

А. А. Космарский,
О. В. Бартошевич-Жагель

Как причастие меняет человека: к теологической психологии евхаристии

Артем Анатольевич Космарский — старший научный сотрудник Института исследований культуры НИУ ВШЭ. **Адрес:** Москва, Старая Басманная ул., д. 21/4, стр. 1, каб. 210. **Электронная почта:** akosmarskii@hse.ru.

Ольга Викторовна Бартошевич-Жагель — старший преподаватель, ФГАОУ ВО Первый МГМУ им. И. М. Сеченова (Сеченовский университет). **Адрес:** Москва, ул. Садовая-Кудринская, д.3, стр. 1. **Электронная почта:** atenedo@gmail.com.

Аннотация: В статье ставится вопрос о возможности изучения того, как таинство евхаристии (причащения) меняет конкретного человека, его эмоциональное состояние и душевную жизнь. С точки зрения теоретической ориентации, статья находится на пересечении практического богословия, психологии и культурной антропологии. Отправная точка исследования такова: если принять как базовую посылку догматическую позицию православной и римско-католической церкви — что Дары действительно превращаются в Тело и Кровь Христову, и причащающиеся соприкасаются с присутствующим в хлебе и вине Христом — то какое воздействие причастие на них оказывает? Методологически развиваемый в статье подход можно обозначить как сочетание автоэтнографического подхода (рефлексивного описания собственного опыта, с выходом на общезначимые социальные проблемы) и кейс-стади (метода качественных исследований, предполагающего длительное наблюдение за повседневной жизнью и практиками людей, и неформализованные разговоры с ними). Опираясь на эти данные, авторы развивают три темы: причастие как воплощение (евхаристия воплощает то, что происходит в душе причастника, делает эти чувства, страсти более реальными, воплощёнными в теле), причащение и еда (в системе координат духовное/материальное), причащение детей. В заключении подчеркивается, что статья имеет пилотный характер: если увидеть индивидуальное воздействие евхаристии на человека как проблему, то открывается широкая исследовательская программа — и для церкви, и для научного сообщества.

Ключевые слова: евхаристия, причащение, воплощение, таинство, материальность

Для цитирования: Космарский, А. А., Бартошевич-Жагель, О. В. Как причастие меняет человека: к теологической психологии евхаристии // Пути России. 2026. Т. 4. № 1. С. 35–55.

Введение

Важнейшая роль причастия в жизни христиан не вызывает сомнений. Евхаристия является главным таинством и православных церквей, и римско-католической церкви, и даже некоторых протестантских деноминаций. То есть, ежедневно сотни тысяч человек — согласно учению их церкви — лично соприкасаются с Христом, с Его плотью и кровью. Что с ними происходит при этом? Как может меняться их эмоциональное состояние, их душевная жизнь и, вообще, их реальность? И как возможно подходить к этому вопросу?

Если о смысле таинства причастия, о природе присутствия Христа в святых Дарах (реальном или символическом), о преложении и пресуществлении, о Жертве, о становлении и структуре евхаристической литургии, о значении евхаристии в жизни церкви написаны тысячи томов и сломаны тысячи копий, то вопрос о том, как причащение святых Тайн воздействует на человека, почему-то почти не попадает в фокус богословских изысканий. Действительно, «несмотря на значимость для православного верующего, причащение оказывается молчащей практикой, о которой говорят редко и ещё реже её фиксируют в письменном виде» [Беглов, 2012, с. 34–35]. Но крайне редко задаётся данным вопросом и религиоведение, а также смежные с ним науки. Наша статья — попытка обозначить и отчасти закрыть эту лакуну, наметив потенциальные направления дальнейших исследований, на пересечении практического богословия, психологии и культурной антропологии.

Такая постановка вопроса вполне легитимна: исследования сакральных, таинственных и даже сверхъестественных феноменов¹ религиозной жизни методами различных наук сейчас идут очень активно. В крупнейшей англоязычной базе данных медицинских и биологических публикаций PubMed запрос на тему «молитва» сейчас выдаёт около 72 тысяч результатов — то есть, уже существует как минимум несколько направлений изучения молитвы, даже в естественных науках. Однако на слово «причастие» — всего 34 публикации, и почти все — случайные, кроме нескольких работ на тему переноса инфекции Covid-19 через причастие и непереносимости глютена верующими. Даже с поправкой на значимость молитвы в разных религиях мира, не только в христианстве, контраст разительный — что показывает как концептуальную возможность, так и неисследованность выбранной нами темы.

¹ Как, например, вышедшая в журнале по истории медицины попытка статистического и психофизиологического анализа чудесных исцелений в Лурде [François, Sternberg, Fee, 2014].

Методологически мы полагаем, что возможно описывать эффекты сверхъестественных (религиозных) феноменов, не вступая в спор об их онтологической сущности. Теоретически важный для антропологии религии (и вообще социологии, начиная с Эмиля Дюркгейма) вопрос — насколько действие ритуалов и сакральных объектов зависит от тех смыслов, которыми их наделяют лично люди, насколько — от институтов (коллективные представления), насколько — от физической или химической агентности самих объектов, мы здесь не ставим. Отправная точка нашего исследования такова: если принять как базовую посылку догматическую позицию православной и римско-католической церкви — что Дары действительно превращаются в Тело и Кровь Христову, и причащающиеся соприкасаются с присутствующим в хлебе и вине Христом — то какое воздействие причастие на них оказывает? И далее, думая о том, как возможно исследовать и говорить об этом, мы оказываемся перед развилкой. Можно привлекать процедуры и различения естественных наук, чтобы, например, вывести определённые закономерности изменения состояния человека (начиная даже от физиологии) после причастия. Но можно пойти путем этнографии (и отчасти психологии): описание, с опорой на рефлекссию над личным опытом, на разговоры с причастниками, на наблюдение за тем, что с ними происходит — это направление и было выбрано в настоящей работе.

Евхаристия за пределами догматики: опыт и материальность причастия в современном богословии и антропологии

Евхаристии посвящены тысячи работ современных богословов, но, как уже говорилось выше, абсолютное большинство их составляют споры о сущности таинства и его реализации в различных церквях, история евхаристических практик и ритуалов, литургики и философия² — то есть, скорее рассуждения об интеллектуальных концептах,

² Все важные пути недавней философской мысли (экзистенциализм, феноменология, семиотика, постструктурализм) давали новый импульс к пониманию евхаристии. Э. Схиллебекс указывал на то, что хлеб и вино выступают знаками, и предлагал видеть в таинстве «транссигнификацию»; гуссерлианское богословие Р. Соколовски, обращаясь к литургии, возрождало достоинство феноменальной реальности, вопреки современной трактовке видимого как иллюзорного; Л.-М. Шове, вдохновляясь Хайдеггером, концептуализирует присутствие Христа в дарах как отсутствие; Ж.-Л. Марион, напротив, настаивает

а не исследования телесной и психической реальности. В XX в. богословие таинств, как католическое, так и протестантское, уходит от вопроса о том, что такое евхаристия, и обращается преимущественно к пониманию того, что оно означает [Marshall, 2015], прежде всего как символ³.

Есть, впрочем, и иные тенденции. Для западной теологии, в том числе практической, становятся важными размышления о евхаристии как об общей трапезе, как о коллективном ритуале, открывающем возможность для переживания единства внутри общины [McCauley, 1979; Symons, 1999]. Но это движение к конкретному и индивидуальному опыту причастия, к выяснению связи между таинством и жизнью человека буксует, останавливается на обще-абстрактном уровне. Вот типичный пример: автор указывает на потенциально важную динамику между единением в общине верующих и психологически присущей людям отдельностью, во многом в результате травмы — но не доходит до того, чтобы посмотреть, как эта драма разыгрывается во время конкретной литургии с конкретными людьми [Hennessey, 2003].

Вместе с тем в современной теологии появляется понимание того, что материальная сторона евхаристии тоже достойна изучения, и раньше ей не уделяли достаточного внимания, фокусируясь на догматических аспектах таинства. Но и это направление не совпадает с нашей исследовательской программой: оно уходит в чистую материальность — анализ святых Даров как еды [Fagerberg, 2006; Phillips, 2017], связанных с этим практических проблем (например, процедур приготовления гостии в Средние века или служения евхаристии кока-колой и крекерами на молодёжной литургии в США, или проблемы евхаристии для верующих, страдающих от непереносимости глютена [Scotta, De Giacomo, Maggiore, Siena, Ugazio, 1982]) — в общем, то, что иногда даже называется гастрономической теологией [Symons, 1999, p. 35]. Для нас, напротив, важны святые Дары не как объект, не их материальность — а как посредник изменений более сложной и, главное, индивидуальной душевной реальности человека.

Пожалуй, ближе всего к нашему подходу находится работа миссиолога Джанин Морган, которая исследовала связанные с евхаристической литургией смыслы и эмоции в трёх новых церквях (emerging churches) в Британии [Morgan, 2011]. Ценно то, что она попыталась применять инструменты социальных наук (интервью и психометри-

на пресуществлении и Христе как чистом даре [Schillebeeckx, 1968; Sokolowski, 1994; Chauvet, 1987; Marion, 1991].

³ Однако мы здесь уходим от этой оппозиции (объективное-субъективное в евхаристии), точнее, разворачиваем её. В фокусе нашего интереса — не доктринальная природа таинства, и не его смысл для верующих, но то, как реальность причастия меняет человека.

ческие опросники) для понимания многообразия опыта, уходя от абстрактных умозаключений. Однако, к сожалению, она работала с протестантскими церквями, для которых таинственный аспект евхаристии ничтожен по сравнению с её функциями как объединяющего ритуала и, кроме того, Морган всё равно уходит в обобщения, рассматривая эффекты причастия на уровне общины в целом и её функционирования, а не индивидуальные жизненные истории.

Возможно, у читателя возник резонный вопрос — почему авторы рассматривают современные западные работы, но не православное богословие и, конкретно, святоотеческую традицию? Мы, хотя ни в коей мере не претендуем на исчерпывающее понимание этой традиции, полагаем, что поставленные нами вопросы в ней обходятся молчанием. Святые отцы церкви очень много и подробно писали о мистериальных, христологических, экклезиологических, литургических аспектах таинства евхаристии, но о воздействии причастия на верующих упоминали скупом. Их позиция в этом вопросе (за некоторыми важными исключениями, речь о которых пойдёт ниже) преимущественно нормативная, правилоустанавливающая: так, св. Иоанн Златоуст выделяет тех, кто недостойно приступает к причастию, и сравнивает их с Иудой и убийцами Христа: «Приступающий во грехах хуже бесноватого. Тот избегает наказания, поскольку беснуется, а приступающий недостойно предаётся вечному мучению» [Иоанн Златоуст, б. г.]. Следовательно, священникам следует отстранять таковых от причащения. То есть, в этой оптике различается только хорошее/плохое причащение, но индивидуальное состояние причащающегося, как именно причастие влияет на его духовный путь и душевное состояние — не видится.

Ситуация принципиально не изменилась и позже: в Пространном христианском катехизисе св. Филарета Московского (1823 г.) на данную тему есть только один пункт, №339: «Что с нами происходит в Таинстве Причащения? Причащающийся Тела и Крови Христовой соединяется с Самим Иисусом Христом и в Нём приобщается к вечной жизни». Более подробно о «плодах или действиях таинства Евхаристии» говорит «Православно-догматическое богословие» митр. Макария (Том 2, § 218) [Макарий, 1883, с. 412–414]: в случае достойного причащения оно соединяет человека с Богом; питает тело и душу, освящает человека; служит залогом будущего бессмертия. Для «дерзающих... причащаться недостойно это недостойное вкушение тела и крови Господней послужит только к большему осуждению» — и далее автор ссылается на то же место из послания ап. Павла (1 Кор. 11: 27–29), что цитируется в последнем документе РПЦ (2015 года) [Об участии верных, 2015], где также конкретизируется, что «недопустимо причащаться в состоянии озлобленности, гнева, при наличии тяжелых неисповеданных грехов или непрощённых обид». Но что именно значит это «осуждение»? Как именно оно проявляется, в этом мире или

в следующем? Да и для подходящих к Чаше «достойно» причастие в этой трактовке очень близко к однородно и однозначно «полезному», положительному воздействию лекарства — как нам представляется, реальная картина оказывается куда более сложной.

Наконец, если говорить о социальной и культурной антропологии, то наша работа идёт в русле того, что называется поворотом к материальности [Arweck, Keenan, 2006; Lettow, 2017]: укрепляющемуся осознанию того, что материальное для понимания религиозного опыта столь же важно, сколь и идейное — материальное в широком смысле слова, не материалистическое (как, например, в биологизаторских интерпретациях). «Любую религию следует понимать в отношении к средам (media) её материальности. Это с необходимостью предполагает рассмотрение религиозных вещей, но также действий и слов» [Engelke, 2012, p. 209]. Не разделяя в полной степени эпистемологические и идеологические установки поворота к материальности, подчеркнём важность реализованной его представителями критики религиоведения и западного богословия, как неявно опирающегося на протестантское отторжение материи, на дихотомию духовного и идейного (как чего-то истинного) и материального — как или порочного, или, уже внутри науки, несущественного [Об этом см. важную работу: Pels, 2008].

И исследователи, общаясь со своими информантами, могут заново открывать смысл причастия — как, например, это сделал Том Бойлстон. Он вёл многолетние полевые исследования в северной Эфиопии⁴, и даёт классическое насыщенное описание [Гирц, 2004, с. 9–42] практик и смыслов потребления пищи, поста и причастия среди местных жителей, принадлежащих к Абиссинской православной церкви. Любопытно, что автор, действуя внутри антропологической науки (и отчасти социальной философии) как будто открывает и высказывает базовые установки православного понимания евхаристии — важность поста и подготовки к причастию, действительное присутствие Христа, и так далее. По всей видимости, они необычны и требуют объяснения для современной западной аудитории, где имплицитной нормой стала протестантская позиция, разделяющая материальное и духовное, и трактующая евхаристию как символ и воспоминание.

Работа Бойлстона примечательна тем, что он — в научном тексте, с опорой на антропологическую теорию и на собственные полевые исследования, т. е. на личный опыт своих информантов — описал установки, которые в российском контексте существуют преимущественно на языке догматики и проповеди. Но формулировки Бойл-

⁴ По итогам вышла книга [Boylston, 2018], но здесь для нас важнее его короткая работа: [Boylston, 2013].

стона адекватны и для православной традиции: «евхаристия, таким образом — единственный способ, с помощью которого люди могут достичь непосредственного присутствия Бога... Христос — не себе-седник, но часть твоей личности... Такое отношение к божественности и христианской идентичности в корне отличается от традиций, отвергающих истинное присутствие [Христа] в евхаристии. В этих традициях часто (хотя и не обязательно всегда) закрепляется пропасть между божеством и человечеством, тогда как евхаристия пресуществления регулярно делает человеческие тела божественными» [Boylston, 2013, p. 266]. Итак, мы вполне вправе взять этот, описанный в том числе на языке социальной науки, комплекс верований, установок и практик за основу и пойти дальше, попытаюсь понять — как минимум, поставить вопрос — как именно личное соприкосновение с Христом в причастии меняет человека?

Евхаристия и её последствия: несколько наблюдений

Далее мы попытаемся дать несколько вариантов ответа на этот вопрос, опираясь прежде всего на наш личный опыт как прихожан РПЦ МП в 2009–2020 годах, наблюдений за местом причастия в жизненной истории наших детей и друзей. Методологически это можно обозначить как сочетание автоэтнографического подхода (рефлексивного описания собственного опыта, с выходом на общезначимые социальные проблемы) и кейс-стади (метода качественных исследований, предполагающего длительное наблюдение за повседневной жизнью и практиками людей и неформализованные разговоры с ними) [Maréchal, 2010]. Такой подход, подразумевающий анализ индивидуальных жизненных историй с той или иной степенью включённого наблюдения и/или принадлежности к изучаемому сообществу [Rose, 1997], вполне легитимен, и примеров ему немало — и в антропологии религии [Crapanzano, 1980], и в психологии [Wallerstein, Lewis, Blakeslee, 2000], и в социологии [Ebaugh, 1988].

Мы расскажем о нескольких случаях причастий, свидетелями которых мы оказались. Во всех этих случаях мы общались с причастником до и после причастия и заметили значительное изменение в его отношении к близкому, с которым у него были сложные отношения, и в отношении к людям в целом.

С., знакомая одного из авторов работы, вышла замуж и родила ребёнка. Она не ходила в храм несколько лет, но в какой-то момент после крещения дочка решила причаститься. Настроена она была серьёзно, постилась, исповедалась во всём, что вспомнила, включая совсем формальные мелочи — но было в её душе нечто важное, чему

она не придавала значения. Она обиделась на свекровь. Она упрекала свекровь за то, что та недостаточно помогает им с ребенком, постоянно вспоминала с обидой какое-то её замечание и, главное, не хотела с ней общаться и не хотела, чтобы её муж общался со своей матерью. Отношения со свекровью были практически разорваны. Даже когда у свекрови умерла мать, С. не захотела проявить инициативу и навестить её, а когда муж решил после смерти бабушки прервать семейный отпуск и навестить свою осиротевшую мать, С. обиделась. Муж сразу уступил ей, отпуск прерывать не стал. Через некоторое время после этого С. вместе со мной (О.Б.-Ж) пошла в храм — для неё это было первое причастие после многолетнего перерыва. После того, как она исповедалась, я спросила её, исповедалась ли она в обиде на свекровь. Оказалось, что нет, и что мысль об этом ей неприятна. Она неохотно спросила у священника, можно ли причащаться, если она на исповеди забыла один грех, не надо ли исповедаться ещё, тот её благословил причащаться без повторной исповеди. Она причастилась, всё было как бы хорошо — хотя мне показалось, что после причастия лицо у неё как-то потяжелело. Через неделю муж проявил инициативу и навестил мать, провёл у неё часа два и вернулся домой. Поступок вполне понятный, если учесть, что он не видел её больше года, за который она потеряла свою мать, а до этого — отца, что она чуть не уехала после смерти родителей в другой город. Но реакция С. была невероятной. Она впервые жестоко поссорилась с мужем из-за этого — притом что за все лет шесть лет, что они прожили вместе, у них ни разу до этого не было открытой ссоры. Более того, она обвинила в этой ссоре подругу, которая поддержала мужа в его желании навестить мать, и с ней тоже поссорилась. Никогда до этого причастия ни по отношению к мужу, ни по отношению к подруге А., С. не позволяла себе таких грубых выпадов. Свиданиями со свекровью она всегда была недовольна — но прежде держала своё недовольство при себе. Можно допустить, что обидна на свекровь, в которой она не раскаялась и не исповедалась, воплотилась в причастии. Что даёт основание подумать, что призыв «прежде примиришься с тя опечалившим» — это не просто благопожелание, что это имеет реальное значение перед причастием.

М., подруга одного из авторов работы, была травмирована отношениями с человеком, с которым её связывали взаимные чувства, но который не мог с ней заключить брак, не мог вообще вести себя адекватно из-за своих психиатрических проблем (патологическая связь с матерью, расстройство привязанности и биполярное расстройство). После долгих мучений с ним она согласилась выйти замуж за «первого встречного», кто сделал ей предложение. Не успев толком познакомиться, она мгновенно вышла замуж, венчалась и забеременела. Она и так изначально его не любила, вышла замуж просто чтобы «выйти замуж», а он ещё и оказался человеком с проблемами с алкоголем и тираническим характером, который её совсем не понимал. И она его

внутренне возненавидела, но не могла себе в этом признаться — было страшно остаться одной с малышом. И вот через несколько месяцев после рождения ребёнка она решила, после долгого перерыва, причаститься. Она готовилась — постилась, прочла правило, исповедалась. Но она не могла исповедаться в главном — она не могла себе признаться в том, что ненавидит мужа, не могла вспомнить того, кого любила и кого вычеркнула из памяти, не могла помыслить всю эту ситуацию. После первого причастия она стала более замкнутой и стала повторять, как обижается на маму. Ей стало ещё более одиноко, и она решила ещё раз причаститься. После второго причастия, через неделю, она позвонила мне (О. В.-Ж.) и сказала: «я причастилась, шла домой и мне вдруг стало ясно, что люди, на которых я привыкла рассчитывать, гораздо хуже, чем я думала. Теперь я это вижу, это Бог мне открыл глаза». И в течение следующей недели она стала ещё сильнее обижаться на друзей, упрекать их в том, что те ей не помогают, обижаться на родных, решила, что все, кому она посвящала когда-то стихи, недостойны её, её стали раздражать даже её ученики, которых она ещё недавно любила. С ней стало после этого сложно разговаривать — она при малейшем несогласии мгновенно обвиняла в отсутствии эмпатии и грубо прекращала разговор. Притом что до этого никогда так не делала, она всегда была лёгким доброжелательным человеком. В своём несчастливом браке в сложный период своей жизни она стала эгоцентричной и невосприимчивой к реальности других людей, но до этого второго причастия подряд она никогда не позволяла себе агрессии. Можно предположить, что её фундаментальное неприятие близкого человека (мужа) после причастия возросло и распространилось на других людей.

Ещё пример: Б. — подросток, растет без отца. Его отец умер, когда ему было 6 лет, после чего его мать его крестила в католичество и крестилась сама, они живут церковной жизнью, он служит в храме министрантом (аналог алтарника). Смерть отца наложилась на начало церковной жизни, он скучает по отцу земному и ищет Отца небесного. Когда ему исполняется 12 лет, у матери появляется гражданский муж. Мальчиком это воспринимается как потрясение и измена отцу. Б. становится замкнутым и скрытным, теряет интерес к учебе. Он внутренне замыкается, семья («малая церковь», в формулировке апостола Павла, Рим. 16:4) становится для него насильем — и большая церковь тоже. При этом он продолжает служить в церкви министрантом — потому что уже сложился такой распорядок и потому что это приятно его матери. После каждого причастия у него меняется оптика: он начинает видеть церковь как нечто лживое, искусственное, замечает в алтаре только плохое, ему начинает казаться, что церковь искусственна и фальшива. В итоге он теряет веру. Видимо, Б. пережил такие потрясения в своей любви, в своей семье (был, с одной стороны, шокирован тем, что мать легко променяла отца на другого

мужчину, с другой — ревновал мать к отчиму), что был внутренне не готов к причастию, тем более еженедельному. Он был в кризисе относительно своего отца и матери — и был не готов, на уровне души и тела, к соприкосновению с Отцом Небесным. Но ни он, ни окружающие этого не понимали. Еженедельное причастие меняло его восприятие (он вспоминал потом, как внутри алтаря видел плохое в окружающих его министрантах и священниках), и через какое-то время он решил, что церковь — это просто игра.

То есть «отдельными», изолированными грехами (или страстями), которые присутствуют в душе человека, проблема воздействия причастия не исчерпывается. Евхаристия — это, если принять православное (и католическое) понимание этого таинства, есть действительно прямое соприкосновение с Богом, который есть Любовь. Человек, даже без тяжелых грехов, в тот или иной момент своей жизни, по своим личным причинам, может оказаться в ситуации, когда любовь для него невыносима и становится насилием. Подчеркнём, что мы не утверждаем, что исповедь является «панацеей», что исповедь в каком-то грехе гарантирует «достойное причащение». Вероятно, бывают такие потрясения, такие состояния, когда человек внутренне не готов физически впустить в себя любовь, воплощением которой является Причастие, не может коснуться никакого тела, даже Тела Христова — и даже исповедь и пост не могут помочь в этот период. Бывает, что и исповедаться не в чем, но человек находится в таком депрессивном или параноидальном состоянии, что не выносит никакую общность, ему слишком больно от общности, от любви, от Тела Христова, оно для него становится насилием — хотя он этого не рефлексирует. И в такие периоды может помочь только «пост и молитва», а частое причащение только усиливает неприятие Другого и внутреннюю замкнутость.

Эти истории, как нам кажется, указывают на важность рефлексии причащающегося над собой, своей душевной жизнью и над отношениями со значимыми другими (*versus* просто исповедоваться в грехах по списку). И одним из элементов тут выступает внимательное отношение к тому, что я (причащающийся) чувствую сразу после евхаристии, как вижу мир и воспринимаю окружающих. Здесь можно обратиться к не раз отмеченному парадоксу: в причащении человек соприкасается с Христом через еду, с божественным — через «низкое» (то, что будет переварено). Это делает возможным задать ещё одну ось системы координат феноменологии причастия — не только плохо/хорошо, но и материально/духовно: человек сдвинулся к миру Бога и людей, или к миру чистой материи и замкнутости на себе.

Д., православный, был верующим, после смерти матери искал опору в Боге, пошёл учиться на священника. В университете он влюбился. Его избранница, юная и тоже православная, не могла ответить ему взаимностью, но не могла отрефлексировать свои чувства. Она ре-

шила, что он — достойный претендент, что это будет достойный брак, но была к нему холодна. Они ждали брака несколько лет, он за это время изголодался по любви. При этом он служил алтарником и причащался каждую неделю. И с какого-то момента причастие перестало его насыщать, перестало давать чувство божественного присутствия. После причастия он начал испытывать резко приступы голода, причём ему хотелось именно мяса, он попадал в мир материи. А вскоре с ним начало происходить то же, что и с Б. — он стал после причастия видеть, что церковь — это мёртвый музей.

Обратим здесь внимание на острый приступ голода после причастия, и сделаем осторожное предположение, что повышенное внимание к еде после причастия — это симптом «недостойного» причащения, причащения, к которому человек не был внутренне готов, которое усиливает в человеке не божественное, а животное начало.

Один из авторов статьи в какой-то момент отрефлексовала свои причастия — и заметила, что после некоторых причастий было «плохо», так, что она переставала замечать мужа и детей, а если замечала, то злилась и чувствовала только тело, своё тело, только материю. И одним из «симптомов» плохого причастия было острое желание еды. Не голод, а просто оказывалась в мире, где еду видела очень ярко, а людей — нет.

Возможно именно такие регулярные причастия стали катализатором несчастий Марии Кикоть, автора нашумевшей «Исповеди бывшей послушницы» [Кикоть, 2017]. Она описала свой опыт проживания в общежительном монастыре в качестве послушницы, сначала в постах в сети LiveJournal, спровоцировав скандал в церковном сообществе, затем воспоминания вышли отдельной книгой. Документ в своем роде потрясающий — он написан с позиции жертвы, обличающей матушку-настоятельницу, причём написан так обаятельно и талантливо, что читатель не замечает, что сама Кикоть доносит на монахиню — якобы та встречается с парнем (притом что это всего лишь её предположение). Она честно и с юмором рассказывает, как воровала еду, высмеивает священника, который указал ей на это на исповеди. Автор исполнена праведного гнева и обиды на матушку — а что сама делает, не видит, пытается исповедаться — и честно признаётся, что у неё это не получается.

На опыт Кикоть повлияло много разных факторов. Она не была воспитана в вере, была далека от православия до своей попытки пожить в монастыре послушницей, очевидно, что она не готова была к жизни в монастыре (в первый же день она плачет от обиды, когда ей сразу по приезду поручают помыть окна). Отметим только один момент: в монастыре, где она живет, причащались три раза в неделю. И она не стала от этого ближе к Богу — наоборот. Её обида на матушку возрастает. И, возвращаясь к нашему предположению, что фиксация на еде может являться симптомом «плохого» причащения: Кикоть почти ничего не

говорит о Пасхе, первой Пасхе в монастыре, настроение у неё скорее опустошённое. При этом, она не забывает отметить, что сразу после службы «сёстры разговлялись осетриной...» Она вообще очень много думает о еде, пишет о еде, ворует еду, обижается из-за еды, упрекает матушку, что та слишком много ест. Сама Кикоть считает, что всё дело в том, что сестёр недостаточно кормили, но, в свете нашего опыта, можно предположить, что фиксация на еде связана с частым причащением.

Итак, все эти кейсы говорят о сложностях частого причащения, а также всё более популярного сейчас понимания Тайн как «биодобавки», однозначно хорошего и полезного для человека «вещества», или права соединиться с Богом без ограничений, как можно чаще — из чего, в частности, в некоторых церквях возникает разрешение на причащение без индивидуальной исповеди. Причастие, как мы увидели, может изменить человека, в разные стороны; его отношения с Богом, с миром, с людьми меняются в разных направлениях, и даже одно причащение может иметь критические последствия.

Всё вышесказанное, разумеется, не означает, что воздействие причастия мы замечали как по преимуществу негативное, или что измерение дара, врачевания, или помощи со стороны Христа в нём отсутствует: утверждать такое категорически противоречило бы опыту церкви, выраженному святыми⁵. Возможно, дело в том, что традиция больше «запомнила» «хорошие» причастия, святых, очень сильно любивших Бога и шедших к Нему, и тщательно исповедовавшихся в своих грехах — когда же речь заходит о причастии множества христиан, церковного народа, как в проповедях Иоанна Златоуста, то причастие «во осуждение» сразу же возникает как частая и реальная опасность⁶.

⁵ Резюмирует этот опыт причастия как блага, например, Макарий (Булгаков): «Св. Отцы и учителя Церкви, в частности, учили, что Евхаристия, как спасительная пища: а) питает и подкрепляет наше тело, а вместе — б) питает, подкрепляет, оживляет нашу душу; в) способствует к врачеванию наших духовных болезней и очищению грехов; г) освящает нас; д) соделывает нас твёрдыми в подвигах благочестия, страшными и неодолимыми для врагов нашего спасения», обращаясь, в том числе к ярким словам Николая Кавасилы: «Ибо и душа, и тело, и все силы тотчас становятся духовными, потому что душа смешивается с душою, тело с телом и кровь с кровью. И что же от сего? Лучшее осиливает слабейшее и Божественное овладевает человеческим... Ибо немоществовавшие, — сказано, — закон плотию (Рим.8:3), и нужна была другая плоть, могущая дать ему силу» [Макарий (Булгаков), 1883].

⁶ «Именно, так как священники не знают всех грешников и людей, недостойно причащающихся святым тайнам, то Бог часто делает это, и предаёт их сатане. Когда случаются болезни, когда наветы, когда скорби и несчастья, когда постигают тому подобные (бедствия), — то это происходит от этой причины. И это открывает нам Павел, говоря так: „От того многие из вас немощны и больны и немало умирает“ (1Кор.11:30)» [Иоанн Златоуст, 1905, с. 656].

Вероятно, гарантированно обезопаситься от «плохого» причащения невозможно, — оно всегда выступает как встреча с Богом с непредсказуемыми последствиями (но это не повод отказываться от встречи!).

Так, наш старший сын примерно до десяти лет ревновал к младшему брату (проявлялось это, в частности, в том, что он его просто игнорировал). Но однажды он заметил и посочувствовал брату — непосредственно перед причастием. Свечница в церкви стала ругать младшего, тот расплакался, старший его обнял, от души пожалел — и сразу же после этого причастился, после чего изменился, стал видеть брата, впервые в жизни начал с ним играть, и это продолжалось несколько месяцев. Тогда мы подумали, что евхаристию можно увидеть не как некую безусловно благую, или, напротив, опасную субстанцию, а как встречу (как ребенок бросается в объятия родителя — спонтанно, от большой радости или в слезах). Момент, когда человек в нём действительно нуждается, можно научиться чувствовать и понимать, он не определяется внешним расписанием. Его важно не совершать по инерции — но и важно не пропустить.

Д. ушла от мужа с трехлетним сыном после полугода тяжелых отношений. Прекратились телесные отношения, каждый разговор кончался ссорой, она ушла в общение с другими людьми, он стал жалеть денег для неё и пропадать на работе. Но прежде всего был нарушен телесный контакт. У него появилась девушка. И вот после полугода раздельной жизни Д. уговорила мужа поехать вместе в Санкт-Петербург. Там их сын внезапно заболел с температурой, она поднялась резко, как раз когда они ссорились, и ничем не сбивалась. Д. сказала — пойдём в церковь. Муж давно бросил церковь, но переступил через своё неприятие, «а вдруг поможет». Пошли, исповедались и причастились вместе. Эффект был мгновенный — мало того, что сын сразу выздоровел, но они смогли общаться, муж стал весёлым и терпеливым, чего давно не было, и длилось это долго. Причастие дало им почувствовать любовь на уровне плоти, соприкоснуться в ней — то, чего им так не хватало. Это было причастие в нужный момент — в порыве друг к другу, к семье, в готовности переступить через свои устоявшиеся предубеждения.

Последняя важная тема — причастие и дети. Практика «автоматического» причащения после каждой службы касается их в огромной степени. Дети — такие же люди, как взрослые, у них есть свои страсти, своя внутренняя жизнь; они могут обижаться, злиться, отчаиваться. Они не всегда готовы к причастию, тем более без исповеди, хотя канонически они «младенцы» до 7 лет.

Когда наш старший сын причащался с братом без исповеди (в ревности), он становился эгоцентричным, не принимал его. А младшего как будто обухом по голове ударили, как будто он пережил агрессию и закрылся. Наблюдая за своими детьми и детьми друзей после причащения, мы замечали, что старшие дети становятся

«слепыми» к младшим — и ко всем людям; они замыкаются, уходят в свой мир, так, что до них не достучишься, тогда как младшие дети, те, на кого направлена агрессия ревнующих — «стираются», становятся как будто «маленькими», незаметными, яркие черты характера перестают проявляться.

Апостол Павел пишет, что мы становимся «одно Тело» в евхаристии (1 Кор. 10:17) — по нашим наблюдениям, люди соединяются не только с Богом и со всей Церковью, но и с близкими, с которыми они причащаются из одной чаши. То есть, коммунитарный элемент евхаристии (общая трапеза, объединение причастников⁷) безусловно присутствует — но и он не исключительно благ, но может приводить к тяжёлым последствиям. Люди чувствуют своих близких в причастии, и результатом причастия с членом своей семьи может стать как усиление любви, так и усиление отторжения, это особенно видно на примере детей. Дети, которые ревнуют, причащаются лучше, когда они причащаются без младших братьев и сестёр (мы заметили это по собственным детям и детям друзей), — им тяжело чувствовать сиблингов, они отторгают их на уровне плоти, не могут до конца «примириться», а ведь требование «прежде примиришься с тем опечалившим» остается актуальным для всех причастников. Наконец, у детей, как и у взрослых, есть свои периоды душевной жизни, они не подчиняются календарю выходных и праздников. Дети до семи лет вполне могут конфликтовать, ненавидеть, но при этом сложилась практика того, что в храмах их ведут к Чаше без исповеди, как «младенцев». Кроме того, ребёнок может тяжело переживать ссоры родителей, и особенно развод — после развода знакомые нам дети не могли хорошо причаститься, они замыкались, церковь начинали видеть как нечто неприятное.

Возможные интерпретации

Как возможно интерпретировать эти истории (точнее, наши наблюдения, в том числе за собой)? Давайте представим, что сказанное выше — не беспорные выводы, а информация для продуктивной рефлексии.

Тогда первый и самый очевидный ход — поставить под вопрос саму казуальность, причинно-следственную связь между причастни-

⁷ Например, у св. Иоанна Златоуста: «Чем делаются причащающиеся? Телом Христовым: не многими телами, а одним телом. Как хлеб, составляясь из многих зёрен, делается единым, так что хотя в нём есть зерна, но их не видно и различие их неприметно по причине их соединения, так и мы соединяемся друг с другом и с Христом» [Иоанн Златоуст, 1998, с. 25].

ем и тем, что случилось с людьми. Действительно, в нашей трактовке легко увидеть «вторжение» нововременной естественно-научной эпистемы (поиск законов, «если — то») в чуждые ей сферы православной веры и религиозной жизни, где действует скорее порядок чуда, непредвиденности, всегда непредсказуемой встречи Бога и человека.

Однако, если научная программа с контролируруемыми экспериментами и фальсификацией гипотез и может считаться уникальной для модерна, то установление причинно-следственной связи описывается как базовая когнитивная операция для сапиенсов [Bender, 2020], и нет никаких бесспорных оснований исключать её из христианской эпистемы (например, в аскетике она вполне разработана, и как раз применительно к психике человека). Тем не менее, в рамках последней для валидации наших наблюдений необходимо найти подтверждение в церковной традиции.

И здесь можно обратиться к евангельскому описанию Тайной вечери, как первой евхаристии, и, конкретно, к эпизоду с Иудой Искариотом: «И, обмакнув кусок, подал Иуде Симонову Искариоту. И после сего куска вошёл в него сатана» (Ин. 13:26–27). Замысел предать Христа, который ещё оставался в колеблющемся апостоле на уровне мысли, перешёл в действие. Если ещё вспомнить важное требование церкви для подготовки к причастию («Божественную же пия Кровь ко общению, первее примирися тя опечалившим» — из молитвы, которая читается в православной литургии перед самим таинством), то можно предположить, что у Иуды росло непонимание и недовольство Иисусом, которое он прямо не выражал, а через вкушение хлеба оно наконец реализовалось.

Иуда не был исключением — ученики часто сомневаются и не понимают Иисуса, но прямо говорят с Ним, получая ответ: Пётр, призывая учителя пожалеть себя (Мф. 16:22–23), Иоанн Креститель, сомневаясь, Мессия ли пришёл (Мф. 11:2–3), Иаков и Иоанн, предлагающие сжечь селение, где не приняли Иисуса (Лк. 9:52–56). Однако ни одного такого разговора с Иудой в Библии не зафиксировано. Он, очевидно, пошёл за Христом, движимый той же любовью, что и другие ученики, но не высказывает своих сомнений, своего недоумения Христу прямо, и, не получив ответа, копит в своей душе это непонимание, переходящее в недоверие и осуждение (уже перед самой Тайной вечерей оно прорывается в раздраженной реплике о том, не лучше ли продать мир и раздать деньги нищим, Ин. 12: 3–6).

Даже если с такой интерпретацией поведения Иуды (кризис доверия) можно не согласиться, эпизод с хлебом, как можно предположить, исходя из нашего церковного опыта, стал катализатором реализации того, что было в душе Иуды. И не случайно церковь сохранила память об этом эпизоде в молитве перед причащением («не лобзание ти дам яко Иуда»), устанавливая требования серьёзной подготовки души и тела к причастию (пост, молитвы, исповедь). То есть,

и в самой практике церкви есть понимание того, что причастие Святых Тайн есть вещь серьёзная и имеющая последствия, а также установление базовой системы координат: можно плохо/хорошо, достойно/недостойно («во осуждение») причаститься.

И теперь можно предложить объяснение как нашим наблюдениям, так и эпизоду с Иудой (включённым в молитвенный порядок литургии): соприкосновение с Христом в евхаристии воплощает то, что происходит в душе причастника, делает эти чувства, страсти более реальными, воплощенными в теле.

Помимо радости о Боге, в душе может быть обида, ревность, «праведный» гнев, отказ от отношений — не контролируемые, не рефлекслируемые, вытесненные, слишком неприятные, чтобы о них задумываться и тем более говорить о них — и они воплощаются, входят в плоть и кровь (особенно если в них не исповедоваться). Вероятно, душа человека, в отличие от памяти, не забывает и сохраняет всё: если мы к кому-то равнодушны, если мы его любили, а потом обиделись или бросили, или любили его близкого, а на него поэтому сердимся — то эти чувства и их искажения занимают часть нашей души. Человек может не осознавать свои чувства к значимым другим, забыть их, даже выйти из отношений, но часть души, уделённая другому человеку, никуда не девается, и в причастии может воплотиться. К каждому (когда-то) любимому человеку у души есть своё «слово», сформулированное или несформулированное, отрефлексированное или не отрефлексированное, и в причастии это слово становится плотью.

Заключение

Наконец, резонно задаться вопросом: почему тому, как евхаристия меняет причащающегося и воплощению через причастие того, что происходит в душе человека и в его отношениях с близкими, церковная и святоотеческая традиция не уделяла внимания (раз это такие «сильные» вещи)?

И ответ на этот вопрос как раз может быть историческим. Представляется, что церковь на практическом, пастырском уровне, понимала «силу» евхаристии, и поэтому уже с IV–V вв., когда христианство стало массовой религией, выстраивала систему постов, молитв, и других способов сделать причастие редким. Симеон Новый Богослов представляет «недостойное причастие» как совмещение несовместимого — Божества и мерзкого греха. За это, говорит он, следует «наказание» — недостойно причастившимся угрожают прежде всего болезни: «Бог, когда согрешит душа, наказывает тело» [Симеон Новый Богослов, б. г.]. То есть, реальные последствия причастия трактовались в легалистском ключе, в парадигме того, что М. Фуко назы-

вает «правом на смерть», — это серьёзно и потому надо устрашать, на всякий случай, карами, а не вникать в состояние субъекта.

Кроме того, в домодерную эпоху идея о динамичности и сложности душевной жизни людей (за исключением монахов, активно рефлексировавших свои духовные состояния) ещё не была артикулирована в достаточной мере, и самим прихожанам было не до неё. Свою роль сыграл, возможно, и страх признавать собственные «недостойные» причастия. Однако в наше время, с развитием психологии, такая рефлексия представляется возможной, а тенденция к более частному причащению мирян делает эту рефлекссию необходимой.

Этот текст не притязает на декларацию «истины в последней инстанции», он представляет собой частное высказывание, свидетельство личного опыта и рефлексии над ним. Он задуман как приглашение к разговору; нам гораздо важнее поставить вопросы, чем прийти к определённым ответам⁸. Если увидеть индивидуальное воздействие евхаристии на человека как проблему, то это открывает широчайшую исследовательскую программу и для церкви, и для научного сообщества. В этом свете можно взглянуть и на исторические сюжеты, как массовые (например, причащение в Средние века), так и на уникальные (например, не исключено, что именно причастие стало одной из причин сложных отношений с церковью у У. Эко и Дж. Джойса). Мы надеемся, что сейчас и общество, и церковь уже не определяют свои позиции исключительно страхом и послушанием, что они достигли достаточного уровня рефлексивности и психологической осознанности, чтобы внимательно отнестись к этому феномену. Пастыри и паства, богословы, социологи и психологи могли бы, как мы надеемся, поделиться своим опытом и продолжить этот разговор.

Библиография

1. Беглов, А. Практика причащения православных прихожан советской эпохи // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. №3–4. С. 34–59.
2. Гирц, К. «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры // Гирц, К. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004.

⁸ Поэтому же и число личных историй причащения, которые мы рассматриваем, столь невелико. Однако уже сейчас можно предположить, что исследование поставленного здесь вопроса количественными методами (например, массовым анкетированием прихожан) едва ли разумно: для отслеживания влияния причастия на жизнь человека важно достигнуть с ним высокого уровня доверия и взаимопонимания, а также общаться на протяжении длительного периода времени.

3. *Иоанн Златоуст*. Толкование на первое послание к Тимофею. Беседа V // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Том XI. Книга первая. Спб.: Издание Санкт-петербургской духовной академии, 1905. С. 652–658.
4. *Иоанн Златоуст*. Наставления причастникам святых Христовых Тайн по творениям св. Иоанна Златоустаго. М.: Русское зеркало, 1998.
5. *Иоанн Златоуст*. Беседы на Евангелие от Матфея. Беседа 82 [Online] <https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_51/82> [Дата обращения] 25.05.2023.
6. *Кикоть, М.* Исповедь бывшей послушницы. М.: ЭКСМО, 2017.
7. *Макарий (Булгаков)*. Православно-догматическое богословие. Том 2. Спб.: Тип. Р. Голике, 1883.
8. Об участии верных в Евхаристии. Документ одобрен на Архиерейском Совещании Русской Православной Церкви, прошедшем 2–3 февраля 2015 года в Храме Христа Спасителя в Москве. [Online] <http://www.patriarchia.ru/data/2015/02/03/1235926388/doc_AS_eu.doc> [Дата обращения] 25.05.2023.
9. *Симеон Новый Богослов*. Слово 33. К причащающимся Божественных Тайн. — И кто причащается недостойно. [Online] <https://azbyka.ru/otechnik/Simeon_Novyj_Bogoslov/slovo/33> [Дата обращения] 25.05.2023
10. *Arweck, E., Keenan, W. (eds.)* Materializing Religion: Expression, Performance and Ritual. Oxford: Ashgate, 2006.
11. *Bender, A.* What Is Causal Cognition? // *Frontiers in Psychology*. 2020. Vol. 11. No. 3. [Online] <<https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.00003>>.
12. *Boylston, T.* Food, Life, and Material Religion in Ethiopian Orthodox Christianity // *Boddy J., Lambek M. (eds.) A Companion to the Anthropology of Religion*. London: Wiley-Blackwell, 2013. P. 257–273.
13. *Boylston, T.* The Stranger at the Feast: Prohibition and Mediation in an Ethiopian Orthodox Christian Community. California: University of California Press, 2018.
14. *Chauvet, L.-M.* Symbole et Sacrament: Un relecture sacramentelle de l'existence chrétienne. Paris: Cerf, 1987.
15. *Crapanzano, V.* Tuhami. Portrait of a Moroccan. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
16. *Ebaugh, H.* Becoming an Ex. The Process of Role Exit. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
17. *Engelke, M.* Material religion // *Orsi R. (ed.) The Cambridge Companion to Religious Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. P. 209–229.
18. *Fagerberg, D. W.* Digestion and Deification: The Essential Role of the Eucharist // *The Linacre Quarterly*. 2006. Vol. 73. No. 4. P. 371–378.
19. *François, B., Sternberg, E. M., Fee, E.* The Lourdes Medical Cures Revisited // *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*. 2014. Vol. 69. No. 1. P. 135–162.
20. *Hennessey, R.* Attachment Theory, the Eucharist, Priesthood and Self-Awareness // *Contact*. 2003. Vol. 140. No. 1. P. 9–16.
21. *Lettow, S.* Turning the turn: New materialism, historical materialism and critical theory // *Thesis Eleven*. 2017. Vol. 140. No. 1. P. 106–121.
22. *Maréchal, G.* Autoethnography // *Mills A. J., Durepos G., Wiebe E. (eds.) Encyclopedia of case study research*. Vol. 2. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2010. P. 43–45.
23. *Marion, J.-L.* God without Being: Hors-Texte. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
24. *Marshall, B. D.* What Is the Eucharist? A Dogmatic Outline // *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*. H. Boersma, M. Levering (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 500–516.
25. *McCauley, G.* Teaching and learning about the Eucharist // *Religious Education*. 1979. Vol. 74. No. 6. P. 583–596;

26. *Morgan, J. P.* Emerging Eucharist: "This is His Story, This is My Song" // *Missiology* 2011 Vol. 39. No. 4. P. 445–457.
27. *Pels, P.* The modern fear of matter: reflections on the protestantism of victorian science // *Material Religion*. 2008. Vol. 4. No. 3. P. 264–283.
28. *Phillips, E.* Eucharist and the Meaning of Ordinary Food // *Liturgy*. 2017. Vol. 32. No. 2. P. 24–33.
29. *Rose, G.* Situating Knowledges: Positionality, Reflexivities and Other Tactics // *Progress in Human Geography*. 1997. Vol. 21. No. 3. P. 305–320.
30. *Schillebeeckx, E.* *The Eucharist*. New York: Sheed and Ward, 1968.
31. *Scotta, M. S., De Giacomo C., Maggiore G., Siena S., Ugazio A. G.* Eucharistic problems for celiac patients // *The New England Journal of Medicine*. 1982. Vol. 307. No. 14. P. 898.
32. *Sokolowski, R.* *Eucharistic Presence: A Study in the Theology of Disclosure*. Washington, DC: CUA Press, 1994.
33. *Symons, M.* From agape to Eucharist: Jesus meals and the early church // *Food and Foodways*. 1999. Vol. 8. No. 1. P. 33–54.
34. *Wallerstein, J., Lewis, J., Blakeslee, S.* *The Unexpected Legacy of Divorce: A 25-Year Landmark Study*. New York: Hyperion, 2000.

**Artyom Kosmarski,
Olga Bartoshevich-Zhagel**

How Communion Changes a Person: Toward a Theological Psychology of the Eucharist

Artyom Kosmarski — senior Research Fellow, Institute for Cultural Research, HSE University.
Address: 21/4 Staraya Basmannaya St., building 1, office 210, Moscow, Russia. **E-mail:** akosmarskii@hse.ru.

Olga Bartoshevich-Zhagel — Senior Lecturer, I.M. Sechenov First Moscow State Medical University (Sechenov University), Moscow, Russia. **Address:** 3 Sadovaya-Kudrinskaya St., Bldg. 1, Moscow, Russia. **Email:** atenedo@gmail.com.

Abstract: The article discusses the possibility of studying the impact of the sacrament of the Eucharist (Holy Communion) on a particular person, on his/her psycho-physiological state and mental life. In terms of theoretical orientations, the article lies at the intersection of practical theology, psychology, and cultural anthropology. The starting point of the study is as follows: if we take as our basic premise the dogmatic position of the Orthodox and Roman Catholic churches — that the gifts do indeed become the body and blood of Christ, and that communicants come in contact with Christ present in the bread and wine — then what effect does communion have on them? Methodologically, the approach developed in this article can be described as a combination of an autoethnography (a reflective description of one's own experience, with an outlet for generally significant social problems) and case study (a method of qualitative research involving long-term observation of people's everyday lives and

practices, and informal conversations with them). Drawing on this data, the authors develop three themes: communion as incarnation (the Eucharist embodies what goes on in the communicant's soul, making these feelings, passions more real, realized in the body), communion and food (in a coordinate system of the spiritual/material), communion and the children. The conclusion emphasizes that the article has a pilot character: if one sees the individual impact of the Eucharist on the individual as a problem, then a broad research program opens up, both for the church and for the academic community.

Keywords: Eucharist, communion, incarnation, sacrament, materiality

For citation: Kosmarski, A., Bartoshevich-Zhagel, O. (2026). How Communion changes a person: toward a theological psychology of the Eucharist. *Russia's Directions*. Vol. 4. No. 1. P. 35–55.

References

1. Arweck, E., Keenan, W. (eds.) (2006). *Materializing Religion: Expression, Performance and Ritual*. Oxford: Ashgate.
2. Beglov, A. (2012). Praktika prichashcheniya pravoslavnykh prikhozhan sovetsoy epokhi [The practice of communion of Orthodox parishioners in the Soviet era]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov v Rossii i za rubezhom* [State, Religion, Church in Russia and Abroad]. No 3–4. P. 34–59. (in Russian).
3. Bender, A. (2020). What Is Causal Cognition? *Frontiers in Psychology*. Vol. 11. No 3. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.00003>
4. Boylston, T. (2013). Food, Life, and Material Religion in Ethiopian Orthodox Christianity / Boddy, J., Lambek, M. (eds.) *A Companion to the Anthropology of Religion*. London: Wiley-Blackwell. P. 257–273.
5. Boylston, T. (2018). *The Stranger at the Feast: Prohibition and Mediation in an Ethiopian Orthodox Christian Community*. California: University of California Press.
6. Chauvet, L.-M. (1987). *Symbole et Sacrament: Un relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*. Paris: Cerf.
7. Crapanzano, V. (1980). *Tuhami. Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.
8. Ebaugh, H. (1988). *Becoming an Ex. The Process of Role Exit*. Chicago: University of Chicago Press.
9. Engelke, M. (2014). Material religion / Orsi, R. (ed.). *The Cambridge Companion to Religious Studies*. Cambridge: Cambridge University Press. P. 209–229.
10. Fagerberg, D. W. (2006). Digestion and Deification: The Essential Role of the Eucharist. *The Linacre Quarterly*. Vol. 73. No 4. P. 371–378.
11. François, B., Sternberg, E. M., Fee, E. (2014). The Lourdes Medical Cures Revisited. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*. Vol. 69. No 1. P. 135–162.
12. Geertz, C. (2004). «Nasyshchennoe opisaniye»: v poiskakh interpretativnoy teorii kultury [«Thick description»: in search of an interpretive theory of culture] / Interpretatsiya kultur [The Interpretation of Cultures]. Moscow: ROSSPEN. (in Russian; trans. from English).
13. Hennessey, R. (2003). Attachment Theory, the Eucharist, Priesthood and Self-Awareness. *Contact*. Vol. 140. No 1. P. 9–16.
14. Ioann Zlatoust (1883). *Pravoslavno-dogmaticheskoe bogoslovie*. Tom 2 [Orthodox Dogmatic Theology. Vol. 2]. St. Petersburg: Tip. R. Golike. (in Russian).
15. Ioann Zlatoust (1905). Tolkovanie na pervoe poslanie k Timofeu. Beseda V [Commentary on the First Epistle to Timothy. Homily V] / *Tvoreniya svyatago ottsa nashego Ioanna Zlatousta, arkhiepiskopa*

- Konstantinopolskago, v russkom perevode*. Tom XI. Kniga pervaya [Works of our Holy Father John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, in Russian translation. Vol. XI. Book One]. St. Petersburg: Izdanie Sankt-Peterburgskoy dukhovnoy akademii. P. 652–658. (in Russian).
16. Ioann Zlatoust (1998). *Nastavleniya prichastnikam svyatykh Khristovykh Tain po tvorenyam sv. Ioanna Zlatoustago* [Instructions to communicants of the Holy Mysteries of Christ according to the works of St. John Chrysostom]. Moscow: Russkoe zerkalo. (in Russian).
 17. Ioann Zlatoust (n.d.). *Besedy na Evangelie ot Matfeya*. Beseda 82 [Homilies on the Gospel of Matthew. Homily 82]. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_51/82 (accessed 25 May 2023). (in Russian).
 18. Kikot, M. (2017). *Ispoved byvshey poslushnitsy* [Confession of a former novice]. Moscow: EKSMO. (in Russian).
 19. Lettow, S. (2017). Turning the turn: New materialism, historical materialism and critical theory. *Thesis Eleven*. Vol. 140. No 1. P. 106–121.
 20. Maréchal, G. (2010). Autoethnography / Mills, A. J., Durepos, G., Wiebe, E. (eds.). *Encyclopedia of case study research*. Vol. 2. Thousand Oaks, CA: Sage Publications. P. 43–45.
 21. Marion, J.-L. (1991). *God without Being: Hors-Texte*. Chicago: University of Chicago Press.
 22. Marshall, B. D. (2015). What Is the Eucharist? A Dogmatic Outline / *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*. Boersma, H., Levering, M. (eds.). Oxford: Oxford University Press. P. 500–516.
 23. McCauley, G. (1979). Teaching and learning about the Eucharist. *Religious Education*. Vol. 74. No 6. P. 583–596.
 24. Morgan, J. P. (2011). Emerging Eucharist: «This is His Story, This is My Song». *Missiology*. Vol. 39. No 4. P. 445–457.
 25. *Ob uchastii vernykh v Evkharistii* [On the participation of the faithful in the Eucharist] (2015). Document approved at the Bishops' Meeting of the Russian Orthodox Church, held on February 2–3, 2015 in the Cathedral of Christ the Saviour in Moscow. Available at: http://www.patriarchia.ru/data/2015/02/03/1235926388/doc_AS_eu.doc (accessed 25 May 2023). (in Russian).
 26. Pels, P. (2008). The modern fear of matter: reflections on the protestantism of victorian science. *Material Religion*. Vol. 4. No 3. P. 264–283.
 27. Phillips, E. (2017). Eucharist and the Meaning of Ordinary Food. *Liturgy*. Vol. 32. No 2. P. 24–33.
 28. Rose, G. (1997). Situating Knowledges: Positionality, Reflexivities and Other Tactics. *Progress in Human Geography*. Vol. 21. No 3. P. 305–320.
 29. Schillebeeckx, E. (1968). *The Eucharist*. New York: Sheed and Ward.
 30. Scotta, M. S., De Giacomo, C., Maggiore, G., Siena, S., Ugazio, A. G. (1982). Eucharistic problems for celiac patients. *The New England Journal of Medicine*. Vol. 307. No 14. P. 898.
 31. Simeon Novy Bogoslov (n.d.). Slovo 33. K prichashchayushchimsya Bozhestvennykh Tain. — I kto prichashchaetsya nedostoyno [Word 33. To those who commune of the Divine Mysteries. — And who communes unworthily]. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Simeon_Novyj_Bogoslov/slovo/33 (accessed 25 May 2023). (in Russian).
 32. Sokolowski, R. (1994). *Eucharistic Presence: A Study in the Theology of Disclosure*. Washington, DC: CUA Press.
 33. Symons, M. (1999). From agape to Eucharist: Jesus meals and the early church. *Food and Foodways*. Vol. 8. No 1. P. 33–54.
 34. Wallerstein, J., Lewis, J., Blakeslee, S. (2000). *The Unexpected Legacy of Divorce: A 25-Year Landmark Study*. New York: Hyperion.