Екатерина Хонинева

«Призвание во плоти»: гендер и телесность в религиозной антропологии современного католицизма

DOI: http://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-2-105-130

Ekaterina Khonineva

"Vocation in the Flesh": Gender and Embodiment in Religious Anthropology of Contemporary Catholicism

Ekaterina Khonineva — European University at St. Petersburg; Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences (Kunstkamera) (St. Petersburg, Russia). ekhonineva@eu.spb.ru

In the early and medieval Christian tradition, the gendered body was understood as both an obstacle to the cultivation of virtues and a potential medium of transgression. The contemporary Catholic anthropology has another view of the subject's body and its senses and desires. This article is concerned with the pastoral project of encouraging priestly and monastic callings in the Russian Catholic parishes. It also specifically looks at its rhetoric, placing significant emphasis on gendered embodiment. Based on participant observation materials and interviews with Catholics, who are "called", the author analyzes the strategies of making a calling to celibacy genuine and persuasive. By including gender and sexuality within the concept of vocation, such rhetoric allows not only to show the consecrated life as something attractive, more intelligible and real but also to raise awareness of what true masculinity and femininity are. Despite the fact that Church discipline prescribes solitude, in this new rhetoric celibacy does not require one to become a disembodied and asexual angel. Conversely, by applying gendered embodiment religious specialists emphasize its utmost importance for the vocation, which presupposes celibacy, thereby confronting both early Christian perspective on the sinful body and secular views on the constructed gender.

Keywords: anthropology of religion, Catholicism, monasticism, gender, embodiment.

В этой статье речь пойдет об одной пастырской программе Католической церкви, в рамках которой конструируются и транслируются два легитимных образа проживания гендеризированной телесности и сексуальности — брака и пожизненного целомудрия в священстве и монашестве, — объединенных общей моделью религиозного призвания. Для людей, социализировавшихся в секулярной культуре, такая постановка проблемы может показаться некорректной или даже абсурдной, поскольку в их социальном воображении два этих образа, скорее всего, будут размещены на противоположных полюсах. Это недоумение может также подкрепляться и широко известными примерами аскетизма в ранней и средневековой христианской традиции, предполагавшего последовательное отрицание телесного измерения существования и достигавшего апогея в состоянии ангельской бестелесности монаха и священника. Действительно, согласно Талалу Асаду, базу раннехристианского аскетизма составляла постоянная борьба с грехом и потенциальными для него условиями, которые, как предполагалось, укоренены в теле субъекта, требующем неустанного контроля. Однако даже в средневековых монастырях работа по трансформации себя, несмотря на характерную риторику самоотчуждения, не всегда сводилась к механической процедуре нивелирования желаний, ведущих ко греху. Анализируя педагогическую программу св. Бернарда Клервоского, Асад демонстрирует, как обычно ассоциируемые с похотью и грехом желания могли конвертироваться и 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, вероятно, имевшие сексуальный опыт. В этом контексте дисциплинарный проект св. Бернарда не требовал репрессии желаний тела через техники умерщвления плоти, а реализовывал новую дискурсивную практику ритуального диалога, в рамках которого монахи могли переформулировать собственные воспоминания о прошлом опыте исходя из моральных обязательств, диктуемых новой жизнью[1].

1. Asad, T. (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

В современной же Католической церкви (далее — КЦ), как замечают исследовательницы европейской монастырской культуры Изабелль Жанво и Стефания Палмизано, в сравнении со средневековой католической традицией понимание аскезы претерпело определенные изменения. Риторику самоотречения заменяет риторика принятия. К примеру, представители нового монашества Пьемонта, которых изучает Палмизано, отказываются от идеи ангельского подобия, признавая за собой возможность или даже право быть такими же, как и те люди, которые не имеют призвания к посвященной жизни[2]. Монахи из австрийских и французских конгрегаций, с которыми работала Жанво, и вовсе избегают употребления слова «аскеза» для описания своей повседневной жизни[3]. Применительно к целибату Жанво также отмечает изменения в приписываемых ему значениях. Современные монахи интегрируют сексуальность в концепт целомудрия, позиционируя его как альтернативную форму сексуальности. Отказ от брака и сексуальных отношений, с ним связанных, для них не означает отказ от переживания своей мужественности или женственности. Следовательно, возникновение каких-либо желаний тела и плоти не составляет вины монаха: вопрос состоит в том, как тот будет дальше работать с этими желаниями[4].

Сегодня социальные исследования восприятия тела и целибата в КЦ, немногочисленные и представленные в основном работами европейской группы социологов[5], свидетельствуют о произошедшем дискурсивном «повороте к телесному», закономерно

2. Palmisano, S. (2016) *Exploring New Monastic Communities: The (Re)invention of Tradition*. Farnham: Ashgate.

3. Jonveaux, I. (2011) “Asceticism: An Endangered Value? Mutations of Asceticism in Contemporary Culture”, in T. Ahlbäck (ed.) *Religion and the Body*, pp. 193–194. Åbo: Tibo-Trading.

4. Jonveaux, I. (2018) *Moines, Corps et Âme: Une Sociologie de l’Ascèse Monastique Contemporaine*. Paris: Les Éditions du Cerf. pp. 197–198.

5. Например, Jonveaux, I., Pace, E. and Palmisano, S. (eds) (2014) Sociology of Monasticism: Between Innovation and Tradition. *Annual Review of the Sociology of Religion* (5) Leiden-Boston: Brill; Jonveaux, I. and Palmisano, S. (eds) (2016) *Monasticism in Modern times*. New York: Routledge. См. также статью Естер Пеперкамп об одном из последствий «телесного поворота» для мирян — распространении технологии естественного планирования, т. е. практики неабортивной контрацепции, предполагающей самонаблюдение над (женской) фертильностью: Peperkamp, E. (2008) “The Fertile Body and Cross-fertilization of Disciplinary Regimes: Technologies of Self in a Polish Catholic Youth Movement”, in N. Dyck (ed.) *Exploring Regimes of Discipline: The Dynamics of Restraint,* 113–134. New York and Oxford: Berghahn Books.

интригующем исследовательское воображение. Но поскольку это свидетельство основывается не на длительном включенном наблюдении[6] среди религиозных профессионалов, живущих в безбрачии, 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 репрезентационной политики, апеллирующей к категориям гендера и сексуальности и реализуемой церковной элитой по отношению к аудитории мирян. Этот вопрос будет рассмотрен на материалах, собранных в ходе наблюдения в 2016–2018 гг. в одном католическом приходе, расположенном в центре Санкт-Петербурга.

«Жатвы много, а делателей мало»[7]: пастырская поддержка призваний

Приход Успения Пресвятой Девы Марии, как и многие другие российские католические храмы, был возрожден в начале 1990-х гг. после периода советского забвения. По окончании длительного ремонта в начале 1997 года в храме были возобновлены регулярные богослужения. На то же время, что и восстановление церковных структур, приходятся первые обращения и присоединения к КЦ, а также активная миссионерская деятельность представителей различных монашеских орденов и священников — «этнических католиков» преимущественно из Польши и Беларуси, реже из других регионов, традиционно ассоциируемых с католицизмом. При этом значительная часть российских католиков-мирян не имеет соответствующих этнических корней, и их приход к вере не был продиктован этнорелигиозными сентиментами. Хотя, конечно, католические храмы современной России были и остаются центром притяжения этнических меньшинств и тех, кто имеет соответствующие «католические корни», в крупных столичных приходах, каким является приход Успения, они не составляют большинства. Преимущественно моими информантами оказывались те, кто был воспитан в секулярной культуре и для кого

6. Исключение составляет исследование Ребекки Лестер, которая в течение года проводила наблюдение за подготовкой будущих монахинь в женском католическом монастыре: Lester, R. J. (2005) *Jesus in Our Wombs: Embodying Modernity in a Mexican Convent*. Oakland, CA: University of California Press.

7. Мф. 9:37

католическая социализация была первым опытом воцерковления — опытом, который они хотели пережить максимально полно и в соответствии с тем, что для них определил Бог.

Согласно Учению КЦ, каждый христианин призван к святости[8]. Достижение этого состояния святости возможно непосредственно в той уникальной форме жизни, которую предназначил Бог для каждого конкретного человека. Однако знание о предначертанном пути недоступно христианину изначально: призвание должно быть раскрыто или, иначе, распознано самим человеком и для самого человека. Тема призваний стала широко обсуждаемой в КЦ, по-видимому, после Второго Ватиканского Собора (1962–1965 гг.), утвердившего принцип всеобщего призвания к святости и апостольству. И полагаю, не будет преувеличением сказать, что на сегодняшний день эта тема является одной из наиболее представленных 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 этого 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 КЦ в России как религии меньшинства. Еще в самом начале своей полевой работы я познакомилась с молодым министрантом[9] Ильей[10], который пригласил меня на мессу в свой приход. После мессы мы разговорились и направились пить чай в ближайшее к храму кафе. Предметом нашего обсуждения стала история друга Ильи, жившего в обещании целибата до тех пор, пока он не влюбился в девушку и не «вернулся в мир». По словам Ильи, в их окружении эта история вызвала единогласное осуждение героя, который для некоторых являлся примером «настоящего призвания». Взгляд же самого Ильи на эту ситуацию нельзя было назвать осуждающим:

8. Догматическая конституция о Церкви «Lumen gentium». Документы II Ватиканского Собора / Пер. Андрея Коваля. М.: Паолине, 2004. С. 86

9. Мирянин, прислуживающий у алтаря во время мессы.

10. Имена информантов изменены.

> — Конечно, это проблема всех католиков, особенно мужского пола, особенно в России, это вот это вот: «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 ну это не мое.

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 посвященную жизнь 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 этого явления[11]. Но что удалось Илье подметить тонко, так это его локальную специфику. Хотя курс на развитие и поддержку призваний к священству/монашеству характерен для всей КЦ, 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. Но чтобы традиция развивалась, как известно, нужны религиозные специалисты. Поэтому уже начиная со времен восстановления католических приходов забота о новых призваниях стала одной из основных в повестке служения КЦ 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 усилий. Именно призвание к священству и посвященной жиз-

11. Здесь нужно сделать оговорку. Если у мужчин довольно много вариантов для самореализации в служении КЦ (священство и/или монашество; разнообразные литургические служения), то для женщин выбор не так уж велик. По сути основная возможность для них быть «не просто мирянином» — прикрепиться к монашескому ордену.

ни регулярно становится предметом осмысления в проповедях, на конференциях, встречах с молодежью и просто в неформальных беседах. Этот 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 св. Антония Падуанского, 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[12] приглашают к себе прихожан для неформального общения. Это неформальное общение часто разворачивается вокруг темы призваний: священники, диаконы и монахи за чашкой чая рассказывают о том, как были призваны к посвященной жизни.

Территориальная и социальная близость семинарии и монастыря способствует тому, что так называемый кризис призваний[13] 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[14] для молодых неженатых людей, размышляющих о призвании. Чуть менее ярко в этом дискурсивном поле представлены рассуждения о супружеском призвании, однако для помолвленных и семейных пар также стали проводить-

12. Деятельность францисканского ордена имеет апостольский характер, т.е. в отличие от представителей созерцательных орденов монахи-францисканцы могут быть активно включены в приходскую повседневность.

13. То есть нехватка молодых религиозных специалистов на фоне общего «старения» этой социальной группы в КЦ. Во время моей полевой работы в семинарии обучались всего 8-9 человек, тогда как, по рассказам, в 1990-е гг. количество семинаристов достигало 40. Общину же монахов францисканцев составляли 6-7 человек, включая кандидатов в орден.

14. Реколлекции — форма духовных упражнений, предполагающих временное изъятие себя из привычной повседневной жизни и посвящение этого времени молитве и размышлениям на конкретную тему в монастыре или специальных молитвенных домах.

ся встречи для размышления о браке. Эти инициативы связаны с современным курсом пастырской политики, утверждающей брак и посвященную жизнь как равно достойные пути к святости. Несмотря на слова апостола Павла в Послании к коринфянам о том, что мужчине лучше не касаться женщины и что только в случае невозможности борьбы с искушением стоит вступать в брак[15], сейчас акценты сместились в сторону абсолютного равенства призвания к браку и призвания, предполагающего целибат. Жизнь в безбрачии уже не рассматривается как нечто, свидетельствующее о более высоком духовном состоянии, чем рядовая жизнь в браке.

Два предлагаемых церковью образа себя *(человек, состоящий в браке*, и *одинокий человек, полностью посвятивший себя Богу)* могут показаться стороннему наблюдателю антагонистичными по признаку институциональной дисциплинаризации телесной социальности и проживания своей гендерной идентичности. Однако 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 пожизненного одиночества и брачных отношений, как представители секулярной культуры, можно обнаружить, проследив в диахронии некоторые траектории распознавания призвания. Миряне могут искать свое призвание годами — пробовать 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. Однако в этой истории меня больше интересует то, каким образом и для чего призвание к безбрачию, требующее в ранней христианской традиции нивелирования гендеризированной телесности, в современной церкви преподносится не как противоположное, но как смежное или равное призванию в браке. Для дальнейшего рассуждения будет задана следующая модальность. Я предлагаю рассмотреть пастырскую поддержку призваний как инклюзивный для всех членов церкви проект, который нацелен на распростране-

15. 1-Кор. 7: 8-9

ние знания о фундаментальных моделях социального поведения, связанных общим пониманием гендеризированного тела. 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 телесной интериоризации призвания.

«Вот ты смотришь и просто влюбляешься в монашество»: эстетика убеждения

В христианских культурах одним из ключевых инструментов миссионерской деятельности является речевой жанр свидетельства. Однако в католической среде под свидетельством зачастую понимается не рассказ, но исполнение, иногда систематическое, некого действия, посредством которого христианин реализует апостольскую функцию. Такими свидетельствами могут считаться различные служения, помощь в благотворительной деятельности, таинства, даже похороны могут стать *красивым* свидетельством. Этот эпитет, как мне казалось изначально, является не столько характеристикой идиолекта 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. Антрополог Биргит Майер предлагает рассматривать эстетику как важный компонент религии, переживаемой через устойчивые чувственные 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 стимуляцию правильных чувств

и эмоций субъектов[16]. При этом эстетика здесь может пониматься как в широком смысле — как совокупность чувственных модальностей познания, так и в более привычном, узком понимании, ограничивающем эстетику сферой культурно специфичного прекрасного.

В католической среде наблюдение за воплощенным в теле человека призванием Бога зачастую вызывает эмоциональный отклик и становится отправной точкой в размышлениях наблюдателя о собственном призвании, что по сути и характеризует успешное свидетельство. Пусть в фокусе и оказываются сестры конгрегаций, работающие с тяжелобольными или бездомными, кровоточащие язвы на их теле не способны испортить впечатление от красоты сестринского служения. Здесь я бы хотела привести отрывок из моего разговора со Светланой. Вместе с матерью они присоединились к КЦ 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 встрече 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 в меньшей степени, и, по воспоминаниям Светланы, у молодых людей вопрос выбора между призваниями к монашеству и к браку вызывал серьезные затруднения. Важной вехой в ее длительных размышлениях стал момент, когда она поняла, что эти призвания равнозначны, что брак — это такая же посвященная Богу жизнь, настолько же *красивая*:

> Инф.: Нет, все как бы они одинаковые, одинаково красивые [призвания], потому что я видела… ну очень много с монашествующими общалась и с монахинями, женщинами и я видела… из разных орденов, и я видела, что это красиво.
> Соб.: Что значит красиво?
> Инф.: 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 <…> ну сразу понятно <…> что… как бы… привлекательность… вот есть кра-

16. Meyer, B. (2010) “Aesthetics of Persuasion: Global Christianity and Pentecostalism’s Sensational Forms”, *South Atlantic Quarterly 109*(4): 741–763.

> сивая семья — очень красивое призвание! <…> И вот я могла восхищаться одновременно и одним призванием, и другим. И вот надо было выбрать [Светлана, катехизатор, 32 года].

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. 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 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 вскоре после события. Основываясь на материалах, собранных в одном 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 собственной телесности и нарративизацию этого опыта[17]. Полагаю, что в рассматриваемом случае понятие эстетики может быть расширено посредством его использования также и в узком смысле: как освоение техник и состояний тела, однозначно отсылающих к опыту обретения призвания и вызывающих у окружения ощущение прямого столкновения со сверхъестественной красотой.

17. Lester, R. J. (2005) *Jesus in Our Wombs: Embodying Modernity in a Mexican Convent*, p. 36.

Телесность призванного может также метафорически наделяться приятным ароматом, специфическим благоуханием:

> 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, священник, 37 лет].

Описания особого «аромата святости» характерны для христианской агиографической традиции[18]. Так, 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[19]. Эстетическое переживание близости к святости в призвании, к красоте телесности призванного, которая как будто светится, как будто благоухает, дает основания удостовериться в том, как Господь действует в жизни христианина, лучше, чем любой талантливый рассказ о том же самом[20].

Эта красота, которую приписывают воплощенному в теле человека Божьему призыву, однако, вовсе не гендерно нейтральна. Убежденность в подлинности призыва будет только крепнуть, если призванный 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 этим утверждением, мой собеседник рассказал, что этот моло-

18. Albert, J. P. (1990) *Odeurs de Sainteté: La Mythologie Chrétienne des Aromates*. Paris: Éditions de l'EHESS. Исследование ольфакторного измерения «новой» православной агиографии см. 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.

19. Classen, C., Howes, D. and Synnott, A. (1994) *Aroma: The Cultural History of Smell*. London: Routledge, p. 52.

20. Роберт Орси называет это переживание *«experience of presence»,* см. Orsi, R.A. (2008) "Abundant History: Marian Apparitions as Alternative Modernity", *Historically Speaking 9*(7): 12–16.

дой человек — семинарист и в ближайшем будущем будет облачен. Илья признался, что часто 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 выбрал для себя целибат. 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 решения.

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, внешние данные которых вполне соответствуют 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 этого календаря, по их мнению, — сыграть на противоречии, шокировать (ср. «Конечно, когда смотришь на католического священника или монаха, всегда задумываешься: „Почему, ну почему он от всего этого отказался?“» — Ирина, 23 года) и через этот сознательный эпатаж привлечь общественное внимание к существованию образов мужественности в целомудрии, альтернативных массовым секулярным. Наиболее предприимчивые и восприимчивые к красоте миряне, монахи и священники, обращаясь к примерам противоречивого сочетания привлекательности и добровольного безбрачия, ищут достижения того же эффекта.

«Мы тоже видим всю эту красоту»: этика убеждения

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 Господа. 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, а был действительно для этого предназначен. Эта демонстрация делает на гендере и его коннотациях осо-

бый акцент. В качестве возможной иллюстрации такой формы риторической выразительности я приведу один случай, произошедший во время празднования приходским хором и сочувствующими дня св. Цецилии — покровительницы музыкантов. Все присутствующие (а помимо меня это был почти полный состав хора, диакон, аколит, группа активных прихожан) пили вино и вели оживленные беседы, как вдруг к этой компании присоединились две сестры-монахини. Одна из них — сестра Анета, этническая полька — уже давно была со всеми знакома, другую же сестру я видела впервые, и, как выяснилась, 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 заданный формат коммуникации и сама начала задавать вопросы. Далее приведен восстановленный мною 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.

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 напрямую ука-

зала, 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 всё.

По-видимому, Наталью не вполне удовлетворил и этот вариант, 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 КЦ уже несколько десятилетий назад, 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 этого выбора. По сути ею было высказано утверждение, что женщина становится монахиней в том случае, когда жизнь в миру, реализация себя в ней через сильную романтическую любовь не была успешной. Что показательно, сестра Инна с готовностью и заметным спокойствием возразила своей собеседнице, использовав контринтуитивный тезис: она стала монахиней, хотя и имела успех у мужчин, и даже была влюблена. 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 КЦ. Такие обстоятельства, в которых демонстрация этой 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[21],

21. Illouz, E. (2013) *Why Love Hurts: A Sociological Explanation*. Cambridge: Polity.

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 гендеризированной телесностью. 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[22] как будущих, так и состоявшихся монахов, монахинь и священников регулярно повторяется одна мысль, причем без специальных стимулов со стороны исследователя: «В своем безбрачии я все так же остаюсь человеком, который может влюбиться». И более того, это вполне естественно:

> …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, францисканец, ок. 50 лет].

> 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

22. Далее приведены фрагменты из интервью со священниками и монахами. 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.

ситуаций может произойти, и ничего в этом нет страшного [Арина, постулантка[23], 24 года].

Когда Стефания Палмизано писала о представителях нового монашества из Бозе, амбициозного монастырского проекта в духе Второго Ватиканского Собора, она выделила две ключевые для этой среды риторические стратегии самопрезентации: «Мы не бесплотные ангелы» и «Мы не лучше, не более святы, чем кто бы то ни было»[24]. Российские католические монахи и священники придерживаются более консервативных взглядов, чем информанты Палмизано, однако в этом вопросе они занимают аналогичные позиции. И это 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 КЦ не имеет тех коннотаций, которые приписываются светскому пониманию избранности как тотальному превосходству над большинством. Поэтому говорение 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. Однако 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 простой логике строится, к примеру, нарратив о столь значимых для современной церкви явлениях Девы Марии в Лурде. В самом деле, едва ли что-то в личности и судьбе визионерки св. Бернадетты Субиру могло предвещать известные события. Бернадетта была юна[25], бедна, обладала слабым здоровьем и столь же слабы-

23. 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).

24. Palmisano, S. *Exploring New Monastic Communities: The (Re)invention of Tradition*, p. 82.

25. О юных девушках-визионерках и убедительности их образов для КЦ см. Maunder, C. (2016) *Our Lady of the Nations: Apparitions of Mary in 20th-century Catholic Europe*. Oxford: Oxford University Press.

ми способностями к обучению, в том числе религиозному. 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 способом, над знанием, полученным интеллектуальными усилиями. И 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»[26]. И в этом контексте истории монахов и священников становятся особенно созвучны традиции католической саморепрезентации 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, священник, 49 лет].

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 людьми, ничем специфическим не выдающимися, напротив, предполагает отсылку именно к гендеризированной телесности, с которой приходится считаться каждому. Призванный к посвященной жизни человек так же несет на себе печать первородного греха, так же предрасположен к греховному действию, так же не свободен от желаний плоти. Интересно, что подобная референция характерна и для католической культуры сельской северо-восточной Бразилии, которую изучает антрополог Майя Мейблин. Почитаемые в этой местности святые воспринимаются верующими как близкие благодаря некогда разделяемому в повседневности телесному опыту, в первую очередь опыту бытовых телесных

26. Dahlberg, A. (1991) “The Body as Principle of Holism: Three Pilgrimages to Lourdes”, in J. Eade and M. Sallnow (eds) *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, p.31. London: Routledge.

страданий. Размышляя о земной жизни св. Риты Кашийской, известной как «замужняя святая», или Девы Марии, информантки Мейблин воображают их переживания в специфично гендерном 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 телесная, в частности гендеризированная, воплощенность святых — по сути единственное, что делает их такими же, как и все обыкновенные люди[27]. Отсылки к общему для всех воплощению и его издержкам также создает эффект понятности и близости призвания, делает его посюсторонним и отчасти даже простым.

Антропология брака и безбрачия

Таким образом, призвание к жизни в целомудрии 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 св. Антония Падуанского 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. Близилось время Великого поста, так что обсуждение коснулось вопроса о том, кто от чего склонен отказаться в этот период. Одна из участниц духовных упражнений в связи 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 Ва-

27. Mayblin, M. (2014) “People Like Us: Intimacy, Distance, and the Gender of Saints”, *Current Anthropology 55*(10), pp. 272–273.

силий, 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.

Это отчасти эпатажное 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. И то, что может попадать в класс потенциальных условий, зависит от исторического и культурного контекста[28]. 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 св. Бернарда Клервоского, соотношение между потенциальными условиями греха и собственно греховным действием имеет иную природу и прагматику. 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 однажды данные обещания целомудрия раз за разом.

«Я нормальный мужик», — утверждает монах, и никому из присутствующих подобное утверждение не кажется неуместным. Здесь следует заметить, что в католической среде для людей, живущих в обещании безбрачия, уже не предполагается обязательная дистанция между ними и представителями противополож-

28. Asad, T. (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, p. 103.

ного пола, как того требовала ранняя христианская традиция. Сегодня прихожанок и священников/монахов могут связывать дружеские отношения. Социальные проявления этих отношений могут быть различны: частые индивидуальные встречи и так называемые 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. И эти формы социального взаимодействия часто осмысляются в терминах мужественности и (духовного) отцовства, то есть в парадигме, отсылающей к вполне конкретным гендерным ценностям и противостоящей андрогинному образу священника/монаха.

Во многом подобное позиционирование обусловлено современными католическими представлениями о субъекте. Рассуждая над остроумно поставленным вопросом, может ли быть гендер у греха, Майя Мейблин говорит о том, что в КЦ сосуществуют две различные модели субъекта: дуалистическая и универсалистская. Первая основывается на раннехристианском видении природы человека через призму ее изначальной и неизменной гендерной двойственности. Эта 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 во многом 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[29]. Антропологическая модель призвания, реализованная в принципе всеобщего призвания к святости, является, очевидно, универсалистской по своей форме. В соответствии с этим взглядом на субъект, пути к святости разнообразны, но равноценны. И это равенство призваний подкрепляется общим для всех механизмом достижения святости — добровольной самоотдачей[30]. Только отрекшись от себя, человек становится равен сам себе.

29. Mayblin, M. (2017) “Containment and Contagion: The Gender of Sin in Contemporary Catholicism”, in K. Norget, V. Napolitano and M. Mayblin (eds) *The Anthropology of Catholicism: A Reader*, pp. 143–147. Oakland, CA: California University Press.

30. Пастырская конституция о Церкви в современном мире *«Gaudium et spes»*. Документы II Ватиканского Собора. С. 470.

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 неофиты оказываются 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 встречаю 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. Эта конгруэнтность призваний, которая так 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 во-

> обще 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, катехизатор, 32 года].

В этом и состоит парадокс католической антропологии призвания: как универсальное призвание к святости может быть гендерно окрашенным? Рассматривая два проблемы, с которыми сталкивается КЦ — вопрос о женском священстве и кризис вокруг сексуальных домогательств клира, Мейблин показывает, как церковные элиты могут обращаться то к универсалистской, то к дуалистической модели для легитимации своих позиций. Это замечание о креативной апелляции к объяснительным моделям вполне корректно 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 гендеризированная телесность субъекта и связанные с ней желания, что расширяет перспективы для «популяризации» призвания к посвященной жизни в среде, где добровольное целомудрие рассматривается как нечто едва ли достижимое. Вторая функция этой программы отражена в высказывании Светланы. Через идею единой, обобщающей концепции призвания КЦ утверждает среди своей паствы представление о человеческой двойственности — о правильных образах мужского и женского. И тем самым универсалистская антропология призвания выступает как противовес своему идеологическому антиподу — такой же универсалистской, но «искажающей» модели конструируемого гендера.

Заключение

За счет включения гендера и сексуальности в концепт призвания к безбрачию КЦ реализует свою программу по преодолению кризиса призваний. Специфичная риторика позволяет представить посвященную Богу жизнь привлекательной, более понятной и реальной, а также совсем не страшной. Несмотря на предписанное церковной дисциплиной телесное одиночество, в данном случае оно не уподобляется статусу бестелесного и бесполого ангела. Напротив, современная католическая антропология призвания полемизирует с такой традицией концептуализации тела. Однако не только с ней.

Уже процитированная выше Ребекка Лестер, ожидая увидеть в католическом монастыре сестер, стремящихся «вырваться» из собственного гендеризированного тела как преграды для достижения святости, столкнулась с более любопытным положением дел. Одним из самых частых высказываний среди монахинь было: «Женщина должна всегда оставаться женщиной на 100%», — и это, пожалуй, наиболее удачно иллюстрирует дисциплинарную и педагогическую программу исследуемого монастыря как формационного института. Эта 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 модерным 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[31]. В этом наблюдении можно обнаружить важные параллели с современной пастырской политикой руководства КЦ.

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. И религиозные специалисты достаточно хорошо осведомлены об этом обстоятельстве и делают его объектом публичной рефлексии. В рамках этой 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 КЦ 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 и провозгла-

31. Lester, R. J. (2005) *Jesus in Our Wombs: Embodying Modernity in a Mexican Convent*, p. 13

шением «секулярного тела»[32] церковные интеллектуалы связывают сексуальную либерализацию (влекущую за собой видение тела как объекта торга и продажи), легитимацию абортов, эвтаназии и так далее, а также распространение представлений о социальном конструировании гендера. Помещение концепции небинарного гендера в подобный ряд негативных, с точки зрения КЦ, 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.

Библиография / References

Документы II Ватиканского Собора / Пер. Андрея Коваля. М.: Паолине, 2004.

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.

Albert, J. P. (1990) *Odeurs de Sainteté: La Mythologie Chrétienne des Aromates*. Paris: Éditions de l'EHESS.

Asad, T. (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Classen, C., Howes, D. and Synnott, A. (1994) *Aroma: The Cultural History of Smell*. London: Routledge.

Dahlberg, A. (1991) "The Body as Principle of Holism: Three Pilgrimages to Lourdes", in J. Eade and M. Sallnow (eds) *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, 30–50. London: Routledge.

Dokumenty II Vatikanskogo Sobora (2004) [Documents of the Second Vatican Council]. M.: Paoline.

Hirshkind, C. (2011) "Is There a Secular Body?", *Cultural Anthropology*, *26*(4): 633–647.

Illouz, E. (2013) *Why Love Hurts: A Sociological Explanation*. Cambridge: Polity.

Jonveaux, I. (2011) "Asceticism: An Endangered Value? Mutations of Asceticism in Contemporary Culture", in T. Ahlbäck (ed.) *Religion and the Body*, 186–196. Åbo: Tibo-Trading.

Jonveaux, I. (2018) *Moines, Corps et Âme: Une Sociologie de l'Ascèse Monastique Contemporaine*. Paris: Les Éditions du Cerf.

Jonveaux, I. and Palmisano, S. (eds) (2016) *Monasticism in Modern times*. New York: Routledge.

32. Рассуждение о границах понятия секулярного тела см. Hirshkind, C. (2011) "Is There a Secular Body?", *Cultural Anthropology 26*(4): 633–647.

Jonveaux, I., Pace, E. and Palmisano, S. (eds) (2014) Sociology of Monasticism: Between Innovation and Tradition. *Annual Review of the Sociology of Religion* (5) Leiden-Boston: Brill.

Kormina, J. and Shtyrkov S. (2014) "Staritsa i smert': Zametki na poliah sovremennyh zhitii" [The Female Spiritual Elder and Death: Some Thoughts on Contemporary Lives of Russian Orthodox Saints], *Gosudarstvo, Religiia, Tserkov' v Rossii i Zarubezhom 1*(32)*:* 107–130.

Lester, R. J. (2005) *Jesus in Our Wombs: Embodying Modernity in a Mexican Convent*. Oakland, CA: University of California Press.

Maunder, C. (2016) *Our Lady of the Nations: Apparitions of Mary in 20th century Catholic Europe*. Oxford: Oxford University Press.

Mayblin, M. (2017) "Containment and Contagion: The Gender of Sin in Contemporary Catholicism", in K. Norget, V. Napolitano and M. Mayblin (eds) *The Anthropology of Catholicism: A Reader,* 139–155. Oakland, CA: California University Press.

Mayblin, M. (2014) "People Like Us: Intimacy, Distance, and the Gender of Saints", *Current Anthropology 55*(10): 271–280.

Meyer, B. (2010) "Aesthetics of Persuasion: Global Christianity and Pentecostalism's Sensational Forms", *South Atlantic Quarterly 109*(4): 741–763.

Orsi, R. A. (2008) "Abundant History: Marian Apparitions as Alternative Modernity", *Historically Speaking 9*(7): 12–16.

Peperkamp, E. (2008) "The Fertile Body and Cross-fertilization of Disciplinary Regimes: Technologies of Self in a Polish Catholic Youth Movement", in N. Dyck (ed.) *Exploring Regimes of Discipline: The Dynamics of Restraint,* 113–134. New York and Oxford: Berghahn Books.

Palmisano, S. (2016) *Exploring New Monastic Communities: The (Re)invention of Tradition*. Farnham: Ashgate.