

**Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера)
Российской академии наук**

На правах рукописи

Хонинева Екатерина Александровна

**СЕМИОТИЧЕСКИЕ ИДЕОЛОГИИ И ДУХОВНЫЕ ПРАКТИКИ В
СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ КАТОЛИЦИЗМЕ:
АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ**

Специальность 5.6.4 – этнология, антропология и этнография

Диссертация
на соискание ученой степени кандидата исторических наук

Научный руководитель:

кандидат исторических наук
Штырков Сергей Анатольевич

Санкт-Петербург
2022

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	4
Актуальность темы исследования	4
Степень изученности темы	9
<i>Семиотические идеологии в антропологии религии</i>	<i>10</i>
<i>Символическая антропология: ритуализм и антиритуализм</i>	<i>18</i>
<i>Антропология католицизма</i>	<i>23</i>
Теория и методы исследования.....	28
Эмпирический материал	30
Научная новизна исследования.....	35
Основные положения, выносимые на защиту	36
Теоретическая и практическая значимость работы	37
Степень достоверности и апробация результатов.....	38
Структура диссертации.....	40
ГЛАВА 1. ПРИЗВАНИЯ.....	42
1.1. Призвание в религиозной антропологии современного католицизма	42
1.2. «Призвание во плоти»: брак и безбрачие в политике поддержки призваний ...	46
<i>Пастырская поддержка призваний в приходах</i>	<i>46</i>
<i>Целибат как предмет антропологических исследований</i>	<i>50</i>
<i>Особенности речевого жанра свидетельства о призваниях.....</i>	<i>51</i>
<i>Риторика убеждения: эстетика и подлинность призвания</i>	<i>53</i>
<i>Риторика убеждения: воплощение призвания и этика свидетельства</i>	<i>56</i>
<i>Женственность и мужественность в безбрачии.....</i>	<i>62</i>
1.3. Распознавание призвания как семиотическая бдительность	67
<i>Личные отношения с Богом: призвание как «встреча со Христом».....</i>	<i>70</i>
<i>«Услышать зов»: знаки призвания и поиски интерпретации</i>	<i>76</i>
<i>Семиотическое насыщение повседневности и различие агентностей</i>	<i>79</i>
<i>Безмолвие и искренность в распознавании призвания</i>	<i>89</i>
Выводы	92
ГЛАВА 2. ДУХОВНЫЕ УПРАЖНЕНИЯ.....	95
2.1. «Духовные упражнения» Святого Игнатия Лойолы в культурной истории интроспекции	95
2.2. Этнографическая специфика современных духовных упражнений	102
<i>Духовные руководители</i>	<i>102</i>
<i>Участники</i>	<i>107</i>
2.3. «Следовать указателям Святого Духа»: техника медитации и культивация воображения.....	111
<i>Подготовка к медитации</i>	<i>112</i>
<i>Медитация и действительное присутствие</i>	<i>115</i>
<i>Воображение и эмоции</i>	<i>116</i>
<i>Распознавание и духовное сопровождение</i>	<i>119</i>
2.4. Исцеление и терапевтизация католической духовности	126
<i>Межкультурный перевод и терапевтический язык</i>	<i>126</i>
<i>Интерпретация отношений с евангельскими персонажами в психотерапевтических терминах</i>	<i>130</i>
<i>«Живу ли я как дитя Бога?»: перевод терапевтических эффектов</i>	<i>141</i>
<i>Исцеление как обращение</i>	<i>149</i>
Выводы	164
ГЛАВА 3. ТРАДИЦИОНАЛИЗМ.....	167
3.1. Ритуализм и искренность как пролегомены к антропологии католицизма.....	167

3.2. Католические традиционалистские организации: этнографические аспекты.....	170
3.3. Рациональность и «магизм»: семиотические идеологии ритуала	177
3.4. Ритуал как предмет религиозной рефлексии в британской антропологии и католическом традиционализме.....	186
<i>Католический ритуализм, проблема веры и британская антропология</i>	<i>189</i>
<i>«Ритуал, племенной и католический» Виктора Тернера и традиционалистская критика антиритуализма</i>	<i>194</i>
<i>«Неуважение к ритуалу» Мэри Дуглас и традиционалистская критика антиритуализма</i>	<i>204</i>
Выводы	210
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	214
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ.....	218
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	220
ПРИЛОЖЕНИЕ 1. СПИСОК УЧАСТНИКОВ ИССЛЕДОВАНИЯ.....	240
ПРИЛОЖЕНИЕ 2. ПРИМЕР РАСПИСАНИЯ ДУХОВНЫХ УПРАЖНЕНИЙ	243

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования

Этнографические исследования культурной специфики современного католичества сравнительно мало представлены в современной западной и в особенности отечественной антропологии. В истории формирования антропологии христианства судьба католической культуры как объекта изучения сложилась таким образом, что она зачастую выступала в качестве антипода, своеобразного «другого» по отношению к основному предмету антропологического интереса – протестантским движениям. Антропология христианства все еще остается антропологией пятидесятников и евангеликов, несмотря на призывы ряда исследователей к расширению аналитических горизонтов за счет обращения к православию и католицизму (Hann & Goltz 2010; Hann 2007; Bialecki et al. 2008; Cannell 2005; Robbins 2014). Между тем указанная лакуна лишает антропологию возможности полноценного понимания как культурного многообразия христианских практик и идеологий, так и осмысления их сущностных сходств.

Представление о протестантизме как идеальном рациональном типе современной религиозности и о католицизме как ритуальном, материально-ориентированном типе, некоей «сакраментальной магии» (Thomas 1971) до сих пор доминирует в исследовательском воображении и на уровне повседневного здравого смысла. Наследие трудов Макса Вебера о социальных последствиях Реформации для процессов секуляризации и рационализации религии (Вебер 1990) во многом обусловило формирование теоретического аппарата и методологического инструментария антропологии христианства с опорой на протестантские концепции. «Протестантская линза» ограничивает фокус исследований религии на вопросах значения, а не формы, непосредственном столкновении с божественным, а не ритуализме.

Как отмечает антрополог Биргит Майер, опора на подобные противопоставления скорее препятствует этнографическому изучению современных протестантских и католических практик. Устоявшийся подход долгое время не позволял заметить, что религиозная жизнь современных протестантов не в меньшей мере сфокусирована на телесности, эстетике, материальности, чем жизнь католиков. В свою очередь стоило бы отметить, что то же наблюдение верно и для католичества. Образ «барочного», «материального» католицизма, укорененного в ритуальных практиках, сакраменталиях и почитании религиозных объектов, основывается, как справедливо отмечает антрополог Саймон Коулман, скорее на богословских утверждениях, чем антропологических наблюдениях (Coleman 2017: 275). Такой подход игнорирует рациональное измерение

современного католического воображения, его ориентацию на непосредственную связь с божественным и те модернизационные процессы, которые глубоко затронули традиционную католическую ритуальную практику, зачастую ассоциируемую с противоположным протестантской искренности формализмом.

Даже в остроумном критическом замечании Майер и ее призыве использовать в антропологических исследованиях «барочную линзу» можно обнаружить редукцию католицизма к его главному стереотипному образу и некоторый анахронизм (Meyer 2017). Средневековое и пост-реформационное католичество, выступающее здесь в качестве идеального типа, не отражает современных этнографических реалий. Образ барочной, символически насыщенной, ритуальной католической культуры игнорирует те масштабные изменения, затронувшие католические практики в XX веке в связи с либеральными реформами Второго Ватиканского Собора (1962–1965) и имплементацией его постановлений.

Целью Второго Ватиканского Собора было обновление (*aggiornamento*) Церкви, то есть пересмотр широкого ряда положений о духовной жизни католиков и приведение их в большее созвучие с вызовами современности. Соборные реформы затронули множество областей религиозной жизни католиков – духовность монашествующих и священников, народное благочестие, представления о призвании к святости, экуменические отношения с другими христианскими группами и в особенности – традиционный католический ритуал. Решения реформаторов, по-видимому, опирались на представления, что традиционная католическая парадигма символов и практик уже не в полной мере справляется со своими задачами, а именно с привлечением людей в лоно Церкви.

Реформы Второго Ватиканского Собора были нацелены на то, чтобы облегчить доступ к содержанию католической веры для как можно более широкой публики, сделать больший акцент на личном столкновении с божественным, доступном каждому, с одной стороны, и религиозной грамотности и этике, с другой. Собор был призван также нивелировать резкую границу между религиозными специалистами и «народом». Утверждение всеобщего призвания к апостольству, привлечение мирян к различным служениям внутри Церкви, создание и возрождение духовных движений, объединяющих и священников, монахов, и мирян, активная повсеместная катехизация были ориентированы на достижение этой цели.

Изменения в ритуале, отразившиеся в литургической реформе, последовавшей за Вторым Ватиканским Собором, были призваны способствовать лучшему пониманию содержания литургического действия мирянами, а также повышению степени их личной вовлеченности. В Конституции о Священной Литургии (*Sacrosanctum Concilium*)

предлагалось пересмотреть Чин Мессы *«таким образом, чтобы явственнее представал смысл, присущий каждой отдельной её части, равно как и взаимосвязь между этими частями, и облегчалось благоговейное и деятельное участие верных»* (Документы II Ватиканского Собора 2004: 35–36). Эти рекомендации были нацелены на то, чтобы участие в ритуале было обусловлено не конформностью и формальным следованием порядку, а стало осознаваемым опытом: *«...чтобы они сообразовали свои мысли со словами и действовали совместно с вышней благодатью, дабы не принимать ее тщетно»* (Документы II Ватиканского Собора 2004: 23)¹. Судя по всему, в традиционном чине мессы реформаторы видели проблему, ведущую к тому, что верующие участвовали в богослужении нерелексивно, приписывая им тем самым черты магической религиозности.

Некоторые элементы традиционного латинского обряда были признаны акцидентальными, то есть такими, которыми можно пренебречь, чтобы обеспечить более деятельное и сознательное участие католиков в богослужении. Вследствие реформы традиционный католический ритуал, или иначе Тридентская месса, был полностью замещена новым чином (мессой, чаще обозначаемой на латинский манер *Novus Ordo*). Латинский язык был заменен на местные языки, алтари были развернуты таким образом, чтобы священник мог служить лицом к народу, а народ мог слышать и наблюдать все ритуальные действия священника; тексты части молитв были сокращены, а Литургия Слова расширена; большее место оказалось выделено спонтанности и гибкости действий клира и паствы, были опущены ряд традиционных ритуальных жестов; многие традиционные литургические объекты были сданы в музей; для участников мессы были упразднены специальный дресс-код и необходимость соблюдения длительного поста перед причастием, а активная роль мирян в литургическом процессе стала только поощряться (Bell 1997: 220). Реформирована была и эстетика ритуала: «барочная» стилистика уступила место более демократичной, эгалитарной и менее символически нагруженной.

Однако также опираясь на образ «барочного» католицизма, основанного на принципе культурной преемственности и традиционности, можно упустить из виду те этнографические особенности, которые характерны для католических групп, где религиозная принадлежность не является традиционной, а основывается на *обращении*. В таком положении оказываются российские католики, которые определяют себя как русских этнически, но одновременно конструируют нетривиальную с точки зрения социального

¹ Следовало бы отметить, что обсуждаемая идея была высказана в рамках Собора не впервые, а была одним из результатов развития Литургического движения, представители которого в XIX–XX вв. искали возможности для реформирования обряда богослужения для более сознательного и активного участия в нем народа и литургического просвещения.

окружения конфессиональную идентичность – едва ли не противоречащую национальной. Применительно к религиозной жизни современной России можно говорить о том, что как в социальном воображении, так и в официальном дискурсе русская этническая идентичность естественным образом соотносится с православием. Для группы людей, которых по тем или иным причинам не удовлетворяет подобная ассоциация, обращение в католицизм может оказаться освобождением от тяжелых и излишних с их точки зрения навязанных коннотаций, сопровождающих понятие религиозного.

Этнография католических структур предоставляет богатый источник материала для осмысления особенностей современной религиозности, пусть за ней закрепляется статус традиционной религии. Феномен российского католицизма приблизительно в том виде, который мы можем наблюдать сейчас, существует с начала 1990-х гг. – времени, которое зачастую связывают с религиозным возрождением в постсоветской России. После воссоздания структур Католической Церкви в 1991 году и назначения архиепископа Тадеуша Кондрусевича в качестве апостольского администратора ее европейской части был запущен процесс восстановления храмов, деятельности монашеских орденов и создания новых приходов. Однако большинство российских католических приходов имели (а некоторые имеют и до сих пор) ярко выраженную этническую окраску. Католичество в России действительно было и остается в большой степени религией этнических меньшинств (таких, как поляки, литовцы, беларусы и др.). Многие из религиозных специалистов (монахов и священников), служащих в российских приходах и монастырях, являются миссионерами и священниками, социализировавшимися в Польше и Беларуси, реже – в других европейских странах, таких как Испания или Италия, то есть в традиционно католических местностях.

Среди российских католиков при этом немалую долю составляют люди, имеющие опыт приходской жизни в иных конфессиях (в особенности, православии). В большинстве своем люди, с которыми мне довелось беседовать и работать, имели религиозный опыт в Католической Церкви не более 15–20 лет, а чаще не более 5 лет, они не имели соответствующих этнических корней, и их приход к вере не был продиктован этническими сентиментами. Некоторые из них были крещены в православии в детстве, и долгое время их религиозная жизнь представляла типичный пример феномена принадлежности без веры (*belonging without believing*). Католическая социализация нередко оказывалась для них первым церковным опытом, осмысляемым как сознательный выбор именно такой траектории духовной жизни, которую они хотели прожить наиболее полно.

Данная диссертация основывается на этнографии современной католической политики благочестия, во многом обусловленной модернизационными реформами Второго

Ватиканского Собора, на примере российских католических групп. В диссертационном исследовании представлены три больших этнографических сюжета, связанные с обновлением католической духовной жизни и проблематизирующие актуальное для антропологии христианства теоретическое противопоставление *искренности* или *непосредственного контакта с божественным* и *ритуализма*.

В диссертации рассматривается, как в различных социальных контекстах католики осмысливают понятия искренности и ритуализма, автоматизма и спонтанности, магического и рационального, индивидуальных личных отношений с Богом и подчинения авторизованному порядку, а также в каких дискуссиях и конфликтах проявляется подобная рефлексия. И распознавание собственного христианского призвания, и коллективные медитации в поисках личного диалога с Богом в рамках духовных упражнений, и консервативная критическая рефлексия современных католиков-традиционалистов (и некоторых антропологов) о негативных последствиях отчуждения от ритуала в пользу индивидуализма – эти этнографические сюжеты, рассмотренные в диссертации, объединяет общая проблема – локальные представления о коммуникации или связи между человеком и божественным. Эти представления лежат в основе интерпретативных навыков толкования и распознавания божественного присутствия, составляющих особый интерес для антропологии религии и католицизма в частности. Антропологический анализ таких религиозных воззрений и форм культивации подобных навыков открывает широкие перспективы для обсуждения множества актуальных для антропологии религии вопросов – соотношения авторитета и индивидуализма, власти и субъекта, традиции/традиционализма и трансформации, регламентированной упорядоченности и креативности.

Объектом данного исследования являются представители постсоветских (преимущественно российских) католических структур (приходов, монастырей, институтов, семинарии): священники, монахи и монахини, миряне, в том числе и те, кто находятся на этапе формации – подготовки к монашеским обетам или рукоположению в священники.

Предметом диссертации являются представления современных католиков о духовной жизни и возможностях контакта с божественным и практики распознавания и интерпретации божественного присутствия.

Цель диссертации состоит в анализе культурной и исторической специфики религиозных практик, которые связываются с идеологиями *искренности* и *ритуализма* в современной Католической Церкви на примере постсоветских католических структур.

Для достижения этой цели были сформулированы и реализованы следующие **задачи**:

- выявить акторов, ответственных за педагогику благочестия в современной российской католической среде;
- описать представления о характере медиации между человеком и божественным, на которые опираются акторы этой педагогики и их критики;
- определить историко-культурный контекст описанных представлений;
- представить этнографическое описание своеобразия практик распознавания и интерпретации божественного действия современными российскими католиками;
- описать, с какими категориями религиозного воображения в современной католической среде соотносятся понятия искренности и «личных отношений с Богом», с одной стороны, и ритуализма, с другой;
- сформулировать теоретические преимущества сделанных этнографических наблюдений для исследовательского направления антропологии католицизма.

Степень изученности темы

Диссертационное исследование опирается на традиционный для антропологии интерес к культурно-специфичным и исторически изменчивым способам контактов между людьми и миром, определяемым как божественный, трансцендентный или сверхъестественный. Антропологическое изучение медиумических практик (Firth 1967), состояний одержимости (Lewis 1971, Lambek 1981, Kapferer 1983, Ong 1988, Gellner 1994), шаманизма (Басилов 1984, Новик 2004 [1984], Пименова 2007, Харитоновна 2006, 2016) и других типов ритуализованного взаимодействия с агентами не-человеческой природы – будь то боги, святые, духи, чтимые предки или покойники (Островский 1993, Щепанская 1995, Панченко 1998, Кормина, Штырков 2001, Неклюдов 2012, Мороз 2013, Архипова 2013) – представлено множеством классических отечественных и зарубежных работ, в фокусе которых оказывается этнография деятельности ритуальных специалистов и ее социального значения.

В антропологии христианства этнографические наблюдения за конфессиональным разнообразием легитимных форм доступа к божественному, с одной стороны, и

рассмотрение трансформации представлений об этих формах в исторической перспективе, с другой, обусловили постановку новых вопросов. В данную теоретическую область интересов оказались помещены не только сами практики контакта со сверхъестественными акторами, но и их *вторичные рационализации*, если воспользоваться термином классика антропологии Франца Боаса, – то есть фоновые или рефлекслируемые идеи и убеждения об этих процессах самих носителей культуры (Boas 1911: 67–73).

Смыслопорождение в религиозных сообществах во многом сфокусировано на установлении причинно-следственных связей, практиках прогнозирования и распознавания, техниках толкования и дешифровки, невозможных без внутригрупповой или индивидуальной рефлексии о природе знаков, отсылающих к сверхчеловеческому присутствию. Хотя фокус на локальных представлениях о формах доступа к божественному, трансцендентному или сакральному можно обнаружить в работах, посвященных разнообразным культурам, данный подход оказался особенно востребован и разработан именно в антропологии христианства. Это обстоятельство связано с укорененностью в аналитическом инструментарии и эпистемологических основаниях исследовательской области тех противоречий в отношении легитимных посредников между верующими и Богом, которые были обусловлены одним из ключевых событий в истории христианства – возникновением реформационного и контрреформационного движений.

Семиотические идеологии в антропологии религии²

Антропологический язык описания локальных представлений об эпистемологических и практических возможностях контакта с агентами не-человеческой природы опирается на одну из популярных концепций современной антропологии религии – *семиотических идеологиях*. Понятие семиотических идеологий в область антропологических исследований религиозности ввел американский антрополог Вэбб Кин, хотя сам термин как расширение концепции *языковых идеологий* встречается уже в работе другого автора – Ричарда Пармантье³ (Parmentier 1994). «Под семиотической идеологией, – пишет Кин, – я понимаю исходные представления о том, что такое знаки и как они функционируют в мире. Она определяет, например, как люди осмысляют роль намерений

² Некоторые положения этого раздела представлены в обзорной статье по тематике (Панченко, Хонинева 2019) и рецензии (Хонинева 2019).

³ Пармантье рассматривает семиотические идеологии, которые делают возможной убедительность массовой рекламы. И Кин, и Пармантье представляют расширение семантического поля понятия языковых идеологий как включение в него также материальных форм, помимо собственно лингвистических.

в процессе означения, каким возможным типам агентов (исключительно люди? животные? духи?) приписывается способность к означению, считаются ли знаки произвольными или непременно связанными со своими объектами и т.п.» (Keane 2003: 419).

Иными словами, в отличие от традиционной семиотики, этот подход помещает в фокус культурную специфику не самого процесса означения и «расшифровки» знаков как такового, а тем или иным образом эксплицированных представлений о нем. Кроме того, концепция Кина подразумевает, что семиотическая деятельность обладает социальными и историческими особенностями, и, таким образом, задача антрополога состоит в различении и изучении локальных семиотических моделей. Предпосылки высказанных Кином идей можно видеть в трудах лингвистических антропологов, посвященных языковым идеологиям и метапрагматике (Silverstein 1979; Lucy 1993; Schieffelin et al. 1998), а также в подходах так называемой семиотической антропологии (Singer 1978; Parmentier 1994; Mertz & Parmentier 1985).

В американской академии второй половины XX века эти научные направления в значительной степени вдохновлялись семиотикой как областью теоретических исследований. Однако разработки семиотических концепций в рамках данных направлений противостояли пониманию знака и модели «означающего – означаемого», предложенных Фердинандом де Соссюром (де Соссюр 1999), и наследующей ему исследовательской традиции, абстрагирующей и дематериализующей языковые знаки. В большей степени семиотика в лингвистической и семиотической антропологии опирается на разработки американского философа Чарльза Сандерса Пирса. В первую очередь на формирование методологического фундамента этих субдисциплин оказали влияние теоретические рассуждения Пирса об *индексальности* – режимах сигнификации, устанавливающих контекстуальные связи между тем, что определяется как знак, его материальной формой и объектом означивания, и *интерпретации* (Пирс 2000). Также эти направления вдохновлялись исследовательской традицией Пражского лингвистического кружка и работами М.М. Бахтина и В.Н. Волошинова. Особенно важно упомянуть в рассматриваемом контексте то значительное влияние, которое оказал на формирование исследовательских школ лингвистической и семиотической антропологии российский ученый, профессор Гарвардского университета Р.О. Якобсон (Mertz 2007: 340).

Вэбб Кин переносит проблематику локальных представлений о знаках и семиотических процессах в область контактов между человеческими и нечеловеческими агентами, то есть в сферу интересов антропологии религии. К вопросам культурных и социальных оснований семиотической идеологии Кин обращается еще в своей первой

монографии (Keane 1997), но наиболее полно его аналитическая программа отражена в работе, опубликованной десять лет спустя (Keane 2007). В фокусе этого исследования – взаимодействие кальвинистских миссионеров с жителями индонезийского острова Сумба и его социальные последствия. Для антрополога такое столкновение представителей разных культур делают привлекательным различные видения агентности (*agency*; способность к действию), приписываемой человеческим и трансцендентным субъектам и объектам. Протестанты определяли локальные представления о статусе различных материальных вещей и приписываемую им сверхъестественную агентность как фетишизм, то есть как в корне ошибочную онтологию, размывающую границы между субъектами и материальным миром. В этом смысле для протестантов и язычники-«фетишисты», и католики-«иконофилы» оказывались жертвами принципиально схожих заблуждений.

Однако не только локальные нормы различения агентностей и материальные формы, осмысляемые как индексальные знаки трансцендентного/божественного, попадают в обсуждаемую область исследовательских интересов. Одна из магистральных дихотомий, которые актуализировала Реформация, а именно противопоставление *искренности* или *непосредственного контакта* с Богом и *ритуализма*, является центральным источником понимания природы и функций семиотических идеологий в христианских культурах. Критический настрой протестантов в отношении к формульным молитвам и ритуалам католиков, не отвечающим для них критерию аутентичности и искренности, основан на представлениях не столько о знаках как таковых, сколько о характере медиации связи человека с Богом. Христиане, о которых писал Вэбб Кин и другие исследователи, видели именно в языке и спонтанной речи идеальные медиа, или «прозрачную среду», обеспечивающую прямой доступ к Богу. Антрополог Джоэл Куиперс обозначил такое восприятие языка как некоего «прозрачного одеяния» (Якобсон 1975), как инструмента чистой незамутненной коммуникации, главным тропом современности (Kuipers 2007). При том, цитируя Чарльза Пирса вслед за Романом Якобсоном, стоило бы заметить, что «*эта одежда никогда не может быть сорвана полностью – ее можно лишь заменить чем-то более прозрачным*» (Якобсон 1975: 226). В фокусе антропологического интереса, таким образом, оказываются изменяющиеся представления о языке и других семиотических системах как о посредниках коммуникации (между человеком и человеком, человеком и Богом и т.д.), создающих иллюзию ее прозрачности и непосредственности.

Неприятие материальных посредников между верующими и Богом и поиск возможности «прямой и живой» связи с Ним как предмет этнографического исследования представлены в работе антрополога Мэттью Энгельке, оказавшее значительное влияние на дискуссию о семиотических идеологиях и ставшей классикой направления. В монографии

«Проблема присутствия: по ту сторону Писания в одной африканской церкви» Энгельке рассматривает повседневную жизнь Апостольской харизматической церкви в Зимбабве, примечательную парадоксальностью для этого религиозного движения чертой – представители изучаемой церкви последовательно пренебрегали Библией. Энгельке называет наблюдаемое явление *проблемой присутствия*, отсылающей к тому, «как религиозные акторы определяют и утверждают свои отношения с божественным посредством приписывания значения и авторитета конкретным словам, действиям и объектам» (Engelke 2007: 9). Эту проблему Энгельке связывает с социальными исследованиями семиотики, а именно с анализом отношений между языком и материальными объектами в культурно специфичных режимах сигнификации. Категории материального и нематериального не являются константами: то, что в рамках одной семиотической идеологии будет считаться сугубо материальным, далеко необязательно будет таковым в рамках другой. Герои книги Энгельке стремятся к прямому, ничем не опосредованному контакту с Богом. В этой связи именно материальность Библии как книги и, следовательно, брэнной вещи не позволяет ей быть в глазах этих людей полноценным знаком божественного присутствия.

В протестантизме культивация искренности оказалась одним из основных стимулов для повышения персональной агентности в оппозиции к ритуальным формам медиации, что во многом повлияло на формирование западной концепции личности и представлений об индивидуальной автономии (Trilling 1972). В антропологии религии понятие искренности как аналитической категории до сих пор сохраняет свои «протестантские коннотации». Вэбб Кин рассматривает импликации определения искренности как безупречного соотнесения внутренних состояний и внешних действий, предлагая их в качестве возможных векторов исследования этой формы метапрагматической рефлексии.

Одно из присущих свойств принципа искренности заключается в том, что он создает иерархию мыслей и слов. Предполагается существование четкой границы между словами и их источником как между внешним, объективированным и внутренним, субъективным. Более того, искренность локализует авторство в говорящем, ответственном за это высказывание. В такой перспективе искренность возможна только в условиях свободы субъекта и не должна определяться политическими авторитетами или социальными конвенциями. Второй аспект, связанный со свойством искренности, — интенциональность. Искренность подразумевает сознательное стремление субъекта, индивидуальное желание говорить правду. Из этого следует, что свойство искренности — характеристика непосредственно личности говорящего, а не речи и не мыслей, которые являются ее источником. Третья характеристика искренности, на которую обращает внимание Вэбб

Кин, это интерактивность. Будучи искренним, субъект не просто оформляет высказывание таким образом, чтобы оно «просвечивало» его внутренние состояния, но он стремится показать их во всей полноте социальному окружению. Фокус на интерактивном измерении выводит исследователя с идеологического уровня на уровень практик манифестации искренности – различных стратегий и жанров публичной объективации субъекта. В этой связи искренность как форма публичной подотчетности, реализованной через речь или иные действия, всегда предполагает некое моральное суждение. Эта подотчетность ориентирована не только на социальное окружение, но и на сам субъект. И слова, и мысли должны быть под полным контролем говорящего, а значит и непременно его собственными (Keane 2002).

Представленную аналитическую модель искренности можно дополнять или, если угодно, критиковать в двух перспективах. Во-первых, с точки зрения так называемой теории непрозрачности (*opacity doctrine*), описанной антропологами на материалах тихоокеанских обществ. Основной тезис этой теории заключается в том, что восприятие интенций других людей как потенциально постижимых, и, следовательно, проблематизация искренности характерны далеко не для всех культур (Robbins & Rumsey 2008; Duranti 2015). Во-вторых, с точки зрения того, что классическая модель искренности основывается главным образом на этнографии протестантизма и на протестантской модели личности. Эта критическая перспектива выстраивается преимущественно на основании исследований современных пиетистских движений в исламе.

Так, антрополог Нилуфар Хаэри, отталкиваясь от базового (то есть «протестантского») определения искренности, отмечает, что обеспокоенность качеством взаимодействия с божественным – а в религиозном контексте искренность, главным образом, связана именно с этой проблемой – очевидно, свойственна не только протестантским, но и многим другим религиозным культурам. Однако доминирующая аналитическая модель искренности крепко связывает данное понятие с другими характерными категориями протестантской, и, шире, западной модерной концепции личности. Среди них Хаэри выделяет представление об истинном «я», скрытом внутри субъекта; спонтанность (в протестантском контексте находящую выражение в первую очередь в спонтанной молитве, противопоставленной молитве формульной), аутентичность и авторство произносимых слов, агентность, автономию и свободу. Хаэри предлагает ревизию концепции спонтанной искренности, показывая, что формульная молитва *салаят/намаз* может быть не менее агентивна и искренна, чем спонтанная (Haeri 2017a,b).

В антропологии религии исследования современных практик исламского благочестия бросают вызов также устоявшимся аналитическим разграничениям между

внутренними состояниями души и веры и внешним ритуальным поведением, представляющим собой конвенциональные авторизованные шаблоны выражения этих внутренних состояний. Антрополог Саба Махмуд предлагает вдумчивую критику такого разграничения, обусловленную этнографическими наблюдениями и учетом локальных интерпретаций представителей религиозной культуры. Мусульманки Каира, с которыми беседовала Махмуд, определяли для себя практики личного благочестия как способ «*быть ближе к Богу*». Благочестие, таким образом, являло собой для них комплексную дисциплинарную программу, предполагающую строгое следование ритуальному правилу, подчинение повседневного обихода жизни исламским моральным нормам, культивацию исламских добродетелей и определенных внутренних состояний (смирения, благоговения, искренности). Иными словами, в исламской педагогике обязательное условие обретения и выражения благочестия составляла формализация и ритуализация индивидуального поведения. С точки зрения либерального ислама, такая дотошность пиетистских движений свидетельствует о фетишизации формы в ущерб тем этическим идеалам, которые они призваны выражать. Однако в логике представителей этих движений связь между внутренним обликом и «внешними» ритуалами противостоит интерпретациям академическим и либерально-исламским. Так, информантки Сабы Махмуд на первых этапах работы над собой не считали симуляцию скромности лицемерием, как это было бы воспринято с позиции западной секулярной модели субъектности. Цель такой симуляции они видели в попытке синхронизации внешнего поведения и внутренних мотивов, требующей времени и усердия. Правильные внутренние состояния и устремления в подобной перспективе определяются не как источник и причина того или иного внешнего поведения, а, наоборот – как его результат. Конвенциональность ритуала в низовых интерпретациях, таким образом, оказывается лучшей формой выражения спонтанных добродетельных чувств (Mahmood 2001).

Вопрос о том, как в различных религиозных сообществах осмысливается «близость к Богу» и за счет каких материальных и нематериальных средств она достигается, ставится также в области изучения материальности религии и роли тела и чувств в переживании духовного опыта. В центре внимания междисциплинарного направления, известного как исследования «материальной религии» (*material religion*), – представления о медиации, медиа и дистанции между человеком и Богом (или иными агентами сверхчеловеческой природы), обусловленные социальным контекстом, и практики обращения с религиозной материальностью. Материальность понимается здесь не только и не столько в узком смысле – как специфические ритуальные объекты (свечи, иконы, алтари, статуи и т.п.), но и как

совокупность историчных и культурно специфичных отношений между материальным и духовным в конкретной традиции.

Как отмечает пионер направления антрополог Биргит Майер, проект исследования «материальной религии» нацелен на снятие множества дихотомий — оппозиции материи и духовности, имманентного и трансцендентного, картезианского противопоставления тела и души, характерных как для самих религиозных культур, так и для специалистов, занимающихся их описанием (Meyer 2011; 2012). Представители этого направления критикуют последовательную дематериализацию религии, реализованную в академических работах классиков антропологии и социологии: например, определение религии как веры в сверхъестественное у Эдварда Тайлора и прямое противопоставление формы и значения у Макса Вебера, которые во многом опирались на протестантские концепции и убеждения о природе религиозного. Закономерно, что подход к исследованию материальной религии получил популярность преимущественно среди тех исследователей, которые специализировались на этнографии протестантизма — религии, принципиально утверждающей необходимость немедируемого контакта с божественным. Как замечают специалисты в данной области, определяемые как «нематериальные», то есть непосредственные формы религиозного переживания, будь то экстаз или мистическое общение, погружение в медитацию или визионерство, неизбежно опосредованы материальностью окружающего мира и телесностью верующего, а также культурно специфичны и историчны.

Как уже было сказано, проблематика семиотических идеологий была разработана главным образом на материалах протестантизма, причем в основном в специфическом контексте «глобального Юга» — на этнографических примерах не-западных сообществ, сравнительно недавно ставших христианскими. Хотя Реформация и протестантизм во многом повлияли на формирование западной концепции личности и секулярные языковые идеологии в частности (Bialecki & Del Pinal 2011: 581), такая диспропорция требует осмысления границ применимости обсуждаемых подходов к иным религиозным культурам, в особенности — западным.

Сходные по накалу идеологические противостояния нетрудно обнаружить в различных контекстах. Классические для антропологии предметы интереса — иконоборчество и «идолопоклонство», фетишизм — в перспективе исследований семиотических идеологий могут быть дополнены другими сюжетами, как, например, скандал, связанный с датскими карикатурами на пророка Мухаммеда, произошедший в 2006 году. Основания этого конфликта имели семиотический характер: стоящие на позициях секуляризма оппоненты упрекали мусульман в неверной интерпретации

отношений между визуальным знаком и божественным (Asad et al. 2009). В том же ключе можно трактовать советский атеистический проект в связи с интерпретацией иконописи (Luehrmann 2010, Кормина, Штырков 2015), а также постсоветские конфликты вокруг художественных произведений, «оскорбляющих чувства верующих» (Bernstein 2014). Локальные семиотические модели становятся видимыми и доступными для анализа, когда наблюдается конфликтное столкновение интерпретаций или же происходит оспаривание либо нарушение правил толкования знаков. Рассматривая эти и подобные случаи сквозь призму семиотических идеологий, можно приблизиться к пониманию того, кто может быть агентом интерпретации, каковы его моральные обязательства, кто ответственен за перераспределение границ между материальным и духовным.

Характерный для этой исследовательской области прием, делающий акцент на столкновении различных идеологических перспектив (связанных с восприятием языковых или материальных форм), может быть продуктивен и при анализе представлений и практик религиозных групп, чья повседневная жизнь проходит в секулярной социальной среде⁴. Показательный пример такого подхода предлагает статья антрополога Тани Люрман, демонстрирующая, что, с одной стороны, *проблема присутствия*, по всей видимости, является универсальной для любой веры, а с другой – она может иметь различные эпистемологические основания в зависимости от ориентации на секулярную перспективу или отсутствия таковой (Luhmann 2012a, см. также Тэйлор 2017). Если для информантов Биргит Майер, Вэбба Кина, Мэттью Энгельке задача истолкования знаков божественного присутствия со стороны верующих связана преимущественно с правильными отношением к материальным посредникам и приписыванием им способности к действию, а онтологический статус трансцендентного не вызывает вопросов, то для чикагских евангеликов, с которыми работала Люрман, невидимость и недоступность Бога для непосредственного взаимодействия не только таит опасность неправильной медиации, но и может порождать неуверенность и сомнения в Его присутствии.

В своих частных вариантах вдохновленные секулярной эпистемологией установки могут провоцировать неуверенность не столько в природе сверхъестественного, сколько в реальности отправляемых им сообщений. Помимо осмысления природы знаков в различных культурах, такой подход дает основания для антропологической рефлексии и о качестве передаваемой через них информации. Так, к примеру, герои статьи А.А. Панченко – члены Церкви Последнего Завета, практикующие уфологический ченнелинг, –

⁴ См., например, работу антрополога Омри Элиша об американских евангеликах среднего класса, переживающих трудности соотнесения своей жизни в мире материальных благ с христианскими моральными нормами (Elisha 2011).

предполагают, что сверхчеловеческие агенты могут посылать им намеренно искаженную информацию и регулярно это делают. В Церкви Последнего Завета социальный контроль в отношении интерпретации сообщений от инопланетных адресантов осуществляется через последовательное утверждение губительности таких контактов для подавляющего большинства людей. Подобное завуалированное противодействие широкому распространению уфологического ченнелинга представляет собой формы реализации религиозной власти, накладывающей определенные рамки на практики интерпретации и экспликации значений (Панченко 2019).

Таким образом, следовало бы согласиться с тем напоминанием, которое делает Нилуфар Хаэри, о том, что рефлексия о качестве отношений верующих с божественным – непосредственных или опосредованных правильными авторизованными формами речи и ритуала, действиями людей или объектами – характерны для разнообразных религиозных традиций, а не исключительно для протестантских групп (Haeri 2017b: 124–125). Исследовательский фокус, наведенный преимущественно на локальные протестантские представления о прямом контакте с Богом, неизбежно ограничивает возможности антропологического понимания культурного многообразия подобных представлений и их этнографической специфики.

Символическая антропология: ритуализм и антиритуализм

По справедливому замечанию антрополога Памелы Классен, концепция семиотических идеологий тем аналитически провокационна и привлекательна, что подобные идеологии можно обнаружить во всех культурах, в том числе и в академической (Klassen 2011: 32; см. также Lambek 2013). Однако понимание семиотической идеологии как культурной универсалии влечет за собой и методологические трудности. Если в области исследований языковых идеологий те или иные идеи могут быть сопоставлены антропологом с нормативным (если не объективным) знанием о языковой структуре (см. Головки 2014), то апелляция к некоей объективной семиотике едва ли возможна. Иными словами, здесь оказывается закономерным вопрос о потенциальном влиянии личных представлений антропологов о семиотике контактов с божественным на их объяснительные модели. Судя по всему, такой вопрос особенно остро стоит в тех случаях, когда сам антрополог является членом той или иной религиозной группы и имеет собственные религиозные убеждения

Со времен работ Эдварда Тайлора и Джеймса Фрэзера укоренилось убеждение, согласно которому антропологические и христианские онтологические (и, вероятно, этические) обязательства противоречат друг другу или создают конфликт интересов. С

одной стороны, христианская культура в целом воспринималась как слишком близкая западной гуманитарной науке (см. дисциплинарную рефлексию о генеалогических основаниях антропологии: Ruel 1982; Asad 1993; Sahlins 1996; Cannell 2005). С другой – некоторые христианские группы были настолько далеки от разделяемых секулярными антропологами ценностей, что стали не просто «другими», а «отвратительными другими» (Harding 1991). В современной антропологии религии эти полярные убеждения стали предметом критического осмысления в рамках плодотворной дискуссии о так называемой *проблеме веры*, то есть о потенциальных рисках и преимуществах религиозности антрополога для этнографической работы (Ewing 1994; Engelke 2002; Larsen 2014; Howell et al. 2016).

В этой связи стоило бы заметить, что рассмотренной аналитической модели, которую условно можно назвать пирсовско-протестантской, в определенном смысле противостоит другая модель – дюркгеймианско-символическая. Действительно, во второй половине XX века чуть ранее, а затем и параллельно семиотической антропологии развивалось направление символической антропологии (Mertz 2007), наиболее известными представителями которой принято считать Клиффорда Гирца, Виктора Тернера и отчасти Мэри Дуглас. Однако если «символический» подход Гирца был обусловлен влиянием Макса Вебера⁵, то Дуглас и Тернер наследовали *дюркгеймианскому* направлению социальной мысли и пониманию ритуала (Дюркгейм 2018 [1912]). Более того, оба британских антрополога исповедовали католическую веру.

Хотя подход французского социолога Эмиля Дюркгейма отличался строго рационалистической и секулярной позицией, его социология религиозной жизни и ритуала во многом основывалась не только на австралийской религии как прототипе, но и на католичестве как идеальном типе религии – ритуальной, упорядоченной, иерархической. Будучи либералом по политическим убеждениям, Дюркгейм предложил консервативную по своей сути социальную теорию, утверждающую примат коллективной солидарности над рациональным индивидуализмом (Nisbet 1952) и ритуала над хаотической спонтанностью. В определенном смысле социологию религии Дюркгейма действительно можно назвать католической (Fardon 1999: 247) так же, как, например, социологию Макса Вебера или Уильяма Робертсона-Смита – протестантской.

Линию преемственности в исследованиях символического измерения ритуала Виктора Тернера можно прочертить как к дюркгеймианскому пониманию сакральных символов, так

⁵ Антропология Гирца не была ориентирована ни на классификации и типологии символов в различных культурах, ни на конкретные формы функционирования символов в рамках социального действия (например, колдовстве или ритуалах инициации), его более интересовали символы как то, что структурирует культурно-специфичный опыт восприятия (Ortner 1984: 128–129).

и к структурализму как интеллектуальному мейнстриму тех лет и к его увлечению литературой и поэзией французских символистов⁶. В начальных работах Тернера заметно влияние и психоаналитической интерпретации символов Зигмунда Фрейда и Карла Юнга, а также подхода к изучению «народной рефлексии» ритуальных символов одной из академических наставниц Тернера, южноафриканского антрополога Моники Уилсон. Сам Тернер признавался, что фрейдистская теория символов, чуткая к многослойности их значений, на ранних этапах его интеллектуальной биографии способствовала некоторому отдалению от дюркгеймианской традиции британского функционализма (Turner 1975: 29–30).

Особенность подхода Тернера заключалась в его убеждении, что антропологам нужно анализировать не только внешние, объективно наблюдаемые формы ритуала в социальном контексте, но и локальную рефлексии о ритуальных символах и субъективные интерпретации. Тернер фокусирует внимание на экзегетических трактовках знаков, то есть представлениях своих собеседников – как ритуальных специалистов, так людей, не имеющих «профессионального» отношения к ритуальной жизни (Turner 1962). Продолжительные беседы Тернера с «интерпретатором религии» и целителем Мучоной и школьным учителем при местной христианской миссии Уиндсоном стали хрестоматийным для истории антропологии примером обращения исследователя к тому, что думают о ритуале, его структуре, функциях и значениях ритуальных символов сами представители изучаемого сообщества (Turner 1960)⁷.

Однако, несмотря на разрыв с марксистско-ориентированным структурным функционализмом, понимание Тернером ритуальных символов соответствовало этой школе в том, что символы были для него не просто носителями культурных смыслов, как в американском варианте интерпретативной антропологии Гирца (Ortner 1984: 131). Не был для него ритуал и эпифеноменом, социальным клеем, средством социальной интеграции. Тернер был убежден, что ритуальные символы обладают мощнейшей трансформационной энергией, как разрушительной, так и созидательной, оказывающей влияние на конфигурацию социальных статусов и утверждение сакральных истин. Религиозный компонент ритуала для Тернера был обязателен: *«Религия – это не просто игрушка из детства человечества, которая должна быть выброшена в нодальной точке научного и*

⁶ В этой связи стоило бы вспомнить монографию Тернера «Лес символов» (1967), название которой отсылает к стихотворению Шарля Бодлера «Соответствия».

⁷ Хотя, как отмечает Джеймс Клиффорд, несмотря на во многом уникальную для того времени полифоничность описания в тексте Виктора Тернера, взаимодействие между тремя собеседниками в финальной этнографической репрезентации оказалось скорее ближе к диалогу между Тернером и Мучоной. Возможно, это связано со спецификой самого издания, в котором была опубликована статья («В компании человека: Двадцать портретов, сделанных антропологами» под редакцией Джозефа Б. Казагранде), требующей поместить в фокус «главного информанта» (Clifford 1988: 48–49).

технологического развития, но она действительно находится в самом сердце человеческой природы»⁸ (Turner 1975: 31).

В более поздней работе «Образ и паломничество в христианской культуре», написанной Виктором совместно с Эдит Тернер, авторы обращаются к классическому для изучения семиотических идеологий примеру столкновения или противоречия между различными видениями природы знака – «иконофилией» и «иконоборчеством». При этом модальность их аргументации нельзя назвать нейтральной. Тернеры с очевидностью выступают на стороне иконофилов и комментируют несостоятельность иконоборческой перспективы с позиции антропологического знания:

Конфликт происходит между тем, что часто называют народным инстинктом, то есть глубинными паттернами народной культурной традиции, и сознательными усилиями религиозных ортодоксов очистить означаемое от «народных» идей – гетеродоксальных или теологически неверных. Иконоборчество – самое простое, хотя и самое драконовское решение; чтобы очистить значение, оно разрушает его носитель. Оно не признает никакой необходимой связи между означающим и означаемым. Оно отрицает существование «естественных символов». Но у него есть главный недостаток, наблюдаемый в долгосрочной перспективе – разрушение социальной и культурной интеграции. В краткосрочной перспективе это может быть именно то, чего хотят иконоборцы: разрушить интеграцию, обеспечиваемую конкурирующим мировоззрением. Но тогда перед ними встает проблема создания религиозной системы без видимых, осязаемых символов, или разработки символов безличного, нейтрального или абстрактного типа (Turner & Turner 1978).

В схожем ключе и о схожих явлениях писала другая исследовательница ритуала – Мэри Дуглас. Одно из фундаментальных утверждений, сделанных Дуглас, состоит в том, что восприимчивость к символам и способы их интерпретации социально детерминированы и историчны (Douglas 1996 [1970]: 9), а степень этой восприимчивости соотносится с типом отношения к ритуалу: в культурах, ориентированных на ритуализм, значимость символов будет выше, и наоборот. Однако при том, что данный тезис, безусловно, заметно резонирует с современной концепцией семиотических идеологий Вэбба Кина, его интонация, как и в случае с Тернерами, не нейтральна. Рассуждения Дуглас исполнены алармизма: она оценивает утрату семиотической чувствительности в связи девальвацией различных форм ритуализации в крайне негативном ключе.

Мэри Дуглас также одной из первых обратила внимание на влияние протестантских представлений о ритуале и семиотике контактов с божественным на теоретические основания социальных исследований религий. Согласно Дуглас, характерное для истории

⁸ Здесь и далее перевод цитат из англоязычных работ мой – Е.Х.

протестантизма беспокойство о том, что ритуальные внешние формы могут подменять собой внутреннее чувство, и движение в сторону очищения «веры» от ритуальных излишков все более становится повседневным здравым смыслом в западных обществах. *«И печенье, и молитвы всегда получаются лучшие, когда приготовишь их сам»*, – цитирует Дуглас английскую писательницу Мэри Уэбб, чтобы проиллюстрировать распространенное, если не доминирующее, убеждение о преимуществе индивидуальных спонтанных чувств над формализмом, исключаяющим их подлинность. Реликты этих убеждений она демонстрирует и в теоретических построениях некоторых классиков наук о религии, в особенности в работах Робертсона-Смита (Дуглас 2000: 43–44). Подобные протестантские предрассудки в отношении ритуала драматически влияют на социальные исследования религии:

С каждым новым столетием мы наследуем все более и более сильную традицию антиритуализма. Это правильно и это хорошо, если речь идет о нашей собственной религиозной жизни, но нужно осторожно переносить присущий нам страх мертвого формализма в наши суждения о других религиях. От евангелистского движения мы унаследовали склонность предполагать, любой ритуал — это пустая форма, что любое кодирование поведения чуждо естественным движениям души и что любые внешние проявления религии губительны для внутренней религиозной жизни. Отсюда остается всего один шаг до того, чтобы составить определенное мнение о первобытных религиях. Если они достаточно формализованы для того, чтобы их вообще можно было описать, они уже слишком формальны и лишены внутренней религиозности (ibid: 98–99).

Дуглас утверждает, что никакие социальные отношения невозможны без той или иной формы ритуализации, и исходя из предпосылки протестантского антиритуализма, антропологическая теория может буквально потерять в своей объяснительной силе.

Подводя промежуточный итог, можно сказать, что в антропологических исследованиях локальных фоновых и рефлекслируемых представлений о знаках мы можем видеть два во многом противоположных направления. С одной стороны, это нейтральное с точки зрения религиозных убеждений направление изучения семиотических идеологий, глубоко укорененное, однако, в протестантских представлениях о личности, индивидуализме, искренности и автономии. Как альтернатива ему здесь выступает далекая от нейтральности аналитическая перспектива антропологов, наследующих дюркгеймианской традиции исследования ритуала, а также социализированных в Римско-католической Церкви. Одним из преимуществ обращения к «альтернативной» традиции изучения культурно-специфичных и исторически изменчивых представлений о знаках стоило бы считать ее свободу от того, что в антропологии христианства принято называть протестантскими предубеждением или предвзятостью (*Protestant bias*). Другим достоинством стоило бы назвать возможность расширения аналитических перспектив за

счет фокуса на представлениях о ритуализованных формах контакта с божественным или трансцендентным (а не исключительно на представлениях о «прямом контакте», что в целом характерно для современных исследований семиотических идеологий за редкими исключениями: см. например Stasch 2011: 168–169, Robbins 2001a,b).

Данное диссертационное исследование предлагает совместить эти две перспективы. С одной стороны, оно основано непосредственно на актуальных этнографических наблюдениях в современных католических группах, где прямой контакт с Богом оказывается одной из первоочередных задач верующих, что позволяет уточнить некоторые основания теоретической концепции семиотических идеологий. Более того, в рамках представленной диссертации учитывается локальная специфика интерпретативных навыков и социальный контекст их культивации. Такой подход позволяет выстроить сравнительную перспективу и поставить вопросы о генезисе и типологическом сходстве тех или иных форм религиозности, в частности современных католических и протестантских.

С другой стороны, в диссертации отношение к ритуалу как авторизованной форме контакта с божественным (или то, что мы могли бы назвать *идеологией ритуала*) рассматривается как в актуальной этнографической реальности некоторых католических групп, так и в исследовательских построениях самих антропологов (в нашем случае, британских), включавших анализ семиотического измерения ритуализма в свою исследовательскую повестку. Целью подобного хода стала попытка понять то, каким образом в некоторые антропологические теории ритуала оказались встроены католические семиотические идеологии, что привело к ярким сходствам двух языков описания – антропологического языка Виктора Тернера и Мэри Дуглас и консервативных католиков, выступающих за ритуал и формализм и против распространения в католической культуре практик и идей, подобных протестантским.

Сопоставление двух аналитических перспектив с должным вниманием к их генеалогическим основаниям и допущениям, а также рискам и преимуществам веры самих антропологов для изучения представлений о способах контакта с миром божественного или трансцендентного, позволит лучше очертить теоретические и методологические контуры антропологии современного католичества.

Антропология католицизма

Антропология католицизма как самостоятельная область исследований существует сравнительно недавно. Как было отмечено ранее, этнографическое изучение христианских

культур, дисциплинарно оформленное под маркой «антропологии христианства», в основном ограничивалось исследованиями протестантских групп, в первую очередь, евангеликов и харизматических пятидесятников. Большая часть актуальных для данной области вопросов (религиозного обращения и культурного «разрыва», формирования речевой компетенции, культивации индивидуализма и др.: см. Bialecki et al. 2008) проистекали из той этнографической реальности, в которой живут современные протестанты, и тех социальных проблем, с которыми они сталкиваются. Некоторые из этих теоретических вопросов оказывались исключительно культурно-специфичными, некоторые же из них могли быть экстраполированы на широкое поле исследований современных типов религиозности. Тем не менее отсутствие состоятельной эмпирической базы по другим христианским культурам и контекстам делало разработку теоретической базы для антропологии христианства затруднительной. Рефлексия антропологов над дисбалансом в выборе христианских групп в качестве «поля» и его причинами повлекла за собой «открытие» новых контекстов, в первую очередь православия и католичества, в которых разработанные на материале протестантизма аналитические модели могут быть дополнены или пересмотрены.

Безусловно, это вовсе не означает, что католическая культура не становилась объектом рассмотрения ранее. Антропологическая дисциплина богата материалами исследований «народного» католицизма в европейских странах с традиционным католическим большинством (Hertz 1983 [1913]; de Martino 2005 [1961]; Boissevain 2020 [1965]; Christian 1971, 1992; Ingham 1986; De Pina-Cabral 1986; Badone 1990 и др.) и католичества, привнесенного колонизаторами в культуры «глобального Юга» (Lienhardt 1961; Mosse 1994; Napolitano 1998; Cannell 1999, Harris 2006, Mayblin 2010, Henn 2014 и др.)⁹. Однако попытки сформулировать конкретную исследовательскую повестку антропологии католицизма и подвести под нее теоретическую и методологическую базу были предприняты лишь в последние годы (Norget et al. 2017; Brown & Feener 2017; Hann 2017; Lefebvre & Pérès-Agote Poveda 2018; Nabhan-Warren & Bielo 2019).

Первой публикацией, в которой исследовательская область была прямо обозначена как *антропология католицизма*, стала фундаментальная коллективная монография под редакцией антропологов Кристин Норгет, Майи Мэйблин и Валентины Наполитано, чьи научные интересы прямым образом связаны с исследованиями католических групп. Своей

⁹ Что касается существующих работ по исследованию русского католичества, их характер можно обозначить как историко-социологический и религиоведческий, причем большинство из них были написаны еще в конце прошлого века или на рубеже веков (Schafly 1997; Моравицкий 2005; Филатов, Воронцова 1998; Овсиенко 2009; Ковальска-Стус 2009). Собственно антропологические работы, посвященные религиозной жизни католиков в современной России, их практикам и смыслам, которыми они наполняются, пока ограничены публикациями автора диссертации.

целью авторы видели не столько утверждение отдельной подобласти исследований и демонстрацию критических этнографических отличий католичества от других христианских культур, сколько, напротив, попытку вывести антропологию католического воображения и католических практик из своеобразного дисциплинарного «гетто» и продемонстрировать, каким образом обращение к материалам католицизма может обогатить различные актуальные антропологические дискуссии в более широком контексте.

Особую ценность для обсуждаемой сферы исследований представляет введение в данную монографию, в котором дан историографический обзор антропологических работ, посвященных католической культуре (или правильнее стоило бы говорить – католическим культурам). Если расширить замечание Ахилла Гупты и Джеймса Фергюсона, согласно которому определенным культурным ареалам особенно хорошо соответствуют интересы конкретных антропологических субдисциплин (Гупта, Фергюсон 2013: 11), то благодаря этому аналитическому обзору можно оценить, какие именно темы оказываются зарезервированы за антропологией католицизма. Среди таких тем редакторы сборника выделяют вопросы институциональной власти, иерархии и дисциплинарного контроля; разнообразные формы «синкретизма», порождаемые католической евангелизацией; вопросы гендерной социализации и гендерного разделения «духовного труда»; а также проблематику религиозной материальности и медиации (Norget et al. 2017).

Как отмечает американский историк Роберт Орси, богословские споры XVI века о природе *действительного присутствия* Христа в Евхаристии во многом предопределили способы думать, говорить и писать о религиях в академическом поле исследований в терминах присутствия / отсутствия. На одном полюсе оказалась религия протестантизма, где реальность, материальная осязаемость, воплощенность божественного была редуцирована до знаков и символов, метафор и симптомов, в то время как на второй полюс были помещены религии, в которых боги, святые и другие агенты сверхъестественной природы имели реальный онтологический статус и материальное воплощение, парадигматическим примером которых, безусловно, выступал католицизм. В ходе формирования академического понимания «религии», именно модус «отсутствия» как характерной черты модерной рациональности стал основой его теоретического фундамента, в то время как действительное присутствие трансцендентного было ассоциировано с предрассудками и суевериями, иррациональностью и магическим мышлением (Orsi 2016: 249–250).

Как уже было отмечено, исследования, в той или иной степени опирающиеся на протестантское наследие и сфокусированные на протестантских группах, обычно отсылают

к противопоставлению между живым и прямым контактом с Богом и пустым украшательством ритуала или формализмом, подменяющим искреннее чувство. «Католическая позиция», которую представляет Орси, предлагает дихотомию иную, но основанную на сходной логике: действительное присутствие Бога и святых в жизни верующих и реальные отношения с ними противостоят просто символу или просто метафоре, которые подменяют собой реальность сверхчеловеческих агентов. Безусловно, и та, и другая позиция может сужать спектр аналитических возможностей и не покрывать всех этнографических нюансов религиозной жизни как протестантов, так и католиков, которые позволяет зафиксировать чуткая полевая работа. Тем не менее католическое понятие «присутствия», о котором пишет Орси, оказывается критически важным как для новой области антропологии католицизма, так и для перспектив осмысления протестантского наследия в антропологической теории и преодоления некоторых ее предвзятостей.

Действительно, распространенная ассоциация католичества с ритуальным формализмом игнорирует многообразие контекстов как в истории этой культуры, так и в ее актуальной реальности, в которых присутствие Бога или святых предстает реально и непосредственно перед верующими католиками. Одно из продуктивных методологических направлений, предлагающих преодолеть те или иные пресуппозиции академических определений и подходов к религии, было намечено сначала во французской социологии, а затем активно разрабатывалось в американской академии. Концепция «проживаемой религии» (*la religion vécue* или *lived religion*) в работах Нэнси Аммерман, Дэвида Холла, Мередит Макгуир и в особенности Роберта Орси стала полноценной методологической программой, призывающей оставить устоявшиеся шаблоны определения и объяснения религиозных феноменов и обратиться исключительно к самой жизни, то есть к практикам и интерпретациям в религиозной повседневности самих верующих (Ammerman 2007; Hall 1997; McGuire 2008; Orsi 2010).

Согласно Роберту Орси, такой предельно эмпирический, ориентированный на локальные, «эмные» термины подход к изучению религиозной жизни позволяет, с одной стороны, полноценно включить в анализ те отношения, которые выстраивают верующие с агентами божественной и сверхчеловеческой природы (Orsi 2003, 2005), а с другой – проблематизировать роль академических исследований в конструировании понятия «религии» (Orsi 2005: 183–192). В особенности Орси отмечает то, какую роль сыграли академические изыскания для формирования маргинального положения римского католичества в области изучения религии (Orsi 2016). Важнейшим компонентом методологической программы исследования «проживаемой религии» для него, таким

образом, становится дисциплинарная рефлексия об источниках и последствиях академических суждений о религии.

Историко-антропологические исследования дают нам возможность увидеть, как, по выражению ирландского католика, с которым беседовал Роберт Орси, «трансцендентное врывается во время» (Orsi 2008: 12). Такие феномены, как явления Девы Марии (Margry 2009, Orsi 2008, Halemba 2015) или мистический и визионерский опыт (Bynum 1992; Largier 2008), являют собой хрестоматийные примеры того, как в католической культуре, ассоциируемой с институциональной иерархией и ритуальным порядком, находится достаточно места для непосредственного неконтролируемого столкновения верующих с миром божественного¹⁰. Представителей католической культуры по всему миру связывают особые отношения со святыми, которых они могут воспринимать как близких, как тех, кто разделяли с ними черты общей человеческой природы (Mayblin 2014). Более того, следуя за интерпретациями опыта самих верующих католиков, пресловутые католические формульные молитвы следует рассматривать не как проявление ритуализованного формализма, но как способ установления отношений, цитируя Андреаса Бандака, «между землей и раем» (Bandak 2017: 3).

Предлагаемое исследование призвано продемонстрировать не столько ограничения, которые накладывает на изучение христианства использование «протестантской линзы», сколько преимущества, которые дает этнографическое исследование для интерпретации социальных феноменов, которые обычно оказываются «зарезервированы» за протестантизмом, в других религиозных культурах, в особенности католической. В самом деле, возвращаясь к предложенной Робертом Орси метрике присутствия / отсутствия, в этнографии российской католической культуры можно обнаружить не только традиционные религиозные практики, связанные с концепцией материального *действительного присутствия*, но и разнообразные способы толкования знаков в повседневности, осмысляемых как формы божественного действия.

Этнография современных российских католических групп также демонстрирует критическую важность для верующих не опосредованных ритуальными формами «личных отношений с Богом» и постоянного обновления и углубления этих отношений. Российские католики также обеспокоены возможностью подменить подлинное духовное переживание автоматическими действиями и нерелексивным подчинением авторизованному порядку. Они ищут в своей повседневности способы переживать «встречу с Богом» раз за разом и распознавать Его действие в окружающей их действительности. Их духовные практики

¹⁰ Хотя и, безусловно, на эти спонтанные проявления контактов с божественным чаще всего впоследствии начинают накладываться дисциплинарные рамки.

могут быть также сосредоточены на культивации внутренних состояний, эмоций и чувств в соответствии с этическим принципом искренности. Иными словами, в современной католической культуре антрополог может с успехом обнаружить те же черты современной религиозности, которые традиционно описывались как сугубо протестантские.

Как отмечают Бернардо Браун и Майкл Финер, в своих теоретических основаниях антропология христианства унаследовала логику теологических установок протестантизма. Это привело не только к тому, что ритуально-ориентированные культуры, в которых традиционно высокую роль играет религиозная материальность, оказались на периферии исследовательского внимания, но и к тому, что основные тропы антропологии христианства, основанные на этнографии протестантизма, – а именно искренность, прямой контакт с Богом и культивация внутренних состояний как практика самотрансформации – продолжают изучаться исключительно в протестантских культурах, а схожие тенденции в других христианских группах игнорироваться (Brown & Feener 2017: 4–5).

Осмысление этого обстоятельства неизбежно приводит исследователей к достаточно новым, хотя и давно назревавшим вопросам. Что представляет собой католическая искренность и с какими практиками и категориями религиозного воображения она может быть соотнесена? Каким образом в современной католической культуре осмысляются индивидуальные непосредственные отношения с Богом? Каковы источники католического индивидуализма? Как могут объясняться сходства в риторике и практике личного контакта с Богом у современных католиков и протестантов? И каким образом в современных католических группах понимается соотношение искренности и традиционного для данной культуры ритуализма? Иными словами, основной задачей антропологии католицизма можно считать размыкание устойчивых ассоциаций протестантизма с тропом искренности, а католицизма – с тропом ритуализма и материальности, и формулирование теоретических и методологических оснований, которые бы поощрили вдумчивое и чувствительное к деталям насыщенное описание обеих тенденций в синхронии и диахронии в разнообразных христианских сообществах.

Теория и методы исследования

Диссертационное исследование основывается на теоретических разработках в области изучения семиотических идеологий – культурно специфичных представлений о способах контакта с божественным или трансцендентным. В отличие от религиозоведческого подхода, опирающегося преимущественно на авторитетные тексты, антропологическое изучение

семиотических идеологий предполагает обращение в трактовкам самих представителей религиозной культуры, не имеющих специальной экзегетической компетенции, а также наблюдение за тем, как эти представления актуализируются в социальной жизни верующих. Семиотические идеологии и практики благочестия католиков рассматриваются с опорой на подход к изучению «проживаемой религии», то есть с особым вниманием к тому, как верующие понимают и описывают свой духовный опыт и как интерпретируют знаки присутствия божественного в их повседневности (Orsi 2003).

Подход, который позволил решить поставленные в данном проекте задачи, можно обозначить как *обучение религии*. Он проблематизирует протяженность во времени процесса культивации духовных навыков и техник интерпретации и его педагогическое измерение (Luhmann 2006; Mahmood 2011; Naumescu 2019). Такой подход особенно актуален в исследованиях, которые фокусируются на культурах, ориентированных на обращение. Обращение требует изменения себя – самосовершенствования и освоения определенных религиозных навыков, – например, навыков правильной молитвы в правильных эмоциональных регистрах, достижения правильных чувственных состояний для коммуникации с божественным, техник правильного распознавания действия Бога в повседневной жизни. Наблюдение антрополога в течение длительного времени за религиозной педагогикой благочестия позволяет составить более точную картину того, как происходит процесс духовного совершенствования, с какими трудностями этот процесс может быть сопряжен и кто может его контролировать. Данный подход расширяет антропологические представления о формировании религиозной личности (или *субъектности*) в рамках религиозных педагогических программ. В такой перспективе вопрос ставится не в терминах обретения веры или доктринальной грамотности, а в терминах культивации правильных с точки зрения той или иной традиции режимов ощущения связи с божественным.

Исследовательский проект выполнен в русле культурной и социальной антропологии, в связи с чем основным методом сбора материала был классический для этих областей метод включенного наблюдения. Данный метод предполагает длительное непосредственное взаимодействие с представителями изучаемого сообщества и соучастие в их повседневной жизни. Включенное наблюдение позволило зафиксировать локальные термины, в которых современные российские католики осмысляют свою духовную жизнь. Наблюдение проводилось с учетом принятых в российской антропологии этических норм. Результаты наблюдения записывались в полевой дневник. Дополнением к сбору материала посредством включенного наблюдения стало проведение полу-структурированных

интервью. Также собрана обширная база материалов из различных католических медиа-ресурсов, имеющих отношение к проблематике диссертационного проекта.

Эмпирический материал

Основным материалом диссертации послужили данные включенного наблюдения, зафиксированные в записях в полевых дневниках. Наблюдение проводилось с 2016 по 2021 гг. в Москве и Санкт-Петербурге. Интервью и беседы, не записанные на диктофон, но структурно и содержательно сопоставимые с этим жанром, проходили также в Санкт-Петербурге, Пушкине (Ленинградская область) и Москве, затем в Черняховске (Калининградская область), Киеве и Минске. В ходе полевой работы было собрано 50 интервью (средняя длительность ~3 часа) с мирянами, священниками, монахами, кандидатами и кандидатками в монашеские ордены. Из них 4 интервью были групповыми. Гендерный состав участников исследования сбалансирован: из них 26 собеседников – мужчины, 28 – женщины. Практически у всех моих собеседников было высшее или (в силу возраста) неполное высшее образование. Из мирян, ставших участниками этого исследования, только четверо были крещены в католичество в раннем детстве, все остальные же пришли к вере самостоятельно и уже в более или менее взрослом возрасте. Священники и монахи, с которыми мне доводилось беседовать в рамках интервью, в основном были родом из традиционно католических местностей – Польши, Беларуси, Литвы, однако также моими информантами стали и этнически русские выпускники петербургской семинарии.

Трехчастная структура диссертации определяется фокусом на трех относительно независимых этнографических сюжетах, рассмотрение которых оказалось возможным за счет трех этапов полевой работы. Хронологически эти этапы следовали друг за другом с небольшим нахлестом, а их последовательность во многом была обусловлена трансформацией исследовательских интересов антрополога.

Вопросы распознавания христианского призвания, а также авторизованные формы поддержки призваний религиозными специалистами стали предметом моего изначального интереса и наблюдения, когда по любезному приглашению моего нового знакомого Родиона, давшего мне самое первое интервью в рамках полевой работы среди католиков, я оказалась в хоре при приходе собора Успения Пресвятой Девы Марии (1-я Красноармейская д.11, Санкт-Петербург). Собор был построен в 1870–1873 гг., освящен в апреле 1873 г. С 1930 года храм был закрыт, в конце 1930-х гг. здание было передано

конструкторскому бюро. С началом возрождения Католической Церкви в России в 1990-х гг. инициативная группа католиков зарегистрировала приход собора и начала борьбу за возвращение храма. В 1995 году здание храма было передано приходу, тогда же были начаты восстановительные работы, а с начала 1997 года в соборе Успения Пресвятой Девы Марии были возобновлены регулярные мессы. С тех пор до 2018 года, на протяжении более 20 лет, настоятелем храма был этнический поляк отец С.

Здание храма находится в общем архитектурном комплексе вместе с единственной в России межепархияльной католической духовной семинарией «Мария – Царица Апостолов», где проходит подготовка католических священников. Рукоположения семинаристов зачастую проходят в соборе Успения, там же семинаристы осуществляют пастырскую практику. Приходская жизнь в храме довольно насыщенная: здесь действуют курсы катехизации для детей и взрослых, встречи католической молодежи, встречи католиков по углублению веры, молитвенные группы Живого Розария, группы взаимопомощи, приходской хор. Мое включенное наблюдение в храме стало возможно в первую очередь за счет обретения социальной роли, доступной для не-католика в католическом приходе. На протяжении полутора лет в 2017–2018 гг. я была хористкой в приходском хоре. Участие в репетициях и пение в хоре на мессах позволило мне завести многие знакомства и занять социальную позицию, комфортную для исследователя и окружения, поскольку в хоре могут петь не только католики и не только те, кто имеют профессиональную музыкальную подготовку.

Я участвовала также в регулярных воскресных встречах для приходской молодежи, торжествах и праздничных чаепитиях. В рамках этой формы полевой работы моими собеседниками в основном стали молодые незамужние и неженатые люди, сравнительно недавно обратившиеся в католическую веру и только вставшие на путь распознавания своего призвания к браку или священничеству/монашеству. Здесь я также могла познакомиться со свидетельствами о призвании семинаристов и священников и расспросить их об этом опыте. Важную роль в моем погружении в тему исследования современной католической концепции призвания стало знакомство с одним из организаторов специализированной приходской группы молитв о призваниях, которая поделилась со мной историями о петлистых путях распознавания христианского предназначения, известными в приходе, и своим личным опытом. Дополнили эти наблюдения краткосрочные поездки в Москву, где некоторое время я могла посещать мессы, неформальные встречи молодежи и приходские мероприятия в Кафедральном соборе Непорочного Зачатия Пресвятой Девы Марии и соотнести эти наблюдения со сделанными в петербургском приходе.

Полноценным участником духовной практики я была в рамках семи так называемых духовных упражнений (длительностью по три дня) и торжествах, проведенных монахами-францисканцами из монастыря Святого Антония Чудотворца, находящегося неподалеку от Прихода Успения. Деятельность ордена францисканцев в постсоветской России берет свое начало в 1993 году. На сегодняшний день общину братьев-францисканцев составляет 17 монахов – из Польши, Беларуси, Литвы, Италии, Словении, Казахстана и России. Все они служат в действующих францисканских монастырях – монастыре Святого Антония Чудотворца в Петербурге, монастыре Святого Франциска Ассизского в Москве, в монашеском доме Матери Божией Ангельской в Калуге, монастыре Святого Максимилиана Кольбе в Черняховске, монастыре Успения Пресвятой Богородицы в Астрахани и монастыре блаж. Збигнева Стшалковского и Михала Томашека в Нур-Султане (Казахстан). Основа францисканской духовности – жизнь согласно евангельскому идеалу в духе бедности и смирения. Однако в российской среде их монашеское служение привлекает мирян, не только специально интересующихся или вдохновленных францисканской харизмой, но и католиков и православных, ищущих для себя интенсивного духовного роста и углубления своих «отношений с Богом». Францисканцы проводят духовные упражнения, предлагая различные молитвенные и медитативные техники, призванные укрепить связь верующих с Богом. Наблюдение на подобных духовных упражнениях легло в основу второй главы, раскрывающей проблематику католических представлений о личном контакте с Богом под иным, нежели в первой главе, углом.

Погружение в историю иезуитской практики духовных упражнений привели меня также в Институт Святого Фомы в Москве, окормляемый представителями Общества Иисуса. Там я с любезного разрешения руководства Института имела возможность работать в библиотеке, располагающей большим количеством литературы по различным вопросам традиционной и современной католической духовности, в особенности иезуитской. Также, следуя принципам *мультилокальной этнографии*, я приезжала в монастырь Святого Максимилиана Кольбе в г. Черняховск и монастырь сестер-миссионерок Святого Семейства в г. Барановичи для интервью с руководителями духовных упражнений в петербургском францисканском монастыре. Важным опытом наблюдения стало для меня участие в семинаре-тренинге «Исцеления чувства вины», которое в мае 2021 года проводила в Институте Святого Фомы одна из его выпускниц, католичка и дипломированный психолог, комбинирующая христианский подход к личности как образу Божьему и секулярные терапевтические методы.

Однако значительно позже мой исследовательский интерес оказался сфокусирован на локальных представлениях о ритуале и критике антиритуализма. В рамках полевой

работы исследование проводилось не только в условно рядовых приходах, в которых полностью поддерживают политику благочестия, наследующую Второму Ватиканскому Собору, но и в общинах католиков-традиционалистов, организующих служение Традиционных месс: в Часовне Фатимской Божьей Матери (ул. Кирочная д. 8, Санкт-Петербург), а также в Москве на базе Ассоциации *Una Voce Russia* и Общества Святейшего Сердца Иисуса, в общине *Una Voce Ucraina* в Киеве и общине Братства Святого Пия X в Минске. Благодаря этим людям я познакомилась с критической позицией в отношении девальвации ритуала как традиционной католической формы богообщения и значительного фокуса на субъективно переживаемых личных отношениях с Богом, который делается в современной пастырской политике Церкви. Мои собеседники долго и подробно говорили со мной о Традиции и о природе и функциях ритуала, что радикальным образом сказалось на трансформации исследовательской траектории диссертационного исследования.

Здесь следует сделать небольшую ремарку о моей собственной позиции и некоторых деталях биографического опыта. Я была крещена в православии в возрасте 7 лет. Одно из главных моих воспоминаний об этом дне связано с вопросом, который я задала своей матери: «*Должна ли я теперь носить крестик?*». Мне ответили, что, разумеется, в этом нет никакой необходимости, ведь это только проформа. Такой отклик на вопрос об обязательстве носить крест был лишь частью общего разделяемого всеми в нашей семье отношения к ритуализму. Уже в детстве я была уверена, что Бог есть, что Ему можно и нужно молиться, но что касается ритуалов и формульных текстов молитв – их придумали люди, а значит они не являлись коль сколько-нибудь обязательными. Неудивительно, что за все свое детство кроме того единственного раза, когда меня крестили, я ни разу не была в православном храме. Повседневный обиход нашей семьи был пронизан антритуализмом, и эта установка была характерна далеко не только для отношения к ритуалам религиозным. Некоторое раздражение в моей семье вызывали даже ритуалы секулярные вроде празднования Нового года, не говоря уже о Пасхе и традиции красить яйца. Это и мне казалось пустой формой, не наполненной содержанием. Я была убеждена, что празднование Пасхи возможно лишь в том случае, если за этим стоит постоянная и правильная духовная работа и религиозная дисциплина. Иными словами, мысль о несоответствии внутреннего и внешнего была для меня тягостна, а, может, и невыносима.

С годами возрастало также и мое интеллектуальное увлечение различными мистическими традициями и религиозной философией. Однако меня никогда не интересовал ритуал, не занимала литургия. В свете этих биографических нюансов не так удивителен мой изначальный антропологический интерес к католическим представлениям о личном контакте с Богом и практикам распознавания. Для человека,

социализировавшегося в секулярном окружении, представления о «духовности», «развитии», «поиске себя», «что-то значащих ситуациях», если и не кажутся адекватными его/ее речевого репертуару и манере нарративизации опыта, то хотя бы могут быть знакомыми по ряду коммуникативных ситуаций и более или менее понятными. За несколько лет полевой работы с российскими католиками многое в их жизни и образе мыслей стало вызывать во мне большую симпатию и было мне близко. Я с радостью участвовала по мере способностей в дискуссиях о различных формах духовности, мне было интересно реконструировать вместе с моими собеседниками логику событий прошлого, которая привела их к Богу и в Церковь. С некоторыми моими собеседниками, как это часто бывает в антропологической практике, отношения переросли в дружбу¹¹.

Однако как-то раз мне довелось впервые оказаться на Адорации – молитвенном собрании перед Святыми Дарами. Я долгое время избегала участия в этой молитве, поскольку не видела в этом пользы для своей полевой работы, коль скоро сама практика предполагала сохранение абсолютного молчания. На этот раз избежать участия не удалось, и я встала на колени вместе с другими собравшимися для молитвы перед Телом Христовым. Уже через пять минут колени заболели. Уже через десять минут я старательно пыталась избавиться от ощущения абсурдности своего положения¹². Тогда же я впервые в полной мере представила глубину той «культурной пропасти», что пролежала между мной и моими друзьями и собеседниками.

Собственное столкновение с *действительным присутствием* сделало для меня очевидным, что исследовательский фокус на семиотических идеологиях, связанных с непосредственным контактом с божественным, во многом обусловлен, с одной стороны, моим личным опытом, а с другой – теми этнографическими сюжетами, которые преимущественно становятся предметом осмысления в антропологии христианства. Подобный фокус неизбежно бы привел к тому, что этнографическая картина современных

¹¹ Пользуясь случаем, я выражаю всем своим собеседникам глубокую признательность за время и знания, которыми они со мной щедро делились, и участливую благосклонность к моему исследовательскому интересу.

¹² Скепсис по отношению к подобному способу доступа к божественному может возникать и у самих католиков, в особенности у тех, кто пришел к вере во взрослом возрасте. Правда, с этими сомнениями они поступают несколько иначе, чем исследователь, риторически включая их в свои свидетельства:

«На свою первую Адорацию я шел с весьма скептическим настроением. Ну, в самом деле, ведь как выглядит адорация для сомневающегося ума? Взрослые люди, включая священника, в полной тишине стоят на коленях и смотрят... на, извините, хлебную лепёшку. Никакое теоретическое знание того, что это истинное Тело Христово здесь не помогает. Одно дело сказать “аминь” и съесть это Тело раз в неделю, не особо задумываясь, действительно ли твоё “аминь” было искренним. Совсем другое – смотреть на этот Хлеб в тишине долгие минуты, один на один со своими сомнениями, светским образованием и атеистическим прошлым» [Адорация. Свидетельство // группа Вконтакте «Католики в Нижнем Новгороде». Дата: 16.07. 2018 https://vk.com/wall-157273196_963].

католических практик установления и осмысления связи с божественным была бы не полной и не учитывала специфическую для католицизма онтологию *присутствия*. Более того, меня не покидало чувство, что антропологи должны изучать не только социальную жизнь представителей тех или иных религиозных групп, но и одновременно то стекло, сквозь которое они смотрят на эту жизнь – то есть антропологическую теорию и себя самих. Это самонаблюдение привело меня к исследованию идеологий ритуализма и антиритуализма, сопровождаемому методологическими рассуждениями о роли отношения к ритуалу самих антропологов в их этнографической работе.

Научная новизна исследования

Данная диссертация представляет единственное на текущий момент антропологическое исследование современных форм католической духовности в России. Более того, это одно из немногих антропологических исследований семиотических идеологий современной католической культуры в их связи с масштабными реформами Второго Ватиканского Собора, в особенности с реформой ритуала. Диссертационная работа отличается также не совсем типичным для социальных исследований религии подходом, объединяющим представления о семиотических аспектах религиозной жизни представителей культуры и профессиональных антропологов.

Таким образом, научная новизна диссертации определяется тем, что в научный оборот вводится корпус этнографических данных о религиозной жизни католиков в России 2010-х гг., которые ранее не становились предметом антропологического осмысления. Также научная значимость исследования обусловлена рядом представленных в нем теоретических рассуждений, которые оказались возможны благодаря длительной этнографической работе и которые позволяют уточнить некоторые положения современной антропологии христианских сообществ и устоявшиеся в ней аналитические привычки.

В рамках исследования семиотических идеологий в представленной диссертации предлагается проблематизировать два социальных измерения. Во-первых, это проблематика социального контроля, форм и функций дисциплинарных практик, нацеленных на обучение правильному толкованию знаков божественного присутствия и авторизацию интерпретаций. Во-вторых, это антропологический анализ механики и логики самих процессов интерпретации, распознавания и толкования представителей религиозной культуры в диахронии, а также тех сомнений, с которыми они сталкиваются в рамках этой

интерпретативной деятельности. Включение в фокус подобных практик, предложенное в диссертации, обогащает данную область исследования.

Изучение семиотических идеологий, распространенных в контекстах, отличных от протестантского, также позволяет включить сравнительную перспективу и поставить вопросы о генезисе или типологическом сходстве тех или иных типов современной религиозности.

Основные положения, выносимые на защиту

— современные католические авторитеты, помимо традиционных для католицизма ритуальных практик, предлагают мирянам ряд понятий, делающих акцент на непосредственных индивидуальных отношениях с Богом. В определенных контекстах (таких, как распознавание религиозного призвания или специальные практики духовного роста для мирян) искренность и личный контакт с Богом осмысляются как принципиально важные и необходимые.

— в проекте поддержки призваний религиозные авторитеты, несмотря на риторическое утверждение брака и монашества/священства как равных способов достижения святости, стремятся представить особенно привлекательной жизнь в безбрачии. Это становится возможным за счет переосмысления традиционных представлений об аскезе и целомудрии и отказа от образа «бестелесного ангела».

— механика распознавания призвания, предлагаемая католическими авторитетами мирянам, основывается на понятии «личных отношений с Богом», в рамках которых индивид должен научиться правильным образом интерпретировать знаки, указывающие на то или иное предназначение. Несмотря на то, что распознавание призвания представляется в первую очередь как индивидуальный процесс, религиозная власть связывает его с моральной категорией искренности, предполагающей добровольную и ответственную отчетность о результатах своих интерпретаций перед Церковью.

— понятие «личных отношений с Богом», актуальное для современной католической среды, во многом наследует духовным движениям позднего Средневековья и раннего Нового времени, в частности идеям, представленным в «Духовных упражнениях» Святого Игнатия Лойолы. Акцент на внутреннем мире субъекта, работе индивидуального

воображения и памяти, духовном росте, а также гибкость и адаптивность методики позволили некоторым духовным руководителям соотнести эти идеи с рядом популярных понятий и интерпретаций из области психотерапевтической культуры и тем самым предложить альтернативу секулярным терапевтическим практикам в самой Церкви.

— «рационализация» религии, реализованная в рамках имплементации постановлений Второго Ватиканского Собора (1962–1965), актуализировала «низовую» рефлексию над семиотическим измерением религиозной практики, в частности ритуала. Это обстоятельство создало условия для дискурсивного сближения между некоторыми антропологическими теориями ритуала и повседневной рефлексией о ритуальной семиотике консервативных католиков, которые объединяет общий, дюркгеймианский, взгляд на ритуал и социальные общности.

Теоретическая и практическая значимость работы

Теоретическая значимость диссертационной работы определяется ее вкладом в антропологическое изучение семиотических идеологий, а также «низовых» практик толкования и распознавания в религиозных сообществах. В диссертации демонстрируется, каким образом аналитические категории, разработанные на материалах протестантизма, могут быть использованы для анализа этнографических особенностей современной католической религиозности и какие уточнения для этого требуются. Диссертационное исследование вносит вклад также и в новую область антропологии католицизма, обосновывая несостоятельность образа католичества как исключительно «материальной» ритуалистской религии и неоднородность этнографической картины. В современной российской католической культуре обнаруживаются разнонаправленные тенденции, ориентированные на непосредственный личный опыт переживания связи с божественным и на строгое следование ритуальному порядку. Отношение католиков к религиозной материальности оказывается неоднозначным и влечет за собой конфликты интерпретации.

Кроме того, работа имеет особое значение для исследования современных «симбиотических» связей между религиозными и секулярными (терапевтическими) формами работы над собой. В диссертации предлагается обратиться к инструментарию лингвистической антропологии для более нюансированного анализа подобных дискурсивных переплетений. Материалы диссертационного исследования значимы также

и в методологической перспективе. Рассмотренные в диссертации сюжеты дают основания для уточнения некоторых дискуссионных вопросов антропологической эпистемологии, в частности, вопроса рисков и преимуществ религиозной веры исследователя для его этнографической работы. Предполагаемым результатом диссертационного исследования является переосмысление современных антропологических дебатов о ритуализме и искренности, модерной рациональности и субъектности (религиозной и секулярной).

Отдельные положения диссертации могут быть использованы для подготовки лекционных и семинарских занятий по антропологии религии и секуляризма, а также по этнографии религиозных сообществ в постсоветской России. Так, материалы диссертации уже были использованы в рамках подготовки курса «Введение в социальную антропологию» в весеннем семестре 2022 года на факультете антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге, а также в лекциях по антропологии католицизма, прочитанных автором в рамках курса «Религиозная жизнь современной России» (факультет антропологии ЕУСПб) в январе 2019 года и мае 2020 года, в рамках Школы для молодых исследователей «Социальные науки и медиа: новые источники, обновленные методы» (Европейский университет в Санкт-Петербурге / Северо-Осетинский государственный университет им. К.Л. Хетагурова; Владикавказ, май 2019) и Научно-исследовательского методологического семинара «Методы наблюдения и работа с данными в социальных науках» (Европейский университет в Санкт-Петербурге / Северо-Осетинский государственный университет им. К.Л. Хетагурова; Владикавказ, май-июнь 2018).

Некоторые теоретические рассуждения, представленные в диссертационном исследовании, нашли отражение в лекции «Антропология религии и секуляризма», прочитанной автором в рамках курса «Введение в социальную и экономическую антропологию» на факультете истории НИУ ВШЭ СПб в марте 2020 года.

Степень достоверности и апробация результатов

Степень достоверности научных выводов диссертации подтверждается анализом разнообразия источников – собственных полевых материалов автора, собранных в течение 2016–2021 гг. в различных католических структурах России, Украины и Беларуси, в их сопоставлении с историческими исследованиями, специальной конфессиональной литературой и широким кругом антропологической литературы по теме диссертации.

Результаты диссертационного исследования были представлены в ряде докладов на научных мероприятиях: на 20-й ежегодной конференции Института Александери «*Eurasia*

and Global Migration» (Хельсинки, Финляндия, 2021); на семинаре «*Interactions et créativité religieuses: perspectives anthropologiques*» исследовательской группы «*Groupe Sociétés, Religions, Laïcités*» (*The École Pratique des Hautes Études / Centre National de la Recherche Scientifique*, Париж, Франция, 2021); на Конференции CESNUR (*Центра исследований новых религий*) «*Re-Enchanting The World: Spiritualities and Religions of The Third Millennium*» (Университет Турина, Италия, 2019), на 17-й и 18-й ежегодных конференциях Европейской Ассоциации Исследований Религий (*European Association for the Study of Religions, EASR*) в Университете Тарту (Тарту, Эстония, 2019) и в Университете Пизы (Пиза, Италия, 2021), конференции Совета по исследованиям в области искусств и гуманитарных наук в Кембриджском университете (Кембридж, Великобритания, 2018), конференции «*7th Ethnography and Qualitative Research Conference*» в Университете Бергамо (Бергамо, Италия, 2018), на междисциплинарной конференции «Быть как дети? Инфантилизация и границы взросления сегодня» в Европейском университете в Санкт-Петербурге (2021); на конференциях «Выставка достижений научного хозяйства» (ВДНХ-XI 2017; ВДНХ-XII 2018; ВДНХ-XIII 2019; ВДНХ-XIV 2020) в Европейском Университете в Санкт-Петербурге, на международной конференции «Сакральные локусы в городском пространстве» (РГГУ, РАНХиГС, Москва, 2019), семинаре «Антропология Петербурга» МАЭ РАН им. Петра Великого (Кунсткамера) (2017), семинаре по лингвистической антропологии ИЛИ РАН (2021), летней школе «*Religion and Atheism in Pluralist Societies*» в Университете Нанта (Нант, Франция, 2019).

Некоторые фрагменты диссертационного исследования в 2016–2019 гг. обсуждались на полевых и исследовательских семинарах факультета антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге, а также на семинаре Департамента антропологии Гарвардского Университета (Кембридж, США). Исследовательские результаты по диссертационному проекту были представлены на научных семинарах Центра антропологии религии Европейского Университета в Санкт-Петербурге: «Дискурсы о святотатстве в русской культуре: проблемы и перспективы исследования» (2021) «Религиозная инфраструктура и практики производства духовного опыта» (2019), «*The Charisma of Invented Traditions: Religious (and Academic) Communities in the Search for Legitimacy*» (2019) и «Семиотические идеологии и интерпретативные практики в религиозных сообществах» (2017).

По теме диссертационного исследования автором опубликовано 6 статей, в том числе 4 – в изданиях, рекомендованных Всероссийской аттестационной комиссией Министерства образования и науки РФ. Кроме того, автором опубликовано 4 рецензии на монографии, тематически близкие диссертационному исследованию.

Структура диссертации

Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения и трех приложений со списком источников, списком использованной литературы и списком участников исследования. Во введении представлена общая характеристика диссертационной работы: описана исследовательская проблема, ее исторический контекст и поставлены основные исследовательские вопросы. Также дана краткая этнографическая характеристика объекта исследования (российских католических структур) и задан основной теоретический контекст, связанный с изучением культурно-специфичных представлений о семиотике, медиации и материальности.

В первой главе рассмотрена церковная политика поддержки призваний к монашеству/священству и семейной жизни на примере одного петербургского прихода. Первый раздел главы посвящен риторике этого пастырского проекта, делающей особый акцент на вопросах пола и телесности. В ранней и средневековой христианской традиции плоть и связанные с ней желания понимались как препятствие на пути культивации добродетелей и как потенциальная среда для греха. Современная католическая антропология предлагает несколько иной взгляд на тело субъекта и связанные с ним чувства и желания. На материалах включенного наблюдения и интервью были проанализированы стратегии производства подлинности и убедительности призвания к безбрачию. За счет включения пола и сексуальности в концепцию целомудрия эта риторика позволяет не только представить посвященную Богу жизнь привлекательной, более понятной и реальной, но и распространить знание о правильных образах мужественности и женственности.

Второй раздел сфокусирован на перспективе самих католиков, пытающихся определить свое предназначение. В современном католицизме размышление верующих о своем призвании связано с усвоением интерпретативных навыков, дающих возможность с той или иной степенью уверенности определить волю Бога относительно правильного жизненного пути. Процесс распознавания призвания составляет толкование как внутренних состояний — мыслей и эмоций — так и разного рода внешних свидетельств, предположительно указывающих на ту форму служения, к которой призывает человека Бог. Однако, как следует из собранного этнографического материала, наблюдение знаков Божьего присутствия для католиков еще не означает, что они будут верным образом прочитаны. В локальных семиотических идеологиях расшифровка знаков, посылаемых

Богом, осмысляется как неизбежно субъективный акт. В связи с этим главной опасностью для католика, распознающего призвание, становится интерпретация знаков таким образом, чтобы их значение совпадало с его собственным видением призвания. Церковная власть предлагает решение этой проблемы через культивацию этической саморефлексии и искренности. Метафора искренности как прозрачности, распространенная в российской католической среде, служит для укрепления моральных обязательств верующего в подотчетности перед Церковью.

Вторая глава также посвящена популярной в современном католичестве практике, предлагающей христианам возможность непосредственного индивидуального контакта с Богом за счет медитации и культивации воображения, — духовным упражнениям. Здесь проанализирована историческая и культурная специфика оригинальной программы «Духовных упражнений» Святого Игнатия Лойолы в ее связи с «демократизацией» духовной самотрансформации и распространением понятия «личных отношений с Богом». Эта специфика рассматривается как предпосылка для создания новых форм духовных упражнений, основывающихся на «переводе» психотерапевтического эффекта в традиционную христианскую дисциплинарную практику.

Третья глава посвящена католическому традиционализму – протестному движению, образовавшемуся в Католической Церкви вслед за изменениями доктринального и литургического характера, произошедших после Второго Ватиканского Собора во второй половине XX века. В главе обсуждается, каким образом литургическая реформа, последовавшая за Собором, обострили рефлексию о «правильной» семиотике ритуала, о границах ритуализма и антиритуализма и создали условия для риторического и идеологического сближения академической и «народной» антропологии религии. Материалом для главы послужили, с одной стороны, данные включенного наблюдения и интервью с католиками-традиционалистами, а с другой – наиболее яркие академические высказывания о ритуале ряда британских антропологов, исповедовавших католицизм, в которые оказалась «вшита» традиционалистская критика реформ Второго Ватиканского Собора. Эти материалы рассматриваются в свете концепции семиотических идеологий ритуала, что позволяет выявить некоторые типологические и генетические связи между современными католическими и антропологическими объяснительными моделями.

Заключение обобщает все сделанные этнографические наблюдения, на основании которых предложены некоторые возможные траектории развития антропологии католицизма как самостоятельной области исследований.

ГЛАВА 1. ПРИЗВАНИЯ

1.1. Призвание в религиозной антропологии современного католицизма

В антропологии религии проблематика христианского призвания связывается преимущественно с классической работой Макса Вебера «Протестантская этика и дух капитализма». В исследовании, посвященном формированию протестантского (а затем и секулярного) понимания призвания как мирской деятельности, которой человек отдается полностью и в ней совершенствуется, Вебер также касается и католического определения призвания, пусть и весьма бегло. Судя по всему, как пишет Макс Вебер, понятие *Beruf* – то есть религиозного призвания как повседневного труда в рамках мирской профессии – стало одним из результатов Реформации, хотя в чем-то смежные идеи можно обнаружить уже в проповедях немецкого христианского мистика и доминиканца Иоханна Таулера, оказавшего значительное влияние на богословие Мартина Лютера. Протестантское понимание призвания отвергало традиционное католическое убеждение о превосходстве созерцания и монашеской аскезы над исполнением повседневных мирских обязанностей в вопросах духовного возрастания. Труд в миру в протестантских движениях приписывалось не только более высокая моральная ценность, но и сама повседневная деятельность осмыслялась как непосредственное исполнение божественной воли в отношении человека, как повиновение провидению. Основание для такой формы рационализации повседневной жизни Вебер видит также в учении Таулера – в его утверждении равноценности духовной и мирской жизни и в его акценте на мистическом единстве слияния с Богом и на непосредственном опыте встречи с Ним в практической жизни, несколько большем, чем на аскетическом делании.

Само понятие *Beruf* в значении мирской деятельности с религиозными коннотациями, как показывает Вебер, до перевода Лютером Библии не существовало ни в одном из языков, где сегодня мы можем найти его аналоги. Корни этих коннотаций в лютеровском переводе стоит возводить к *vocatio*, что в средневековой латыни означало божественное призвание к посвященной жизни в монашестве или священстве. Переводческая интерпретация Лютера опиралась на убеждение о божественном порядке в повседневном, где каждому уготовано конкретное место, угодное Богу. Таким образом, и мирская рабочая деятельность оказалась насыщена смыслами божественного предопределения к святости.

В книге «Протестантская этика и дух капитализма» можно обнаружить также и значимые наблюдения о связи концепции призвания и локальных герменевтических практик. В кальвинизме новое понятие призвания оказалось востребованным в результате

развития учения об избранности ко спасению. Согласно кальвинистскому учению, каждому человеку спасение предопределено или не предопределено уже изначально. Высокая эпистемологическая неопределенность такого учения приводила верующих христиан к мучительным сомнениям в своей участи и, как следствие, к поиску убедительных доказательств своей избранности, к попытке проинтерпретировать те или иные внешние явления в связи с собственным внутренним состоянием. Вера или деяния здесь не рассматриваются как способы достижения спасения, однако они выступают как инструмент борьбы с сомнениями. Обретение уверенности в собственном спасении оказалось прямым образом связано с необходимостью в «упрочении призвания», то есть постоянной самоотверженной работе в определенной конкретному человеку сфере мирской деятельности. Положительные результаты и успех этой деятельности в свою очередь интерпретировались как знаки, которые указывали на их соответствие божественной воле и, соответственно, на избранность ко спасению (Вебер 1990).

Как известно, рассуждение о генеалогии протестантского определения призвания было необходимо Макс Веберу, чтобы подвести необходимую историческую базу под объяснение связи между протестантизмом и стремительным развитием капитализма. Влияние Вебера на формирование научной повестки в антропологии христианских сообществ можно обнаружить и в этом случае: изучение концепции призвания оказалось тесно связано с этнографией протестантских групп, экономической рациональности и коммерческого этоса. Актуальное смысловое и практическое наполнение этого понятия в других христианских культурах, в частности католической, по большому счету остается на периферии исследовательского внимания¹³.

Однако в работе Вебера можно выделить как минимум две аналитические перспективы, которые могут быть продуктивны в сравнительном изучении концепции призвания в религиозных культурах. Одна из них связана с исследованием различных моделей рационализации жизненных проектов, догматических и практических способов их разграничения или, наоборот, уравнивания в повседневной жизни верующих. Вторая перспектива открывает возможности для антропологического осмысления практик повседневной герменевтики и эпистемологических установок, позволяющих верующим людям с той или иной степенью уверенности получать представление о собственном религиозном предназначении. Данная глава посвящена рассмотрению этих двух вопросов на материалах этнографии современных католических практик.

¹³ Исключение составляют исследование Ребекки Лестер, которая в течение года проводила наблюдение за подготовкой будущих монахинь в женском католическом монастыре (Lester 2005), и работа Майи Мэйблин, посвященная священническому призванию и целибату (Mayblin 2019). См. также исследование формации священников в сельской Франции в (Suaud 1978).

Каноническое определение «призвания» в католицизме основывается на «чисто религиозном», цитируя Вебера, понятии призвания Богом к вечной жизни и к святости, достижение которой возможно непосредственно в той уникальной форме жизни, которую предназначил Бог для каждого конкретного человека¹⁴. В самом широком смысле человек призван к жизни в одной из двух форм служения – это мирская жизнь в браке или же полное добровольное самопожертвование Богу и Церкви через священство или монашество. В католической культуре традиционно подчеркивалось более высокое моральное и духовное совершенство «религиозной» жизни в сравнении с жизнью мирской, полной повседневных забот, соблазнов и суеты. Однако современный курс пастырской политики Католической Церкви утверждает брак и посвященную жизнь как равно достойные пути к святости. Если традиционная моральная иерархия призваний была созвучна призыву апостола Павла в Послании к Коринфянам, согласно которому мужчине лучше не касаться женщины и только в случае невозможности борьбы с искушением стоит вступать в брак (1-Кор. 7: 8–9), сейчас акценты сместились в сторону равенства призвания к браку и призвания, предполагающего целибат. Жизнь в безбрачии уже не рассматривается однозначно как нечто, свидетельствующее о более высоком духовном состоянии, чем рядовая жизнь в браке.

Второй Ватиканский Собор (1962–1965 гг.) утвердил принцип всеобщего призвания к святости и апостольству и признал моральную эквивалентность жизни в миру, священства и монашества¹⁵. При этом, согласно статистическим данным, именно после Второго Ватиканского Собора стало наблюдаться заметное снижение количества поступающих в семинарии и монашеские ордена (Stark & Finke 2000). У этого обстоятельства могут быть разные объяснения. Одно из них может заключаться в том, что уравнивание мирского и «религиозного» призваний повлияли на степень символической значимости поступления в специальные религиозные институты, поскольку равноценный путь к святости мог быть найден и в миру. Можно предположить и обратную перспективу, исходя из которой Собор был лишь реакцией на регистрируемое ранее снижение количества призваний.

Значительное сокращение священнических и монашеских призваний, обозначаемое в Католической Церкви как *кризис призваний*, закономерно спровоцировало активный поиск средств и возможностей разрешения этого кризиса, драматически влияющего на позицию Церкви в мире. 11 апреля 1964 года в Ватикане был учрежден Всемирный День молитв о призваниях, который отмечается и по сей день. В Церкви постоянно развивается

¹⁴ Приведу вслед за Вебером соответствующие фрагменты Евангелия: 1 Кор., 1, 26; Еф., 1, 18; 4, 1; 4, 4; II Фесс., 1, II; Евр., 3, 1, а также Второе послание апостола Петра, 1, 10.

¹⁵ См. Догматическую конституцию о Церкви «*Lumen gentium*» (Документы II Ватиканского Собора 2004).

инфраструктура поддержки в распознавании призвания. В различных диоцезах, религиозных институтах и монастырях проводятся специальные мероприятия – духовные встречи, семинары, и реколлекции для католиков, размышляющих о том жизненном пути, к которому их призывает Бог. Безусловно, важным элементом этой инфраструктуры являются мероприятия, в целом организованные для молодежи, то есть ключевой аудитории пастырской поддержки призваний (как например, учрежденный Папой Иоанном Павлом II Всемирный день молодежи).

Способствование осведомленности паствы о двух возможных путях служения и о необходимости распознать тот уникальный план, который есть у Бога для каждого человека, связано также и с эпистемологическими основаниями католической концепции призвания. Дело в том, что призвание для католика, как было сказано ранее, является вопросом не личного выбора, а распознавания божественной воли. Как отмечает Майя Мэйблин, здесь католическая антропология онтологически противопоставлена секулярному видению личности, в рамках которого человеку отводится главная и единственная роль в определении своего дела жизни, а также право в любой момент его изменить (Mayblin 2019: 526). Усложняет данную концепцию и то, что содержание этого уникального плана не известно христианину априори, а значит личное видение себя и религиозное призвание могут не совпадать.

Российские католики также сталкиваются с проблемой распознавания божественной воли в отношении своего пути к святости. Настоящая глава посвящена тому, как российские католики риторически обосновывают равенство призваний к священству / монашеству и к жизни в браке, а также функциям и социальным последствиям этого идеологического сдвига для пастырской поддержки призваний в католических приходах. Рассуждение в главе сфокусировано и на эпистемологической неопределенности, порождаемой нечеткими указаниями религиозных специалистов по распознаванию призвания и способах разрешения подобных трудностей и сомнений. Эти вопросы рассмотрены на материалах, собранных в ходе наблюдения в 2016–2018 гг. в католическом приходе Успения Пресвятой Девы Марии, расположенном в центре Санкт-Петербурга. Материалом для главы послужили также нарративы о распознавании призвания, которые были записаны мною в ходе интервью в нескольких приходах и францисканских монастырях Санкт-Петербурга и Москвы. Помимо этого, в анализе использовались различные рекомендации по распознаванию призвания (институциональные и «низовые»), упоминаемые членами сообщества в повседневных разговорах и различных католических медиа (сайтах, группах в социальных сетях и публикациях журнала «Призвание», издававшегося римско-католической семинарией «Мария-Царица Апостолов» с 1994 года).

1.2. «Призвание во плоти»: брак и безбрачие в политике поддержки призваний¹⁶

Пастырская поддержка призваний в приходах

Не будет преувеличением сказать, что на сегодняшний день проблематика определения своего призвания является одной из наиболее обсуждаемых в католических приходах, что, впрочем, не так удивительно, поскольку она имеет непосредственное отношение к главному предмету беспокойства благочестивого христианина – спасению души. В российском контексте удивляют скорее не масштабы, но формы, которые принимает эта обеспокоенность. Для лучшего понимания рассматриваемого контекста стоит упомянуть несколько этнографических деталей, выделяющих социальное пространство прихода Успения на фоне других российских католических приходов, а также последние – на фоне остального «католического мира».

Первая деталь относится к специфике существования Католической Церкви в России как религии меньшинства. Еще в самом начале своей полевой работы я познакомилась с молодым министрантом¹⁷ Ильей, который пригласил меня на мессу в свой приход Святого Иоанна Крестителя в Пушкине. Этот приход примечателен тем, что его окормляют священники из Испании, принадлежащие священническому обществу Святого Креста, то есть живущие согласно духовности католической организации *Opus Dei*, основанной в 1928 году испанским священником святым Хосемарией Эскрива. Основа духовности этой организации – обретение святости в повседневной жизни, в частности и особенно посредством профессиональной деятельности¹⁸. Некоторые прихожане этого храма также состоят в *Opus Dei*: оставаясь мирянами, они могут занимать различные положения в иерархической структуре организации в зависимости от тех обещаний (например, обещания безбрачия) и обязательств, которые они накладывают на себя при присоединении к организации.

После мессы мы разговорились и отправились пить чай в ближайшее к храму кафе. Предметом нашего обсуждения стала история друга Ильи, бывшего нумерария¹⁹ *Opus Dei*,

¹⁶ Основные положения раздела были опубликованы в статье (Хонинева 2018).

¹⁷ Мирянин, прислуживающий у алтаря во время мессы.

¹⁸ Как пишет Хосе Казанова, *Opus Dei* впервые в истории католичества провозгласили схожий с протестантским принцип обретения святости через профессиональное призвание, работу в миру. Эта инновация может быть рассмотрена как часть большого проекта Второго Ватиканского Собора по обновлению Церкви и адаптации к условиям современности, хотя и идеология *Opus Dei* во многом отличалась от магистральной реформационной линии Собора (Casanova 1983: 29).

¹⁹ Специальное обозначение для членов *Opus Dei*, осуществляющих руководство организацией и берущих на себя обязательство безбрачия.

жившего в обещании celibата до тех пор, пока он не влюбился в девушку и не «вернулся в мир». По словам Ильи, в его окружении эта история вызвала осуждение героя, который для некоторых представлял пример «истинного призвания». Взгляд же самого Ильи на обсуждаемую ситуацию нельзя было назвать осуждающим:

— Конечно, это проблема всех католиков, особенно мужского пола, особенно в России, это вот это: «Может быть, быть священником?»

Но на мою закономерную просьбу пояснить, на чем основывается это категоричное суждение, почему, с его точки зрения, все обстоит именно так, Илья затруднился ответить:

— Ну, потому что... не знаю, почему. Это проблема очень многих парней. Ну это в нашей только стране бывает. Типа бац! У меня они [мысли о призвании] тоже были, но я понял, что это не мое [Интервью 3].

К моменту нашей беседы с Ильей мне уже удалось познакомиться с несколькими людьми, размышляющими о призвании к священству или монашеству. На момент же написания этих строк я могу сказать, что среди моих информантов человек, никогда не рассматривавший «религиозное призвание» в качестве основного жизненного проекта, скорее исключение, чем наоборот. К слову, это касается как мужчин, так и женщин, вопреки мнению Ильи, обратившего внимание на гендерную специфику явления²⁰. Однако Илье удалось тонко подметить специфику локальную. Хотя курс на развитие и поддержку призваний к священству/монашеству характерен для всей Католической Церкви, в российских католических структурах эта программа имеет и особые задачи. Они обусловлены общим представлением о необходимости развития молодой российской католической традиции – полноценной и не ассоциируемой исключительно с восточно-европейскими соседями. При этом, чтобы традиция развивалась, как известно, нужны религиозные специалисты. Поэтому уже начиная со времен восстановления католических

²⁰ Здесь нужно сделать оговорку. В Католической Церкви, очевидно, мужчины располагают более широким спектром возможных для них церковных служений (священство и/или монашество; разнообразные литургические служения), чем женщины. По сути, основная возможность для них быть «не просто мирячкой» – прикрепиться к монашескому ордену. В консервативных религиозных культурах разделение «духовного труда» неизбежно имеет гендерную специфику. Символические формы его перераспределения также предполагают работу с гендером и телесностью. В этом ключе, к примеру, Кэролайн Уокер Байнум описывает феномен мистицизма XIII века, распространенный преимущественно среди женщин. Евхаристические видения женщин, по мнению Байнум, исполняли роль функциональной альтернативы институту священства. Эти видения зачастую переносили женщину к алтарю, где она могла исполнять ритуальные функции, априори недоступные для нее в реальной жизни (Вупин 1992).

приходов забота о новых призваниях стала одной из основных в повестке служения Католической Церкви в России.

Пастырская поддержка призваний нацелена на то, чтобы помочь каждому христианину раскрыть «настоящего себя» и тот путь к святости, который ему определил Бог. Однако в этой программе порой можно усмотреть неравномерное распределение усилий²¹. Именно призвание к священству и посвященной жизни регулярно становится предметом осмысления в проповедях, на конференциях, встречах с молодежью и просто в неформальных беседах. Акцент на призваниях к безбрачию особенно заметен в храме Успения. Специфичность этого прихода состоит в том, что он включен в информационное пространство, образованное тремя институтами: собственно приходом, единственной в России католической семинарией «Мария–Царица Апостолов» и монастырем Святого Антония Чудотворца, которые объединены формальными и неформальными связями. В храме Успения проводятся основные события литургического года, в которых участвуют также и братья-францисканцы, и семинаристы. Там же совершаются и рукоположения многих семинаристов в диаконы и священники. Диаконы, в свою очередь, проводят в приходе разнообразные мероприятия, в том числе регулярные встречи с молодежью, а монахи-францисканцы приглашают к себе прихожан для дружеского общения²². Это общение часто разворачивается вокруг темы призваний: по запросу публики священники, диаконы и монахи рассказывают о том, как они услышали обращенный к ним призыв Бога.

Территориальная и социальная близость семинарии и монастыря способствует тому, что так называемый кризис призваний²³ – то есть нехватка молодых религиозных специалистов на фоне общего «старения» этой социальной группы – становится очевиден для широкой приходской аудитории. На волне беспокойства об этом кризисе в конце 2000-х гг. инициативные миряне образовали группу молитв о новых призваниях к священству в России. В том же направлении по преодолению кризиса работают и семинария, и монастырь, организуя регулярные реколлекции для молодых неженатых людей,

²¹ Ср. «Священникам и христианским воспитателям следует приложить серьезные усилия к тому, чтобы в прямом соответствии с потребностями Церкви вновь возросло число монашеских призваний, отбираемых надлежащим образом и тщательно. В обычной проповеди также нужно чаще говорить о евангельских советах и о принятии статуса монашествующего. Пусть родители, воспитывая своих детей в христианских нравах, стараются развивать и сохранять в их сердцах монашеское призвание. Чтобы поощрять призвания, институтам позволяется распространять сведения о себе и искать кандидатов, но лишь с тем условием, чтобы это делалось с должным благоразумием и с соблюдением норм, установленных Святым Престолом и местным Ординарием (Декрет об обновлении жизни монашествующих применительно к современным условиям *«Perfectae caritatis»*). Документы II Ватиканского Собора. С. 238).

²² Деятельность францисканского ордена имеет апостольский характер, то есть в отличие от представителей созерцательных орденов монахи-францисканцы могут быть активно включены в приходскую повседневность.

²³ Во время моей полевой работы в семинарии обучались всего 8-9 человек, тогда как, по рассказам, в 1990-е гг. количество семинаристов достигало сорока человека. Общину же монахов францисканцев составляли 6-7 человек, включая кандидатов в орден.

размышляющих о призвании. Чуть менее ярко в этом дискурсивном поле представлены рассуждения о супружеском призвании, однако для помолвленных и семейных пар также стали проводиться встречи для размышления о браке.

Два предлагаемых католической антропологией образа себя (человек, состоящий в браке, и одинокий человек, полностью посвятивший себя Богу) могут показаться стороннему наблюдателю антагонистическими по признаку телесной дисциплины и проживания своей гендерной идентичности. При этом и религиозные специалисты, живущие в целомудрии, и миряне настойчиво отвергают подобное противопоставление. Свидетельство тому, что католики могут быть не так болезненно чувствительны к разнице между перспективами жизни в воздержании и брачных отношений, как представители секулярной культуры, можно обнаружить, проследив в диахронии некоторые траектории распознавания призвания. Миряне могут искать свое призвание годами – попробовать пожить при монастыре, затем возвратиться в мир и вступить в романтические отношения, а потом снова уйти в монастырь; или поступить в семинарию, покинуть ее, предполагая у себя призвание к браку, но затем вновь пытаться стать священником. Во многом такая нестабильность определяется стилем распознавания призвания, сочетающим автономную интерпретацию знаков Божьей воли и церковный контроль над этим процессом, о чем еще пойдет речь далее более подробно. Однако в данный момент меня больше интересует то, каким образом и для чего призвание к безбрачию, требующее в ранней христианской традиции нивелирование плоти, в современной Католической Церкви преподносится не как противоположное, но как смежное или равное призванию в браке.

Для дальнейшего рассуждения задана следующая модальность. Я предлагаю рассмотреть пастырскую поддержку призваний как общий для всех членов церкви проект, который нацелен на распространение знания о фундаментальных моделях субъекта, связанных общим пониманием телесности и природы пола. Задача этого проекта – не только катехизаторская (то есть направленная на повышение религиозной грамотности) и пастырская (то есть направленная на помощь в распознавании призвания), но и миссионерская (то есть направленная на то, чтобы некто задумался о призвании к посвященной жизни). Нужно отметить, что этот проект можно признать успешным хотя бы отчасти: несмотря на то, что до рукоположения или принесения вечных обетов доходят единицы, через гипотезу *«а вдруг я – не муж или не жена»* в своих поисках призвания проходят многие. Это недекларируемое миссионерское измерение пастырской программы обусловлено особой риторикой убеждения, виртуозно оперирующей образами «воплощенного призвания».

Целибат как предмет антропологических исследований

В ранней и средневековой христианской традиции аскетизм был связан с последовательным умерщвлением плоти, достигавшим апогея в состоянии ангельской бестелесности монаха и священника. Действительно, базу раннехристианского аскетизма составляла неустанная борьба со грехом и условиями, порождающими грех. Как предполагалось, эти условия укоренены в теле человека, которое, соответственно, требовало постоянного контроля (Asad 1993: 139).

Однако даже в средневековых монастырях работа по трансформации себя, несмотря на элементы риторики самоотчуждения, не всегда сводилась только к процедуре нивелирования желаний, ведущих ко греху. Опираясь на исследование Жана Леклерка, анализировавшего педагогическую программу Святого Бернарда Клервоского (Leclercq 1979), Талал Асад демонстрирует, как обычно ассоциируемые со грехом желания могли конвертироваться в ресурс для культивации добродетелей. Во многом это было связано с тем, что в XII веке значительно изменилась норма поступления в монастырь: если в ранних бенедиктинских монастырях жизнь монаха проходила буквально с самого детства, то в новообразованные монашеские ордена вступали преимущественно взрослые мужчины, предположительно уже имевшие сексуальный опыт. В этом контексте дисциплинарный проект Святого Бернарда не требовал репрессии желаний тела через техники умерщвления плоти, а реализовывал новую дискурсивную практику, в рамках которой монахи могли переформулировать собственные воспоминания о прошлом опыте, исходя из моральных обязательств, диктуемых новой жизнью (Asad 1993: 141–142).

В современной Католической Церкви, как замечают исследовательницы европейской монастырской культуры Изабель Жанво и Стефания Палмизано, в сравнении со средневековой католической традицией понимание аскезы претерпело некоторые изменения. Риторику самоотречения заменяет риторика принятия. К примеру, представители нового монашества Пьемонта, которых изучала Палмизано, отказываются от идеи ангельского подобия, признавая за собой возможность иметь те же человеческие желания, как и люди, которые не имеют призвания к посвященной жизни (Palmisano 2016). Монахи из австрийских и французских конгрегаций, с которыми работала Жанво, и вовсе избегают употребления слова «аскеза» для описания своей монашеской жизни (Jonveaux 2011). Жанво также отмечает изменения в приписываемых целибату значениях. Современные монахи интегрируют сексуальность в понятие целомудрия, позиционируя его как «альтернативную форму сексуальности». Отказ от брака и связанных с ним интимных

отношений для них не означает отказ от переживания своей мужественности или женственности. Следовательно, возникновение желаний плоти не составляет вины монаха: вопрос состоит в том, как тот будет поступать с этими желаниями дальше (Jonveaux 2018: 197–198).

Сегодня социальные исследования восприятия тела и celibата в Католической Церкви, правда немногочисленные и представленные в основном работами европейской группы социологов (Jonveaux et al. 2014; Jonveaux & Palmisano 2016), свидетельствуют о произошедшем дискурсивном «повороте к телесному», закономерно интригующем исследовательское воображение. Однако поскольку это свидетельство основывается не на включенном наблюдении, но на серии бесед, в связи с этим утверждением может и должно быть поставлено множество вопросов. Я остановлюсь на одном из них. Меня будут интересовать дискурсивный потенциал, прагматические функции и социальные последствия подобной презентационной политики, апеллирующей к категориям пола и сексуальности и реализуемой церковными авторитетами по отношению к аудитории мирян.

Особенности речевого жанра свидетельства о призваниях

В христианских культурах одним из ключевых инструментов миссионерской деятельности является речевой жанр свидетельства. Большинство исследований этого жанра посвящены функциям нарративов обращения, особенно востребованных в протестантских группах (Harding 1987; Stromberg 1993; Coleman 2003), где подобные нарративы могут становиться «визитной карточкой» всего сообщества (Штырков 2013). В российских католических приходах, в которых мне довелось работать, нарративы обращения, безусловно, не несут такой функциональной нагрузки. Рассказы о тотальном разрыве между своим нерелигиозным прошлым и новой христианской жизнью здесь не столь востребованы, как в протестантских церквях.

В католической среде схожую роль выполняют нарративы о божественном призвании, которые пользуются особым спросом внутри самой группы. На неформальных встречах миряне просят рассказать об этом священников, диаконов и семинаристов, которые, впрочем, зачастую сами начинают разговор о призвании. Эти нарративы порой начинают функционировать как фабулаты, в которых фактографическая информация утрачивает свою ценность, уступая дидактической функции. Рассказы о распознавании транслируются также и российскими католическими медиа. У только что рукоположенных

диаконов, священников или заезжих монахов-иностранцев обязательно берутся интервью как «свидетельство о призвании» для католических медиа-ресурсов. Интервью об уникальном опыте призвания к священству недавно рукоположенных диаконов, которые проходили формацию в семинарии «Мария – Царица Апостолов» и, по обыкновению, ведут в Храме Успения молодежные встречи после воскресных месс, порой даже помещались на приходской доске объявлений. Приведу в качестве примера один из таких фрагментов интервью с диаконом, обучавшимся на последнем курсе семинарии во время первого года моей полевой работы в этом приходе:

Я так думаю, что Бог всю жизнь нам дает знамения, Он постоянно намекает нам, к чему мы призваны, а мы замечаем или не замечаем это. Но потом наступает момент, когда Он уже совершенно конкретно говорит: оставь все и следуй за Мной. Для меня эта “последняя капля” случилась в Бельгии, в городе Лювен, в бенедиктинском монастыре Кайзерсберг, где я оказался, как мне тогда казалось, совершенно случайно. Там-то и случилось мое призвание. И в монастырской часовне произошло то, что не опишешь словами – когда ты слышишь голос Господа: “Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя” (Иер 1, 5). Вдруг вся твоя жизнь становится ясной, и ты четко понимаешь, что призван к священству. Вся моя жизнь была дорогой к этому дню. Я родился в далеком Азербайджане, но всю свою жизнь я шел в эту часовню, в Лювен, о существовании которого я даже не слышал. И я пришел туда, когда мне было 26 лет, и вышел оттуда призванным. Может быть, это звучит пафосно, но это так²⁴.

Функция подобных нарративов – показать всем верующим, как Бог может действовать в жизни христианина, действовать непосредственно, уникальным и единственно возможным для конкретного человека образом. Показать, что это непосредственное воздействие можно и должно увидеть и в своей жизни, стоит лишь внимательно приглядеться. Однако в католической среде под свидетельством чаще понимается не только рассказ, но и исполнение, порой систематическое, некоего действия, посредством которого христианин реализует апостольскую функцию. Католик свидетельствует в первую очередь не рассказами о жизни, но самой жизнью. Такими свидетельствами могут считаться различные служения, благотворительная деятельность монашеских конгрегаций, таинства – все это может обозначаться окружением как «красивое свидетельство». Основная функция свидетельства о призвании – жить так, чтобы и другие также задумались о своем предназначении.

²⁴ Диякон Бехбуд Мустафаев: «Цена вопроса – счастье человека // Римско-католическая Архиепархия Божией Матери в Москве [Электронный ресурс]. Добавлено: 31.05.2016 <http://cathmos.ru/content/ru/publication-2016-05-31-00-00-07.html#.WLn9RLyifU> [Доступно: 03.09.2017].

Что может значить *красивое* свидетельство? Этот эпитет является не столько особенностью речи конкретных представителей общины, но, скорее, важным и устойчивым элементом социального диалекта российских католиков, усваиваемого в процессе воцерковления.

Дискурсивный акцент на эстетическом измерении свидетельства о призвании – яркая стратегия убеждения. Биргит Майер предлагает рассматривать эстетику как компонент религии, переживаемой через устойчивые сенсуальные формы (*sensational forms*) доступа к трансцендентному или, вернее, формы убеждения в реальности этого доступа и подлинности взаимодействия с трансцендентным. Несмотря на апелляцию к индивидуальному чувственному опыту, эти формы убеждения представляют собой инструменты реализации институциональной власти, контролирующей испытание правильных чувств и эмоций (Meyer 2010). При этом эстетика может пониматься как в широком смысле – как совокупность чувственных модальностей познания, так и в более привычном, узком смысле, ограничивающим эстетику сферой прекрасного.

В католической среде наблюдение за тем, что воспринимается как воплощенное в человеке призвание Бога, вызывает эмоциональный отклик и становится отправной точкой в размышлениях наблюдателя о собственном призвании, что, по сути, и характеризует успешное свидетельство. Здесь я бы хотела привести отрывок из моего разговора со Светланой, на момент которого она преподавала в воскресной школе прихода Храма Божьей Матери Лурдской на Ковенском переулке. Вместе с матерью они присоединились к Католической Церкви в 1990-е гг., когда Светлана была еще подростком. По ее словам, в те годы, когда она ходила на приходские встречи молодежи, тема призваний была одной из самых обсуждаемых. На встречи приглашались семинаристы, монахи и монахини, чтобы рассказать о своем пути к священству и посвященной жизни и помочь сориентировать молодежь в выборе. О супружеском призвании тогда говорили реже, и, по воспоминаниям Светланы, у молодых людей вопрос выбора между призваниями к монашеству и к браку вызывал серьезные затруднения. Сейчас Светлана замужем за Артемом – прихожанином православного Феодоровского собора, с которым они совместно ведут межприходские супружеские встречи и обсуждают различные аспекты призвания к браку. Важной вехой в ее длительных размышлениях о своем предназначении стал момент, когда она поняла, что эти призвания равнозначны, что брак – это такая же посвященная Богу жизнь, и настолько же *красивая*:

Светлана: Нет, все как бы они одинаковые, одинаково *красивые*²⁵ [призвания], потому что я видела... ну, очень много с монашествующими общалась и с монахинями, женщинами, из разных орденов... и я видела... и я видела, что это красиво.

Иssl.: А что значит красиво?

Светлана: Красиво... ну, видно, что человек там счастлив, видно, что это призвание. Не знаю, я сейчас не могу... Ну, что вот это, как бы, воплощение какой-то мечты. Ну, красиво, красота такая, не знаю, ну вот когда ты видишь очень красивую многодетную семью – очень красивое призвание... И вот я могла восхищаться одновременно и одним призванием, и другим. И вот надо было выбрать [Светлана, Интервью 15].

Из приведенного фрагмента видно, что для красивого свидетельства необязательно ни что-то рассказывать, ни даже делать. Вид монахини, прислонившейся к стене во время мессы, может не уступать по силе убедительности красочным рассказам об обретении призвания или одухотворенному пению в монастырской часовне. Основываясь на материалах, собранных в мексиканском женском монастыре, Ребекка Лестер рассуждает о том, что суровой монашеской дисциплине пришла на смену программа более тонких и едва уловимых практик телесной самодисциплины, которую исследовательница обозначает как эстетику воплощения (*aesthetics of embodiment*). В контексте распознавания призвания эта эстетика предполагает культивацию новых способов переживания собственного телесного воплощения и нарративизацию этого опыта (Lester 2005). Полагаю, что в рассматриваемом случае понятие эстетики может быть расширено, как ни парадоксально, посредством его использования и в узком значении: как освоение техник и состояний тела, однозначно отсылающих к опыту обретения призвания и вызывающих у окружения ощущение прямого столкновения со сверхъестественной красотой.

Было бы упрощением, однако, утверждать, что в рамках наблюдаемой картины для верующего католика ничего не происходит. Материальная осязаемость призвания становится реальной для наблюдателя через ольфакторные и визуальные переживания. Описания подобных столкновений с тайной воплощенного в человеке призыва Бога отличаются отсылками к особому свечению, исходящему от тела призванного. Особенно убедительными для окружения становятся наблюдения за раскрытием призвания в динамике. Так, после рукоположения в священники диакона Ивана, который в последний год вел встречи приходской молодежи в храме, многие обратили внимание, что буквально сразу тот заметно изменился. *«Но он же совершенно другой стал. Он же сияющий! То есть говорит по-другому, смотрит по-другому, на фотографиях видно, что он другой. Это счастье!»*, – отметила в беседе со мной одна из организаторов группы молитв о призваниях при Храме Успения Галина вскоре после события.

²⁵ Здесь и далее в приведенных фрагментах из речи собеседников курсив мой – Е.Х.

Образу человека с особым призванием может также метафорически приписываться приятный аромат, специфическое благоухание:

Вот, например, смотришь на монахинь. Их много, ты их знаешь, и какая-нибудь одна, ты смотришь, прям благоухает чем-то очень таким красивым, именно вот в своей вере. Ты видишь, что она по-настоящему счастлива. И что вот она умеет эту радость вокруг себя распространять, вот для нее монашество — это... Вот ты смотришь и просто влюбляешься в монашество... и это всегда, всегда все вместе с женственностью идет [отец Антон, Интервью 30].

Описания особого «аромата святости» характерны для христианской агиографической традиции (Albert 1990; Браун 2004: 90; Кормина, Штырков 2014). К примеру, дыхание блаженного Германа из Штайнфельда, жившего в XIII веке, описывалось как настолько благоуханное, что можно было бы подумать, что тот находится в саду прекрасных цветов. Жившая в XVII веке монахиня Бенедикта из Нотр-Дам-дю-Ло, по свидетельствам, источала божественный аромат, который оставался на всем, к чему бы она ни прикасалась (Classen et al. 1994: 52). Эстетическое переживание близости к святости в призвании, к красоте призвания, которая как будто светится, как будто благоухает, дает основания удостовериться в том, как Бог действует в жизни христианина, лучше, чем любой талантливый рассказ о том же самом.

Эта красота, которую приписывают воплощенному в теле человека Божьему призыву, однако, вовсе не гендерно-нейтральна. Убежденность в подлинности призвания будет только крепнуть, если человек также обладает природной внешней привлекательностью для представителей противоположного пола. Уже упомянутый мною Илья как-то показал мне на своем смартфоне фотографию молодого человека и призвал подтвердить, что тот обладает небанальной красотой. После того, как я согласилась с его утверждением, мой собеседник рассказал, что этот молодой человек – семинарист и в ближайшем будущем будет облачен. Илья признался, что бывает демонстрирует фотографию этого семинариста своим приятелям и знакомым, чтобы поразить их. Ведь, по его мнению, нет никакого рационального объяснения, почему мужчина с незаурядными внешними данными отказался от брака и романтических отношений. Это изумление характерно не только для Ильи: в приходской среде циркулируют несколько подобных примеров о монахинях, которые хороши собой настолько, что любой мужчина был бы счастлив взять их себе в жены, и только их избранность Богом к безбрачию может быть объяснением такого неочевидного для обывателя решения²⁶.

²⁶ См. статью «Зачем современной женщине идти в монастырь?», где приводится в пример история испанской модели и актрисы Олайи Оливерос, которая оставила многообещающую карьеру и стала монахиней. (Зачем

Тот, кто хотя бы раз был в Риме, вряд ли мог не заметить в многочисленных сувенирных киосках знаменитый *Calendario Romano* – календарь с фотографиями священников Ватикана, внешний облик которых вполне соответствует стандартам модельной индустрии, как известно, предъявляющей к мужской и женской привлекательности строгие критерии. Что характерно, те католики, с которыми я по случаю затрагивала вопрос о целесообразности этого резонансного проекта, оценивали его в позитивных терминах. Ведь задача календаря, по их мнению, – сыграть на противоречии, шокировать²⁷ и через этот своеобразный эпатаж привлечь общественное внимание к образам мужественности в целомудрии, альтернативным массовым секулярным. Некоторые из моих информантов, обращаясь к примерам противоречивого сочетания привлекательности и добровольного безбрачия, искали достижения того же эффекта.

Риторика убеждения: воплощение призвания и этика свидетельства

Одной из дискурсивных форм убеждения как в истинности призвания, так и в его реальности, близости для любого человека становится также демонстрация несоответствия между собственными человеческими желаниями и планом Бога. Высокая символическая ценность любви, социально одобряемым проявлением которой для Церкви является семья, оказывается весомым доводом в пользу того, что человек не определил это призвание для себя самовольно. Это напряжение между стремлением к тому, чтобы «найти любовь» и создать семью, и возможным призванием Бога к безбрачию, как кажется, довольно показательным отображает случай моего разговора с Ниной, хористкой прихода Успения и специалисткой, работающей в крупной коммерческой компании, который был изложен мною в полевом дневнике:

Нина и Аля долго обсуждали следующую поездку Аля к сестрам-елизаветкам и поступление к ним в аспирантуру²⁸. Когда мы остались одни с Ниной, она спросила меня, не думала ли я когда-нибудь о монашеской жизни. Пришлось признаться, что не вижу в этом своего призвания. Нина ухватилась за это слово: «Да, призвание, я тоже не думаю, что это мое

современной женщине идти в монастырь? // Информационный проект «РУСКАТОЛИК.РФ». Добавлено: 27.04.2018. <http://xn--80aqecdrlilg.xn--p1ai/monastery/> [Доступно: 03.05.2022].

²⁷ Ср. это с высказыванием Ангелины, которая когда-то сама предполагала у себя призвание к монашеству: «Потому что русские люди воспринимают такие решения – быть священником, монахом, как что-то не очень нормальное. У православных священников ничего так кардинально не меняется. У него семья, а семья это о-о-очень важно. А когда смотришь на католического священника или монаха, всегда задумываешься: "Почему, почему он от всего этого отказался?" Это же правда необычно» [Ангелина, Интервью 4].

²⁸ В некоторых монашеских конгрегациях, в том числе и в Конгрегации Сестер Святой Елизаветы, о которой идет речь в этом отрывке, первый этап формации называется «аспирантура».

*призвание. Хотя, честно, я не очень понимаю, что это такое». Здесь я стала рассуждать о том, что нет конкретных рекомендаций в распознавании призвания, многое полагается на ощущения самого человека. Нина с большим энтузиазмом отозвалась на мои сомнения. Как выяснилось, она тоже не понимает, как распознать призвание: кто-то говорит о голосе Господа, о том, что нужно услышать ответ Господа. Но как понять, что это именно Господь со мной говорит? Нина разговаривала об этом с отцом В., и он призвал не воспринимать эти слова буквально – никакого голоса не нужно ждать. Еще одна знакомая Нины, монахиня, сказала, что это чувство ни с чем не перепутаешь – ошибиться невозможно, ты будешь думать и хотеть только этого. Нины сказала, что размышляла о монашестве, но все-таки поняла, что не сможет жить без мужского внимания. В приходе уход в монастырь обсуждается довольно часто, и один знакомый Нины из прихода Святой Екатерины как-то сказал, что запросто видит ее в монастыре – ее, которая туда не собирается – зато тех, кто собирается – не видит. Да и отец С. [настоятель прихода Успения] все время подшучивал (а может и всерьез говорил), мол когда же она уйдет в монастырь? Нина призналась, что всю жизнь думала, что создана для замужества и детей, что это ее призвание, но вот ей уже сколько лет, но этого нет. И теперь она задается вопросом: «*Может быть, Господь ждет от меня что-то другое?*» [ПМА 09.02.2017].*

В качестве еще одной иллюстрации подобной формы риторической выразительности я приведу один случай, произошедший во время празднования приходским хором и сочувствующими дня Святой Цецилии – покровительницы музыкантов. Все присутствующие (а помимо меня это был почти полный состав хора, диакон, аколит²⁹, группа активных прихожан) пили вино и вели оживленные беседы, как вдруг к этой компании присоединились две монахини-францисканки. Одна из них – сестра Анета, этническая полька – уже давно была со всеми знакома, другую же сестру я видела впервые, и, как выяснилось, не только я. В связи с этим сестра Анета представила сестру Инну присутствующим и предложила каждому вкратце рассказать о себе. Когда очередь дошла до одной из участниц застолья, Натальи, та проигнорировала установленный формат общения и сама начала задавать вопросы. Далее приведен описанный мною в полевом дневнике диалог, произошедший между Натальей и сестрой Инной, в который, нужно признать, безуспешно пытались вступить и другие участники события:

– Моя очередь. Сестра, сколько вам лет?

– 43.

– А когда Вам пришла в голову эта идея стать монахиней?

– В 2000 году. Потом я стала катехизатором в своем приходе, потом поехала учиться, закончила богословие. Потом поехала в Африку.

²⁹ Чин церковнослужителя-мирянина, который поставляется для служения при алтаре в помощь священнику и диаконам. В некоторых случаях может преподавать причастие верным.

Тут диакон заметил, что лучше бы сестра рассказала всем про служение в Африке. Но Наталья резко возразила:

- Нет, не лучше. До 20 с чем-то лет – это целая жизнь. Я хочу знать, что человек испытал до 25 лет. Сестра, к 25 годам что Вы имели? Неудавшаяся любовь, какие-то разбитые мечты?
- Вообще-то, когда я ушла в монастырь, у меня была отличная работа, квартира, машины не было, но это потому что я водить боюсь. У меня все было хорошо. У меня были знакомые мужчины. Некоторые даже были готовы на мне жениться.
- Это не ответ. У Вас были отношения с мужчиной? Я имею в виду очень сильную любовь к мужчине.
- Да.

Окружающие снова попытались вмешаться, теперь уже более открыто и настойчиво, заявив, что такие темы не стоит обсуждать в присутствии широкой аудитории. Дочь Натальи, Саша, напрямую указала, что та ведет себя крайне неприлично. Единственный человек, кто оставался к тому моменту абсолютно спокойным и несмущенным, была сестра Инна. Оценив, что ее собеседница сочла ответ недостаточным, монахиня продолжила:

- На самом деле я была очень сильно влюблена, и даже когда ушла в монастырь, еще была влюблена. А сейчас я влюблена в Иисуса, и это все [ПМА 22.11.2017].

По-видимому, Наталью не вполне удовлетворил и такой вариант ответа, поскольку она поспешила задать еще один вопрос уже о взаимном характере этой влюбленности, однако он остался без ответа, потому что все резко начали вставать из-за стола и собираться уходить. Всем было очень неловко.

Чем было вызвано это смущение? Помимо очевидного – неприкрыто резкого и напористого коммуникативного стиля Натальи и ее вопросов относительно личной жизни едва знакомого человека – этот разговор мог быть сочтен окружением неудачным и по другой причине. Несмотря на то, что Наталья присоединилась к Католической Церкви уже несколько десятилетий назад, еще в начале 1990-х гг., в этой беседе она продемонстрировала совсем не типичные для локальной среды установки. Наталья не только не определяла выбор монашества в позитивных тонах, как это принято в Церкви, но она поставила под сомнение адекватность подобного выбора. По сути, ею было высказано утверждение, что женщина становится монахиней в том случае, когда жизнь в миру и реализация себя в ней через романтическую любовь не были успешными. Наталья или неправильно проинтерпретировала, или намеренно отказалась интерпретировать

прагматику этой коммуникативной ситуации как ритуализованного воспроизведения свидетельства о призвании, тем самым лишив его перформативной силы.

Что показательно, сестра Инна с готовностью и заметным спокойствием возразила своей собеседнице, используя контринтуитивный тезис: она стала монахиней, хотя и имела успех у мужчин, и даже была влюблена. Это наблюдение резонирует с исследованием нарративов о призвании американских цистерцианцев, выполненным Уильямом Смитом. Монахи, с которыми беседовал Смит, также регулярно подчеркивали, что до осознания своего призвания к монашеству они жили абсолютно счастливой полноценной жизнью: *«Бог не призывает тебя, когда ты в отчаянии, Он призывает, когда ты счастлив»* (Smith 2016: 83).

Замечу, что католикам, живущим в безбрачии по призванию, часто приходится выступать с опровержениями, построенными на этом противоречии, – правда, по большей части в адрес тех, кто не принадлежит Католической Церкви. Такие обстоятельства, в которых демонстрация подобной нарративной компетенции желательна или даже неизбежна, в российском контексте возникают довольно часто. В преимущественно секулярной культуре, в которой переживание романтической любви тесно связано с поиском себя и своего места в жизни, а сексуальная свобода – с утверждением индивидуальной автономии (Illouz 2012), добровольный отказ от этой формы социальности вызывает недоумения и требует объяснения. В самой церкви подобные ситуации редки, однако, как мы видим, возможны. Тем же немногочисленным католикам, которые, как и Наталья, считают принесение обетов загубленной жизнью «нормальных» мужчин и женщин, обычно приписывают недостаточную религиозную образованность.

Итак, нарративы о призвании зачастую строятся по схеме: женщина или мужчина почувствовали свое призвание к посвященной жизни, несмотря на влюбленность, сильную страсть, мечты о браке и семье – чувства и желания, ассоциируемые с телом и полом. Артикуляция этого парадокса характерна, однако, не только для подобных нарративов, но и для описаний своего состояния уже после принесения вечных обетов или рукоположения. В речи как будущих, так и состоявшихся монахов, монахинь и священников регулярно повторяется одна мысль, причем без специальных стимулов со стороны исследователя³⁰: *«В своем безбрачии я все еще остаюсь человеком, который может влюбиться»*. Более того, это вполне естественно:

³⁰ Далее приведены фрагменты из интервью. Несмотря на то, что эти высказывания адресованы исследователю, а не пастве, их цитирование обусловлено тем, что подобные по содержанию утверждения можно регулярно фиксировать и в контексте повседневного взаимодействия.

Никто не говорит, что монах становится сразу святым. Есть, конечно, боренье, человеческая природа в нем присутствует даже после того, когда он наденет монашескую рясу, да. Мы тоже видим всю эту красоту, там монахи и священники, всю эту красоту видим, которая вокруг нас есть и которая нас окружает. Но и никто не говорит, что прямо уж там, знаете ли... это ж тоже все-таки физиология, она остается физиологией человеческой, вот. Но есть обеты, есть обеты, которые принес монах или священник Господу Богу [отец Игорь, Интервью 12].

Я когда пошла в монастырь, я не перестала быть женщиной, да, и мне кажется, что хорошо, что я сразу же на это согласилась... Но не отказываюсь от этого, да. От того, что я женщина. Не какое-то там бесполое существо... а какое-то конкретное, с конкретным полом. И это, наверное, очень важно принять, что я могу испытывать разные чувства, могу испытывать симпатию к какому-то мужчине. Могу влюбиться в течение жизни. Миллиард таких ситуаций может произойти, и ничего в этом нет страшного [Арина, постулантка³¹, Интервью 26].

Когда Стефания Палмизано писала о представителях нового монашества из Бозе, амбициозного монастырского проекта в духе Второго Ватиканского Собора³², она выделила две ключевые для этой среды риторические стратегии самопрезентации: *«Мы не бесплотные ангелы»* и *«Мы не лучшие, не более святы, чем кто бы то ни было»* (Palmisano 2016: 82). Российские католические монахи и священники придерживаются более консервативных взглядов, чем информанты Палмизано, однако в этом вопросе они занимают аналогичные позиции. Подобное сходство, на мой взгляд, обусловлено теми этическими принципами, которые Церковь предлагает людям, имеющим призвание к священству и посвященной жизни.

Идея избранности к пути, пусть и наименее распространенному, в Католической Церкви не имеет тех коннотаций, которые приписываются светскому пониманию избранности как превосходству над большинством. Поэтому рассказ о собственном призвании обязательно включает акцент на том, что ты стал монахом не потому, что достиг какого-то мало кому доступного духовного уровня, а только потому, что так определил Бог. Ты ничем не лучше других, а, возможно, даже и хуже других. К тому же, такая риторика подчеркивает таинственное измерение христианского призвания: *«Само призвание является Тайной. Потому что знаете, можно задать себе вопрос: Боже мой, почему ты меня выбрал? Такого вот бестолкового, такого неграмотного... Почему? Мы не можем*

³¹ Формация (монашеская подготовка) представляет собой многоэтапный процесс, занимающий период до 10 лет. Препостулат — первый этап формации, в рамках которого кандидат живет вместе с общиной в клаузуре (затворе) и знакомится с опытом монастырской жизни. За препостулатом следуют этапы — постулат (подготовка к послушничеству), новициат (послушничество и подготовка к временным обетам), юниорат или клерикат (подготовка к вечным обетам и подготовка к вечным обетам и рукоположению соответственно).

³² Бозе — монастырь, расположенный на севере Италии, между Миланом и Туринном, объединяющий монахов различных конфессий, как женщин, так и мужчин.

этого понять, потому что это Тайна, это великая Тайна для каждого из нас» [отец Игорь, Интервью 12].

В этом речевой жанр рассказа о призвании не уникален. Ту же стратегию производства подлинности можно обнаружить и в агиографических текстах, и в описаниях чудес визионерства. Сообразно такой логике строится, к примеру, нарратив о значимых для современной Церкви явлениях Девы Марии в Лурде. В самом деле, едва ли что-то в личности и судьбе визионерки Святой Бернадетты Субиру могло предвещать известные события³³. Бернадетта была юна, бедна, обладала слабым здоровьем и столь же слабыми способностями к обучению³⁴. Андреа Далберг в своем исследовании паломничества в Лурд замечает, что для церковных авторитетов XIX века, находящихся в конфронтации с философами-рационалистами, видения, подобные лурдским, становились ресурсом для утверждения примата знания, полученного сверхъестественным образом, над знанием, полученным интеллектуальными усилиями. Первый, мистический, тип знания естественным образом соотносился с «простыми людьми», которым был чужд интеллектуализм. Так, опыт Бернадетты Субиру становился в глазах современников тем более убедительным именно потому, что в социальном, интеллектуальном и физическом отношениях эта девушка была абсолютно «невзрачной» (Dahlberg 1991: 31). В этом контексте истории монахов и священников становятся особенно созвучными подобной форме презентации избранности:

Некоторые священники говорят, что перед семинарией они сделали [с нажимом] все для того, чтобы не быть никогда священниками. То есть так нагрешили и так нажили, что хм — священник! Близко вот в приличное общество никогда не пустили бы. Но для Бога это неважно [отец Николай, Интервью 19].

Вторая стратегия, обозначенная Палмизано, обнажает завуалированную полемику религиозных специалистов с утверждением бесполого и бестелесного статуса призванного в Ранней Церкви. Сегодня представление себя монахами и священниками как людей, ничем специфическим не выдающихся, напротив, предполагает именно отсылку к телесности, с которой приходится считаться каждому. Призванный к посвященной жизни человек также несет на себе печать первородного греха, также предрасположен к греховному действию, также не свободен от желаний плоти. Примечательно, что подобная отсылка характерна и

³³ Католический богослов Антонио Сикари, известный в России в первую очередь компендиумом «Портреты святых», цитирует слова визионерки Бернадетты Субиру: «Если Пресвятая Дева избрала меня, то это потому, что я была самой невежественной. Если бы она нашла какую-нибудь еще более невежественную, чем я, она избрала бы ее» (Сикари 1991: 164–165).

³⁴ О юных девушках-визионерках и факторах, повлиявших на убедительность их опыта для Католической Церкви см. (Maunder 2016).

для католической культуры сельской северо-восточной Бразилии, которую изучает британский антрополог Майя Мэйблин. Почитаемые в этой местности святые воспринимаются верующими как близкие благодаря некогда разделяемому в повседневности телесному опыту, в первую очередь опыту бытовых телесных страданий. Размышляя о земной жизни Святой Риты Кашийской, известной как «замужняя святая», или Девы Марии, информантки Мэйблин воображают их переживания в гендерно-специфичном измерении: они говорят о супружеской повседневности и женской физиологии, о муках родов и опыте материнства. Несмотря на то, что святость принципиально эксклюзивна (святые жили и умирали по особому канону), для верующих именно воплощенность святых в теле определенного пола и соответствующий ему жизненный опыт – единственное, что делает их такими же, как и все обыкновенные люди (Mayblin 2014: 272–273). Апелляция к общему для всех воплощению и его издержкам создает эффект понятности и близости призвания, делает его посюсторонним и отчасти даже простым.

Женственность и мужественность в безбрачии

Таким образом, призвание к жизни в безбрачии не нивелирует человеческую природу. Призванный католик продолжает жить в том же теле, испытывающем желание романтической любви, с тем же взглядом, способным оценить привлекательность и красоту. Чтобы понять механизм легитимации такой позиции, а также ее социальные последствия, необходимо вернуться к вопросу Талала Асада о конструировании соотношения между грехом и его потенциальной средой. В связи с этим вопросом позволю себе привести еще один пример.

Однажды во время проведения реколлекций в монастыре Святого Антония Чудотворца участники собрались в свободное от конференций и молитв время на монастырской кухне, чтобы выпить чаю и поговорить. Среди приглашенных на чаепитие оказался и францисканец брат Василий, этнический поляк, уже много лет служащий в России. Близилось время Великого поста, так что обсуждение коснулось вопроса о том, кто от чего склонен отказаться в этот период³⁵. Одна из участниц духовных упражнений в связи

³⁵ В современной Католической Церкви действует облегченная версия поста. С середины XX века традиционный пост, предполагавший ряд универсальных для католиков ограничений, уступил место подходу, ориентированному на духовные и физические возможности каждого конкретного человека. В этой связи содержание поста в основном определяется теми обязательствами, которые берут на себя христиане в его начале в соответствии со своими собственными представлениями о необходимых лично им ограничениях и

с развернувшейся дискуссией вдруг вспомнила следующую историю своей православной знакомой. В один монастырь во время поста приехал священник. Спустившись в трапезную к ужину и обнаружив практически пустой стол, он поинтересовался, чем обусловлено такое ограничение. «У нас пост», – отвечали ему насельницы. Но священник возразил: «Нет, это совсем не пост. Вот когда все есть, а ты не ешь, вот это настоящий пост». Все засмеялись. В том числе и брат Василий, однако, когда смех стих, монах поделился размышлениями, вдохновленными рассказанной историей и впоследствии восстановленными мною в полевом дневнике:

У нас есть три обета – целомудрия, бедности и послушания. Но самое главное – это послушание. Потому что, если ты верен обету послушания, ты точно сохранишь и целомудрие, и бедность. Вот, например, у меня тоже есть некое отношение к женщине. Я тоже нормальный мужик. И если кто-то говорит, что ему женщины не нравятся, что он не чувствует ничего, что они ему неинтересны – это ненормально, это психиатрия, это ненормальный человек. Зачем тебе тогда эти обеты? Должно быть нормальное отношение, это нужно переживать [ПМА 27.01.2018].

Это отчасти провокационное заявление может быть удачной иллюстрацией той проблемы, которую поставил Асад. Как известно, акт, греховность которого не вызывает сомнений, требует прямого противодействия. Возможность же греха (будь то чувства, мысли, фантазии, соматические переживания и т.д.), прежде чем стать предметом беспокойства, должна быть квалифицирована как таковая. Однако то, что может попадать в класс таких потенциальных условий, зависит от исторического и культурного контекста (Asad 1993: 103). В сравнении с ранними бенедиктинскими монастырями, требующими от монахов отречения от личных желаний и смирения плоти для достижения спасения, в этом случае, как и в случае рассматриваемой Асадом программы Святого Бернарда Клервоского, соотношение между потенциальными условиями греха и собственно греховным действием имеет иную логику. Здесь обет безбрачия приобретает полноту смысла, если в человеке остается то, отказа от чего требует данный обет. Осознание собственной сексуальности не является исключительно опасной средой для греха, поскольку позволяет призванному переживать свои обещания целомудрия раз за разом.

«Я нормальный мужик», – утверждает монах, и никто из присутствующих не дает понять, кажется ли им подобное утверждение неуместным. В этой связи следует заметить, что в католической среде для людей, живущих в обещании безбрачия, уже не предполагается обязательная дистанция между ними и представителями

аскетических практиках (конкретные ограничения в пище и иных удовольствиях, углубление молитвенной практики и т.п.)

противоположного пола, как того требовала ранняя христианская традиция (см. Mayblin 2019). Сегодня прихожанок и священников/монахов могут связывать дружеские отношения. Социальные проявления этих отношений могут быть различны: частые индивидуальные встречи и духовные беседы, путешествия и паломничества, проведение совместных мероприятий и другие способы проживания дружбы, не имеющие религиозных коннотаций, например, комплименты, в том числе и внешнему виду прихожанок. Эти формы социального взаимодействия часто осмысляются в терминах мужественности и (духовного) отцовства, то есть в парадигме, отсылающей к конкретным гендерным ценностям и противостоящей андрогинному образу священника/монаха³⁶.

Во многом подобное позиционирование обусловлено современными католическими представлениями о субъекте. Обсуждая гендерное измерение современного католического понимания греха, Майя Мэйблин говорит о том, что в Католической Церкви сосуществуют две модели субъекта: дуалистическая и универалистская. Первая основывается на раннехристианском видении природы человека через призму ее изначальной и неизменной гендерной двойственности. Такая антропология постулирует возможность существования человека в двух принципиально разных, но комплементарных по духовным и физическим характеристикам формах – в качестве мужчины или женщины. Вторая модель, получившая широкое распространение в XX веке и связанная с постановлениями Второго Ватиканского Собора, подчеркивает общие для всех людей греховность и доступ к святости, где различия носят скорее условный и контекстуальный, а не онтологический характер (Mayblin 2017). Антропологическая модель призвания, реализованная в принципе всеобщего призвания к святости, является, очевидно, универалистской по своей форме. В соответствии с этим взглядом на субъект, пути к святости разнообразны, но равноценны. Это равенство призваний подкрепляется общим для всех механизмом достижения святости – добровольной самоотдачей³⁷. Только отрехшись от себя, человек становится равен сам себе.

В локальном изводе антропология призвания предлагает верующим две базовые формы существования – брак и безбрачие, равно святые и равно требующие самоотречения. Однако большинству невоцерковленных людей и новоначальных католиков гораздо легче восстановить символическую связь между жертвой и целомудрием, нежели между жертвой и браком. Последствия этого могут быть противоположными: или неопиты оказываются

³⁶ Более того, монахи даже становятся специалистами в области сексуальных отношений. В русскоязычном информационном пространстве наиболее известный специалист в этой нише – францисканский монах из Польши о. Ксаверий Кнотц. Автор книг «Секс: неизвестное об известном. Для христианских супругов», «Секс, которого не знаете», «Не бойся секса: Люби и делай, что хочешь» видит свою миссию в том, чтобы показать верующим католикам возможность переживать свое супружеское призвание как путь к святости в том числе и через физическую близость.

³⁷ См. Пастырскую конституцию о Церкви в современном мире «*Gaudium et spes*» (Документы II Ватиканского Собора: 470).

склонны видеть именно в безбрачии максимально полную духовную реализацию, или, наоборот, призвание к целомудрию видится им чем-то непосильным и мало кому доступным. Современный проект пастырской поддержки призваний нацелен на снятие этой напряженности. Ни один из знакомых мне религиозных авторитетов в публичной дискуссии никогда не скажет, что брак – это призвание «по умолчанию» для тех, кто не готов посвятить всего себя служению и поэтому выбирает легкий путь. Более того, я все чаще встречала осторожно высказанные мнения, что брак даже сложнее монашества и священства, что семья требует большей самоотдачи, чем посвященная жизнь в одиночестве. Успешное католическое пастырское наставление (с точки зрения тех, кто за него ответственен) – это, в том числе, научение видеть в браке и безбрачии равно легитимные пути достижения спасения.

Как ни странно, но обсуждаемую модель субъекта делает универсалистской также и расширение семантического потенциала призвания за счет гендера и сексуальности – будь то брак, где пол и телесность, очевидно, имеют особое значение, или посвященная жизнь, требующая безбрачия.

Есть призвание... это еще до того, как мы начнем говорить о священстве и монашестве, о браке – есть призвание быть мужчиной или женщиной. То есть это тоже то, что было определено без тебя, до твоего рождения. И вот это ты принимаешь – не принимаешь. И потом эту женственность, мужественность ты в своей жизни должен раскрывать как ответ твой на приглашение Творца прожить жизнь именно вот так. И потом уже идут разветвления, так скажем, призвание монашеское, священническое, в брак вступить, может быть, по-другому как-то себя посвятить [отец Антон, Интервью 30].

Эта конгруэнтность призваний, которая удивляла меня в начале полевой работы, обусловлена также холистическим подходом современного католического богословия к личности, не противопоставляющим душу и тело, но объединяющим их в единое целое. Поэтому обретение призвания к конкретному пути происходит уже в рамках «первичного» призвания человека к жизни в мужском или женском теле. Показательны в этом смысле слова Светланы, некогда стоявшей перед сложным выбором между браком и монашеством, а теперь руководящей группой катехизации и специальными встречами для супружеских пар. Одной из главных своих задач она видит попытку донести до широкой аудитории, что брак и целомудрие не противоположны друг другу, но имеют единое основание:

Мне кажется, что сейчас очень много искажения как бы вообще в мире – что такое женственность, мужественность. И как бы это вообще основа, о чем мне хочется говорить с молодежью, вот. И это основа тоже, чтобы быть очень хорошим священником, монахом,

нужно быть хорошим мужчиной, ну, в смысле хорошим – настоящим ... и в то же время – это основа для брака [Светлана, Интервью 15].

В этом и состоит парадокс католической антропологии призвания: как универсальное призвание к святости может быть гендерно окрашенным? Рассматривая две проблемы, с которыми сталкивается Католическая Церковь, – вопрос о женском священстве и кризис вокруг сексуальных домогательств клира, Мэйблин показывает, как церковные авторитеты могут обращаться то к универсалистской, то к дуалистической модели для легитимации своих позиций. Это замечание о ситуативной апелляции к объяснительным моделям вполне подходит и для нашего случая. Выстраивая линию аргументации посредством понятия равноценности и общности призваний, церковная власть решает сразу две пастырские задачи. Общим знаменателем, к которому приводятся брак и безбрачие, становится пол и телесность и связанные с ними желания, что расширяет перспективы для, если так можно выразиться, «популяризации» призвания к посвященной жизни и священству в среде, где добровольное целомудрие рассматривается как нечто едва ли достижимое. Вторая функция этой программы отражена в рассуждении Светланы. Через идею единой, обобщающей концепции призвания Католическая Церковь утверждает среди своей паствы представление о двойственности человеческой природы – о правильных образах мужского и женского.

Уже процитированная выше Ребекка Лестер, ожидая увидеть в католическом монастыре сестер, стремящихся «вырваться» из собственного тела как преграды для достижения святости, столкнулась с более сложным положением дел. Одним из самых частых высказываний среди монахинь было: *«Женщина должна всегда оставаться женщиной на 100%»*, – и это, пожалуй, наиболее удачно иллюстрируют дисциплинарную и педагогическую программу исследуемого монастыря. Подобная программа, по мнению Лестер, нацелена в том числе и на помещение опыта индивидуального призвания в контекст религиозного протеста против модерной либерализации женщины и, как следствие, утраты ею истины о самой себе. Постулантки обучались осмыслению всего своего жизненного опыта как неизменно противоречащего современным моделям феминности (в первую очередь образу независимой и сексуально активной женщины), и это противоречие становилось для них особым знаком избранности к другой, посвященной жизни. Так, формирование подчеркнуто женской, альтернативной модерной субъектности в процессе монашеской подготовки приобретает форму политического высказывания (Lester 2005: 13).

В этом наблюдении можно обнаружить важные параллели с современной пастырской поддержкой призваний в российских католических приходах. Основной объект этой пастырской поддержки – молодые люди, в подавляющем большинстве воспитанные в невоцерковленных семьях и социализировавшиеся в секулярной культуре, утверждающей

индивидуальную автономию субъекта, в частности в сфере сексуальной жизни. Религиозные специалисты достаточно хорошо осведомлены об этом обстоятельстве и делают его объектом публичной рефлексии. В рамках такой рефлексии современные манифестации прав и свобод личности, в особенности имеющие отношение к гендерному вопросу, приобретают форму необъявленной войны против человека и его достоинства. Одним из главных критических аргументов современной Католической Церкви в отношении секулярной культуры становится обвинение в проведении границы между личностью и телом, как между субъективным и объективным, что делает последнее пространством различных манипуляций. С этим семиотическим разделением церковные интеллектуалы связывают сексуальную либерализацию (влекущую за собой видение тела как объекта торга и продажи), легитимацию абORTов и эвтаназии, а также распространение представлений о гендере как социальном конструкте. Помещение концепции небинарного гендера в подобный ряд негативных, с точки зрения Католической Церкви, последствий так называемой гендерной идеологии делает концепцию божественного призвания с ее артикуляцией изначально данных мужественности/женственности особенно убедительной. А пастырскую деятельность, одновременно нацеленную и на поддержание гендерных ролей, и на повышение привлекательности безбрачия – совсем не противоречивой.

1.3. Распознавание призвания как семиотическая бдительность³⁸

Обдумай хорошенько: быть прозрачным – значит, скорее "не закрывать", чем "показывать"... Стакан дает увидеть то, что в нем, а не пытается показать нам воздух (Хосе Мария Эскрива «Борозда», глава «Искренность»).

Он стал читать вслух:

«Посылаю к вам Жюльена Сореля из нашего прихода, которого я окрестил почти двадцать лет тому назад; он сын богатого плотника, но отец ему ничего не дает. Жюльен будет отменным трудолюбцем в вертограде господнем. Память и понятливость — все есть у него, есть и разумение. Но долговременно ли его призвание? Искренне ли оно?»

— Искренне? — повторил аббат Пирар удивленным тоном и поглядел на Жюльена; но теперь взгляд аббата

³⁸ Основные положения раздела были опубликованы в статье (Хонинева 2019).

был уже не до такой степени лишен всего человеческого. — Искренне? — снова повторил он, понизив голос и принимаясь читать дальше (Стендаль, «Красное и черное», глава «Семинария»).

«Многие пытались совратить меня в монастырь», – в шутку заметила Саша наигранным голосом, когда разговор, случайным участником которого я оказалась на одном празднике прихода Храма Успения, коснулся темы монашеского призвания в частности и поиска призвания вообще. Сестра-монахиня, которая сразу опознала эту реплику как завуалированный упрек в свою сторону, в том же шуточном тоне возразила, что никогда такого себе не позволяла. – *«Да конечно, сестра, Вы мне сколько раз говорили, кто больше всех орет, что «это не мое», потом заканчивает в монастыре!»* – уже более серьезным голосом заметила Саша, в котором уже действительно читался упрек. – *«Это, между прочим, практика показывает, только и всего. Саша, здесь очень важно быть искренним и всегда говорить правду о том, что чувствуешь. Если слышишь, если чувствуешь, ты не можешь Ему не ответить».*

Некогда Саша делилась со мной своим раздражением по отношению к специфике католической среды, которая, по ее мнению, навязывает необходимость внесения конкретики в свою жизнь, а именно выбор между монашеством (в случае мужчин еще и священства) и браком. Подобная тенденция в поиске жизненного пути порой становится объектом самоиронии среди воцерковленных католиков. Правда, скорее, среди тех, кто в итоге благополучно разрешил этот выбор в пользу брака. Так, в беседе с Аллой, католичкой из московского прихода Кафедрального собора Непорочного Зачатия Пресвятой Девы Марии, я назвала характерную для католиков обеспокоенность скорейшим раскрытием своего призвания неврозом и тут же осеклась, пожалев о резкой и излишне эмоциональной формулировке. Но моя собеседница ободрила меня, сказав, что иначе как неврозом это явление трудно назвать. *«Такое ощущение, что ты срочно должен либо надеть монашескую юбку, либо найти себе мужа»,* – подытожила она, признавшись затем, что в течение нескольких лет сама всерьез размышляла о монашестве и даже познакомила своих родителей с сестрами из конгрегации, в которую намеревалась поступить.

Этот раздел посвящен траекториям поиска христианского призвания, представляющего проблему для многих современных российских католиков. В Католической Церкви существует система инструментов и техник распознавания призвания, реализуемых в специализированных дисциплинарных институтах – семинариях и монастырях. Однако прежде чем оказаться в подобном институте или отказаться от такой перспективы, человек должен убедительно продемонстрировать самому себе, что

действительно призван Богом к конкретному пути. Распознавание призвания обычно требует усвоения аналитических и интерпретативных навыков, предполагающих работу как с внутренними состояниями – сознанием, эмоциями, соматическими переживаниями – так и разного рода внешними свидетельствами, указывающими на то, к чему призывает Бог.

Термин «распознавание» (*discernment*) основывается на ряде католических теологических концепций и отсылает к одной из ключевых для католической традиции духовных практик. Впрочем, техники распознавания характерны и для других христианских культур, в которых проблематизируется непрерывная связь с Богом (Klaits 2016; Luhrmann 2006, см. также Heinämäki 2017). Применительно к рассматриваемому сюжету распознавание можно определить как практику последовательного различения и интерпретации знаков присутствия Бога в жизни человека и, более конкретно, знаков демонстрации воли Бога в отношении к призванию этого человека.

Большинство моих собеседников, с которыми я разговаривала на эту тему, присоединились к Католической Церкви или приняли таинство Крещения в молодом возрасте и будучи холостыми, в связи с чем оказались особенно восприимчивы к церковной пасторской программе по поддержке призваний. Однако предлагаемые религиозными специалистами руководства и рекомендации по распознаванию своего жизненного пути носят довольно абстрактный характер: они едва ли освещают механику верификации призвания и интерпретации знаков, предлагая верующим больше участвовать в литургии и Молитве Адорации³⁹, упорядочить свою персональную молитвенную жизнь и искать ответ о своем призвании в «личных отношениях с Богом», тем самым помещая опыт распознавания в сферу индивидуального религиозного поиска⁴⁰.

В связи с этим точное содержание практики распознавания для мирян не всегда выглядит однозначным. Опыт призвания человека Богом наделяется некоторыми чертами мистического взаимодействия, а значит не передаваемого с помощью естественного языка, или, скорее, не требующего этой передачи и специальных разъяснений. Поэтому католики, идентифицировавшие свое чувство как возможный призыв Бога, чаще всего не знакомы с примерами правильной интерпретации и вынуждены опираться на собственные

³⁹ Внелитургическое почитание Пресвятых Даров.

⁴⁰ Стоит сравнить это с определением призвания и описанием формы его верификации в статье богослова Артура Вермеерша о священническом и религиозном призвании для Католической Энциклопедии 1912 года: «Обычно призвание раскрывается в результате размышлений в соответствии с принципами разума и веры; в исключительных случаях – сверхъестественный свет изливается на душу так обильно, что размышления становятся ненужными. Существует два знака, указывающих на призвание: один из них имеет негативное основание – отсутствие препятствий; другой – позитивное – твердое решение служить Богу с Его помощью как священник или монах» (Vermeersch A. Ecclesiastical and Religious Vocation // The Catholic Encyclopedia. Vol. 15. New York: Robert Appleton Company, 1912. <http://www.newadvent.org/cathen/15498a.htm> [Доступно: 03.05.2022])

представления о том, как может выглядеть знак от Бога, на краткие косвенные замечания об этом процессе со стороны религиозных специалистов, а также результаты совместных обсуждений среди тех, кто также только встал на путь распознавания призвания. Что и как необходимо чувствовать; могут ли быть сомнения на том или ином этапе распознавания; что считать знаком, а что нет; как отличить свою собственную волю от воли Бога – эти вопросы так или иначе ставит перед собой католик в процессе верификации своего призвания. Не могу не привести здесь сардоническое замечание моего друга Ивана, который также когда-то старался ориентироваться на знаки от Бога, которые могли бы отсылать к его призванию вступить в брак. Когда брак распался, Иван утвердился в несостоятельности такой схемы распознавания призвания, чем обусловлен саркастический тон его высказывания, тем не менее достаточно тонко описывающий сомнения и многих других моих собеседников: *«Из того, что я слышал, все эти моменты как-то не проговариваются, и как будто всё так просто... Тут, знаешь, как сонник нужен. То есть дождик пошел после того, как помолился, – это не к добру, солнышко взошло – значит мое призвание. Из того, что я слышал – это примерно так и выглядит»* [Иван, Интервью 2].

Это отнюдь не означает, что распознающие призвание католики полагаются лишь на импровизацию. Для героев этнографической истории, которую я бы хотела осветить в данном фрагменте исследования, поиск знаков избранности Богом – процесс не только творческий, но и этический. Приведенный разговор между молодой незамужней девушкой Сашей и монахиней – один из многих примеров того, как религиозные авторитеты и миряне связывают моральное обязательство искренности с индивидуальным процессом распознавания призвания. Своей же основной задачей в дальнейшем рассуждении я вижу анализ таких примеров, которые дают возможность проследить за интерпретативной логикой, лежащей в основе религиозного поиска своего призвания, а также оценить, с какими категориями современного католического воображения и дискурса оказывается соотнесена норма искренности, лежащая в основе этого процесса.

Личные отношения с Богом: призвание как «встреча со Христом»

Однажды отец Игорь, монах ордена францисканцев младших конвентуальных, поделился со мной историей, которая когда-то произвела на него сильное впечатление. Во время встречи в известном католическом монастыре в г. Непоколанов (Польша) одному монаху, возраст которого на тот момент уже превышал 80 лет, задали простой вопрос: *«О чем Вы сейчас молитесь, брат?»*. Ответ монаха был краток: *«Я молюсь о благодати выстоять в*

своем призвании». Отец Игорь был тогда поражен тем, как даже спустя многие десятки лет монахи все равно борются за свое призвание, молятся о том, чтобы не потерять его и удержаться в нем. Мой собеседник привел этот пример, чтобы проиллюстрировать тот факт, что призвание – не столько дискретное событие, сколько непрерывный процесс, требующий постоянных усилий и заботы.

В католической среде сами термины, описывающие это явление, подразумевают его протяженность во времени – сначала поэтапное распознавание призвания, затем его неустанное углубление. В приходском дискурсе артикулируется необходимость рефлексии над недостаточностью «первого обращения»⁴¹ и внесения большей конкретики в свою христианскую жизнь посредством раскрытия того плана, который каждому человеку предназначил Бог. Однако и успешное распознавание конечной целью считать не принято. Хотя формально Таинство венчания или же принесение вечных обетов определяются в качестве моментов, когда призвание считается распознанным, и обратной дороги уже нет и быть не может⁴², на практике эти события оказываются ритуально зафиксированным обязательством углубления призвания, то есть постоянной духовного совершенствования.

Как опыт призвания в Церковь, так и опыт поиска и обретения своего индивидуального призвания в жизни неразрывно связаны с ярким элементом католического (хотя и не только его) вокабуляра – устойчивым выражением *«встреча со Христом»*. С догматической точки зрения, впервые *встреча* происходит в Таинстве Крещения, а затем регулярно – в Таинстве Евхаристии. Однако также среди католиков часто встречаются осторожно высказываемые мнения, что участия в таинствах может быть вовсе и недостаточно для переживания этого опыта. Важным критерием для *встречи* является постоянная сознательная работа над интеллектуальным и чувственным измерениями переживаемого опыта, который осмысливается как *личные отношения* с Богом. Здесь очевидна полемическая отсылка к не одобряемому современными католиками

⁴¹ В Катехизисе Католической Церкви также упоминаются первое и второе обращения:

Иисус призывает к обращению. Этот призыв является существенной частью возвещения Царства: «Исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк 1, 15). В проповеди Церкви этот призыв обращен прежде всего к тем, кто еще не знает Христа и Его Евангелия. Поэтому Крещение – это основной путь для первого и фундаментального обращения. Ибо верой в Благоую Весть и Крещением мы отвращаемся от зла и обретаем спасение, то есть отпущение всех грехов и дар новой жизни.

Призыв же Христа к обращению продолжает звучать в жизни христиан. Это второе обращение представляет собой непрерывное задание всей Церкви, которая «имеет грешников в своем собственном лоне» и которая «одновременно и свята, и всегда нуждается в очищении, непрестанно следует путем покаяния и обновления». Усилие обратиться – не только человеческое действие. Оно – движение «сердца сокрушенного» (Ис 50, 19), которое привлекла и которого коснулась благодать, побуждая его ответить на милосердную любовь Бога, возлюбившего нас первым. (Катехизис Католической Церкви 2001: 344–345).

⁴² Однако случаи «бывших» монахов, священников и супругов определенно усложняют эту схему.

автоматизму, то есть нерефлексируемому участию в литургической жизни без необходимого совершенствования переживаний индивидуального столкновения с Богом:

Церковь очень подвержена впаданию в *формализм*. И, допустим, папа Франциск постоянно об этом говорит и предостерегает от этого. Чтобы люди не впадали в формализм. Чтобы люди жили именно встречей и отношениями со Христом. Потому что священники, я не знаю насколько удачно или неудачно они это формулируют, но они призывают к этому... Строить личные отношения со Христом – это значит искать Его, везде в своей жизни и всегда. И тут могут быть самые разные средства: молитва, участие в Литургии, там, не знаю, паломничество, в молитвенных группах чтение Библии, что угодно. Ищи то, что тебе помогает, то, что помогает твоим отношениям со Христом, находить Его. Иначе все эти же общинные действия, то есть если за этим нет твоей нужды во Христе, они становятся формальностью. «Я прихожу на Мессу в воскресенье, потому что я католичка». «Я совершила грех – я иду на исповедь, чтобы я могла причащаться». Иначе это просто становится набором формальных действий. То есть если смысл и цель всех этих действий не Христос, то лучше это вообще не делать на самом деле, потому что смысла в этом нет [Алла, Интервью 21].

В качестве примера такого стиля религиозной жизни, пусть и не всегда в явном виде, приводят «этнических» или «традиционных» католиков, получивших свою религиозную идентичность как будто по праву рождения вместе с этнической. Одна из моих собеседниц, Арина (уже четыре года живущая в Польше во францисканском монастыре на момент разговора со мной, а ныне уже принявшая свои первые обеты), рассказывала мне о том, как местные католики, крещенные во младенчестве и участвующие в литургии всю сознательную жизнь, могут свидетельствовать о первой *встрече со Христом* спустя десятки лет регулярной религиозной практики. Таким образом, данная формулировка описывает переживание личного непосредственного контакта человека с Богом. Этот контакт не противопоставлен ритуализованным формам, но в них он также и не достигается по умолчанию. В идеале две модальности связи с Богом должны дополнять друг друга.

Встреча со Христом – одна из основных тем размышления в проповедях, личных беседах и публичных приходских и монастырских мероприятиях. Следующий отрывок взят из проповеди настоятеля прихода Успения отца С., размышляющего над сюжетом беседы Иисуса Христа с самарянкой:

Поэтому, возлюбленные братья и сестры, стараемся и мы в своей жизни встретить Иисуса Христа. А Иисус Христос приходит к нам очень часто. И не только здесь, в храме мы можем Его встретить. Самарянка даже не думала о том, что у колодца она может встретить Бога. Может быть, и мы встречаем каждый день Иисуса Христа – у плиты? У своей плиты, когда мы готовим пищу. Но мы не замечаем, мы не обращаем внимание. Поэтому возлюбленные братья и сестры, давайте иметь мужество оставить все это ненужное, вот эти все водonoсы, эти сосуды, чтобы действительно встретить Иисуса Христа и так же возрадоваться, как вот

эта женщина. Может быть, сегодня кто-то из нас уйдет из храма уже совсем другим человеком, который будет действительно рассказывать, что он встретил или она встретила Иисуса Христа, своего Спасителя. И будет делиться этой радостью. [Проповедь отца С., Торжество Святого Иосифа, ПМА 19.03.2017]

Формулировка, которую использует отец С. – «*стараться встретить*» – здесь не случайна. Регулярная *встреча со Христом* оказывается в том числе и вопросом поддержания бдительности, культивации навыка «*находить Бога во всем*». Христианин обучается быть с Богом на постоянной связи, переживать *встречу со Христом* раз за разом:

Цель – встретить Христа. Чтобы *встреча со Христом* была живая и постоянная, потому что невозможно жить, припоминая о той первой встрече, допустим, которая произошла с мной десять лет назад. Если бы я жила просто воспоминаниями об этой встрече, я бы ушла из Церкви сто лет назад. Но если моя работа, мой рабочий день становится возможностью... а это всегда возможность – то, что становится *встречей со Христом*... Дружба, отношения с моим молодым человеком, все что угодно. [Алла, Интервью 21].

Метафора *встречи* работает таким образом, что этот опыт понимается как столкновение реальное и конкретное – с Богом как личностью⁴³, с которой возможна дружба:

Встреча... это, наверное, какой-то опыт личной встречи с Христом как с человеком, как с личностью. С Богом как с личностью. Не с каким-то там абстрактным Богом, который там сидит на облаке, и я ничего о Нем не знаю, и у меня нет до Него дела, и меня не сильно интересует, что Он обо мне думает... Но во всяком случае для меня это была такая личная встреча со Христом как с личностью, у которой был свой характер при жизни, да и сейчас. Который прожил свою жизнь, у которого были друзья, какие-то там дела были. Но просто встреча с Ним как с такой личностью, как с другом, с кем-то очень близким [Арина, постулантка, Интервью 26].

Выражение *встреча со Христом* отсылает к отношениям между двумя интенциональными субъектами без посредников и «свидетелей». Эту интимность, характерную для осмысления отношений с Богом, изящно иллюстрирует регулярное сравнение с эмоционально окрашенным союзом влюбленных: «*Призвание любого человека, так или иначе – это история его встречи с Богом. Даже если уточнять – это история любви с Богом, который первый проявляет инициативу по отношению каждого человека*» [Родион, Интервью 1]. Более того, такие отношения не предполагают безоблачность – как и в отношениях между людьми и в особенности между супругами: «*То есть это как живые отношения с мужем и женой. Ну такие, непростые, ну иногда интересные, но неоднозначные, да*» [Светлана, Интервью 15].

⁴³ Одна из формулировок, описывающих этот опыт и встречавшихся в моей полевой работе, – «*пережить встречу на личностном уровне*».

Утверждается, что, как и в браке изначальную экспрессию переживаний сменяет спокойная, уравновешенная любовь, подкрепляемая осознанием необходимости быть верным однажды принятому решению, так и в отношениях с Богом, с точки зрения моих собеседников, первичный пыл неопита плавно перерастает в насыщенный и регулярный контакт. Французский социолог Даниэль Эрвье-Леже, описывая способы нарративизации опыта призвания европейских католических монахов и монахинь, также обращает внимание на широкое использование «вокабуляра любви». Одним из распространенных тропов в этой риторике является образ «любви с первого взгляда» (Hervieu-Léger 2014: 28), что, безусловно, делает такой опыт в глазах окружения максимально эксклюзивным (ср. с популярным выражением бытовой мудрости: «кто не любил, тому не понять»).

Описание подобного типа контакта в терминах любви можно обнаружить еще в трудах известных католических мистиков. Одним из хрестоматийных примеров можно назвать *Cántico Espiritual* (Духовный гимн) испанского мистика Святого Иоанна Креста, представляющий диалог между возлюбленными – Невестой (Душой) и Женихом (Иисусом Христом):

Взойдем же, мой Любимый,
вдоль чистого ручья по горной круче,
пойдем, путеводимы
твоей красой, влекущей
в блаженные неведомые кущи.

Вверху, в конце дороги,
среди пещер упрятана палата,
там, в каменном чертоге,
в наплывах аромата –
налит для нас напиток из граната.

Той чашей утоляя
моей души единственную жажду
и душу наполняя
прикосновеньем каждым,
ты дашь мне то, что дал уже однажды.
(Иоанн Креста 2021: 36–37).

Однако в рамках католических мистических традиций опыт единения с Богом был скорее эксклюзивным, достигаемым религиозными виртуозами в том числе за счет исполнения набора дисциплинарных практик и аскетических подвигов. В современном же понимании

личные отношения с Богом не отделены от повседневности, но растворены в ней и наполняют ее, они доступны и крайне желательны для каждого. Более того, эти отношения повседневны и в том смысле, что им приписывается возможность возникновения тех же проблем или трансформаций, что и в человеческих отношениях.

Данный комментарий был необходим для того, чтобы прояснить, в какой контекст помещается опыт христианского призвания. Сам используемый термин (от лат. «*vocare*» – призвать) напрямую отсылает к коммуникативному измерению отношений между человеком и Богом. Более того, некоторые католики называют своей первой *встречей со Христом* именно переживание призвания, когда они впервые в своей жизни вступили с Богом в непосредственный контакт:

Думаю, призвание, это когда ты слышишь, мне кажется, внутри голос конкретно вот от Иисуса как от личности: «*Ты согласна идти за мной?*» – «*Да*». Это... просто мне это пришло во время Мессы, во время молитвы. Просто слышишь это внутри. Причем три раза! [Для меня] это как раз *личная* такая встреча, когда ты слышишь этот голос, который обращается. Ну вот для меня это с начала призвания, до этого не было [Валя, Интервью 29].

Похожий случай описывает Ж.В. Кормина на материалах своей полевой работы с харизматическими христианами в Великом Новгороде. Нарративы собеседников Корминой также строятся вокруг переживания личного обращения к ним Бога – они рассказывают о том, что буквально слышали Его голос, который призывал их быть с Ним или следовать за Ним (Кормина 2013: 308–309). Примечательным отличием от собранного мною корпуса нарративов российских католиков о *встрече со Христом* можно считать то обстоятельство, что харизматы могут слышать голос Бога в любых обстоятельствах (как, например, в истории информантки Ж.В. Корминой, которая слышала обращение Бога к ней, когда просто лежала в своей постели и не могла уснуть). Мне же не случилось стать свидетельницей таких рассказов, где бы подобного рода мистический опыт описывался как произошедший в бытовой повседневной обстановке. Если мои собеседники и переживали прямое обращение Бога к ним, то этот опыт всегда был помещен в авторитетный контекст участия в литургии или молитвы⁴⁴.

Что все же роднит католиков и харизматов, с которыми работала Кормина, так это ощущение, что пережитого опыта – обращения или призвания – недостаточно. Переживание, определяемое как возможный призыв Бога к той или иной жизни, становится точкой отсчета самотрансформации, на специфике которой я хотела бы остановиться подробнее. Как уже было отмечено, работа над качественным аспектом взаимодействия с

⁴⁴ Об одном исключении в моем полевом материале речь подробно пойдет во второй главе.

Богом предполагает освоение интерпретационных стратегий, позволяющих идентифицировать волю Бога по отношению к своей персоне. Локальная теория интерпретации и интенциональности, являющаяся важным компонентом религиозных семиотических идеологий, представляет интерес сразу в нескольких перспективах. Изучение интерпретационных техник позволяет приблизиться к пониманию того, как в различных религиозных культурах может осмысляться коммуникация между человеком и субъектом нечеловеческой природы. Также рассмотрение механизмов семиотического воображения может стать удобным инструментом для анализа того, как формируется и поддерживается религиозная личность.

«Услышать зов»: знаки призвания и поиски интерпретации

С точки зрения учения Католической Церкви, призвание человека Богом происходит в момент его рождения. Иными словами, Бог зовет человека перманентно, вопрос состоит в том, когда последний услышит призыв. «Услышать» в данном случае не означает обязательного мистического переживания, когда Бог обращается к человеку напрямую, как это было в случае призвания Вали. Чаще всего в качестве возможного призвания для человека выступает некоторое его внутреннее состояние. Для описания такого опыта используется формулировка *«почувствовать призвание»*⁴⁵, которая отсылает к нерациональным основаниям переживания Божьего призыва. Важно здесь то, что призвание фиксируется человеком в собственном субъективном мире, а значит не может сразу и однозначно быть признано действительным. Этот опыт должен быть представлен как гипотеза о призвании Бога к той или иной жизни, требующая доказательств в первую очередь для самого христианина.

В антропологии христианства одной из ключевых тем является проблематика христианских (а по факту протестантских) языковых идеологий, и, в частности, формирование речевой компетенции религиозного субъекта (*speaking subject*: Schieffelin 2007; Robbins 2001a). Так, процесс обращения предполагает трансформацию личности не в

⁴⁵ Например, на сайте, посвященном служению монахов ордена в России, в разделе «Как стать францисканцем» можно найти следующие критерии: *«Кандидатом для вступления в Орден может стать мужчина-католик латинского обряда не моложе 17 лет, с церковным опытом не менее 3 лет, неженатый, не имеющий детей и чувствующий призвание к посвященной Богу жизни»*. (Как стать францисканцем // Мир и добро. Францисканский портал. <http://new.francis.ru/%D0%BA%D0%B0%D0%BA-%D1%81%D1%82%D0%B0%D1%82%D1%8C-%D1%84%D1%80%D0%B0%D0%BD%D1%86%D0%B8%D1%81%D0%BA%D0%B0%D0%BD%D1%86%D0%B5%D0%BC/> [Доступно: 03.05.2022].

последнюю очередь за счет успешного освоения роли говорящего в таких действиях, например, как свидетельство (Harding 1987) или исповедь (Robbins 2004), искренне и без прикрас выражающего свои потаенные мысли, чувства и желания. Антрополог Джоэл Роббинс, однако, замечает, что освоение этой роли всегда комплементарно формированию компетенции *mind-reader's* или интерпретатора намерений и мотивов. Иначе говоря, подразумевая в себе способность выражения собственных внутренних состояний с помощью слов, верующий также трактует действия и слова других людей в терминах интенций, то есть обучается особым образом слушать и слышать, как того требует христианская социализация (Robbins 2008: 425).

В католической культуре распознавание призвания требует культивации в себе роли слушающего. Указание на эту необходимость в распознавании призвания мы можем обнаружить уже у доминиканского мистика Иоханна Таулера:

Чтобы воспринять совет Божий и осознать Его призыв, нужно чаще обращаться вовнутрь и в безмолвии прислушиваться к тому, что внутри. Но сколь немногие обращаются внутрь себя и ощущают этот зов! Нет, сегодня мы хотим этого, завтра сделаем то — все соответственно склонностям и влечениям, которые приходят извне сообразно тому, что взбредет на ум. И вот, они мечутся то туда, то сюда и сбиваются с пути, к которому призваны...

Потому и нужно напоминание — почаще возвращайтесь к самим себе и проверяйте снова и снова, тем ли вы занимаетесь и туда ли идете, дабы не отойти от самих себя и не сбиться с пути, к которому призваны (Царство Божие внутри нас. Проповеди Иоханна Таулера 2000: 39).

Роль слушающего в этом контексте может быть понята и буквально, и метафорически. Буквально — католику, размышляющему над своим призванием, необходимо научиться прислушиваться и воспринимать любые слова (речь людей вокруг себя, пусть даже и не адресованную напрямую, или, например, проповеди) не как продукт реализации человеческих интенций, а как информационную среду, в которой потенциально содержатся сообщения от Бога. Перефразируя известную реплику Сьюзан Хардинг (*«speaking is believing»*, Harding 2000: 60), можно сказать, что для католиков «слушать значит верить».

Однако чаще глагол «*слушать*» используется в метафорическом смысле, поскольку под этим понимается успешное чтение любых знаков от Бога, в том числе и визуальных:

Бог говорит очень по-разному, здесь не может быть совпадений, но главное — научиться слышать. Настроить себя на слушание. Вообще пребывание в Церкви — это постоянная учеба слышать Бога. Мы призваны к диалогу с Богом. Он хочет с нами говорить, Он хочет быть с нами, да ... Он говорит с нами уже сейчас. Но этому определенным образом надо научиться. Интерпретации знаков, событий, слов, людей в моей жизни. Бог может стучаться к человеку годами, а он просто [может] это не слышать. [отец Николай, Интервью 19]

Эта цитата из интервью со священником отцом Николаем примечательна тем, что иллюстрирует позицию церковной власти в отношении процесса распознавания призвания. Свидетельства подлинности Божьего призыва верующим католикам рекомендуется искать не только во внутреннем мире – своих качествах и умениях, вероятно соответствующих призванию, – но и в мире внешнем, не зависящем от воли самого человека. Если настройка на слушание, о которой говорит отец Николай, – это вопрос развития в себе повседневной бдительности и семиотической рефлексии, то научиться «слышать Бога» в распознавании призвания – вопрос правильной расшифровки интенций Бога по отношению к человеку.

В следующем отрывке Светлана, которая уже становилась героиней повествования в этой главе, рассказывает, как между ней и Богом происходило обсуждение смысла знаков в пользу венчания, когда она продолжала сомневаться и колебаться между призванием к монашеству и браку:

Для меня это были вот конкретные, определенные знаки. Прямо конкретные... Вдруг мне Господь сказал, что: *"Вот же человек, ты же хотела же? Вот, пожалуйста, распишитесь, получите"*... У меня было такое ночное бдение и это такое очень личное, ну, в общем да, это было что-то такое с юмором типа: *"Что тебе еще надо? Вот же! Ты же хотела замуж? Вот муж"*. Вот примерно такое обращение ко мне, я так пришла в шок. А потом я на утро засомневалась и опять попросила знака. И как бы для меня лично был очень большой знак, когда мы пришли в Феодоровский собор и встретились там внезапно с католическим епископом, причем во всем облачении, и он... пожал нам руку конкретно, потому что не всем там... И нас ему представил священник, который нас потом венчал. И сказал ему, что мы хотим пожениться, и он нам как-то: *"Угу, типа да, молодцы"*. Для меня то есть это был конкретный ответ... Я понимала, что это знак в процессе, да. Ну то есть не постфактум, а я как-то шокирована была. Ну то, что неожиданно, такой сюрприз... Господь говорит теми знаками, которые ты поймешь, и... поэтому на тот момент и на этот момент у меня нет сомнения, потому что как бы у меня был до этого уже опыт, то есть я знала, что Господь меня слышит, то есть определенное было общение... Конечно, есть размышление там: это ли знак? Ну, вот я тогда спросила, как бы после этой молитвы, это было да, в Екатерине, такое ночью мы там молились, и вот когда я услышала и поняла: *"Вот мой муж"*, я спросила, знак ли это. Ну то есть как, можно так все что угодно интерпретировать, там не знаю, лампочка погасла – это знак, нет? Ну то есть как бы должен быть какой-то все время контакт с собой и контакт с Богом. *"Это то, что ты хотел мне сказать или нет? Или что-то другое?"* [Светлана, Интервью 15].

К культивации такого рода чувствительности, на мой взгляд, применима формулировка «интенциональное слушание», предложенная Чарльзом Хиршкиндом (Hirschkind 2001). Для мусульман, с которыми работал Хиршкинд, практика регулярного прослушивания проповедей, записанных на кассеты, оказывалась упражнением в воспитании исламских добродетелей. Эти добродетели соотносились с определенными соматическими и чувственными состояниями, которые должны быть достигнуты в процессе слушания. Такая практика, соответственно, противопоставлялась пассивному, сугубо физиологическому процессу *hearing*, в котором не заложено намерение человека, а также когнитивному процессу познания каких-то фрагментов реальности посредством слуха. Интенциональное

слушание – это в первую очередь этически нагруженная практика. Слушающий должен хотеть услышать, стараться услышать, конкретным образом телесно и эмоционально реагировать на услышанное.

В соответствии с католической моделью распознавания призвания обучение слушать Бога – это набор интенциональных действий, реализуемых христианином в повседневной жизни и духовной практике. Однако примечательную перспективу для этой объяснительной схемы открывает наблюдение о частоте использования католиками понятий «искренность» и «слушание» и их парадигматических форм в одном смысловом контексте. Мне доводилось сталкиваться и с несколькими случаями употребления сочетания «искреннее слушание», и хотя я не могу утверждать, что данное выражение становится частью локального католического социолекта, использование этой идиомы в контексте распознавания призвания дает основания для размышлений.

Такая формулировка может показаться неловкой. Мы можем назвать искренней просьбу, пожелание, улыбку, подарок, но процесс слушания редко описывает этот эпитет. Сложность заключается в том, что в рассматриваемом контексте не вполне понятно, что должно быть искренне выражено и в каких объективированных по отношению к внутреннему миру слушающего формах. Предваряя дальнейшее рассуждение, отмечу, что как религиозные специалисты, стремящиеся помочь пастве в распознавании призвания, так и сами миряне соотносят искомое состояние искренности со способностью адекватного различения – видения себя и образа, в котором задумал этого человека Бог. Говоря уже более конкретно, искренность ассоциируется с интерпретацией знаков и коммуникативных событий с постоянной поправкой на то, что эти знаки и события могут указывать вовсе не на тот путь, который удобен и привлекателен для самого человека. Здесь у большинства католиков в процессе распознавания возникает вопрос: а что если ты, во-первых, примешь за знак то, что им не является, а во-вторых, считаешь в знак то, что Бог совсем не хотел «сказать». Постоянная рефлексия над этими вопросами лежит в основе культивации себя как человека искреннего и постоянно слушающего Бога.

Семиотическое насыщение повседневности и различение агентностей

Несмотря на постулируемую эксклюзивность и интимность, предполагающую, что происходящее в общении между Богом и человеком понятно лишь им одним, для последнего распознавание призвания зачастую оказывается опытом непрерывных

сомнений в правильности интерпретации намерений Бога на свой счет⁴⁶. Наблюдение знаков Божьего присутствия в собственной жизни и его заботы о ней еще не означает автоматически, что эти знаки будут верным образом прочитаны. То, каким именно образом человек может разрешать эту проблему, напрямую зависит от локальных семиотических идеологий. Будь то телепатия, эмпатия, интуиция или любой иной культурно-специфичный тип доступа к внутренним состояниям партнера по взаимодействию, их реализация невозможна без семиотического опосредования. В современных западных языковых идеологиях предполагается, что интенции собеседника потенциально постижимы, во-первых, и во-вторых, действия (в том числе и речевые) должны быть оформлены таким образом, чтобы предоставлять знаки для интерпретации намерений, стоящими за этими действиями. На протяжении полевой работы меня удивляла и по-своему восхищала абсолютная уверенность моих собеседников в том, что интенции Бога могут и должны быть расшифрованы. Эта убежденность изящно сформулирована в простом высказывании, которое я с незначительными вариациями слышала в проповедях и в повседневных беседах: *«Мы призваны распознать, к чему мы призваны»*.

Но поскольку ситуация вокатива, требующего минимальной интерпретации (как то представлено в новозаветных сюжетах) едва ли возможна, в условиях непрямого, опосредованного контакта современные католики вынуждены проявлять себя как пытливых семиотиков и интерпретаторов. При этом опасность сознательной или неосознанной подмены воли Бога на волю человеческую обуславливает некоторое недоверие католиков, распознающих призвание, к своей субъективной жизни – чувствам, идеям, желаниям, ассоциируемым с индивидуальной агентностью и авторством. Это обстоятельство влечет за собой то, что внешнему миру, противопоставленному внутреннему миру субъекта, приписывается больше возможностей для локализации божественной агентности. В нарративах о распознавании призвания это реализуется через описания семиотизации окружающего пространства. После того, как человек определил свое внутреннее состояние как возможное призвание Бога, чаще всего он начинает искать убедительные подтверждения подлинности этого состояния во внешнем мире. Знаком, посланным Богом, для католика действительно может стать практически все, что угодно – слова, предметы, люди, действия, события – лишь бы они возникали в нужный момент в истории отношений между человеком и Богом⁴⁷.

⁴⁶ Впрочем, и многие другие формы религиозной коммуникации изобилуют семантически и прагматически темными компонентами (см., например, Tambiah 1968), равно как и повседневное взаимодействие с акторами, которым приписывается сверхъестественная агентность (Дубовка 2017).

⁴⁷ Так, к примеру, согласно одному из рассказов, мужчина получил знак на свою молитву о призвании в виде проехавшего мимо автобуса, на котором была размещена реклама с изображенным монахом с котом на руках. Правда, далеко не всем везет на иконические знаки.

Однако подобная объективация может также затрагивать и различные формы субъективной жизни христианина, распознающего призвание. Целью такой рефлексивной практики становится попытка нивелирования собственных интенций и агентности в том или ином субъективном состоянии и приписывания им некоторых свойств объекта, дающих возможность интерпретировать их с позиции божественной агентности.

Самый яркий, но мало кому доступный способ убедиться, что на процесс интерпретации не повлияла личность интерпретатора – продемонстрировать, что за словами, произнесенными человеком, скрываются интенции, ему не принадлежащие. Схожие интерпретативные привычки демонстрировали, к примеру, американские евангелики, чьи нарративы обращения изучал Питер Стромберг. В соответствии с семиотической идеологией евангеликов, утверждающей индивидуальную интенциональность субъекта, любые случаи речевых актов, иллокутивная сила которых не лежала в поле осознания автором локутивного акта, приписывалась верующими нечеловеческой агентности (Stromberg 1993).

Сравним этот пример со следующей историей, рассказанной мне отцом Николаем. Впрочем, истории об отце Николае мне рассказывали многие: к моменту поступления в семинарию он уже был взрослым «состоявшимся» человеком и делал, по многочисленным утверждениям, стремительную политическую карьеру. Однако, несмотря на привлекательные карьерные перспективы, отец Николай, ориентируясь на определенные знаки и воскрешая в памяти некоторые события своего прошлого, стал понимать, что Бог его видит не кем иным, как священником:

Когда я учился в РГГУ в Москве, на каком-то курсе писал работу, уже не помню, по экономике. В общем, вольная была тема, на выбор. И я решил, видя, что преподаватель верующий человек православный, написать работу курсовую «Труд с точки зрения христианства». Не только потому, что он верующий очень, вот так вот я уже устал к концу года, у меня была под рукой уже работа в одном католическом журнале написанная, и я ее просто сдул слово в слово, да, вот. Может, что-то изменив, и отдал ему, зная, что православный человек католические журналы читать не будет... И ему понравилось очень. Мне самому понравилось, поэтому я и срисовал. И он говорит: *«Ну хорошо, а чем Вы будете заниматься после института?»*. Это был пятый курс... И я говорю: *«Вы знаете, я пойду в духовную семинарию»*. И я точно знаю, что эти слова произнес не я. Потому что, когда он мне поставил пятерку, и я вышел, я сидел на подоконнике и думал, что я сошел с ума. Потому что ни о какой семинарии я искренне даже и не думал. И я еще: зачем я ему соврал? Я не хотел идти в семинарию. Я просто ему соврал! Работу я соврал сознательно, то есть мне было лень, да, ну а че, хорошая работа. Вот, а про семинарию это даже не ложь, это какой-то абсурд. Это какая-то чушь. То есть я сам не понимал, что говорю. И все равно я это воспринимаю как один из ста знаков призвания, когда захотелось кому-то со стороны мне же самому моим же собственным языком сказать, что со мной будет [отец Николай Интервью 19].

С точки зрения так называемой истинностно-функциональной модели интерпретации (*truth-functional model of interpretation*; Duranti 2015: 123), герой рассказа действительно солгал. Однако в представленной интерпретации над этим тезисом совершаются две операции. Во-первых, отец Николай приходит к мысли, что ложь – это обязательно интенциональное действие, то есть подразумевающее сознательное искажение связи между сказанным и теми фрагментами мира или внутренними состояниями, к которым оно отсылает. Во-вторых, коль скоро за высказыванием не стоят интенции самого человека (а герой рассказа абсолютно уверен, что не собирался произносить сказанное), но в современных языковых идеологиях, как уже говорилось, интерпретация высказывания предполагает обязательный поиск и расшифровку интенций, то все, что выходит за рамки индивидуальной интенциональности, приписывается божественной агентности. Поскольку Бог априори не может лгать, то ложь (хоть и не сознательная) в парадигме человеческой коммуникации объясняется авторством Бога и интерпретируется как предсказание, которому суждено будет сбыться. Такой эффект достигается также и за счет разграничения ролей участников (*participant roles*), о которых писал Эрвинг Гофман (Goffman 1981). Человек здесь выступает как исполнитель (*animator*), но не автор произносимых слов и не ответственный за них, но при этом одновременно является и адресатом высказывания.

Позволю себе привести в пример еще одну историю. Я познакомилась с Родионом во францисканском монастыре Святого Антония Чудотворца на реколлекциях, в которых тогда участвовала впервые. На дворе стоял декабрь – время Адвента. Предрождественские духовные упражнения по устоявшейся традиции вел тогдашний глава Российской кустодии Святого Франциска Ассизского, отец Н. Участников было совсем немного – помимо меня и Родиона еще шесть человек из Петербурга и Москвы. В начале первой конференции отец Н. предложил всем представиться и рассказать немного о себе. Когда подошла очередь Родиона, тот сообщил, что состоит в Третьем ордене францисканцев⁴⁸ и размышляет о посвященной Богу жизни. Первый наш разговор с Родионом, молодым лингвистом по образованию и преподавателем французского языка, состоялся во время чаепития на кухне для гостей монастыря между одной из конференций и вечерней. Я рассказала ему о своих исследовательских интересах, а он – немного о себе. На тот момент он был католиком уже четыре года, и, по его признанию, мысль о призвании к монашеству не покидала его с тех

⁴⁸ В некоторых католических монашеских орденах помимо первой «мужской» ветви и второй «женской» существуют так называемые «третьи ордена», в которые входят миряне, принимающие обеты и живущие в соответствии с харизмой ордена, но при этом не покидающие мир и не живущие в затворе. Члены таких третьих орденов называются терциариями. В России среди моих информантов были терциарии доминиканского ордена (представители которого служат в Базилике Святой Екатерины Александрийской в Санкт-Петербурге) и францисканского ордена. Одной из наиболее известных российских терциариев (доминиканского ордена) была переводчица и эссеистка Наталья Леонидовна Трауберг.

пор, как он стал христианином. В Церкви существует временное ограничение на сроки начала подготовки в семинариях и монастырях: кандидатом в орден или семинаристом не может стать «неофит», то есть тот, чей стаж в Церкви насчитывает менее трех лет. Установление такого лимита продиктовано, судя по убеждениям моих собеседников, распространенным представлением о том, что в ином случае мысль о призвании может быть связана не с зовом Бога, а со свойственной новичкам экзальтацией и, как следствие, желанием прожить свою духовную жизнь максимально полно – а чаще всего неофиты находят эту полноту в монашеском и священническом служениях⁴⁹.

Поскольку Родион так и не оставил мысль о возможном призвании, по истечению необходимого срока в три года он перешел к активным действиям и стал искать для себя подходящий орден и монастырь. Накануне нового 2017 года мы встретились с Родионом ради интервью в одном из кафе на Васильевском острове, где он тогда жил. На тот момент Родион рассматривал в качестве основного и правильного варианта поступление во францисканский орден как раз к тем братьям, которые и организовывали регулярные реколлекции для мирян в Санкт-Петербурге. До этого, заметил Родион, он размышлял о призвании к монашеству в орденах доминиканцев и вербистов⁵⁰ и довольно много с ними общался.

Родион начал регулярно навещать францисканцев и помогать в их служении помощи бездомным. Так посоветовал поступить ему сам отец Н. – размышляющим о монашеском призвании всегда предлагается сначала понаблюдать за жизнью общины, *«присмотреться друг к другу»*. Следующий этап размышления – переезд потенциального кандидата в монастырь в качестве гостя. Буквально через несколько недель после нашего интервью Родион перебрался с Васильевского острова на 9-ю Красноармейскую улицу в монастырь францисканцев. Как кандидат на вступление в орден, он разделял вместе с монахами их повседневную молитвенную жизнь и некоторые обязанности, но при этом жил в комнатах для гостей, а не в затворе. Также ему разрешалось продолжать жить привычной мирской

⁴⁹ Поскольку отношения с Богом в приходской католической среде, где я работала, часто сравнивают с любовными отношениями между людьми, своеобразный испытательный срок в три года перед началом любых попыток поступить в монастырь или семинарию один из моих собеседников остроумно сравнил с популярным когда-то выражением *«Любовь живет три года»*, отсылающим к названию романа французского писателя Фредерика Бегбедера *«L'amour dure trois ans»*, имея в виду, что только через три года можно понять, настоящая ли это была любовь или нет.

⁵⁰ Устоявшееся обозначение членов монашеской конгрегации Общества Слова Божия (*Societas Verbi Divini*, SVD), основанном в XIX веке в Нидерландах. Харизма этой конгрегации – миссионерская, также представители Общества Слова Божьего осуществляли научную деятельность (одним из известных ученых-этнографов, принадлежавших ордену вербистов, был Вильгельм Шмидт). В России вербисты возобновили свое служение в 1990-е гг. и сегодня окормляют приходы во многих российских городах, а также служат в приходе Святой Ольги в Москве и приходе храма Посещения в Санкт-Петербурге.

жизнью – репетиторствовать, преподавать латинский язык в приходе Храма Успения и петь там же в приходском хоре.

Именно от Родиона я впервые услышала, что главная опасность в распознавании призвания – это «самообман», неискренность вследствие нежелания принять себя таким, каким задумал Бог. Тем временем приближался март – с первого числа месяца Родион должен был стать препостулантом и переехать в клаузуру. Последнее занятие по латинскому языку, которое провел Родион, пришлось и на последний его день «в миру». После урока, попрощавшись со всеми, Родион предложил мне пройти вместе с ним до монастыря и, памятуя о моем интересе к вопросам призвания, рассказать о том, как это произошло в его случае. Оказалось, что довольно продолжительное время он предполагал у себя призвание к монашеству в доминиканском ордене, «ревностно стремился» к ним и даже ездил в один доминиканский монастырь в небольшом провансальском городе на юге Франции в качестве потенциального кандидата в орден. Однако настоятелю монастыря, как выразился герой истории, не хватило указаний на то, что это именно его место. Родиону было предложено переехать во Францию и устроиться на работу, причем непременно по близости к монастырю, чтобы быть в постоянном контакте с общиной. Таким образом он должен был, во-первых, продемонстрировать серьезность своих намерений и, во-вторых, дать возможность общине понаблюдать за собой длительное время в естественной обстановке. Родион долго обдумывал эту перспективу и находил много аргументов как «за», так и «против»:

И тут вдруг ко мне внезапно подошла одна женщина в храме и позвала меня к францисканцам в Третий орден. И это было прямо противоположное тому, к чему я стремился, чего искал последние три года. Во-первых, Третий орден, а не Первый – это орден мирян. Во-вторых, францисканцы, а не доминиканцы. Конечно, это было для меня очень неожиданно. Я, конечно, сказал: *«Здорово, спасибо, я подумаю»*. А сам: *«Какие францисканцы, какой Третий орден, о чем Вы?»*. А затем подумал: *«А доминиканцы-то меня продинамили»*. А вдруг это такой знак? И я задумался на эту тему. Тогда у меня начался поток сознания, я начал вспоминать свои первые годы в Католической Церкви. Я вдруг вспомнил, что, оказывается, францисканцы – это были первые монахи, с которыми я познакомился. Также, когда я ходил на курсы катехизации, я общался с одной девушкой, и она очень любила францисканцев. Она очень стеснялась ходить к ним на мессу, и все звала меня с собой. И я сходил с ней за компанию, посмотрел. И вот я думаю: *«Так, это интересно»*. Стал вспоминать, что еще меня связывало с францисканцами. И тогда я понял, что моя любовь к доминиканцам тоже началась с францисканцев. Дело в том, что изначально я знал, что есть францисканцы и доминиканцы – что францисканцы квалифицируются на бедности, а доминиканцы, они интеллектуалы, башковитые и так далее. Я, понятное дело, хотел быть с людьми башковитыми, одним из них. Еще мне нравился их красивый хабит⁵¹, белая ряса, черный плащ, все такое красивое, и говорят красиво. После все этого я задумался,

⁵¹ То есть монашеское облачение.

и тут вдруг я начал осознавать, что сильный интерес к доминиканцам отчасти был вызван каким-то внутренним протестом против францисканцев, которых я особо и не знал. Я начал копаться в себе, и вспомнил случай, когда на встрече один из братьев сказал: *«Приходите к нам»*. Вроде это все такие мелочи, но в самый нужный момент ты начинаешь их вспоминать, и становится понятно. Я никогда бы в жизни не думал про францисканцев настолько серьезно, чтобы к ним идти, и это действительно был какой-то **внешний знак**, который я тогда искал. Лично для меня это стало совершенно очевидным [ПМА 27.02.2017].

Приведенную историю можно условно разделить на две части – как герой рассказа старательно искал возможности попасть в конкретный монашеский орден и для реализации этого плана предпринимал активные самостоятельные действия, а также как Бог сам предоставляет герою шанс вступления в другой – францисканский орден – без каких-либо специальных усилий со стороны человека, которому лишь только нужно не сопротивляться. В первом случае предполагаемая жизнь в доминиканском ордене соответствовала вкусу, эстетическим пристрастиям, личному представлению о себе Родиона, в то время как предлагаемый Богом путь заметно отличался от желаемого. Обнаружить диссонанс между собственным представлением о себе и тем, каким тебя задумал Бог, – основной навык, который усваивается в процессе распознавания. Сомнение или же несоответствие пристрастиям, убеждениям, вкусам – важный ресурс для интерпретации призвания как истинного. Твое «я» сопротивляется, значит, что-то подталкивает тебя извне. Этим и обуславливается столь заметное внимание католиков именно к внешним знакам (о которых как раз рассуждает Родион), которые сложно фальсифицировать. Более того, внешние знаки в идеале должны указывать на то призвание, о котором человек даже не думал, а еще лучше, думал, как о невозможном.

Другой пример, который я бы хотела привести в связи с обсуждением поиска знаков в распознавании призвания, представляет собой фрагмент нарратива уже упомянутой ранее Вали. Практически сразу после того, как Валя оказалась в Церкви, она «почувствовала призвание» к монашеству. Валя рассказывала мне, что сначала отнеслась к этому ощущению лишь как к сугубо личной эмоции и не стала делиться своим переживанием с духовным наставником и друзьями. Тем более, к тому моменту Валя благодаря свойственной ей проницательности и некоторой скептичности уже заметила, что неофиты оказываются склонны интерпретировать те или иные эмоциональные состояния – чаще всего регулярные и экспрессивные на первых этапах воцерковления – как опыт призвания Богом к особой духовной жизни и самоотречению. Валя решила, что, как и любые человеческие эмоции, эти ощущения скоро покинут ее. Однако и спустя некоторое время Валя все так же возвращалась мыслями к монашескому призванию. Далее, с ней стало происходить то же, что и со многими:

Я начала, не знаю, видеть какие-то знаки, еще что-то... Ну, я как раз сейчас больше склоняюсь к тому, что это было притянuto. Допустим, я выходила из храма и видела, что горит звезда, потом встречала какого-нибудь там бездомного, да, и это повторялось несколько раз, и мне казалось, что вот, эта звезда указывает мне туда. Понятно, что это в большей степени метафора. Не то чтобы я серьезно к этому относилась, но мне казалось, что это красиво, то есть красивая такая картинка складывалась, которая чуть ли не знаю, символизировала что-то о созерцательности, о молчании. И тут мне стало страшно, потому что это как-то противоречит всему, что внутри меня... Но сейчас я уже понимаю, где была правда, а где притянuto. Просто есть вот это желание видеть знаки во всем... Опять же если ты что-то такое видишь, то все равно главное вот не делать выводов об этих знаках. И я почему делаю на этом акцент, потому что очень многие молодые люди, которые чувствуют призвание, они как раз... делают какие-то свои выводы по этим знакам [Валя, Интервью 29].

Хотя отец Николай и многие другие священники и монахи рекомендуют тем, кто распознают свое призвание, учиться интерпретации, я нередко сталкивалась с демонстрацией некоторого скепсиса со стороны мирян в отношении подобного рода герменевтической деятельности. В такой перспективе расшифровка знаков неизбежно предполагает субъективное понимание сообщения Бога. Поэтому главная опасность для католика, распознающего призвание, – интерпретировать знаки таким образом, чтобы их значение совпадало с тем представлением о значении, которое удобно для самого человека. Иными словами, интенциональное слушание Бога (в христианском смысле) как форма распознавания намерений сопряжено с подозрением, что реконструкция перспективы партнера (в данном случае невидимого и посылающего сообщения не на естественном для человека коде) происходит посредством ресурсов, которые принадлежат субъективному миру индивида – а именно его или ее собственных намерений, ожиданий и желаний. В идеале знаки должны «говорить» о намерениях Бога напрямую, то есть связь между знаком и его значением не должна быть такой, чтобы предоставлять пространство для интерпретативного маневра:

Когда ты слышишь – свой голос или голос Бога – это практика молитвы. В данном случае... когда у меня есть конкретный вопрос, я задаю конкретный вопрос, ответ, который приходит, он не соответствует ни одному моему варианту. Это, наверное, было таким самым ярким указателем. То есть у меня были свои варианты: я хотела так или так... Я приходила с этим набором ответов, и тоже ждешь такого момента, когда внутри наступит такая тишина и слышишь такой ответ – тот, которого у тебя не было. То есть он не то чтобы какой-то прям сверхъестественный, но вообще с другого ракурса, с которого ты даже не думал посмотреть. А ты уже дальше понимаешь или не понимаешь, что это такое [Валя, Интервью 29].

Объективация, отчет о которой дает в этом фрагменте интервью Валя, затрагивает уже индивидуальное сознание. Некоторый фрагмент субъективной жизни выводится за

пределы рефлексивного осознания, за счет чего ему может быть приписана трансцендентная агентность. Подобный способ верификации подлинности диалога с Богом описывает на материале полевой работы среди евангеликов антрополог Таня Люрман. Голосом Бога ее информанты считали такую мысль в их сознании, которая не осознавалась ими как собственная (Luhmann 2007: 89). Таким образом, искреннее слушание, культивируемое в процессе распознавания, представляет собой сознательное нивелирование собственной агентности в процессе интерпретации знаков от Бога. Это происходит посредством объективации и семиотического насыщения материального пространства, внутренних состояний, индивидуальных действий и локализации в них божественных намерений.

Тем не менее акцент на преимущественно индивидуальном характере распознавания, апелляция к личным отношениям с Богом, который говорит с человеком на понятном только ему или ей языке, и фактическое отсутствие четких институциональных указаний по распознаванию приводит к высокой эпистемологической напряженности у тех католиков, которые предполагают у себя особое призвание. Осознавая, что основная ответственность по распознаванию призыва Бога лежит на них, для моих собеседников характерна заметная неустойчивость в поисках. Священники и монахи, с которыми мне доводилось разговаривать на эту тему, часто повторяли: *«Не нужно бояться ошибиться»* и *«Бог призывает нас к счастью»*. Несомненно, данный аргумент был направлен в первую очередь на то, чтобы поощрить мирян пробовать себя в качестве семинаристов или postulants в тот или иной монашеский орден. На практике же аргумент работает и в обратную сторону: значительное количество моих собеседников пробовали поступить в монастырь или семинарию, а по прошествии незначительного времени возвращались в мир.

К примеру, история распознавания призвания Родиона оказалась такова, что через полгода он покинул францисканский монастырь и вернулся обратно в приход. Через некоторое время мы встретились на праздновании Торжества Святого Антония Падуанского, традиционно проводимом 13-го июня в петербургском францисканском монастыре, где Родион был postulantom. Тогда он поделился со мной, что теперь понимает свою ошибку в интерпретации и что Бог его звал совсем не к монашеству, а к священству. В течение года Родион преподавал латынь в семинарии, все более укрепляясь в своем убеждении, и в начале нового академического года отправился в предсеминарию⁵² в

⁵² Католическая предсеминария, расположенная в Новосибирске, была создана 15 октября 1993 года как подготовительный курс перед поступлением в семинарию. Изначально это была двухгодичная программа, а с 2016 года курс был изменен и стал рассчитан на один год. Для того, чтобы поступить в предсеминарию молодые люди должны получить рекомендации от своего приходского настоятеля и епископа. Прохождение курса предполагает углубленное изучение Катехизиса, библиистики и иностранных языков, а также активную помощь настоятелям в осуществлении пастырской работы в приходах. Примечательно, что в предсеминарии

Новосибирск. Однако затем он оставил и предсеминарию, а также вступил в романтические отношения с девушкой. В свою очередь Валя, которая несколько раз приезжала в бенедиктинский монастырь в Литве и довольно продолжительное время там жила, активно изучала литовский язык и готовилась к поступлению в орден, в конечном итоге вышла замуж за своего духовника и священника, который, соответственно, для этого сложил с себя сан. В этой связи мне видится критически важным замечание антрополога Д.Г. Дубовки о необходимости учитывать временное измерение в исследовании практик работы над собой и агентности в траекториях самотрансформации (Дубовка 2015а).

Таким образом, распознающим призвание католикам, с одной стороны, свойственен поиск внешних свидетельств своей избранности Богом и постоянная рефлексия над своими интерпретациями этих свидетельств на предмет подмены воли Бога на свою собственную. С другой стороны, в некоторых случаях искомое «счастье» в призвании оказывается наиболее значимым критерием его истинности для самого человека. Если христианин определил для себя по ряду признаков, что его призывает Бог, но оказавшись на избранном пути, он не испытывает удовлетворения, это чувство становится важным свидетельством того, что он не на своем месте.

Как-то зимой 2017 года я сидела с группой верующих в монастыре Святого Антония за чаепитием с отцом Д. В тот день провожали одного из братьев-францисканцев, который направлялся служить в другой францисканский монастырь в Черняховск. Закономерно в этой связи наша неформальная беседа коснулась и темы призвания. Отец Д. начал рассказывать о собственном призвании к монашеству, прокомментировав этот рассказ рассуждением о счастье как о важнейшем его свидетельстве. По мнению отца Д., если хотя бы один из обетов или аспектов монашеской жизни вызывает у человека отчуждение или мучение, это вряд ли его путь. *«Призвание – это когда ты абсолютно счастлив на своем месте»*, – подытожил отец. После чаепития я осталась наедине с одной из участниц реколлекций, Ангелиной, которую слова настоятеля очень впечатлили. Она рассказала мне о том, как размышляла о призвании к монашеству и по рекомендации своего духовного наставника некоторое время жила в кармелитском монастыре в Венгрии. Ангелина поделилась своими переживаниями о том, как созерцательная монашеская жизнь оказалась тяжелой для нее, как ей там было трудно и плохо:

Но тем не менее я увидела, что они очень счастливы в этой жизни, то есть у них не возникает таких проблем. Это опять вопрос о том, у человека есть призвание к такой жизни или когда

преподают в основном священники-иезуиты, что предопределяет стиль подготовки к семинарии в опорой на основные элементы игнатиянской духовности – духовный принцип «искать Бога во всем» и личный опыт отношений с Богом, о которых будет подробнее идти речь во второй главе.

человек оказался вообще не в такой ситуации, в какой должен быть [Ангелина, Интервью 4].

Этот аспект рассматриваемой практики распознавания напоминает западные секулярные представления о том, что, если человек несчастен или не удовлетворен в той или иной жизненной ситуации, это означает, что он живет не в согласии со своим «настоящим я», с истинными желаниями и потребностями. Эти желания нужно распознать внутри себя и руководствоваться ими, и только в таком случае состояние счастья может быть достигнуто. Католический индивидуализм отличается от секулярного тем, что здесь данное утверждение инвертируется. Счастья невозможно достигнуть, если руководствоваться собственными желаниями и целями. Иными словами, знание о себе хранится не в глубине субъекта, а может быть распознано только в результате личного диалога с Богом. Именно это знание о себе, полученное от Бога, может привести верующего к состоянию счастья. Если же человек несчастен – Бог зовет его не к этому.

Безмолвие и искренность в распознавании призвания

В приходской среде, в которой я работала, были распространены рассказы не только о верном распознавании призвания и принесенных вечных обетах, но и о тех людях, которые пожили в монастыре и вернулись в мир; поступили в семинарию, а затем вступили в романтические отношения и покинули это заведение; наконец, и о самых радикальных случаях – об экс-священниках, экс-монахах и монахинях. Прагматическая функция таких текстов зачастую сводится к морализаторству, то есть к стремлению показать, что люди, столь резко изменившие жизненную траекторию, на самом деле подменяли волю Бога своей собственной.

Я часто сталкивалась с высказываниями, произнесенными с некоторым осуждением той или иной персоны (реальной или абстрактной) и в общем виде сводящимися к этически нагруженному тезису, согласно которому нужно «меньше говорить» и больше слушать то, что от тебя хочет Бог. В этом современная практика распознавания призвания, безусловно, наследует христианской аскетической традиции, культивирующей молчание. С позиции лингвистической антропологии, этот тезис примечателен постольку, поскольку предполагает, что процесс говорения неизбежно и избыточно субъективен, то есть основная задача подобного действия – «выражать» намерения человека, а не Бога.

Следующее рассуждение принадлежит Галине – главному организатору молитвенной группы о призваниях. Галина состоит в довольно тесных дружеских отношениях с большинством семинаристов и преподавателями семинарии, всегда в курсе последних событий этого учреждения. Более того, она поддерживает контакт и неформально консультирует о призваниях аудиторию молодых людей, размышляющих о монашестве или священстве, как из своего прихода, так и из других приходов и городов. Своим главным служением в Церкви она видит помощь и поддержку распознающим призвание, в том числе и психологическую. До присоединения к Католической Церкви Галина имела многолетний опыт участия и проведения тренингов личностного роста и поиска себя. Это обстоятельство своей биографии Галина стремится подчеркнуть, чтобы продемонстрировать, что только в результате того, что она научилась слушать Бога, она смогла найти свое место в жизни, в то время как все психологические техники оказывались неэффективными потому, что были обращены к эгоистическим внутренним желаниям человека. К слову, Галине удалось способствовать обращению в католицизм некоторых коллег по тренингам.

Галина: Вот-вот. Это ж у нас особенно – это сразу, это знак. Я говорю: «Какой это знак? Знаки чего это? [Смеется]... Быть открытым, вот как священники – быть *прозрачным*. Быть *прозрачным*. Чтобы сквозь себя увидеть, чтобы смотреть на что-то там сквозь... видеть не... я не знаю там, дальше фантиков не видим. ...И пятерошники эти несчастные, отличники с синдромом, которые пять получил и все, иди.

Иssl.: Тоже знак? Что получается.

Галина: Да, да, да, что получается... То есть цель – сдать и получить пять. И вот бывает цель – получить знак. Тоже опасно. И предъявить его. [Пауза] Это тоже да. Поэтому тут тоже так надо аккуратно... именно... как сказать – предъявить знак. Потому что, когда начинают там: «Мне кажется, у тебя нет призвания». – «Я вам *зас* докажу! Вам *зас* расскажу!» Борьба. То есть не та борьба это⁵³. Ну, в общем слушать Бога, да. И видеть Его сквозь все это. [Галина, Интервью 18].

Любопытно указание Галины на моральное обязательство распознающих призвание стать «прозрачными». У этой метафоры искренности как возможности и необходимости демонстрации некой истины о себе (метафора предполагает, что истины полной) есть два последствия. Как клирики, так и миряне вроде Галины, пользующиеся авторитетом, часто

⁵³ Ср. убеждение, высказанное Галиной, с комментарием из одного из авторитетных традиционных руководств по распознаванию призвания: «На практике готовность или неготовность принять решение начальства в вопросе призвания часто является тем, что наиболее ясно указывает, исходит ли предположение о призвании от Бога или только из собственной воли. Жертва самоназначенного призвания не может представить себе, что она должна подчиниться авторитету. Получившему истинное призвание от Бога не труднее подчиниться Божественной воле, явленной ему через начальство, чем вначале подчиниться призыву непосредственно от Бога. У одного есть привычка подчиняться, у другого – привычка самоутверждаться» (Ryan 1957: 519).

повторяют, что нужно строго следить за тем, что хочет сам человек и что хочет от него Бог и ни в коем случае не перепутать эти перспективы. В поле особого внимания и подозрения со стороны клира и мирян попадают те католики, которые слишком часто и слишком экспрессивно выражают свой восторг от факта своего призвания. Буквально, если они слишком много говорят о нем⁵⁴. Так, один из выпускников семинарии провел целых десять лет в процессе формации, вместо обычных семи. Его дважды хотели попросить уйти из семинарии, поскольку не видели в нем аутентичного призвания, а видели, как это говорится, *«самого человека»*. Действительно, в обыденной речи его можно было бы назвать харизматичным человеком, талантливым рассказчиком, при этом громким и инициативным. Эти качества вкупе вызывали скепсис со стороны преподавателей семинарии – как это прокомментировала Галина, *«казалось, что слишком много его»*. Кстати, именно Галина утверждала то, что этот семинарист призван именно Богом к священническому служению, а не реализует собственные амбиции.

Иными словами, *«стать прозрачным»* – значит минимизировать в своем публичном поведении практики самовыражения, в первую очередь связанные с говорением. Молчание, таким образом, выступает высказыванием метауровня (Basso 1970; Bauman 1983) – способом сигнализировать о важных для сообщества ценностях (послушании и смирении) и указанием на аутентичность призвания – то есть важным компонентом локальных семиотических идеологий.

Вторая импликация метафоры искренности как прозрачности обнажает небольшой парадокс. Нетрудно заметить даже по приведенным выше фрагментам, что о своем призвании мои собеседники могут говорить много и охотно – как в повседневных бытовых контекстах, так и в ситуациях интервью. Здесь бы стоило вспомнить аналитическую модель искренности Вэбба Кина и ее интерактивное измерение. Хотя католики утверждают интимность и недоступность для понимания другими индивидуального опыта распознавания призвания, этот опыт так или иначе помещается в область моральной оценки со стороны социального окружения. Несмотря на то, что это публично почти никогда не

⁵⁴ Напомню, что подобная логика лежала и в основании шутливой перепалки между Сашей и сестрой-монахиней, приведенной мною в начале статьи. Существует как минимум несколько вариантов контекстуализации этого убеждения. Например, Моше Слуховски обращает внимание на схожие по риторике опасения, высказываемые в отношении опыта визионеров раннего Нового времени их современниками. Предполагалось, что женщинам в особенности свойственны излишняя «мистичность» и экзальтация, поэтому те визионерки, которые делились своим сверхъестественным опытом с аудиторией многословно и экспрессивно, оказывались под подозрением в неискренности. Знаками же боговдохновенности считалась речевая сдержанность (Sluhovsky 2007: 178). С другой стороны, подобные риторические увещания мы можем встретить и в максимально широком контексте повседневной демонстрации «бытовой мудрости» – формул высокого уровня обобщения, построенных на парадоксе *«чем увереннее человек говорит, тем меньше вероятности, что он так и поступит»* (ср., например, популярное стереотипное высказывание об убежденных холостяках, которые вступают в брак едва ли не первыми из своего окружения).

проговаривается, распознавание призвания с начальных этапов, то есть еще до и во время его институционализации в рамках семинарии, монастыря или в акте помолвки, перестает быть делом лишь самого верующего:

Потому что есть у меня еще на это тоже дар, который я считала... проклятьем... у меня иногда... ну раньше говорили: «Интуиция». Потом говорили: «Предвидение какое-то». Сейчас я говорю: «Дух Святой сказал». Ну, вот действительно. По поводу семинаристов были конкретные, на кого я показывала пальцем, и говорила, что они уйдут. И был отец... как его: «*Ну это святой, ну это вообще, это святой*». Я говорила: «*Но он... предатель*». И меня бить готовы были за этого святого. Ушел отец уже. И все в таком шоке были... был еще один семинарист, от него в восторге были все. Я, значит, поругалась с семинаристом одним, он сказал: «*Вы шо, с ума сошли, да я за него голову...*». Я говорю: «*Родной, он же уйдет*». – «*Да вы что!*» Когда он ушел, от кого шарахались – от меня [Смеется]. Потому что... Ну это я говорю: это же видно!» [Галина, Интервью 18].

Так же, как и манифесты о невозможности доступа к чужим внутренним состояниям (*opacity claims*; Keane 2010: 71; Stasch 2008), утверждения об их необходимой доступности (*transparency claims*) имеют этическое и политическое измерения. Таким образом, в этой среде, где утверждается возможность доступа к внутренним состояниям распознающих призвание, от них требуется постоянно балансировать между тем, чтобы, с одной стороны, не говорить о своем призвании слишком много (и особенно в исключительно позитивных терминах), а с другой – соответствовать требуемой от них «прозрачности» и подотчетности распознавания воли Бога в отношении к предполагаемому жизненному проекту. Искренность слушающего также манифестируется посредством речевых форм – в первую очередь через нарративы о распознавании призвания. Однако если в случае протестантской модели искренности слова непременно должны отсылать к собственным желаниям и намерениям говорящего, в рассматриваемом случае они ни в коем случае к ним отсылать не должны. Цель такой манифестации искренности – убедить социальное окружение, что это призвание аутентично, а не надумано самим человеком.

Выводы

Включение гендера и сексуальности в представление о призвании к безбрачию, судя по всему, может быть связано с реализацией программы по преодолению кризиса призваний в Католической Церкви. В российской католической среде жизнь в соответствии с призванием, предполагающим безбрачие, не связывается с традиционным образом бестелесного и бесполого ангела. Напротив, современная католическая антропология

призвания полемизирует с такой традицией концептуализации тела. Особая риторика позволяет представить посвященную Богу жизнь привлекательной, более понятной и реальной, а также совсем не страшной.

В пасторской поддержке призваний в рассмотренной приходской среде утверждение эквивалентности призвания к посвященной жизни / священству и призвания к жизни в браке сопровождается мягкостью и расплывчатостью рекомендаций по распознаванию призвания для мирян. Помимо традиционных для католической культуры участия в таинстве Евхаристии и созерцания присутствия Бога во время поклонения Пресвятым Дарам, приходские авторитеты делают больший акцент на необходимости *личного* общения с Богом, не опосредованного авторизованными формами. Опыт распознавания призвания помещается в пространство диалога между Богом, который посылает знаки, указывающие человеку на его или ее предназначение, и самим человеком, пробующим правильным образом эти знаки истолковать.

Если вслед за Мишелем Фуко использовать метафору менялы Иоанна Кассиана (Фуко 2008), то можно сказать, что католик, как меняла – монеты, должен проверять свою интерпретацию каждого знака от Бога на предмет ее подлинности – ведет ли эта интерпретация к тому, что уготовил человеку Бог, или же к тому, что желает для себя сам человек. Интерпретация всегда может ввести человека в заблуждение, и даже если она направляет к праведному состоянию (а монашество, священство, брак – без сомнения, являются таковыми в религиозной системе координат), но берет свое начало в человеческом намерении – ее нужно отбросить как фальшивую монету. Нацеленность на отсечение собственной воли предполагает поиск таких знаков и аргументов, смысл которых вошел бы в противоречие с тем, каким себя видел и мыслил сам человек. Демонстрация этого противоречия становится как основой свидетельств о призвании, так и способом презентации собственной искренности в трактовке знаков божественного призвания социальному окружению.

Трудно сказать, как могла появиться современная модель распознавания призвания с ее культивацией высокой рефлексивности, навыков толкования, чуткого внимания к собственному прошлому и внутренним состояниям, и насколько она специфична именно для российского католического контекста. Здесь мы можем наблюдать многие черты современной религиозности: индивидуализм (Бог разговаривает лично со мной на только нам с Ним понятном языке и уготовил для меня особый неповторимый план) и связанное с ним повышение роли персональной агентности; реализация права на выбор и изменение своего выбора.

Эти наблюдения о техниках и траекториях распознавания своего предназначения, как кажется, делают необходимым компаративное исследование подобных практик рационализации жизненных проектов в других религиозных и секулярных контекстах. Следовало бы предположить, что степень эпистемологической напряженности и/или разработанность техник верификации своего предназначения может коррелировать, если так можно выразиться, с «высотой ставок» и необратимостью последствий того или иного решения. Хрестоматийная эпистемологическая неуверенность кальвинистов, терзаемых вопросом о своем спасении, здесь может быть противопоставлена западному секулярному образу призвания, удачно выраженному в популярном высказывании *«делай то, что любишь, и тебе не придется работать ни дня в своей жизни»*. Сообразно подобным утверждениям, распространенным в секулярной среде, задача человека – осознать, что он или она хочет на самом деле, отделить это желание от наносного и навязанного социальным окружением и проследовать за своей мечтой к счастью. Более того, решение всегда возможно изменить, если тот или иной жизненный путь более счастья не приносит.

Где-то между ними на этой оси от постоянных сомнений к уверенности можно было бы расположить современную католическую модель распознавания призвания, где, с одной стороны, цена ошибки может быть весьма высока (в том числе в связи с отказом от брачных отношений), что порождает страх ошибки и стремление к более точной верификации призвания, а с другой – сама модель распознавания, предлагаемая церковными авторитетами, предоставляет достаточно широкий простор для свободы и интерпретации и имплицитно или эксплицитно – право человека на ошибку и изменение решения.

ГЛАВА 2. ДУХОВНЫЕ УПРАЖНЕНИЯ

2.1. «Духовные упражнения» Святого Игнатия Лойолы в культурной истории интроспекции

Рассмотрение типа религиозного воображения современных российских католиков, где контакт с божественным осмысляется в терминах личных, частных, даже дружеских отношений, делает закономерным его сравнение с типологически схожими тенденциями в протестантских движениях, а также ставит вопрос о генеалогии такого рода индивидуализма в католической культуре. Мы действительно можем обнаружить ряд общих черт, характерных для описания и переживания связи с Богом у современных протестантов и католиков. Помимо собственно типологических обоснований сходств – эмоциональной религиозности и ориентации на личный опыт – как значимых характеристик религий позднего модерна (Эрвье-Леже 2015: 261–262), их истоки следовало бы приписывать не сфере заимствований из протестантизма, как иногда ошибочно предлагается, а скорее искать в некоторых общих генеалогических корнях – в монастырских практиках медитации, мистических традициях, а также духовных движениях позднего Средневековья и раннего Нового времени.

Действительно, как справедливо отмечает французский социолог Даниэль Эрвье-Леже, религиозный индивидуализм не следовало бы считать своеобразным «изобретением» современности. Правильнее было бы рассматривать его в диахронической перспективе как продукт дифференциации двух форм или типов религиозности: «ритуальной религии» (требующей корректного следования ритуальному порядку и принципам догматического формализма) и «внутренней религии» (предполагающей индивидуальное – мистическое или этическое – переживание религиозных истин). Напряжение между этими двумя типами религиозности можно проследить в истории различных традиций, в особенности – христианства, задолго до того, что мы могли бы назвать современностью (Hervieu-Léger 2000: 52). О той же диалектике между «внутренней» и «внешней» религиями пишет британский антрополог Мэри Дуглас: *«Противопоставление внутренней воли и внешнего действия уходит далеко в глубь истории иудаизма и христианства. По самой своей природе любая религия колеблется между этими полюсами. Должен быть переход от внутренней религиозной жизни к внешней, если новая религия просуществовала хотя бы десятилетие с момента своего первоначального революционного подъема. Впоследствии застывшая внешняя оболочка становится неприемлемой и провоцирует новые революционные взрывы»* (Дуглас 2000: 97).

Один из вопросов, связанных с процессом формирования религиозного индивидуализма, касается образа Бога, воображения и ритуального (или иного) оформления дистанции между Ним и людьми. Здесь важной вехой принято считать возникновение в XVII веке различных духовных движений, причем как католических (например, французской школы духовности), так и протестантских (как, например, немецкого пиетистского движения), делающих основной акцент на эмоциональной близости христианина к Богу, достигаемой через молитву и медитации и культивацию особой формы чувствования божественного присутствия. Эрвье-Леже обозначает этот век как точку формирования образа «Бога как друга» (*friendly God*) – Бога, который заботится о человеке и с которым возможен прямой, эмоциональный, личный контакт, доступный не только виртуозам с особым призванием, но потенциально каждому. Репрезентация образа «Бога как друга» оказалась особенно востребована в рамках различных форм духовности XIX и в особенности XX веков (Hervieu-Léger 2000: 58). В антропологии религии современные духовные практики, в основе которых лежит представление о личной близости с Богом, подобной дружеской, в основном изучаются на материалах протестантских групп, в то время как о подобных формах духовности в современной католической культуре известно не так много. Результаты исследования, описанные в данной главе, призваны отчасти восполнить эту лакуну.

Согласно социологическим данным, начиная примерно с середины 1960-х гг., в США можно было наблюдать значительный рост числа протестантских церквей так называемой «новой парадигмы», духовность которых была преимущественно ориентирована на глубоко личные отношения с Богом и постоянное переживание Его присутствия (Miller 1997). Как отмечает антрополог Таня Люрман, главной особенностью этих движений была культивация такого опыта столкновения с божественным, который бы ощущался как разговор с близким другом или даже возлюбленным, кому можно доверять все и быть собой. Отношения с Богом здесь требовалось не только осмыслять и описывать как реальный диалог между двумя конкретными личностями, используя нужные лингвистические средства, но и испытывать его – через свое сознание и свое тело (Luhmann 2004: 519).

Сама Люрман на протяжении многих лет проводила полевую работу среди чикагских евангеликов из неохаризматического движения *Vineyard*, относящегося к «новой парадигме». Евангелики, с которыми работала Люрман, верят, что Бог беспокоится в их жизни обо всем, даже о кажущихся безынтересными бытовых деталях. Они верят, что Бог может говорить с ними не только через Священное Писание или через знаки, считываемые в случайных, а на самом деле неслучайных, событиях, но и сверхъестественным образом,

напрямую. Пространством реализации этого диалога выступает сознание самого христианина – именно в собственных мыслях ему или ей рекомендуется искать ответы Бога на заданные вопросы. Люрман рассматривает роль воображения в молитвенных обращениях к Богу ее собеседников и разнообразные практики дифференцирования, которые они применяют к своему потоку сознания, опираясь на подробные инструкции из специализированных пособий по «диалогу с Богом». Такая комбинация когнитивных техник предоставляет им возможность научиться более или менее уверенно *распознавать* голос Бога в их повседневной жизни (Luhrmann 2006).

Используя термин *распознавание*, Люрман отмечает, что проблема различения является традиционной для христианской культуры, однако предметом последовательной богословской рефлексии она становилась именно в рамках тех форм духовности, в которых делался особый акцент на непосредственном и реальном столкновении с божественным присутствием. Здесь антрополог ссылается на статью профессора теологии Джозефа Т. Линхарда S.J.⁵⁵ «О “распознавании духов” в Ранней Церкви». Как отмечает автор этой статьи, понятие распознавания духов, истоки значения которого стоит видеть в представлении о духовных дарах (Апостола Павла 1-е послание к коринфянам, глава 12, 10: «...иному чудотворения, иному пророчество, иному **различение духов**, иному разные языки, иному истолкование языков»), в истории христианского богословия имело неоднородную траекторию, то исчезая, то снова появляясь в актуальной богословской мысли. Согласно Линхарду, столь значительный интерес к этой технике в модерное время был обусловлен тем, что правила распознавания духов стали одним из оснований программы «Духовных упражнений», созданной в XVI веке испанским мистиком, основателем Общества Иисуса Святым Игнатием Лойолой, получившей впоследствии широчайшее распространение и оказавшей значительное влияние на современные формы католической духовности (Lienhard 1980: 505–507).

Текст «Духовных упражнений» Святого Игнатия представлял собой программу духовной практики, или ретрита *avant la lettre*, длительностью в четыре недели, в рамках которой участники посвящали каждую из недель молитвенному размышлению на предписанную тему под руководством духовного наставника⁵⁶. В основу программы была положена техника медитации, которую стоит понимать в традиционном значении как «дисциплинарный режим, который составляют ментальные и физические упражнения,

⁵⁵ В Католической Церкви такие аббревиатуры обозначают, что человек является членом того или иного монашеского ордена (в данном случае ордена иезуитов, то есть *the Society of Jesus*).

⁵⁶ Первая неделя участника упражнений была посвящена размышлению о своей грешной природе. Медитации второй недели были сфокусированы на теме служения и призвания; третьей – страстям и смерти Христа. Четвертая и завершающая неделя логичным образом подводила итог всем духовным упражнениям, акцентируя внимание и воображение участников на теме Воскресения.

позволяющие практикующему [медитацию] создавать и оценивать образ себя, чтобы затем преобразовать его» (Epenkel & Melion 2011: 1). Французский философ антиковед Пьер Адо возводит технику медитаций Святого Игнатия Лойолы к духовным упражнениям, характерным для греко-римской философской традиции (Адо 2005: 23). Целью таких медитативных практик полагалось самосовершенствование, и для ее достижения был задействован широкий спектр внутренних ресурсов – чувств, эмоций, когнитивных способностей, воображения, памяти.

Оригинальная программа духовных упражнений Святого Игнатия делала главный акцент на работе визуализации и аффективном воображении (De Boer 2011; Molina 2013), а также монастырских мемориальных практиках (Carruthers 1998), во многом опираясь, судя по всему, на техники, представленные в тексте *Vita Christi* Лудольфа Саксонского. Как и «Жизнь Христа», «Духовные упражнения» позволяли читателям и практикантам «раскрасить» деталями события, описываемые в Евангелиях. Более того, «Духовные упражнения» позволяли поместить самого себя или фрагменты своих воспоминаний в контекст того или иного библейского сюжета. Приведу описание этой поэтапной техники воображения из первоисточника:

Представление места. Здесь следует обозреть путь от Назарета до Вифлеема, представляя себе его длину, ширину, ровен ли он был или шел по горам и долинам. Точно так же [следует] обозреть место или [точнее] пещеру Рождества, обширная ли она была или маленькая, низкая или высокая, и как была устроена?

Первый пункт: Мысленно увидеть [присутствующих]— Святую Деву, Иосифа, служанку и Младенца Иисуса по Его рождению, представляя себя негодным и убогим слугою; созерцать их, приглядываться к ним и с почтением и елико возможным благоговением служа им в их нуждах, как если бы я действительно там присутствовал⁵⁷, будучи как бы последним нищим и недостойным рабом. И затем предаться размышлению, дабы извлечь [из всего этого] пользу.

Второй пункт: Внимательно слушать все, что они говорят, а затем предаться внутреннему размышлению, дабы извлечь [из всего этого] пользу.

Третий пункт: Внимательно наблюдать за тем, что они делают, то есть как совершают путь, терпят лишения, трудятся, как в крайней нищете рождается Господь, чтобы затем после толиких трудов, испытав голод и жажду, зной и холод, оскорбления и заушения, умереть на кресте, и все это — ради меня. Затем предаться внутреннему размышлению, дабы получить духовную пользу.

Итальянский писатель Итало Кальвино сравнивает игнатианскую методику *compositio loci* (в русском переводе *воображение места* или *представление места*) с постановкой театральной мизансцены: хотя герои и декорации прописаны и расставлены заранее, а концовка театрального действия обозначена в сценарии, то, каким образом герои будут проигрывать свою роль, как будут использовать театральный реквизит и пространство

⁵⁷ В приведенных фрагментах из «Духовных упражнений» курсив мой – Е.Х.

сцены, помещается в область религиозного воображения участника упражнений (Calvino 1988). От него требовалось представить себя в соприсутствии со Христом, дополняя эту сцену штрихами и отголосками своего прошлого. Такая техника воображения в определенном смысле была призвана персонализировать опыт столкновения с божественным.

Гуманизация образа Христа и близость к Нему также достигались в рамках духовных упражнений через так называемые *беседы*, под которыми понимался личный диалог с Богом:

Представ перед Христом, Господом нашим, распятым на кресте, нужно войти с ним в *сердечную беседу*: спросить Его, каким образом Он, будучи Творцом, умалился до того, что стал человеком, и ради моих грехов из жизни вечной снисшел к временной смерти [и к такой кончине]. Подобным образом обращаясь к самому себе, я должен спросить себя: что я сделал для Христа? что делаю для Него сейчас? что еще должен сделать для Него? И так, видя Его [страждущим] и распятым, я должен рассматривать все то, что будет раскрываться передо мной.

Беседу нужно вести в собственном смысле, как *друг говорит с другом*, или как слуга со своим господином⁵⁸, — то испрашивая какую-либо милость, то обвиняя себя самого в чем-либо дурном, то сообщая свои дела [мысли, сомнения, намерения, состояние своей души], и во всем прося совета. В конце нужно прочитать Отче наш. (Св. Игнатий Лойола 2006: 57–59).

Духовные упражнения в своей изначальной форме, предполагавшей 30-дневный период самоанализа и молитвенного сосредоточения, проводились преимущественно для мужчин, размышляющих над призванием к монашеству в орден иезуитов. При этом, согласно замыслу автора программы Святому Игнатию Лойоле, упражнения должны были быть доступны каждому, ищущему духовного самосовершенствования. Длительность программы в оригинальном виде делала эту практику скорее эксклюзивной, в связи с чем иезуиты стали предлагать укороченную версию духовных упражнений, сфокусированную в большей степени на содержании первой недели, включая некоторые сюжеты из недель последующих (Molina 2013: 33). Игнатианская духовная практика, таким образом, стала доступна не только и не столько для религиозных интеллектуалов (к примеру, уже упомянутая ранее *Vita Christi* была ориентирована на искушенных в медитативной практике монахов: Конвей 2017), но для широкой аудитории мирян, получивших возможность обогатить свою повседневную жизнь периодами сфокусированной духовной работы и размышлением о своей греховной природе.

⁵⁸ Примечательно, что в современной Католической Церкви цитирование этого фрагмента порой ограничивается лишь аналогией разговора между друзьями, а упоминание беседы между слугой и господином опускается (см., например, Кихле 2004: 91).

Базовым условием для совершения практики была изоляция человека от его привычной социальной среды и обычного распорядка жизни. Также участнику духовных упражнений предлагалось приступать к медитации, заранее сформулировав свое намерение. Несмотря на то, что упражнения имели универсальную структуру, они были ориентированы на индивидуальные духовные вопросы.

Описываемая практика, с одной стороны, предоставляла практикующим свободу воображения, более глубокую и личную связь с Богом и самосовершенствование в качестве результата, но с другой – накладывала на этот опыт догматические нормативы (Enenkel & Melion 2011: 4). Эта особенность игнатианского подхода создала условия для непротиворечивого сочетания личного опыта столкновения с божественным и дисциплинарного контроля. «Духовные упражнения» Святого Игнатия по ряду причин можно было назвать довольно прогрессивной программой. Данная программа, несомненно, была в своем роде не первой и во многом наследовала традиции движения «нового благочестия», или *Devotio Moderna*: уже упомянутой «*Vita Christi*» Лудольфа Саксонского и «*Imitatio Christi*» Фомы Кемпийского, «*Ejercitatorio de la vida espiritual*» Гарсии Хименоса де Сиснероса и др. Новшество, которое выделяло обсуждаемую практику на фоне остальных христианских медитативных техник, состояло в том, что в процесс упражнений оказывался включен также и духовный руководитель. Он исповедовал, указывал практикантам направление для размышлений и предлагал задания. Краткость и гибкость примечаний и рекомендаций, данных в оригинальном тексте «Духовных упражнений», позволяла (и позволяет до сих пор) руководителям адаптировать содержание духовных упражнений под запросы конкретной аудитории и в соответствии с собственными духовными устремлениями.

Изложенная специфика одной из наиболее известных католических практик самотрансформации дает возможность поместить этнографический сюжет, о котором пойдет речь далее, в исследовательский контекст, для которого Ева Иллюз находит изящную формулировку *культурная история интроспекции* (Illouz 2008: 5). Перечисленные особенности сделали духовные упражнения индивидуализирующей практикой, требующей от участников неустанного обращения вовнутрь себя и ретроспективной аналитики в рамках предложенного жанра. Историк религии Моше Слуховски видит в этом основания для того, чтобы включить духовные упражнения в генеалогию современной субъектности, очерченной Мишелем Фуко (Фуко 2007), то есть в ряд техник себя, таких как, например, монастырские практики исповеди и послушания или психоанализ (Sluhovsky 2017). Как известно, в фукольдьянской перспективе христианская герменевтика себя неразрывно связана с подчинением авторитету (Фуко 2008: 119–120). В

том же духе Слуховски комментирует утверждение одного из влиятельных католических богословов XX века Карла Ранера, предлагавшего рассматривать «Духовные упражнения» Святого Игнатия с их фокусом на субъекте и его *личных непосредственных отношениях с Богом* (а не на ортодоксии, ритуале и доктринальной грамотности) как точку становления католической модерности (Rahner 1979: 13–14, цит. по Sluhovsky 2014: 216). Слуховски напоминает, что духовные упражнения были (и остаются) дисциплинарной практикой, где духовный наставник, хотя и предоставлял некоторую свободу интерпретации, постоянно этот процесс контролировал.

Духовные упражнения иногда связывают генеалогической и типологической связью не только с монастырскими техниками себя, но и с современными популярными практиками самотрансформации⁵⁹. Ряд авторов находят видимые сходства между программой духовных упражнений Святого Игнатия и практиками современной терапевтической культуры, в особенности с методикой лечения различного типа зависимостей «Двенадцать шагов» (Harbaugh 1997; Molina 2013: 32). Эти сходства позволяют некоторым исследователям делать осторожные предположения о прямом влиянии иезуитской духовности на подобные системы лечения зависимостей, хотя убедительных исторических свидетельств тому не обнаружилось (Wilson 1988: 476).

В типологической же перспективе действительно можно говорить о ряде сходств между игнатианской духовной программой и тем, что предлагает современная терапевтическая культура. Неудивительно, что в католической среде иезуиты стали одними из наиболее заметных симпатизантов психологии⁶⁰. Сегодня ряд психологических дисциплин можно обнаружить в программной сетке католических академических институтов, окормляемых иезуитами. Наблюдается также тенденция среди священников-иезуитов получать дополнительное высшее образование в области психологических наук. Имеет место и рефлексия о потенциальном диалоге между иезуитской техникой духовных упражнений (с момента своего появления постоянно претерпевающей изменения) и психологической практикой, что получило институциональное обрамление в регулярном

⁵⁹ Показательно, что один из известнейших психотерапевтов, автор эзотерической техники групповой терапии семейных расстановок, Берт Хеллингер, был священником-иезуитом, который впоследствии сложил с себя сан ради полного погружения в психоаналитическую практику. С традиционной иезуитской техникой медитации посредством «воображения места», описанной выше, у метода расстановок Хеллингера есть ряд общих черт, и, возможно, действительно пасторский стиль духовных упражнений мог оказать влияние терапевтический почерк Хеллингера. Некоторые мои информанты, прежде чем начать участвовать в католических духовных упражнениях, имели опыт участия в семейных расстановках.

⁶⁰ О некоторых основаниях исследований души в иезуитских образовательных программах и моральной теологии («психологии до Психологии») и диалоге с экспериментальной психологией как независимой дисциплиной см. (Alfieri 2019).

симпозиуме «Психология и Духовные Упражнения», который проводится в различных уголках Испании, тем или иным образом связанных с историей Общества Иисуса.

Общая направленность традиционной иезуитской духовности на личность и ее трансформацию оказалась созвучной психотерапевтической модели субъекта. Более того, уже указанная гибкость рекомендаций по проведению духовных упражнений дает возможность современным религиозным специалистам создавать особые программы, в которых им удастся сочетать традиционный для этой католической практики фокус на непосредственном столкновении с Богом через медитацию с ориентацией на достижение психотерапевтических эффектов.

В данной главе будет подробно рассмотрено, благодаря какому культурному материалу и посредством каких дискурсивных практик оказывается возможна конвергенция католической духовности и терапевтических жанров на примере современных духовных упражнений, которые проходят во францисканском монастыре Святого Антония Чудотворца в Санкт-Петербурге. На духовные упражнения в монастырь людей обычно приводит поиск духовного опыта, определяемого как «встреча с Богом». Так, одна из моих собеседниц Валерия, которая на момент интервью еще была прихожанкой православной церкви, но вскоре присоединилась к Католической Церкви, описала духовные упражнения следующим образом: *«Это свидание с Богом гораздо более личное, чем происходит дома или в приходе»*. Другая же моя информантка, Татьяна, регулярная участница монастырских духовных упражнений, любит повторять: *«Мы приходим сюда, чтобы узнать истину о себе»*. В главе будет продемонстрирована логическая и практическая связь, делающая два этих утверждения не противоречащими друг другу.

2.2. Этнографическая специфика современных духовных упражнений

Духовные руководители

Сегодня духовные упражнения могут проводиться далеко не только в институтах, окормляемых иезуитами, но и во многих крупных католических структурах (будь то образовательные духовные учреждения или монастыри иных конгрегаций). В российской католической среде духовными упражнениями часто называют так называемые *реколлекции* (от лат. *recollere* – вновь собирать) – то есть духовные ретриты в целом, посвященные размышлению над той или иной темой религиозной жизни и интенсивной молитве. Среди католиков, живущих в европейской части России, одно из самых известных

мест, где проводятся духовные упражнения, – это францисканский монастырь в центре Санкт-Петербурга, располагающий необходимой инфраструктурой для поселения участников и проведения мероприятия на 25–30 человек. Реколлекции для мирян в монастыре Святого Антония Чудотворца начинают свою историю с марта 2012 года, и с тех пор, если и изменили формат, то совсем незначительно.

Каждый месяц с перерывом на летние каникулы монахи-францисканцы приглашают всех желающих принять участие в духовных упражнениях, посвященных конкретной теме. Организаторы определяли возможные мотивы участия в реколлекциях следующим образом, приглашая всех, кто ответил «да» хотя бы на один из вопросов:

Устали от множества дел и суеты?

Давно не размышляли над Библией?

Потеряли в повседневной круговерти связь с Живым Богом?

Хотите углубить свою молитвенную жизнь?

Мечтаете побыть в тишине, чтобы поразмыслить и понять – куда идти дальше?

Интересуетесь францисканской духовностью?⁶¹

Встреча проходит с пятницы по воскресенье (с возможностью остаться на один или несколько дополнительных дней в монастыре)⁶². В первое время основной состав участников реколлекций представлял собой группу друзей францисканцев – прихожанок (по большей части⁶³) и прихожан, посещающих службы во францисканских монастырях Святого Антония Чудотворца в Санкт-Петербурге, Святого Франциска Ассизского в Москве, а также в Черняховске, Калуге и других городах, где служат монахи-францисканцы. Некоторые из них состоят в Третьем ордене францисканцев или просто имеют отношение к той или иной сфере деятельности монашеского ордена в России – к издательству, интернет-журналу «Брат Солнце», францисканскому культурному центру в Москве. Часть из них до сих пор остается постоянными участниками духовных упражнений. Постепенно информация о мероприятии стала распространяться в более широких католических кругах, а также в православных приходах Князь-Владимирского и Феодоровского соборов, имеющих репутацию либеральных и ассоциируемых с интеллигенцией.

⁶¹ Духовные упражнения с францисканцами в Монастыре Святого Антония Чудотворца в Санкт-Петербурге // Мир и добро. Францисканский портал. <http://new.francis.ru/dukhovnye-uprazhneniya/> [Доступно: 03.05.2022].

⁶² В первое время реколлекции было принято начинать с раннего утра пятницы, но впоследствии программа мероприятия стала составляться с учетом того, чтобы позволить людям с пятидневной трудовой занятостью полноценно включиться в процесс, то есть со второй половины последнего дня рабочей недели.

⁶³ Хотя изначально духовные упражнения были предназначены для мужчин, сегодня подобный вид практики пользуется гораздо большей популярностью среди женщин (Liebert 2009: 207).

Духовные упражнения, которые проходят в монастыре Святого Антония Чудотворца, являются авторскими, то есть содержание программы и нюансы индивидуальной и коллективной духовной работы участников в основном зависят от того, кто является ведущим реколлекций. Упражнения проводят священники-францисканцы, как служащие в петербургском монастыре, так и других монастырях России, чередуясь. Чаще всего мероприятие строится по следующему сценарию. Руководитель реколлекций в течение трех дней проводит так называемые конференции – лекции-размышления на основную тему, обычно не больше шести за время всей духовной практики. После каждой конференции участникам предлагается поразмышлять над некоторыми вопросами и дается отрывок из Библии для чтения и молитвы. Иногда конференции имеют дополнительный интеллектуально-познавательный оттенок, например, священник может дать экскурс в историю одного концепта католической духовности или предложить размышление на тему того или иного церковного документа. Свободное от конференций время посвящено индивидуальному чтению Евангелия и молитвенному сосредоточению, а также молитве вместе с братьями-францисканцами. Важнейшее значение для духовных целей реколлекций имеет регулярное участие в литургии, а также во внелитургическом почитании Пресвятых Даров (Адорации).

Порой руководитель может показать фильм, соответствующий теме духовных упражнений. В оставшееся же время участники реколлекций со священником пьют чай, беседуют на широкий круг тем, играют на гитаре или поют «духовные песни». Некоторые из участников приступают к Таинству исповеди, но это не является обязательным пунктом программы. Чаще всего в завершение реколлекций выделяется специальное время на подведения итогов, где каждый по желанию может высказаться о том, какие «плоды» принес для него или нее этот духовный опыт.

Описанный формат реколлекций очевидным образом отличается от традиционной схемы, предложенной Святым Игнатием, хотя и сохраняет ряд сущностных черт – это изоляция от повседневного окружения, работа под руководством духовного наставника, сфокусированные молитвы и размышления над конкретными идеями и сюжетами, акцент на индивидуальном непосредственном переживании божественного. Уже самые первые реколлекции, проведенные францисканцами для мирян в своем монастыре в марте 2012 года на тему «Кто Он, Господи, чтобы мне веровать в Него?» (Ин 9:36)», судя по откликам участников, задали основную модальность для духовных упражнений (которую сохраняют и по сей день) – погружение в «личные отношения» с Богом:

Главная мысль конференций о. Дария для меня прозвучала так: нам надо *строить отношения с Богом как с Личностью* и ради познания Его Самого. Конференций было всего шесть: о тайнах веры, познании Бога, наших иллюзиях в отношениях с Ним, о любви Бога как смысле жизни, о молитве в нашей жизни и о свободе. О. Дария раскрыл эти темы искренно и лично и, тем самым, побудил нас задуматься об услышанном в контексте нашей собственной жизни⁶⁴.

Однако только один из руководителей, предлагающих свои реколлекции для мирян, для достижения этой цели полагается на технику медитации, ключевую для оригинальной формы духовных упражнений. Это отец А. (1979 г.р.), один из самых молодых священников-францисканцев в России, вместо конференций (как то происходит во всех остальных случаях) проводит собственно введения в медитацию, предоставляя возможность участникам посредством индивидуального воображения действительно погрузиться в предлагаемый евангельский сюжет и «вступить в диалог» с его героями. Судя по комментариям регулярных участников таких упражнений, в своей практике духовного руководства отец А. опирается на схему, разработанную известной в определенных католических и православных кругах монахиней, а также дипломированным психологом сестрой П. Отец А. и сестра П. познакомились много лет назад в Беларуси, где сестра П. служила, а отец А. жил, еще до того как принял решение о монашеской формации⁶⁵, и уже более десяти лет сотрудничают в рамках организации различных духовных мероприятий. В отличие от сестры П., Отец А. не имеет специализированного образования в области психологии⁶⁶.

Сама сестра П. (ок. 54 лет) выросла в Польше, поступила в монастырь довольно в раннем возрасте, около 19 лет. После монашеской формации она обучалась духовному сопровождению (*spiritual direction*) в иезуитских центрах, закончила богословский колледж, а также получила секулярное психотерапевтическое образование в университете в Ростове-на-Дону. Сейчас служение сестры П. проходит в одном из женских католических монастырей в г. Барановичи (Брестская область, Беларусь). Конгрегация Сестер Миссионерок Святого Семейства, которой принадлежит упомянутый монастырь, была основана в 1905 году в Могилеве блаженной Болеславой Марией Лямент под руководством священника-иезуита из Москвы Феликса Верчиньского на основе Устава Святого Игнатия

⁶⁴ Духовные упражнения с францисканцами // Францисканцы в Петербурге. Монастырь Святого Антония Чудотворца. Добавлено: 31.03.2012. <http://spb.francis.ru/?p=3937>. [Доступно: 03.05.2022].

⁶⁵ От некоторых поклонников их совместной работы я даже слышала, что именно сестра П. повлияла на осознание отцом А. своего призвания к монашеству.

⁶⁶ Замечу в этой связи, что дополнение монашеского служения специализацией в области психологии предоставляет монахиням новые возможности для пастырства. Случай сестры П. выступает тому показательным примером, когда монахиня с дополнительным психологическим образованием становится духовным авторитетом и наставником для широкого круга мирян в определенном смысле наравне со священниками.

Лойолы. Одной из миссий своего монашеского ордена блаженная Болеслава видела содействие сближению Католической и Православной Церквей; в начале XX века она также продолжительное время осуществляла свое служение в Санкт-Петербурге, и до сих является важной фигурой в российском католическом ландшафте. Однако известным среди российских католиков и православных этот монастырь стал благодаря регулярно проводимым там семинарам и духовным упражнениям, посвященным различным проблемам психологического характера. В монастыре некоторое время действовал регулярный семинар-тренинг по созависимости «Мир чувств и мир границ», которым руководила монахиня по призванию и клинический психолог по профессии сестра И. (ныне служащая в Москве), иногда самостоятельно, а иногда совместно с другими психологами – мирянами и священниками.

Тренинг был ориентирован на тех, кто *«заинтересован в личностном росте»* и имел опыт созависимости⁶⁷, и включал в себя практики из области духовных упражнений и современных методов групповой терапии, таких как психодрама, арт-терапия, ролевая психотерапия. Католический монастырь, в котором служит сестра П., также становился площадкой для проведения так называемого «лагеря личностного роста» по выздоровлению от зависимости / созависимости, в рамках которого в течение семи дней участники работали над своей проблемой под руководством сестры И. и сотрудника православного реабилитационного центра «Метанойя» при Даниловом монастыре (г. Москва) Александра Каренина. Лагерь был построен по модели терапевтического сообщества, сочетающей элементы программы «Двенадцать шагов», групповой терапии, арт-терапии, а также размышление над Библией и участие в монастырских молитвах и богослужении. На мероприятия приезжали как католики Беларуси, так и христиане из России, в первую очередь из Санкт-Петербурга и Москвы.

Сестра П., о подходе которой пойдет речь далее, ежегодно проводит в Барановичах духовные упражнения для девушек, ищущих обновления и углубления своих отношений с Богом через размышления на различные темы, предлагаемые руководительницей. Она также ранее регулярно приезжала с лекциями, духовными семинарами и авторскими реколлекциями в Россию. Попасть на мероприятия сестры П. не всегда просто. В отличие от рядовых выступлений, приглашение на которые публикуются и на официальном сайте, и в социальных сетях, реколлекции от сестры П. (проводимые совместно с отцом А.) анонсируются далеко не всегда, что моими собеседниками объяснялось следующим

⁶⁷ Психологический термин, отсылающий к конфигурации отношений между человеком, страдающим от химической зависимости, его близкими. В этих отношениях обнаруживается источник поддержания устойчивости зависимости больного.

образом: *«Кому действительно это нужно, тот здесь обязательно окажется»*. Информация о предстоящих мероприятиях распространяется по знакомству. Такой подход, безусловно, создает вокруг самой сестры П., но также и вокруг отца А., некоторый ореол таинственности. От завсегдатаев реколлекций я неоднократно слышала истории о том, что после работы с сестрой П. могут происходить чудеса: люди исцеляются от депрессии, оставляют в прошлом страхи и обиды, мешающие полноценной духовной жизни, после продолжительного одиночества у них налаживается личная жизнь.

Отец А. в своей самостоятельной практике во многом опирается на методы работы и интерпретации, которые предлагает сестра П. Нужно отметить, что именно такой подход, использующий традиционную иезуитскую практику медитации, оказывается наиболее востребованным среди прочих, предлагаемых монахами-францисканцами, – запись на духовные упражнения от отца А. заканчивается буквально сразу после объявления о будущем мероприятии. Отец А. старается набирать в общую группу не более 20–25 человек. У него также есть своя аудитория постоянных участников и участниц – некоторые из них являются постоянными участниками мероприятий с сестрой П., а другие выделяют отца А. и убеждены, что *«ученик превзошел учителя»*.

Участники

В декабре 2016 года на реколлекциях в монастыре Святого Антония Чудотворца со мной познакомился Егор, мужчина средних лет, представившийся как врач-гомеопат, специалист по холистической медицине и редактор журнала «Холизм и здоровье». Егор был воцерковленным православным, тем не менее он также был и регулярным участником духовных упражнений. Вскоре после нашего знакомства мой собеседник осведомился, не случилось ли мне бывать на духовных упражнениях под руководством отца А. Мой отрицательный ответ был встречен с воодушевлением – Егор настоятельно рекомендовал мне пережить на себе этот опыт. Методика руководства отца А., по мнению Егора, была особенной – в свою программу он включал традиционную иезуитскую практику медитации. Такая рекомендация меня, безусловно, заинтриговала, равно как и сам рекомендатель – профессиональная специализация в сфере альтернативной медицины и интерес к различным мистическим традициям выделяли его на фоне тех, с кем мне доводилось общаться в католических структурах до сих пор. Уже через несколько месяцев я оказалась в том же монастыре на реколлекциях у отца А. в числе двадцати участников.

Католики составляли заметную часть от общего числа участников мероприятия. Это были активные прихожане с большим стажем воцерковления, которым регулярной приходской жизни было уже недостаточно и которые постоянно ищут для себя новые источники для глубокого духовного переживания и обновления своей религиозной жизни. Но среди них я также снова встретила Егора, который, как выяснилось, старается никогда не пропускать духовные упражнения от отца А. Там же я познакомилась с прихожанами православного Феодоровского собора, известного своим либеральным пастырским подходом. В ходе разговора они с сожалением заметили, что в приходах для православных не так много мероприятий для интенсивного духовного роста, в то время как у католиков искомых возможностей гораздо больше⁶⁸.

На этих реколлекциях я встретила Татьяну – католичку, ранее практиковавшую шаманские медитации и увлекавшуюся традицией аюрведы; познакомилась с Верой – другой католичкой из Москвы, еще в 1990-е гг. обратившейся в католичество во многом благодаря православному священнику отцу Александру Меню, а теперь регулярно посещающую ретриты випассаны буддистской традиции тхеравады; и Кирой – католичкой из Третьего ордена францисканцев-мирян, в юности увлекавшейся юнгианской аналитической психологией и практиковавшей активное воображение. Многие из присутствующих имели опыт обращения за помощью к психотерапевту или даже проходили лечение по системе «Двенадцать шагов». Большую часть людей, с которыми я имела возможность познакомиться на своих первых духовных упражнениях у отца А., я затем встречала на подобных мероприятиях и в будущем.

Что объединяло всех этих людей на духовных упражнениях в католическом монастыре? В 1990-е и 2000-е годы многих из них духовные искания приводили к различным набравшим тогда большую популярность восточным и нью-эйдж практикам, в том числе и предполагающим медитативное сосредоточение различного толка. Запрос на мистический опыт и активную, приносящую быстрый результат работу над собой остался важен для этих людей и после того, как они нашли свое место в традиционных христианских конфессиях (католичестве и православии). Католические медитации удовлетворяют такой запрос, с одной стороны, поощряя индивидуальное религиозное воображение и непосредственный опыт взаимодействия Богом «здесь и сейчас», а с другой – легитимируя этот опыт через апелляцию к традиции и позволяя участникам быть уверенными в том, что их практика авторизована.

⁶⁸ К слову, мои новые знакомые из Феодоровского собора регулярно ездили к католикам харизматического движения *Chemin Neuf* во Францию, к которым, напротив, петербургские католики обычно относятся с некоторой опаской. Представители этого харизматического движения также регулярно приезжали на встречи с прихожанами Феодоровского Собора.

Тема тех духовных упражнений была обозначена как «Путь от ветхого Адама к Адаму новому», то есть типичным для христианской духовной практики образом. Сами реколлекции были построены по следующему принципу⁶⁹. Все участники встретились в читальном зале монастыря, где отец А. проводил так называемое введение в медитацию, в рамках которого комментировал некоторые аспекты духовной жизни и соответствующие им фрагменты Евангелия, а затем предложил задание для медитации. В рамках самого первого введения отец А. задал аудитории вопрос: «*Какие у нас есть препятствия по направлению к любви Бога?*». Среди них он назвал грех чувств и страстей, грех гордыни, поклонение иным божествам, а также отсутствие «согласия на раны из нашего прошлого». Затем он призвал участников обратиться к эпизоду распятия Иисуса Христа и, отталкиваясь от этого образа и представив себя рядом со Христом, медитировать над утверждениями: «*Бог любит нас такими, какие мы есть, Он нас не стыдится*» и «*Бог жаждет нашей любви*» (ПМА, 24.03.2017).

Ключевая тема, вокруг которой священник выстраивает медитацию, – это традиционное христианское понятие любви – любви Бога и любви к Богу. После этого отец А. попросил участников достать из специального мешочка листок бумаги, на котором написана цифра – один, два или три – это номер группы, в которой каждому необходимо было делиться «плодами» медитации. «*Пожелав всем Святого Духа*», отец А. дал на медитацию сорок минут. На время медитации все двадцать человек разбрелись с библиями каждый по своим углам и погрузились в медитацию.

Когда пришло время поделиться ее результатами, первая группа снова собралась в читальном зале. Все стали расставлять стулья, образуя круг. Затем участники заняли свои места, включая отца А., который предложил кому-нибудь начать первым. Ситуация начинала приобретать жанровые характеристики групповой терапии. Руководитель предупредил, что все реплики должны оставаться без ответа – окружающие могут только слушать и не выносить никаких оценок. Сохранял молчание и сам отец А. Также настоятельно рекомендовалось придерживаться временного регламента (не более 5–10 минут на реплику каждого участника) и сохранять конфиденциальность всего услышанного в рамках работы в группе.

То, с чем я столкнулась в этом контексте, меня поразило. Свой опыт медитации участники излагали, хотя и спонтанно и часто сквозь слезы, но весьма уверенно. Реплики, в которых они делились результатами своей практики, представляли собой фрагменты нарративов, которые в социальных науках принято называть терапевтическими (Illouz 2008:

⁶⁹ Подробная программа приведена в Приложении 2.

183). Отталкиваясь от визуальных образов, предложенных для медитации руководителем духовных упражнений, они переходили к рассказам о себе, в которых через воскрешение воспоминаний описывали или анализировали различные травматические переживания⁷⁰. В большинстве случаев эти переживания отсылали к проблемам в отношениях со значимыми близкими, негативно влияющим на главный предмет заботы и беспокойства участников реколлекций – *личные отношения с Богом*.

Не только собственно публичный рассказ об опыте медитации и обнаруженных в прошлом проблем, но и выступление в роли свидетеля таких рассказов рассматривается в рамках духовных упражнений в соответствии с психологическим принципом внутригрупповой динамики как важный опыт самосовершенствования, как то, что может и должно повлиять на осмысление собственного духовного состояния. Постоянная участница реколлекций с отцом А. и сестрой П., 30-летняя москвичка Мара, с которой я жила в одной гостевой комнате в рамках духовных упражнений в 2019 году, как-то раз в разговоре со мной посетовала на то, что даже когда она приезжает на реколлекции в благодушном и гармоничном состоянии, наблюдение за чужими страданиями неизбежно меняет этот настрой и заставляет задуматься над собой и своей жизнью и обнаружить, что, возможно, с ними не все в порядке.

Поскольку лейтмотивом духовных упражнений под руководством отца А. являются «отношения» – в первую очередь, с Богом, но также и с собой, и с другими людьми, сходство с моделью групповой терапии здесь проявляет себя и в том, каким образом выстраиваются связи внутри группы самих участников реколлекций. Отмечу здесь, что ряд завсегдатаев духовных упражнений с отцом А. принадлежат одним и тем же петербургским и московским приходам и зачастую уже имеют устоявшиеся отношения друг с другом – как исключительно дружественные, так и конфликтные. Поэтому совместное участие в реколлекциях со своими друзьями или антагонистами определяется участниками как важная возможность осмыслить свои связи с другими людьми. Особое значение имеет то, с кем участника поселили в одной комнате и с кем ему или ей выпало оказаться в группе по медитации. Нередко в самом начале духовных упражнений участники начинают активно меняться, поскольку, например, хотят пройти весь путь вместе со своим близким человеком или, наоборот, не хотели бы открываться в присутствии того или иного человека. Перестановки не вызывают осуждения у руководителя медитативных групп. Однако сторонники противоположного подхода уверены, что сосед по комнате или по группе в

⁷⁰ Увы, это максимум информации, который я могу позволить себе цитировать в данном тексте. В рамках духовных упражнений налагается строгий запрет на разглашение услышанного от других участников в ходе деления в группах.

рамках духовных упражнений, как выразилась уже упомянутая ранее Татьяна, *«настолько случаен, что абсолютно не случаен»*. Вместе с Татьяной нам когда-то довелось сидеть рядом на одном диване во время медитации (которая, к слову, была первой и для меня, и для самой Татьяны), поэтому, когда я обратилась к ней с просьбой об интервью, она ответила мне согласием, сославшись на то, что быть соседями в таких обстоятельствах – *«это уже навсегда»*. Другая моя собеседница, Вера, вспоминая через полгода о прошедших реколлекциях в беседе со мной, рассуждала о том, что любых попутчиков в нашей жизни посылает Бог, их нельзя менять и отказываться от них, потому что они, безусловно, встречаются в конкретный момент жизни не просто так, а могут чему-то прямо или косвенно научить или указать на что-то очень важное. К тем, кто стремился изменить значимый порядок вещей в рамках духовных упражнений, Вера относилась с недоумением.

2.3. «Следовать указателям Святого Духа»: техника медитации и культивация воображения

Итак, главная цель духовных упражнений, как ее формулируют и руководители, и участники христианской практики – это встреча с Богом. В отличие от способов переживания божественного присутствия в жизни человека, описанных в предыдущей главе – чтения знаков в своем прошлом и окружающей действительности и опыта богообщения в молитве, в данном случае задействуются другие когнитивные механизмы и дисциплинарные практики.

В антропологии религии молитвенные практики закономерно рассматриваются не как спонтанный духовный или мистический опыт, а как социальный феномен (Mauss 2003 [1909]) и результат обучения, освоения требуемых навыков, техники, самодисциплины и, как следствие, мастерство (Luehrmann 2018: 19–21). Неоднократно упомянутая Таня Люрман совместно с Рейчел Моргэйн описывают опыт переживания в молитве с использованием техники воображения как форму тренировки внимания и культивации внутренних ощущений. Практика воображения, характерная для средневековой христианской традиции и непосредственно для программы духовных упражнений Святого Игнатия Лойолы, сегодня используется во многих харизматических церквях, где практиканты обучаются представлять себя участниками библейских сюжетов и таким образом воображать реальное общение с Богом. Подобного рода индивидуальная молитва

– это дисциплинирование сознания и чувств, то есть способности видеть, слышать, обонять и осязать посредством своего разума. Респонденты Моргейн и Люрман свидетельствовали о специфических чувственных переживаниях в ходе молитвы, основанной на воображении. Это могли быть интенсивные чувства радости и счастья; спонтанные, как будто не принадлежащие самому человеку мысли, которым они приписывали божественное авторство. Некоторые практиканты рассказывали о нетипичных соматических ощущениях, недвусмысленно отсылавших к реальной близости Бога к ним или действию в них Святого Духа. Также одно из характерных переживаний в практике молитвенного воображения – получение значимых визуальных образов от Бога (Luhrmann & Morgain 2012).

В католических духовных упражнениях, основанных на христианской технике медитации, использование воображения практикантами происходит под чутким наблюдением духовных руководителей. Они же предлагают конкретные инструменты самоподготовки к медитации и предостерегают от неправильных действий. Медитация здесь понимается как созерцание Слова Божьего и представление его образов, посредством которого осуществляется путь вовнутрь себя и одновременно путь к Богу. На этом пути участникам реколлекций помогают *проводники*, как иногда называют духовных руководителей – отца А. и сестру П. Сестра П. и сама использовала эту метафору: руководитель как проводник ведет участников по гати через болото, он знает куда и как правильно поставить ногу. Без проводника в медитации есть опасность свернуть не туда и попросту провалиться.

Рассмотрим подробнее те практические инструменты, которые предлагаются ими для подготовки к медитации.

Подготовка к медитации

В мае 2019 года на реколлекциях отца А., тема которых была представлена как «Мы тело Христово, а порознь – члены», мы оказались за одним столом с моей уже давней знакомой Татьяной. Помимо нас двоих за столом было еще несколько участниц, которым Татьяна оживленно рассказывала про потрясение, которое она испытала в последний раз на духовных упражнениях у сестры П. *«Мы все приходим сюда открыть истину о себе, – резюмировала Татьяна. – После той медитации я ее познала – и чуть не застрелилась»*. В связи с этим признанием Татьяны я вмешалась в разговор и аккуратно поинтересовалась, пришла ли она на те духовные упражнения с какими-то конкретными вопросами о себе. Татьяна мне строго ответила, что этого ни в коем случае делать не стоит, и сестра П.

настаивает на том же: *«Потому что нужно дать Богу говорить. Если ты приходишь с мыслью “Ну, я в принципе знаю ответ, но интересно и Тебя послушать” – Бог так не разговаривает, [с нажимом] это не подружка. Нужно расчистить для Него тишину в себе»*. Затем Татьяна привела в пример, как буквально вчера в молитве ей открылось то, что она даже подумать не могла. *«Я об этом Бога не спрашивала – а Он сказал. И вот так надо все реколлекции, потому что ты не знаешь, куда Господь тебя приведет, но так и должно быть, а Он приведет именно туда, куда надо»* [ПМА, 25.05.2019].

В своем убеждении Татьяна действительно послушно следует рекомендациям руководителей. Как утверждают сестра П. и отец А., реколлекции нужны для того, чтобы «поговорить с Богом», но говорить нужно в первую очередь не самому человеку, а Богу. Задача же практиканта – слушать Бога, а для этого ему или ей нужно погрузиться в сосредоточенное молчание:

...высшая форма богообщения – это молчание. Это самый совершенный язык. Если хотите услышать Бога – научитесь молчать. Только в молчании наконец-то Слово рождается внутри нас – так позвольте Ему родиться. Иначе если болтать будем только мы, Богу не останется места [ПМА, 25.10.2019].

В ходе трех дней реколлекций руководители накладывают ограничение на разговоры между участниками. В первую очередь это касается самого времени медитаций – здесь требуется особо строгое соблюдение тишины, поскольку медитация составляет главный момент обращения к Слову Божьему. В тех перерывах, которые выделены в программе реколлекций для свободного времяпрепровождения, отец А. всегда просит, если и беседовать между собой, то только на предмет основной темы духовных упражнений, дабы не отвлекаться на разговоры о несущественном и не выйти ненароком из необходимого сосредоточения для духовной практики. Отец А. обычно предупреждает участников, что возможность услышать то, что им хочет сказать Бог, зависит от них самих. Если участники будут постоянно обращаться своими мыслями и в своей речи к внешнему миру – проверять социальные сети и мессенджеры в телефонах, звонить кому-то, разговаривать на посторонние мирские темы друг с другом – существует опасность упустить возможность по-настоящему услышать Бога, которой, есть вероятность, больше и не представится.

Перед началом самой первой медитации (за время реколлекций участники медитируют примерно пять или шесть раз) каждый должен выбрать себе отдельное место в монастыре. Это может быть комната, в которой живет участник реколлекций (в таком случае соседи по комнате должны подыскать себе другое место для медитации), часовня, в которой служат мессы, библиотека, читальный зал, «переговорная» комната для

индивидуальных бесед, внутренний двор монастыря, иными словами, любой его закуток, позволяющий уединиться. Настоятельно рекомендовалось не сидеть вместе с другими участниками, поскольку это может мешать глубокому погружению в размышление над отрывками из Библии. Выбранное место запрещается менять в ходе всех трех дней реколлекций. Как говорит сестра П., *«это ваше место встречи с Богом, в следующий раз Он будет ждать вас именно здесь»*.

Позиция тела во время медитация должна быть удобной, но не слишком. Не рекомендуется медитировать лежа или полулежа, чтобы не заснуть, и на коленях – чтобы не отвлекаться от медитации на болевые ощущения в ногах (то есть *«без лишнего аскетизма»*, как иногда с иронией говорят руководители). Идеальной позицией для медитации признано положение сидя, но в целом одобряется возможность медитировать и стоя, если человек адекватно оценивает свое физическое состояние. Позиция тела во время медитации должна быть такой, чтобы оно не было слишком расслаблено и не было слишком напряжено, чтобы оно помогало молитве, а не мешало.

Важнейшим условием для погружения в медитацию также является строгое следование *«под послушанием»*⁷¹ тем *шагам*, то есть этапам медитации, которые предлагают руководители в своих введениях. Указания руководителей – это инструкция, которой нужно четко следовать – какие отрывки из Евангелия использовать для медитации, в какой последовательности и какие вопросы задавать себе, погружаясь в каждый из данных отрывков.

Руководители просят не менять этапы местами, не подбирать себе другие отрывки из Священного Писания, не экспериментировать и не импровизировать. То же касается временного регламента. На медитацию отводится ровно 40 минут: *«...не медитируйте больше, не медитируйте меньше. Если вы сидите и ничего не происходит, все равно сидите. Если вы больше не можете сидеть, все равно сидите. Если, наоборот, вы так увлеклись, что уже время прошло, а хочется еще – остановитесь, поблагодарите Бога и*

⁷¹ На полях необходимо отметить, что в рассматриваемом контексте монастырских духовных упражнений понятие послушания как подчинения своей воли духовному руководителю, а через него воле Бога, используется исключительно в контексте собственно духовной практики медитаций. Послушания в трудовом его значении (Дубовка 2015b) практически не имели места. Основной задачей духовных упражнений является полная концентрация на духовной практике и общении с Богом в медитации, поэтому инфраструктурные условия монастыря организованы таким образом, чтобы участники могли по возможности не думать о «материальных» бытовых вопросах. В начале моей полевой работы в 2016–2017 гг. единственным трудовым послушанием в рамках реколлекций было мытье посуды после общей трапезы: участники заранее разбивались на пары, которые один или несколько раз в течение трех дней мыли за всеми посуду после приема пищи. Однако несколько лет спустя в монастыре была установлена посудомоечная машина, и необходимость в каких-либо трудовых послушаниях участников полностью отпала. Некоторые участники с досадой отзывались об этом техническом нововведении, поскольку им хотелось хоть как-то отблагодарить монахов-францисканцев за гостеприимство, и старательное мытье посуды было по сути единственной возможностью выразить благодарность не только словами, но и делом.

закончите медитацию» [ПМА, 25.10.2019]. Тем не менее свобода здесь предоставляется в том, что человек в праве прислушиваться к себе и остановиться в том месте в последовательности медитации, в котором требуется лично ему или ей. Иногда это может привести к тому, что за 40 минут практикант не проходит все предложенные шаги в медитации – это не считается проблемой.

В рассматриваемом случае от участников снова требуется отказаться от главенствующей роли в том духовном опыте, который обозначается как *«диалог с Богом»*. Руководители подчеркивают и малость значения собственной роли в этом действии: их задача только провести, подсказать, как войти в нужное состояние. По словам отца А., главное действующее лицо в процессах, происходящих в рамках духовных упражнений, – это Святой Дух.

В ходе всех трех дней реколлекций руководители призывают участников постоянно молиться о благих плодах медитации как о дарах Святого Духа для себя и своих одноклассников. Отец А. обычно просит всех, кто слушает, как кто-то из участников делится результатами медитации, призывать Святого Духа для этого человека. Любую медитацию в духовных упражнениях также нельзя начинать без молитвы к Святому Духу, причем это может быть совсем личная молитва, своими словами.

Медитация и действительное присутствие

Обязательной частью духовных упражнений является участие в Святой Мессе, а также в Молитве Адорации. На данный этнографически значимый аспект духовной практики я по началу не обращала должного внимания. Однако именно это является ключевым отличием католической практики от сходных молитвенных техник, основанных на воображении и описанных на материалах новых протестантских движений. В практике духовных упражнений встреча с Богом в медитации обязательно должна быть подкреплена пребыванием в *действительном присутствии* Бога во время Молитвы Адорации – в полной тишине участники предстают на коленях перед Телом Христовым в Пресвятых Дарах. Адорация всегда завершает день реколлекций: участникам рекомендуется принести плоды своих медитаций Богу и, таким образом, закрепить результаты и осознать, что в этом опыте было настоящее, а что наносное, то есть надуманное самим человеком: *«Адорация необходима для того, чтобы все собрать, подытожить и все самое трудное, с чем мы столкнулись, вручить Богу и просить Его об исцелении и понимании того, что нам пока недоступно»* [ПМА, март 2018].

Так, к примеру, после деления результатами медитации, где участники представляли себя детьми перед Богом, отец А. рекомендовал вечером прийти на Адорацию, предстать в Его *присутствии* и позволить Ему обнять себя уже взрослым и обросшим грехами. Схожую рекомендацию дают и другие руководители, например, одна из моих информанток, Варвара, католический психолог. На тренинге по исцелению чувства вины в Институте Святого Фомы после очередного группового задания одна из участниц тренинга, Тамара, оставшись на своем месте в аудитории (пока все вышли прогуляться), погрузилась в подавленное эмоциональное состояние. Варвара дала ей, как она выразилась, «терапевтическую рекомендацию»: сменить позу и место и подняться в часовню Института и *«поздороваться с Иисусом»*. Тамара ответила ей, что заходила в православный храм рядом с Институтом прямо перед тренингом, но Варвара возразила: *«Это не совсем то, ведь там же не выставлены Пресвятые Дары! А это католическая часовня, здесь можно побыть рядом с Богом»*.

Воображение и эмоции

Несмотря на требуемый от участников отказ от собственной агентности в ходе духовных упражнений, существует один момент в медитации, который эксплицитно определяется как требующий личного когнитивного усилия. Это момент включения воображения в самом начале медитации, в рамках которого требуется войти в атмосферу предлагаемого руководителями библейского сюжета. Данный этап практики является, как кажется, самым проблемным как для новых участников, так и для более опытных.

Завершая одно из введений в медитацию на реколлекциях в мае 2019 года, отец А. предложил присутствующим попробовать обратиться в своей медитации к отрывку Лука 17: 11–19⁷². Поясняя содержание данного отрывка, отец А. обозначил разницу между тем, чтобы очиститься и *исцелиться*: *«Очиститься – это только избавиться от груза вины, но не обрести Бога. Исцеление же – это полное обращение, это радость от обретения дружбы с Богом»*. Затем он попросил несколько раз перечитать этот текст и попробовать

⁷² ¹¹ Идя в Иерусалим, Он проходил между Самариею и Галилеею. ¹² И когда входил Он в одно селение, встретили Его десять человек прокаженных, которые остановились вдали ¹³ и громким голосом говорили: Иисус Наставник! помилуй нас. ¹⁴ Увидев их, Он сказал им: пойдите, покажитесь священникам. И когда они шли, очистились. ¹⁵ Один же из них, видя, что исцелен, возвратился, громким голосом прославляя Бога, ¹⁶ и пал ниц к ногам Его, благодаря Его; и это был Самарянин. ¹⁷ Тогда Иисус сказал: не десять ли очистились? где же девять? ¹⁸ как они не возвратились воздать славу Богу, кроме сего иноплеменика? ¹⁹ И сказал ему: встань, иди; вера твоя спасла тебя.

найти себя в нем. Другой отрывок, данный для той медитации, был фрагмент из Левит 13 о прокаженных. *«Опухоль – прокомментировал отец А. – это образ гордости, обиды, отсутствие примирения и прощения. Это самокопание, болезненные воспоминания. Это культ собственного несчастья. Если вы что-то подобное нашли в себе, обратитесь ко Христу: «Иисус наставник, помилуй нас». Произнесите молитву настойчиво. Попробуйте получить Его дружбу, то есть не очищение, но исцеление. И попробуйте услышать, что Христос вам скажет в ответ».* Тут одна из постоянных участниц реколлекций из Москвы и моя соседка по комнате, Мара, не сдержавшись, воскликнула: *«Что значит “услышать слова”? Мы же можем столько всего себе наразмышлять!».* Этот вопрос, как кажется, не смутил отца А.: *«Не бойтесь использовать воображение. Воображение – это только трамплин. А дальше вас будет вести Святой Дух»* [ПМА, май 2019].

Это убеждение созвучно с этнографическим описанием того, какими смыслами наделяют практику воображения информанты Тани Люрман. Краеугольным камнем в ее этнографии выступает случай, когда пастор призвал церковь сервировать каждое утро «кофе на двоих», то есть буквально ставить вторую чашку кофе для Бога и использовать ее как опору для воображения расслабленной и дружеской беседы с Ним. Длительное антропологическое наблюдение позволило исследовательнице не воспринять этот призыв абсолютно буквально, равно как и не счесть подобные практики сугубо игровыми. Безусловно, евангелики сознательно используют механизмы *воображения* и отдают себе отчет в том, что *делают вид*, когда смеются, беседуя с Богом. Однако воображение Бога как друга ни в коем случае не делает Его их «воображаемым другом». Напротив, эти практики воображения призваны «натренировать» верующих в их диалоге с Богом и утвердить в объективной реальности присутствия Бога в их жизни.

Отец А. также призывает не смущаться того факта, что изначально погружение в медитацию осуществляется усилиями самого человека: *«Это не то, что я сижу и сам себе все придумываю, это только трамплин, чтобы войти в нужную атмосферу, представить себе персонажей, обстановку, может быть, какие-то запахи, а дальше уже предоставить это работе Святого Духа»* [ПМА, 9–11 марта 2018]. Главное, чему учат руководители духовных упражнений, – это не полагаться *только* на свое воображение, поэтому они настойчиво просят участников, чтобы те постоянно обращались к Святому Духу в своих молитвах и учились в своей медитативной практике осмыслять происходящее в своем сознании не как сугубо человеческое воображение тех или иных событий, а как сверхъестественное действие, которому они послушно следуют.

Эти сверхъестественные действия отец А. называет *указателями*. *«Следуйте указателям, которые вам посылает Святой Дух»* – ответил отец А. Маре на ее

скептический вопрос о домысливании, которое возможно в использовании воображения в практике медитации. Каковы эти указатели, согласно локальным рекомендациям по медитации?

В первую очередь, это эмоции. В процессе медитации руководители настойчиво рекомендуют обращать пристальное внимание на те слова, фразы и вопросы из введения в медитацию, которые вызывают внутри особенный отклик, сразу бросаются в глаза, как-то исключительно привлекают (от участниц реколлекций я слышала, что во время медитаций некоторые фразы из Священного Писания начинают «пульсировать»). Особенно рекомендуется подмечать те места, которые в медитации над библейскими отрывками, вызывают трудности, ступор или отторжение:

Обычно Святой Дух действует через ваши чувства, переживания, которые появляются при размышлении. И не бойтесь, если вдруг начинает открываться что-то страшное, не бойтесь туда заглянуть и туда войти и понять, что я чувствую, почему я так чувствую, почему это во мне такие переживания или чувства вызывает. Потому что там, бывает, и кроются ответы, Дух Святой так ведет [ПМА, 25.10.2019].

Отец А. предупреждает тех, кто впервые приступает к медитации, что получиться это может не сразу, но рекомендует не расстраиваться и не оставлять медитацию. Некоторые участницы, с которыми мне доводилось говорить о трудностях, с которыми они сталкивались в медитациях, также свидетельствовали о том, что в их духовной практике бывали моменты, когда медитация не получалась у них ожидаемым образом. Эти трудности они обучались интерпретировать как указатели на что-то важное в их внутренней жизни, что пока недоступно осознанию и посему требует особого внимания. Так, к примеру описывала свой опыт столкновения со сложностью медитации Татьяна: *«Я до сих пор считаю, что у меня медитации идут нелегко. У меня все-таки там, видимо, закрыто много чего. Потому что я узнавала у других людей, у них там так все здорово, прекрасный душевный разговор с Богом. Да, у меня видимо какие-то свои есть протесты»*.

В тексте «Духовных упражнений» Святого Игнатия эти внутренние состояния (эмоции, чувства, впечатления, симпатии и антипатии) обозначались как «*движения души*». Движения души произвольны, они возникают и исчезают вне области влияния человеческой воли, в связи с чем могут восприниматься как предмет внушения тех или иных духов. Некоторые движения души ведут к Богу, а некоторые – ко злу. В духовных упражнениях человек учится искусству распознавания этих духов, то есть их осознания в своей душе, чтения и различения. Это искусство предполагало культивацию особой бдительности к своему внутреннему миру: *«Упражняющийся пытается, открыто и чутко, честно и до конца, прислушаться к себе и принять свой внутренний мир. Этому*

призвано помочь молчание, в котором совершаются упражнения... Почувствовав свои внутренние движения, упражняющийся должен осознать их, то есть понять и выразить в словах. И лишь затем он может различить их, то есть дать им содержательную оценку (Кихле 2004: 101–103).

В духовных упражнениях под руководством отца А. внутренним эмоциям и ощущениям в медитации отводится более значимое место как явлениям неосознаваемым и неконтролируемым, чем мыслям и рассуждениям. Это не интеллектуальная деятельность и не анализ отрывка – в данном контексте ожидается именно эмоциональное переживание встречи с Богом: *«Дух Святой говорит чаще всего не здесь, не посредством наших умопостроений, а посредством того, как наше сердце откликается на данные слова, отрывки, образы»*⁷³. В особенности если вспомнить высказывание Мары, мыслям в сознании не может быть полной веры – им скорее всего будет приписано именно человеческое, а не сверхъестественное авторство. В этом мы можем обнаружить сходство с другими религиозными культурами, в том числе и нью-эйдж, где то, что *откликается* на уровне эмоций и ощущений, признается аутентичным духовным опытом. Именно внутренние ощущения, а не рациональные размышления, осмысляются как знаки, отсылающие к сакрализованной личности индивида (Тюхтяев 2019: 52–53; 59; ср. Андреева 2014: 82). В случае же католических духовных упражнений яркие внутренние отклики определяются не сугубо в качестве производных человеческой природы, а как то, через что может действовать Святой Дух.

Распознавание и духовное сопровождение

Для традиционной формы духовных упражнений Святого Игнатия Лойолы одним из главных инструментов дисциплинарного контроля над процессом и результатами медитации была упомянутая техника *распознавания духов*. Начиная с XVI века на фоне расцвета новых форм духовности мистических движений прото-квиеизма и квиеизма, построенных на принципе пассивной созерцательности в достижении всецелого единения человеческой души с Богом, в Католической Церкви стал активнее разрабатываться

⁷³ Общее введение. Реколлекции «Ищите прежде Царства Божьего и правды Его» // Лекции сестры Павлы. Добавлено: 26.11.2019. <http://sestrapavla.ru/index.php/rekollektcii/550-rekollektcii-ishchite-prezhde-tsarstva-bozhiego-obshchee-vvedenie> [Доступно: 03.05.2022].

герменевтический инструментарий по верификации такого рода мистического опыта⁷⁴. Следование предостережению апостола Иоанна: «Возлюбленные! не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они» (1-е Иоанна 4:1) и осознание морфологических сходств божественного и демонического влияния на человека привело в Церкви позднего Средневековья и раннего Нового времени к разветвленной теологической рефлексии и разработке методологии распознавания божественного или злых духов в поле созерцательной деятельности. Развитие игнатианской традиции духовного сопровождения предполагало умеренное, поэтапное продвижение к цели богообщения в медитации, сочетаемое с техниками постоянного самоанализа и отчета об этом духовном опыте перед руководителем в специальных эпистолярных формах и исповеди. Все это было нацелено на контроль над мистическим взаимодействием человека и давало гарантию того, что на каждом шаге медитативной практики не существует опасности впасть в искушение и попасть под влияние духов демонической природы. Как отмечает Моше Слуховски, развитие техник распознавания духов привело к постепенному сдвигу в мистических формах духовности от индивидуального экстатического переживания к послушанию и подчинению авторитету духовного наставника и непрерывной интроспекции (Sluhovsky 2007: 265–266).

Вопрос распознавания агентности духов в истории религиозных культур и в этнографии религиозных практик в известном смысле комплементарен исследовательским задачам области когнитивного религиоведения. В соответствии с когнитивным подходом, разнообразные религиозные онтологии основываются на убеждении о существовании специфических агентов сверхъестественной природы, которые могут вступать с людьми во взаимодействие, руководствуясь определенными намерениями и влияя тем самым на человеческое поведение и веру. Ключевой характеристикой сверхчеловеческих агентов в такой теоретической перспективе является их неограниченный доступ к информации, максимально полной и стратегически важной для конкретной социальной ситуации и индивидуальной или коллективной деятельности (Буайе 2017).

Антропологические исследования, в той или иной степени опирающиеся на когнитивистскую концепцию интенциональных агентов полного доступа, вводят другие значимые переменные, помимо собственно содержательно-информационной, и позволяют описывать религиозные онтологии менее схематично, с большей чувствительностью к культурной вариативности и изменчивости. А.А. Панченко на примере уфологического

⁷⁴ Критическое отношение к распространению «вернакулярного мистицизма» и попытки усилить положение техник распознавания духов в связи с этой критикой представлены и в работах ряда богословов XIV–XV вв. (Largier 2009: 41).

ченнелинга и уфологических нарративов о похищении и насилии демонстрирует, что типология агентов сверхъестественной природы может быть выстроена с опорой на разграничение их целей, намерений и коммуникативных стратегий, а также на качество располагаемой ими информации и степень их открытости в предоставлении этой информации в коммуникации с человеком (Панченко 2019, 2020).

Однако, опираясь на материалы различных религиозных культур, мы можем видеть, что взаимодействие интенциональных сверхчеловеческих агентов с людьми не сводится к сугубо референциальной коммуникации, к обмену или отказу от передачи некоей содержательной, критически значимой информации. Сверхъестественные агенты могут также воздействовать исключительно на эмоции и иные внутренние состояния субъекта, внушать страх, апатию, радость или покой, которые, безусловно, могут толковаться представителями религиозных групп как сообщения, требующие расшифровки, но вовсе необязательно.

В этой связи мне видятся важными следующие линии разработки данной темы, которые релевантны и для рассматриваемого сюжета:

– какова структура «многоголосия» или «пантеон» агентов, с которыми можно вступить в контакт? Как они меняются в диахронии – кто остается в качестве значимых агентов, кто исчезает, как появляются новые значимые голоса или агенты, между кем и кем видится необходимым различие или распознавание?

– кто и как контролирует такие контакты и каким образом это связано с представлением об опасности вступления в контакт с некоторыми типами агентов? Оказываются ли они в области индивидуального благочестия или должны происходить под руководством или сопровождением в авторизованных контекстах? Как представления о роли дисциплинарного контроля над контактами со сверхчеловеческими агентами различаются в исторической и кросс-культурных перспективах?

В религиозных контекстах фокус на эмоциональном измерении взаимодействия людей с агентами сверхъестественной природы дает возможность учесть то, как в локальные интерпретации подобного рода контактов встраиваются другие объяснительные модели, также делающие акцент на внутреннем мире человека, не сводимом к когнитивным функциям – например, психиатрическая и психотерапевтическая.

Делая шаг несколько в сторону, я бы хотела привести пример из рассуждений Варвары, руководительницы тренинга по исцелению чувства вины, в котором мне выдалась возможность участвовать в мае 2021 года в Институте Святого Фомы. Варвара –

дипломированный психолог, кандидат биологических наук. Она много лет провела в монастыре конгрегации, в которой намеревалась принести вечные обеты. Однако когда в монастыре было принято решение о том, что монашество не является призванием Варвары, она встала на путь размышлений о своем служении в области христианской психологии. В рамках тренинга Варвара касалась многих как физиологических, так и духовных обоснований человеческих эмоций и чувств. Мы говорили о невротизации чувства вины, когда Варвара отметила, что *«субъективно чувство вины может переживаться как звучащий внутри человека обвиняющий голос»*. Этим голосом, по утверждению Варвары, может быть голос бесов (*«такое тоже бывает»*, как она выразилась). Это может быть следствием психического заболевания (например, шизофрении). Однако также это может быть «присвоенный» обвиняющий голос значимого взрослого (обычно одного из родителей). Как отметила Варвара, осознание природы «обвиняющего голоса» внутри себя может быть поводом перечитать Откровение Иоанна Богослова, а именно строки из Откровения 12: 10: *«Я тогда услышал в небе громкий голос, который произнес: — Наступило спасение, могущество и Царство нашего Бога! Власть теперь у Его Христа! Обвинитель наших братьев, обвинявший их день и ночь перед Богом, низвержен!»* [ПМА 30.05.2021]. Меня же это рассуждение натолкнуло на мысль о том, как экспансия психотерапевтического знания может менять конфигурацию голосов или агентов, которые могут вступать в контакт с личностью. Если для традиционной католической практики распознавания духов, или движений души, основной задачей было различение между действиями доброго и злых духов, то в современных терапевтически ориентированных практиках католической духовности, помимо собственно различения внутри себя голоса Бога и врага рода человеческого, «слышать голоса» становится, с одной стороны, проблемой медицинской, а с другой – психологической, где интернализированный голос матери или же голос аутентичного внутреннего «я» также требует распознавания и верной интерпретации.

В практике духовных упражнений в монастыре Святого Антония Чудотворца также могут звучать предостережения, исходящие от руководителей, согласно которым трудности в медитации могут быть связаны с влиянием злых духов. Безусловно, в рассматриваемой духовной практике роль руководителей заключается и в собственно контроле за опасностями прелести и влияния злых духов, однако обычно эксплицитно на это не указывается. Однако главный риск, о котором предупреждают руководители в рамках духовных упражнений, – это возможность прийти в медитации к ложным выводам о себе, или иначе говоря, следовать не тому, куда вел человека Святой Дух, а своим собственным размышлениям и убеждениям о себе. Основным этапом распознавания в этом

контексте становится так называемое *деление*⁷⁵ в группах. Как известно, в оригинальной программе духовных упражнений Святого Игнатия вербализация результатов медитации происходила духовному руководителю наедине и не предполагала коллективного свидетельства. Насколько я могу судить, во всяком случае для российского контекста духовные упражнения, предполагающие вербализацию своего медитативного опыта в группах (причем в малых, по 5–7 человек), доступны исключительно под руководством отца А. и сестры П и являются их авторской методикой проведения реколлекций.

Сами руководители предлагают участникам рассматривать *деления* как возможность распознать и верифицировать, что в результатах их медитации есть подлинный опыт, а что является лишь плодом их собственных размышлений о себе: *«Это важно озвучить, поскольку так происходит процесс завершения. Одно дело, когда ты что-то пережил, другое дело, когда ты еще и это назвал, облек в слова и сам услышал*⁷⁶. *Тогда можно чувствовать, правдиво это или фальшиво, это я придумал или это по-настоящему подлинно»* [ПМА, октябрь 2019]. Здесь предлагается наконец впервые заговорить самому, ведь остальная часть этой духовной практики нацелена на то, чтобы попытаться услышать Бога. Руководители просят поделиться с окружением тем, что человек почувствовал, пережил, к каким размышлениям и выводам он пришел в своей медитации.

Мои собеседники лично для себя обычно не определяли проговаривание результатов медитации в группе как то, что помогало им отделить правдивое от ложного самостоятельно. Однако они более менее единогласно признавали главный эффект от проговаривания как то, что позволяло им объективировать свой опыт, сделать его предметом осознания и назвать по имени. Одна из самых давних участниц подобных реколлекций и член Третьего ордена францисканцев Кира, когда-то увлекавшаяся юнгианским психоанализом, в том числе практикой активного воображения, отметила про себя: *«На самом деле вот этого эффекта я на себе не ощущаю, про истинность того, что я говорю. Я только знаю, что когда я говорю, я говорю немного по-другому, чем думаю в себе. И что в процессе самого проговаривания во мне что-то формируется и появляется новое. То, чего бы может не возникло, если б я просто думала. Или может быть я даже не додумала, а тут я начала говорить, и у меня, бывает, речь опережает мысль, и вот*

⁷⁵ В русскоязычных секулярных терапевтических группах также используется сходное слово «шеринг» (от английского варианта *sharing*).

⁷⁶ Подобную функцию в практике распознавания евангеликов, о которых пишет Таня Люрман, выполняет письмо. Многие из собеседников Люрман вели так называемые дневники молитвы, куда записывали свои «разговоры с Богом». Как полагает Люрман, эта практика распознавания призвана сделать для верующих «внутренний опыт их молитвы более осязаемым и отчужденным от них самих», то есть помочь объективировать его и осознать как реальный (Luhmann 2007: 87). В рассматриваемом случае католических духовных упражнений отец А. призывает не обращаться к письму в медитации, предлагая пометить основные моменты уже после нее и перед *делениями* в группах, если есть страх что-то забыть.

что-то формируется» [Кира, Интервью 44]. Кира признавалась, что пробовала медитировать самостоятельно, вне реколлекций, и для нее деления в группах оказываются и гораздо «эмоционально эффективнее», и плодотворнее в том смысле, что облечение в слова своего опыта медитации на публике дает ей возможность осознать его более отчетливо. Однако вопрос собственно распознавания действия Святого Духа от иных возможных состояний она помещала в сферу ведомства духовных наставников:

Кира: А вот что от Бога, что не от Бога – непонятно. Знаешь, как классно человек себе измененное состояние сознания может создавать? Это можно делать и без грибов, и без травы, просто самостоятельно. Мысли достаточно просто заворачивать в нужном направлении, там и сознание изменится. Вот, например, представить себе, попробовать, отсутствие времени. Ну, так вот живенько поразмышлять на эту тему. Можно получить измененное состояние сознания. Или попробовать представить себе бесконечность. Ну, или например, начать размышлять на тему, что все в мире является порождением моего разума. Ну, если углубиться вот в эту тему, можно очень неплохо схлопотать себе измененное состояние сознания. Можно за счет воображения тоже. Вот это «вхождение», которое иезуиты рекомендуют, подобное описывается у Юнга и последователей Юнга как активное воображение. То есть когда ты себе все вживую представляешь и там начинаешь жить. Вот так тоже можно. ... Оно, конечно, прикольно, просто оно может не иметь отношения к Богу. Может и иметь, просто фиг разберешься. Поэтому мы делимся в группах, там сидит священник или сестра. Они по идее должны распознавать, поэтому, например, сестра П. против, чтоб такие медитации на воображение совершали без руководства. Просто понимаешь, к чему... если специально стремиться словить, то можно словить просто измененное состояние сознания, которое я сам породил. Будет ли там действие Бога – неясно. А если этого не искать специально, а Бог сам прикоснется, то это проще отличить. Иссл.: Да?

Кира: Мне кажется, да. Там хотя бы меньше эффекта самовнушения, самонастроек всяких. Можно поверить, если еще все подтвердят, что это да, это у меня было общение с Богом. [Смеется] Просто у меня много опыта с измененными состояниями сознания... Просто я отлично знаю, как вполне себе без Бога может очень даже получиться очень интересные состояния, которые можно назвать мистическими условно. Поэтому есть некоторый момент недоверия к этим всем состояниям [Кира, Интервью 44].

Несколько моих знакомых участниц реколлекций также практиковали духовные упражнения дома⁷⁷, прослушивая аудиозаписи введений в медитацию от руководителей, опубликованных на специализированном сайте. Они ссылались на то, что делали это с позволения руководителей, которые разрешают практиковать медитации самостоятельно

⁷⁷ В современной Католической Церкви получила широкое распространение практика «духовных упражнений в повседневной жизни», не предполагающая уединения упражняющегося в специальном месте и выделения специального отрезка времени для осуществления практики. Духовные упражнения проходят вне отрыва человека от его повседневной жизни и обязанностей: упражняющиеся сами выбирают промежуток дня, который они могут посвятить чтению и молитве, встречаясь с духовным руководителем и, возможно, другими упражняющимися ориентировочно раз в неделю для деления результатами духовной практики и получения наставлений на следующую неделю. Такая практика оказывается доступной более широкой аудитории христиан, ищущих возможности углубить свою духовную жизнь (Кихле 2004: 106–107).

тем, кто уже достаточное количество раз участвовал в духовных упражнениях под внимательным сопровождением и строго следует указаниям, данным во введениях. Однако они также признавали, что самостоятельная работа для них не столь эффективна и порождает вопросы и сомнения, которые может снять только наставник⁷⁸: *«Текст либо начинает с тобой активно разговаривать, либо вообще не говорит. Со мной он с самого начала очень активно разговаривал, и каждая строчка мне как-то отзывалась, и меня просто накрывало. И я не знала что с этим делать, то есть мне нужно было все равно, чтобы какой-то священник или какой-то брат или сестра, которые бы мне объясняли, что происходит»* [Валерия, Интервью 14].

В личной беседе со мной в монастыре Святого Максимилиана Кольбе в Черняховске (Калининградская обл.), где служит отец А., он также отметил еще одно достоинство практики *деления* в группах, которое на самих реколлекциях обычно не отмечается *a priori*. Речь шла о том, что в *делениях* люди могут увидеть, что они не одиноки в своих проблемах и переживаниях в духовной жизни, что многие сталкиваются с тем же самым. Этот момент примечателен постольку, поскольку, как можно видеть из подробного описания руководства по медитации, из него с очевидностью не следует, что опыт медитации как столкновения с божественным может быть связан с серьезными болезненными переживаниями. И сестра П., и отец А. обычно подчеркивают, что по содержанию и функции духовные упражнения не являются психотерапевтической группой – это группа по делению Божиим словом. Однако некоторые принципы групповой терапии в рассматриваемом случае все же оказываются актуальны.

На практике *деления* действительно становятся пространством для вербализации негативных, тяжелых, проблемных или хотя бы неоднозначных внутренних чувств и эмоций участников в их связи с *отношениями с Богом*. Как и в психотерапевтической практике, в рассматриваемом случае речь предлагается использовать не только как способ диагностики (то есть распознавания), но и как путь к исцелению (Ferrara 1994: 4). Нарратив о внутреннем эмоциональном опыте перформативен – психологическое и духовное состояние напрямую зависят от вербализации личностных проблем. Аудитория здесь, в

⁷⁸ Примечательно, что в некоторых социальных и исторических контекстах практики молитвы и медитации оказываются более доступными для рядовых верующих скорее в домашних условиях, чем в таких специализированных институтах, как монастырь. В своей монографии о послушниках и трудниках в российских православных монастырях Д.Г. Дубовка отмечает, что в силу специфического экономического положения нынешних обитателей и приоритета трудовых послушаний, интенсивная молитвенная жизнь, к которой стремились некоторые из ее православных знакомых, в самих монастырях оказалась для них практически недоступна. Как следствие, они покидали обители и начинали творение Иисусовой молитвы и погружение в литературу по исихастской традиции у себя дома в одиночестве, признавая, что нынешние монастыри более не предоставляют искомым условий для умственного и душевного сосредоточения и безмолвия (Дубовка 2020: 78–79).

свою очередь, выступает как свидетель драмы раскрытия истины о себе и предполагаемого изменения, следующего из такого раскрытия. Эту мысль удачно выразила одна из моих собеседниц, Вера. Прощаясь со своей группой, она сказала, что надеется, что теперь, когда *«ранки у всех нас раскрылись, они будут скорее исцеляться»*. Интерпретация результатов медитации в терминах исцеления в рамках рассматриваемой духовной практики заслуживает антропологического комментария.

2.4. Исцеление и терапевтизация католической духовности

Межкультурный перевод и терапевтический язык

Какова механика и прагматика привлечения терапевтических категорий, техник и логики в поле католической духовной практики? Под терапевтическим здесь не всегда понимается собственно сфера психологии или психоанализа как научного направления и институциональной практики, а скорее ее специфическая версия, распространенная в массовой культуре, которая предлагает особый тезаурус для самоописания и интерпретации частной жизни и способы рационализации эмоций как пути к познанию и изменению собственной личности. Антрополог Юлия Лернер довольно емко суммировала основы терапевтической культуры: *«В сердцевине этой культуры — беспрестанная забота о себе и поиск истинного Я/Self, его развитие, пестование и, конечно, его «реализация», ставшие необходимыми условиями для достижения современных нормативов успеха, комфорта и счастья. Таким образом, проверка и коррекция себя посредством интерпретации эмоций и управления ими становится ценностной — и даже нравственно нагруженной — работой как индивидуума, так и коллектива. Бесконечная рефлексия об эмоциях собственного Я, их интерпретация и управление ими — это механизм самотрансформации и один из важнейших императивов доминирующего сегодня эмоционального стиля»* (Лернер 2022). Как кажется, нетрудно заметить, что несмотря на некоторое морфологическое или терминологическое сходство с христианской парадигмой самосовершенствования, психотерапевтическая культура предполагает формирование такой модели личности, которая противоречит христианской. В связи с этим утверждение о том, что католические авторитеты напрямую заимствуют терапевтические категории и интерпретации было бы грубым упрощением и существенно искажало бы этнографическую картину.

Вездесущий характер терапевтического дискурса привлекает внимание этнографов с точки зрения того, каким конкретным образом реализуется распространение или заимствование психотерапевтических категорий и техник в различных контекстах, в том числе религиозных. Подобные социальные процессы исследователи склонны описывать как глокализацию (для анализа локальной адаптации евро-американской терапевтической культуры в не-западных обществах) или как создание ассамбляжей (для описания сложных терапевтических конфигураций с элементами других культурных систем), а также и в особенности как процесс *перевода* (см. например Лернер 2011: 122, 131; Illouz 2008: 170, 177; Lerner & Zbenovich 2013; Pritzker 2012; Salmenniemi 2019: 409; Zhang 2014). В рамках исследования терапевтизации католической духовности, на мой взгляд, «перевод» может использоваться не только как метафора, но и как аналитический инструмент.

Понятие перевода, которое в узком своем значении сфокусировано сугубо на языковом материале, обладающем свойством денотационной текстуальности (Silverstein 2003), в последние десятилетия оказалось востребовано в социальных науках в качестве средства для анализа широкого спектра культурных феноменов, предполагающих тот или иной вид трансфера значений из одной смысловой системы в другую⁷⁹. Источниками теоретического вдохновения для области, которая иногда обозначается как *антропология перевода* (Tihanyi 2004; Pritzker 2012), закономерно стало наследие прагматизма и семиотики, а также философии и социологии науки. В общем виде перевод можно понимать как совокупность разнообразных семиотических процессов перекодирования (текстов, культурных категорий и практик) и стоящих за ними социальных отношений. В традиционной семиотике перевод определялся как частный случай интерпретации (в терминах Чарльза Пирса), сущностной и отличительной чертой которого являлось стремление к некоторой содержательной эквивалентности по отношению к «оригиналу».

В лингвистической антропологии перевод осмысливается как разновидность процессов деконтекстуализации и реконтекстуализации (Bauman & Briggs 1990) и помещается в один ряд с такими дискурсивными практиками, составляющими основу социальной жизни, как косвенная речь, пародия, цитирование, пересказ, перефразирование и др. (Hanks & Severi 2014). Очевидно, что все эти формы семиотической деятельности

⁷⁹ В данной области исследований, как правило, не рассматриваются проблемы эпистемологического и этического характера, отраженные в известном итальянском выражении *traduttore, traditore* и столь значимые, к примеру, для постмодернистской и постколониальной рефлексии об этнографической работе (см. например Asad 1986, Clifford 1997, Rubel & Rosman 2003, Viveiros de Castro 2004). Фундаментальный вопрос – возможен ли в действительности полноценный перевод с языка одной культуры на язык другой и в какой мере он легитимен – здесь переориентируется на локальные представления о переводе; его функциях и задачах; возможностях и ограничениях; моральной подоплеке и социальных последствиях; а также на конкретные практики интерпретации и перекодировки в широком контексте.

одновременно имитируют источник и создают нечто новое. Однако в антропологической перспективе сходства и различия между источником и «репликой» рассматриваются не как фиксированные и объективно оцениваемые данные, лежащие в области пропозиционального содержания⁸⁰, но как предмет рефлексии, обсуждения и договоренностей представителей изучаемых культур. В рамках семиотического подхода оказывается упущено то обстоятельство, что перевод является не только аналитической категорией, но и локальной. Что в конкретном контексте будет считаться переводом, а что нет, на какие области социальной жизни и какие тексты будет наложен запрет на перевод, а какие речевые жанры и культурные категории будут считаться достаточно прозрачными и не требующими вмешательства «переводчика», в конце концов, какие стратегии перевода (например, одомашнивание или отчуждение) будут считаться предпочтительными – все это определяется местными представлениями о языке, значении и авторитете.

Антропологи также ставят под вопрос натурализацию границ между различными семиотическими системами, которая характерна для теории перевода, сформулированной с позиций структурной лингвистики. Например, хорошо известная классификация Романа Jakobson, дающая представление о трех типах перевода – внутриязыковом, межъязыковом и межсемиотическом (Jakobson 1978) – основана на убеждении, что границы между языками или знаковыми системами действительно существуют до самого акта перевода. Однако по справедливому замечанию антрополога Сьюзан Гэл, языковые границы во многом создаются в ходе самого переводческого процесса, ведь прежде чем счесть тот или иной текст требующим ре-кодификации, нужно определить его как чужеродный (Gal 2015: 229–230). Это тем более так в том случае, который в антропологии называют межкультурным переводом. Собственно перевод и артикулирует культурные и дисциплинарные границы, которые *a priori* вполне могут быть не очевидны даже для самих представителей этих культур. Акт перевода невозможен без различения между своим и «другим» – и это различие отражает конфигурацию отношений власти и социального контроля (кому дозволено определять эти границы, какими статусами наделяются «исходный язык» и «язык перевода»), с одной стороны, а с другой – доступные перспективы индивидуального или коллективного творчества в этой области. Перевод может быть не только прямым актом доминирования представителей одной культуры над представителями другой, но и способом адаптации к конкуренции и реакцией на экспансию

⁸⁰ В рамках теории перевода также велась дискуссия о культурных и контекстуальных ограничениях, накладываемых на содержание понятия эквивалентности, и преимуществах осмысления перевода через понятия сходства, нежели тождества (см. например Dusi 2015).

через поиск семантически и прагматически близких аналогов к категориям и практикам гегемонной культуры или создание неологизмов.

В такой перспективе можно оценивать реакцию представителей христианских сообществ на широкое распространение языка терапевтической культуры. Психотерапевтический дискурс давно простирается за границы специализированных институтов, становясь все более публичным и все более заслуживая статус «сленга» западной современной культуры (Trilling 1955: 12). Терапевтические клише и жанры масштабно представлены в масс-медиа – на телевидении и YouTube-каналах, в блогах и рекламе. Полки книжных магазинов заполнены популярной терапевтической литературой, призванной помочь читателям разобраться с «детскими травмами» или выйти из «токсичных отношений» (Illouz 2003, Matza 2009, Лернер 2011, Лернер, Збеневич 2017).

Хотя процесс становления психотерапии во многом носил антирелигиозный заряд (Rieff 1966), впоследствии терапевтический дискурс стал богатым источником идей и техник, которые заимствуют, перерабатывают и «переводят» представители различных религиозных культур и традиций. Уже в XX веке становится популярным сравнение ролей психотерапевтов и священников (*secular priests*: London 1967), которое было призвано отразить заместительную функцию последних в западных секуляризованных обществах. Христианские авторитеты реагировали на это обстоятельство, стремясь удовлетворить стремительно растущий запрос населения на психотерапевтические эффекты практик работы над собой и предоставить эти возможности в самих церквях. Подобную конвергенцию христианского и терапевтического можно наблюдать, например, в распространении программ клинического пастырского образования в либеральном протестантизме (Myers-Shirk 2009; Muravchik 2011), в институционализации так называемой православной психологии, а также в использовании техник гуманистической психологии в пастырских программах современных католических авторитетов (Kugelman 2011; Hall 2013), получивших распространение в связи с курсом на обновление религиозной жизни мирян, монашества и клира, принятым Вторым Ватиканским Собором. Успех подобных условно синкретических программ связан, судя по всему, с некоторыми типологическими сходствами и понятийным родством между христианской и терапевтической культурой и их ориентацией на душу и ее самосовершенствование.

Говоря о межкультурном переводе, вслед за Гэл можно выделить два типа переводческой практики – сфокусированную на денотативном значении практику *соизмерения* (*commensuration*) и ориентированную скорее на воспроизведение коммуникативного эффекта посредством аналогии практику *трансдукции*. Иными словами, перевод может быть средством сохранить близость к содержанию источника за счет

подбора семантически ближайших аналогов или сохранить его прагматическое значение за счет использования локальных категорий и практик. В случае современных католических духовных упражнений, как кажется, речь стоит вести именно о втором варианте межкультурного перевода. Далее будет рассмотрено, какие дискурсивные техники и какие категории католического тезауруса используются для создания психотерапевтического эффекта в традиционной духовной практике, которая изначально на достижение этого эффекта не была ориентирована.

Интерпретация отношений с евангельскими персонажами в психотерапевтических терминах

Можно сделать осторожное предположение, что использование терапевтического языка и логики оказывается особенно уместным и непроблематичным в тех религиозных контекстах, в которых основной фокус делается на *личных отношениях* с божественным⁸¹. Во-первых, акцент на непосредственной индивидуальной связи с Богом предполагает формирование индивидуалистической модели субъекта, призванного постоянно прислушиваться к своему внутреннему миру, сознанию и эмоциям и самосовершенствоваться, поскольку в данном случае именно сам субъект становится посредником контакта с Богом. Во-вторых, последовательное осмысление этой связи в терминах личностного контакта создает удобную среду для наложения на концепцию «отношений с Богом» рамок терапевтических жанров, где именно межличностные отношения становятся и источником вдохновения для самоанализа, и предметом, требующим заботы и терапевтического вмешательства.

Исследователь западной психотерапевтической культуры Николас Роуз описывает этот интерпретативный процесс как *невротизацию социального взаимодействия*. В терапевтической культуре «язык отношений» становится способом обратиться к себе и познать себя. Социальные связи с возлюбленными, друзьями, коллегами – но в первую

⁸¹ Таня Люрман предлагает иную интерпретацию применительно к расцвету в США таких типов духовности, которые делают главный акцент на постоянной близости с Богом как личностью. Все возрастающая атомизация современного американского общества, упадок ценности крепких межличностных связей, семейных ритуалов, совместного проживания, брака в конце XX – начале XXI вв., подтверждаемая данными социологических исследований (Putnam 2000), предположительно могла повлиять на востребованность форм религиозности, предлагающих культивировать глубокую насыщенную эмоциями связь с Богом (который всегда призывает к диалогу и всегда рядом) и тем самым функционально выступающих как способ борьбы с социальной изоляцией (Luhmann 2004: 527).

очередь с родителями – рассматриваются в такой перспективе как ключевые элементы личного счастья и социальной успешности. Соответственно, психологические проблемы индивида, ощущаемые как внутренние неудовлетворенность или воплощенные во внешних социальных неудачах, предполагается обнаруживать там же, то есть в устоявшихся дисфункциональных шаблонах отношений со значимыми близкими, сформированных в рамках раннего опыта взросления в семье. Психотерапевты же предстают как специалисты по межличностным отношениям, помогающим своим клиентам обнаружить, в чем кроется «болезнь» в их шаблонах взаимодействия с другими, не дающая человеку чувствовать себя полноценно и счастливо, и каковы ее первопричины (Rose 1989: 249).

Когда и каким образом в христианском дискурсе оказался востребован «язык отношений» применительно к описанию связи христианина с Богом – интереснейшая тема для исследования, требующая серьезного исторического анализа. В рамках этнографического изучения современной католической практики духовных упражнений я бы хотела пунктирно наметить предположительные истоки такой терминологии, которые можно обнаружить в иезуитской теории духовного сопровождения (*spiritual direction*), в рамках которой во второй половине XX века происходило активное освоение языка психологической науки.

Феномен духовного сопровождения, согласно историку философии Илзетраут Адо, восходит к периоду греко-римской античности, когда философы, среди всего прочего, исполняли роль духовных наставников (Hadot 1986: 444). Духовное сопровождение также составляло и значимую часть монастырской культуры. Однако современные формы сопровождения, причем как в католичестве, так и в других христианских конфессиях, наследуют в первую очередь принципам сопровождения, сформулированным в «Духовных упражнениях» Святого Игнатия Лойолы. Причем, если традиционно духовное сопровождение было ориентировано на религиозных специалистов и виртуозов, то сегодня благодаря рецепции принципа универсального призвания к святости, утвержденного в рамках Второго Ватиканского Собора, обращение к духовному руководителю стало широко распространено среди католиков всех призваний, в том числе живущих в миру.

Главной целью духовного сопровождения является содействие и помощь человеку в его или ее стремлении к углублению отношений с Богом. Это отличает данную программу от пасторского консультирования (*pastoral counseling*) – практики, распространенной во многих религиозных группах и предполагающей возможность обращение к религиозным специалистам с дополнительным образованием в области психологии для разрешения личностных проблем – и в целом от основных форм психотерапии. Взаимодействие с духовным руководителем не является психотерапевтической консультацией и не

ориентирована сугубо на субъекта и на те препятствия, с которыми субъект вынужден бороться для достижения искомого состояния счастья и спокойствия. Его фокус – это исключительно индивидуальная связь человека с Богом, а также возможности для ее поощрения, обогащения, углубления и обновления. Также подчеркивается, что в отличие от психотерапевта роль духовного руководителя не директивна, он занимает исключительно пассивную позицию, советуя и аккуратно помогая человеку распознать движения своей души. Все изменения в рамках процесса духовного сопровождения локализуются в сфере отношений человека с Богом, а не с духовным руководителем (см. Кихле 2004: 104–105).

Итак, задача духовного сопровождения – цитируя слова Святого Игнатия Лойолы – в том, чтобы помочь человеку *найти Бога во всем*. Тем не менее препятствия, которые обнаруживаются духовным руководителем на пути христианина к Богу, примерно начиная со второй половины XX века стали интерпретироваться с ориентацией на основные тренды в области психологии и психотерапии того времени.

Программы духовного сопровождения активно разрабатывались в первую очередь в США и в особенности в Новой Англии одновременно и католиками, и епископалами, также черпавшими вдохновение в «Духовных упражнениях» Святого Игнатия. В XX веке США переживали «триумф» терапевтической культуры, что судя по всему, оказало значительное влияние на характер разработки темы духовного сопровождения религиозными интеллектуалами в многообразии публикуемых пособий в тот период (см. подробный обзор подобных изданий: Bidwell 2009). В католической интеллектуальной среде преимущества и польза новых психологических изысканий для духовного сопровождения обсуждались уже с 1950-х гг. (Culligan 1980: 29). Классическим пособием в этой области может быть признана опубликованная в 1982 году книга «Практика духовного сопровождения», которая была подготовлена священниками-иезуитами Уильямом Барри S.J. и Уильямом Коннолли S.J., однако благодаря своей экуменической тональности оказалась востребована и за пределами католического мира⁸².

Один из авторов – Уильям Барри – известнейший католический духовный руководитель своего времени, был принят в Общество Иисуса в 1950 году, в 1962 был рукоположен в священники, а в 1968 получил ученую степень PhD по клинической психологии в Университете Мичигана. Помимо служения в церковной иерархии и преподавания на богословских программах, Барри опубликовал более пятнадцати книг, посвященных преимущественно практическим рекомендациям по достижению большей

⁸² Например, принципы духовного руководства, сформулированные Барри и Коннолли, легли в основу практики известнейшего в этой среде межконфессионального Шалемского института духовного воспитания.

близости христианина с Богом и культивации навыков распознавания действия Бога в молитве и жизни (среди них «Бог и ты: молитва как личные отношения» (1987), «С вечной любовью: развитие близких отношений с Богом» (1999), «Позволить Богу быть ближе: подход к игнатианским Духовным упражнениям» (2001), «Дружба как никакая другая: испытать на себе удивительные объятия Бога» (2008), «Испытать Бога в повседневном» (2020) и другие).

В самом первом и ставшем широко известным практическом пособии Барри, написанном в соавторстве с Уильямом Коннолли, оказался отражен их опыт духовного сопровождения в Центре религиозного развития (Кембридж, штат Массачусетс), миссией которого является подготовка такого рода наставников и непосредственно духовная поддержка христиан, ищущих возможности для углубления своих отношений с Богом. Христианское духовное сопровождение, как пишут авторы книги, это помощь, которую оказывает один верующий другому в том, чтобы обратить внимание, как Бог общается с ним или с ней, как ответить Богу на Его призыв к общению, как расти в близости с Богом и верным образом проживать эти отношения и их последствия (Barry & Connolly 1982). Этот вид духовной поддержки в обсуждаемой книге был осмыслен также с опорой на основные находки современной для авторов психотерапии, в особенности с опорой на психодинамический подход к личности (к которому относятся классический и юнгианский психоанализ). Психодинамический подход предполагает, что психическая жизнь человека определяется взаимодействием глубинных неосознаваемых сил – разнообразных влечений и прошлого опыта, полученного в процессе взросления и социализации, а выявление и осознание этих глубинных сил приводит к улучшению внутреннего состояния и работы психики субъекта.

Эти и другие авторы, принадлежащие различным монашеским орденам, стали рассматривать бессознательные влечения и конфликты, психологические комплексы, приобретенные в ранние периоды жизни и в целом опыт, полученный в семье, как факторы, определяющие качество духовной жизни и религиозного опыта христианина (см. например, Halpin 1982, Ashley 1995, Birmingham & Connolly 1994; Dougherty 1995). Представление о скрытых бессознательных явлениях во внутреннем мире человека и эмоциях как указателях на эти явления в рамках теории духовного сопровождения стало основанием для интерпретации эмоций как своеобразного ключа к раскрытию отношений с Богом (Halpin 1982, Birmingham & Connolly 1994). Эмоции в такой перспективе отсылали к более глубинным уровням личности, определялись как их непосредственные означающие и, как следствие, связывались с божественным действием во внутренней жизни человека.

В католических пособиях по духовному сопровождению 1980–1990-х гг.⁸³, в том числе в книге Барри и Коннолли, такие психоаналитические понятия как сопротивление, перенос, контрперенос и проекция также начали обсуждаться в контексте динамики отношений между руководителем и руководимыми (van Kaam 1976, Barry & Connolly 1982; Birmingham & Connolly 1994; Conroy 1995; Dougherty 1995; Ruffing 1989, 2000; Zuercher 1993, Stinissen 1999; Studzinski 1985). Однако, что более примечательно, такого рода интерпретации с опорой на психоаналитический язык описания стали применяться непосредственно к «отношениям» между индивидом и Богом. Так, трудности, с которыми человек сталкивается в молитве, или сомнения в потенциальной возможности испытать присутствие Бога описываются как реализация психического механизма сопротивления, обусловленного тем или иным негативным опытом (Barry & Connolly 1982: 81–82). Барри и Коннолли здесь прочерчивают линию преемственности к предложенному Святым Игнатием Лойолой методу распознавания добрых и злых духов, где основная цель последних – препятствие действию первых.

В традиционной игнатианской методике различения духов от упражняющегося требуется быть внимательным к двум возможным внутренним состояниям – **утешению** и **безутешности (оставленности)**: *«Я называю утешением <такое состояние>, когда в душе возникает некое внутреннее движение, от коего душа начинает воспламеняться любовью к своему Творцу и Господу, и вследствие этого невозможно любить ни одну сотворенную вещь на лице земли ради нее самой, но <лишь> во Творце их всех. [...] Наконец, утешением я называю всякое возрастание надежды, веры и любви и всякую внутреннюю радость, призывающую и привлекающую душу к предметам небесным и ко спасению собственной души, принося ей покой и умиротворенность в ее Творце и Господе»* (Св. Игнатий Лойола 2006: 193).

Безутешностью же Святой Игнатий называет *«помрачение души, волнение в ней, влечение к вещам низким и земным, беспокойство из-за различных побуждений и искушений, ведущих к неверию, без надежды, без любви; когда <человек> чувствует себя совершенно равнодушным, остывшим, печальным и как будто отлученным от своего Творца и Господа»* (ibid: 193). Богослов Штефан Кихле S.J. определяет это состояние также как *«внутренн[ую] сухость, одиночество, вялость, тупое чувство пустоты и бессмысленности»* (Кихле 2004: 103). В игнатианской перспективе указанные два состояния суть источник действия двух духов: в утешении упражняющегося ведет добрый дух, а в безутешности им руководит враг человеческой природы, то есть злой дух. В ходе

⁸³ Примерно тогда же стали разрабатываться программы духовного руководства в группах (Dougherty 1995).

духовных упражнений человек может переживать оба состояния, но его задача – умело различать их в своем внутреннем мире, отдавать себе отчет в том, в каком состоянии он находится сейчас и не поддаваться действиям злого духа. В современной методике, вдохновленной психологической теорией, действие механизма сопротивления, выражающееся в негативных эмоциях или состояниях (скуке, апатии, депрессии, сонливости и т.п.) в рамках духовной жизни, уподобляется действию злых духов и требует распознавания и преодоления.

Одной из центральных точек «перевода» психотерапевтической логики в практику духовного сопровождения в работе Барри и Коннолли можно назвать интерпретацию отношений с Богом в терминах *образов себя и другого* и соответствующих им ожиданий. В соответствии с этой объяснительной моделью, прошлый опыт человека, то есть усвоенные образы и шаблоны интерпретации структурируют опыт последующий, искажая его восприятие во всей полноте – выявляя одни фрагменты реальности и затемняя другие, не соответствующие ожиданиям. В психологических исследованиях подобная интерпретация в основном используется применительно к области межличностных отношений. Например, сообразно психотерапевтической объяснительной модели, опыт взросления с матерью и ее образ, усвоенный в детстве, могут кардинальным образом влиять на ожидания субъекта в отношении женщин в будущем, а также определять то, какой типаж женщин субъект будет выбирать в качестве романтических партнеров уже во взрослом возрасте. Отклонения от этого образа и соответствующих ожиданий будут или игнорироваться субъектом, или провоцировать разного рода негативные эмоции и сопротивление. Важно отметить, что усвоенные в прошлом образы или шаблоны определяют не только восприятие и опыт взаимодействия с другими, но и с самим собой. Как пишут Барри и Коннолли, одна из задач в развитии любых межличностных отношений – это изменение образов себя (зачастую идеальных образов) за счет способности отойти от сложившихся ожиданий в отношении себя, а также образов другого – в том числе, за счет позволения другому отклоняться от наших ожиданий.

Эту модель укрепления близости межличностных отношений Барри и Коннолли экстраполируют на область отношений христианина с Богом. Исходя из собственного личного опыта прошлого, человек формирует образ Бога и ожидания о Него, которые, по мнению авторов, часто оказываются инфантильными и незрелыми, поскольку у многих христиан не было возможности вступить в полноценные и зрелые отношения с Богом. Духовные руководители, согласно такой программе, должны помогать руководимым проявить доверие Богу для того, чтобы иметь возможность отойти от установленных шаблонов и ожиданий в отношении и себя, и Бога (Barry & Connolly 1982: 86–87). У

руководимых могут быть разнообразные входные убеждения в отношении Бога: они могут иметь образ «всезнающего и холодного» Бога, с которым не нужно делиться повседневными тревогами, или, например, образ «карающего» Бога, пред которым существует страх быть наказанным за свои мысли или деяния. В качестве любопытного примера авторы приводят утверждение «*Бог не может требовать невозможного от человека*», которое они интерпретируют как сопротивление божественному призыванию к любви в самопожертвовании. Барри и Конноли сравнивают это высказывание с термином Святого Игнатия Лойолы *ложное умозаключение* как одним из типов воздействия злых духов на упражняющихся с целью увести их от Бога.

Таким образом, практика духовного сопровождения (как индивидуальная или групповая), сохраняя свой фокус на персональных отношениях с Богом, оказалась ориентирована также и на знание индивида о самом себе, его ложные убеждения и ожидания, усвоенные из личного опыта. Эти ложные представления о себе интерпретируются как препятствия в установлении личных отношений с Богом.

Авторы отмечают, что подобные убеждения в отношении себя и Бога могут быть особенно сильны и устойчивы к противодействию, если они оказываются укоренены в образах родителей, усвоенных субъектом в детстве. Так или иначе, в описанной перспективе любые схемы или образы Бога обычно являются ложными, искажающими, обедняющими опыт столкновения с божественным. Устранить эти ложные образы можно, получив новый опыт личного контакта с Богом – через Таинства, молитву и другие духовные практики (Barry 2001: 138).

Именно такой личный опыт столкновения с Богом предлагают духовные упражнения в католическом монастыре Святого Антония Чудотворца. В последовательности медитаций под сопровождением сестры П. и отца А. участникам предлагается подвергнуть ревизии ложные представления о себе и о Боге и осознать, каким образом они влияют на характер отношений с Ним. Работа в рамках реколлекций более или менее эксплицитно строится вокруг идеи, согласно которой усвоенные участниками представления об авторитете в их семье прямым образом влияют на их восприятие Бога, а значит и на те коммуникативные стратегии, которых участники придерживаются в отношениях с Ним:

У нас есть определенный образ Бога, он возникает, каким образом? Бог – это авторитет. И мы смотрим на авторитет так, как нас этому научила жизнь. Значит, в первую очередь это вопрос наших, конечно, родителей, как обычно, все сводится к этим бедным нашим родителям, они хотели как лучше, а тут все про них и про них. Но действительно сначала, во-первых, это образ наших родителей, почему? Для ребенка безусловным авторитетом являются родители. Даже если малый ребенок уже понимает, что родители делают что-то

не то, он все равно будет этому подражать. И потом образ родителей переносится на учителей. А потом, когда человек приходит к вере, переносится на Бога. Это обычный психологический процесс и этого нам не избежать. Каждый человек через это проходит на самом деле. Как мы видим Бога – это во многом зависит от того, какие были отношения с нашими родителями⁸⁴.

Личный контакт с Богом, лежащий в основе духовной жизни христианина, осмысливается в терминах психологии межличностных отношений и тех ограничений, которые накладывают на эти отношения представления о близости и авторитете, усвоенные в детстве. Согласно сестре П., которая подробно комментировала эту интерпретацию с самого начала своей практики в качестве духовного наставника, фундаментальное влияние на способность человека вступить в полноценные личные отношения с Богом здесь оказывает то, каким образом проявляли свои роли в воспитании его или ее отец и мать.

В такой перспективе основным источником представлений конкретного человека о Боге является образ отца. От того, каким образом проявлял себя отец в жизни христианина, какого рода эмоциональные отношения сложились с ним в процессе взросления зависит то, с какими сложностями христианин будет сталкиваться в своей духовной жизни и молитве Богу. Если отец был холодным и недоступным, если он не принимал никакого участия в воспитании ребенка, этот ребенок, став взрослым, в своей христианской жизни будет проецировать свои ожидания от отца на Бога – вполне вероятно, в соответствии с такой логикой, этот человек будет воспринимать Бога как далекого и равнодушного, как Того, кому до мелких проблем человека нет дела, к которому нельзя обратиться за помощью или попросить о заботе и поддержке.

Отмечу, что это убеждение о прямой каузальной связи между усвоенным в детстве образом отца и трудностями в духовной практике характерно не только для рассматриваемого контекста духовных упражнений, но и для практики, которую можно было обозначить как католическая психология. Одна из моих собеседниц, католичка и практикующий психолог Варвара, получившая соответствующее образование в иезуитском Институте Святого Фомы в Москве, в своей профессиональной практике также

⁸⁴ Образ Бога. Лекции // Лекции сестры Павли. Добавлено: 16.10.2013 <http://sestrapavla.ru/lektcii/39-obraz-boga> [Доступно: 03.05.2022]. Здесь и далее я опираюсь на материалы сайта сестры П., где опубликованы транскрипции ее выступлений на семинарах, лекциях и духовных упражнениях в Беларуси и России, начиная с 2000-х годов. Расшифровки для этого сайта сделаны постоянными участниками мероприятий под ее руководством. Даже беглый обзор заголовков в данном Интернет-ресурсе позволяет заметить, что в пастырской практике сестры П. плотно переплетаются категории католической духовности и психотерапевтической культуры. Так, к примеру, среди тем лекций можно найти как традиционные для католического благочестия вопросы («Духовная жизнь и работа над собой»; «Духовное распознавание»; «Образ Бога»; «Правила различения духов»; «Смирение»), так и те, которые можно было бы обнаружить в секулярном пособии по самопомощи или на странице психолога-консультанта: «Гиперопека как одна из более распространенных ошибок в воспитании»; «Границы»; «Несколько слов о созависимости», «Принимающая себя личность» и другие.

отталкивается от подобной интерпретации влияния образа отца на искажение человеком образа Бога. Схожую психоаналитическую логику, стоящую за трактовкой личных отношений с Богом, описывает Томас Чордаш на материалах полевой работы с американскими харизматическими целителями, которыми, к слову, была востребована игнатианская практика духовного сопровождения (Csordas 1994), а также Таня Люрман применительно к группе чикагских евангеликов. Собеседники Люрман тесно связывали свой эмоциональный опыт отношений с отцом с возможностью или трудностями вступления в личные отношения с Богом, полные любви и доверия (Luhmann 2012b).

Однако, особенно примечательно здесь то, что, как отмечает Люрман, ей ни разу не доводилось встречать какие-либо интерпретации психотерапевтического толка в отношении образа матери. В католическом же контексте, для которого, в противоположность протестантскому, традиционно характерно почитание Девы Марии, марианская тематика также играет заметную роль в процессе терапевтизации католической духовности. В качестве примера такой логики приведу одну из транскрипций⁸⁵ реколлекций на тему «Моя встреча с верой Девы Марии», которые прошли в октябре 2013 года в монастыре Святого Антония Чудотворца. Для медитации сестра П. предложила участникам духовных упражнений фрагмент из Евангелия от Луки 1: 26-38 – сцену, известную как Благовещение:

Перед тем, как откроете Библию, когда уже зайдете на свое место, вот зашли, сели... Вы сначала сядьте, почувствуйте свое тело, чтобы ему было удобно, но не слишком удобно. И потом лучше всего закрыть глаза и сказать: «Дух Святой, очень Тебя прошу, войди в мое сердце, в мой разум, в мои мысли, и помоги мне прочесть этот отрывок». И пошли, говорите: «Мария, можно я тут посижу, пока к Тебе придет Ангел?» Она согласится, это точно. И мы с Ней хорошо знакомы, я вам от Её имени могу точно сказать, что Она согласится. И там посидите, послушайте всё это. Потом на свою действительность это перенесите. Потом помолитесь, и в самом конце молитвы обязательно обратитесь к Ней так, как хочется. «Ну, знаешь, я Тебя воспринимала так себе, сейчас тоже в принципе еще не знаю, как я Тебя воспринимаю». Или: «Ой, я тебя так всегда прославляла, а я вообще-то не знала, кого я так прославляю, что Ты за человек такой...» В общем, своя молитва Богу, Духу Святому, Иисусу». А потом заканчиваем разговором с ней⁸⁶.

Как мы можем помнить, для оригинальной методики «Духовных упражнений» Святого Игнатия была также характерна культивация рефлексии над спецификой отношений индивида к Христу и другим персонажам Евангелия. Однако современная версия,

⁸⁵ Здесь и далее в приведенных транскрипциях с сайтов орфография и пунктуация сохранены.

⁸⁶ Реколлекции: Моя встреча с верой Девы Марии. Первое введение. Добавлено: 16.02.2014. <http://sestrapavla.ru/rekollektcii/183-rekollektcii-moya-vstrecha-s-veroj-devy-marii-pervoe-vvedenie> [Доступно: 03.05.2022].

предложенная сестрой П., дает иные способы осмысления результатов подобной рефлексии:

Общие такие причины неровных отношений с Девой Марией, проблемы в отношениях с Девой Марией (т.е. нет этих отношений или они есть, но не поймешь что, или Она для нас сказочный персонаж, или Она для нас какая-то пластмассовая такая, или слишком возвышена или... или вообще не существует, по-разному может быть). Или может быть просто, допустим, общение с Ней может нам приносить неприятные чувства. И не бойтесь этого себе сказать, потому что у нас может выработаться ложная позиция, что «я же христианка, я же верующая, я же верю, что Мария мать Иисуса Христа, поэтому конечно, какие там отрицательные чувства». Значит вот, причины в чем? Общие, потому что могут быть еще конечно частные, но это другой вопрос.

Общие причины – проекция отношений с собственной матерью. Если с собственной матери были и есть, или были трудности на психологическом уровне, а трудности могут заключаться не только в том, что мы напрямую называем трудностями. Трудности могут заключаться тоже в том, что любви было слишком много, например, это тоже трудность. Трудность может заключаться в том, что мы хорошие, культурные, хорошо воспитанные, но мы все время внутри чувствуем принуждение отдавать любовь, которую получили в детстве, потому что если не отдаем, то у нас чувство вины. Т.е. понимаете, я имею в виду сейчас трудности в отношениях – не только те трудности, о которых мы напрямую говорим, что они трудности, потому что было неприятие, было насилие, было вытеснение мамой из её сердца меня, и т.д., или попытка аборта. В общем, много можно перечислить. [...] Хочу просто сказать, что одна причина трудностей в отношениях с Марией – это проекция отношений с мамой⁸⁷.

Здесь медитация христианина представляется как пространство для «вскрытия» и исцеления последствий травматического опыта⁸⁸ в области межличностных отношений, которые воспринимаются как ключ к пониманию проблем в контакте с агентами божественной природы (Иисусом Христом, Девой Марией, Иосифом и т.д.). Отчасти схожее представление о неразрешенных конфликтах и раздорах между людьми как о препятствии для личного контакта с Богом можно обнаружить и в этнографии современных российских харизматов (Кормина 2013: 313). Однако у представителей этой религиозной группы такие интерпретации, по-видимому, носят скорее индивидуальный характер и не имеют в своей основе развернутую и проработанную теорию о человеческих эмоциях, как в рассматриваемом случае. Перфекционизм, страх перед наказанием, манипулятивность, избегание, стыд и неприятие себя, с которыми могут сталкиваться католики в своем пути к углублению личной связи с Богом, определяются сестрой П. как психологические

⁸⁷ Реколлекции: Моя встреча с верой Девы Марии. Второе введение // Лекции сестры Павлы. Добавлено: 16.02.2014. <http://sestrapavla.ru/rekollektcii/182-rekollektcii-moya-vstrecha-s-veroj-devy-marii-vtoroe-vvedenie> [Доступно: 03.05.2022].

⁸⁸ В рассматриваемой среде используется термин «раны», который, безусловно, более близок христианскому языку, нежели психоаналитический аналог – «травмы».

состояния, берущие свое начало в неудачном опыте взросления, в первую очередь в травматическом взаимодействии человека с матерью (или отцом).

Именно по этой причине в медитациях участникам настоятельно рекомендуется быть чутким к своим эмоциям, в особенности негативным, и обращать внимание на те образы и фразы, которые вызывают сопротивление и отторжение. Как и в терапевтическом контексте, обычно незаметные и неосознаваемые эмоции требуется сделать предметом вербализации и, соответственно, осознания, чтобы определить скрытые причины своего поведения (Shouz 2008: 138). Это и есть источник, позволяющий обнаружить, раскрыть и назвать по имени те ограничения, которые человек приобрел в своем внутреннем мире в ходе социализации среди людей и которые теперь как будто накладываются им на сферу духовной жизни, на отношения с Богом как личностью. Так, мои собеседницы свидетельствовали о том, что у них есть эмоциональная зависимость от Бога, они могут «манипулировать Богом в молитве», быть слишком требовательными и капризными с Ним, или же, наоборот, избегать контакта с Ним, то есть наблюдали в себе «контрзависимые паттерны».

Духовные упражнения сестры П. и отца А. нацелены на то, чтобы человек в первую очередь осознал себя как «дитя Бога», а не как ребенка своей матери или своего отца:

И хочу еще вам сказать, что насчет вот этого, «братья и сестры». Мы на самом деле братья и сестры перед Иисусом и с нашими родителями тоже. Значит, если мы родителей ставим выше себя и собой, за счет собственной личности, собственной индивидуальности удовлетворяем наших родителей, то это тяжелейший грех, вы слышите меня? Это тяжелейший грех! Почему это тяжелейший грех? Потому что мы другого человека ставим выше себя. А выше нас находится только Бог, родители не могут быть кумирами. А если мы всю жизнь удовлетворяем их, то может быть, мы где-то их и ненавидим, но они наши идола. Это никакое не соблюдение четвертой заповеди «Чти отца и мать свою»⁸⁹.

Иными словами, задачей духовных упражнений, несмотря на заметную опору на психотерапевтическую логику, оказывается переработка убеждений человека о самом себе, своеобразный разрыв с секулярной терапевтической моделью субъекта, наследующей психоаналитической трактовке развития личности, определяемого событиями раннего детства и отношениями с родителями. В ходе ряда медитаций под сопровождением духовных наставников человек должен осознать себя «настоящего» – а именно как дитя Бога, который призвал его или ее к жизни.

Таким образом, практика медитации, традиционно ориентированная на столкновение человека с божественным, оказалась также нацелена на преодоление

⁸⁹ Родители и дети, II-лекция 2 // Лекции сестры Павлы. Добавлено: 17.10.2013. <http://sestrapavla.ru/tsikly-lektsij/65-roditeli-i-deti-ii-lektsiya-2> [Доступно: 03.05.2022].

устоявшихся паттернов в отношениях с близкими, драматически влияющих на связь с Богом, посредством получения нового, подлинного опыта общения с Ним. Сторонним эффектом такой интерпретации духовных упражнений становится эффект психотерапевтический – раскрытие истины о собственной личности и преодоление негативных убеждений о себе, сформированных опытом взаимодействия с людьми.

«Живу ли я как дитя Бога?»: перевод терапевтических эффектов

Несмотря на то, что духовные руководители подчеркивают, что упражнения – это не терапевтическая группа, длительное антропологическое наблюдение позволяет оценить, какие неочевидные на первый взгляд дискурсивные практики позволяют участникам реколлекций интерпретировать свой медитативный опыт в терапевтических терминах, то есть как исцеляющий. Когда я оказалась в группе делений плодами медитации впервые, я не могла понять, что именно в социальной обстановке или стиле духовного сопровождения отца А. обуславливает такую терапевтическую тональность размышлений участников, что спровоцировало их в унисон связывать опыт столкновения с Богом в медитации со своим, выражаясь в психологической терминологии, травматическим опытом и проблематичным отношением к самим себе. На тот момент мне казалось, что в задании на медитацию нет ничего, что бы недвусмысленно отсылало именно к такого рода опыту и его интерпретации.

Однако это не совсем так. Духовное сопровождение в рамках рассматриваемых реколлекций включает в себя тонкую дискурсивную работу с материалом традиционных христианских форм духовности, которая опознается участниками как обещание терапевтического эффекта или, правильнее было бы сказать в соответствии с локальным тезаурусом, – исцеления. В своей методике руководители используют католический «материал», но схожий по форме и/или содержанию элементам из области терапевтического праксиса:

– Акцент на осознании и рационализации эмоций, который был характерен и для традиционных игнатианских духовных упражнений, в рамках которых базовой техникой работы упражняющегося над собой было распознавание движений души под сопровождением духовного наставника.

– Заметный фокус в предложенных заданиях на медитации на ассоциации себя с теми или иными евангельскими персонажами, переживающими тяжелые или острые чувства покинутости, отвержения и предательства. С теми, кто не любим, поругаем и грешен, но

через встречу со Христом радикально меняет себя и свою жизнь. Как и в некоторых формах психотерапии, переживание острых болезненных чувств и оживление травматических образов рассматривается как источник самотрансформации. Штефан Кихле пишет о технике отождествления себя с действующими лицами в библейских отрывках в «Духовных упражнениях» следующим образом: *«Упражняющийся обнаруживает в чувствах, словах и поступках библейских персонажей собственные чувства, слова, поступки. Например, он узнает себя в фарисее и ужасается этому сходству. В слепом нищем он видит свои недуги, свою потребность в истинном исцелении. Глядя на учеников Иисуса, оставивших прежнюю жизнь, чтобы следовать Ему, он видит возможность приобрести новые жизненные ориентиры, покончить с прежними привычками и посвятить себя служению ближнему. В Иисусе он обретает образец служения бедным, милосердия к грешникам, критики фарисейства, верности своему призванию... Часто самоидентификация с библейскими персонажами приводит упражняющегося, даже если он и был знаком с соответствующими текстами, к поразительным открытиям»* (Кихле 2004: 97–98). В католической традиции визуализация телесных страданий Христа (в особенности образа Святейшего Сердца Иисуса) и святых играла важнейшую роль как в изобразительном искусстве, так и в индивидуальном обиходе благочестия, предполагающем культивацию воображения⁹⁰. Как пишут Биргит Майер и Дэвид Морган, эти образы занимали особое место в контрреформационных практиках почитания и в эстетическом стиле барокко того времени (Morgan 2008; Meyer 2019: 72). Характер и стилистика таких изображений были призваны воздействовать на верующих за счет

⁹⁰ Любопытна взаимосвязь между религиозной живописью и популярными медитативными практиками по визуализации жизни Христа и Девы Марии, которую обнаруживает в XV веке английский историк искусств Майкл Баксандалл. Баксандалл цитирует примечательный отрывок из венецианском руководстве по молитве для девушек «Сад молитвы»: *«Дабы история Страстей Христовых глубже врезалась в твой ум и легче тебе было запечатлеть в нем каждое ее событие, полезно и нужно закрепить в уме определенные места и людей: пусть, к примеру, градом Иерусалимом будет хорошо ведомый тебе город. Отыщи в нем главные места, где могли бы происходить все события Страстей, к примеру, дворец со столовыми покоем, где была Тайная Вечеря Христа с учениками, дом Анны и дом Каяфы с тем местом, куда Иисуса привели ночью, и комната, где он стоял перед Каяфой, а над ним насмехались и били его. И обителище Пилата, где он говорил с иудеями, а в нем комната, где Иисус был привязан к Столбу. И то место на горе Голгофе, где Его распяли, и иные подобные места... А затем вообрази людей – людей, хорошо тебе известных, – дабы воплотили они для тебя участников Страстей: самого Иисуса, Деву Марию, святого Петра, святого Иоанна Евангелиста, святую Марию Магдалину, Анну, Каяфу, Пилата, Иуду и прочих, и каждого из них ты себе вообразишь»*. Баксандалл комментирует этот отрывок следующим образом: *«Художник не мог соперничать с конкретностью индивидуального воображения. Поскольку зрители могли подходить к его картинам, имея в уме уже сформированное внутреннее изображение такой степени подробности (и при этом у каждого оно было своим), художник обычно не пытался придавать фигурам и пейзажам тщательно разработанный облик, чтобы не вступать в противоречие с индивидуальным видением... Они создавали основу – крепкую и питательную для воображения людей, на которую набожный зритель мог наложить собственные подробности, более конкретные, но менее структурированные, чем те, что предлагал художник»* (Баксандалл 2019: 65–66).

аффекта и поощрения сопереживания страданиям, ощущения близости и реального присутствия божественного (Morgan 1999: 66).

– Подбор таких фрагментов Евангелия, где бы артикулировались образы детства или родительства, являющиеся одними из ключевых деталей психотерапевтического нарратива о формировании личности.

– Работа с памятью, которая, с одной стороны, является компонентом христианской когнитивной техники воображения, а с другой – представляет центральный из элементов психотерапевтической практики, где воспоминания, возвращение в прошлое, повторное проживание тех или иных, чаще всего болезненных, ситуаций, их осмысление и нарративизация в доверительной коммуникации с психотерапевтом (то, что в терапевтической практике называется *рескриптингом*), позволяет людям как будто отделиться от этого прошлого и преодолеть его негативное влияние на настоящее.

– В христианском контексте духовных упражнений этой доверительной коммуникацией становится общение с Богом, который любит человека безусловно. Христианское понятие любви в духовных упражнениях играет огромную роль, и оно, безусловно, не тождественно, а омонимично той «любви» (в значении принятия), о которой говорят в рамках психотерапевтической практики (Illouz 2012, Lerner 2015)⁹¹. Тем не менее именно вокруг этого понятия любви выстраивается возможность потенциального исцеления в рамках духовных упражнений.

– Вербализация результатов собственной интроспекции, общая и для христианской, и терапевтической культуры. Однако в первом контексте такого рода вербализация традиционно не носила характер исцеляющей практики. В современных же духовных упражнениях использование методики вербализации внутреннего опыта в группах представляет собой также своеобразный перевод терапевтического эффекта аналогичными «католическими» средствами.

Далее я проиллюстрирую механику «перевода» на нескольких примерах.

⁹¹ См. также статью Эстер Пеперкамп о том, как польские католические авторитеты, с одной стороны, противопоставляют современному секулярному пониманию христианский образ любви (смысловое наполнение которого в первую очередь выражено в 1 Ин. 4: 7–8, в частности в кратком утверждении «Бог есть любовь»), а с другой стороны – адаптируются к нему (Peperkamp 2006).

Первый шаг. Какие слова из темы духовных упражнений меня затрагивают, привлекают мое внимание и почему? Просто подумайте. *«Вот отец Твой и Я, с великою скорбью искали Тебя»*. [...]

Второй шаг. Какие эмоции рождаются, когда я произношу про себя эти слова из нашей темы: «отец», «отец Твой», «искали», «я», «искали Тебя», «Меня», «с великою скорбью». Я прочту вам целое предложение из евангельского отрывка, я буду пользоваться Библией в современном переводе:

Родители, увидев Его, были поражены. Мать сказала Ему: «Сынок, почему Ты так с нами поступил? Видишь, как мы с Твоим отцом исстрадались, пока Тебя искали». Евангелие от Луки 2:48 – Лк 2:48:

«С великой скорбью в сердце», «с болью в сердце» тоже есть такие переводы. «Исстрадались».

Потом дальше слово «родители». Т.е. вы просто произносите эти слова в душе своей и смотрите какое они вызывают у вас эмоции, может образы. Представьте себе лицо вашей матери, вашего отца, если их знаете, может так, что их не знаем. Если умерли, верим в то, что что они живы, поэтому умерли в теле или живы в теле, это не играет роли. Когда буду говорить мать, отец, говорим о живых. Потом дальше какие слова: «сынок», «доченька», «ребенок», «чадо». И вот эти слова какие эмоции вызывают: «почему ты так с нами поступил?»

Третий шаг. Родители искали своего ребенка – такая просто мысль. И какая за этим действительность. А искали ли мои родители меня? В физическом плане вспомните, может вы где-то потерялись, вас искали. А может скрылись сознательно и вас искали. А может решили бежать из дому и вас искали, разные бывают ситуации. Т.е. в физическом плане, в психическом, пока этого не буду разяснять. И в духовном. Искали ли мои родители меня в физическом плане, в психическом плане и в духовном? Или может быть я их искала или ищу до сих пор?

Четвертый шаг. А что Бог-Отец? Ищет ли Он меня, ищу ли я Его? Хочу ли я чтобы Он меня нашел? Хочу ли я быть искаемой?

И пятый шаг – поговорите с Богом-Отцом. А может кому-то из вас захочется поговорить с Девой Марией или с Иосифом. Поговорите о том, о чем захочется поговорить после вот этих всех мыслей. Или – внимание – о том, о чем не захочется поговорить после всех этих мыслей. Только поговорите с Личностью, т.е. не просто с Богом вообще, я имею в виду как с каким-то непонятным явлением. Поговорите конкретно или с Богом-Отцом, или с Девой Марией, с Богородицей, или с святым Иосифом, ее обручником. С конкретной личностью поговорите. О том, о чем захочет говорить после всех мыслей, или еще лучше – о том, чем не захочется вообще говорить, даже думать не хочется⁹².

Как мы видим, здесь предлагается, отталкиваясь от небольшого фрагмента Евангелия, обратиться к своему собственному прошлому, своим отношениям с родителями. Вопросы в данном случае построены таким образом, что обуславливают возрождение буквально двух вариантов воспоминаний: о страданиях родителей из-за потери ребенка и попытке найти его или же, наоборот, о том, что родители своего ребенка *не* искали, были равнодушны, что привело к тому, что сам ребенок ищет их до сих пор. В любом случае все задание на медитацию эксплицитно провоцирует участников испытать сильные эмоции – будь то

⁹² Реколлекции: «В поисках Иисуса», первое введение // Лекции сестры Павлы. Добавлено: 10.02.2020. <http://sestrapavla.ru/rekollektcii/567-rekollektcii-v-poiskakh-iisusa-pervoe-vvedenie> [Доступно: 03.05.2022].

воображение лица своей исстрадавшейся матери или размышление над вокативом «доченька». Далее эти размышления и, скорее всего, болезненные эмоции переключаются на отношения с Богом. Участник реколлекций должен прийти к вопросам: «*А не потерял ли меня Бог?*»; «*А не перестала или перестал ли я Его искать?*». С этим этапом медитации резонирует вопрос, который задавал Святой Бенедикт Нурсийский кандидатам на поступление в монастырь: «*Ищете ли вы Бога?*». Это главный вопрос и для обсуждаемой духовной практики. Если человек отвечает для себя, что он или она перестали искать, это должно привести к переживанию о страданиях и «великой скорби» Творца, потерявшего свое дитя.

В практике руководства сестры П. и отца А. мы можем обнаружить аллюзии и прямые отсылки к одному из наиболее значимых образов терапевтической культуры – образу *внутреннего ребенка*. Данная концепция наследует, по-видимому, идеям направления транзакционного анализа американского психолога Эрика Берна, согласно которому человеческую личность составляют три типа эго-состояния: Родитель-Взрослый-Ребенок. В популярной психологии она оказалась столь распространена, судя по всему, благодаря изданному в 1990 году пособию по самопомощи Джона Брэдшоу «Возвращение домой: возрождение и защита вашего внутреннего ребенка». Симптоматично, что автор этой широко известной книги по самопомощи, популяризовавшей концепции исцеления *внутреннего ребенка* и дисфункциональной семьи (термин, который часто использует сестра П.), сам был католиком, получил богословское образование вкупе с психологическим, а также девять с половиной лет обучался в семинарии Конгрегации Святого Василия, покинув ее за несколько дней до рукоположения. В том же, что и у Брэдшоу, ключе написана книга психотерапевта Чарльза Уитфелда «Внутренний ребенок. Как исцелить детские травмы и обрести гармонию с собой» (в оригинале: «*Healing the Child Within. Discovery and Recovery for Adult Children of Dysfunctional Families*», 1987), аналогично ставшая бестселлером.

Согласно этой психологической концепции, *внутренний ребенок* представляет собой истинное «я» (*inner true self*) человека, в то время как ложным «я» определяется социализированный, вытесняющий свои чувства и эмоции, страдающий от разнообразных зависимостей взрослый. Брэдшоу и Уитфелд были убеждены, что до девяноста пяти процентов современных семей являются дисфункциональными, не дающими своим детям чувствовать себя в полной мере в безопасности, любимыми и принимаемыми безусловно. Это приводит к тому, что большинство людей с детства подавляют свои эмоции, чувства обиды и агрессии, пряча от посторонних глаз и от самих себя своего «*раненого внутреннего ребенка*». Они вырастают, становятся взрослыми, но раненый ребенок, исполненный обиды

и боли, все еще живет внутри них и обуславливает их поведение, хоть они и не замечают этого. Цель же терапевтического воздействия – исцелить *внутреннего ребенка* любовью и принятием, позволить ему наконец-то открыто проявить себя.

В современной терапевтической культуре предлагаются различные техники для исцеления своего внутреннего аутентичного «я». Одной из популярных терапевтических техник является практика написания своему *внутреннему ребенку* письма. Первое письмо человек должен написать, вообразив себя ответственным, но добрым и сочувствующим взрослым, который хочет как будто усыновить или удочерить своего *внутреннего ребенка*. Задача такого письма – показать *внутреннему ребенку*, что он любим или она любима, что в нем или ней очень нуждаются. Затем человек должен написать ответное письмо, но уже от лица своего *внутреннего ребенка*. Это должно быть автоматическое и спонтанное письмо, написанное по-детски, не происходящее из размышлений и рефлексии. Таким образом, за счет практики воображения предлагается вступить в прямой контакт со своим истинным «я» и попытаться поместить его на путь исцеления за счет проявления безусловной любви. Другой важной практикой исцеления *внутреннего ребенка* является медитация, в рамках которой взрослый воображает себя в возрасте своего *внутреннего ребенка*⁹³. Затем человек должен также представить себя мудрым и добрым взрослым, который смотрит с любовью на самого себя в раннем детстве и становится ему или ей принимающим родителем (Ivy 1993: 241–243; Pritzker 2016).

Рассмотрим пример введения в медитацию от отца А. (реколлеции 24-26 мая 2019 «Мы – Тело Христово, а порознь – члены»). Отец предложил для размышления отрывок Мф 18: 1-5 «Будьте как дети»⁹⁴ и попросил затем поразмышлять о следующем (задание на медитацию я привожу целиком):

Нам странно и порой страшно показать себя детьми. Что во мне более подлинное и правдивое: слабость или сила? Величие или малость?

На что я злюсь в себе? Что не умею жить; не владею ситуацией, эмоциями; что не всегда прав, что ошибаюсь, что говорю глупости, что не умею себя вести. Злюсь, что боюсь, что стыжусь. Злюсь, что я не лучше других, а другие от меня это ждут.

Попробуйте представить себя как девочку или мальчика – воплощение того, что вы в себе не любите. У ребенка опущена голова, он как Иисус перед Пилатом. Это – ваше самое плохое прошлое. Позволите ли вы ему быть?

Скажите этому ребенку: Я соглашаюсь, чтобы ты был и люблю тебя. Люблю твою слабость, неловкость, твои ошибки и поражения, твои падения и страхи. Люблю твою трусость, люблю то, что не умеешь защищаться, что не умеешь оправдываться.

⁹³ У всех людей возраст их *внутреннего ребенка* может быть разный.

⁹⁴ ¹ В то время ученики приступили к Иисусу и сказали: кто больше в Царстве Небесном? ² Иисус, призвав дитя, поставил его посреди них ³ и сказал: истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное; ⁴ итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном. ⁵ И кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает.

Что унижали, перечеркивали, что делали тебя никем. Что никто в тебя не верил. Что ты не справляешься со своими чувствами.
Скажите этому ребенку «Я люблю тебя и хочу, чтобы ты был. Хочу представить тебя Богу и себе.

Затем отец А. дал еще один отрывок (Марк 9: 33–37), в котором представлен образ Христа, обнимающего дитя, и завершил свое введение в медитацию, попросив участников также обнять ребенка и поблагодарить за него Бога [ПМА, 25.05.2019].

Обращение к образу ребенка, соотносимому с открытостью Богу, простотой, верой без сомнения, характерно для христианской традиции. Задание отца А., как мы видим, не содержит очевидных терапевтических клише. Однако оно определенным образом резонирует с секулярной медитативной практикой исцеления *внутреннего ребенка*. Задание для медитации отца А. затрагивает не только сферу отношений с Богом, но и «отношений с собой», крайне важной для терапевтической культуры. Руководитель последовательно перечисляет возможные тяжелые болезненные переживания, ассоциируемые с нелюбовью, которые человек может испытывать к себе. Предполагается, что участники могут и должны обнаружить и в себе что-либо из перечисленного. Более того, здесь подчеркивается отверженность человека (или ребенка, который его олицетворяет) другими людьми – *«...что унижали, перечеркивали, что делали тебя никем, что никто в тебя не верил»*.

Неудивительно, что результаты медитаций участников по мотивам этого задания были оформлены через термины «принятия» (себя и других) и «любви к себе». Как и в жанре терапевтического нарратива (Illouz 2008: 176), в текстах делений здоровая личность (*self*) создается от противного: через вскрытие «ран» и болезненных состояний, через обнаружение воспоминаний, приносящих страдания. Но в отличие от секулярного терапевтического нарратива, источник для исцеления видится не в самой личности, а обнаруживается в отношениях с Богом и к Богу, который любит и принимает безусловно – через работу воображения в рамках медитации, где человек может *лично* встретиться с Богом, так и через работу памяти, когда человек воскрешает воспоминания о потере связи с Ним или каких-то других вопросах и интерпретирует их как последствие той или иной духовной и психологической проблемы.

В локальной интерпретативной схеме можно обнаружить небольшой, но примечательный парадокс. С одной стороны, раны, обиды, нелюбовь к себе, проистекающие из отношений с другими людьми, в особенности со значимыми близкими, мешают вступить в личный контакт с Богом. Искаженные представления о себе и авторитете, психические механизмы сопротивления выстраивают препятствия на пути человека к истинным глубоким настоящим дружественным отношениям с Богом. Однако с

другой стороны, эти ложные представления о себе и эти раны может исцелить именно и только столкновение с безусловной – не такой, как человеческая – любовью Бога.

Судя по всему, механика воображения, позволяющая человеку пережить на себе ощущение любви и принятия себя во всем несовершенстве (но не от психотерапевта или самого себя, как это должно происходить в рамках секулярной модели терапии – а от Бога), характера для разных христианских форм духовной практики, имплицитно или эксплицитно предполагающих исцеление субъекта. Об идентичных приемах пишет антрополог Томас Чордаш на примере ритуальной системы лечения в харизматическом католицизме, нацеленной на «исцеление памяти» также за счет когнитивных техник воображения. Чордаш описывает один из центральных и наиболее мощных техник визуализации фигуры Христа, который как будто бы проходит через весь жизненный путь человека. Благодаря такой технике воображения человек должен осознать и действительно почувствовать, что на самом деле *«Он всегда был здесь»*, даже не смотря на то, что сам человек этого не замечал. За счет подобной практики индивид переформатирует свое собственное ощущение от всей жизни, буквально помещая туда визуальный и осязаемый образ Христа. Что характерно, риторически опыт исцеления всегда представляется как то, что не зависит от самого человека, но только от Бога. Чордаш пишет, что в таких визуализациях момент исцеления воображается через сильнейший, символически заряженный, «соматический» образ прикосновения или объятия Бога. Однако в харизматической риторике самотрансформации человеку не отводится сугубо пассивная роль – от него или нее требуется сознательное усилие, чтобы простить себя и других и примириться со своим болезненным прошлым (Csordas 2002: 34).

В случае евангеликов Таня Люрман описывает схожую риторику и эмоциональные практики. Все они призваны к тому, чтобы христианин научился *действительно* испытывать то, что Бог любит его или ее безусловно и всегда. В терапевтическом контексте это ровно та роль, которую должен исполнить психотерапевт: он должен убедить своего клиента, страдающего от негативных представлений о самом себе и ожидающего дурного обхождения с собой от других, что его любят, что его принимают, что он в безопасности. В этой «принимающей» среде он или она может снова пережить травматические воспоминания и сильные эмоции, чтобы освободиться или излечиться от их влияния на свою жизнь и самовосприятие.

Весьма примечательно, что в среде чикагских евангеликов также практикуются духовные упражнения Святого Игнатия Лойолы. Люрман свидетельствует о своем антропологическом удивлении и попросту человеческом потрясении от того, насколько сильный эмоциональный опыт переживали участники этой духовной практики. Здесь так

же использовалась методика групповых делений, где женщины, рыдая, рассказывали о том, насколько более близкими стали их отношения с Богом, как они наконец по-настоящему испытали Его присутствие, которое не испытывали ранее, несмотря на все призывы к личному общению с Богом, постоянно звучащие в церквях движения *Vineyard* (Luhrmann 2012b).

Почему игнатианские духовные упражнения переживаются через настолько сильные эмоции? Духовные руководители, используя традиционную для христианской практики духовную работу над воспоминаниями, но ориентируя их на отношения человека с родителями и самим собой, подводят участников к воображению себя чистым непорочным ребенком и к получению опыта всеобъемлющей неизменной любви Бога к ним. Через переживание этой любви и безусловного принятия участники могут прожить и выразить все свои негативные, вызывающие боль или игнорируемые чувства и эмоции. Встреча в медитации воображаемого ребенка с исцеляющей любовью Бога в идеале призвана сделать расщепленного, раненого, не принимающего себя человека цельным.

Руководители не обещают участникам терапевтического эффекта. Однако риторически и практически они подводят участников к такой возможности, помогая им прочувствовать на себе и по-настоящему увидеть, что даже если боль и раны не исчезают, они не одни с этой болью. Рядом с ними всегда Бог.

Исцеление как обращение

Описывая терапевтические эффекты медитативных техник евангеликов, Люрман находит их весьма схожими с моделью самотрансформации, предлагаемой в терапевтической культуре, но интерпретирует их скорее как типологические сходства. Однако в рассматриваемом в данной главе сюжете, речь стоило бы вести вовсе не о типологической схожести или не об «атмосферном» характере терапевтического дискурса по аналогии с термином «атмосферная религия» (*ambient faith*), предложенным Мэттью Энгельке для описания современных форм публичной религии (Engelke 2012). Скорее, этот сюжет следовало бы интерпретировать в терминах нюансированной работы по переводу терапевтического эффекта на язык христианской культуры конкретными духовными авторитетами, истоки которой можно видеть в апроприации психотерапевтической методологии и теории в работе духовных руководителей второй половины XX века.

Не затронутым остается вопрос о функции такой дискурсивной работы по переводу. Как кажется, здесь продуктивным было бы обращение к работам одного из ведущих европейских специалистов по современной духовности, уже упомянутой Даниэль Эрвье-Леже. Как отмечает исследовательница, действительно, констатируемая многими учеными индивидуализация религиозной жизни в западных секуляризированных обществах во многом проявляется в том, что верующие люди начинают выстраивать свои духовные траектории, все меньше оглядываясь на конфессиональные и дисциплинарные границы. Исходя из собственных представлений о своей личности, ее желаниях и нуждах, они могут подбирать для собственного пользования идеи и практики по принципу *pick-and-mix* (Hamilton 2000) или *à la carte* (Possamai 2003) из различных религиозных, а также научных и псевдонаучных традиций – например, из областей институциональной психологии и психотерапии или их эзотерических вариантов.

При этом, по мнению Эрвье-Леже, религиозные «миграции» через деноминационные границы не всегда столь беспорядочны и непредсказуемы. Некоторые индивидуальные комбинации верований возникают благодаря полисемантности тех или иных категорий, актуальных одновременно для нескольких религиозных традиций. Подобные категории выполняют функцию своеобразных мостов между одной и другой смысловыми системами. Такие тематические и практические формы перехода исследовательница называет *конверторами*. Они позволяют верующим создавать логические цепочки, которые способствуют духовной мобильности. В качестве примера Эрвье-Леже приводит концепт *исцеления*, который в традиционных религиозных культурах связан в первую очередь с идеей спасения, а в современных вариантах неинституциональной духовности отражает холистический взгляд на субъект и центральное положение телесности в процессе духовного роста. Другой пример такого смыслового конвертора – уже скорее из области праксиса – это *медитация*, техники которой, как известно, наполняются специфичным значением в различных религиозных системах (Эрвье-Леже 2015).

Как мы можем помнить, на реколлекциях отца А. и сестры П. зачастую оказываются люди, имеющие опыт обращения к практикам различных терапевтически ориентированных восточных и нью-эйдж духовностей. Некоторые регулярные участники реколлекций могут параллельно посещать психотерапевтические консультации. Обычно они не скрывают этот факт от отца А., а тот не запрещает им это делать, но старается повторять, что психотерапия не может решить всех проблем, поскольку «*исцеляет только Господь*». Исцеление, как уже было сказано ранее, по убеждению отца А., подобно христианскому понятию обращения,

источник которого нужно искать не в самой личности, а через *«обретение дружбы с Богом»*.

В одни из моих первых духовных упражнений с отцом А. я сидела в читальном зале монастыря с остальными участниками, которые беседовали о своем опыте реколлекций. В какой-то момент, слушая прекрасно поставленную речь уже упомянутой ранее Веры, я оказалась поражена ее внезапной отсылкой к воспоминанию об участии в тренинге по «исцелению рода»⁹⁵. Замечу, что к тому моменту я уже некоторое время проводила полевую работу в католических приходах Санкт-Петербурга и еще ни разу не сталкивалась с подобной креативностью в сочетании католической практики с нью-эйдж духовностью или эзотерической психологией. Скорее наоборот – я встречалась лишь с тем, как такое сочетание не поощрялось ни священниками, ни самими мирянами. Будь то даже фитнес-йога, которой занималась моя знакомая из прихода Успения Пресвятой Девы Марии, Нина, за эти занятия она становилась объектом нравоучительных бесед со стороны знакомых прихожан. Нина пыталась объяснить, что рассматривает йогу исключительно как форму физической нагрузки, но это не очень помогало.

Впоследствии же я не без удивления обнаружила, что несколько лет назад отец А. вместе с сестрой П. сами проводили реколлекции, посвященные исцелению рода. Приведу фрагмент комментария отца А. по этой проблематике:

Дорогие, мы, поскольку тема была зарекомендована «Исцеление рода», звучит внушительно, не знаю, приехали ли вы с какими-то ожиданиями сюда, на эти реколлекции, но сразу чтобы расставить все точки над «і» давайте озвучим то, чем мы точно НЕ будем заниматься здесь на этих реколлекциях.

Точно НЕ будем устраивать каких-то особенных молитв об отсечении, отрезании, уничтожении каких-то отрицательных энергий на нас и наш род.

Точно НЕ будем наполнять наше генеалогическое древо энергией любви и наполнять здоровьем психическим, физическим и т.д. Знаете, сейчас всякие нью-эйджевские течения очень популярны, и они настолько порой входят в наше сознание, что это уже становится не просто какой-то идеологией, а где-то даже ментальностью. Поэтому здесь очень важно уяснить одну вещь. Мы будем молиться Богу, чтобы Бог помог исцелить какие-то связи, последствия (о последствиях я скажу немножко подробнее), грехов наших собственных и грехов наших предков. Это не мы будем какой-то энергий, силой исцелять эти связи. Здесь важно действие самого Бога и Святого Духа⁹⁶.

⁹⁵ Здесь имеется в виду эзотерическая терапевтическая практика, нацеленная на исцеление семейной памяти или истории и восстановление «здоровой» связи субъекта с его родом (см. Leykin 2015). В католической культуре, как пишет Томас Чордаш, начиная с 1980-х гг. концепция исцеления рода оказалась востребована в терапевтическом поле католиков-харизматов. Харизматическая версия этой концепции предполагает, что последствия эмоциональных травм и действий злых духов могут передаваться из поколения в поколения, «по крови» (Csordas 1990: 84).

⁹⁶ Об исцелении рода, общее введение // Лекции сестры Павлы. Добавлено: 02.03.2016. <http://sestrapavla.ru/index.php/rekollektcii/376-ob-istselenii-roda-obshchee-vvedenie> [Доступно: 03.05.2022].

Какова же в данном случае прагматика обозначения темы для традиционной христианской практики таким образом, двусмысленно отсылающим к эзотерической концепции обусловленности личностной проблемы человека принципом поколенческой преемственности? Как кажется, это одна из характерных для стиля пастырского руководства, в котором работают сестра П. и отец А., миссионерских стратегий. Судя по всему, хорошо осознавая, что современный городской житель может начать искать духовные смыслы и практики, которые подходят лично ему или ей, далеко от области христианства, руководители реколлекций стремятся использовать спрос на личностный рост и проблематику исцеления – термины многозначные и актуальные как для современного католицизма и нью-эйдж, так и для области психологии – и определенным образом акцентировать их в собственной практике сопровождения, предлагая при этом католическое «содержание».

Категории «медитации» и «исцеление» и ряд терапевтических техник, описанных ранее, здесь призваны работать в качестве конверторов, о которых писала Даниэль Эрвье-Леже, то есть обеспечивать логичный переход от одной смысловой системы идей и практик к другой, в данном случае, к христианской. В качестве иллюстрации эффективности такой дискурсивной работы я приведу пример духовной биографии уже знакомой нам Татьяны.

Татьяна родилась в 1969 году в Ленинграде в нерелигиозной семье. Мать Татьяны была родом из Западной Беларуси и имела польские корни. Так случилось, что когда та привезла свою дочь в Гродненскую область показать родне, бабушка Татьяны покрестила ее в одном из местных католических храмов. Татьяна всегда считала себя верующей католичкой, однако, по ее признанию, веру свою большую часть жизни никак не практиковала и не имела адекватного представления о ее основах. Уже во взрослом возрасте у Татьяны была диагностирована клиническая депрессия. Борьба с болезнью определила поиск Татьяной возможных путей к выздоровлению. Помимо различных направлений психотерапевтической практики и медикаментозного лечения, Татьяна несколько лет прибегала к холистическим методам лечения Аюрведы, регулярно ездила к специалисту по иглорефлексотерапии (позиционирующему себя как православного) в Гродненскую область, долгое время посещала шаманские практики медитации и экспериментировала с холотропным дыханием.

Пережив потерю близкого человека, Татьяна также стала регулярно посещать католический храм. Вот как описывает этот период жизни сама Татьяна:

Меня понесло в храм, я не вылезала. Я просто там могла прийти и сидеть. Я почувствовала, что мне становится легче. Появляются силы как-то дальше жить и смиряться с тем, что я осталась одна. Близких никого. Родни много. Они посочувствовали и забыли. Человеческие

соболезнования не помогают вообще. Меня тянуло, я бежала, день через день. Интуитивно потянуло. Но без особого желания что-то узнать. Ну вот месса... Я даже толком не понимала, что там говорят. У меня были свои отношения с этой ситуацией. Я даже не понимала, что происходит на мессе. Но где-то через полгода я поняла, что хочу в ней участвовать сознательно. Я выучила молитвы, этапы мессы. Так стала поближе к Богу [Татьяна, Интервью 35].

Тогда же Татьяна увидела объявление о том, что в приходе Успения Пресвятой Девы Марии на 1-й Красноармейской улице (до того Татьяна ходила в храм Матери Божией Лурдской на Ковенском переулке) кто-то из прихожан ведет бесплатные психологические консультации для тех, кто оказался в кризисной жизненной ситуации. В течение двух лет она регулярно ходила к приходскому «католическому психологу», этническому литовцу, много лет живущему в России, и, таким образом, сменила храм. *«Он какие-то кнопки нажимал, и у меня поднималось. Он заставлял чувствовать. Я чувствовала. Боль в основном. Но она благодаря этому уходила»*, – рассказывала мне Татьяна. Когда я спросила ее, было ли в их совместной работе что-то непосредственно из области католической практики, она ответила отрицательно, однако заметила, что *«то, что он еще был католиком и в общем верующим человеком, это позволяло больше доверять ему... и потом это чувствовалось, как сказал один священник, очень хороший, мне запоминаются такие фразы, которые в моем сердце откликаются: «Мы, скажем так, в одном Духе»*.

Однако что, по мнению Татьяны, окончательно привело ее к Богу и приблизило к исцелению, так это столкновение с сестрой П., которая выступила для нее своеобразным проводником к Богу. Послушать лекции монахини Татьяне посоветовала ее православная подруга из Феодоровского собора, которая, по словам самой Татьяны, в шутку любит повторять, что к Богу ее привели католики – то есть сестра П., с деятельностью которой она познакомилась через те самые реколлекции, посвященные исцелению рода. Татьяна начала слушать записи лекций, семинаров и реколлекций сестры на постоянной основе. Тогда, прослушивая одну из лекций сестры П., посвященной теме исцеления, она пережила то, что в католической среде принято называть «встречей со Христом», то есть опыт непосредственного контакта с Богом. Замечу, что в целом для моих собеседников, хорошо социализированных в католических приходах, крайне не типична подобная сюжетная нарративизация мистического опыта, произошедшего в повседневных обстоятельствах. Хотя в приходской среде, где я проводила полевую работу, делается постоянный акцент на необходимости «встречать Христа» в повседневной жизни, здесь всегда предполагается скорее некоторая интерпретативная деятельность, позволяющая обнаружить невидимое присутствие Бога во всем, а не прямой мистический контакт.

Я год назад встретила с Богом. Реально. Это знаешь, как было? Я просто решила послушать лекцию сестры П. Лекцию. Там у каждой лекции есть название. И естественно я выбрала то, что мне в данный момент самое насущное. И лекция называлась, она короткая на тридцать минут. [Пауза] Да, она называлась просто "Исцеление". [...] И там были такие слова, все эти слова слышали тысячу раз, от священников, в книгах читали, туда-сюда. Но понимаешь, это был такой момент, когда я тоже их слушала, и там сначала была фраза, что «Бог всех нас любит безусловно». Я уже сказала, мы тысячу раз ее слышали. Бог всех нас любит безусловно. И дальше была фраза... в контексте, конечно... *что эту любовь не нужно завоевывать*. Что требуют от тебя люди [с нажимом] всегда. И у меня так все сжалось. Так все сжалось. Просто невозможно. И я поняла, что мне нужно выйти на улицу, это было, наверное, лето. И покурить. [...] И я просто спустилась, девятиэтажный дом, подъезды, я на втором этаже, спустилась, вышла просто на крыльцо. Наверное, два часа ночи было, я знала, что никого нет, людей там уже нет. Я вышла покурить, а не помолиться пошла, понимаешь, в чем разница? [смеется]. Я затаилась два-три раза, [шепотом] и меня накрыло так... Это точно описать невозможно, и слово «накрыло» грубовато. Конечно, я встретила с любовью Бога. Накрыло, что значит накрыло? Да, накрыло... такой любовью! Это вот конкретно! Что я просто не могу это описать, у меня не было никаких сомнений, что это Бог. Ты это точно знаешь, это невозможно ни с чем перепутать. Это было что-то, это длилось минут пять, не секунду. И пока вот эта волна – Бог – вселенского масштаба. Вот эта волна любви, вот именно любви. Ну, хорошо – энергия любви. Она была очень сильной, и она была такого качества, которое невозможно ни с чем сравнить, никогда в жизни такого не чувствовала. От человека это невозможно почувствовать. И находясь в этой волне, все что было вокруг, а что там было? Деревья, ПТУ, это все было такой красоты нереальной. Это не имело никакого отношения к трансу, про который я знала до этого, это просто чужая собачья, все эти трансы, чужая собачья, какая дешевка. [...] Естественно, моя жизнь изменилась с этого дня на всю жизнь. У меня никаких сомнений, это любовь Бога такая, она меня исцелила мгновенно... Она исцеляет мгновенно просто людей. Я другой была уже через пять минут. Любимый врач скажет, это невозможно. Но это произошло со мной.

На следующий день я взяла другую лекцию «Плохо человеку быть одному». И там было слово «одиночество». Ну, это видимо, через сестру П. у меня вскрывались самые тяжелые раны за много-много лет. И я опять – покурить. Туда же. Я испытала такое одиночество, когда вышла покурить. Адское. Четко скажу: адское. Это невозможно было просто терпеть. И описать тоже невозможно. Я поняла, какое одиночество в аду. Это страшно, это невозможно. Пять секунд. И вдруг я сбоку увидела, как ко мне подошел Иисус, вот этот наш Милосердный⁹⁷. [...] Галлюцинации, я точно знаю, такого плана невозможны. Ни один бес не может предстать в виде Иисуса. Никаких сомнений вообще. Но дело не в этом. Что я чувствовала – я думала, я сейчас упаду. И ко мне подошел Иисус, обнял меня вот так за плечо. А я стою вот так, в аду, просто аду одиночества. Это неопишимо, как любовь Бога, с которой я встретила. Неопишимо. Это невозможно для человека выдержать. Точно скажу. И Он меня так за плечо обнял и сказал: «*Просто поверь*». Но я поняла, что он имеет в виду! Я уже не верила никому из людей, давно. Ну столько боли причинили! Но жить-то надо как-то среди людей [Татьяна, Интервью 35].

⁹⁷ Татьяна отсылает к образу иконы «Иисус, уповаю на тебя», или иначе «Иисус милосердный», в особенности почитаемой в Восточной Европе. История возникновения образа связана с визионерским опытом католической святой, польской миссионерки Божьего Милосердия Фаустины Ковальской, вследствие которого она подготовила эскиз образа Христа по Его указанию. Сегодня эта икона является одним из значимых элементов культа Божьего милосердия в Католической Церкви. Ввиду определенной преемственности российского эстетического стиля с восточно-европейским, в российских приходах эта икона является одной из наиболее распространенных.

Татьяна уже знала, что к сестре П. очень трудно попасть, и знала, что у нее есть ученик – отец А., который регулярно проводит реколлекции во францисканском монастыре в Санкт-Петербурге. В первый день духовных упражнений в марте 2017 года она пришла в монастырь без требуемой предварительной записи и попросила ее принять. Ей не отказали – так мы оказались с Татьяной во время медитации на одном диване рядом с библиотекой, где отец А. проводил свои введения.

Мы с Татьяной потом разговаривали много раз, встречались случайно в храме Успения и на последующих реколлекциях отца А. Что меня всегда интриговало в убеждениях Татьяны и многих других регулярных участников реколлекциях, так это на первый взгляд кажущаяся парадоксальность сочетания индивидуализма, сосредоточенности на себе и желания эту сосредоточенность преодолеть. Когда мы обсуждали опыт Татьяны на шаманских медитациях, я наивно поинтересовалась, находит ли она какие-то принципиальные различия между теми целительными и терапевтическими практиками, которые она испробовала на себе, и тем, что предлагает отец А. *«Понимаешь, вот в чем разница, – ответила Татьяна, – В психотерапии: что у тебя случилось, что ты думаешь, а может, давайте расстановки, туда-сюда. Это все, конечно, здорово. Но когда глубокие раны – это пустое. А вот эти медитации, которые ведет... здесь у меня вообще никаких сомнений нет... когда через Слово Божие ведет тебя Дух Святой, а не психолог, да там открывается, ты вообще не можешь знать что! Но ведь действительно, понимаешь, идет общение с Духом Святым. И только Он может исцелять эти раны».* Затем Татьяна подытожила: *«“Тебя” здесь не должно быть вообще».*

Героиня этой истории признает, что благодаря реколлекциям сестры П. и отца А. она окончательно укоренилась в Католической Церкви, хотя, по ее признанию, так и не погрузилась в основы католического вероучения. Помимо участия в богослужениях и исповеди, из всего разнообразия практик католического благочестия Татьяна выбирает именно ту, которая предполагает концентрированный мистический опыт (*«Я теперь напрямую общаюсь»*, – говорит Татьяна). Ее речь изобилует как типичными элементами российского католического социолекта («встреча со Христом», «Бог призывает»), но вполне может содержать отсылки к таким понятиям эзотерического жаргона, как «эгрегор», «астрал», «энергия» и т.д., хотя и к нью-эйдж практикам она более не обращается. Также Татьяна продолжает посещать другого своего духовного наставника – православного священника и психотерапевта и параллельно навещать секулярного психолога.

Эта история наглядно демонстрирует функцию, которую выполняет рассмотренная практика духовных упражнений. Их задача – сделать возможным непротиворечивый логический переход к христианской парадигме самосовершенствования. С одной стороны, упражнения создают условия, где человек может полностью сосредоточиться на собственной личности и ощутить положительные изменения в ней, но это позиционируется как возможное только при условии нивелирования этой личности в рамках духовной жизни, подчинении себя божественной воле.

Тем не менее «религиозная мобильность», если использовать выражение Даниэль Эрвье-Леже, далеко не всегда однонаправленна. Поливалентность концепций исцеления и медитации может предоставлять возможность не только для «обращения» в католичество, но и для снятия противоречия между католической и другими целительными системами и практиками. Показательна здесь биографическая траектория той же Веры. Мы познакомились с ней на реколлекциях отца А. в 2017 году, которые были первыми и для меня, и для нее. Случай привел нас в одну группу для деления плодами медитации, где Вера выделялась на фоне остальных участников и участниц своим жизнерадостным и, можно сказать, позитивным стилем рассказа о себе и своем духовном опыте. Примерно через полгода, жарким августом мы встретились в Москве для разговора в рамках интервью. Вера на тот момент работала в сфере финансов.

Первый вопрос в нашей беседе принадлежал Вере, а не мне. Она сразу поинтересовалась, могу ли я уже сказать, как на меня повлияли духовные упражнения, состоявшиеся весной, и собственно встреча с отцом А. Этот вопрос стал в итоге краеугольным камнем нашего продолжительного разговора. Вера рассказала мне, что ее первая встреча со Христом произошла, когда в возрасте восьми лет она серьезно заболела и в связи с этим оказалась на долгое время изолирована от внешней жизни. Тогда, по ее словам, она погрузилась в свой внутренний мир и много общалась с Богом. Тогда же она задалась фундаментальным для своей дальнейшей биографии вопросом: *«Как ей стать здоровой?»*.

Семья Веры была верующая, но не воцерковленная – их религиозная жизнь во многом ограничивалась основными праздниками, как это было характерно, по ее убеждению, для большинства российских православных в 1990-е гг. Воспитанием Веры занималась также ее двоюродная сестра, которая была католичкой. Личность сестры настолько поражала Веру, что ей хотелось понять, как она стала именно таким человеком. В итоге в конце 1990-х гг. это привело и саму Веру в Католическую Церковь, когда она стала прихожанкой недавно восстановленного Кафедрального собора Непорочного Зачатия Девы Марии: *«Иногда это бывает как поражение – удар в лобовое стекло. Как со мной*

*это было, когда я оказалась прикована к постели ребенком. А иногда это происходит... ну это процесс, когда это идет через боль, через такую встречу, это процесс. Потому что что-то заставляет тебя задуматься, почему ты в таком положении. Когда ты встречаешь что-то необычное, что тебя пленяет, то, что тебя поражает, вот как в ситуации **встречи**... меня поразило отношение моей сестры к людям, к жизни, ее невероятная позиция по жизни. Любовь к людям. Любовь к человеку. Не к людям вообще в целом, а именно к человеку. Доверие к человеку. Это то, что поразило, ты думаешь над этим, вот в этом происходит **встреча**». [Вера, Интервью 20]*

Однако для Веры всегда оставалось принципиальным стараться «встречать Христа» во всем и всегда. Судя по всему, это убеждение во многом определило дальнейшую траекторию ее духовных поисков : *«Неправильно говорить, что мы когда-то встретили Христа. По-настоящему мы Его должны встречать и искать этой встречи каждый день с ним, потому что если мы когда-то встретили, как когда-то я встретила то, что меня поразило, то потом мы живем по наитию, ну, ходим, потому что нужно, и становится такое шаблонное поведение. Механически, автоматически ходим, автоматически что-то делаем. А когда эта встреча происходит каждый раз, как обновление, через встречу с другим человеком... для этого важно очень открытое сердце. И желать этой встречи. Но однозначно через эти события ты становишься больше, твое сознание становится больше, твое сердце становится шире и глубже. Начинаешь больше осознавать, чувствовать, чувствовать другого человека – это эмпатия».*

По словам Веры, в какой-то момент в 2000-х гг. она практически не посещала церковь и много общалась с буддистскими учителями и попробовала множество восточных духовных практик и техник медитации. Также на протяжении нескольких лет она практиковала «диагностику кармы»⁹⁸. В своем рассказе она никак не помечала это обстоятельство как ошибочное, но скорее как то, что не противоречило ее возвращению в Церковь: *«...на самом деле все описано в Библии. Потому что я даже брала цитаты из буддизма, и тот смысл, который там написан, я искала в Писании, и это тоже было. Потому что на самом деле, не даром у Джуссани, который основал Comunità e Liberazione, у него одним из больших друзей был буддистский монах. Он приезжал в 2012 году на встречу, это была удивительная встреча, удивительный человек».*

⁹⁸ Судя по всему, здесь Вера имела в виду эзотерическую концепцию «полевой регуляции» или «кармической медицины» российского парапсихолога Сергея Николаевича Лазарева, который в течение 1990-е гг. опубликовал целый ряд книг по диагностике кармы, снискавших большую популярность. Эта концепция имеет в своей основе холистическую модель личности, которую определяют биополевые или кармические программы. Болезни и другие негативные события в жизни человека рассматриваются как нарушения кода этих программ, вызываемые тем или иным поведением или мышлением человека, которые этому личному коду не соответствуют.

Comunione e Liberazione (ит. *Общность и Освобождение*) – это духовное движение в Католической Церкви, основанное в 1950-х гг. итальянским священником Луиджи Джуссани и ориентированное в первую очередь на молодежь. В его основе – утверждение опыта живых, реальных отношений с Богом во всей их полноте и многомерности, переживания этих отношений в повседневности, в простых вещах, не сводимых лишь к ритуальным действиям и теологическим концепциям. В Москве существует довольно большая община этого движения, состоящая как из русских католиков, так и живущих в России иностранцев. Эта община встречается регулярно, как минимум раз в неделю для обсуждения отрывков из произведений Джуссани и обмена опытом своих отношений со Христом сквозь призму прочитанного. Вера также стала участвовать в этих общинных встречах (в так называемой Школе общины), будучи убеждена, что *«это единственное движение, единственная община, которая дает методы для духовного и личностного роста внутри Церкви»*.

Тем не менее для ее духовной жизни оставался характерен поиск новых источников и, что особенно важно, учителей, наставников и мастеров. Для биографического нарратива Веры, как и для Татьяны, особенно важна тема духовного руководства. Своих учителей, в ряд которых она включает как монахинь и христианских священников, так и буддистских мастеров, а также врачей и психологов, разрабатывающих свои авторские, чаще всего альтернативные институциональной биомедицине, методики, она также называет *проводниками Святого Духа*. Ключевая характеристика *проводников* для Веры – это способность прочувствовать человека, его потребности и нужды, которые он сам может и не осознавать, и мягко, не нарушая свободы воли человека, подвести его к той точке, в которой возможен его личностный и духовный рост.

Ее богатый опыт участия в разнообразных духовных практиках и чуткость к необходимым свойствам наставников обусловило не совсем типичное для католической среды отношение Веры к стилю руководства отца А. и сестры П. Для начала Вера отметила, что ей было очень тяжело вернуться «в мир» после реколлекций. Самая последняя медитация (основанная на фрагменте о воскресении Лазаря) оказалась для нее очень сильной, но отец А. не смог, по ее мнению, должным образом помочь участникам выйти из духовного погружения, или, как она выразилась, *«сделать закрытие пространства больше к земному»*. Эта фраза сразу привлекла мое внимание, поскольку для российских католиков, социализировавшихся в столичных приходах, совсем не характерно использование подобной метафоры и в целом языка «энергетики» и «пространств».

Тем не менее Вере показались реколлекции от отца А. глубокими и лучшими из тех, что она посещала у францисканцев. По ее мнению, они наиболее соответствовали главной

цели духовных упражнений – еще большему *осознанию* своего внутреннего мира и изменение себя через встречу с Богом. После духовных упражнений с отцом А. по многочисленным рекомендациям она записалась на реколлекции и к сестре П. Что заметно отличает повествование об этом опыте Веры от других участниц и в особенности Татьяны, которая неустанно повторяет, что сестра П. и отец А. сделали очень многое для ее выздоровления и ее отношений с Богом, так это прямая критика некоторых особенностей их подхода, предполагающего подчинение авторитету и следование указанному порядку. К примеру, Вера настаивала на том, что нет необходимости призывать Святого Духа, ведь «Дух дышит, где хочет» (Ин. 3:8):

Потому что я могу сказать по опыту, и я в это верю, что Он присутствует везде, и Он приходит вне зависимости от того, зовешь Его, чтобы Он пришел, или нет. Я, например, не всегда прошу. То есть я могу перед этим прочитать молитву, но необязательно. Просто здесь очень важно понимать, чтобы это не ушло в **магическое мышление**. Потому что часто люди... вот этот вариант: Все Бог делает, а сам ничего. А когда мы все отдаем на волю кого-то другого – это магия. Я призову – и оно все случится.

Вера: Сиди на одном месте, Бог приходит только на это место – но это не правда! Потому что Он везде! Потому что когда ты приспосабливаешься... ведь это тоже **зависимость**. Ну, это опять же мой взгляд... что ты можешь медитировать, что ты можешь размышлять или молиться только в одном месте. Это создает зависимость, это не дает тебе свободу. А когда ты думаешь, что ты сейчас едешь в метро, ты можешь молиться и призывать Христа, ты можешь медитировать. Ты пришел на работу, ты можешь сесть и на пять минут отключиться. Это дает тебе свободу. И это дает живое взаимоотношение со Христом.

Иssl.: Живое?

Вера: Живое. То есть не когда у тебя все как по правилам, да? Есть определенные правила читать розарий – да, но если я сейчас не могу, но я прочитала столько – это живое [Вера, Интервью 20].

Для рассуждений Веры характерна последовательная критика «магического мышления». Магическое здесь выступает антонимом ответственности и особенно *осознанности* – понятию, которое, как известно, наследует буддистской традиции, однако вместе с техниками медитации оказалось также востребовано в западной, в первую очередь американской, нью-эйдж культуре и в поле разнообразных психотерапевтических практик (Wilson 2014). Цель развития *осознанности* в подобной перспективе – научиться более или менее четко распознавать свои внутренние состояния, эмоции, чувства и мотивации и давать отчет о них, в первую очередь самому или самой себе. Это постоянное прислушивание к себе и отслеживание внутренних реакций, как предполагается, позволяет человеку стать настоящим автором своих слов и действий, проживающим каждый момент

своей жизни и не делегирующим ответственность за нее другим людям, предметам, символам или агентам сверхъестественной природы⁹⁹.

Вера накладывает критерии *осознанности*, проистекающие из поля адаптированных буддистских и нью-эйдж практик медитации, на сферу христианской жизни. Автоматизму и формальному ритуализму она противопоставляет не искренность, а осознанность. Что общего между классическим, протестанто-ориентированным понятием *искренности* и популярной концепцией *осознанности*? И та, и другая этически нагруженная категория предполагает обращение вовнутрь себя, саморефлексию, различение внутри себя тех или иных чувств, эмоций, мыслей и желаний, а также наиболее точное их выражение. Роднит их и ориентация на спонтанное действие, а не отложенное, неподотчетное или делегированное. Таким образом, дихотомия между осознанностью и зависимостью (как формой делегирования ответственности и невозможности действовать самостоятельно, руководствуясь собственными интенциями и желаниями), характерная для массовой терапевтической культуры, в определенном смысле конгруэнтна классической оппозиции *искренности* и *ритуализма*. Хорошо социализированная в терапевтическом поле Вера описывает таким языком присущую столичной католической среде позицию в отношении необходимости создавать живые, личные отношения с Богом, переживаемые во всей полноте раз за разом, каждый день и всячески избегать автоматизма в этих отношениях:

В этом и есть рост человека духовный – чтобы осознать. Осознавать все. И осознавать себя. Осознавать, что с тобой происходит. Когда ты осознаешь, и ты знаешь себя и осознаешь все полностью, ты берешь ответственность. Это все связано. И когда ты осознаешь, ты можешь... у тебя нету труда, ты даже можешь это вообще не вербализовать, но когда тебя кто-то спросит, ты легко скажешь, потому что осознаешь... А вот это магическое мышление, когда этим болеют взрослые люди – это страшно, это страшно, потому что они сливают свою жизнь. Спускают жизнь, потому что ты не живешь сам, ты не даешь содействовать Христу, потому что ты не даешь Ему действовать [Вера, Интервью 20].

Иными словами, с точки зрения Веры, в духовной жизни, как раз наоборот, нельзя нивелировать свою агентность. В противном случае, духовная жизнь превратится в магическое действие, а не живые и сложные отношения между полноценным интенциональным свободным субъектом и Богом:

⁹⁹ В этой перспективе осознанность не столько предполагает некоторую этическую позицию, как то описывает Ю.О. Андреева на основании материалов, собранных среди последователей нью-эйдж движения «Анастасия» (утверждение необходимости постоянного саморазвития, отказ от мяса и насилия, экологическая ответственность: Андреева 2018: 182–183), а скорее конкретную когнитивную технику самосовершенствования за счет постоянной тренировки внимания и осознания своих внутренних состояний – эмоций, чувств, интенций, желаний (см. Cook & Cassaniti 2022).

Когда мы все полностью сваливаем на Бога... здесь две крайности. Одна крайность, это когда я все сам. А другая крайность – это все только Бог. А если почитать Писание очень глубоко, то даже одна фраза из Писания *«Любящим Бога все содействует ко благу»*. Содействует. Глагол *«содействует»*, то есть помогает действовать. Мы действуем, а Он помогает нам. И... через вот это содействие, когда мы начинаем и желать, и что-то делать для того, чтобы познавать себя, нам открываются удивительные вещи. Наша жизнь становится более яркая, более насыщенная. Я хочу идти на эту встречу? А почему ты хочешь, а почему ты не хочешь? А что ты чувствуешь в этот момент, когда тебе задают этот вопрос, и ты становишься таким живым, очень живым человеком. То есть осознание рождается... оно включает наши все органы чувств. Органы восприятия. И... через наблюдение. И опять же в медитации ты тоже наблюдаешь себя. В молитве нет, в молитве ты разговариваешь, просишь, благодаришь. Восхваляешь. Но даже в молитве, когда ты начинаешь практиковать осознанность, даже в молитве ты начинаешь замечать чувства. То есть это процесс, который не останавливается [Вера, Интервью 20].

Вера также отмечает, что осознанность обязательна для священников и монашествующих, равно как и для других духовных наставников – ведь только если они осознают свой собственный внутренний мир, тогда они могут и понять другого человека, и помочь ему понять себя: *«потому что так ты становишься чистым проводником Святого Духа и воли Христа»*.

В этом ключе она критикует подход сестры П. и отца А. вслед за ней. С ее точки зрения, их стиль сопровождения не дает людям достаточной свободы, а скорее поощряет «магическое мышление», связанное с необходимостью подчинить свою духовную практику определенному необъясняемому формальному порядку, и «зависимость» – от Бога или Святого Духа, которые риторически представлены как единственные агенты исцеления, и самих наставников. Сам же человек, по ее мнению, как будто исключается из процесса исцеления. Именно поэтому данный процесс не производит положенного эффекта, ведь люди не могут сделать что-то самостоятельно:

Вас Бог любит, перестаньте страдать! А как? Как это перестать? То есть да, Он любит, ты понял, что Он любит, но это не меняет твою жизнь. То есть не сестра П. меняет твою жизнь. У меня не произошло никаких чудес после сестры П. Я наблюдаю людей... Почему я у тебя и спросила, как повлияло на твою жизнь в частности встреча с отцом А. – не встреча с отцом А., а реколлегии сами. Потому что для меня одним из таких показателей является то, изменяется ли моя жизнь, изменяюсь ли я, познаю ли я себя. Потому что призывание Святого Духа, к которому призывала сестра П. на этих реколлекциях, и она постоянно говорила, что самое главное – призывать Святой Дух. Категорически с этим не согласна по той причине, что призывание Святого Духа не меняет твою жизнь. Меняет твою жизнь **осознание**. И действия, конкретные действия. Это не значит, что не призывать вообще, это не значит, что не приходить на Адорацию. Но все должно быть в балансе, все должно быть хорошо. Если только отдаешь все на магическое мышление, это вот магия [Вера, Интервью 20].

Через некоторое время после нашей встречи я узнала, что Вера сама стала *проводником*. Она получила новую специальность – нутрициолог – и сопровождает клиентов с различными заболеваниями в вопросах сбалансированного питания и восполнения дефицитов микроэлементов в организме без использования медикаментов. Вскоре она дополнила свою специализацию репродуктивной психологией – методикой, предполагающей, что ограничения в зачатии связаны не с физиологическими особенностями организма, а с психологическими проблемами. В связи с этим устранение ограничений производится за счет создания правильного психологического настроя у будущих родителей, снятия психологических блоков и нивелирования комплексов. Своим учителем в этой сфере Вера называла Ольгу Кавер – известного в этой области психолога, практикующего в том числе эзотерический метод системных расстановок, автора нескольких книг и множества тренингов и семинаров в России и Испании, соучредитель Международного института репродукции человека в Барселоне.

Другой терапевтический метод, который использует Вера в своей практике сопровождения – это медитативная практика «Естественное исцеление», разработанная другой специалисткой в области духовных и терапевтических практик Ланой Карлен. Сама Карлен называет себя «современной волшебницей» и предлагает методы духовной работы над собой на основании своего собственного 30-летнего опыта участия в самых разнообразных практиках. Принципы естественного исцеления, которое она называет «самой простой практикой исцеления себя и ситуаций»¹⁰⁰, заключаются в убеждении о возможности человека излечиваться от душевных и физических болезней самостоятельно, без помощи врачей или духовных авторитетов (как она их называет – гуру). Основным агентом исцеления является именно и только сам человек.

В соответствии с этой теорией, у большинства людей способность к естественному исцелению оказывается заблокирована в связи психологическими травмами, с полученными на протяжении жизни. Поэтому задача хорошего *проводника* – не исцелить, а именно помочь человеку вспомнить, что исцеление находится в его власти, подвести его к нужному состоянию, когда можно будет запустить самоисцеление. Метод направлен в первую очередь на работу с «тонким планом» – то есть с душевными, а не физическими проблемами, однако холистическая концепция личности, лежащая в основе этой практики, предполагает, что исцеление внутреннее может привести к исцелению физическому.

На момент написания данной главы Вера представляет себя как нутрициолога и репродуктивного психолога, а также мастера даосских практик. В своих публичных

¹⁰⁰ Онлайн-курс Естественное исцеление. Самая простая практика духовного исцеления себя и ситуаций. <https://online.lanakarlen.ru/healing> [Доступно: 06.07.2022].

высказываниях на рабочих страницах в социальных сетях она не упоминает свое вероисповедание, хотя и использует иногда выражение *проводник Святого Духа*. Вопросы исцеления и культивации внимания к внутренним состояниям обусловили ее траекторию духовных поисков. Они сделали не только непротиворечивым, но вполне связным обращение и к традиционной практике игнатианской медитации и собственно к реколлекциям, имплицитно предполагающим исцеление души, и к разнообразным нью-эйдж и альтернативным терапевтическим практикам, развивающим осознанность и обещающим психологическое и физическое здоровье.

Однако в отличие от не-христианской терапевтической духовности, католические духовные упражнения не гарантируют терапевтического эффекта (хотя он и возможен). Духовные упражнения не предлагают и конкретных техник, которые человек может самостоятельно применять в повседневной жизни. Что особенно важно подчеркнуть, практика духовных упражнений требует от упражняющихся отказа от логики персональной ответственности, являющейся важнейшей чертой современной терапевтической модели личности. Вера, социализированная в среде тренингов по медитациям и семинаров личностного роста, усвоила иные представления о возможностях и необходимых условиях для самотрансформации, которые христианские медитации, пусть и терапевтически адаптированные, не предоставляют. Подчинение формальному порядку, утверждение незначимости роли человека, сознательный отказ от собственной агентности в процессе духовных упражнений и полное доверие внутренним изменений действию Святого Духа и любви Бога видятся Вере недостаточно эффективными, поскольку не дают конкретных и осязаемых результатов, и излишне иррациональными, поскольку не дают человеку собственного представления об этих трансформационных процессах и о его возможностях в них.

Тем более закономерен, согласно принципу религиозной мобильности, описанному Даниэль Эрвье-Леже, не только переход Веры от католических к другим целительным практикам в дальнейшем, но и ее становление духовным авторитетом и специалистом по исцелению. Характерно также, что в сферу ее экспертизы оказались включены такие практики, которые утверждают саму личность единственно ответственной за излечение, духовное и физическое.

Смысловым конвертором, таким образом, помимо *медитации* и *исцеления* можно признать и само понятие *проводника*. Ряд участников духовных упражнений называют своими учителями или проводниками специалистов различных духовных направлений. Оставаясь внутри одной религиозной традиции (православной или католической), они могут обращаться также к другим религиозным и секулярным экспертам и определять их

как своих духовных наставников или учителей. При этом, судя по всему, применительно к российскому контексту мы можем говорить о том, что здесь замечен спрос на такой тип духовного авторитета, который держится не на институционально утверждаемых истинах или яркой харизме лидера, а на его способности, в силу духовной глубины и развития, считать, каковы неосознаваемые духовные нужды и потребности конкретного человека, и аккуратно и мягко подвести его к нужной точке развития. Эта идея созвучна игнатианскому методу духовного сопровождения – и неудивительно, что сестру П. и отца А. также называют *проводниками*. Однако в нью-эйдж среде, где также актуально данное понятие, следование авторитету *проводника* предполагает большую свободу, ответственность и агентность, чем в церковной католической, что в некоторых случаях, как это произошло в жизни Веры, скорее делает понятие *проводника* таким конвертором, который может поощрять мобильность *из* католичества, а не наоборот.

Выводы

Антропологический анализ случая духовных упражнений, которые проводятся в католическом монастыре Святого Антония Чудотворца, затрагивает вопросы об источниках и перспективах конвергенции христианских и секулярных терапевтических методов «работы над собой». Если вновь обратиться к памятному обозначению психотерапевтов как секулярных священников, то здесь следовало бы добавить, что и «священники», и другие религиозные специалисты в определенном смысле становятся «психотерапевтами», утверждая, что это знание и ранее было в поле ведомства христианской практики.

Однако *терапевтизация* католической духовности в рассмотренном социальном контексте не сводится к тривиальному заимствованию психотерапевтических категорий и техник, равно как не стоило бы объяснять этот процесс вездесущим характером терапевтического дискурса. Скорее, стоило бы говорить о более тонкой нюансированной работе, которую реализуют конкретные религиозные специалисты, с христианскими традиционными практиками и концептами, морфологически или содержательно подобными современным терапевтическим. Эта работа служит «переводу» терапевтического эффекта в поле католических духовных упражнений.

Для реализации такого перевода духовные руководители последовательно сочетают игнатианские методы медитации, опирающиеся на монастырские мемориальные практики

и аффективное воображение, и акцент на межличностных отношениях в евангельских сюжетах, предлагаемых на медитации. Ориентация на отношения между личностями в Евангелии и призывы пережить реальный диалог с Богом как с личностью в медитации создают особый терапевтический эффект за счет психоаналитической трактовки образа Бога как проекции усвоенных образов авторитетного другого в отношениях со значимыми взрослыми в детском возрасте. Подобная интерпретация отношений с Богом и другими евангельскими персонажами в психотерапевтических терминах наследует, судя по всему, попыткам сочетания традиционной иезуитской практики духовного сопровождения, предложенной в «Духовных упражнениях» Святого Игнатия Лойолы, с разработками в области психодинамического подхода к личности в психотерапии в 1970–1990-х гг.

Это наблюдение особенно значимо для дискуссии о природе сходств в духовных практиках, культивирующих прямой контакт с Богом посредством воображения, у современных российских католиков, регулярно посещающих реколлекции, чикагских евангеликов, описанных Таней Люрман, и католиков-харизматов, которых изучал Томас Чордаш. Во всех трех контекстах связующим звеном является опора на игнатианские принципы духовного сопровождения, популярные и активно разрабатываемые в американской (в первую очередь, новоанглийской) духовной среде во второй половине XX века; а также христианские техники медитации и распознавания, в особенности в той форме, которая была предложена Святым Игнатием Лойолой. И в случае рядовых российских католиков, и католиков-харизматов, и евангельских христиан привлечение элементов иезуитской духовности в практиках достижения большей близости с Богом (духовного сопровождения, приобретшего определенное сходство с позицией терапевта; распознавание, во многом переориентированное на прислушивание к собственным внутренним состояниям как пространству божественного действия; и практику медитации, позволяющую воскресить некоторые воспоминания и посредством воображения поместить их в ту или иную евангельскую ситуацию) обусловили обретение христианской практикой психотерапевтических обертонов и позволили представителям этих групп осмыслить связь с Богом не просто в межличностных отношениях, но и в терминах психологических проблем.

Такая терапевтизация духовности, которую осуществляют религиозные специалисты, оказывается ответом на распространение психотерапевтической культуры и нью-эйдж духовности и предупредительной мерой для того, чтобы предоставить подобные терапевтические возможности христианам в самой Католической Церкви. Однако та же дискурсивная работа может поощрять дальнейшую мобильность верующих из католической в другие целительные системы. Несмотря на относительную степень

предоставляемой руководителями свободы, значимый акцент на индивидуальных духовных потребностях и личном диалоге с Богом, некоторым участникам духовной практики ее структура видится также излишне ритуализованной и поощряющей автоматизм и формализм. Они ищут для себя иные варианты техник медитации и целительных практик, где бы терапевтический эффект не был бы опосредован авторитетом специалиста и был бы полностью подотчетен самому человеку.

ГЛАВА 3. ТРАДИЦИОНАЛИЗМ

3.1. Ритуализм и искренность как пролегомены к антропологии католицизма

«Представления о Боге становятся все более связаны с понятиями близости и интимности, чем меньшую роль в обществе играет ритуализм. Однако чем ближе становится Бог, тем больше Он теряет в прославлении и власти», – пишет британский антрополог Мэри Дуглас в монографии «Естественные символы: исследования по космологии», опубликованной в 1970 году (Douglas 1996 [1970]: 35–36). Эта гипотеза, как отмечает и сама Дуглас, может быть признана глубоко дюркгеймианской. Несмотря на значимую роль наследия французского социолога Эмиля Дюркгейма для социальных исследований религии, как уже было отмечено ранее, в антропологических дискуссиях о культурно-вариативных представлениях относительно контактов с божественным или сверхъестественным более заметно влияние другого социолога, Макса Вебера, а также той позиции недоверия к ритуальным формам, в целом характерной для западной современной культуры.

Сообразно некогда устоявшемуся в социальных науках нарративу об упадке ритуализма, в современных обществах восприятие ритуала как «просто формы» и пренебрежение различными типами ритуализации социальных отношений представляется результатом рационализации жизни, «расколдовывания мира» и стремительно возрастающей значимости индивидуализма, спонтанности, аутентичности и искренности (Gluckman 1962; Trilling 1972; Shils 1975; Taylor 1991; Вебер 2017). Сегодня же, как справедливо отмечает историк и антрополог Питер Берк, становится очевидным, что ритуализация является универсальной характеристикой любых обществ, но степень, характер и оценка этой ритуализации зависят от специфичных для разных культур представлений о ритуале, его морфологических свойствах и функциях.

Однако даже переориентация истории об упадке ритуала в плоскость истории *отношения* к ритуалу, не делает ее, по замечанию Берка, менее драматичной (Burke 1987: 223–224). Хотя настороженное или критическое отношение к ритуалу можно обнаружить в истоках иудео-христианской, а также в не-западных традициях (например, в дзен-буддизме или древнекитайском философском движении моизма: *ibid*: 225, Seligman et al. 2008: 9), важнейшую роль в формировании специфической идеологии антиритуализма играет Реформация. Это религиозное движение породило устойчивую грамматику понятий для аргументации отвержения «внешних» форм религиозности (к которым относился ритуал)

и приоритета «внутренней» духовной жизни и прямого непосредственного контакта с божественным (Keane 2007: 60).

Питер Берк выделяет условно три направления аргументации, порожденные реформационной рефлексией о ритуализме, с помощью которой возможно ранжировать отношение к ритуалу. Во-первых, это вопрос о простоте или избыточности ритуала, который был поставлен реформаторами, убежденными в необходимости «очищения» католической литургии от чрезмерной сложности и формальных излишков. Во-вторых, это вопрос о единообразии против полной свободы в свершении ритуала. И в-третьих, это вопрос об эффективности ритуала – как материальной (или магической), то есть способности ритуала производить действительные изменения во внешнем материальном мире (как, например, в претворении хлеба и вина в Тело и Кровь Христову или в обрядах экзорцизма), так и духовной, предполагающей трансформацию внутреннего мира человека за счет формального следования ритуальному порядку (Burke 1987: 226–228). Как известно, недоверие или отрицание эффективности ритуальных форм в протестантизме легли в основу этического принципа и языковой идеологии *искренности* как гаранта *прямого доступа к божественному*, которые требовали скрупулезного соотнесения индивидуальных внутренних состояний и их внешних проявлений в религиозной жизни, а также сознательной личной приверженности (Seligman et al. 2008: 4; Taylor 1989: 227).

Напряжение между формальным ритуализмом и искренностью можно обнаружить и в аналитических моделях исследователей, одним из наиболее ярких примеров которых можно назвать эволюционистскую схему развития религии Макса Вебера. В веберовской перспективе в традиционных религиях (или религиях магического типа) отношения между социальным воображением и праксисом определяются как конгруэнтные и имеющие взаимопроникающий характер. В религиях рационализированного типа связь между сферой религиозных представлений и повседневным обиходом, наоборот, не очевидна, а значит их логическое и фактическое сопряжение требует доктринального осмысления и рефлексии. Рационализированные религии создают сложные системы метаописания и в той или иной мере требуют от своих последователей сознательного освоения этого вокабуляра и умения грамотно (то есть со ссылкой на авторитетные источники) формулировать религиозные представления (Вебер 2017).

Согласно Веберу, рационализация религии не в последнюю очередь происходит за счет отчуждения от ритуальных элементов, характерных для более простых традиционных форм религиозности с их магической эффективностью, в пользу мирского аскетизма и индивидуального этического самосовершенствования для достижения прямого контакта с Богом. Материальные формы, включающие ритуалы, почитаемые объекты и различные

эстетические компоненты, таким образом, рассматриваются как препятствие разрешению *проблемы смысла (problem of meaning)*. Католическая религиозность в такой перспективе предстает как магическая, основанная на материальной эффективности ритуала и требующая очищения от «идолов» и ритуальной конформности.

Несмотря на очевидную несостоятельность для современной антропологии религии подобного эволюционистского тезиса, вопрос об актуальных культурных вариациях отношения к ритуалу (или *идеологиях ритуала*) и их исторической изменчивости представляет значительный интерес. Антропологи все еще могут наблюдать работу схожей логики в самых разнообразных религиозных контекстах, противопоставляющей искренность и формальный ритуализм.

Особенно примечательны в этой связи те трансформации представлений о ритуале и искренности, которые можно наблюдать в современной католической культуре, когда-то ставшей прототипом «магической» ритуально-ориентированной религиозности. Изложенные в предшествующих главах представления о «личных отношениях с Богом», техники самосовершенствования и практики толкования божественного присутствия, характерные для российских католиков, скорее противоречат пресловутому образу «барочного католицизма» и этнографически сближают католиков с современными протестантами. Значит ли это, что ритуал, если вспомнить дюркгеймианское утверждение Мэри Дуглас или же теорию рационализации религии Макса Вебера, потерял в своей ценности?

Говорить об антропологии современного католицизма в отрыве от центрального события его новейшей истории – Второго Ватиканского Собора (1962–1965) и литургической реформы – едва ли возможно. Судя по всему, этот Собор можно признать тем самым историческим столкновением различных позиций в отношении семиотического измерения религиозной жизни, на которых делал особый акцент антрополог Вэбб Кин, предлагая аналитическую концепцию семиотических идеологий. Именно такие этнографические контексты, где возникает конфликт взглядов на форму контакта с божественным, порождают условия для религиозной рефлексии и выработки догматически обоснованной позиции в отношении легитимных посредников такого контакта, в данном случае – ритуала.

В последней главе я постараюсь дополнить ту картину, которую мне удалось обрисовать в контексте этнографии современных католических представлений о непосредственном контакте с божественным, критической рефлексией тех католиков, которые определяют экспансию этих представлений вкупе с девальвацией ритуала, последовавшей за Вторым Ватиканским Собором, как *протестантизацию* католицизма.

«Мы все теперь протестанты» («We are all Protestants now»), – заметил однажды православный собеседник Вэбба Кина (Keane 2007: 201). Приблизительно таким же образом охарактеризовали последствия Второго Ватиканского Собора многие католики и выступили с жесткой критикой постановлений Собора и литургической реформы и в защиту «магических» оснований традиционной католической религиозности – ее глубокого символизма и материальной эффективности ритуала.

3.2. Католические традиционалистские организации: этнографические аспекты¹⁰¹

Традиционалистская критика масштабного проекта Второго Ватиканского Собора представляет собой позицию, в соответствии с которой эти реформы в той или иной степени привели к искажению веры католиков, к сокращению количества призваний¹⁰² к священству и монашеству и стремительному снижению посещаемости месс. Консервативное движение в Римско-католической Церкви, обычно обозначаемое как католический традиционализм, представлено рядом религиозных организаций и обществ, консолидировавшихся на основании резкой критики реформ Второго Ватиканского Собора и в особенности литургической реформы, которая последовала за ним. Традиционалистские организации видят своей целью сохранить верность традиционному католическому вероучению, практикам почитания и ритуальной дисциплине, подвергнутым масштабной ревизии в рамках и после Собора. Центром их практической деятельности является поддержание служения Триндентской мессы, которая когда-то стала одним из главных контрреформационных символов и, вместе с эстетическим стилем барокко, была признана воплощением торжества католического мировоззрения и триумфа ортодоксии над протестантскими «иконоборческими» заблуждениями.

Католический традиционализм представляет собой международное движение. Наиболее известным из традиционалистских организаций стало Священническое Братство Святого Пия X, которое было основано французским архиепископом Марселем Лефевром в швейцарском городе Фрибур в ноябре 1970 года. Его миссией в первую очередь была

¹⁰¹ Данный и следующий параграфы опираются на некоторые положения статьи (Khonineva 2020).

¹⁰² Важным риторическим приемом для представителей рассматриваемого движения становится указание на стремительное «старение» клира и паствы в Церкви после Второго Ватиканского Собора, в то время как традиционалистские общины, наоборот, полны молодежи. На то же обращают внимание традиционалисты, говоря о призваниях к священству, что для католиков является одним из основным индикаторов развивающейся религиозной традиции. Мои информанты подчеркивали, что в то время как модернистские семинарии в Европе находятся на грани закрытия за ненадобностью, традиционалистские семинарии каждый год имеют максимально полный набор.

традиционная формация (подготовка) консервативных католических священников и предотвращение того забвения, которое могло постигнуть традиционный латинский чин в связи с имплементацией реформы литургии. Уже в 1971 году была учреждена первая семинария Братства в Эконе (кантон Вале, Швейцария) со строго консервативной священнической подготовкой. Деятельность Братства и стойкое отвержение *Novus Ordo* его последователями неоднократно привлекали внимание властей Ватикана. Архиепископ Марсель Лефевр, однако, продолжал рукополагать священников, которые служили мессы по старому чину, и формально оставался в лоне Католической Церкви несмотря на усиливавшееся давление. В 1988 году архиепископ Лефевр, опасаясь того, что в связи с его возможной скорой смертью хиротония традиционалистских священников станет недостижима, рукоположил четырех новых епископов без санкции Ватикана. Это привело к экскомуникации архиепископа Марселя Лефевра и рукоположенных епископов¹⁰³. Тогда же часть священников покинули Братство и основали еще одну католическую традиционалистскую организацию Священническое Братство Святого Петра. Священники Братства Святого Петра также служили Тридентскую мессу, но сохраняли полное каноническое общение с Церковью.

На сегодняшний день действуют две семинарии Братства Святого Петра и шесть международных семинарий Братства Святого Пия X, выпускники которых служат Тридентскую мессу в традиционалистских приходах более чем в 60 странах мира, в том числе и в России. Часовни Братства действуют в Санкт-Петербурге и Москве, но окормляют их священники приората в Каунасе. Визиты для служения Тридентской мессы в российские города в некоторые периоды были регулярны, а в некоторые – весьма редки. Священники вынуждены служить на несколько приходов одновременно (не только в разных городах, но и странах – в Литве, Беларуси, России), поэтому российские католики далеко не всегда имеют возможность участия в воскресных мессах. Важным событием для традиционалистского движения стало рукоположение в семинарии в Цайцкофене первого русского священника Братства Святого Пия X отца Виктора, который теперь служит в России. Годы ранее был также рукоположен первый русский священник Братства Святого Петра отец Виталий, служение которого проходит в Швейцарии.

Еще одной крупной традиционалистской организацией является международное движение мирян *Una Voce*. Созданное еще в 1964–1965 гг. движение (то есть до литургической реформы как таковой) своей главной целью ставило сохранение богатства литургической традиции – Римского Миссала Папы Иоанна XXIII издания 1962 года,

¹⁰³ Отлучения были сняты только в 2009 году Папой Бенедиктом XVI.

латинского языка и григорианского пения, что оказалось особенно актуально после имплементации реформы традиционного ритуала. Ассоциации католиков-мирян, деятельность которых направлена на организацию и поддержание служения Тридентской мессы и повышение общего уровня осведомленности о традиционной литургической дисциплине, существуют в 41 стране мира, в том числе в России и Украине, с представителями которых я имела возможность беседовать в рамках интервью. Международная федерация *Una Voce* признана Святым Престолом и на протяжении многих лет успешно представляет интересы традиционных католиков. Члены *Una Voce* обычно выражают менее радикальные оппозиционные взгляды, чем те католики-традиционалисты, которые, к примеру, стоят на идеологических позициях Братства Святого Пия X. Они признают новый обряд благодатным, однако отмечают, что с точки зрения богословской глубины, символической насыщенности и жестов благочестия Тридентская месса соответствует этим критериям лучше, чем *Novus Ordo*.

В России, где я проводила большую часть полевой работы, традиционалистское движение представлено тремя группами. Это Священническое Братство Святого Пия X, которых со стороны чаще называют «лефевристами». Священники Братства были приглашены местными консервативными католиками для служения Тридентской мессы в Москву еще в начале 1990-х гг. Это были редкие и кратковременные визиты: служение стало более или менее регулярным лишь с 2014–2015 года, когда в Россию стали регулярно приезжать представители Братства из приората в Каунасе (Литва). Также в середине 2000-х гг. в России открылось представительство *Una Voce Russia* – международного движения католиков-мирян выступающих в поддержку традиционного латинского обряда, а в 2010 году молодым немецким предпринимателем Карлом в Москве было создано новое Общество Святейшего Сердца Иисуса, главной миссией которого стала организация и обеспечение всей необходимой инфраструктуры для традиционной литургии.

Практически каждое воскресенье в течение последнего десятилетия в двух крупнейших российских городах служит месса по традиционному латинскому обряду. Служится она, однако, не вполне привычных местах. В Москве можно увидеть людей, весьма парадно одетых, спускающихся в так называемый «подвал», то есть крипту Кафедрального собора Непорочного Зачатия Девы Марии, которую, скорее всего, может обнаружить лишь человек знакомый с этим местом служения. Другая часть московских католиков-традиционалистов в воскресное утро направляются за МКАД на Введенское кладбище, где для Тридентской мессы арендуется часовня. В Санкт-Петербурге до недавних пор традиционную литургию можно было посещать, как ни странно, не в католических храмах, а в часовне Лютеранской церкви, в которой помимо служения

Триденческой мессы и лютеранских служб регулярно проводятся городские ярмарки и госпел-фестивали. Ранее же и вовсе, чтобы прийти на Триденческую мессу, консервативные католики были вынуждены арендовать конференц-залы в отелях. Начиная с 2019 года раз в месяц Триденческую мессу стали служить в «мейнстримном» приходе – в храме Божьей Матери Лурдской, единственной церкви в Ленинграде, которая функционировала даже в советские годы и в которой сохранился традиционный алтарь.

Католики-традиционалисты – это в основном городская интеллигенция, молодые интеллектуалы (возраст которых редко оказывается более 40 лет). Подавляющее большинство католических традиционалистов – мужчины, хотя, безусловно, на Триденческие мессы приходят и женщины, в основном молодые. Чаще всего это люди с качественным гуманитарным образованием – среди традиционалистов немало выпускников и преподавателей престижных университетов, историков, лингвистов, переводчиков, некоторые из них являются специалистами в области религиоведения. Стоило бы специально отметить, католический традиционализм представляет собой группу мирян, не имеющих прямого отношения к церковной иерархии. Все реализованные инициативы по служению Традиционной мессы в России и Украине имели характер низового активизма.

В постсоветском пространстве католиком-традиционалистом почти невозможно стать случайно – практически полное отсутствие церквей, где бы служили Триденческую мессу, чаще всего исключает спонтанную возможность личного знакомства с традиционалистским движением и участия в Триденческой мессе. В основном обращение моих собеседников к традиционалистским позициям происходило не благодаря социализации в рядовых католических приходах, а скорее вопреки – зачастую через глубокое изучение католического богословия и философии. Таким образом, эту социальную группу отличает как высокая богословская грамотность, так и более или менее свободное владение языком современной гуманитарной науки.

Одной из наиболее этнографически значимых характеристик этого религиозного движения в постсоветском пространстве – это его сетевой характер. В отличие от, скажем, Польши, где некоторые пожилые люди, руководствуясь детскими воспоминаниями о дособорной мессе, могут делать выбор в пользу традиционалистских приходов, или Франции, где Братство Святого Пия X имеет достаточно сильные позиции, и многие родившиеся уже после литургической реформы все равно имели возможность исповедовать свою католическую веру в соответствии с Традицией в приходах Братства, в России ни о каком подобии преемственности говорить не приходится. По едкому замечанию одного из моих московских собеседников, Игната, католичество (а традиционалисты могут

использовать взаимозаменяемо «католичество» и «традиционализм», имплицитно убеждение, что «новое» католичество не есть католичество) в России становится виртуальным, поскольку «человек не может в него податься, его попросту нет в приходах» [Игнат, Интервью 33].

Обращение к традиционалистскому движению этих людей имело различные траектории: некоторые из моих собеседников начинали свою религиозную жизнь, участвуя в мессах *Novus Ordo*, а затем уже искали для себя возможности приобщения к традиционной литургии, а несколько из моих знакомых стали католиками-традиционалистами сразу, минуя мейнстримную католическую социализацию. В России некоторые из представителей католического традиционализма также присоединились к Католической Церкви, уже имея опыт той или иной степени интенсивности в других религиозных традициях – православии, старообрядчестве, иудаизме и даже исламе. Приведу выдержки из двух биографических рассказов – представителя украинского *Una Voce*, Виктора, и члена петербургской общины Братства Святого Пия X, Владислава – которые в сущности отражают стандартную траекторию обращения к традиционализму:

Я же сам стал традиционалистом, меня никто не катехизировал. Как и большинство, естественно, потому что здесь нет никого. Один из моментов, которые меня зацепили, которые меня убедили в том, что этот традиционалистский месседж, он чего-то стоит, это то, что он не скрывал вот эту правду, о которой мы сейчас с Вами говорили. Что... что призвание – это труд, что жизнь в этом мире – она неизбежно сопряжена с болью и страданиями, и что не стоит в ней искать какого-то совершенного счастья. Потому что христианский месседж, он в том, что счастье нас ожидает по ту сторону. А еще что ад. Что есть наказание и его неотвратимость [Виктор, Интервью 37] .

Я с самого начала был традиционалистом. Потому что я всегда, так сказать, считал, что нужно искать тенденции, которые выражают наиболее глубинную суть каждого учения. И из той вот книги про испанский католицизм я понял, что произошли некие изменения в шестидесятые годы в Католической Церкви, которые несколько ее изменили, и те тенденции, которые произошли после, мне не очень понравились по описанию этой книги. Поэтому я решил начать поиск именно с того, с тех тенденций, которые выражают наиболее такую традиционную сущность католицизма. Поэтому я пошел в интернет и начал искать католиков-традиционалистов. Это, наверное было в году 2003-м. Может быть, даже чуть раньше. И я почитал там статьи. Мне они в принципе достаточно понравились, я понял, что есть некая борьба модернистов и традиционалистов и так далее. И позиция традиционалистов мне по многим вопросам была, конечно, ближе. Если я сравнивал, да, модернизм и традиционализм. После этого я еще несколько лет думал.... И вот тогда 13 октября¹⁰⁴, я выбрал уже зная, это не совпадение, это я выбрал эту дату пойти на катехизацию, но я пошел в храм Лурдской Божьей Матери, на модернистскую катехизацию, потому что другой не было. Потому что до этого я написал П. [главному инициатору

¹⁰⁴ 13 октября – годовщина одного из явлений Девы Марии в португальском городе Фатима, особо почитаемых в общинах католиков-традиционалистов, в частности в петербургской.

служения Тридентских месс в Москве], спросил, как насчет того, чтобы попасть на Тридентину, но Тридентина был только в Москве, и то, там приезжали раз в несколько лет. Да, то есть, они, конечно, там с 1990-х гг., но частота приездов к ним была очень маленькой... И потом я еще писал на разных католических форумах иногда, и тут на одном католическом форуме я увидел сообщение, что человек говорит, что будет Тридентская месса отслужена там-то и там-то. Если что, пишите. Я написал, значит, этому человеку, мы договорились встретиться... Я решил обязательно прийти. Это было в храме... называть не буду, в католическом храме. Этот храм находится в очень специфическом месте, скажем так. Было темно, и это было 6 декабря 2006 года. День Святого Николая, как сейчас помню... При этом я выучил латинские молитвы, *Pater Noster* и все прочее, да. Чтобы показать, что я знаю... И там в очень разрушенном интерьере, разрушенном с советских времен, я увидел первую Тридентскую мессу [Владислав, Интервью 38].

Что характерно для, пожалуй, практически всех моих собеседников-традиционалистов, так это глубокая погруженность в первую очередь в англоязычный, а также в русскоязычный сегмент традиционалистского «католического интернета». Международные традиционалистские организации, движения и локальные группы ведут активную деятельность в сети: существует целый ряд авторитетных традиционалистских ресурсов, которые на протяжении многих лет публикуют разнообразные материалы, связанные с осмыслением негативных последствий Второго Ватиканского Собора и литургической реформы для религиозной жизни современных католиков, подробные разборы литургических нюансов и просто заметки личного характера о возможностях и ограничениях в духовной практике католиков-традиционалистов. Чтение подобных материалов обычно входит в повседневный обиход жизни моих собеседников, что обуславливает, на мой взгляд, заметные сходства в их риторике, несмотря на дистанционную изолированность друг от друга. Так или иначе, основной идеологический бэкграунд постсоветских католиков-традиционалистов составляют англоязычные материалы, опубликованные зарубежными традиционалистскими католическими изданиями:

Есть еще корреляция со специфическим навыком, который может быть необходим, ну, как необходимое условие для того, чтобы быть традом. Если ты плохо знаешь английский, то здесь у тебя проблемы. Нет, ну, если ты латынь знаешь, конечно, это проще, но... Так что я не знаю...если бы доступность традиционалистских материалов была иная... Но нам сейчас гораздо проще, чем, скажем, было традам в девяностые. Потому что вы можете прочитать любой дособорный мануал. Сейчас это все есть. Так что есть надежда¹⁰⁵ [Игнат, Интервью 33].

¹⁰⁵ Теперь же российские традиционалисты производят внушительное количество текстов. Многие, будучи профессиональными лингвистами, переводят важные традиционалистские католические тексты на русский язык и публикуют в Интернете. Именно этой переводческой просвещенческой деятельностью известны представители российского *Una Voce*, хотя и не только они. В 2019 году был закончен монументальный проект по переводу и изданию Документов Тридентского Собора на русском языке силами *Una Voce* при

Как замечает Игнат, действительно недостаток русскоязычной литературы традиционалистского характера делает это движение в определенном смысле эксклюзивным. Как уже было сказано, социальная специфика традиционалистской среды заключается в том, что в основном это интеллектуалы-гуманитарии. Многие из них работают в сфере преподавания и переводческого фриланса, то есть характер их работы располагает к посвящению значительного времени внимательному изучению доктринальных и литургических нюансов.

Также в связи с тем, что в истории традиционалистского движения в постсоветском пространстве собственно общинная жизнь и служение Тридентских месс в основном были весьма нерегулярны, большая часть традиционалистски ориентированных католиков познакомились друг с другом виртуально. В 2000-х годах основной площадкой для общения единомышленников были различные форумы (например, форум «У Заглобы», а также «*Ruthenia Catholica*», где некоторые из современных активистов католического традиционализма и познакомились) и «Живой Журнал», затем это были группы в сети «ВКонтакте» («Католик-Традиционалист», «Католическая традиция» и др.) и чаты в Telegram. Для некоторых традиционалистов «первой» Тридентской мессой также стала месса, записанная на видеокамеру и выложенная как ролик на YouTube. Таким образом, здесь не всегда возможно говорить о каких-то конкретных локальных особенностях общин, поскольку изначально само традиционалистское движение в постсоветском пространстве развивалось преимущественно онлайн. Большинство русскоязычных традиционалистов были более или менее знакомы друг с другом благодаря многочисленным католическим форумам, хотя могли и никогда не встречаться вживую. Хотя их взгляды по многим вопросам социальной, политической и в строгом смысле слова религиозной жизни могут значительно отличаться (как минимум, с точки зрения принятия или радикального неприятия Второго Ватиканского Собора), относительно общий интеллектуальный бэкграунд, сформированный схожим кругом чтения, в первую очередь касательно традиционного литургического богословия, во многом обуславливает разделяемую ими хорошо аргументированную позицию в отношении ритуала, или *семиотическую идеологию* ритуала.

материальной помощи сочувствующих традиционалистскому движению; также в русскоязычном традиционалистском Интернете представлены уже два перевода Вульгаты, не говоря уже о несчетном количестве переводных статей из западных традиционалистских Интернет-ресурсов и официальных документов Церкви, посвященных вопросам литургии и литургической реформы, традиционному Учению, истории Церкви и многим другим темам. С некоторой регулярностью традиционалисты проводили собственные конференции и презентации книг.

3.3. Рациональность и «магизм»: семиотические идеологии ритуала

В перспективе исследований семиотических идеологий, в Католической Церкви после Второго Ватиканского Собора можно наблюдать классическое столкновение между различными представлениями о формализме и материальности.

Критики так называемого *модернизма*¹⁰⁶ пособорного периода находят основания для осторожных сравнений реформационного иконоборчества и контрреформационной реакции на него с современными обстоятельствами. Реформаторы, согласно распространенным среди традиционалистов убеждениям, стремились «очистить» Церковь от традиционных символов. Один из известных теологов, стоящих на позициях католического традиционализма, Петер Квасьневский называет католиков, не поддерживающих разрушение католичества под предлогом модернизации, «иконофилами нашего времени». В отличие от «новых иконоборцев» они почитают образы Христа и святых и отводят центральное место важнейшему из образов, то есть самой литургии¹⁰⁷. Однако общую ситуацию в Римско-католической Церкви Квасьневский описывает в пессимистическом ключе: «...предвзятость в пользу внешней активности и предубеждение против созерцания вкупе с иконоклазмом и плохим вкусом помещают нас в литургическую пустыню, которая стала обыденностью для подавляющего числа католиков в мире» (Kwasniewski 2014).

Новый чин мессы был задуман более «открытым» к изменениям в сравнении с традиционным латинским обрядом, что привело как к небольшим, так и значительным нарушениям литургического «порядка» на местах. В англоязычной традиционалистской среде эти нарушения обозначаются как *liturgical abuses*, то есть литургические злоупотребления. Католиков по всему миру призывают сообщать о таких злоупотреблениях на приходах в письмах епископам или хотя бы делиться информацией в социальных сетях и других онлайн-ресурсах. Традиционалистская часть интернета изобилует фотографиями и рассказами о литургических злоупотреблениях, самым тяжелым из которых безусловно признается демонстрация недостаточно почтительного отношения к Евхаристии. Во многих церквях Дарохранительница на алтаре более не занимает

¹⁰⁶ Современные традиционалисты чаще всего называют модернизмом в совокупности все, что связано со Вторым Ватиканским Собором в Католической Церкви. Модернизм в значении ереси конца XIX – начала XX вв. используется в повседневной речи традиционалистских католиков значительно реже.

¹⁰⁷ Eger G. Dr. Kwasniewski on Traditionis Custodes: Worst Papal Document in History // The Remnant. A National Catholic Newspaper Established in 1967. Добавлено: 21.07.2021 <https://remnantnewspaper.com/web/index.php/articles/item/5486-dr-kwasniewski-on-traditionis-custodes-worst-papal-document-in-history> [Доступно: 03.05.2022].

центральное место, а находится в углу или даже в отдельном помещении. Получили распространение случаи, когда священники служат мессы к Дарохранительнице спиной. Не все священники склонны держать Гостию подобающим образом (то есть двумя перстами). Миряне принимают Причастие не на коленях, но стоя, а в некоторых приходах даже не в уста, но в руки. В традиционалистской перспективе пренебрежение материальным обрамлением литургических действий снижает семиотический статус ритуала, в рамках которого будто не происходит «ничего особенного», а значит католики постепенно перестают верить в действительное присутствие Христа и теряют ядро своей веры.

В своей апологии литургической традиции консервативные католики часто цитируют латинское выражение *lex orandi est lex credendi* («закон молитвы есть закон веры»). Его трактовка сводится к тому, что ритуальная дисциплина определяет характер и содержание веры христианина. Андреас Бандак и Том Бойлстон справедливо отмечают, что в антропологии литургически-ориентированные культуры чаще всего оказываются на периферии исследовательского внимания в сравнении с культурами, ориентированными на индивидуальный и чаще всего весьма творческий процесс работы над собой и культивацию специфических речевых и интерпретативных навыков (Bandak & Boylston 2014: 26). Понятие *корректности*, предлагаемое Бандаком и Бойлстоном для антропологического описания подобных культур, расширяет фокус – от языка и риторики до широкого поля литургической практики, эстетического опыта и повседневной морали. Корректная форма в традиционалистской перспективе имманентна правильной, ортодоксальной вере. Высказывание координатора миссии Братства Святого Пия Х Григория тонко иллюстрирует эту идеологическую позицию: «Мы хотим дать Богу лучшее как нашему Отцу. Мы хотим дать не грязные тряпки вместо облачений и танцы-шманцы, а благочестивые жесты уважения».

Как можно помнить, в одной из конституций Документов Второго Ватиканского Собора, посвященной Священной Литургии (*Sacrosanctum Concilium*), были сделаны указания на необходимость некоторого преобразования литургии таким образом, чтобы она стала более понятна верующим («чтобы они сообразовали свои мысли со словами и действовали совместно с вышней благодатью, дабы не принимать ее тщетно»: Документы II Ватиканского Собора 2004: 23). С одной стороны, в центре этого убеждения о необходимости понятности Таинства лежит более общее представление о высокой значимости субъективного опыта, индивидуального духовного переживания и утверждение принципа искренности. Нерелексивное участие в ритуале, повторение заученных формул на непонятном для большинства языке (то есть на латинском), отведение значительного времени созерцательному молчанию, а не активному действию в этой перспективе

рассматривается как почва для разобщенности внутреннего чувства и понимания и внешних действий, для автоматического формализма без соответствующего содержания. С другой стороны, литургическая реформа также основывалась на относительности связи означаемого и означающего и из возможности подобрать более «удачное» означающее, более доступное, более подходящее и менее затрудняющее понимание.

Схожие представления о природе знака описывает Б.А. Успенский. В статье «Раскол и культурный конфликт XVII века» Успенский обращает внимание на то, что реформы Никона имели отношение не к догматическому богословию, то есть содержанию, а к форме, и именно это обстоятельство вызвало ожесточенную критику. Специфику этого конфликта Успенский предлагает интерпретировать в перспективе конфликта между различными трактовками сущности религиозного знака. В рассматриваемом им случае произошло столкновение двух видений отношений формы и содержания – *конвенционального* и *неконвенционального* – и связанных с ними знаковой функции. С точки зрения старообрядцев, знак представлял собой средство выражения истины, поэтому необходимость рефлексии над адекватностью этого выражения встает особенно остро. Такое неконвенциональное отношение к знакам предполагает тождество формы и содержания: искажение формы обязательно влечет за собой пагубную некорректность выражения истины. Конвенциональное же отношение к знаку разводит форму и содержание и проблематизирует эффективность его передачи: достижение эффекта понятности требует манипуляции формами с целью выбора наиболее удачной. Для религиозных традиционалистов конвенциональное отношение к форме представляет собой пренебрежение к выражаемому через нее содержанию, ведь форма – это его *икона* (Успенский 1996).

Католики-традиционалисты опровергают относительность связи между формой и содержанием. В вопросе, что более значимо – доступность содержания или правильное его выражение – для них безусловно будет последнее. Более того, общая ориентация на личные отношения с Богом и постоянные поиски новых источников для духовного роста вызывал у моих собеседников по меньшей мере скепсис. Так, когда еще в начале своего знакомства с Борисом, московским католиком, министрантом и членом Общества Святейшего Сердца Иисуса, я спросила его о «встрече со Христом», он снисходительно отозвался о постоянных разговорах о «встрече» и о «дружбе» с Богом в мейнстримных приходах: *«Бог – не друг, с ним не может быть панибратских отношений на равных»*. Другие мои собеседники также делились со мной ощущением, что в современной Церкви разнообразным формам духовности (реколлекциям, молитвенным группам, семинарам, паломничествам) и

ориентации на индивидуальное мистическое переживание уделяется гораздо большее внимание, чем собственно литургии и таинствам.

Также большой скепсис вызывал у всех моих знакомых традиционалистов, с которыми мне доводилось беседовать на эту тему, современный акцент на индивидуальном распознавании призвания как поиске знаков, посылаемых Богом. Я обсуждала проблему определения призвания в том числе и с Игнатом, который, к слову, некоторое время до этого провел в семинарии Братства Святого Пия X, однако вернулся в мир, осознав, что священство – не его путь. По мнению Игната, призвание – это впервые очередь не мистический опыт, как это часто преподносится в современной Церкви, а *«суждение Церкви о необходимости в тебе»*. Более того, как католик, который сразу социализировался при московской общине Братства, он был скорее удивлен моему повествованию об общем беспокойстве относительно поиска знаков собственного призвания, поскольку в традиционалистской среде ни о каких подобных знаках говорить не принято: *«Мне кажется, что слово discernment... его чаще встретишь, чем больше ты приближаешься к современности. Наверное, да, у меня есть такое впечатление. Но Вы же знаете, что скучный трад может Вам сказать об этом – потому что субъективистский фокус модернизма»* [Игнат, Интервью 33]. Иными словами, среди традиционалистов призвание является в первую очередь вопросом решения служить Церкви и подтверждения со стороны Церкви того, что в человеке для этого служения имеются необходимые качества.

Однако и католическая иерархия, и многие миряне также относятся к традиционализму и традиционалистам с не меньшим скепсисом. Церковная власть стремится ограничить доступ для традиционалистов к публичному высказыванию и широкому служению Тридентской мессы, выделяя им для этого четко очерченные зоны. С католиками, явно выражающими симпатии традиционалистскому движению, священники обычно стараются провести беседу с целью вразумить их. Люди, стоящие на традиционалистских позициях, редко допускаются также и до катехизаторских служений. О деятельности традиционалистских организаций, даже признанных Церковью, никогда не напишут на официальных сайтах Архиепархий.

Строго говоря, такое предубеждение в отношении католического традиционализма со стороны церковных авторитетов – продукт глобальных идеологических процессов, имевших место после Второго Ватиканского Собора. Большинство священников, служащих в российских католических приходах, социализировались как клирики в семинариях и приходах Польши и Беларуси во второй половине XX века – периода, последовавшего за активной имплементацией литургической реформы, а также провозглашаемой необходимостью раскрытия духа Второго Ватиканского Собора, то есть

углубления и расширения принятых постановлений об обновлении Церкви. Активное сопротивление и пренебрежение этой реформой и новым миссалом исходило в основном от оппозиционно настроенных по отношению к церковным властям последователей Священнического Братства Святого Пия X, в определенный момент оказавшегося в расколе. За традиционной формой мессы закрепились устойчивая ассоциация с раскольническим активизмом.

Свидетельство существования этой ассоциативной связи я встречала неоднократно. Не только непосредственно Тридентская месса, но и более безобидные вещи, связанные со стилистикой богослужения, могут оказаться в поле подозрения и недоверия – например, желание хора исполнять больше песен на латинском языке или реставрационные инициативы по восстановлению дореволюционного (а значит и дособорного) облика алтаря. Некоторые священники и вовсе наотрез отказываются говорить о Тридентской мессе. На курсах катехизации, по рассказам моих собеседников, на традиционном чине подробно не останавливаются, ограничиваясь комментарием о некоей старой мессе, не соответствующей вызовам времени, на смену которой пришел новый чин.

Показательна в этой связи история одной низовой инициативы мирян в Санкт-Петербурге, целью которой была организация санкционированного служения мессы традиционного латинского обряда. Эта инициатива возникла в 2016 году и исходила в первую очередь от прихожанина петербургской Базилики Святой Екатерины Александрийской Ивана, религиоведа по образованию и преподавателя английского языка по сфере занятости, присоединившегося к Католической Церкви в 2013 году. На уровне позиционирования, декларируемых целей и риторических стратегий легитимации этот проект заметно отличался от программ как радикально настроенных последователей Братства Святого Пия X, так и умеренных традиционалистов из *Una Voce* и Общества Святейшего Сердца Иисуса. Характерной позицией для инициативы Ивана являлось подчеркнутое уважение к новому чину и признание положений Второго Ватиканского Собора действительными. Однако этой декларации все равно оказывалось недостаточно для того, чтобы разорвать устойчивую ассоциативную связь между образом Тридентской Мессы и часто сопутствующей ему радикальной конфронтацией с Церковью.

Для себя Иван объяснял необходимость реализации этого проекта в терминах, общих с остальными традиционалистами: в Церкви есть проблемы, которые наследуют не всегда корректным трактовкам постановлений Второго Ватиканского Собора и связаны с произвольным обращением с чином мессы, недостаточной богословской грамотностью клира и неудовлетворительным уровнем катехизации мирян. Иван последовательно отсекал от понятия Традиции побочные коннотации и ассоциации – консервативные ценности,

этнокультурные сентименты и политические взгляды – все то, что в разных комбинациях свойственно и ряду католиков-традиционалистов, и традиционализму местных священников из Восточной Европы. Таким образом, в основе этого проекта лежало желание вернуться, если так можно выразиться, к «позитивному» пониманию Традиции и традиционализма, определяемому не через оппозиционность некому «модернизму», а через ортодоксальность. Символом же и неотъемлемой частью Традиции является Тридентская месса.

Иван обратился к А., одному из известных московских традиционалистов и координаторов организации *Una Voce*. Тот свел его с четырьмя людьми, которые посещали окказиональные Тридентские мессы еще в 2000-х гг., – Мариной, регентом хора Собора Успения Пресвятой Девы Марии, прихожанами того же храма Федором и Никитой и регентом григорианского хора базилики Святой Екатерины Александрийской Фаиной. Вместе с Иваном они составили официальное письмо-обращение к архиепископу-митрополиту Архиепархии Божией Матери в Москве Павлу Пецци с просьбой согласовать возможность служения Традиционной мессы в Санкт-Петербурге и предоставить им для этого священника и помещение. Под письмом подписались еще 18 человек из приходов Святой Екатерины и Успения. Примечательно, что некоторые из подписавшихся никогда в своей жизни не были на Тридентской мессе. Более того, они были почти незнакомы с актуальной богословской дискуссией вокруг Второго Ватиканского Собора и нового чина. Письмо было вручено епископу в марте 2017 года. Решение епископа было следующим: ничего против служения Тридентской мессы он не имел, однако священника, который будет для них служить, он просил их найти самостоятельно. Так началась история поиска и убеждения священников в легитимности этой затеи, которая увенчалась успехом лишь спустя два года¹⁰⁸.

Чтобы продемонстрировать, с каких рода проблемами сталкивались герои этой истории, приведу один пример:

¹⁰⁸ Героям этой истории так и не удалось найти самостоятельно того священника, который бы согласился служить для них Тридентину. Везде они встречали отказ – иногда по идеологическим причинам, но чаще потому, что священники, обучавшиеся в семинариях после имплементации литургической реформы, попросту не умеют служить мессе по старому чину и не видят причины этому учиться. В итоге Иван оставил свои попытки и через какое-то время вовсе перешел в петербургский грекокатолический приход. До конца реализацию проекта пришлось довести уже представителям *Una Voce*. В конце концов им удалось пригласить доминиканского священника из Витебска (Беларусь), известного своими традиционалистскими взглядами и до сих пор регулярно приезжавшего в Москву для проведения духовных упражнений для представителей традиционалистских приходов и сочувствующих их миссии. 27 января 2019 года отец Михаил отслужил первую легальную Тридентскую мессу в Санкт-Петербурге за последние 5 лет, на которой собрались подписанты пресловутого письма, грекокатолики, петербургские члены общины, окормляемой Братством Святого Пия X, представительство московского *Una Voce*, а также просто интересующиеся старинной католической традицией.

Мы ж к нему [священнику] Тридентину¹⁰⁹ приходили просить: «*Служи нам Тридентину, отец*». «*Тридентину вам? Щас я вам такую Тридентину...*». Ну, он сказал, что мы дураки, нам экзотика нужна... И я его очень хорошо понимаю, потому что я знаю, с каким количеством вот этих вот традиционалистов с такими [показывает распахнутые глаза] ему приходилось общаться. Вот. Но надо с каждым человеком по отдельности все-таки. Ах, Тридентина тебе нравится? Ну, значит ты вот такой, такой и такой. Вписываешься во все стереотипы. Тридентина вам нравится? Значит вам экзотики хочется. Тридентина Вам нравится? Идите к грекокатоликам. Вот всю эту «красоту», вот это все – идите к грекокатоликам. Сакральность? Идите вы все в баню. Ну, вот такого рода. «*Латынь знаете?*» – он нам... «*Так, это что?*» И процитировал нам из Евангелия от Иоанна, в конце мессы читается... Я говорю: «*Да это из Иоанна*». Он говорит: «*Ну да. Все-таки не понимаю, зачем вам это надо. Вот вы латынь не знаете, что вы на мессе будете делать? Это же магизм!*» А я как религиовед сразу, магизм – термин-то мой. Я такой: «*В смысле, батюшка, магизм?*». – «*Ну читают там какие-то заклинания*»... Я начинаю пытаться объяснять, какой-то экскурс в Тридентскую мессу, для чего это и что это такое. Он не слушает, видимо, не в духе был. Он особо не слушал. Ну, и я его тогда: «*Вы слушайте, отец, Вы думаете, что до Второго Ватикана все магизмом занимались?*». Он вообще не запнувшись: «*Да*». Причем я знаю, достоверно знаю, он так не считает. Вот, видимо [подумал] – пришли опять левые [Иван, Интервью 2]

Священник отец Геннадий, к которому обратилась группа мирян с просьбой служить для них Тридентскую мессу, был известен как консервативный католик и энтузиаст сохранения Традиции Церкви, в том числе и возвращения латинского языка в повседневный литургический обиход. К тому же, именно он служил мессы нового чина на латинском языке в одном из петербургских католических храмов. Иначе говоря, этого священника трудно было назвать типичным «модернистом». Более того, мне рассказывали, что отец Геннадий в какой-то момент своего церковного служения даже уезжал за границу, чтобы научиться служить литургию по Традиционному латинскому обряду, однако вскоре вернулся.

Использование понятия «магизм» здесь несколько отличается от того словоупотребления, которое обсуждалось в предыдущей главе применительно к медитациям. Отец Геннадий упрекает энтузиастов в их сознательном стремлении к излишне сверхъестественному опыту, предполагая, что именно «семантическая непрозрачность» кода (Wirtz 2007: 404) делает для них традиционный ритуал пространством переживания такого опыта, который священник в пейоративном тоне называет «магизмом». В данном случае «магическое» не связывается с переносом ответственности, отсутствием свободы и способности действовать рефлексивно или *осознанно*, как то было описано в предыдущей главе. Однако «магическому» здесь также противопоставлен принцип искренности, но в том смысле, что ритуал понимается как набор

¹⁰⁹ Широко распространенное в русскоязычной католической среде разговорное сокращение от Тридентской мессы.

внешних формальных действий, четко соотносимых со внутренним пониманием и осознанием их содержания.

Иногда сторонников католического традиционализма также называют и *обрядоверами*. В повседневной речи это пейоративное обозначение используется для иллюстрации такого подхода к духовной жизни, который отсылает либо к излишней концентрации на буквальном следовании ритуальным предписаниям в отсутствие достаточного их внутреннего переживания и осмысления, либо к своеобразному типу «магического» мышления, лежащего в основе следования ритуальному порядку¹¹⁰. В данном же случае это обозначение основывается на представлении о том, что в своем стремлении к ритуальной корректности, то есть к «просто форме», традиционалисты упускают истинную суть религиозной жизни – живую связь с Богом. Вместе с тем, термин *обрядоверы* порой используется и в самих традиционалистских кругах с целью критики такого типа приверженности Тридентской Мессе, которая основана не на доктринальных убеждениях, а лишь на эстетическом суждении. Иными словами, их «традиционность» ограничивается симпатией обряду и восхищением его красотой, за пределами которой они живут как рядовые «модернисты».

При этом обычно традиционалисты последовательно подчеркивают, что приверженность Католической Традиции и Тридентской мессе имеет рациональные основания, то есть она была рождена в ходе серьезной рефлексии:

Могу тебе сказать, что я фактически специально отсекал все личностное, я отсекал любую симпатию к людям, к обряду, старался отсекал. Мой выбор был связан именно с тем, что я думал, молился... Это был выбор, одновременно вера и молитва, и одновременно рациональность, насколько Церковь позволяет быть рациональным.

Еще момент такой, мы знаем, что значит это, да. Это важно, всегда спрашивают, а вы тут не понимаете, *бормочете*. Нет, мы знаем, что это значит, все эти молитвы мы знаем наизусть, мы знаем полностью их перевод на русский. Когда мы молимся на латыни, мы понимаем их смысл полностью. Абсолютно, то есть это не *бормотание*, а осознанная *молитва*. И вообще у нас большая часть людей... ну вообще все – это осознанно выбравшие этот путь. Осознанно. Конечно, безусловно, безусловно, осознанно [Григорий, Интервью 16].

В рассуждениях Григория мы также можем обнаружить апелляцию к типичному для западной культуры противопоставлению молитвы (*pray*) как характерной черты рационализированной религии и заговору / бормотанию (*spell*) как свойства магической религиозности, корнями уходящее в протестантскую теологию и затем перенятую

¹¹⁰ Наиболее часто используемый пример «обрядоверия», употребляемый в таком значении, – распространенная в постсоветской России практика ставить свечи за успешное разрешение тех или иных проблем, далеких от сферы религиозного (например, бизнес-сделки).

академическими исследователями религии Эдвардом Тайлором и Джеймсом Джорджем Фрэзером (Tambiah 1990: 19, см. также Богданов 1991). Эта дихотомия, все еще актуальная для религиозного воображения современников, отвергается католическими традиционалистами как несостоятельная: формульность и использование сакрального языка вместо народного в молитве не означает автоматически, что эта молитва представляет нерerefлексивный «магический» акт. Рациональность и формульность в традиционалистской модели не исключают друг друга.

Таким образом, в современной католической культуре мы можем видеть обусловленное историческим контекстом Второго Ватиканского Собора сосуществование нескольких разнонаправленных тенденций в области того, что антропологи обычно называют семиотическими идеологиями, – по направлению поиска возможностей для личного контакта с Богом и духовного самосовершенствования и по направлению к утверждению ритуала как традиционной католической формы богообщения.

Однако, что более примечательно, аналогичное традиционалистским убеждениям о приоритете «ритуализма» над «искренностью» можно обнаружить в работах по антропологии ритуала некоторых британских антропологов – уже упомянутой в начале главы Мэри Дуглас, а также Виктора Тернера. В самом деле, проблематизация отношения к ритуалу, которую предлагает Питер Берк и которую затем развивает Джоэл Роббинс (Robbins 2001b), открывает возможности для исследования роли семиотических идеологий не только в рамках внутригрупповой рефлексии и в локальных теологиях, но и в самой антропологии религии. В этой связи дальнейшее рассуждение в главе посвящено тому, каким образом Второй Ватиканский Собор и литургическая реформа в Католической Церкви обострили критическую рефлексию о семиотике ритуала и границах ритуализма и антиритуализма в британской антропологии и в протестном движении католического традиционализма, а также создали условия для их дискурсивного сближения.

Более того, поскольку Виктор Тернер и Мэри Дуглас сами исповедовали католицизм, сходства в логике и риторике академической и локальной антропологиях ритуала ставят вопросы о рисках и преимуществах религиозных убеждений антрополога для этнографической работы. Обсуждение структуры близости антропологического и традиционалистского языков описания ритуала открывает перспективы для дискуссии о месте отношения к ритуалу в антропологической эпистемологии и его исторических корнях. В то же время анализ семиотических идеологий антропологов, имевших опыт католической социализации и сознававших протестантское влияние на теоретические основания антропологического изучения религии, действительно может стать пролегоменом ко всякой будущей антропологии католицизма.

3.4. Ритуал как предмет религиозной рефлексии в британской антропологии и католическом традиционализме¹¹¹

«Католик по вере и антрополог по профессии, я вряд ли мог остаться равнодушным к многочисленным изменениям, внесенным в латинский обряд после Второго Ватиканского Собора», – таким образом классик британской антропологии Виктор Тернер начинает свое не только остроумное, но и примечательное с точки зрения истории дисциплины рассуждение о сходствах ритуала ндембу и традиционной католической литургии (Turner 1976: 506). Статья «Ритуал, племенной и католический» была опубликована в 1976 году в экуменическом журнале «*Worship*», посвященном вопросам литургического обновления. Неудивительно, что Тернер не смог остаться равнодушным к результатам реформы ритуала в Католической Церкви. Для социального исследователя этот пример действительно интересен и привлекателен – он представляет собой случай, показывающий, как кодифицированная, зачастую определяемая как ригидная, ритуальная практика может подвергнуться столь значительным изменениям.

Однако в статье «Ритуал, племенной и католический» Виктор Тернер выступает не только как антрополог, находящий живой интерес в изучении ритуальных процессов, но и как консервативный католик, критикующий реформу ритуала. По обыкновению, антропологи стремятся избежать оценочных суждений в отношении комментируемых ими культурных реалий. Риторика же этого рассуждения несколько иная. Тернер стремится показать, почему Тридентская месса и ритуал ндембу – ритуалы в полном смысле слова, в то время как *Novus Ordo* – не совсем. Честное признание исследовательской позиции Тернера – как антрополога и верующего христианина – во многом соответствовало аналитическим тенденциям, намечавшимся в западной академии того времени. Примерно с 1970–1980-х гг. представители антропологической науки начинают критически осмысливать ее эпистемологические основания, дискурсивный авторитет, способы репрезентации результатов этнографического исследования и создания образа «другого», а также ставят под вопрос объективность предлагаемых антропологией (а точнее антропологами) истин (Fabian 1971; Clifford 1983; Clifford & Marcus 1986). Установился принципиально иной стиль этнографического письма с ярким акцентом на субъективности героев антропологической драмы. Не стало ни «объекта исследования», ни «объективного

¹¹¹ Основные положения раздела были опубликованы в статье (Хонинева 2021).

исследователя». Они уступили место личностям – с особым опытом, социальной позицией, прошлым, убеждениями и предвзятостями – находящимся в диалоге или сотрудничестве.

Антропологическая эпистемология в сущности призвана ответить на три базовых вопроса: что и каким образом антрополог может узнать, а также кем является сам исследователь для себя и для других людей (Moore & Sanders 2014: 16). Ответ на последний вопрос в различных субдисциплинах предполагает разную степень напряженности. В антропологии религии острота проблем эпистемологии и дистанции в особенности чувствуется в ходе обсуждения уже упомянутой мною ранее *проблемы веры*.

Традиционно социальные исследования религии полагались на принцип методологического атеизма, сформулированного Питером Бергером (Бергер 2019 [1967]). В определенном смысле эта установка сохраняется до сих пор. В антропологических текстах обычно не принято признавать за Богом и другими агентами сверхъестественной природы способность к действию, а любые отчеты представителей изучаемых религиозных сообществ об опыте, не укладывающемся в рамки секулярной рациональности, рассматриваются исключительно как социальные факты. Сегодня у такой эпистемологической позиции есть и жизнеспособные альтернативы. Призывы, сделанные в русле онтологического поворота, к принятию всерьез разнообразных локальных онтологий в антропологии религии дают возможность писать о Боге и сверхъестественных агентах как о полноценных социальных акторах, при этом не становясь на позиции методологического теизма (Bialecki 2014).

Что же касается ситуаций, когда антрополог признает и принимает всерьез собственные религиозные убеждения и онтологии, в их отношении до сих пор сохраняется некоторая, если использовать меткое выражение Фенеллы Каннелл, дисциплинарная нервозность (Cannell 2006: 3). Дискуссия о проблеме, которую может составлять вера антрополога для его исследовательской работы, во многом ориентирована на норму поддержания достаточной дистанции – не только между изучающим и изучаемым, но и между изучающим и самой дисциплиной (Кормина, Панченко, Штырков 2017). Соответственно антрополог-христианин может оказаться в двусмысленном положении, будучи одновременно и слишком близок, и слишком далек по отношению к академической корпорации. Однако если говорить о героях дальнейшего повествования – уже упомянутом Викторе Тернере, а также Мэри Дуглас – с рядовыми католиками второй половины XX в., то есть периода, последовавшего за реформами Второго Ватиканского Собора, у них было не так много общего, как можно было ожидать. Зато риторика теоретических рассуждений о ритуале Тернера и Дуглас близка консервативной критике либеральной реформы ритуала, и, в частности, повседневным рассуждениям уже моих современников – группы украинских

и российских католиков-традиционалистов, участников различных традиционалистских движений, которые были образованы с целью сохранить служение Тридентской мессы и которые по сей день прикладывают колоссальные усилия для ее реализации.

Когда мне доводилось выступать на академических семинарах с докладами о том, насколько важную роль для обихода благочестия современных католиков-традиционалистов играет ритуал, мои коллеги не раз обращались ко мне с вопросом, не смущает ли меня то обстоятельство, что их язык так похож на наш, то есть антропологический. Действительно, речь моих собеседников можно назвать весьма рефлексивной: она изобилует понятиями как из широкой области традиционного католического богословия, так и из сферы гуманитарного знания, особенно семиотики и теории коммуникации. Такие термины, как семиотический код, символы, означающие и означаемые, медиация, передача сообщения, каналы коммуникации и т.п., представляют лишь некоторую часть их семиотического вокабуляра, который они уверенно используют в регулярных и подробных обсуждениях нецелесообразности литургической реформы.

Отчасти это сходство может объясняться описанной выше социальной спецификой данного движения, в первую очередь интеллектуальным бэкграундом его представителей. Однако в глобальном смысле, как я полагаю, корни критической рефлексии о ритуале стоит искать во внешних исторических событиях и авторизованных формах давления, имеющих прямое отношение к регламентации ритуальной жизни (Højbjerg 2002)¹¹². Здесь, в отличие, например, от случая осетинского религиозного активизма, описанного С.А. Штырковым (Штырков 2020: 134), представители академического сообщества и протестного меньшинства оказываются по одну сторону баррикад и предлагают риторически и идеологически схожую критику институциональной деятельности — либеральных реформ Второго Ватиканского Собора.

Интеллектуальная и социальная близость изучаемого сообщества к антропологу или антропологии неизбежно ставит провокационные вопросы. Насколько оправданно

¹¹² В монографии «Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов» А.К. Байбурин затрагивает вопрос о причинах скудости этнографических материалов, содержащих трактовки ритуала самими его исполнителями. Во многом низкая степень рефлексии о ритуале обуславливается его автоматизированным характером и равнозначностью всех его элементов, обуславливающими постоянное воспроизводство ритуала во времени. При этом более высокая степень рефлексии и разработанная аргументация исполнителей ритуала наблюдается в случаях комментирования отступления от нормы, нарушений в ритуале и, следовательно, запретов и предписаний (Байбурин 1993: 14). Переводя это замечание в термины исследования языковых и семиотических идеологий, можно было бы заметить, что *осознание языка* (*linguistic awareness*) у его носителей, не имеющих специального лингвистического образования, в норме также не высоко. Однако в случае коммуникативных «поломок» или иных нарушений в использовании языка осознание различных лингвистических уровней возрастает. Это наблюдение можно экстраполировать на более широкую область семиотических идеологий и также предположить, что рефлексивная осознаваемость ритуала у не-специалистов в области литургики будет возрастать в тех религиозных контекстах, где наблюдаются системные изменения (или нарушения) в формальном следовании ритуальному порядку.

обращение к этим людям как к «информантам», а не как к коллегам? Должен ли вызывать беспокойство тот факт, что академические задачи дублируют актуальную для локальной культуры повестку? Какие аналитические перспективы открывает нам наблюдение за сближением языков «информантов» и антропологов? Каковы исторические и эпистемологические основания структуры такой близости?

Я вижу здесь не только и не столько методологическую, сколько интригующую исследовательскую проблему. Не обещая дать исчерпывающий ответ на эти вопросы, я бы хотела рассмотреть в совокупности рассуждения о ритуале британских антропологов, исповедовавших католицизм в период его масштабной модернизации в середине XX века, и современных католиков-традиционалистов, с которыми я имела удовольствие беседовать о литургической реформе в рамках своей полевой работы. Свою задачу в данном разделе я вижу в том, чтобы показать особенности сходства их «языков», с одной стороны, а с другой – продемонстрировать, что это сходство не сводится к проблеме веры, зато помогает эту проблему уточнить.

Католический ритуализм, проблема веры и британская антропология

Несмотря на то, что в антропологических исследованиях католичество долгое время занимало позицию, близкую к маргинальной, лично для самих классиков антропологии оно зачастую играло значимую роль. Так, в день памяти Святого Архангела Михаила, 29 сентября 1944 году, будущий глава Института социальной антропологии Оксфордского университета Эдвард Эванс-Притчард в возрасте 42 лет принял крещение в городе Бенгази (Ливия). Обращенными католиками были и коллеги Эванса-Притчарда по институту Годфри и Питер Линхардты, как и его ученик Дэвид Покок. Убежденной христианкой, воспитанной в католической традиции, была, как известно, антрополог Мэри Дуглас. Католическая вера определяла повседневность и других британских антропологов – супругов Тернеров. Эдит Тернер не была ортодоксальной католичкой, помимо католицизма она параллельно увлекалась религиями ндембу, инупиатов, а также ирландской духовностью и шаманизмом. Виктор Тернер, как мы увидим далее, придерживался более строгой консервативной позиции. «Плохим католиком»¹¹³ называл себя и Эванс-Притчард, будучи скорее увлечен мистицизмом, нежели догматикой (Evans-Pritchard 1973: 37; Kenny 1987). При этом ни Эванс-Притчард, ни Тернеры, ни Дуглас не скрывали, что католическая

¹¹³ Хотя как раз от «хорошего католика» трудно ожидать признаний в обратном.

вера являлась важным элементом их методологии, и подвергали последовательной критике атеистический подход своих коллег-предшественников по дисциплинарному ведомству (в первую очередь Тайлора и Фрэзера), при этом сделав значительный вклад в понимание социального измерения религиозной жизни.

В 2002 году Мэттью Энгельке публикует небольшую статью под названием «Проблема веры: Эванс-Притчард и Виктор Тернер о “внутренней жизни”». «Внутренняя жизнь» здесь (то, что для обоих британских антропологов представляло собой субъективное переживание мистического опыта или соприкосновения с трансцендентным) становится методом постижения этнографической реальности. В этом смысле у исследователей, переживавших религиозный опыт, есть аналитические преимущества. В «Теории первобытных религий» Эванс-Притчард отмечает способность верующих антропологов лучше понять внутреннюю религиозную жизнь представителей изучаемой культуры, в то время как атеистов-редукционистов он вслед за Вильгельмом Шмидтом¹¹⁴ уподобляет глухим, не имеющим возможности оценить по достоинству красоту музыкальной композиции (Evans-Pritchard 1965: 121). Тернер, в свою очередь, также выходит за пределы дюркгеймианской перспективы и строгой социологической позиции, не сводя религиозные феномены к социальным фактам и предоставляя в антропологии религии значимое место невыразимому (Engelke 2002).

Через двенадцать лет после публикации статьи Энгельке выходит монография Тимоти Ларсена «Бог поверженный: антропологи и христианская вера» (Larsen 2014), посвященная исследованию отношения к христианству и роли веры в британской социальной антропологии через призму биографий основных ее представителей – Тайлора, Фрэзера, Эванс-Притчарда, Дуглас и четы Тернеров. Публикация этого труда по истории дисциплины инициировала, на мой взгляд, исключительно продуктивную дискуссию при участии Брайана Хоуэлла, Дж. Деррик Лемонса, Джона Бялецки, Джеймса Биело и Тани Люрман – не столько о преимуществах и недостатках веры антрополога для научной работы, сколько о корректности формулировки *проблемы веры per se* (Howell et al. 2016). Отталкиваясь от содержания данной дискуссии, я бы хотела сосредоточиться на трех критических аргументах в отношении этой методологической проблемы, основанных на анализе биографий Виктора Тернера и Мэри Дуглас, а также моих собственных полевых наблюдений.

¹¹⁴ Как уже говорилось ранее, Вильгельм Шмидт сам был католическим священником миссионерской конгрегации Общества Слова Божьего, посвятившим свои научные труды этнографии и истории религии.

В небольшом эссе «Антропология, полевая работа и вера», представляющем ответную реакцию на статью Мэттью Энгельке, Эдит Тернер критически высказывается об академическом понимании веры и с иронией спрашивает: «*Являюсь ли я верующей в дыхание, если я дышу? – Я просто дышу*» (Turner 2003: 23). Проблема веры действительно основывается на понятии с очевидными протестантскими коннотациями, недостаточно чувствительном к разнообразию религиозных культур (Ruel 1982). Термин *belief* в том виде, в каком его использовал Эдвард Тайлор и следующие за ним антропологи, отсылал к внутреннему или даже когнитивному состоянию, которое могло быть выражено в форме пропозиций или доктринальных утверждений. Также понятие веры, как в академическом, так и в повседневном социальном воображении, ассоциируется с субъективными религиозными переживаниями. Такие определения, безусловно, нельзя рассматривать как фундаментальные. Скорее, как справедливо подмечает Джеймс Биело, о вере и религиозном опыте стоит говорить как о социально приемлемой форме медиации того, что в той или иной культуре понимается под верой и религиозным опытом. Именно здесь, в области семиотической чувствительности антрополога к материальным и нематериальным посредникам, а не в области субъективного опыта или пропозиций веры, может ставиться вопрос о его или ее религиозных обязательствах (Howell et al. 2016: 146).

Ассоциация веры с внутренней жизнью индивида может быть одним из вариантов осмысления процесса медиации религиозного опыта, то есть одной из ряда других семиотических идеологий. В некоторых культурах больший акцент делается не на субъективных переживаниях или убеждениях, а на ритуальном перформансе (Oustinova-Stjepanovic 2015). Таким образом, по аналогии следовало бы говорить и о *проблеме ритуала*, отношение к которому, как известно, определяется не только сугубо религиозными контекстами. Показательна в этом смысле статья антрополога Джоэла Роббинса (Robbins 2001b), в которой обсуждаются некоторые положения монографии Роя Раппапорта «Ритуал и религия в становлении человечества» (1999). Раппапорт рассматривал ритуал как специфический тип коммуникации и медиации значения, причем как единственно достойный полного доверия и наиболее подходящий для неискаженной передачи сообщений. Поскольку язык, по мнению ученого, представляет собой ненадежную среду, поощряющую ложь и двусмысленность, культура нуждается в ритуале, преодолевающем эти коммуникативные ограничения. Роббинс обращает внимание на особую языковую идеологию, кроющуюся в данном аналитическом утверждении, – это

действительно может быть так, но только для тех культур, где доминирующей языковой идеологией будет такая же, что и у Роя Раппапорта¹¹⁵.

Однако мы можем найти и другие этнографические контексты, где ситуация окажется противоположной – именно ритуал будет отвергнут как несовершенный инструмент медиации намерений и внутренних состояний субъекта (что дает основания называть его «пустым»), в то время как искренняя спонтанная речь станет осмысляться как наиболее адекватная среда для коммуникации с божественным (Robbins 2001b: 598). Теоретическую позицию Раппапорта и ее противоположность, которая обнаруживается, например, в протестанто-центричных рассуждениях Эдварда Тайлора или Уильяма Робертсона-Смита, можно связать с семиотическими идеологиями, становление которых пришлось на исторический период Реформации и распространения протестантизма в Западной Европе, – с ритуализмом и антиритуализмом. Несмотря на определенную простоту такого противопоставления, как кажется, именно в этой плоскости может быть начата дискуссия о месте отношения к ритуалу в антропологической эпистемологии.

2

Не только в различных религиозных культурах по-разному расставляются акценты на том, что особенно важно для религиозной жизни, но и в одной религиозной культуре разные люди (и антропологи, в частности) могут находить вдохновение в совсем разных областях и аспектах. Католики-антропологи Эванс-Притчард, Виктор и Эдит Тернер и Мэри Дуглас, несмотря на общую для них религиозную идентичность, ценили в католицизме разные явления, что отразилось и на их научных интересах (верно и обратное). Если воцерковленную с детства Дуглас вдохновляли иерархия и структура, то Тернеров привлекал в католицизме скорее креативный потенциал ритуала и формы коммунитас, а Эванса-Притчарда – богатство мистической традиции.

Стоит согласиться с призывом Джеймса Биело к большей чуткости в отношении того, какими именно верующими являлись те или иные антропологи и что еще, помимо

¹¹⁵ Примечательно то, что Раппапорт рассказывал в интервью с Томом Фриком о своем первом антропологическом озарении. Ему было около четырнадцати лет, когда в один из пятничных вечеров в ходе разговора со своей еврейской семьей он осознал, что главная проблема реформированного иудаизма заключается в том, что реформаторы не осознавали исключительной важности ритуала. Без него (или в его упрощенной версии) религия не «работает» – все ближайшее окружение Раппапорта было гораздо более увлечено перспективой приятно провести вечер пятницы, нежели соблюдением Шаббата [Hoev & Fricke 2006: 40]. На основании данного высказывания трудно судить, был ли Раппапорт верующим и практикующим иудеем, и это, по-видимому, не столь важно. Представления о религиозной медиации можно обнаружить не только у хорошо социализированных в определенных религиозных культурах людей, но у всех, поскольку они формируются в культурно специфичных конфигурациях религиозного и секулярного.

религиозности, могло повлиять на их аналитический стиль и интересы (Howell et al. 2016: 146). Джон Бялецки, другой участник дискуссии о *проблеме веры*, предлагает отказаться от противопоставления верующих и неверующих антропологов в пользу метафоры континуума (ibid: 143). Оппозиция не учитывает диахроническое измерение в индивидуальной духовной биографии, в то время как религиозная жизнь людей может быть полна сомнений и уверенности, ненавязчивых симпатий и полной самоотдачи, смущения и напористости, фрустрации и очарования, взлетов и падений (Oustanova-Stjepanovic 2015: 118) – и антропологи здесь исключения не составляют.

3

Проблема веры игнорирует не только индивидуальное диахроническое, но и историческое измерение. Британские антропологи, исповедовавшие католицизм, были не только по-разному социализированными католиками и не только разные вещи привлекали их в католицизме. В самой жизненной перспективе этих людей католицизм изменился настолько, что к концу XX в. можно было говорить о разных культурах, основанных на принятии или радикальном отторжении внесенных Вторым Ватиканским Собором изменений. У нас нет сведений, имели ли формальное отношение Эванс-Притчард, Тернер и Дуглас к движению католического традиционализма. Эванс-Притчард умер спустя четыре года после литургической реформы и, по-видимому, еще не застал тот момент, когда месса *Novus Ordo* получила монополию. Для Эдит Тернер с ее интересом к трансцендентному опыту в русле гуманистической антропологии католический ритуал стоял в одном ряду с другими культурными формами ритуального перформанса, а вопросы ортодоксии и ортопраксии, судя по ее работам, не вызывали аналитического волнения. Однако что касается Виктора Тернера и Мэри Дуглас, ряд их комментариев о ритуале и, в частности, о реформе ритуала в Католической Церкви, говорит о том, что они придерживались скорее традиционалистских взглядов, относящих правильность и строгость следования ритуальным предписаниям к основам религиозной жизни.

Как эти исторические события повлияли на исследовательские траектории Дуглас и Тернера? Полагаю, что второватиканские реформы не только кардинально изменили их религиозную повседневность, но и взбудоражили этнографическое воображение. С одной стороны, интерес к ритуалу со стороны британских антропологов в принципе вполне ожидаем, если иметь в виду то влияние, которое на них оказало наследие теоретических работ французского социолога Эмиля Дюркгейма. С другой стороны, как известно, католическая культура, в противоположность «антиритуальной» протестантской, – это

культура обряда, и материалы католицизма, обыкновенно ассоциируемого с ритуальным символизмом, должны прекрасно подходить антропологии ритуала (не зря же Тернеры, увлеченные африканскими ритуалами, перешли в лоно Католической Церкви).

Однако литургическая реформа и ее локальная рецепция привели к заметному сдвигу от «традиционно католической» семиотической идеологии с акцентом на материальности, насыщенности сакральными символами, опосредующими религиозный авторитет, к новой, более ориентированной на человека, его индивидуальный духовный рост и непосредственное взаимодействие с божественным. Реформаторы видели авторизованную ритуальную семиотику недостаточно рабочей, скорее отдаляющей человека от Бога.

Традиционалисты же, в свою очередь, выступают именно за ритуал, а не за индивидуальное этическое самосовершенствование, на котором делает акцент современная пастырская программа Католической Церкви. На тех же консервативных позициях стоят и антропологи Дуглас и Тернер, подкрепляя их этнографическими сравнениями и теоретическими аргументами.

«Ритуал, племенной и католический» Виктора Тернера и традиционалистская критика антиритуализма

Непосредственно о личности Виктора Тернера можно узнать из многочисленных воспоминаний его коллеги и супруги Эдит. Вместе с их сыном Фредериком Тернером она опубликовала заметки «Виктор Тернер как мы его помним», в которых набросан портрет идеалиста и гуманиста, посвятившего себя вдумчивому исследованию культурных феноменов, неизменно его восхищавших. Одним из его «личных мифов» был единорог из стихотворения австрийского поэта Райнера Марии Рильке. Образ существа странного, чудесного и невозможного, исполненный возвышенного символизма, красоты и непорочности, по мнению его семьи, был метафорой самой его жизни, а я бы добавила – и научных интересов. Виктор, как и Эдит Тернер, с юности увлекался литературой¹¹⁶, поэзией и театром, а также писал стихи¹¹⁷. Несмотря на то что Тернер до конца своих дней оставался

¹¹⁶ Изначально Тернер поступил в Университетский колледж Лондона, чтобы изучать литературу, но, погрузившись во время войны в антропологию через работы Маргарет Мид и Альфреда Рэдклифф-Брауна и вернувшись к учебе, сменил курс с компаративного литературоведения на антропологический (Engelke 2000: 844; Larsen 2014: 179)

¹¹⁷ Интересующиеся могут познакомиться с поэзией Тернера в подборке, опубликованной в журнале «Антропология и гуманизм» с предисловием Эдит Тернер (Turner 2012).

верным католиком, жена и сын описывают его своеобразным для католика способом как человека, чья религиозная жизнь не имела ограничений: он был *«приверженцем культа бога грома Кавулы и в своей особой манере хорошим индуистом, хорошим иудеем, синтоистом, мистиком в стиле Блейка или Экхарта и блестящим атеистом и гуманистом»* (Turner & Turner 1985: 13). Когда в 1983 году Тернер умер, не один, а два похоронных ритуала завершили его жизненный путь. Сначала это была заупокойная месса с чтениями из «Элегии девятой» Рильке, Книги пророка Иезекииля, викторианского поэта-иезуита Джерарда Мэнли Хопкинса, Нагорной проповеди и «Гимна любви» апостола Павла, а затем в неформальной обстановке близкие, друзья и студенты Тернера инсценировали похоронный ритуал ндембу, тщательно следуя полевым записям антрополога (Turner & Turner 1985: 16). Судя по всему, он действительно покинул этот мир так же, как в нем пребывал.

В начале 1950-х гг. Виктор Тернер работал в Институте Родса-Ливингстона, специализирующемся на антропологических исследованиях Африки, под руководством Макса Глакмана. В 1951 году Тернеры вместе с детьми отправились в поле в Замбию (Северная Родезия), где в свете их поэтического прошлого они впервые столкнулись с африканским ритуалом (Turner 2012: 236). Начальные полевые опыты Тернеров среди ндембу были в основном сфокусированы на классических антропологических темах Института (социальной структуре, экономике и политической организации), однако тогда же был собран значительный объем материалов по политике и символике ритуала. Диссертация Тернера, опубликованная как монография «Раскол и преемственность в африканском обществе: исследование деревенской жизни ндембу» в 1957 году, представляла собой тщательный анализ социальной системы матрилинейного общества ндембу. В тот же год Тернер написал первый полноценный текст для будущей статьи о символике ритуала, а также вместе с Эдит покинул коммунистическую партию и присоединился к Католической Церкви в приходе Святого Иосифа в Манчестере. В интервью для Мэттью Энгельке Эдит Тернер признавалась, что, когда марксизм потерял для них всякую привлекательность, его место занял африканский ритуал – нечто подобное поразившей их «ритуальной лихорадке» ндембу они с супругом нашли в Католической Церкви (Engelke 2000: 847).

Шестидесятые годы для Тернера оказываются периодом выхода из «тьмы функционализма» (Turner 2012: 236), плодотворным временем для реализации его антропологического и личного интереса к ритуалу. Уже будучи профессором Корнеллского университета, на фоне разворачивающихся в Католической Церкви реформ, Виктор Тернер публикует целый ряд работ о ритуале. Антропологические исследования Тернера того

времени в основном были сконцентрированы вокруг идеи о срединном, лиминальном, этапе в ритуальном процессе, пространстве чистой возможности – разрушения структурных иерархий, гармоничного сосуществования полярностей и противоположностей и – в самом центре лиминального домена – опыта сверхъестественного. В конце концов, в 1970-е гг. разработки в области нейронаук стали для Тернера подтверждением справедливости его выводов. «Последним приключением» Тернера, по словам теоретика перформанса Ричарда Шехнера (Schechner 1985), был поиск генетических и нейрофизиологических оснований потребности человека в ритуале – он обнаружил их в исследованиях полушарий мозга, ответственных за логический (структура) и абстрактный (коммунитас) типы мышления (Turner 1983).

Одной из ключевых аргументационных линий, проходящих через научные размышления антрополога о ритуале, стала его защита от стереотипных замечаний об исключительно формальном и ограничивающем характере, противоречащем экспансии и созиданию. По мнению Тернера, такие стереотипы базируются на пуританском мифе, согласно которому ритуал – это пустая оболочка, подобно шелухе или шкурке от банана, которая не имеет самостоятельной ценности и от которой можно и нужно избавиться за ненадобностью (Turner 1980: 161). Он отвергает и утверждение, редуцирующее ритуал к своду рубрик и правил, которые превращают свободного субъекта в автомат. Ритуал – это не следование правилам, это перформанс: *«Правила обрамляют ритуальный процесс, но также ритуальный процесс преодолевает эти границы. Река нуждается в берегах, иначе она наводнит все вокруг, но берега без реки означают засуху»* (Turner 1980: 160). Ритуал представляет собой симфонию разнообразных перформативных жанров (танец, пение, жесты, театральные элементы), он при известной регламентации поведения его участников полон игры и импровизации (Turner 1979: 469). Это не столько строгость и косность, сколько радость и экспрессия.

По мнению Мэттью Дефлема, антиструктура, или коммунитас, в поздних работах Виктора Тернера стала для него скорее предметом веры, нежели элементом этнографического интереса (Deflem 1991: 19). Я сомневаюсь в необходимости проведения такого разграничения в случае Тернера, но могу согласиться с тем, что он действительно предлагал романтизированный образ антиструктурных сюжетов. Ритуал приобрел в описаниях Виктора Тернера метафорические черты единорога Райнера Марии Рильке – прекрасного и потустороннего.

Однако в пик его академической карьеры как исследователя ритуала, а также спустя всего пять лет после обращения Тернера, католичество в связи со Вторым Ватиканским Собором начало претерпевать серьезные изменения, в особенности в том, что касалось

«традиционных» католических элементов. Тернер, чья духовная жизнь отличалась особым почитанием Девы Марии (Turner & Turner 1985: 12), в уже упомянутой монографии «Образ и паломничество в христианской культуре» вместе с Эдит Тернер критикует тот упадок, который переживала традиционная «народная» католическая практика паломничества в места видений Девы Марии после Второго Ватиканского Собора, не поддержавшего развитие подобных культов, судя по всему, по экуменическим причинам (то есть определяя их, с точки зрения Тернеров, как слишком католические и сверхъестественные) (Turner & Turner 1978: 174, 208). Но наиболее развернутая критика второватиканских изменений Тернера касалась напрямую реформы традиционной католической литургии, проведенной практически сразу после Собора и кульминирующей по своим последствиям в 1970-е гг., на момент написания статьи «Ритуал, племенной и католический». К ней я вновь обращаюсь после прелюдии.

Тернер описывает, как, вернувшись из своего поля среди ндембу в Англию, он попал на Тридентскую мессу и испытал то же состояние, которое переживал в ходе участия в африканском ритуале, – чувство глубокого контакта трансцендентного с самим человеческим естеством (Turner 1976: 516). Несмотря на то что племенной ритуал Чиамба и Тридентская месса имеют ряд формальных различий (с точки зрения регулярности, места и акторов служения, а также характера регламентации: богослужебные книги и рубрики или устная традиция и обычай), Тернер подмечает их сущностные сходства. Подобные положения выносят на защиту своей позиции и мои собеседники, католики-традиционалисты, в основном концентрируясь на семиотической несостоятельности *Novus Ordo*. Рассмотрим эти аргументы.

Ритуал не является сложным

Виктор Тернер, опираясь на труд Адриана Фортескью «Описанные церемонии римского обряда» (1917), оспаривает типично приписываемое сторонникам модернизации ритуала убеждение, согласно которому Тридентская месса крайне сложна для понимания происходящего мирянами и для участия в ней.

Он [Адриан Фортескью] отрицает, что церемонии являются чрезвычайно сложными. Он утверждает, что действия гораздо менее заметны, когда они совершаются, нежели когда они описываются. Большинство католиков того времени настолько привыкли к ритуальным процедурам, что почти не замечали их. Схожим образом, наблюдая за ритуальными перформансами ндембу и других африканских культур, я часто был поражен, насколько уверенно и хорошо участники знали свои роли и объединяли их с действиями других (Turner 1976: 512).

Однако Второй Ватиканский Собор требовал упрощения ритуала с целью поощрить деятельное участие мирян в процессе и сделать понятными для них все его части, отсеяв лишнее, повторяющееся, слишком трудное для когнитивной обработки (Документы II Ватиканского Собора: 35–36). Традиционалистская позиция по этому вопросу, которую разделял и Тернер, состоит в том, что «народу» не требуется дотошное понимание происходящего. Безупречное исполнение своих партий в ритуальной симфонии зависит от понимания практического, *«потому что в мессе главное ее структура. Главное в литургии – это то, что ты пришел, участвуешь и повторяешь. А другое там не нужно»* [Владислав, Интервью 38].

Ритуал не сводится к когнитивному восприятию

Воздействие ритуала происходит как на вербальном, так и на невербальном уровне. Реформаторы сочли такое устройство ритуала избыточным и тавтологичным. Однако, согласно Тернеру, литургическая традиция, равно как и африканский ритуал, развивалась таким образом, чтобы передавать сообщение сразу по всем каналам и задействовать всего человека целиком, а не исключительно сферу когнитивного восприятия (Turner 1976: 510). Для консервативных католиков вопрос, как сделать богослужение более понятным народу, был изначально поставлен реформаторами некорректно. Какие бы усилия религиозные специалисты ни прикладывали для того, чтобы мирянам была доступна каждая часть литургии, с точки зрения традиционалистов, это никогда не окажется возможным. Более того, и не должно оказаться. То, что происходит в рамках литургии, для верующего католика должно принципиально оставаться тайной.

Самые такие радикальные традиционалисты, когда им говорят, что у вас там ничего непонятно, они говорят: *«И хорошо, что ничего непонятно. И замечательно, что ничего непонятно, оно и должно быть непонятно»*. Но на самом деле нужно задаться вопросом [саркастично]: человек, который приходит на *Novus Ordo*, он все понимает, что происходит? Вот в полноте? [Виктор, Интервью 37].

Одним из очевидных шагов в сторону рационализации ритуала считается переход к служению мессы на народных языках. Модерные языковые идеологии, на которые опиралась, судя по всему, литургическая реформа, приписывают некоторым языкам бóльшую семантическую сложность и непрозрачность. Идеальным же состоянием языка в этой перспективе считается понятность и искренность.

С традиционалистской точки зрения народный язык оказывается неудачным для богослужения ввиду присущей ему социальной индексальности, которая связывает его с мирскими сообществами (в первую очередь этническими группами) и ставит в ряд секулярных жанров. В случае латыни то, что большинством этот язык определяется как труднодоступный для понимания и изучения и, более того, как язык не развивающийся и не имеющий «носителей», делает его в глазах консервативных католиков наиболее подходящим для выражения тех литургических значений, которые не могут быть осознаны человеческим разумом в полной мере. Сходным образом Тернер пишет об особом языке ритуала, объединяющем традиционный католический ритуал и ритуал ндембу: *«На перформативном уровне каждая из этих систем выделялась из мирской среды благодаря своему “высокому языку” Молитвенные формулы и возвышенный язык возносят литургию над дискурсом рынка, форума или дома»* (Turner 1976: 506).

Ритуал символичен

Передача «сакрального сообщения» в ритуале происходит посредством символьного вокабуляра, не сводимого к элементам естественного языка:

Оба [ритуала] были насыщены мощными, мультивокальными символами, каждый из которых имел множество значений. Ранее я упоминал такие католические символы, как алтари, покровы, дарохранительницы, но едва ли мне удалось раскрыть все то многообразие смыслов, присущих каждому из них. Цвета одежды сами по себе являются символами, полный смысловой спектр которых занимает значительное место как в католическом богословии, так и в истории Церкви. Цветовая символика, как мы видели, также играет важную роль в Чиамба. Участие в Тайнах и созерцании мощных базовых символов, несомненно, играет роль в изъятии участников из их мирской жизни и позволяет им действовать, думать и чувствовать «рефлексивно», то есть соотнося свою жизнь с высшей системой понятий, противопоставляя порочное и непорочное, эгоистичное и жертвенное (Turner 1976: 519–520).

Как и в упомянутой ранее теории Роя Раппапорта, представления о ритуале Тернера тесно связаны с языковыми идеологиями, создающими иерархию посредников, где ритуальный символизм оказывается на самой ее вершине. Ту же иерархию возводят и мои собеседники:

Почему сложно сейчас служить [Триденскую мессу], потому что мы ушли от символизма. Мы забыли, что такое символ. А в Тридине его более чем... [смеется]. Символ передает как раз более высокую реальность, чем наша. Знак передает чуть вот эту нашу реальность, ничего более высокого не передает. Символ передает [Фаина, Интервью 28].

В перспективе идеологии ритуализма символическое измерение ритуала имманентно передаваемому сакральному значению, то есть предполагает определенную семиотическую онтологию¹¹⁸. Один из моих собеседников подобрал изящную метафору для реформы католического ритуала, соотносящуюся с рассуждениями Тернера о пуританском антиритуализме: *«На литургию с веками многоросло всякой такой водоросли и ракушек, давайте мы эти водоросли и ракушки почистим, и все у нас будет как в апостольские времена»* [Виктор, Интервью 37]. Этими «водорослями» и «ракушками», означающими без означаемого, были сочтены различные символные элементы мессы: некоторые части облачения священников, литургические цвета, специфические жесты, элементы убранства храмов. Ритуал как медиа был, таким образом, стал приближен к модерному идеальному посреднику – а именно к естественному языку.

Ритуал аутентичен

По мнению Тернера, и Чиамба, и Тридентская месса представляют собой комплексные структуры, которые логически упорядочены и эстетически организованы оптимальным образом, благодаря многовековому развитию (Turner 1976: 506). У аутентичного ритуала нет одного автора – это результат последовательного производства и воспроизводства из поколения в поколение (Turner 1976: 507). Тернер сравнивает Тридентскую мессу с таким шедевром, как Кафедральный собор в Шартре, показывая, что его нельзя отнести к результатам индивидуальной работы и спонтанного вдохновения – это продукт восходящего развития западного искусства и архитектурного мастерства.

Католические традиционалисты, в свою очередь, приводят схожие аргументы, критикуя новообрядную эстетику за политизированный характер. Обвиняя религиозных специалистов в сознательной культивации подобной эстетики в приходах, они, как следствие, отказывают ей в такой характеристике, как аутентичность. Литургическая реформа, выразившаяся в повсеместном распространении нового чина и формировании специфической эстетики (в первую очередь, имеются в виду пособорные и пореформенные архитектурные решения, новые алтари, специфическое убранство, так называемые благочестивые изображения, литургическая музыка, облачения клира, но сюда, конечно, можно отнести и специфические телесные диспозиции, культивацию которых требовал новый миссал), локализована в конкретном месте и времени, а также реализована

¹¹⁸ В данном случае убеждение традиционалистов оказывается созвучным знаменитому высказыванию исследователя культуры и обращенного католика Маршалла Маклюэна: *the media is the message*.

конкретной группой реформаторов и спущена «сверху», а значит, эта месса и ее ритуальный стиль не соответствуют критерию подлинности.

Ритуал вневременный

И современные католики-традиционалисты, и Виктор Тернер выступают против определения ритуала как контекстно-зависимого феномена. Для них ритуал как медиа не служит для выражения современных, а значит, ситуативных социальных ценностей – он служит для трансляции «высоких» неизменяемых сакральных смыслов. Ритуал не должен подстраиваться под секулярные тренды. Напротив, через состояние лиминальности он должен вырывать человека из матрицы секулярных значений и устремлять его вместе с остальными участниками литургии к Богу. Соотнесение ритуала Чиамба и Тридентской мессы, как и, в более широком смысле, антропологические наблюдения Тернера, приводят его к ответу на вопрос, почему проект модернизации ритуала не просто несостоятелен, но и, можно сказать, опасен:

Эти сравнительные замечания побудили меня с осторожностью относиться к некоторым особенностям недавних литургических изменений в католическом ритуале. Во многом глубина была отвергнута в пользу широты, то есть духовное в пользу материального, или укорененное в истории в пользу ультрасовременного. Вместо того чтобы идти вразрез со всеми светскими установками «копи или расходуй»¹¹⁹, литургия теперь воспринимается скорее, вслед за Дюркгеймом, Рэдклифф-Брауном и ныне устаревшими функционалистскими школами антропологии и социологии, как подходящее «выражение» или «отражение» современных социальных структур и процессов или даже мод и прихотей. Ритуалы, представляющие собой венец человеческого опыта, понимаемого в свете Евангелия, были отвергнуты в пользу иногда неряшливых словесных формулировок, которые считаются «соответствующими» опыту «современного человека». За всем этим стоит убеждение, согласно которому «простые верующие» могут оценить «священное» только тогда, когда оно упаковано в «секулярную» обертку. Это противоречит всему опыту антропологических исследований (Turner 1976: 524).

Таким же образом комментируют «секуляризацию» ритуала католики традиционных взглядов, язвительно замечая, что современных людей сторонники Второго Ватиканского Собора принимали за «дураков», которым доступно лишь самое простое и популярное: *«Вот вы видели дни рождения в Макдональдсе? Празднично! Вот и у нас так же»* [Михаил, Интервью 36].

¹¹⁹ Учитывая значимое для интеллектуальной биографии Виктора Тернера увлечение поэзией, предполагаю, что он использует цитату из стихотворения Уильяма Вордсворта *“The world is too much with us”*, которая дана здесь в переводе Вильгельма Левика («Господень мир, его мы всюду зрим, / И смерть придет, копи или расходуй»).

Ритуал универсален

Ритуальная структура не имеет локальных вариаций, она строится по универсальным канонам и правилам. Это делает ритуал узнаваемым вне зависимости от условий, поэтому любой католик, приезжая в любое место, может полноценно участвовать в ритуальном процессе (Turner 1976: 512). Ритуал универсален и в том смысле, что в перформансе могут участвовать самые разнообразные группы людей независимо от возраста, пола, этничности, класса и т.д. Ритуал создает из разрозненных групп людей единое «тело» (Turner 1976: 525). Так, пренебрежение латинским языком в ходе богослужения традиционалисты рассматривают как пример девальвации символа единства Церкви. Использование же народных языков в такой перспективе должно приводить к тому, что католики ощущают себя скорее социальным образованием, например национальной группой, которой соответствует определенная религия, а не Вселенской Церковью, стирающей социальные границы.

Ритуал не антропоцентричен

Понятие структуры здесь оказывается важным как в антропологическом, так и в дидактическом смысле. Тернер посвящает значительную часть своего рассуждения рассмотрению ритуала в свете теории потока (*flow*) известного психолога Михая Чиксентмихайи. Участие в «ритуальном потоке» предполагает, по выражению Тернера, «потерю эго» (Turner 1976: 521). Личность участника ритуала становится незначимой, поскольку его поведение диктуется заранее предписанными правилами, что предохраняет ритуальный перформанс от эксцентричных интерпретаций и делает его «надчеловечным».

Основной традиционалистский критический аргумент, направленный на антропоцентричность *Novus Ordo*, связан с изменением положения священника в пространстве ритуального действия. После литургической реформы, последовавшей за Вторым Ватиканским Собором, служение *ad orientem* (на восток) было полностью замещено¹²⁰ на служение *versus populum* (лицом к народу). В отличие от традиционного положения, после Собора алтари стали устанавливать отдельно от стены, что позволяло более свободное их использование священниками и другими участниками службы. Вместо символического выражения эсхатологических значений и богопоклонения современное

¹²⁰ Хотя в некоторых случаях и местностях лицом к народу служили и до Второго Ватиканского Собора.

положение священника в отношении группы верующих для традиционалистов в очередной раз демонстрирует бóльшую ценность человека, его нужд и потребностей, чем Бога. Новая месса для них в пейоративном смысле демократична и посюстороння.

Ритуал связан с разделением сакрального и мирского

Обобщая вышесказанное, стоит сказать, что несмотря на отторжение Тернером британского функционализма, влияние дюркгеймианской социологической мысли на его понимание ритуала очевидно:

Когда Иисус сказал: *«Воздавайте кесарю кесарево, а Божие Богу»*, по-видимому, он имел в виду необходимость проводить качественное разграничение между этими категориями «вещей». «Божие» несомненно включает в себя ритуал, ведь разве Он сам не установил Таинство Евхаристии? Простые верующие прекрасно это понимают и в подавляющем большинстве случаев держатся подальше от церквей, где сакральное стремительно секуляризуется, даже профанируется (Turner 1976: 524–525).

Те же риторические аргументы приводят мои собеседники, которых, пользуясь выражением С.А. Штыркова, можно назвать прикладными дюркгеймианцами. Многие из них уверены, что это не реформа ритуала была ответом на религиозный упадок в Церкви, но ровно наоборот – именно она и привела к ее упадку. Перекройка ритуала по секулярному лекалу, по мнению традиционалистов, стала причиной того, что верующие стали стремительно покидать Церковь и обращаться к различным нью-эйдж движениям или попросту становиться секулярными гуманистами и атеистами. Также это привело к тому, что радикально снизилось количество священнических и монашеских призваний, и даже те, кто остаются в Католической Церкви, демонстрируют низкий уровень религиозной грамотности и зачастую не исповедуют свою веру сообразно требуемому канону.

Современные религиозные авторитеты реагируют на это, делая в своей пастырской практике акцент на дидактике и педагогике благочестия – на «духовном росте» мирян, необходимости «строить» и поддерживать личные, дружеские отношения с Богом – то есть пытаюсь снова приблизить человека к священному. Католический традиционализм, в свою очередь, утверждает, что все пастырские усилия были бы излишни, если бы литургическая реформа не состоялась и повсеместно служилась бы Традиционная месса, которая «катехетична» сама по себе – только это катехизис не слов, но символов.

Тернер и католики-традиционалисты убеждены в необходимости поддержания четких, непересекаемых границ между сакральным и мирским. Вульгарное не должно вторгаться в пространство священного. Намеренные изменения в ритуале, связанные с его

упрощением и адаптацией под «требования времени», с системным внедрением в него секулярных элементов, приводят к недопустимому смешению этих миров и влекут за собой драматические последствия в виде распада общности (Тернер называет это *спарагмос*; Turner 1976: 525). Католики более не могут утверждаться в единстве Церкви, они обходят храмы стороной и более не соединяются в единое мистическое тело. Размытие границы между сакральным и повседневным, с точки зрения и Тернера, и католиков-традиционалистов, приводит к тому, что ритуал более не приближает человека к Богу – когда пропадает дистанция, ее не нужно преодолевать, и ритуал действительно рискует стать той самой «пустой формой» или шкуркой от банана.

Вышеперечисленные аргументы относятся также к критике размывания границ между католическим и не-католическим, то есть границ группы. Современные традиционалисты уделяют данному обстоятельству особое внимание. И в этом их беспокойство во многом резонирует с теоретическими рассуждениями другого антрополога-католика – Мэри Дуглас.

«Неуважение к ритуалу» Мэри Дуглас и традиционалистская критика антиритуализма

Контуры академической и духовной биографии одного из наиболее значимых антропологов XX века очерчены в работе талантливого и скрупулезного биографа, антрополога и историка антропологии Ричарда Фардона (Fardon 1999). Мэри Дуглас также сама оставила о своей жизни небольшой, но важный биографический очерк. В 2002 году она получила престижную Марианистскую премию, присуждаемую выдающимся католическим интеллектуалам. Речь, которую она прочитала на вручении, была озаглавлена «Чувство иерархии» и посвящена вопросу влияния на ее интеллектуальную траекторию социализации в различных иерархических структурах, как в Католической Церкви, так и в родном доме в кругу семьи.

Начиная со школьного возраста Дуглас жила у родителей своей матери, которые воспитывали ее вместе с сестрой, строго регламентировав повседневную жизнь внучек и социальные связи внутри семьи. Девочки росли в католической вере, большую часть времени они проводили в начальной школе при католическом монастыре в Торки. Дуглас рано потеряла мать, перед смертью которой она начала жить при монастыре Святого Сердца в южном Лондоне, а после – в доме отца, который, несмотря на то что был агностиком, регулярно и послушно отводил дочек на мессы. Мэри Дуглас получила

традиционное католическое образование, основанное на иерархических принципах и глубоком изучении католической доктрины и социального учения Церкви, а также ортодоксальное воспитание. Все это, как признается сама Дуглас, не отвратило ее¹²¹, а, наоборот, сделало убежденным приверженцем иерархических структур, правил и кодифицированных практик и во многом сформировало ее как антрополога с особым, дюркгеймианским, взглядом на социальную жизнь (Douglas 2005).

Мэри Дуглас, как и Виктор Тернер, обратилась к антропологической дисциплине не сразу, а уже получив степень бакалавра в Оксфорде и поработав в Министерстве по делам колоний. Там она познакомилась с антропологией и решила поступать на соответствующую программу снова в Оксфорд, где во время периода ее обучения работали Эдвард Эванс-Притчард, Мейер Фортес, Макс Глакман, Годфри Линхардт, Майсур Шринивас, Джон Перистиани и Франц Штейнер. Влияние этого интеллектуального круга на антропологические интересы Дуглас велико: вполне в русле оксфордской антропологии, вдохновленной школой *Année sociologique*, в центре ее исследований стояли вопросы социальной структуры, формирования общностей и групповой солидарности (Fardon 1999: 41). После окончания программы Дуглас работала в Международном африканском институте, в рамках которого состоялись ее первые полевые исследования среди леле в Бельгийском Конго (1949–1950).

Следующая поездка пришлось уже на период работы в Университетском колледже Лондона. Тогда Мэри Дуглас собрала значительный объем материала по представлениям об осквернении и классификациях грязи. Обобщение этих материалов легло в основу известного антропологического труда «Чистота и опасность» (1966), в котором Дуглас развила некоторые теоретические утверждения Эмиля Дюркгейма о социальной природе ритуала как инструменте, обеспечивающем работу классификационных схем.

В свете целей данной главы особый интерес представляет так называемый срединный период карьеры Дуглас, к которому относят и «Чистоту и опасность», и провокационную монографию «Естественные символы: исследования по космологии». Напомню, что Мэри Дуглас родилась в 1921 году и воспитывалась в дособорной

¹²¹ Ср. это признание с комментарием Ю.Е. Березкина, который рецензировал сборник работ «Мэри Дуглас: очень личный метод» под редакцией Ричарда Фардона и на которого столкновение с иерархическими формами организации производило совсем иное впечатление: «Моя юность прошла в советское время. Иерархические структуры этому обществу не были чужды, однако ни родители, ни тем более я сам с ними не соприкасались. Я вырос с ощущением, что люди рождаются равными и свободными, а дальнейшее нарушение равенства допустимо лишь постольку, поскольку люди различаются характерами и способностями. Внешние признаки и обстоятельства, включая чины и возраст, сами по себе не являются основанием для формирования отношений господства – подчинения. Что касается поведения, то действия должны иметь практический смысл, а имеющие лишь символическое значение утомительны и смешны. С иерархией я реально столкнулся лишь в армии после университета. Нетрудно догадаться, что весь этот цирк и балаган – от батальона до государства – вызывал смех и ненависть» (Березкин 2014: 352–353).

Католической Церкви, а значит, имплементация либеральных реформ Второго Ватиканского Собора пришлась на пик ее антропологической карьеры. Книга «Естественные символы» (1970) была опубликована буквально сразу после издания новой редакции Римского миссала (1969) и являлась прямой реакцией на осуществляемые Церковью изменения.

Монография вызвала неоднозначную реакцию коллег по дисциплине. В своей рецензии на книгу Эдмунд Лич отмечал: *«Работа оставляет впечатление, что ее [Мэри Дуглас] более не интересует достижение эмпирической истины; ее цель – адаптировать свое исследование к служению римско-католической пропаганде»*, – а Джеймс Урри не без сарказма назвал академические изыскания Дуглас *антропологической астрологией* (Fardon 1999: 103–105). Как отмечает Ричард Фардон, рецензенты Дуглас пеняли на ее личные симпатии к четким границам, иерархии и традиции, которые определяли пути ее интеллектуальных поисков. Другое важное критическое замечание, адресованное работам Дуглас, заключалось в том, что ее теория настолько нечувствительна к ритуальным изменениям и креативности, что любые поползновения к переоценке или изменениям ритуала воспринимались ею как проявления антиритуализма (ibid: 122–123).

Книга содержит фрагменты лекции им. Фомы Аквинского, прочитанной Дуглас в приорате доминиканского ордена «Блэкфрайерс» в Оксфорде в марте 1968 года, а затем опубликованной в качестве статьи в двух частях под названием «Неуважение к ритуалу» (Douglas 1968a; 1968b). Статья начинается следующим образом: *«Сегодня Церковь в огромном кризисе самоопределения. Она пересматривает свои цели, свою традиционную роль, свое богословие. Она пересматривает свои ритуалы. Эти реформаторские попытки нацелены на то, чтобы полностью поместить христианское богослужение в XX век. Но, увы, это рвение стать современными не учитывает одну из наиболее важных критических техник, которую подарил нам этот век, – я имею в виду социологическое сравнение»* (Douglas 1968a: 475). Кратко рассмотрим, к каким выводам приходит Дуглас.

Ритуал связан с четкостью границ группы

Как и Виктор Тернер, она призывает сторонников ритуальных реформ в Католической Церкви к благоразумию, предлагая антропологическую критику их деятельности. Мэри Дуглас воодушевленно встает на защиту ритуала, находя в политике Второго Ватиканского Собора отголоски протестантского антиритуализма, для которого *«рациональная, вербально выражаемая личная приверженность Богу очевидным образом лучше, чем якобы противоположная ей формальная ритуальная конформность»* (Douglas 1968a: 476).

Реформаторская попытка сделать ритуал менее символичным и более вербальным, чтобы повысить степень когнитивной вовлеченности мирян в ритуальный процесс, а также постановка большего, чем в дособорной Церкви, акцента на личном диалоге с Богом, воспринимается Мэри Дуглас как *протестантизация* католицизма.

Дуглас цитирует богослова Луи Боуэра, говоря о легкости, с которой ритуал может превратиться в магическое действие, и о том, что желание предотвратить эту деградацию привело к религиозным антиритуалистским движениям, апогей которых представляет Реформация. Отголоски этого убеждения можно наблюдать и в современных секулярных формах антиритуализма в лице леворадикальных движений, которые отвергают формальные предписания и ритуалы. Дуглас оспаривает убеждение об универсальном развитии религии от ритуала к индивидуализму и рациональности, приводя различные примеры «ритуалистов» и «антиритуалистов» – ирландских католиков (*Bog Irish*); пейотистов, ценящих спонтанность молитв; нуэров, описанных Эванс-Притчардом; динка, которых изучал Годфри Линдхарт, и пигмеев из работ Колина Тернбалла. В этой связи основной тезис Дуглас, разработанный с опорой на социолингвистическую теорию Бэзила Бернштейна и дюркгеймианский по своей сути, заключается в том, что ритуализм коррелирует с четкими социальными границами группы. Соответственно слабые, размытые границы группы будут свидетельствовать об упадке ритуала и повышении значимости индивидуальных эмоциональных переживаний (Douglas 1968a: 480). Здесь примером призвана выступить Католическая Церковь после Второго Ватиканского Собора, постановления которого утвердили принципы экуменизма и всеобщего призвания к святости, тем самым несколько размыв и внутригрупповые, и внешние границы и обеспечив упадок литургического благочестия.

Ритуал определяет семиотическую чувствительность

Как мы можем помнить, одно из основных утверждений Дуглас, сделанных в «Естественных символах», заключается в обосновании исторической и культурной вариативности семиотической чувствительности (Douglas 1996: 9). В ритуалистских культурах значимость символов определяется как высокая, в то время как в культурах, в которых сильны позиции антиритуализма, восприимчивость к символам стоит ожидать достаточно низкую. Основываясь на этом аналитическом утверждении, Дуглас подозревает, что в связи с реформами Второго Ватиканского Собора католики будут стремительно терять свою семиотическую чувствительность, традиционно культивируемую в Католической Церкви.

Что же привело к тому, что в современный для Дуглас исторический период люди оказались недостаточно восприимчивы к символам? Антрополог видит в этом отдалении от ритуала поэтапный процесс. Сначала проявляется «неуважение» к внешним проявлениям ритуальных действий, которое рано или поздно приведет к приватизации религиозного опыта и поощрению индивидуальной этики, а в конечном счете – к секулярному гуманизму, то есть к совершенной нечувствительности к сакральным символам (Douglas 1996: 7). Дуглас сравнивает второватиканские реформы с отказом от воздержания от мяса по пятницам среди ирландских католиков. Обесценивание внешнего ритуализма и акцент на делах милосердия, которые Мэри Дуглас приписывает реформаторам ритуала, в рамках этой риторики становятся частью процесса секуляризации: лишь несколько шагов *«от ритуала» «к внутреннему опыту»*¹²² могут предопределить все остальные и рано или поздно привести к полной слепоте и глухоте к ритуалам и их символам. В статье «Неуважение к ритуалу» она формулирует эту мысль в более жесткой манере как предупреждение всем католикам: *«Люди, которые потеряли связь с ритуалом каким бы то ни было образом по какой бы то ни было причине, рано или поздно потеряют и свою способность реагировать на насыщенные символы, такие как Таинство Евхаристии»* (Douglas 1968a: 482).

Возможно, Дуглас и не считала любые изменения в ритуалах или отказ от тех или иных символов проявлением «антиритуализма», как это трактовали критики-рецензенты, но она была убеждена, что «неуважение к ритуалу» постепенно приведет к его полному отвержению. Дуглас задает тот же вопрос (Douglas 1996: 38), что и католики-традиционалисты: если мы отказываемся от одних символов, то почему именно от них? Почему не от других, почему не сразу от всех? Традиционалисты видят в этом «очищении» ритуала опасную тенденцию, поскольку граница, до которой нужно дойти, чтобы сделать ритуал чистым от символьных «рудиментарных» частиц, неизвестна, а значит, велика вероятность, что той самой пустой ракушкой в итоге будет признан ритуал целиком: *«Вот у нас есть литургия, и мы ее начинаем раздевать, раздевать до таких самых, самых корневых смыслов. Но где мы должны остановиться? Где заканчивается собственно богопоклонение, богочитание и богообщение и начинаются просто компанейские посиделки за столом?»* [Виктор, Интервью 37].

В приведенной цитате из интервью «компанейские посиделки за столом» отсылают к протестантской трактовке Евхаристии как Вечери Господней. Евхаристическое Таинство является центром традиционного католического ритуализма. Как пишет сама Дуглас, в

¹²² Эти словосочетания, взятые в кавычки, являются названиями двух первых глав монографии «Естественные символы».

католической перспективе, радикально отличающейся от протестантской, Евхаристия не может быть сведена к символическому акту: это не просто космологический символ и не коммеморация, а «действительная невидимая трансформация», основанная на магической или сакраментальной эффективности (Douglas 1996: 46–47). То, что семиотическое ядро католической литургии – возобновление Жертвы Христовой – потенциально может «протестантизироваться», оказывается главным предметом беспокойства:

Потому что *Novus Ordo* – это месса с измененным доктринальным богословием. *Novus Ordo* не содержит в себе по сути католического вероучения. Например, в Новой мессе, когда начинается оферторий¹²³, читается иудейская по сути молитва благословения хлеба и другой пищи. В традиционной мессе оферторий имеет совершенно другую, более разветвленную структуру, которая именно представляет жертву как дар людей Богу. То есть это в принципе два кардинальных мировоззрения. Новая месса – это Великий четверг, грубо говоря, а мы празднуем Страстную пятницу, потому что традиционные представления о мессе – это возобновление жертвы Христа на кресте. Это два принципиально разных взгляда на мессу, то есть если в новом обряде это общий почти, простите, ужин такой вот, то у нас это воспоминания о смерти Христа на Голгофе [Борис, Интервью 24].

Свидетельства постепенного сближения католичества с протестантской трактовкой Евхаристии традиционалисты находят как в самом чине мессы, так и во многих примерах нивелирования традиционных католических символов, способствующих передаче ортодоксального сообщения. Главным примером такой *протестантизации* католического ритуала для традиционалистов выступает вышеупомянутое служение «лицом к народу». С одной стороны, семиотика расположения священника в пространстве драматическим образом влияет на символизм литургии. В традиционном обряде священник, служащий «на восток», символически ведет под своим руководством народ к возобновлению Жертвы. Логика композиции, включающей группу людей, как будто собравшуюся вокруг «стола» (то есть алтаря, не прикрепленного к апсиде храма), как это происходит в *Novus Ordo*, видится традиционалистам недвусмысленно отсылающей к протестантской интерпретации литургии. Новый обряд, по мнению консервативных католиков, вовсе не способствует ортодоксально католическому прочтению, а противоречит ему.

Той же *протестантизации* содействует широко распространившаяся после литургической реформы практика причастия «в руку» и стоя¹²⁴. В традиционном латинском обряде католики принимают причастие «в уста», стоя на коленях. Причастие в руку для

¹²³ Часть мессы, открывающая Евхаристическую литургию.

¹²⁴ В так называемом консервативном варианте *Novus Ordo*, распространенном в Восточной Европе и благодаря миссионерам из этих местностей в России, причастие принимается стоя или на коленях и «в уста». Признавая, что в российских приходах дела обстоят не так плохо, как в иных местах, традиционалисты подозревают, что такая тенденция может стать повсеместной.

сторонников Тридентской мессы является одним из важнейших указателей на потерю чувствительности к фундаментальным символам ритуала, а также на тот факт, что католики постепенно перестают верить в Бога так, как должен верить католик:

То, как священник служит мессу. То, как люди принимают причастие. На самом деле это очень бытовой момент. То, что люди не принимают причастие на коленях, это говорит об одном богословском аспекте, который становится дальше психологическим фактором. Это дефект богословской веры, что это сам Христос. Если действительно был бы нуминозный страх перед этим, то, конечно, ты встанешь на колени. А если это в порядке вещей, если это «трапеза любви», то можно и из рук трапезничать, можно стоя, можно по-разному [Михаил, Интервью 36].

В критике литургической реформы современными традиционалистами прочерчивается логика Дуглас. В рамках своей полевой работы я часто задавала своим собеседникам провокационный вопрос: *«Почему вы не ходите на Novus Ordo?»* Практически всегда я получала один и тот же ответ: *«Мы не хотим быть полу-протестантами, потому что мы католики»*. Афористически звучащая фраза подчеркивает ту же, что и Дуглас, закономерность – о постепенном переходе католичества в протестантизм, или ритуализма в антиритуализм. Неуважение или пренебрежение ритуальными формами приводит к размыванию границ группы, к тому, что католики постепенно становятся протестантами. Нарушение символьной структуры, зачистка «лишних» символов для упрощения понимания сакральных значений приводит к тому, что люди теряют чувствительность к символам как таковым, *«потому что была предана определенная традиция, и человек больше в семиотику не может»* [Михаил, Интервью 36].

Выводы

Рефрен о неразрывности доктрины (то есть содержания) и символов (то есть формы) органично вписывается в общую анти-протестантскую риторику католического традиционализма. Консервативные католики опровергают такую идеологическую позицию, согласно которой связь между означающим и означаемым относительна или произвольна. Для них намерение подобрать более подходящий, более простой или более прозрачный семиотический код абсурдно само по себе, поскольку и код, и его материальные характеристики являются неотъемлемой частью утверждаемой истины.

Однако подобные утверждения о семиотической онтологии ритуала предлагают и некоторые исследователи, опираясь на предпосылки антропологической теории, полевые

наблюдения и, судя по всему, собственный религиозный опыт. Каким же образом вышло так, что британские антропологи в 1960–1970-х гг. и традиционалисты в 2010-х гг. говорят об одних и тех же вещах и используют схожую логику аргументации? Показательно, что это сходство видят и сами католики, часть из которых знакома с классикой гуманитарных дисциплин. Один из моих собеседников (московский католик-традиционалист и известный специалист в области истории религии) в ходе нашего обсуждения литургической реформы как-то раз напрямую сослался на исследования ритуала Эмиля Дюркгейма и Мэри Дуглас. В его объяснении приверженность традиционному латинскому обряду и неприятие некоторых второватиканских изменений закономерно следуют из общих социальных законов устройства религии, описанных социальными учеными на материалах различных культур. Тогда я вскользь упомянула о консервативных взглядах некоторых антропологов-католиков – Виктора Тернера и Мэри Дуглас. В связи с предметом нашей беседы он признался, что не видит никакого противоречия в том, чтобы быть одновременно исследователем религии и верующим католиком, ведь эти позиции не только не исключают, но и подтверждают друг друга. Мое погружение в духовную биографию и антропологическую критику литургической реформы Тернера и Дуглас, последовавшее за нашим разговором, дало мне достаточные основания признать, что в этом он, безусловно, был прав.

По-видимому, не стоит удивляться, что консервативные католики, разделяющие традиционный взгляд на веру и ритуал и порой доходящую до радикальности оппозицию по отношению к рационализму, индивидуализму и «антиритуализму», говорят «на одном языке» с антропологами, чьи теоретические модели полагаются на фундаментальные идеи Эмиля Дюркгейма о социальном порядке, классификациях сакрального и профанного и функциях ритуала. Интерпретации идей Дюркгейма оказались в русле британской антропологии благодаря представителям Оксфордского института социальной антропологии, часть из которых были обращенными католиками. Непросто отказаться от соблазна связать эти два факта воедино. Ричард Фардон пишет о том, что данное обстоятельство довольно часто приводится как подтверждение непосредственного влияния – то ли дюркгеймианства на обращение в католицизм, то ли католической веры на приверженность дюркгеймианским теоретическим позициям. Тем не менее, как справедливо замечает Фардон, существует более чем один способ испытать влияние академического наследия Дюркгейма, равно как и стать католиком (Fardon 1999: 245–246). Также добавлю, что было бы упрощением утверждать, что личная симпатия ритуальному формализму может быть свойственна только антропологам со строгими религиозными убеждениями, а секулярный исследователь по умолчанию будет поддерживать отказ от

структурных предписаний и иерархий. В таком убеждении кроются протестантские реликты современной антропологии религии и ее укорененность в секулярной идеологии (Stewart 2001).

Кэтрин Белл объясняет традиционалистскую модальность аргументации Тернера в статье «Ритуал, племенной и католический» не как результат религиозной социализации, а скорее как свидетельство некоторой аналитической косности, слишком жестких теоретических убеждений в отношении ритуальной эффективности. Это обусловило его невнимательность к аргументам со стороны реформаторов (Bell 2002: 17). Академический стиль Дуглас Ричард Фардон также называет «социологическим консерватизмом» (Fardon 1999: 82), проистекающим как из ее традиционного католического воспитания, так и из ее приверженности французской социологической традиции и оксфордской школе антропологии.

Общие для католиков-традиционалистов и британских антропологов религиозные убеждения, без сомнения, играют значимую роль в риторическом сближении. Однако беспокойство, связанное с возможностью для верующего исследователя религии получить некачественное антропологическое знание или сделать неубедительные интерпретации, продиктованные теми или иными религиозными установками, не вполне релевантно для рассмотренного случая.

В случае Тернера и Дуглас *проблема веры* оборачивается проблемой публичной антропологии. Известные интеллектуалы, заметные фигуры академического истеблишмента того времени, они выступали с критикой практической деятельности представителей другой элиты – иерархии Католической Церкви, предлагающих экспертизу в области ритуальной жизни, которая шла вразрез с экспертизой академии в лице антропологии. Как «католик по вере и антрополог по профессии», Тернер высказывает опасение в том, что реформа ритуала представляет собой результат манипулирования конкретными групп церковных авторитетов: *«Я не хочу показаться недоброжелательным по отношению к искренним и верующим людям, но наука должна иметь право голоса, и сравнительное изучение культур уже дало некоторые весомые результаты»* (Turner 1976: 525).

Таким образом, Виктор Тернер и Мэри Дуглас не были заинтересованы, как можно было ожидать, в том, чтобы антропология «прислушалась» к аргументам со стороны католической доктрины. Их волнует ровно обратное – то, что Католическая Церковь игнорирует «голос» антропологии и ее теоретические открытия.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Представленное диссертационное исследование начиналось с простого вопроса, а именно: «*Кто такие российские католики?*». Попытка ответить на него привела к совсем другим, хотя и комплементарным, вопросам. Кто такие антропологи, включающие католическую веру в свой *modus operandi*? И какой бы могла быть антропология католицизма, более или менее свободная от влияния протестантского наследия на способы антропологической интерпретации?

Этнографическое описание религиозной жизни современных российских католиков обнаруживает ряд как типологически схожих, так и генетически родственных характеристик, описанных на материалах протестантских групп и оказавшихся в той или иной мере встроенными в теоретический инструментарий антропологии христианства. Указания на эти сходства можно было бы использовать в качестве очередной формы критики некоторых аналитических привычек и наклонностей, которые приводят к фиксации определенных этнографических сюжетов в одних контекстах и не позволяют увидеть подобное в других. Антропологии действительно сравнительно мало известно об идеологии и практиках искренности, о способах осмысления и проживания отношений с Богом как личностью и даже другом, об антиритуалистских тенденциях в христианских культурах, отличных от протестантских. Подобные «слепые пятна» скорее отсылают к особенностям современной антропологической эпистемологии, чем к этнографическим особенностям самих культур.

В диссертации показаны различные типы внутригрупповой рефлексии об автоматизме, «магическом мышлении», ритуальном формализме, которые католики стремятся преодолеть или, наоборот, защитить. Также в фокусе диссертации оказываются разнообразные практики распознавания и толкования знаков божественного действия и представления о живой непосредственной связи с Богом. Так, в диссертации подробно рассмотрена логика распознавания призвания, которая последовательно представляется религиозными авторитетами как индивидуальный процесс и личный диалог между Богом и человеком. Широкое освещение проблематики поиска своего призвания в современной Католической Церкви, судя по всему, связано с беспокойством о необходимых формах преодоления автоматизма в религиозной жизни посредством проживания собственного индивидуального призвания как личных отношений с Богом.

Рекомендации по распознаванию призвания, предлагаемые религиозными специалистами, порой весьма расплывчаты: они предлагают углубить свою молитвенную жизнь, а также воспитать в себе большую наблюдательность и чувствительность к

возможному действию Бога в повседневной жизни. Поскольку призвание осмысливается исключительно как событие индивидуальной духовной жизни, происходящее между человеком и Богом, на первых этапах распознавания католики вынуждены вырабатывать собственные критерии интерпретации подлинности своих внутренних ощущений и мыслей или того, что они определяют как внешние знаки призвания.

Эти критерии подчиняются этическому принципу искренности. Искренность здесь предполагает такую интерпретацию действия и воли Бога, которая бы требовала от человека постоянного прислушивания к себе и честной проверки, не подменяет ли он или она аутентичное божественное призвание на свое собственное видение предназначения. Искренность в распознавании призвания связана с культивацией безмолвия и попытками сделать собственную роль в процессе толкования знаков менее значимой. Судя по всему, стремление к нивелированию собственной агентности в ходе интерпретации духовного опыта или опыта столкновения с божественным характерно для представителей различных современных религиозных культур. Признание подлинности опыта личного общения с божественным, избранности или духовного совершенствования предполагает в качестве основного аргумента указание на агентность Бога, а не верующего (ср. Дубовка 2015а; Кормина 2019).

Антропологическое рассмотрение католической практики духовных упражнений позволяет также обратиться к историческим корням концепции «личных отношений с Богом», чтобы избежать ложного искушения сводить наблюдаемые сходства между католическим и протестантским индивидуализмом к проблеме заимствований. Вероятнее всего, стоило бы говорить о некоторых общих исторических основаниях представлений об отношениях с Богом как с личностью, с которым возможны теплые дружеские отношения, легко вписываемые в повседневность. Эти основания можно обнаружить в разнообразных духовных движениях позднего Средневековья и раннего Нового времени, делающих особый акцент на эмоциональной религиозности, практиках медитации и культивации воображения, позволяющего испытать реальную близость Бога.

Современные религиозные контексты, в которых связь между человеком и божественным актуализируется в терминах эмоциональных отношений между личностями, оказываются удобными для непроблематичного наложения на них психотерапевтической логики. В случае современных духовных упражнений, руководители подбирают такой «материал» из традиционной католической практики, который бы способствовал переводу терапевтического эффекта. Для этого используются различные христианские категории, омонимичные ключевым концепциям терапевтической культуры, и когнитивные техники, опирающиеся на схожую структуру, что и терапевтические. Предложенный способ

интерпретации привлечения терапевтической логики в религиозных практиках в терминах *трансдукции*, или перевода коммуникативного эффекта посредством аналогичных или омонимичных техник, понятий и образов, может быть продуктивным и для анализа других религиозных контекстов, где можно наблюдать использование характерных элементов терапевтической культуры.

В изучаемом контексте интерпретация отношений с Богом и другими агентами сверхчеловеческой природы в психотерапевтических терминах основывается, судя по всему, на экспериментальном сочетании традиционной иезуитской практики духовного сопровождения с идеями и техниками из области психодинамической терапии, которую можно обнаружить в ряде американских иезуитских руководств по духовному сопровождению 1970–1990-х гг. В такой перспективе образ Бога трактуется как проекция усвоенных в детстве образов авторитетного взрослого, а проблемы в отношениях с Богом – как следствия неразрешенных проблем в значимых межличностных отношениях. Традиционная иезуитская техника распознавания духов, в оригинале ориентированная на различение внутренних состояний как проистекающих из действия Духа Святого или злых духов, в дополнительной терапевтической интерпретации становится также и техникой различения в себе голоса Бога и интернализованного голоса значимого взрослого или же реализации психологического механизма сопротивления. Подобная терапевтизация связи человека и Бога ориентирована на культивацию рефлексии о собственных эмоциях в связи с постоянным обновлением и углублением этих отношений и на предупреждение формального отношения к ним.

Особое понимание семиотической природы присутствия – как материально воплощенной реальности, а не просто символа, и протестная реакция на такое прочтение, во многом повлияли на то, как ученые представляли рациональное и магическое. В дисциплинарном контексте исследований религии католичество стало парадигматическим примером религии, постулирующей действительное, а не символическое присутствие божественного в жизни людей. В актуальной этнографической реальности современных католиков можно обнаружить разнонаправленные тенденции, которые вслед за некоторыми антропологами с известной долей условности можно обозначить как антиритуализм и ритуализм. Вторая тенденция представлена в деятельности протестного движения католического традиционализма, которое последовательно отстаивает традиционную католическую семиотическую идеологию – а именно семиотическую насыщенность ритуала и *действительное присутствие*. Вышеописанные формы интерпретации духовной жизни католиков вкупе с модернизацией традиционного католического ритуала консервативные католики определяют как *протестантизацию*

католицизма. В этом их убеждения сходятся с консервативными теориями ритуала британских антропологов Виктора Тернера и Мэри Дуглас, которые также исповедовали католицизм и на расцвет карьеры которых пришлась литургическая реформа.

Несомненно, католиков-традиционалистов и британских антропологов роднит дюркгеймианская перспектива, сознательная или нет. Если в случае Тернера и Дуглас влияние теоретических разработок Эмиля Дюркгейма очевидно и признавалось ими самими, то «прикладное дюркгеймианство» постсоветских католиков-традиционалистов в большинстве случаев берет свое начало где-то еще – можно сказать, в самой жизни.

Однако, судя по всему, ответ на вопрос о дискурсивном сближении католического традиционализма и антропологии ритуала не сводится к *проблеме веры*, равно как и не сводится он к определенным интеллектуальным влияниям и трендам. *Проблема веры*, актуальная для методологической рефлексии в антропологии религии, демонстрирует ряд ограничений в применимости к случаю британских антропологов. Анализ их интеллектуальных и духовных биографий свидетельствует о том, что антропология может влиять на веру антропологов иногда не меньше, чем вера — на антропологию, а также дает основания для уточнения *проблемы веры* с ее протестантскими коннотациями. Ассоциация веры с внутренней жизнью и доктринальными убеждениями индивида может быть одним из вариантов осмысления медиации религиозного опыта. В некоторых культурах, например, в традиционной католической, не меньший акцент делается на ритуальной дисциплине, что позволяет говорить также о *проблеме ритуала* или роли отношения к ритуализму и антиритуализму в антропологической методологии и эпистемологии.

В этой связи противопоставление протестантской искренности и католического ритуального формализма следовало бы «перевести» в термины диалектики или, скорее, напряжения между этими формами осмысления связи с божественным, которое изменяется в исторической перспективе и по-разному проживается в тех или иных религиозных культурах. Акцент на изучении *отношения* к правильным формам доступа к миру божественного (языку и ритуалу, спонтанности и формализованности) и исторической изменчивости подобного отношения видится не только плодотворным направлением эмпирической разработки темы, но и возможным методологическим фундаментом для антропологии католицизма, свободной от реликтов протестантских предубеждений.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. Документы II Ватиканского Собора / пер. А. Коваля. М.: Paoline, 2004. 710 с.
2. Иоанн Креста: Полное собрание стихотворений / пер. с испанского М. Игнатъевой. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2021. 240 с.
3. Катехизис Католической Церкви. 4-е издание. М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2001. 813 с.
4. Кихле Ш. Игнатий Лойола. Учитель духовности / пер. с нем. М.: Истина и жизнь, 2004. 208 с.
5. Конвей (мл.) Ч.Э. Vita Christi Лудольфа Саксонского и позднесредневековое благочестие Воплощения. М.: Библиотека Журнала «Символ», 2017. 128 с.
6. Св. Игнатий Лойола. Духовные упражнения. Духовный дневник. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 376 с.
7. Сикари А. Портреты святых. Том 1–2. Милан, М.: Христианская Россия, 1991. 250 с.
8. Царство Божие внутри нас. Проповеди Иоханна Таулера / Пер., вступ. статья И.М. Прохоровой. СПб.: Издательство РХГИ, 2000. 288 с.
9. Ashley B.M. Spiritual Direction in the Dominican Tradition. New York: Paulist Press, 1995. 168 p.
10. Barry W.A., Connolly W.J. The Practice of Spiritual Direction. New York: Seabury Press, 1982. 211 p.
11. Barry W.A. Letting God Come Close: An Approach to the Ignatian Spiritual Exercises. Chicago: Jesuit Way, 2001. 204 p.
12. Birmingham M., Connolly W.J. Witnessing to the Fire: Spiritual Direction and the Development of Directors: One Center's Experience. Kansas City: Sheed and Ward, 1994. 236 p.
13. Conroy M. Looking into the Well: Supervision of Spiritual Directors. Chicago: Loyola University Press, 1995. 324 p.
14. Culligan K.G. Toward A Contemporary Model of Spiritual Direction: A Comparative Study of Saint John of The Cross and Carl R. Rogers // Ephemerides Carmeliticae. 1980. Vol. 31. No. 1. P. 29–89.
15. Dougherty R.M. Group Spiritual Direction: Community for Discernment. New York: Paulist Press, 1995. 122 p.
16. Halpin M. Imagine That! Using Phantasy in Spiritual Direction. Dubuque: William C. Brown Co, 1982. 129 p.
17. Harbaugh J. A 12-Step Approach to the Spiritual Exercises of St. Ignatius. Oxford: Sheed & Ward, 1997. 171 p.

18. Kwasniewski P. *Resurgent in the Midst of Crisis: Sacred Liturgy, the Traditional Latin Mass, and Renewal in the Church*. Kettering: Angelico Press, 2014. 240 p.
19. Ruffing J. *Uncovering Stories of Faith: Spiritual Direction and Narrative*. New York: Paulist Press, 1989. 179 p.
20. Ruffing J. *Spiritual Direction: Beyond the Beginnings*. New York: Paulist Press, 2000. 192 p.
21. Ryan C. *Vocations and Their Recognition: III // Life of the Spirit (1946–1964)*. 1957. Vol. 11. No. 131. P. 517–527.
22. Stinissen W. *The Gift of Spiritual Direction: On Spiritual Guidance and Care for the Soul*. Liguori: Liguori Publications, 1999. 116 p.
23. Studzinski R. *Spiritual Direction and Midlife Development*. Chicago: Loyola University Press, 1985. 156 p.
24. Van Kaam A.L. *Dynamics of Spiritual Self-Direction*. Denville: Dimension Books, 1976. 551 p.
25. Zuercher S. *Enneagram Companions: Growing in Relationships and Spiritual Direction*. Notre Dame: Ave Maria Press, 1993. 181 p.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Адо П. Духовные упражнения и античная философия / пер. с франц. при участии В.А. Воробьева. М.; СПб.: Издательство «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. 448 с.
2. Андреева Ю.О. «Когда слова судьбу меняют»: «тайный язык» последователей Анастасии // Мистико-эзотерические движения в теории и практике: мистицизм и эзотеризм в России и других странах постсоветского пространства. Сб. материалов Девятой всероссийской научной конференции с международным участием (9–11 ноября 2017 г., Москва) / отв. ред. и сост. С. В. Пахомов. СПб.: Издательство РХГА, 2018. С. 178–192.
3. Андреева Ю.О. “Места силы”, “духи дольменов” и “знания первоисточков”: археологические памятники и движение New Age “Анастасия” // Этнографическое обозрение. 2014. № 5. С. 73–87.
4. Архипова А.С. Граница и ее нарушители: семиотические способы создания преграды для духов и контакта с ними // Запретное/допускаемое/предписанное в фольклоре / ред. Неклюдов С.Ю., Дувакин Е.Н., Наумова Ю.Н. М.: РГГУ, 2013. С. 174–196.
5. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 253 с.
6. Баксандалл М. Живопись и опыт в Италии XV века: введение в социальную историю живописного стиля. М.: V–A–C Press, 2019. 264 с.
7. Басилов В.Н. Избранники духов. Шаманство как явление в истории религии. М.: Издательство политической литературы, 1984. 208 с.
8. Бергер П. Священная завеса. Элементы социологической теории религии / пер. с англ. Р. Сафронова. М.: Новое литературное обозрение, 2019. 208 с.
9. Березкин Ю.Е. Рец. на кн.: Mary Douglas. A Very Personal Method. Anthropological Writings Drawn from Life. Los Angeles et al.: Sage, 2013. 318 p. // Антропологический форум. 2014. № 20. С. 352–361.
10. Богданов К.А. Заговор и молитва // Русская литература. 1991. № 3. С. 56–65.
11. Браун П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве. М.: РОССПЭН, 2004. 207 с.
12. Буайе П. Объясняя религию: Природа религиозного мышления / пер. с фр. М. Десятова. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. 496 с.
13. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Избранные произведения / пер. с немецкого, сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова. М.: Прогресс, 1990. 808 с.

14. Вебер М. Хозяйство и общество: Очерки понимающей социологии. Том II Общности / пер. с нем., сост., общ. ред. и предисл. Л.Г. Ионина. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2017. 429 с.
15. Головкин Е.В. «Народная лингвистика» как объект исследования // Антропологический форум. 2014. № 21. С. 9–16.
16. Гупта А., Фергюсон Д. Дисциплина и практика: «поле» как место, метод и локальность в антропологии // Этнографическое обозрение. 2013. № 6. С. 3–44.
17. Де Соссюр Ф. Курс общей лингвистики / пер. с франц. А. Сухотина. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 1999. 432 с.
18. Дубовка Д.Г. В монастырь с миром: в поисках светских корней современной духовности. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2020. 208 с.
19. Дубовка Д.Г. Забытое время, или Практики самотрансформации в современном православном монастыре // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015а. № 3 (33). С. 322–344.
20. Дубовка Д.Г. Послушание как физический труд и как добродетель: семиотическое насыщение производства в современных монастырях РПЦ // Изобретение религии: десекьюляризация в постсоветском контексте / ред. Ж.В. Кормина, А.А. Панченко, С.А. Штырков. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015b. С. 63–81.
21. Дубовка Д.Г. Сила слова старца: механизм осуществления харизматической власти // Антропологический форум. 2017. № 33. С. 37–64.
22. Дуглас М. Чистота и опасность: анализ представлений об осквернении и табу / пер. с англ. Р.Г. Громовой под ред. С.П. Баньковской, вступ. Статья и коммент. С.П. Баньковской. М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2000. 288 с.
23. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии / пер. с франц. В. Земсковой, науч. ред. Д. Куракина. М.: Элементарные формы, 2018. 807 с.
24. Ковальска-Стус Х. Польское католичество в России и русское католичество сегодня // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009. №1. С. 80–89.
25. Кормина Ж.В. Гигиена сердца: дисциплина и вера «заново рожденных» харизматических христиан // Антропологический форум. 2013. № 18. С. 300–320.
26. Кормина Ж.В. Паломники: этнографические очерки православного номадизма. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2019. 351 с.

27. Кормина Ж.В., Панченко А.А., Штырков С.А. Социальные исследования религии: теория, методы и опыт // Антропологический форум. 2017. № 35. С. 129–166.
28. Кормина Ж.В., Штырков С.А. Мир живых и мир мертвых: способы контактов (два варианта северорусской традиции) // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М.: Индрик. 2001. С. 206–231.
29. Кормина Ж.В., Штырков С.А. Старица и смерть: заметки на полях современных житий // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. №1 (32). С. 107–130.
30. Кормина Ж.В., Штырков С.А. «Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться»: предыстория постсоветской десекуляризации // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте / науч. ред. Ж.В. Кормина, А.А. Панченко, С.А. Штырков. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. С. 7–45.
31. Лернер Ю., Збенович К. Нутро на публику: публичный разговор о личном в постсоветской медиакультуре (на примере передачи «Модный приговор») // Синдром публичной немоты: история и современные практики публичных дебатов в России / ред. Н.Б. Вахтин, Б.М. Фирсов. М.: Новое литературное обозрение, 2017. С. 291–328.
32. Лернер Ю. Новояз чувств: эмоционализация культуры в переводе // Сложные чувства. Разговорник новой реальности: от абьюза до токсичности / ред. П. Аронсон. М.: Individuum, 2022. С. 11–21.
33. Лернер Ю. Теле-терапия без психологии, или как адаптируют self на постсоветском телеэкране» // Laboratorium. Журнал социальных исследований. 2011. № 1. С. 116–137.
34. Моравицкий Я.Б. Католическая община Петербурга: явление конверсии и трансформация властных отношений // Журнал социологии и социальной антропологии. 2005. Т. VIII. № 4. С. 102–119.
35. Мороз А.Б. Сакральный адресат – профанный адресант. Записки святым как средство исполнение желаний // Традиционная культура. 2013. № 3. С. 83–89.
36. Неклюдов С.Ю. Бог как власть и диалог с ним // Антропологический форум. 2012. № 17. С. 121–133.
37. Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. 2-е изд., испр. и доп. М.: Восточная литература, 2004 [1984]. 304 с.
38. Овсиенко Ф.Г. Католицизм в России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009. № 3. С. 176–188.
39. Островский А.Б. Лечебно-магический комплекс с иконой Божьей Матери // Этносемиотика ритуальных предметов сборник научных трудов / Российский

- этнографический музей; редкол.: О.В. Лысенко, А.Б. Островский (отв. ред.), Л.Р. Павлинская. СПб., 1993. С. 79–97.
40. Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998. 305 с.
41. Панченко А.А. Невидимые партнеры и стратегическая информация: ченнелинг как семиотическая идеология // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 4 (37). С. 167–191.
42. Панченко А.А. Уфология как религия // Новое литературное обозрение. 2020. № 3. С. 24–37.
43. Панченко А.А., Хонинева Е.А. «Семиотические идеологии», медиальность и современная антропология религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 4 (37). С. 7–18.
44. Пименова К.В. Представления о злых духах, порче и обряды очищения у современных тувинских шаманов // Этнографическое обозрение. 2007. № 4. С. 86–100.
45. Пирс Ч.С. Избранные философские произведения / пер. с англ. К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриева. М.: Логос, 2000. 448 с.
46. Тэйлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017. 967 с.
47. Тютхтев А.Е. Телесность и социальность в нью-эйдж паломничестве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 4 (37). С. 45–68.
48. Успенский Б.А. Раскол и культурный конфликт XVII века // Избранные труды, том I. Семиотика истории. Семиотика культуры, 2-е изд., испр. и доп. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 477–519.
49. Филатов С., Воронцова Л. Судьба католицизма в России // Иностранная литература. 1998. № 11. С. 245–252.
50. Фуко М. Технологии себя // Философско-литературный журнал Логос. 2008. № 2 (65). С. 96–122.
51. Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / пер. с франц. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007. 677 с.
52. Харитонова В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий / Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. М.: Издательство «Наука», 2006. 372 с.
53. Харитонова В.И. Шаманские духи: основа сакрального и средство сакрализации // Сибирские исторические исследования. 2016. № 4. С. 236–261.
54. Хонинева Е.А. «Материальная религия» как предмет и манифест в социальных исследованиях христианства: Рец. на кн.: Minna Opa, Anna Naapalainen (eds.).

- Christianity and the Limits of Materiality. N.Y.: Bloomsbury Academic, 2017. 296 p. // Антропологический форум. 2019. № 43. С. 153–171.
55. Хонинева Е.А. «Призвание во плоти»: гендер и телесность в религиозной антропологии современного католицизма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. №2 (36). С. 105–130.
56. Хонинева Е.А. Ритуал как предмет религиозной рефлексии в британской антропологии и католическом традиционализме // Антропологический форум. 2021. № 50. С. 131–168.
57. Хонинева Е.А. Семиотическая бдительность и культивация искренности в католической практике распознавания призвания // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 4 (37). С. 102–129.
58. Штырков С.А. Академическое религиоведение и антиколониальный протест: случай осетинского нативистского активизма // Антропологический форум. 2020. № 46. С. 127–154.
59. Штырков С.А. «Мы переступили черту ада»: евангелическое визионерство как инструмент социального контроля // Антропологический форум. 2013. №. 18. С. 276–299.
60. Щепанская Т.Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995.
61. Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). С. 254–268.
62. Якобсон Р.О. Лингвистика и поэтика // Структурализм "за" и "против": Сборник статей / ред. Е.Я. Басин, М.Я. Поляков. М.: Издательство «Прогресс», 1975. С. 193–230.
63. Якобсон Р.О. О лингвистических аспектах перевода // Вопросы теории перевода в зарубежной лингвистике: Сборник статей / ред. В.Н. Комиссаров. М.: Международные отношения, 1978. С. 16–24.
64. Albert J.P. Odeurs de Sainteté: La Mythologie Chrétienne des Aromates. Paris: Éditions de l'EHESS, 1990. 379 p.
65. Alfieri F. Tracking Jesuit Psychologies: From Ubiquitous Discourse on the Soul to Institutionalized Discipline // The Oxford Handbook of Jesuits / ed. Ines G. Županov. New York: Oxford University Press, 2019. P. 783–810.
66. Ammerman N.T. Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives. New York: Oxford University Press, 2007. 243 p.
67. Asad T. Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993. 335 p.

68. Asad T. The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology // *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* / eds. J. Clifford, G.E. Marcus. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1986. P. 141–164.
69. Asad T., Brown W., Butler J., Mahmood S. *Is Critique Secular?: Blasphemy, Injury, and Free Speech*. New York: Fordham University Press, 2013. 154 p.
70. Badone E. *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*. Princeton: Princeton University Press, 1990. 240 p.
71. Bandak A., Boylston T. The 'Orthodoxy' of Orthodoxy: On Moral Imperfection, Correctness, and Deferral in Religious Worlds // *Religion and Society*. 2014. Vol. 5. No. 1. P. 25–46.
72. Bandak A. The Social Life of Prayers – Introduction // *Religion*. 2017. Vol. 47. No. 1. P. 1–18.
73. Basso K. “To Give up on Words”: Silence in Western Apache Culture // *Southwestern Journal of Anthropology*. 1970. Vol. 26. No. 3. P. 213–230.
74. Bauman R. *Let Your Words be Few: Symbolism of Speaking and Silence among Seventeenth-century Quakers*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1983. 180 p.
75. Bauman R., Briggs C.L. Poetics and Performances as Critical Perspectives on Language and Social Life // *Annual Review of Anthropology*. 1990. Vol. 19. No. 1. P. 59–88.
76. Bell C. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1997. 351 p.
77. Bell C. Ritual Tensions: Tribal and Catholic // *Studia Liturgica*. 2002. Vol. 32. No. 1. P. 15–28.
78. Bernstein A. Caution, Religion! Iconoclasm, Secularism, and Ways of Seeing in Post-Soviet Art Wars // *Public Culture*. 2014. Vol. 26. No. 3. P. 419–448.
79. Bialecki J., Del Pinal E. Beyond Logos: Extensions of the Language Ideology Paradigm in the Study of Global Christianity(-ies) // *Anthropological Quarterly*. 2011. Vol. 84. No. 3. P. 575–593.
80. Bialecki J., Haynes N., Robbins J. The Anthropology of Christianity // *Religion Compass*. 2008. Vol. 2. No. 6. P. 1139–1158.
81. Bialecki J. Does God Exist in Methodological Atheism? On Tanya Lurhmann’s When God Talks Back and Bruno Latour // *Anthropology of Consciousness*. 2014. Vol. 25. No. 1. P. 32–52.
82. Bidwell D.R. The Embedded Psychology of Contemporary Spiritual Direction // *Journal of Spirituality In Mental Health*. 2009. Vol. 11. No. 3. P. 148–171.

83. Boas F. Introduction. *Handbook of American Indian Languages*. Bureau of American Ethnology, No. 40. Part 1. Washington: Government Print Office (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology), 1911. 84 p.
84. Boissevain J. *Saints and Fireworks: Religion and Politics in Rural Malta*. Abingdon, New York: Routledge, 2020 [1965]. 184 p.
85. Brown B., Feener M.F. Configuring Catholicism in the Anthropology of Christianity // *The Australian Journal of Anthropology*. 2017. Vol. 28. No. 2. P. 139–151.
86. Burke P. *The Historical Anthropology of Early Modern Italy: Essays on Perception and Communication*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. 281 p.
87. Bynum C.W. *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone Books, 1992. 432 p.
88. Calvino I. *Six Memos For The Next Millennium*. Cambridge: Harvard University Press, 1988. 124 p.
89. Cannell F. Introduction: The Anthropology of Christianity // *The Anthropology of Christianity* / ed. F. Cannell. Durham: Duke University Press, 2006. P. 1–50.
90. Cannell F. *Power and Intimacy in the Christian Philippines*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 344 p.
91. Cannell F. The Christianity of Anthropology // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2005. Vol. 11. No. 2. P. 335–356.
92. Carruthers M. *The Craft of Thought: Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400–1200*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 399 p.
93. Casanova J. The Opus Dei Ethic, the Technocrats and the Modernization of Spain // *Social Science Information*. 1983. Vol. 22. No. 1. P. 27–50.
94. Christian W.A. *Person and God in a Spanish Valley*. New York: Seminar Press, 1971. 215 p.
95. Christian W.A. *Moving Crucifixes in Modern Spain*. Princeton, Princeton University Press, 1992. 234 p.
96. Classen C., Howes D., Synnott A. *Aroma: The Cultural History of Smell*. London, New York: Routledge, 1994. 248 p.
97. Clifford J., Marcus G.E. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986. 305 p.
98. Clifford J. On Ethnographic Authority // *Representations*. 1983. Vol. 1. No. 2. P. 118–146.
99. Clifford J. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1988. 381 p.
100. Clifford J. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 1997. 416 p.

101. Coleman S. Continuous Conversion? The Rhetoric, Practice, and Rhetorical Practice of Charismatic Protestant Conversion // *The Anthropology of Religious Conversion* / eds. A. Buckser, S.D. Glazier. Oxford: Rowman and Littlefield, 2003. P. 15–28.
102. Coleman S. “We’re All Catholics Now” // *The Anthropology of Catholicism: A Reader* / eds. K. Norget, V. Napolitano, M. Mayblin. Oakland: University of California Press, 2017. P. 273–281.
103. Cook J., Cassaniti J. Mindfulness and Culture // *Anthropology Today*. 2022. Vol. 38. No. 2. P. 1–3.
104. Csordas T.J. *Body, Meaning, Healing*. New York: Palgrave Macmillan, 2002. 321 p.
105. Csordas T.J. The Psychotherapy Analogy and Charismatic Healing // *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training*. 1990. Vol. 27. No. 1. P. 79–90.
106. Csordas T.J. *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1994. 344 p.
107. Dahlberg A. The Body as Principle of Holism: Three Pilgrimages to Lourdes // *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage* / ed. J. Eade, M. Sallnow. London: Routledge, 1991. P. 30–50.
108. De Boer W. Invisible Contemplation: A Paradox in the Spiritual Exercises // *Meditatio – Refashioning the Self: Theory and Practice in Late Medieval and Early Modern Intellectual Culture* / ed. by K.A.E Enenkel, W. Melion. Leiden, Boston: Brill, 2011. P. 235–256.
109. Deflem M. Ritual, Anti-Structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner’s Processual Symbolic Analysis // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1991. Vol. 30. No. 1. P. 1–25.
110. De Martino E. *The Land of Remorse. A Study of Southern Italian Tarantism*. London: Free Association Books, 2005 [1961]. 332 p.
111. De Pina-Cabral J. *Sons of Adam, Daughters of Eve: The Peasant Worldview of the Alto Minho*. Oxford: Clarendon Press, 1986. 258 p.
112. Douglas M. The Contempt of Ritual. I // *New Blackfriars*. 1968a. Vol. 49. No. 577. P. 475–482.
113. Douglas M. The Contempt of Ritual. II // *New Blackfriars*. 1968b. Vol. 49. No. 578. P. 528–535.
114. Douglas M. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London, New York: Routledge, 1996 [1970]. 183 p.
115. Douglas M. A Feeling for Hierarchy // *Believing Scholars: Ten Catholic Intellectuals* / ed. J.L Heft. New York: Fordham University Press, 2005. P. 94–120.

116. Duranti A. *The Anthropology of Intentions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 297 p.
117. Dusi N. Intersemiotic Translation: Theories, Problems, Analysis // *Semiotica*. 2015. Vol. 2015. No. 206. P. 181–205.
118. Elisha O. *Moral Ambition: Mobilization and Social Outreach in Evangelical Megachurches*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2011. 263 p.
119. Enenkel K.A.E., Melion W. *Meditatio – Refashioning the Self: Theory and Practice in Late Medieval and Early Modern Intellectual Culture*. Leiden, Boston: Brill, 2011. 439 p.
120. Engelke M. Angels in Swindon: Public Religion and Ambient Faith in England // *American Ethnologist*. 2012. Vol. 39. No. 1. P. 155–170.
121. Engelke M. An Interview with Edith Turner // *Current Anthropology*. 2000. Vol. 41. No. 5. P. 843–852.
122. Engelke M. *A Problem of Presence: Beyond Scripture in an African Church*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2007. 304 p.
123. Engelke M. The Problem of Belief: Evans-Pritchard and Victor Turner on “The Inner Life” // *Anthropology Today*. 2002. Vol. 18. No. 6. P. 3–8.
124. Evans-Pritchard E.E. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1965. 132 p.
125. Evans-Pritchard E.E. Fragments of an Autobiography // *New Blackfriars*. 1973. Vol. 54. No. 632. P. 35–37.
126. Ewing K.P. Dreams from a Saint: Anthropological Atheism and the Temptation to Believe // *American Anthropologist*. 1994. Vol. 96. No. 3. P. 571–583.
127. Fabian J. *Language, History and Anthropology* // *Philosophy of the Social Sciences*. 1971. Vol. 1. No. 1. P. 19–47.
128. Fardon R. *Mary Douglas: An Intellectual Biography*. London, New York: Routledge, 1999. 315 p.
129. Ferrara K.W. *Therapeutic Ways with Words*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1994. 199 p.
130. Firth R. *Tikopia Ritual and Belief*. Boston: Beacon Press, 1967. 374 p.
131. Gal S. Politics of Translation // *Annual Review of Anthropology*. 2015. Vol. 44. P. 225–240.
132. Gellner D.N. Priests, Healers, Mediums and Witches: The Context of Possession in the Kathmandu Valley, Nepal // *Man*. 1994. Vol. 29. No. 1. P. 27–48.
133. Gluckman M. *Essays on the Ritual of Social Relations*. Manchester: Manchester University Press, 1962. 190 p.

134. Goffman E. *Forms of Talk*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981.
135. Hadot I. *The Spiritual Guide // Classical Mediterranean Spirituality* / ed. A. H. Armstrong. New York: Crossroads, 1986. P. 436–455.
136. Haeri N. *The Sincere Subject: Mediation and Interiority among a Group of Muslim Women in Iran* // *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. 2017a. Vol. 7. No. 1. P. 139–161.
137. Haeri N. *Unbundling Sincerity: Language, Mediation, and Interiority in Comparative Perspective* // *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. 2017b. Vol. 7. No. 1. P. 123–138.
138. Halemba A. *Negotiating Marian Apparitions: The Politics of Religion in Transcarpathian Ukraine*. Budapest, New York: Central European University Press, 2015. 328 p.
139. Hall D.D. *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. Princeton: Princeton University Press, 1997. 280 p.
140. Hall D. *Religion and Psychology in The Age of Emotional Capitalism: The Case of The Master Academy of Love* // *Social Compass*. 2013. Vol. 60. No. 2. P. 174–188.
141. Hamilton M. *An Analysis of the Festival for Mind-Body-Spirit, London* // *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality* / ed. S. Sutcliffe, M. Bowman. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000. P. 188–200.
142. Hanks W.F., Severi C. *Translating Worlds: The Epistemological Space of Translation* // *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. 2014. Vol. 4. No. 2. P. 1–16.
143. Hann C., Goltz H. *Eastern Christians in Anthropological Perspective*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2010. 392 p.
144. Hann C. *The Anthropology of Christianity Per Se* // *European Journal of Sociology*. 2007. Vol. 48. P. 3. P. 383–410.
145. Hann C. *Reflections on an Anglophone Academic Sect* // *The Australian Journal of Anthropology*. 2017. Vol. 28. No. 2. P. 242–247.
146. Harding S. *Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion* // *American Ethnologist*. 1987. Vol. 14. No. 1. P. 167–181.
147. Harding S. *Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other* // *Social Research*. 1991. Vol. 58. No. 2. P. 373–393.
148. Harding S. *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2000. 352 p.
149. Harris O. *The Eternal Return of Conversion: Christianity as Contested Domain in Highland Bolivia* // *The Anthropology of Christianity* / ed. F. Cannell. Durham: Duke University Press, 2006. P. 51–76.

150. Heinämäki E. Proving the Inner World: (De)materializing the Spirit in Radical Pietism // Christianity and the Limits of Materiality / ed. M. Opas, A. Haapalainen. London, New York: Bloomsbury Academic, 2017. 296 p.
151. Henn A. Hindu-Catholic Encounters in Goa: Religion, Colonialism, and Modernity. Bloomington: Indiana University Press, 2014. 228 p.
152. Hertz R. St. Besse: A Study of an Alpine Cult // Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History / ed. S. Wilson. Cambridge: Cambridge University Press, 1983 [1913]. P. 55–100.
153. Hervieu-Léger D. Individualism Religious and Modern: Continuities and Discontinuities // Rethinking Church, State, and Modernity: Canada between Europe and America / ed. D. Lyon, M. Van Die. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2000. P. 52–65.
154. Hervieu-Léger D. Virtuosity, “Folklorisation” and Cultural Protest: Monasticism as a Laboratory of the Confrontation between Christianity and Modernity // Sociology and Monasticism: Between Innovation and Tradition / Annual Review of the Sociology of Religion. Vol. 5 / eds. I. Jonveaux, S. Palmisano, E. Pace. Leiden, Boston: Brill, 2014. P. 21–33.
155. Hirschkind C. The Ethics of Listening: Cassette-Sermon Audition in Contemporary Egypt // American Ethnologist. 2001. Vol. 28. No. 3. P. 623–649.
156. Hoey B., Fricke T. Striving for Unity: A Conversation with Roy Rappaport // Michigan Discussions in Anthropology. 2006. Vol. 16. No. 1. P. 33–65.
157. Howell B., Lemons J.D., Bialecki J., Bielo J., Luhrmann T., Larsen T. Faith in Anthropology: A Symposium on Timothy Larsen’s The Slain God // The Cambridge Journal of Anthropology. 2016. Vol. 34. No. 2. P. 140–152.
158. Højbjerg C.K. Religious Reflexivity. Essays on Attitudes to Religious Ideas and Practice // Social Anthropology. 2002. Vol. 10. No. 1. P. 1–10.
159. Illouz E. Oprah Winfrey and The Glamour of Misery: An Essay on Popular Culture. New York: Columbia University Press, 2003. 300 p.
160. Illouz E. Saving The Modern Soul: Therapy, Emotions, and The Culture of Self-Help. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2008. 294 p.
161. Illouz E. Why Love Hurts: A Sociological Explanation. Cambridge, Malden: Polity Press, 2012. 293 p.
162. Ingham J.M. Mary, Michael, and Lucifer: Folk Catholicism in Central Mexico. Austin: University of Texas Press, 1986. 228 p.
163. Ivy M. Have You Seen Me? Recovering the Inner Child in Late Twentieth-Century America // Social Text. 1993. Vol. 37. P. 227–252.

164. Jonveaux I. Asceticism: An Endangered Value? Mutations of Asceticism in Contemporary Culture // Religion and the Body / ed. T. Ahlbäck. Åbo: Tibo-Trading, 2011. P. 186–196.
165. Jonveaux I. Moines, Corps et Âme: Une Sociologie de l'Ascèse Monastique Contemporaine. Paris: Les Éditions du Cerf, 2018. 296 p.
166. Jonveaux I., Palmisano S. Monasticism in Modern Times. Abingdon, New York: Routledge, 2016. 234 p.
167. Jonveaux I., Pace E., Palmisano S. Sociology of Monasticism: Between Innovation and Tradition // Annual Review of the Sociology of Religion. Vol. 5. Leiden, Boston: Brill, 2014. 322 p.
168. Kapferer B. A Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka. Bloomington: University of Indiana Press, 1983. 293 p.
169. Keane W. Signs of Recognition: Powers and Hazards of Representation in An Indonesian Society. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1997. 297 p.
170. Keane W. Semiotics and The Social Analysis of Material Things // Language & Communication. 2003. Vol. 23. No. 3–4. P. 409–425.
171. Keane W. Sincerity, 'Modernity,' and the Protestants // Cultural Anthropology. 2002. Vol. 17. No. 1. P. 65–92.
172. Keane W. Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2007. 323 p.
173. Keane W. Minds, Surfaces, and Reasons in the Anthropology of Ethics // Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action / ed. M. Lambek. New York: Fordham University Press, 2010. P. 64–83.
174. Kenny M.G. Trickster and Mystic: The Anthropological Persona of E.E. Evans-Pritchard // Anthropology and Humanism Quarterly. 1987. Vol. 12. No. 1. P. 9–15.
175. Khonineva E. The Rational and Magical in the Missionary Projects of Traditionalist Catholics of Russia // Eight Essays on Russian Christianities / ed. I. Mikeschin. Saint Petersburg: Saint Petersburg Center for the History of Ideas, 2020. P. 213–243.
176. Klaitis F. Insult and Insecurity: Discernment, Trust, and the Uncanny in two US Pentecostal Communities // Anthropological Quarterly. 2016. Vol. 89. No. 4. P. 1143–1173.
177. Klassen P. Spirits of Protestantism: Medicine, Healing, and Liberal Christianity. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2011. 316 p.
178. Kugelman R. Psychology and Catholicism: Contested Boundaries. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 490 p.
179. Kuipers J. Comments on Ritual Unintelligibility // Text & Talk. 2007. Vol. 27. No. 4. P. 559–566.

180. Lambek M. *Human Spirits: A Cultural Account of Trance in Mayotte*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. 219 p.
181. Lambek M. Varieties of Semiotic Ideology in the Interpretation of Religion // *A Companion to The Anthropology of Religion* / eds. J. Boddy, M. Lambek. Malden: Wiley Blackwell, 2013. P. 137–153.
182. Largier N. Medieval Mysticism // *The Oxford Handbook of Religion and Emotion* / ed. J. Corrigan. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 364–379.
183. Largier N. Mysticism, Modernity, and the Invention of Aesthetic Experience // *Representations*. 2009. Vol. 105, No. 1. P. 37–60.
184. Larsen T. *The Slain God: Anthropologists and the Christian Faith*. Oxford: Oxford University Press, 2014. 256 p.
185. Leclercq J. *Monks and Love in Twelfth-century France: Psycho-Historical Essays*. Oxford: Oxford University Press, 1979. 146 p.
186. Lefebvre S., Pérèz-Agote Poveda A. The Changing Faces of Catholicism // *Annual Review of the Sociology of Religion*. Vol. 9. Leiden: Brill, 2018. 301 p.
187. Lerner J. Changing Meanings of Russian Love: Emotional Socialism and Therapeutic Culture on the Post-Soviet Screen // *Sexuality & Culture*. 2015. Vol. 19. No. 2. P. 349–368.
188. Lerner J., Zbenovich C. Adapting the Therapeutic Discourse to Post-Soviet Media Culture: The Case of Modnyi Prigovor // *Slavic Review*. 2013. Vol. 72. No. 4. P. 828–849.
189. Lester R.J. *Jesus in Our Wombs: Embodying Modernity in a Mexican Convent*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2005. 344 p.
190. Lewis I.M. *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth Penguin Books, 1971. 221 p.
191. Leykin I. Rodologia: Genealogy as Therapy in Post-Soviet Russia // *Ethos*. 2015. Vol. 43. No. 2. P. 135–164.
192. Liebert E. Ignatius of Loyola (1491–1556), The Spiritual Exercises // *Christian Spirituality: The Classics* / ed. A. Holder. London, New York: Routledge, 2009. P. 197–208.
193. Lienhard J.T. On “Discernment of Spirits” in the Early Church // *Theological Studies*. 1980. Vol. 41. No. 3. P. 505–529.
194. Lienhardt G. *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Oxford: Oxford University Press, 1961. 319 p.
195. London P. *The Modes and Morals of Psychotherapy*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1967. 278 p.
196. Lucy J. *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1993. 414 p.

197. Luehrmann S. A Dual Quarrel of Images on the Middle Volga: Icon Veneration in the Face of Protestant and Pagan Critique // *Eastern Christians in Anthropological Perspective* / eds. C. Hann, H. Goltz. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2010. P. 56–78.
198. Luehrmann S. Introduction: The Senses of Prayer in Eastern Orthodox Christianity // *Praying with Senses: Contemporary Orthodox Christian Spirituality in Practice* / ed. S. Luehrmann. Bloomington: Indiana University Press, 2018. P. 1–26.
199. Luhrmann T.M. How Do You Learn to Know That It Is God Who Speaks? // *Learning Religion: Anthropological Approaches* / eds. D. Berliner, R. Sarró. New York, Oxford: Berghahn Books, 2007. P. 83–102.
200. Luhrmann T.M. A Hyperreal God and Modern Belief: Toward an Anthropological Theory of Mind // *Current Anthropology*. 2012a. Vol. 53. No. 4. P. 371–395.
201. Luhrmann T.M. Metakinesis: How God Becomes Intimate in Contemporary US Christianity // *American Anthropologist*. 2004. Vol. 106. No. 3. P. 518–528.
202. Luhrmann T.M. Learning Religion at the Vineyard: Prayer, Discernment and Participation in the Divine // *Religion and Culture Web Forum*. September 2006.
203. Luhrmann T.M. When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God. New York: Vintage Books, 2012b. 434 p.
204. Luhrmann T.M., Morgain R. Prayer as Inner Sense Cultivation: An Attentional Learning Theory of Spiritual Experience // *Ethos*. 2012. Vol. 40. No. 4. P. 359–389.
205. Mahmood S. Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject. Princeton: Princeton University Press, 2011. 272 p.
206. Mahmood S. Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual: Disciplines of Ṣalat // *American Ethnologist*. 2001. Vol. 28. No. 4. P. 827–853.
207. Margry P.J. Marian Interventions in the Wars of Ideology: The Elastic Politics of the Roman Catholic Church on Modern Apparitions // *History and Anthropology*. 2009. Vol. 20. No. 3. P. 243–263.
208. Matza T. Moscow's Echo: Technologies of the Self, Publics, and Politics on the Russian Talk Show // *Cultural Anthropology*. 2009. Vol. 24. No. 3. P. 489–522.
209. Maunder C. Our Lady of the Nations: Apparitions of Mary in 20th-century Catholic Europe. Oxford: Oxford University Press, 2016. 219 p.
210. Mauss M. On Prayer: Text and Commentary / ed. W.S.F. Pickering. New York, Oxford: Berghahn, 2003 [1909]. 176 p.
211. Mayblin M. A Brilliant Jewel: Sex, Celibacy, and the Roman Catholic Church // *Religion*. 2019. Vol. 49. No. 4. P. 517–538.

212. Mayblin M. Containment and Contagion: The Gender of Sin in Contemporary Catholicism // *The Anthropology of Catholicism: A Reader* / eds. K. Norget, V. Napolitano, M. Mayblin. Oakland: California University Press, 2017. P. 139–155.
213. Mayblin M. People Like Us: Intimacy, Distance, and the Gender of Saints // *Current Anthropology*. 2014. Vol. 55. No. 10. P. 271–280.
214. Mayblin M. Gender, Catholicism, and Morality in Brazil: Virtuous Husbands, Powerful Wives. New York: Palgrave Macmillan, 2010. 212 p.
215. McGuire M.B. Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life. Oxford: Oxford University Press, 2008. 304 p.
216. Mertz E. Semiotic Anthropology // *Annual Review of Anthropology*. 2007. Vol. 36. P. 337–353.
217. Mertz E., Parmentier R. Semiotic Mediation: Sociocultural and Psychological Perspectives. Orlando: Academic Press, 1985. 394 p.
218. Meyer B. Aesthetics of Persuasion: Global Christianity and Pentecostalism's Sensational Forms // *South Atlantic Quarterly*. 2010. Vol. 109. No. 4. P. 741–763.
219. Meyer B. Catholicism and the Study of Religion // *The Anthropology of Catholicism: A Reader* / eds. K. Norget, V. Napolitano, M. Mayblin. Oakland: University of California Press, 2017. P. 305–315.
220. Meyer B. Mediation and the Genesis of Presence: Towards a Material Approach to Religion: Inaugural Lecture. Utrecht University, 2012.
221. Meyer B. Mediation and Immediacy: Sensational Forms, Semiotic Ideologies and the Question of the Medium // *Social Anthropology*. 2011. Vol. 19. No. 1. P. 23–39.
222. Meyer B. Recycling the Christian Past: The Heritagization of Christianity and National Identity in the Netherlands // *Cultures, Citizenship and Human Rights* / eds. R. Buikema, A. Buyse, A.C.G.M. Robben. London, New York: Routledge, 2019. P. 64–88.
223. Miller D. Reinventing American Protestantism. Berkeley: University of California Press, 1997. 253 p.
224. Molina M.J. To Overcome Oneself: The Jesuit Ethic and Spirit of Global Expansion, 1520–1767. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2013. 292 p.
225. Moore H.L., Sanders T. Anthropology and Epistemology // *Anthropology in Theory: Issues in Epistemology* / eds. Moore H.L., Sanders T. Malden, Oxford: Wiley Blackwell, 2014. P. 1–21.
226. Morgan D. The Sacred Heart of Jesus: The Visual Evolution of a Devotion. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008. 50 p.

227. Morgan D. *Visual Piety: A History and Theory of Popular Religious Images*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1999. 283 p.
228. Mosse D. Catholic Saints and the Hindu Village Pantheon in Rural Tamil Nadu, India // *Man*. 1994. Vol. 29. No. 2. P. 301–332.
229. Muravchik S. *American Protestantism in the Age of Psychology*. New York: Cambridge University Press, 2011. 242 p.
230. Myers-Shirk S.E. *Helping the Good Shepherd: Pastoral Counselors in a Psychotherapeutic Culture, 1925–1975*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2009. 301 p.
231. Nabhan-Warren K., Bielo J.S. Imagining Catholicism and Catholics: Critical Reflections on the Anthropology of Catholicism // *Exchange*. 2019. Vol. 48. No. 3. P. 195–203.
232. Napolitano V. Between ‘Traditional’ and ‘New’ Catholic Church Religious Discourses in Urban, Western Mexico // *Bulletin of Latin American Research*. 1998. Vol. 17. No. 3. P. 323–339.
233. Naumescu V. Pedagogies of Prayer: Teaching Orthodoxy in South India // *Comparative Studies in Society and History*. 2019. Vol. 61. No. 2. P. 389–418.
234. Nisbet R.A. Conservatism and Sociology // *American Journal of Sociology*. 1952. Vol. 58. No. 2. P. 167–175.
235. Norget K., Napolitano V., Mayblin M. *The Anthropology of Catholicism: A Reader*. Oakland: University of California Press, 2017. 369 p.
236. Ong A. The Production of Possession: Spirits and the Multinational Corporation in Malaysia // *American Ethnologist*. 1988. Vol. 15. №. 1. P. 28–42.
237. Orsi R.A. *Abundant History: Marian Apparitions as Alternative Modernity* // *Historically Speaking*. 2008. Vol. 9. No. 7. P. 12–16.
238. Orsi R.A. *Between Heaven and Earth. The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Princeton: Princeton University Press, 2005. 264 p.
239. Orsi R.A. *History and Presence*. Cambridge, London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2016. 367 p.
240. Orsi R.A. Is the Study of Lived Religion Irrelevant to the World We Live in? Special Presidential Plenary Address, Salt Lake City, November 2, 2002 // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 2003. Vol. 42. No. 2. P. 169–174.
241. Orsi R.A. *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880–1950* [3rd edition]. New Haven: Yale University Press, 2010. 368 p.
242. Ortner S. Theory in Anthropology since the Sixties // *Comparative Studies in Society and History*. 1984. Vol. 26. No. 1. P. 126–166.

243. Oustinova-Stjepanovic G. Confessional Anthropology // *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice*. 2015. Vol. 59. No. 2. P. 114–134.
244. Palmisano S. *Exploring New Monastic Communities: The (Re)invention of Tradition*. Farnham, Burlington: Ashgate, 2016. 190 p.
245. Parmentier R.J. *Signs in Society: Studies in Semiotic Anthropology*. Bloomington: Indiana University Press, 1994. 223 p.
246. Peperkamp E. When God Is Love: Reflections on Christian and Romantic Sentiments in Catholic Poland // *Etnofoor*. 2006. Vol. 19. No. 1. P. 91–110.
247. Possamai A. Alternative Spiritualities and the Cultural Logic of Late Capitalism // *Culture and Religion*. 2003. Vol. 4. No. 1. P. 31–45.
248. Pritzker S.E. Living Translation in US-Chinese Medicine // *Language and Society*. 2012. Vol. 41. No. 3. P. 343–363.
249. Pritzker S.E. New Age with Chinese Characteristics? Translating Inner Child Emotion Pedagogies in Contemporary China // *Ethos*. 2016. Vol. 44. No. 2. P. 150–170.
250. Putnam R.D. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster Paperbacks, 2000. 541 p.
251. Rahner K. Ignatius of Loyola Speaks to a Modern Jesuit // *Ignatius of Loyola* / ed. P. Imhoff. London: Collins, 1979. P. 11–38.
252. Rieff P. *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud*. New York, Hagerstown, San Francisco, London: Harper & Row, 1966. 274 p.
253. Robbins J. God is Nothing But Talk: Modernity, Language and Prayer in a Papua New Guinea Society // *American Anthropologist*. 2001a. Vol. 103. No. 4. P. 901–912.
254. Robbins J. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2004. 383 p.
255. Robbins J. On Not Knowing Other Minds: Confession, Intention, and Linguistic Exchange in a Papua New Guinea Community // *Anthropological Quarterly*. 2008. Vol. 81. No. 2. P. 421–429.
256. Robbins J. Ritual Communication and Linguistic Ideology: A Reading and Partial Reformulation of Rappaport's Theory of Ritual // *Current Anthropology*. 2001b. Vol. 42. No. 5. P. 591–614.
257. Robbins J. The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions (An Introduction) // *Current Anthropology*. 2014. Vol. 55. No. 10. P. 157–171.
258. Robbins J., Rumsey A. Introduction: Cultural and Linguistic Anthropology and the Opacity of Other Minds // *Anthropological Quarterly*. 2008. Vol. 81. No. 2. P. 407–420.

259. Rose N. *Governing The Soul: The Shaping of the Private Self*. London, New York: Routledge, 1989. 304 p.
260. Rubel P., Rosman A. Introduction: Translation and Anthropology // *Translating Cultures: perspectives on translation and anthropology* / eds. P.G. Rubel, A. Rosman. Oxford, New York: Berg, 2003. P. 1–22.
261. Ruel M. Christians as Believers // *Religious Organization and Religious Experience* / ed. J. Davis. London: Academic Press, 1982. P. 9–31.
262. Sahlins M. The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology // *Current Anthropology*. 1996. Vol. 37. No. 3. P. 395–428.
263. Salmenniemi S. Therapeutic Politics: Critique and Contestation in the Post-political Conjuncture // *Social Movement Studies*. 2019. Vol. 18. No. 4. P. 408–424.
264. Schlafly Jr. D.L. Roman Catholicism in Today's Russia: The Troubled Heritage // *Journal of Church and State*. 1997. Vol. 39. No. 4. P. 681–696.
265. Schechner R. Victor Turner's Last Adventure // *Anthropologica*. 1985. Vol. 27. No. 1–2. P. 190–206.
266. Schieffelin B.B. Found in Translating: Reflexive Language across Time and Texts in Bosavi, Papua New Guinea // *Consequences of Contact: Language Ideologies and Sociocultural Transformations in Pacific Societies* / eds. M. Makihara, B.B. Schieffelin. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 140–165.
267. Schieffelin B., Woolard K., Kroskrity P. *Language Ideologies: Practice and Theory*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1998. 338 p.
268. Seligman A.B., Weller R.P., Puett M.J., Simon B. *Ritual and Its Consequences: An Essay on the Limits of Sincerity*. New York: Oxford University Press, 2008. 229 p.
269. Shils E. Ritual and Crisis // *Center and Periphery: Essays in Macrosociology* / ed. E. Shils. Chicago: Chicago University Press, 1975. P. 153–163.
270. Silverstein M. Language Structure and Linguistic Ideology // *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels* / eds. P. Clyne, W. Hanks, C. Hofbauer. Chicago: Chicago Linguistic Society, 1979. P. 193–247.
271. Silverstein M. Translation, Transduction, Transformation: Skating 'Glossando' on Thin Semiotic Ice // *Translating Cultures: Perspectives on Translation and Anthropology* / eds. P.G. Rubel, A. Rosman. Oxford, New York: Berg, 2003. P. 75–105.
272. Singer M. For a Semiotic Anthropology // *Sight, Sound, and Sense* / ed. T.A. Sebeok. Bloomington: Indiana University Press, 1978. P. 202–231.
273. Sluhovsky M. *Becoming a New Self: Practices of Belief in Early Modern Catholicism*. Chicago: University of Chicago Press, 2017. 232 p.

274. Sluhovsky M. *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago, London: University of Chicago Press, 2007. 374 p.
275. Sluhovsky M. *Loyola's Spiritual Exercises and the Modern Self // A Companion to Ignatius of Loyola: Life, Writings, Spirituality, Influence / ed. R.A. Maryks*. Leiden: Brill, 2014. P. 216–231
276. Smith W.L. *Vocation Stories of Cistercian Monks // Michigan Sociological Review*. 2016. Vol. 30. P. 69–90.
277. Stark R., Finke R. *Catholic Religious Vocations: Decline and Revival // Review of Religious Research*. 2000. Vol. 42. No. 2. P. 125–145.
278. Stasch R. *Knowing Minds is a Matter of Authority: Political Dimensions of Opacity Statements in Korowai Moral Psychology // Anthropological Quarterly*. 2008. Vol. 81. No. 2. P. 443–454.
279. Stasch R. *Ritual and Oratory Revisited: The Semiotics of Effective Action // Annual Review of Anthropology*. 2011. Vol. 40. P. 159–174.
280. Stewart C. *Secularism as an Impediment to Anthropological Research // Social Anthropology*. 2001. Vol. 9. No. 3. P. 325–328.
281. Stromberg P.G. *Language and Self-transformation: A Study of the Christian Conversion Narrative*. Cambridge University Press, 1993. 148 p.
282. Suaud C. *La Vocation: Conversion et Reconversion des Prêtres Ruraux*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1978. 280 p.
283. Tambiah S. *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 200 p.
284. Tambiah S. *The Magical Power of Words // Man*. 1968. Vol. 3. No. 2. P. 175–208.
285. Taylor C. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989. 601 p.
286. Taylor C. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1991. 142 p.
287. Thomas K. *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1971. 716 p.
288. Tihanyi C. *An Anthropology of Translation // American Anthropologist*. 2004. Vol. 106. No. 4. P. 739–742.
289. Trilling L. *Freud and The Crisis of Our Culture*. Boston: The Beacon Press, 1955. 59 p.
290. Trilling L. *Sincerity and Authenticity. The Charles Eliot Norton Lectures, 1969–1970*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1972. 188 p.

291. Turner E. The Paradox of Victor Turner's Poetry: A Preface // *Anthropology and Humanism*. 2012. Vol. 37. No. 2. P. 236–249.
292. Turner E. Anthropology, Fieldwork and Belief // *Anthropology Today*. 2003. Vol. 19. No. 2. P. 22–23.
293. Turner E., Turner F. Victor Turner as We Remember Him // *Anthropologica*. 1985. Vol. 27. No. 1–2. P. 11–16.
294. Turner E., Turner V. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. Oxford: Basil Blackwell, 1978. 281 p.
295. Turner V. Muchona the Hornet: Interpreter of Religion // *In the Company of Man: Twenty Portraits by Anthropologists* / ed. J.B. Casagrande. New York: Harper & Brothers, 1960. P. 333–355.
296. Turner V. Themes in the Symbolism of Ndembu Hunting Ritual // *Anthropological Quarterly*. 1962. Vol. 35. No. 2. P. 37–57.
297. Turner V. *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Ithaca, London: Cornell University Press, 1975. 354 p.
298. Turner V. Ritual, Tribal and Catholic // *Worship*. 1976. Vol. 50. No. 6. P. 504–526.
299. Turner V. Frame, Flow and Reflection: Ritual and Drama as Public Liminality // *Japanese Journal of Religious Studies*. 1979. Vol. 6. No. 4. P. 465–499.
300. Turner V. Social Dramas and Stories about Them // *Critical Inquiry*. 1980. Vol. 7. No. 1. P. 141–168.
301. Turner V. Body, Brain, and Culture // *Zygon*. 1983. Vol 18. No. 3. P. 221–245.
302. Viveiros de Castro E. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation // *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. 2004. Vol. 2. No. 1. P. 3–22.
303. Wilson G.C. How Alcoholics Anonymous Came About // *Australian Drug and Alcohol Review*. 1988. Vol. 7. No. 4. P. 473–478.
304. Wilson J. *Mindful America: The Mutual Transformation of Buddhist Meditation and American Culture*. New York: Oxford University Press, 2014. 265 p.
305. Wirtz K. Introduction: Ritual Unintelligibility // *Text & Talk*. 2007. Vol. 27. No. 4. P. 401–407.
306. Zhang L. Bentuhua: Culturing Psychotherapy in Postsocialist China // *Culture, Medicine, and Psychiatry*. 2014. Vol. 38. No. 2. P. 283–305.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1. СПИСОК УЧАСТНИКОВ ИССЛЕДОВАНИЯ

Имя	Возраст	Вероисповедание	Образование	Семейное положение	Место записи	Дата записи	Номер интервью
Родион	1989 г.р.	католик	высшее	не женат	СПб	2016	Интервью 1
Иван	1989 г.р.	католик	высшее	разведен	СПб	2017	Интервью 2
Илья	ок. 22 лет	католик	высшее	не женат	Пушкин	2017	Интервью 3
Ангелина	1995 г.р.	католичка	неполное высшее	не замужем	СПб	2017	Интервью 4
Инф.5	ок. 23 лет	католик	неполное высшее	не женат	СПб	2017	Интервью 5
Егор	ок. 55 лет	православный	высшее	-	СПб	2017	Запись в полевом дневнике
Инф. 7	ок. 65 лет	католичка	-	вдова	СПб	2017	Интервью 7
Инф. 8	35 лет	католик	высшее	женат	СПб	2017	Интервью 8
Инф.9	22 года	католичка	среднее	не замужем	СПб	2017	Интервью 9
Инф. 10	20 лет	католик	среднее	не женат	СПб	2017	Интервью 10
Аля	ок. 22 лет	католичка	среднее	не замужем	СПб	2017	Интервью 11
отец Игорь	1970 г.р.	католик	высшее, священник монах-францисканец	не женат	СПб	2017	Интервью 12
Инф.13	21 год	католичка	среднее специальное	не замужем	СПб	2017	Интервью 13
Валерия	27 лет	православная	среднее специальное	не замужем	СПб	2017	Интервью 14
Светлана Артем	1985 г.р.	католичка, православный	высшее	супруги	СПб	2017	Интервью 15
Григорий	1987 г.р.	католик	высшее	не женат	СПб	2017	Интервью 16
Инф. 17	24 года	католик	высшее	не женат	СПб	2017	Интервью 17
Галина	59 лет	католичка	-	замужем	СПб	2017	Интервью 18
Отец Николай	1969 г.р.	католик	высшее, священник	не женат	Москва	2017	Интервью 19
Вера	ок. 37 лет	католичка	высшее	не замужем	Москва	2017	Интервью 20

Алла	1991 г.р.	католичка	высшее	не замужем	Москва	2017	Интервью 21
Инф. 22	32	католичка	высшее	не замужем	Москва	2017	Интервью 22
Инф. 23	40 лет	католичка	высшее	не замужем	Москва	2017	Интервью 23
Карл Борис Инф.24	ок. 35 лет 1992 г.р. 1994 г.р.	католик католик католичка	высшее, высшее, высшее	не женат, не женат, не замужем	Москва	2017	Интервью 24
Инф. 25	ок. 45 лет	католичка	высшее	-	Москва	2017	Интервью 25
Арина	1993 г.р.	католичка	высшее, постулант ка	не замужем	СПб	2017	Интервью 26
Марина	ок. 34 лет	католичка	высшее	не замужем	СПб	2017	Интервью 27
Фаина	ок. 37 лет	католичка	высшее	-	СПб	2017	Интервью 28
Валя	1994 г.р.	католичка	высшее	не замужем	СПб	2017	Интервью 29
отец Антон	1980 г.р.	католик	высшее, священник	не женат	СПб	2018	Интервью 30
отец Д.	1968 г.р.	католик	высшее, священник монах- франциска нец	не женат	СПб	2018	Интервью 31
Борис	1992 г.р.	католик	высшее	не женат	Москва	2018	Интервью 32
Игнат	1992 г.р.	католик	высшее	не женат	Москва	2018	Интервью 33
Инф. 34	1992 г.р.	католик	высшее	не женат	СПб	2018	Интервью 34
Татьяна	1969 г.р.	католичка	высшее	разведена	СПб	2018	Интервью 35
Михаил Инф. 36	ок. 28 лет	католик католичка	высшее	жених и невеста	Киев	2018	Интервью 36
Виктор	28 лет	католик	высшее	женат	Киев	2018	Интервью 37
Владислав	ок. 35 лет	католик	высшее	не женат	СПб	2018	Интервью 38
Инф. 39	ок. 24 лет	католичка	высшее	замужем	СПб	2018	Запись в полевом дневнике
Мара	ок. 28 лет	католичка	среднее	не замужем	Москва	2019	Запись в полевом дневнике
Инф. 41	26 лет	католичка	высшее	не замужем	Москва	2019	Интервью 41
Степан Инф. 42	ок. 30 лет	католик католик	высшее высшее	не женат -	Москва	2019	Интервью 42
Отец Ш.	1975 г.р.	католик	высшее, священник	не женат	Москва	2019	Интервью 43

			монах- иезуит				
Кира	ок. 40 лет	католичка	-	не замужем	Москва	2019	Интервью 44
Инф. 45	ок. 23 лет	католичка	среднее	не замужем	Москва	2019	Запись в полевом дневнике
Инф. 46	26 лет	католичка	высшее	не замужем	Москва	2019	Интервью 46
Инф. 47	ок. 30 лет	католичка	-	не замужем	СПб	2019	Запись в полевом дневнике
Отец В.	-	католик	высшее, священник	не женат	Минск	2021	Запись в полевом дневнике
Отец А.	1979 г.р.	католик	высшее, священник монах- франциска нец	не женат	Черняхо вск	2021	Интервью 49
Варвара	58 лет	католичка	высшее	не замужем	Москва	2021	Интервью 50

ПРИЛОЖЕНИЕ 2. ПРИМЕР РАСПИСАНИЯ ДУХОВНЫХ УПРАЖНЕНИЙ

Великопостные духовные упражнения

24 – 26 марта 2017 г.

«От ветхого Адама к Адаму новому»

Пятница – 15.30 Введение

16.30 1-е введение в медитацию

17.15 Медитация

18.30 Святая Месса

19.15 Крестный Путь

20.00 Ужин

21.30 Адорация

Суббота – 08.30 Святая Месса с Утреней

09.30 Завтрак

10.30 2-е введение в медитацию

11.00 Медитация

12.00 1-я группа

13.00 Обед

15.00 3-е введение в медитацию

15.30 Медитация

16.30 2-я группа

17.30 3-я группа

19.00 Вечерня

19.30 Ужин

21.00 Адорация

Воскресенье – 08.00 Утреня

08.30 Завтрак

10.00 Святая Месса

11.30 4-е введение в медитацию

12.00 Медитация

13.00 1-я группа

14.00 Обед

15.30 5-е введение в медитацию

16.00 Медитация

17.00 2-я группа

18.00 3-я группа

19.00 Вечерня

19.30 Ужин