себе бенедиктинский устав и вскоре дополнившим его более строгими правилами.

В конце XI в. аббат Роберт основал у деревни Сито орден цистерцианцев, введя строгое соблюдение бенедиктинского устава. Трапписты, известные по всему миру строгим соблюдением молчания, принадлежат именно цистерцианскому направлению и называют себя «цистерцианцами строгого соблюдения». Многие из создающихся орденов тоже имели строгие уставы, что, вероятно, указывает на связь меры строгости устава с мерой обмирщания Католической церкви. Например, орден камальдулов вел отшельнический и уединенный образ жизни, редко собираясь вместе, а строгий картезианский устав включал полное молчание (Андреев 2002: 61–62). Ясно, что чем более строгим считается устав, тем больше и устойчивее в нем указывается на необходимость молчания всегда, кроме

самых необходимых случаев или выполнения ритуальных действий. Таким образом, молчание предстает в уставах как некоторая форма отречения, испытание, через которое монах должен проходить ежедневно для укрепления как собственного духа, так и — посредством личного примера — религиозного чувства других людей, в том числе мирян.

«Картезианский орден, основанный в 1084 году, придерживается самых строгих практик молчания и уединения в западном монашестве. <...> Монах значительную часть каждого дня проводит в маленьком уютном пространстве, в котором создается место для безопасности в тишине и уединении... Картезианцы не являются отшельниками, но сочетают в себе отшельнические и общежительные аспекты монашеской жизни. Два монаха-трапписта, выполняющие совместную работу, например, нарезающие овощи, могут общаться, несмотря на свое молчание, с помощью сигналов руками. Два картезианца, выполняющие одно и то же задание, не подают сигналов руками и могут даже стоять на значительном расстоянии друг друга во время работы. Капюшоны картезианских монахов часто подняты, то есть надвинуты вверх и вперед, так что монах не может общаться кивками или взглядами с соседними монахами» (Munzer 2020: 268–270). Судя по всему, общение посредством знаков и невербальных сигналов, так же как и общение речевое, «включает» монаха в социальные отношения, так или иначе отвлекающие его от общения с Богом. Роль других монахов, однако, не сводится только к тому, чтобы просто не мешать братьям. Она состоит как раз в активном создании общего социального пространства, основанного на молчании и духовной работе. Только за счет этой «невидимой» работы каждого такое пространство и такая (индивидуальная) духовная работа оказываются возможны.

В XVII в. аббат де Рансе основал орден траппистов. Трапписты более других известны своим молчанием. Это создало у внешних наблюдателей искаженное представление о том, что они дают некий обет молчания. На самом деле обеты траппистов не отличаются от тех трех, что дают большинство католических монахов: обеты послушания, бедности и целомудрия¹. Обычно трапписты (цистерцианцы) говорят, если это требуется, по работе, с духовным наставником или в спонтанной беседе по особым случаям. «Эти формы общения интегрированы в дисциплину поддержания

¹ Обет молчания присутствует, например, в особых случаях в восточных религиозных практиках. Этнографическое описание, в частности, инициационной практики «тсхам» (затворничества; букв. «барьер, граница») из тибетского буддизма можно найти в уже упоминавшихся нами «Очерках по антропологии молчания» (Богданов 1997: 238–241).

общей атмосферы молчания, которая является важным подспорьем для постоянной молитвы. Однако молчание неявно включено в одно из обещаний, данных всеми бенедиктинцами и цистерцианцами во время их монашеского посвящения, через пять или шесть лет после вступления в монастырь. Они обещают... хранить верность монашеской жизни, частью которой является дисциплина поддержания атмосферы молчания, а для этого требуется контролировать свой язык. Монахи и монахини вскоре обнаруживают, что разговор не всегда является лучшей формой общения» (Is it true that Trappists...). Из этого отрывка, взятого с официального сайта ордена траппистов, можно выделить по крайней мере три функции, которые молчание выполняет в цистерцианском монастыре. Во-первых, молчание выступает в качестве подспорья, общей тренировочной «зоны» для духовной работы, ее необходимого фона, создаваемого социально. Во-вторых, молчание — правило и норма, обязательство человека перед институтом. В-третьих, это духовная практика, направленная на «контроль языка».

Трапписты используют знаки и жесты для общения друг с другом (некоторые знаки даже означают конкретные слова). «С улыбкой брат-привратник встречает путешественника у входа в Сито, и с улыбкой же отец-гостиник ведет его в комнату по тихим коридорам гостиничного корпуса. Улыбка — знак благожелательной радости. Она, кроме того, позволяет сэкономить немало слов; у траппистов она с успехом заменяет обычные банальности» (Фроссар 1992: 32).

Как и большинство католических монахов, трапписты подчиняются бенедиктинскому уставу, в котором требование молчания упоминается «без крайностей», как указание к общей разумной молчаливости. Это контроль речи, а не полная немота. Но так как цистерцианский орден при своем основании предполагал более строгое соблюдение бенедиктинского устава, а орден траппистов, в свою очередь, даже в своем названии заявляет, что его представители являются «цистерцианцами строгого соблюдения», усиление молчания как вида послушания вполне логично, что не переводит молчание траппистов в какой бы то ни было другой разряд, но просто чаще удерживает их от ненужных разговоров, что на практике выражается практически в полном молчании, кроме времени молитв и песнопений.

Что же касается картезианского ордена, их молчание связано с весьма строгими правилами уединенности, которые взаимно подкрепляют друг друга. Монастырь картезианцев выглядит как «ряд индивидуальных келий..., соединенных между собой крытой галереей, которая ведет к часовне. Так сочетаются, невиданным еще образом, отшельническая жизнь

отцов-пустынников и общежитие, получившее устав от святого Бенедикта... Картезианец трижды в сутки выходит из келий, ночью на службу, которая длится около трех с половиной часов, утром на мессу, вечером на вечерню. Остальное время он проводит в полной изоляции заключенного в «одиночке»» (Фроссар 1992: 50). Еду картезианец получает от «брата» с кухни, который оставляет ее в окошке кельи. «Когда затворнику что-нибудь нужно, например, книгу, он кладет записку на полочку своего окошка, где немного позднее он найдет запрошенное. Его внешние сношения ограничиваются этим молчаливым обменом. И случается, что картезианец проводит неделю и больше, не перекинувшись и двумя словечками с живой душой» (Фроссар 1992: 51).

Одиночество картезианца не означает, что он может жить так, как ему захочется. Время дня структурируется расписанием и звуками колокола, который круглые сутки отбивает начало и конец занятий, богослужений и молитв. Жизнь картезианца анонимна. Он получает новое имя, никогда не подписывает продукты своего труда. Молчание играет ту же самую роль, какую играет затворничество и анонимность. Оно ограждает монаха от мира. Одиночество же обеспечивает монаху еще более мощный разрыв с «миром», чем молчание само по себе. Однако молчание и изоляция картезианского монаха такие же, как и у всех братьев его монастыря, а значит, обе практики могут (и должны) приводить к формированию общей идентичности — через общность опыта — и к возникновению чувства сопричастности даже в отсутствии личного общения.

Хотя в уставах обычно затрагивается множество ситуаций и даются рекомендации ко множеству случаев, которые могут произойти в монастыре, разумеется, жизнь монахов не регламентирована поминутно и досконально. Вводятся лишь некоторые ограничения, многие наставления носят общий рекомендательный характер. Это же относится и к молчанию, о нормах «употребления» которого в конкретном религиозном учреждении можно гораздо лучше узнать через саму монашескую жизнь, а не через чтение устава. По факту, правила могут соблюдаться или не соблюдаться *ad hoc*, в зависимости от практической возможности и «удобности» их соблюдать (Медведева 2019). Однако во многих христианских уставах упоминается строгое соблюдение тишины во время общей трапезы или коллективной молитвы. Находясь среди людей, и к тому же совершая определенный социальный ритуал, действия людей неизменно регламентируются строже, чем в отсутствие общего «ритуального» собрания¹.

¹ «Доминиканские завтраки протекают по неизменному церемониалу. Около половины первого по зову колокола отцы выстраиваются попарно вереницей

Все, что должно совершаться по строжайшим правилам, не приемлет отвлеченных разговоров. Вся речь, как и остальные действия, строго регламентируется.

Разумеется, встречаются монахи, которые плохо следуют уставу. Однако священные тексты и устав конкретного монастыря, несомненно, служит для монахов и настоятелей ориентиром. Правила, прописанные в уставе, в том числе связанные с ограничением речи, не просто «подавляют свободу», но помогают монаху идти по пути, который он выбрал, приехав в монастырь. Именно следование этому пути делает его существование в этом учреждении осмысленным. Таким образом, молчание, прописанное в уставе, идущее сначала преимущественно по каналу «внешнего» ограничения, а после интернализирующееся как внутреннее самоограничение или даже внутренняя потребность, является в обеих этих формах необходимым элементом духовного пути, источником и производной осмысленной жизни в монастыре.

Заключение

В статье мы обратились к исследованию тех теоретических и методологических вопросов и проблем, которые возникают при соприкосновении «приземленной» прагматической программы социологии повседневности с «внеобыденным» исследовательским полем монастырской жизни. Предметом рассмотрения стало для нас монашеское молчание, эмпирически

у входа в трапезную. После краткой “молитвы перед едой”... с капюшоном, надвинутым на глаза, отцы садятся по одну сторону стола, спиной к стене или к окну, как участники Тайной Вечери, и в строжайшем молчании жуют однообразную пищу общественных столовых или пансионатов... Между столами снуют послушники во всем белом, проворные и безмолвные прислужники, мелькающие взад и вперед из зала в кухню... Они следят, чтобы обедающие, которым не разрешается просить чего бы то ни было для себя, ни в чем не нуждались. Но по уставу любви они вправе просить за ближнего» (Фроссар 1992: 64–65). Из устава Св. Бенедикта: «За трапезой должно быть хранимо глубокое молчание, чтобы не слышно было ничьего голоса, или шептания, кроме одного читающего. Что касается до потребного из пищи и питья, то служащие братия должны так устроить, чтобы во время стола никто ни в чем не встречал нужды. Если же случится в чем нужда, давать знать об этом не голосом, а постукиванием» (Устав преподобного Бенедикта). Из устава Иоанна Кассиана Римлянина: «Когда они соберутся на молитву, то в церквах царствует такое молчание, что, несмотря на бесчисленное множество присутствующих, будто нет никого, кроме читающего псалмы, а особенно когда совершается молитва, то не слышно не только харканья, кашля, зевоты, вздохов, но даже никаких слов, кроме священнических, и кроме тех, которые сами собою непостижимым образом вырываются у молящихся от сердечного избытка» (прп. Иоанн Кассиан Римлянин).

выраженное в наставлениях относительно речи и ее отсутствия, упоминаемых в религиозной литературе и уставах католических монашеских орденов. Регламентация речи и молчания монахов, закрепленная в уставах, дала нам возможность понять и интерпретировать религиозное молчание, его практический и социологический смысл в рамках рассмотренных конфессий. Мы увидели, что анализ молчания как социальной (а не духовной) практики, как реального эмпирически наблюдаемого действия может быть осуществлен, помимо непосредственного его наблюдения в монастыре, в том числе при помощи социологической интерпретации представлений о молчании и речи, закрепленных в уставах монашеских орденов и религиозных текстах.

Молчание связано с «уходом от мира» и общества. Оно действительно содержит в себе силу, скорее обращающую человека в сторону от общества, чем по направлению к нему (см.: Зенец, Чалдышкина 2016). Потому неудивительно, что социальные ученые так высоко ценят коммуникацию, а мистики — молчание. Неразвлеченный разговором, человек чувствует себя одиноким. Если этот человек верующий, он, скорее всего, почувствует себя ближе к Богу, как к единственному, чье присутствие и внимание постоянно и непостижимо.

Однако монахи обычно живут не в одиночку, а вместе, в специальных местах — монастырях, скитах, аббатствах... Образуя таким образом особое «одинокое сообщество», монахи поддерживают друг друга в своем молчаливом духовном пути собственным примером, а иногда и словами. Так, молчание в данном контексте оказывается методом и результатом успешной социализации монаха. Или, если говорить точнее, процессом успешной трансформации его личности, на что в конечном счете и нацелено его пребывание в монастыре. Коллективное, общее молчание в монастыре образует область общего действования, вызывая у соблюдающих правило молчания чувство причастности. Таким образом, молчание не разрушает, а поддерживает сообщество (Wichroski 1996: 166). И кроме того, «следование строгим институциональным правилам, приводящее к ограничению личной автономии, также является и процессом производства религиозных Я; самостоятельный выбор этого бегства от мира является выражением их (монахов) агентности» (Jewdokimow et al. 2020: 421).

Молчание монаха связано со смирением, послушанием. Любые споры оказываются бессмысленными по сравнению с задачами религиозного спасения, большинство тем для разговоров — слишком несущественны, чтобы отвлекаться на них. Как мы видели на примере некоторых христианских монашеских уставов, общение между монахами знаками, жестами, записками, «постукиваниями» может быть вполне допустимо. Разумеется,

даже эти формы общения разрешены без злоупотреблений, а в качестве способа организовать социальную жизнь так, чтобы при почти полном безмолвии она не вызывала раздражения или напряжения в душе монаха, что, несомненно, сослужит только плохую службу на его пути к Богу.

Литература / References

Августис Ю.И. (2017) Производство порядка в рэп-баттлах: управление паузами и их отсутствием. *Социологическое обозрение*, 3(16): 280–302.

Avgustis Ju. (2017) The production of order during rap battles: Managing pauses and their absences. *Sotsiologicheskoye obozreniye* [Russian sociological review], 3(16): 280–302 (in Russian).

Андреев А. (2002) *Монашеские ордена: бенедиктинцы, цистерцианцы, кармелиты, иоанниты, тамплиеры, тевтонцы, францисканцы, доминиканцы, августинцы, капуцины, урсулинки, театинцы, иезуиты, и другие*. М.: Евролинц; Кучково поле.

Andreyev A. (2002) Monastic orders: Benedictines, Cistercians, Carmelites, Johannites, Templars, Teutons, Franciscans, Dominicans, Augustinians, Capuchins, Ursulines, Theatines, Jesuits, and others. Moscow: Yevrolints; Kuchkovo pole (in Russian).

Белла Р. (1996) Религия как символическая модель, формирующая человеческий опыт. Гараджа В.И., Руткевич Е.Д. (сост.) *Религия и общество: хрестоматия по социологии религии*. М.: Аспект Пресс: 190–193.

Bellah R. (1996) Religion as a symbolic model shaping human experience. In: Garadzha V.I., Rutkevich Ye.D. (comp.) *Religion and Society: A Reader on the Sociology of Religion*. Moscow: Aspekt Press: 190–193 (in Russian).

Богданов К.А. (1997) *Очерки по антропологии молчания. Homo Tacens*. СПб.: РХГИ.

Bogdanov K.A. (1997) *Essays on the anthropology of silence. Homo Tacens*. St. Petersburg: RKHGI (in Russian).

Вебер М. (1994) Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира. *Избранное. Образ общества*. М.: Юрист: 7–42.

Weber M. (1994) Religious Rejections of the World and Their Directions. In: Weber M. *Selected Works. The Image of Society*. Moscow: Yurist: 7–42 (in Russian).

Гарнак А. (1996) Монашество в восточном и западном обществе. Гараджа В.И., Руткевич Е.Д. (сост.) *Религия и общество: хрестоматия по социологии религии*. М.: Аспект Пресс: 238–252.

Harnack A. (1996) Monasticism in Eastern and Western Society. In: Garadzha V.I., Rutkevich Ye.D. (comp.) *Religion and Society: A Reader on the Sociology of Religion*. Moscow: Aspekt Press: 238–252 (in Russian).

Гофман И. (2003) *Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта*. М.: Ин-т социологии РАН.

Goffman E. (2003) *Frame analysis: an essay on the organization of experience*. Moscow: IS RAN (in Russian).

Гофман Э. (2009) *Ритуал взаимодействия: очерки поведения лицом к лицу*. М.: Смысл.

Goffman E. (2009) *Interaction ritual: Essays on face-to-face behavior*. Moscow: Smysl (in Russian).

Гуляев Д.А. (2020) Современные медитативные практики западного христианства — поиск «новой духовности» или возврат к истокам? *Вопросы богословия*, 2(4): 165–188.

Gulyaev D.A. (2020) Modern Meditative Practices in Western Christianity: A Search for «The New Spirituality» or a Return to the Sources? *Voprosy bogosloviya* [Theological Questions], 2(4): 165–188 (in Russian).

Зенец Н.Г., Чалдышкина М.В. (2016) Практика молчания в русской духовной традиции как преодоление эгоистического начала человеческой природы. *Успехи современной науки и образования*, 7(5): 36–38.

Zenets N.G., Chaldyshkina M.V. (2016) Practice of silence in Russian religious tradition as overcoming of selfishness in the human nature. *Uspekhi sovremennoj nauki i obrazovaniya* [Achievements of modern science and education], 7(5): 36–38 (in Russian).

Козарезова О.О. (2016) *Мистическое богословие Григория Паламы и традиция исихазма в аскетике Паисия Величковского*. М.: Прометей.

Kozarezova O.O. (2016) The mystical theology of Gregory Palamas and the Tradition of Hesychasm in the Asceticism of Paisius Velichkovsky. Moscow: Prometei (in Russian).

Корбен А. (2020) *История тишины: от эпохи Возрождения до наших дней*. М.: Текст.

Corben A. (2020) *The History of Silence: From the Renaissance to the Present Day*. Moscow: Tekst (in Russian).

Медведева К.С. (2015а) Что социология может сказать о монашестве? *Социологическое обозрение*, 3(14): 153–160.

Medvedeva K.S. (2015a) What sociology have to say about monasticism? *Sotsiologicheskoye obozreniye* [Russian Sociological Review], 3(14): 153–160 (in Russian).

Медведева К.С. (2015b) Социальный образ православных монастырей и монашества в современной России. *Социологический журнал*, 3(21): 45–62.

Medvedeva K.S. (2015b) The social representation of Christian orthodox monasticism in contemporary Russia. *Sotsiologicheskij zhurnal* [Sociological Journal], 3(21): 45–62 (in Russian).

Медведева К.С. (2016) Полевая работа в монастыре: особенности включенного наблюдения. *Журнал социологии и социальной антропологии*, 1(19): 59–72.

Medvedeva K.S. (2016) Field work in a monastery: features of participant observation. *Zhurnal sotsiologii i sotsialnoy antropologii* [The Journal of Sociology and Social Anthropology], 1(19): 59–72 (in Russian).

Медведева К.С. (2019) О «непутевых черничках» и «птичках небесных»: парадокс монастырской тотальности. *Журнал исследований социальной политики*, 3(17): 331–344.

Medvedeva K.S. (2019) About “unlucky blueberries” and “birds of heaven”: the paradox of monastic totality. *Zhurnal issledovaniy sotsial'noy politiki* [The Journal of Social Policy Studies], 3 (17): 331–344 (in Russian).

Ноэль-Нойман Э. (1996) *Общественное мнение: открытие спирали молчания*. М.: Прогресс-Академия; Весь мир.

Noelle-Neumann E. (1996) *Public Opinion: Discovery of the Spiral of Silence*. Moscow: Progress-Akademiya; Ves mir (in Russian).

Подвойский Д.Г., Спиркина А.К. (2022) В тишине..., меж людей...: молчание как предмет социологического изучения. *Социологические исследования*, 6: 125–135.

Podvoyskiy D.G., Spirkina A.K. (2022) In the quiet..., between people...: silence as a subject of sociological study. *Sotsiologicheskiye issledovaniya* [Sociological Studies], 6: 125–135 (in Russian).

Спиркина А.К. (2023а) Конструирование социальности в практике «молчания у гроба». Михайлин В.Ю. (сост. и общ. ред.) *Умолчание. Интерпретация культурных кодов: 2023*. Саратов: Наука: 244–257.

Spirkina A.K. (2023a) Constructing sociality in the practice of «silence at the coffin». In: Mikhailin V.Yu. (ed. and comp.) *Silence. Interpretation of cultural codes: 2023*. Saratov: Nauka: 244–257 (in Russian).

Спиркина А.К. (2023b) Роль молчания в производстве социального порядка медитации (на примере випассаны). *Вестник РУДН. Серия: Социология*, 2 (23): 389–403.

Spirkina A.K. (2023b) The role of silence in the production of social order in meditation (on the example of vipassana). *Vestnik RUDN. Seriya: Sotsiologiya* [RUDN Journal of Sociology], 2 (23): 389–403 (in Russian).

Спиркина А.К. (2024) Социологические теории повседневности как инструмент исследования практик молчания. *Социологические исследования*, 6: 133–143.

Spirkina A.K. (2024) Sociological theories of everyday life as a tool for researching silence practices. *Sotsiologicheskiye issledovaniya* [Sociological Studies], 6: 133–143 (in Russian).

Стобер М. (2015) Размышления о процессах и проблемных аспектах мистической созерцательной медитации. Шохин В.К. (отв. ред.) *Философия религии: альманах 2014–2015*. М.: Наука — Восточная литература: 15–42.

Stoeber M. (2015) Exploring Processes and Dynamics of Mystical Contemplative Meditation: Some Christian-Buddhist Parallels in Relation to Transpersonal

Theory. In: Shokhin V.K. (ed.) *Philosophy of religion: almanac 2014–2015*. Moscow: Nauka — Vostochnaya literatura: 15–42 (in Russian).

Шюц А. (2003) О множественности реальностей. *Социологическое обозрение*, 2(3): 3–34.

Schutz A. (2003) On multiple realities. *Sotsiologicheskoye obozreniye* [Russian Sociological Review], 2(3): 3–34 (in Russian).

Carlin A.P. (2003) On «owning» silence: Talk, texts, and the «semiotics» of bibliographies. *Semiotica*, 1/4(146): 117–138.

Christensen H.R., Høeg I. M., Kühle L., Nordin M. (2019) Rooms of silence at three universities in Scandinavia. *Sociology of Religion*, 3(80): 299–322.

Collins R. (2010) *The Micro-Sociology of Religion: Religious Practices, Collective and Individual*. ARDA Guiding Paper Series. State College, PA: The Association of Religion Data Archives at The Pennsylvania State University. [https://www.thearda.com/categories/arda-papers/guiding-papers/the-micro-sociology-of-religion-religious-practices-collective-and-individual] (accessed: 19.01.2024).

Ehrenhaus P. (1988) Silence and symbolic expression. *Communication Monographs*, 1(55): 41–57.

Fennell D. (2012) Explorations of Silence in the Religious Rituals of Buddhists and Quakers. *Religion*, 4(42): 549–574.

Gehl P.F. (1987) Competens silentium: Varieties of monastic silence in the medieval west. *Viator*, 18: 125–160.

Jewdokimow M., Palmisano S., Budzanowska-Weglenda D. (2020) Loud internal life in a silent community: Towards lived aspects of religious life in a cloistered, female monastery. *Social Compass*, 3(67): 410–427.

Kurzton D. (1997) *Discourse of Silence*. Amsterdam — Philadelphia: John Benjamins Publishing Co.

Lynch M. (1999) Silence in Context: ethnomethodology and social theory. *Human Studies*, 22: 211–233.

Molina-Markham E. (2014) Finding the «sense of the meeting»: Decision making through silence among Quakers. *Western Journal of Communication*, 2(78): 155–174.

Munzer S.R. (2020) Silence as a Christian Experience and Practice. *Studia Monastica*, 62: 253–274.

Pagis M. (2010) Producing intersubjectivity in silence: an ethnographic study of meditation practice. *Ethnography*, 11: 309–328.

Pagis M. (2015) Evoking equanimity: silent interaction rituals in vipassana meditation retreats. *Qualitative sociology*, 1(38): 39–56.

Pagis M. (2019) Sociology of meditation. *The Oxford Handbook of Meditation*. In: Farias M., Brazier D., Lalljee M. (eds.). New York: 571–589.

Sacks H. (1992) *Lectures on conversation*. Vol. 1, 2. Malden, Massachusetts: Blackwell.

Scheff T. (2003) Shame in self and society. *Symbolic Interaction*, 2(26): 239–262.

Scheff T. (2006) Aggression, hypermasculine emotions and relations: the silence/ violence pattern. *Irish Journal of Sociology*, 15: 24–39.

Schegloff E.A. (2007) *Sequence organization in interaction: A primer in conversation analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.

Scott S. (2018) A sociology of nothing: Understanding the unmarked. *Sociology*, 1(52): 3–19.

Scott S. (2019) *The social life of nothing: Silence, invisibility and emptiness in tales of lost experience*. New York; Oxford: Routledge.

Stanley S., Smith R.J., Ford E., Jones J. (2020) Making something out of nothing: Breaching everyday life by standing still in a public place. *Sociological Review*, 6(68): 1250–1272.

Wichroski M.A. (1996) Breaking silence: Some fieldwork strategies in cloistered and non-cloistered communities. *Qualitative Sociology*, 1(19): 153–170.

Zerubavel E. (2006) *The elephant in the room: silence and denial in everyday life*. New York: Oxford University Press.

Источники

Иеромонах Серафим (2002) *Женские иноческие уставы*. Смоленск: Гомеопатическая медицина.

Монах Симеон Афонский (2014) *Исихазм для современников (по творениям прп. Каллиста Ангеликуда, Свт. Дионисия Ареопажита и прп. Максима Исповедника)*. М.: Индрик.

Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. О постановлениях монастырских. *Азбука веры* [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Kassian_Rimljanin/kastoru/] (дата обращения: 19.01.2024).

Устав преподобного Венедикта. *Предание.ру* [<https://predanie.ru/book/68040-ustav/#/toc2>] (дата обращения: 19.01.2024).

Фроссар А. (1992) *Соль земли: о главных монашеских орденах*. М.: Дом Марии.

Is it true that Trappists take a vow of silence? *The Order of Cistercians of the Strict Observance* [<https://ocso.org/who-we-are/faqs/>] (дата обращения: 19.01.2024).

RELIGIOUSLY MOTIVATED SILENCE: OPPORTUNITIES FOR SOCIOLOGICAL STUDY

Anastasia Spirkina (spirkina.ak@yandex.ru)

Institute of Sociology of FCTAS RAS, Moscow, Russia

Citation: Spirkina A. (2025) Religiously motivated silence: opportunities for sociological study. *Zhurnal sotsiologii i sotsialnoy antropologii* [The Journal of Sociology and Social Anthropology], 28(1): 181–207 (in Russian).

<https://doi.org/10.31119/jssa.2025.28.1.8> EDN: CMWFJX

Abstract. The article explores the possibilities of studying silence in a religious context as a social practice included in the continuum of everyday actions of a monk. Understood in such a “down-to-earth”, literal sense, this type of silence can be studied through the methods of participant observation, interviews, and through the analysis of monastery charters and other relevant documents. The Christian practices of silence discussed in the article differ from other “everyday silence” in that they have not only microsociological, but also well-recognized religious, extra-ordinary meaning. The specificity of religiously motivated silence and the discourse in which it exists obliges us to recognize that silence, at least in the minds of practitioners, is divided into “external” — following the norms of silence established in the monastery — and “internal” — the internalized need for silence for one’s own realization in spiritual work. Achieving “inner” silence is the goal of all speech restrictions prescribed in the charter or operating in the monastery tacitly. Despite the need for solitary communication with God, monks most often do not live alone, but form a community. In organizing such a “silent” community, the separation of “external” restrictions and “internal” work plays a special role. Silence, together with “leaving the world”, refusal from society and communication, plays a socializing role for the monk, strengthens and accelerates the process of religious transition. Being included in monastic life as an element of obedience, silence becomes both a socializing practice and the result of the individual’s consolidation in the monastic community.

Keywords: silence, religiously motivated silence, social practice, monasticism, monastic charter, sociology of everyday life, microsociology.