Екатерина Хонинева

Семиотическая бдительность и культивация искренности в католической практике распознавания призвания

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-4-102-129

Ekaterina Khonineva

Semiotic Vigilance and Cultivation of Sincerity in Catholic Practice of Vocational Discernment

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

In contemporary Catholicism, the reflection of faithful on the way of life or vocation implies the acquisition of interpretative skills that allow to define God's will with a degree of certainty. The process of vocational discernment constitutes a hermeneutic work of a Catholic with his or her inner states — consciousness, emotions — and various outer shreds of evidence indicating that this specific life project is precisely what God is calling for. Observation of the signs of God's presence and care does not necessarily mean that these signs will be recognized correctly. Within local semiotic ideologies, God's signs decipherment is considered as an inherently subjective act. In this regard, the main peril for a Catholic who discerns vocation is an interpretation of signs in such a way that their meaning coincides with the one's own view of vocation. The Church authority offers a solution for this problem by the cultivation of ethical self-reflectiveness and sincerity. The metaphor of sincerity as personal transparency that is common in Russian Catholic milieu serves for reinforcement of faithful's moral commitments of accountability towards the Church.

Keywords: Catholicism, semiotic ideologies, religious communication, sincerity, ethics.

Хонинева Е. Семиотическая бдительность и культивация искренности в католической практике распознавания призвания // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 4 (37). С. 102–129.

Khonineva, Ekaterina (2019) "Semiotic Vigilance and Cultivation of Sincerity in Catholic Practice of Vocational Discernment", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 37(4): 102–129.

«Многие пытались совратить меня в монастырь», — в шутку заметила Саша наигранным голосом, когда разговор, случайным участником которого я оказалась на празднике одного католического прихода в Санкт-Петербурге, 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 в отношении специфики 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 одной своей информанткой в Москве 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.

Эта статья посвящена траекториям поиска христианского призвания, представляющего проблему для многих современных российских католиков. Дело в том, что призвание для католика (во всяком случае на уровне догматических деклараций) не является вопросом личного выбора. Согласно католической антропологии, каждый человек призван Богом в мир, чтобы жить в соответствии с уникальным планом, предназначенным только и исключительно для этого человека и ведущий его к состоянию

святости. Усложняет данную концепцию то, что содержание этого уникального плана неизвестно христианину априори, а значит его/ее видение себя и религиозное призвание могут не совпадать. В Католической церкви существует система инструментов и техник распознавания призвания, реализуемых в специализированных дисциплинарных институтах — семинариях и монастырях. Но прежде чем оказаться в подобном институте или отказаться от такой перспективы, христианин должен убедительно продемонстрировать самому себе, что он действительно призван к конкретному пути. Эта убежденность достигается посредством различных дисциплинарных и когнитивных практик, не регламентированных институционально. Распознавание призвания обычно требует усвоения аналитических и интерпретативных навыков, предполагающих работу как с внутренними состояниями — сознанием, эмоциями, соматическими переживаниями, так и с 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[1]. Впрочем, техники распознавания характерны и для других христианских культур, в которых проблематизируется непрерывная связь с Богом[2]. 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. Замечу, что точное содержание практики распознавания для мирян не всегда выглядит однозначным. 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 призвания.

Большинство информантов, с которыми я работала, присоединились к Католической церкви или приняли таинство креще-

1. Обзор различных техник распознавания в католической традиции см. Sluhovsky, M. (2008) *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism*, pp. 169–232. Chicago, IL: University of Chicago Press.

2. Например, Klaits, F. (2016) “Insult and Insecurity: Discernment, Trust, and the Uncanny in Two US Pentecostal Communities”, *Anthropological Quarterly* 89(4): 1143–1173; Luhrmann, T.M. (2006) “Learning Religion at the Vineyard: Prayer, Discernment and Participation in the Divine”, in *Religion and Culture Web Forum*.

ния 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 имеют довольно абстрактный характер: они едва ли освещают механику верификации призвания и интерпретации знаков, предлагая верующим упорядочить свою молитвенную жизнь и вступить в диалог с Богом, тем самым помещая опыт распознавания в сферу индивидуальной религиозной креативности.

Это отнюдь не означает, что ищущие себя католики полагаются лишь на импровизацию. Для героев этнографической истории, которую я бы хотела рассказать в данной статье, постоянный 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 этом рассуждении я вижу анализ таких примеров, которые дают возможность проследить за интерпретативной логикой, лежащей в основе религиозного поиска аутентичного «я», а также оценить, с какими категориями современного католического воображения и дискурса оказывается соотнесена норма искренности, имплементированная в этот процесс. Материалом для данного рассуждения послужили нарративы о распознавании призвания, которые были записаны мною в ходе интервью и включенного наблюдения в нескольких приходах и францисканских монастырях Санкт-Петербурга и Москвы в 2017–2018 гг. Также выводы статьи опираются на анализ различных рекомендаций по распознаванию призвания (институциональных и «низовых»), представленных в повседневных коммуникативных контекстах и различных католических медиа (сайтах, группах в социальных сетях и публикациях журнала «Призвание», издававшегося римско-католической семинарией «Мария — Царица Апостолов» с 1994 г.).

Семиотические идеологии и концепт искренности в религиозных культурах

Смыслопорождение в религиозных культурах во многом сфокусировано на установлении причинно-следственных связей, практиках прогнозирования и распознавания, техниках толкования

и дешифровки, невозможных без семиотической рефлексии. Адекватная трактовка природы знаков и их функций напрямую влияет на качество взаимодействия с божественным/трансцендентным и на переживание верующим его присутствия в своей жизни[3]. То, каким образом в различных религиозных традициях осмысляются и манифестируются связи между субъектами, материальным миром и языком, определяется локальными семиотическими идеологиями.

Один из примеров того, как религиозные семиотические идеологии артикулируют эти связи, — понимание слов как выражения (или скорее отражения) внутренних мыслей и состояний говорящего, определяемое моральной нормой искренности. Эта норма основывается на видении языка и речи как «прозрачной» среды, адекватной для функции передачи информации о мыслях и желаниях от одного субъекта к другому или агенту божественной природы. В протестантизме культивация искренности оказалась одним из основных стимулов для повышения персональной агентности в оппозиции к ритуальным авторизованным формам медиации, что во многом повлияло на формирование модерной субъектности и представлений об индивидуальной автономии[4]. В статье *Sincerity, "Modernity", and the Protestants* антрополог Вебб Кин рассматривает импликации подобного определения искренности, предлагая их в качестве возможных векторов исследования такой формы метапрагматической рефлексии.

Во-первых, искренность 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 высказывания в говорящем, ответственном за это высказывание. В такой перспективе искренность возможна только в условиях свободы субъекта и не должна быть обусловлена политическими авторитетами или социальными конвенциями. Второй аспект, связанный с этой моральной нормой, — интенциональность. Искренность подразумевает стремление, индивидуальное желание говорить правду. Из этого следует, что свойство искрен-

3. Engelke, M. (2007) *A Problem of Presence: Beyond Scripture in an African Church*. Oakland, CA: University of California Press; Keane, W. (2007) *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley, CA: University of California Press.

4. Trilling, L. (1972) *Sincerity and Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

ности — характеристика непосредственно личности говорящего, а не речи и не мыслей, которые являются ее источником.

И третья характеристика искренности, на которую обращает внимание Вебб 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 — различных стратегий и жанров самообъективации. Поэтому 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 самого субъекта. И слова, и мысли должны быть под полным контролем говорящего, а значит, и непременно его собственными[5].

Такую аналитическую модель искренности можно дополнять или, если угодно, критиковать в двух перспективах. С одной стороны, с точки зрения так называемой *теории непрозрачности* (*opacity doctrine)*, описанной антропологами на материалах тихоокеанских обществ. Основной ее тезис заключается в том, что восприятие интенций других людей как потенциально постижимых и, следовательно, проблематизация искренности характерны далеко не для всех культур[6]. С другой стороны, классическая модель искренности, хотя и разработанная в рамках антропологии христианства, основывается главным образом на этнографии протестантизма и на протестантской модели субъекта. Во введении к разделу, посвященному пересмотру категории искренности в компаративной перспективе, в одном из выпусков журнала «*HAU: Journal of Ethnographic Theory*» антрополог Нилуфар Хаэри, отталкиваясь от базового определения искренности, отмечает, что обеспокоенность качеством взаимодействия с божественным (а в религиозном контексте искренность, главным образом, об этом) свойственна не только протестантским, но и многим другим религиозным культурам. Иное дело, что доминирующая ана-

5. Keane, W. (2002) “Sincerity, ‘Modernity’, and the Protestants”, *Cultural Anthropology* 17(1): 65–92.

6. Обзор проблематики представлен в статье Robbins, J., Rumsey, A. (2008) “Introduction: Cultural and Linguistic Anthropology and the Opacity of Other Minds”, *Anthropological Quarterly 81*(2): 407–420. См. также: Duranti, A. (2015) *The Anthropology of Intentions*, pp. 175–186. Cambridge: Cambridge University Press.

литическая модель искренности крепко связывает данный концепт с другими характерными категориями и протестантской, и, шире, западной модерной субъектности.

Среди таких Хаэри выделяет представление об истинном «я», скрытом внутри субъекта; далее, спонтанность (в протестантском контексте находящая выражение в первую очередь в спонтанной молитве, противопоставленной молитве формульной), аутентичность и авторство произносимых слов, агентность, автономия и свобода. Авторы раздела считают нужным освободить концепт искренности от этих коннотаций посредством обращения к другим этнографическим контекстам. Такой ревизии, к примеру, подвергается образ спонтанной искренности — авторы показывают, что неспонтанность может быть не менее агентивна, автономна и искренна, чем постулируемая спонтанность[7]. В свою очередь я на примере католической практики распознавания призвания хочу показать, какова может быть связь между искренностью, индивидуальными желаниями и авторством.

Призвание как коммуникация: метафоры *личных отношений с Богом*[8]

Однажды отец Игорь[9], член ордена францисканцев младших конвентуальных, поделился со мной историей, которая когда-то произвела на него сильное впечатление. Во время встречи в известном католическом монастыре Непокалянув (Польша) 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». Будущий отец Игорь тогда был поражен тем, как даже спустя многие десятки лет монах все равно борется за свое призвание, молится 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 данное явление, подразумевают континуальность — сначала поэтапное рас-

7. Haeri, N. (2017) “Unbundling Sincerity: Language, Mediation, and Interiority in Comparative Perspective”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory 7*(1): 123–138.

8. Здесь и далее курсивом выделены эмные понятия.

9. Имена информантов изменены.

познавание призвания, затем его неустанное *углубление*. В приходском дискурсе артикулируется необходимость рефлексии над недостаточностью «первого обращения» и внесения бóльшей 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 может[10], на практике эти события оказываются ритуально зафиксированным обязательством *углубления* призвания, то есть постоянной работы над личностью христианина.

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 среди католиков 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 осмысляется как *личные отношения* с Богом. Здесь очевидна полемическая отсылка к не одобряемому современными католиками автоматизму, то есть нерефлексируемому участию в литургической жизни без необходимого совершенствования переживаний индивидуального столкновения с Богом. В качестве примера такого стиля религиозной жизни, пусть и не всегда в явном виде, приводят «этнических» или «традиционных» католиков, получивших свою религиозную идентичность как бы по праву рождения вместе с этнической. Одна из моих информанток, уже четыре года живущая в Польше во францисканском монастыре, рассказывала мне о том, как местные католики, крещенные в 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 мистическое переживание личного не-

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

посредственного контакта человека с Богом. Подобный контакт не противопоставлен ритуализированным формам, но в этих формах он также и не достигается по умолчанию. В идеале эти две модальности взаимодействия 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 крупного прихода в Санкт-Петербурге отца Стефана, 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 водоносы, 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 Стефана, День святого Иосифа, 19.03.2017)

Формулировка, которую использует отец Стефан — «стараться встретить», — здесь не случайна. Регулярная *встреча со Христом* оказывается вопросом поддержания бдительности. Метафора *встречи* работает таким образом, что этот опыт понимается как столкновение реальное и конкретное — с Богом как личностью, с которой возможна дружба:

> Встреча… это, наверное, какой-то опыт личного… 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-то это как с другом, с кем-то очень близким. (Арина, постулантка, 24 года)

Выражение *встреча со Христом* отсылает к отношениям между двумя интенциональными субъектами без посредников и свидетелей. Более того, такие отношения не предполагают безоблачность — все так же, как и между людьми. Эту интимность, характерную для осмысления взаимодействия с Богом, изящно иллюстрирует регулярное сравнение с эмоционально окрашенным союзом влюбленных или супругов — «делом двоих». Утверждается, что, как 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 информантов, первичный пыл неофита плавно перерастает в насыщенный и регулярный контакт. Христианин обучается быть с Богом на постоянной связи, переживать *встречу со Христом* раз за разом.

Сложно сказать, какова генеалогия понятия индивидуальных отношений с Богом в том виде, в котором оно функционирует в современной католической культуре. Описание подобного опыта контакта можно обнаружить еще в трудах известных католических мистиков, однако возможность такого контакта в том случае зависела от исполнения некоторого 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, а также потенциально возможны и крайне желательны для каждого, а не только для узкого круга избранных[11].

Данный расширенный 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

11. Здесь можно провести параллели с протестантским индивидуализмом и, действительно, обнаружить целый ряд общих черт, характерных для описания личных отношений с Богом у современных протестантов и католиков; см., например, статью о харизматах-пятидесятниках, выполненную на российском материале: *Кормина Ж.В.* Гигиена сердца: дисциплина и вера «заново рожденных» харизматических христиан // Антропологический форум. 2013. № 18. С. 300–320.

взаимодействия между человеком и Богом. Более того, некоторые информанты именно переживание призвания называют своей первой *встречей со Христом*, когда они впервые в 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, кандидатка в монашеский орден, 23 года)

Так 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 и количественным аспектами взаимодействия с 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 двух перспективах. Первая: анализ интерпретационных стратегий позволяет приблизиться к осмыслению того, как в различных религиозных культурах может концептуализироваться коммуникация между человеком и субъектом нечеловеческой природы. Вторая: рассмотрение механизмов семиотического воображения может стать удобным аналитическим инструментом для понимания того, как формируется и поддерживается религиозная субъектность.

Формирование «слушающего субъекта» и культивация искренности

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 человек услышит этот призыв. «Услышать» в данном случае не предполагает 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 его собственное внутреннее состояние. Для описания такого опыта используется формулировка *почувствовать призвание*[12], 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 католика.

В антропологии христианства одной из ключевых тем является проблематика христианских (а по факту протестантских) языковых идеологий и, в частности, формирование говорящего религиозного субъекта *(speaking subject)*[13]. Так, процесс обращения предполагает трансформацию личности не в последнюю очередь за счет успешного освоения роли говорящего (в таких действиях, например, как свидетельство[14] и исповедь[15]), искренне и без прикрас выражающего свои потаенные мысли, чувства, желания. Антрополог Джоэль Роббинс, однако, замечает, что освоение этой роли всегда комплементарно формированию компетенции *mind-reader'a*, 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[16].

12. Например, на сайте монастыря Святого Антония Чудотворца в разделе «Как стать францисканцем» можно найти следующие простые 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».

13. См., например, Schieffelin, B.B. (2007) "Found in Translating: Reflexive Language across Time and Texts in Bosavi, Papua New Guinea", in M. Makihara, B.B. Schieffelin (eds) *Consequences of Contact: Language Ideologies and Sociocultural Transformations in Pacific Societies*, pp. 140–165. New York: Oxford University Press; Robbins, J. (2001) ""God Is Nothing but Talk": Modernity, Language and Prayer in a Papua New Guinea Society", *American Anthropologist* 103(4): 901–912.

14. Harding, S. (1987) "Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion", *American Ethnologist* 14 (1): 167–181.

15. Robbins, J. (2004) *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley, CA: University of California Press.

16. Robbins, J. (2008) "On Not Knowing Other Minds: Confession, Intention, and Linguistic Exchange in a Papua New Guinea Community", *Anthropological Quarterly* 81(2): 425.

В католической культуре распознавание призвания также требует культивации в себе роли слушающего. Эта роль 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. 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[17]. (Отец Николай, священник, 49 лет)

Эта цитата из интервью с отцом Николаем примечательна тем, что иллюстрирует позицию церковной власти относительно 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. И если настройка на слушание, о которой говорит отец Николай, — это вопрос развития в себе повседневной бдительности и семиотической рефлексивности, то научиться «слышать Бога» в распознавании призвания — это вопрос правильной расшифровки интенций Бога по отношению к человеку. К культивации такого рода чувствительности, на мой взгляд, применима формулировка «интенциональное слушание»,

17. Перефразируя известную реплику Сьюзан Хардинг *«speaking is believing»* (Harding, S. (2000) *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*. Princeton, N.J.: Princeton University Press), можно сказать, что для католиков «слушать значит верить».

предложенная Чарльзом Хиршкиндом[18]. Для мусульман, с которыми работал Хиршкинд, практика регулярного прослушивания проповедей, записанных на кассеты, оказывалась упражнением в воспитании в себе 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 теорией распознавания призвания обучение слушать Бога — это набор интенциональных действий, реализуемых христианином в повседневной жизни и индивидуальной 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 основание для размышлений.

Такая формулировка может показаться странной. Мы можем называть искренней просьбу, пожелание, улыбку, подарок, но процесс слушания редко описывается этим эпитетом. Сложность заключается в том, что в этом 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 своей 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. И уже более

18. Hirschkind, C. (2001) “The Ethics of Listening: Cassette-Sermon Audition in Contemporary Egypt”, *American Ethnologist* 28(3): 623–649.

конкретно — интерпретации 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, вчитаешь в знак то, что Бог совсем не хотел «сказать». Постоянная рефлексия над этими вопросами, на мой взгляд, лежит в основе самотрансформации верующего католика посредством культивации в себе искреннего слушающего.

Способы объективации и семиотизации пространства

Несмотря на постулируемую эксклюзивность и интимность, для человека распознавание призвания зачастую оказывается опытом непрерывных сомнений в правильности интерпретации намерений Бога на свой счет[19]. 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 модерных западных языковых идеологиях предполагается, что, во-первых, интенции собеседника потенциально постижимы и, во-вторых, действия (в том числе и речевые) должны быть сконструированы таким образом, чтобы предлагать знаки для интерпретации намерений, стоящих за этими действиями. На протяжении полевой работы меня удивляла и по-своему восхищала абсолютная уверенность моих информантов в том, что интенции Бога могут и должны быть расшифрованы. Эта убежденность изящно сформулирована в простом высказывании, которое я с незначительными вариациями слышала

19. Впрочем, и многие другие формы религиозной коммуникации изобилуют семантически и прагматически темными компонентами (см., например: Tambiah S. (1968) “The Magical Power of Words”, *Man* 3(2), 175–208), равно как и повседневное взаимодействие с акторами, которым приписывается сверхъестественная агентность: *Дубовка Д.* Сила слова старца: механизм осуществления харизматической власти // Антропологический форум. 2017. № 33. С. 37–64.

в проповедях и в повседневных беседах: «Мы призваны распознать, к чему мы призваны».

Но поскольку ситуация вокатива, требующего минимальной интерпретации (как это 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 божественной перспективы на человеческую обусловливает 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. Так, к примеру, один мужчина получил знак на свою молитву о призвании в виде проехавшего мимо автобуса, на котором была размещена реклама с изображением монаха с котом на руках. Правда, далеко не всем так везет на иконические знаки.

Однако эта схема распределения значимости между внешним и внутренним как пространств реализации агентностей не так однозначна. Объективация как рефлексивный процесс может также затрагивать и различные формы субъективной жизни христианина, распознающего призвание. Под этим термином я вслед за Дэниелом Миллером[20] и Веббом Кином[21] понимаю экстернализацию, посредством которой субъективная жизнь людей и их социальное взаимодействие опосредуется через семиотические формы. Исследователи предлагают, таким образом, отстраниться

20. Miller, D. (1987) *Material Culture and Mass Consumption,* pp. 19–33. Oxford: Blackwell.

21. Keane, W. (2010) “Minds, Surfaces, and Reasons in the Anthropology of Ethics”, in M. Lambek (ed.) *Ordinary Ethics*, p. 69. New York: Fordham University Press.

от наиболее распространенного, благодаря феминистской теории, «негативного» определения объективации как нивелирования индивидуальной агентности к гегельянской интерпретации этого концепта. В рассматриваемом же случае объективация внутреннего мира отчасти соответствует «негативному» определению, поскольку целью этой рефлексивной практики становится попытка нивелирования собственной интенциональности и агентности в том или ином субъективном состоянии и приписывания им некоторых свойств объекта, дающих возможность интерпретировать их с позиции божественной агентности.

Самый яркий, однако мало кому доступный способ убедиться, что на процесс интерпретации не влияла личность интерпретатора, — продемонстрировать, что за словами, произнесенными человеком, скрываются интенции, ему не принадлежащие. Схожие интерпретативные привычки демонстрировали, к примеру, информанты Питера Стромберга. В соответствии с семиотической идеологией евангеликов, утверждающей индивидуальную интенциональность говорящего субъекта, любые случаи речевых актов, иллокутивная сила которых не лежит в поле осознания автором локутивного акта, приписывалась верующими нечеловеческой агентности[22].

Сравним этот пример со следующей историей, рассказанной 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,

22. Stromberg, P.G. (1993) *Language and Self-Transformation: A Study of the Christian Conversion Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.

> 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 5-й 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 что, 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.

С точки зрения так называемой истинностно-функциональной модели интерпретации (*truth-functional model of interpretation*[23]), герой рассказа действительно солгал. Однако здесь 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 говорящего субъекта (а герой рассказа абсолютно уверен, что не собирался произносить сказанное), но в модерных языковых идеологиях, как уже говорилось, интерпретация высказывания предполагает обязательный поиск и расшифровку интенций, то все, что выходит за рамки индивидуальной интенциональности, приписывается божественной агентности. И поскольку Бог априори не может лгать, то не интенциональная, но ложь в парадигме человеческой коммуникации объясняется авторством Бога и интерпретируется как предсказание, которому суждено будет сбыться. Такой эффект достигается и за счет разграничения ролей участников (*participant roles*), о которых писал Ирвинг Гофман[24]. Человек здесь вы-

23. Duranti, A. *The Anthropology of Intentions*, p. 123.

24. Goffman, E. (1981) *Forms of Talk*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

ступает как исполнитель *(animator)*, но не автор произносимых слов и не ответственный за них, но при этом одновременно является и адресатом высказывания.

Другой пример, который я бы хотела привести в связи с обсуждением объективации 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 исключительно 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 притянуто. 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... я вижу впереди стоят люди, когда подхожу, вижу, что они разговаривают жестами... Но сейчас я уже понимаю, что... где была правда, а где притянуто. Просто есть вот это желание видеть знаки во всем. Потом, я не знаю, может быть, конечно, я ошибаюсь, может быть, они тоже что-то значили... 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.

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 герменевтики. 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 него самого. Иными словами, интенциональное слушание Бога (в христианском, расширительном 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 человека — а именно его собственных намерений, ожиданий и желаний. Так, для Вали характерна нетипичная для людей, социализировавшихся в западной секулярной культуре, установка на «не-интерпретацию». В идеале знаки должны «говорить» о намерениях Бога, то есть связь между знаком и его значением не должна быть конвенциональной[25], а значит предоставляющей пространство для 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.

Объективация, отчет о которой дает в этом фрагменте Валя, затрагивает уже индивидуальное сознание. Однако некоторый

25. Конечно, и связь между словом и денотатом тоже является конвенциональной, но обычно это обстоятельство не попадает в область осознания непрофессиональных лингвистов/семиотиков.

фрагмент субъективной жизни выводится за пределы рефлексивного осознания, за счет чего ему может быть приписана трансцендентная агентность. Таким образом, искреннее слушание, культивируемое в процессе распознавания, представляет собой сознательное нивелирование собственной агентности в процессе интерпретации знаков от Бога. Это происходит посредством объективации материального пространства, внутренних состояний, индивидуальных действий и локализации в них божественных интенций.

Метапрагматический режим искренности: между молчанием и говорением

Может сложиться впечатление, что в отличие от базовой академической модели в рассматриваемом контексте концептуализация искренности не включает процесс говорения. Тем более, что довольно часто я могла сталкиваться с высказываниями, произнесенными с некоторым осуждением той или иной персоны (реальной или абстрактной) и в общем виде сводящимися к нравоучительному тезису, согласно которому нужно «меньше болтать» и больше слушать то, что от тебя хочет Бог[26]. Этот тезис примечателен, поскольку предполагает, что процесс говорения неизбежно и избыточно субъективен, то есть основная задача этого действия — выражать мнение и желания человека, а не Бога.

В приходской среде довольно широко распространены рассказы, как ни странно, не только о счастливом 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 романтическую связь 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.

Следующее рассуждение принадлежит Галине — главному организатору молитвенной группы о призваниях. Галина состоит в довольно тесных дружеских отношениях с большинством се-

26. В этом современная практика распознавания призвания наследует христианской аскетической традиции, культивирующей молчание; см., например, Bynum, C.W. (1982) *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, pp. 40–43. University of California Press.

минаристов и с преподавателями семинарии, всегда в курсе последних событий этого учреждения. Более того, она неформально консультирует о призваниях довольно широкую 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 в тренингах личностного роста и поиска себя и, более того, сама их проводила. 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 поспособствовать обращению в католицизм многих своих коллег по тренингам.

> Г.: 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*[27]. 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.
>
> Исс.: Тоже знак? Что получается.
>
> Г.: 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 щас докажу! Вам щас расскажу! Борьба. То есть не та борьба это. Ну, в общем слушать Бога, да. И видеть Его сквозь все это.
>
> (Галина, организатор группы молитв о призваниях, 59 лет)

27. Ср. с высказыванием одного из моих информантов-мирян, Андрея, который комментирует новость о злоупотреблениях сексуального характера со стороны клира в США: «Паства должна подчиняться пастырям в определенных ритуальных контекстах. Но во все остальное время это именно пастыри должны быть подотчетны пастве. Они должны быть *прозрачными*. Паства должна знать все об их жизни. В каком-то смысле пастыри себе не принадлежат. Что они едят, что слушают, что читают, с кем общаются» [Полевой дневник, 31.08.2018].

Любопытно указание Галины на моральное обязательство распознающих призвание стать *прозрачными*. У этой метафоры искренности как возможности и необходимости демонстрации некой истины о себе (семантика метафоры предполагает, что истины полной) есть два последствия. Как клирики, так и миряне вроде Галины, пользующиеся авторитетом, часто повторяют, что нужно внимательно следить за тем, что хочет сам человек и что хочет от него Бог, и ни в коем случае не перепутать эти перспективы. В поле наблюдения и подозрения со стороны клира и мирян попадают те распознающие свое призвание католики, которые слишком часто и слишком экспрессивно выражают свой восторг и удовлетворение своим призванием. Буквально, если они слишком много говорят о нем[28]. Так, один из выпускников семинарии отец Иван провел целых десять лет в процессе формации, вместо обычных семи. Его дважды хотели попросить уйти из семинарии, так как не видели в нем 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 на его счет высказалась Галина, «казалось, что слишком много его». Кстати, именно Галина последовательно утверждала то, что отец Иван 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 связан-

28. 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 визионерок 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, M. *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism*, p. 178. С другой стороны, подобные риторические увещевания 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).

ные с говорением. Молчание, таким образом, выступает высказыванием метауровня[29] — 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. Несмотря на постулируемую стигматизацию говорения о собственном призвании в католической среде, нетрудно заметить даже по приведенным выше фрагментам, что о своем призвании мои информанты могут говорить много и охотно — как в повседневных бытовых контекстах, так и в ситуациях интервью. И здесь я хотела бы вернуться к аналитической модели искренности Вебба Кина, вернее, к ее интерактивному измерению. Хотя католики утверждают интимность и недоступность для понимания другими индивидуального опыта распознавания, он так или иначе помещается в область моральной оценки со стороны социального окружения. Несмотря на то, что это публично почти никогда не проговаривается, распознавание призвания с начальных этапов, то есть еще до и во время институционализации в рамках семинарии, монастыря или в акте помолвки, перестает быть делом лишь одного 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 грю: «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! Я не знаю, как объяснить».

29. См. Basso, K. (1970) ""To Give up on Words": Silence in Western Apache Culture", *Southwestern Journal of Anthropology* 26(3): 213–230; Bauman, R. (1983) *Let Your Words Be Few: Symbolism of Speaking and Silence among Seventeenth-Century Quakers*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

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 него «прозрачности» и подотчетностью распознавания воли Бога в отношении к предполагаемому жизненному проекту. Искренность слушающего также манифестируется посредством речевых форм — в первую очередь через нарративы о распознавании призвания. Но если в случае протестантской модели вербализации искренности слова непременно должны отсылать к собственным желаниям и намерениям говорящего, в представленном случае они ни в коем случае не должны к ним отсылать. Цель такой манифестации искренности — убедить социальное окружение в том, что это призвание аутентично, а не надумано самим субъектом.

Заключение

Одно из оснований для определения семиотических идеологий Вебб Кин видел в вопросе об этике и морали. Действительно, для кальвинистов, с которыми работал Кин, адекватная интерпретация материальных знаков божественного присутствия и безошибочное приписывание агентностей объектам и субъектам вписывались в миссионерский и, безусловно, морально нагруженный проект по освобождению личности от привязанности ложным фетишам. Этнография современной католической культуры расширяет эти наблюдения.

Предлагаемая Католической церковью семиотическая идеология акцентирует необходимость *личного* взаимодействия с Богом[30], не опосредованного авторизованными формами. Однако, определяя распознавание призвания как индивидуальное духовное творчество и свободный выбор, религиозные авторитеты прививают своей пастве также и этическую рефлексивность. Иными словами, власть проявляет себя не посредством прямого или завуалированного принуждения следовать заданным правилам и требования послушания, но через культивацию навыков (са-

30. Помимо традиционных для католической культуры форм участия в таинстве Евхаристии и созерцания присутствия Бога во время поклонения Святым Дарам.

моинтерпретации и семиотической бдительности) и добродетели (искренности), реализация которых служит не в последнюю очередь для подотчетности верующего перед церковью.

Искренность и осмысленный в религиозных терминах навык слушания играет в этой подотчетности особую роль. Так же, как и манифесты о невозможности доступа к чужим внутренним состояниям (*opacity claims*)[31], утверждения об их необходимой доступности *(transparency claims*) имеют этическое и политическое измерения. Мы помним, что искренность в базовой, «протестантской», аналитической модели требует автономии и свободы субъекта как обязательного условия, но одновременно и создает ее. Контуры этой модели могут быть расширены, если также вспомнить, что искренность как этическая норма представляет собой особую модальность власти[32]. При последовательном наблюдении этическое измерение руководств по распознаванию призвания также приобретает дисциплинарные обертоны. В рассмотренном случае моральные обязательства оказываются замаскированы и представлены католикам как обыденная и самоочевидная этика, позволяющая верным осмыслять свой опыт распознавания призвания как самотрансформацию.

Библиография / References

Дубовка Д.Г. Сила слова старца: механизм осуществления харизматической власти // Антропологический форум. 2017. № 33. С. 37–64.

Кормина Ж.В. Гигиена сердца: дисциплина и вера «заново рожденных» харизматических христиан // Антропологический форум. 2013. № 18. С. 300–320.

Basso, K. (1970) ""To Give up on Words": Silence in Western Apache Culture", *Southwestern Journal of Anthropology* 26(3): 213–230.

Bauman, R. (1983) *Let Your Words Be Few: Symbolism of Speaking and Silence Among Seventeenth-century Quakers*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Bynum, C.W. (1982) *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley, CA: University of California Press.

31. Keane, W. "Minds, Surfaces, and Reasons in the Anthropology of Ethics", p. 71; Stasch, R. (2008) "Knowing Minds Is a Matter of Authority: Political Dimensions of Opacity Statements in Korowai Moral Psychology", *Anthropological Quarterly* 81(2): 443–454.

32. Foucault, M. (1997) "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress", in P. Rabinow (ed.) *Ethics: Subjectivity and Truth:* Vol. 1 of *Essential Works of Foucault, 1954–1984,* pp. 253–280. New York: New Press.

Dubovka, D. (2017) “Sila slova startsa: mekhanizm osushchestvleniia kharizmaticheskoi vlasti” [The Power of a Spiritual Elder’s Words: The Ways of Communication in a Community with Charismatic Authority], *Antropologicheskii forum* 33: 37–64.

Duranti, A. (2015) *The Anthropology of Intentions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Engelke, M. (2007) *A Problem of Presence: Beyond Scripture in an African Church*. Oakland, CA: University of California Press.

Foucault, M. (1997) “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress”, in P. Rabinow (ed.) *Ethics: Subjectivity and Truth:* Vol. 1 of *Essential Works of Foucault, 1954–1984,* pp. 253–280. New York: New Press.

Goffman, E. (1981) *Forms of Talk*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

Haeri, N. (2017) “Unbundling Sincerity: Language, Mediation, and Interiority in Comparative Perspective”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7(1): 123–138.

Harding, S. (1987) “Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion”, *American Ethnologist* 14 (1): 167–181.

Harding, S. (2000) *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hirschkind, C. (2001) “The Ethics of Listening: Cassette-Sermon Audition in Contemporary Egypt”, *American Ethnologist* 28(3): 623–649.

Keane, W. (2007) *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley, CA: University of California Press.

Keane, W. (2010) “Minds, Surfaces, and Reasons in the Anthropology of Ethics”, in M. Lambek (ed.) *Ordinary Ethics*, pp. 64–83. New York: Fordham University Press.

Keane, W. (2002) “Sincerity, ‘Modernity,’ and the Protestants”, *Cultural Anthropology* 17(1): 65–92.

Klaits, F. (2016) “Insult and Insecurity: Discernment, Trust, and the Uncanny in Two US Pentecostal Communities”, *Anthropological Quarterly 89*(4): 1143–1173.

Kormina, J. (2013) “Gigiena serdtsa: distsiplina i vera «zanovo rozhdennykh» kharizmaticheskikh khrisitan” [Heart Hygiene: The Discipline and Faith of “Born Again” Charismatic Christians], *Antropologicheskii forum* 18: 300–320.

Luhrmann, T.M. (2006) “Learning Religion at the Vineyard: Prayer, Discernment and Participation in the Divine”, in *Religion and Culture Web Forum*.

Miller, D. (1987) *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Blackwell.

Robbins, J. (2004) *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley, CA: University of California Press.

Robbins, J. (2001) ““God is Nothing but Talk”: Modernity, Language and Prayer in a Papua New Guinea Society”, *American Anthropologist* 103(4): 901–912.

Robbins, J. (2008) “On Not Knowing Other Minds: Confession, Intention, and Linguistic Exchange in a Papua New Guinea Community”, *Anthropological Quarterly* 81(2): 421–429.

Robbins, J., Rumsey, A. (2008) “Introduction: Cultural and Linguistic Anthropology and the Opacity of Other Minds”, *Anthropological Quarterly* 81(2): 407–420.

Schieffelin, B.B. (2007) “Found in Translating: Reflexive Language across Time and Texts in Bosavi, Papua New Guinea”, in M. Makihara, B.B. Schieffelin (eds) *Consequences of Contact: Language Ideologies and Sociocultural Transformations in Pacific Societies*, 140–165. Oxford: Oxford University Press.

Sluhovsky, M. (2008) *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Stasch, R. (2008) “Knowing Minds Is a Matter of Authority: Political Dimensions of Opacity Statements in Korowai Moral Psychology”, *Anthropological Quarterly 81*(2): 443–454.

Stromberg, P.G. (1993) *Language and Self-Transformation: A Study of the Christian Conversion Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tambiah S. (1968) “The Magical Power of Words”, *Man* 3(2): 175–208.

Trilling, L. (1972) *Sincerity and Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.