

УПАДОК ПРИЧАЩЕНИЯ В ВИЗАНТИИ И ОТДАЛЕНИЕ МИРЯН ОТ ЛИТУРГИЧЕСКОГО ДЕЙСТВА: ПРИЧИНА, СЛЕДСТВИЕ ИЛИ НИ ТО, НИ ДРУГОЕ?

А. Введение

Повлияла ли закрытость византийского алтаря на отстраненность мирян от участия в литургии? Некоторые современные православные авторы критикуют иконостас за сокрытие литургии от верных,¹ а реформаторы вообще призывают от него избавиться.² Отцы Николай Афанасьев и Александр Шмеман заклеямили «переориентацию» литургии и храма, возложив вину за это на клерикализацию,

¹ Например, *Афанасьев Н., прот.* Служение мирян в Церкви. Париж, 1952. С. 30; *Plekon M.* Living Icons. Notre Dame, 2001. P. 157; *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. Париж, 1947. С. 167; *Ouspensky L.* The Problem of the Iconostasis // St. Vladimir's Seminary Quarterly. 1964. № 8. P. 186–218, здесь P. 187–189. Л. Успенский приводит мнения различных критиков иконостаса, как православных, так и католических.

² Это был одним из вопросов, который обсуждался в Российской Православной церкви в 1905–1917 в рамках подготовки к поместному собору, который состоялся в памятный 1917 г. в Москве. Большевицкая революция отбросила проекты реформ в небытие. Детально об этом см. работу: *Mojzeš M.* Analisi metodologica di alcune tendenze per una riforma liturgica nelle Chiese di tradizione bizantina nel XX° secolo (неопубликованная докторская диссертация, выполненная под моим руководством в Папском Восточном институте (Рим) и защищенная 17 июня 2003 г.); *Балашов Н., прот.* На пути к литургическому возрождению. Серия: Церковные реформы. М., 2001. 512 с. О Московском соборе 1917 г. в целом: *Cunningham J.W.* A Vanquished Hope. The Movement for Church Renewal in Russia, 1905–1906. Crestwood (NY), 1981 (Русское издание: *Каннингем Дж. В.* С надеждой на Собор. Лондон, 1990). Недавно мысль о демонтаже иконостаса прозвучала и в греческом православии: *Bouwen F.* Tradition orthodoxe et monde contemporain. Symposium interorthodoxe de théologie, Thessalonique, 12–16 septembre 1973 // РОС. 1973. № 23. P. 33–54, здесь: 51.

сакрализацию и приватизацию литургии, в результате чего евхаристическая община трансформировалась в не-евхаристическое собрание, за которым причащается лишь сослужащее духовенство.³

Хорошо известно, что завершение эпохи гонений Миром Константина в 312 г.⁴ привело к созданию более формализованных церковных структур и регламентации литургической жизни, выразившейся в некоем отчуждении литургии от народа. Здесь можно упомянуть четыре феномена, поддающихся датировке:

- 1) пенитенциарный кризис IV в.;
- 2) видение евхаристии как таинства, внушающего страх и трепет (явление, возникшее в тот же самый период);
- 3) появление закрытого алтаря в IV столетии;
- 4) затем в V–VI вв. — тайное произнесение литургических молитв.

Я уже посвятил последнему фактору отдельное исследование.⁵ Первыми тремя я собираюсь заняться здесь.

Во-первых, нужно сделать уточнение. Под «византийской церковью» и «византийской литургией» я понимаю все, что мы называем храмами и литургией, т. е. «литургией Великой церкви», которые восходят к Константинопольскому патриархату и его церквам-дочерям. Для историка литургии единственным критерием принадлежности к «византийскому обряду» является происхождение из данного литургического ареала. Единственное исключение

³ Цитируется по: *Plekon M. Living Icons. P. 157.*

⁴ *В российской историографии свобода вероисповедания в Римской империи ассоциируется с Медиоланским эдиктом 313 г. — прим. пер.*

⁵ *Taft R. F. Was the Eucharistic Anaphora Recited Secretly or Aloud? The Ancient Tradition and What Became of It // Liturgy in Context: Worship Traditions of Armenia and the Neighboring Christian East. New Rochelle (New York) September 25-28, 2002.*

может быть сделано для палестинского монашества, потому что савваитские лавры в Палестине оказали огромное влияние на формирование монашества и монашеской литургии в позднейший период развития византийского обряда.⁶ Византинисты из других дисциплин могут использовать эпитет «византийский» более широко, относя его к храмам в Палестине или церковной утвари из Сирии. Для историка же литургии литургический сосуд из Сирии не является «византийским», несмотря на то, что Сирия географически входила в Византийскую империю, ведь православные патриархаты Александрии, Антиохии и Иерусалима имели свои собственные традиции, пока в первые века II тысячелетия они не были тотально византинизированы.⁷

Во-вторых, мой вопрос не в том, что иконостас в его современном виде сплошного алтарного заграждения непостижимым образом повлиял на отчуждение народа от литургии, потому что упадок народного участия начался задолго до появления подобного сооружения. Скорее, я хо-

⁶ *Taft R. F. Byzantine Rite. Chaps. 5-7; Taft R. F. Mount Athos. P. 179-194; Pott. Ch. 4; Пентковский А. М. Константинопольский и Иерусалимский богослужебные уставы //ЖМП. 2001. №4; Пентковский А. М. Студийский устав и уставы студийской традиции //ЖМП. 2001. №5. С. 69-80.*

⁷ Этот процесс все еще ждет научного освещения. Некоторые работы: *Charon C. (Korolevsky C.) Histoire des patriarchats melkites (Alexandrie, Antioche, Jérusalem) depuis le schisme monophysite du sixième siècle jusqu'à nos jours, II-III. (Том I до сих пор не опубликован). Rome, 1910-1911. III, 1-21 = History of the Melkite Patriarchates (Alexandria, Antioch, Jerusalem) from the Sixth Century Monophysite Schism until the Present (1910) / Samra N. (ed.). 3 vols. Fairfax (VA), 1998-2001. III.1, 1-25; Charon C. Le rite byzantine et la liturgie chrysostomienne dans les patriarchats melkites (Alexandrie, Antioche, Jérusalem) // ХРΥСОСТОΜΙΚΑ. P. 473-497; Meester P. de Grecs (liturgies) // DACL VI.2. P. 1605-1608; Nasrallah J. La liturgie des patriarchates melkites de 969 à 1300 // ОС. 1987. №71. P. 156-181; Taft R. F. The Byzantine Rite. P. 56-57; Todt K-P. Religion und griechisch-orthodoxes Patriarchat von Antiocheia in Mittelbyzantinischer Zeit // BZ. 2001. № 94. S. 239-269; здесь: 262-266.*

тел бы исследовать вопрос, повлиял ли предшественник иконостаса темплон, или алтарный барьер на то, что мы считаем упадком.

В. Частота причащения в Византии

Частота причащения — т.е. как часто люди приобщались Святыми Тайнами на самом деле — является критерием плодотворного литургического участия согласно самой сакральной части литургии, эпиклезису, на котором возносятся молитвы о том, чтобы святые дары были «причащающимся, [ὥστε γένεσθαι τοῖς μεταλαμβάνουσιν] во трезвение души, во оставление грехов, в приобщение святого Твоего Духа, во исполнение царствия небеснаго, в дерзновение еже к Тебе, не в суд или во осуждение».⁸ Более прозаически: святое причащение, как акт народного благочестия в том виде, в котором оно происходило на протяжении всей истории византийского православия, может быть документально прослежено по источникам.

І. Кризис IV в. и его последствия⁹

Частое причащение в эпоху раннего Христианства хорошо известно и не требует особых доказательств.¹⁰ В период до воцарения Константина Великого христиане обычно причащались за каждой евхаристической литургии-

⁸ Taft R. F. The Fruits of Communion in the Anaphora of St. John Chrysostom / Scicolone I. (ed.) Psallendum // Miscellanea di studi in onore del Prof. Jordi Pinell i Pons, O.S.B. // AL. № 15 = SA. Rome, 1992. № 105. P. 275–302.

⁹ Ссылки и точное описание: Herman. S. 204. См. Также: Bohl H. Kommunionempfang der Gläubigen // Disputationes theologicae. Frankfurt, 1980; Browe; Taft R. F. Beyond East and West. P. 104.

¹⁰ Leclercq H. Communion quotidienne // DACL. III.2. P. 2457–2462; DTC III.1, 515–521; Duhr J. Communion fréquente // DSp. 2, 1234–1292; Herman. S. 203–204; Taft R. F. Beyond East and West. P. 88–89.

ей, как сообщает об этом Иустин в «Апологии»¹¹ и Евсевий Кесарийский (ок. 263-339) в «Церковной истории».¹²

1. Покаянная дисциплина

Увы, безмятежные дни быстро закончились, а Константинов мир 312 г. спровоцировал радикальные перестановки на всех уровнях церковной жизни, включая литургию. Переход от маленькой гонимой секты к Церкви Империи с неизбежным возвращением отступников и возрастанием количества неискренних обращений привел к созданию канонической покаянной дисциплины для контроля процесса воссоединения с церковью тех, кто покинул ее во время гонений¹³ и бурного притока желающих вступить в политически одобренную церковь.¹⁴ Это бросало ради-

¹¹ *Apologia* I, 65, 67.

¹² *HE* VI, 43, 18 // *GCS* 9, 2,622 = *Eusèbe de Césarée Histoire ecclésiastique* // *Bardy G.* (ed.) 4 vols. I: Livres I–IV // *SC* 31. Paris, 1952; II: Livres V–VII // *SC* 41. Paris, 1955; Livres VIII–X // *SC* 55. Paris, 1958; IV: Introduction, Index, Addenda et Corrigenda // *SC* 73c. Paris, 1987; здесь: *SC* 41, 158 = *PG* 20, 625–28. Евсевий цитирует письмо папы Корнелия Римского (251–253) епископу Фабию Антиохийскому (250–252) и описывает антипапу Новациана или Новата (†258), требующего присяги на верность от своих сторонников во время раздаяния причастия на литургии. Здесь для цели нашего исследования важно, что причастие, очевидно, раздавалось всем молящимся.

¹³ *Berrouard M.-F.* La pénitence publique durant les six premiers siècles. *Histoire et sociologie* // *LMD*. 1974. № 118. P. 92–130. Каноническое или «публичное» покаяние отмерло на Востоке и Западе около V в. по Шварцу: *Schwartz*. Bd. V. S. 274–362; здесь: 352, 361.

¹⁴ *Dujarier*. P. 78–90; *Johnson M. E.* *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation*. Collegeville, 1999. P. 89–92. У нас до сих пор нет адекватного исследования по истории катехумената в Константинополе. Правила 78, 95, 97 Трулльского собора (691–692) являются последними каноническими документами, упоминающими оглашенных: *Nedungatt-Featherston*. P. 159, 174–79 = *Mansi* 11, 977, 984–985. Позднейшие своды канонического права продолжали включать ранние акты об оглашенных, несмотря на то, что сами оглашенные уже канули в лету. Мало того, возникают сомнения в том, что даже во времена Трулльского собора катехуменат был действующим институтом. Иные свидетельства

VII в. говорят об упадке традиции. Хотя в 628–630 гг. Максим Исповедник в «Мистагогии» (Mist. 14–15 // PG 91, 692–693) говорит об оглашенных как о существующей реальности, его *Житие* упоминает «распространение некрещеных в предхрамии [ἀμυήτων ἐν τῷ προνάῳ πρόπτωσις]» (Devreesse R. La vie de S. Maxime le confesseur et ses révisions // AB. 1928. № 46. P. 22, строка 6 (= BHG 1234). Схолии Максима на творения Псевдо-Дионисия говорят об отпуске оглашенных как отмершем обычае [οὐ γίνεταί]: (PG 4, 141C), и этот фрагмент не из тех, чья аутентичность может быть поставлена под сомнение: см. Balthasar H. U. von Das Problem der Dionysius-Scholien // Balthasar H. U. von Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner. Einsiedeln, 1961². S. 644–672. Далее, ни Прокопий, ни Силенциарий и словом не обмолвились об оглашенных в Святой Софии, хотя они прошлись вдоль и поперек по катехумене (храмовой галерее) (Mathews. P. 128–29). Множественные упоминания оглашенных в византийских литургических текстах ничего не скажут. Литургийные формуляры продолжали переписываться без какой-либо связи с реальностью. Лишь в X в. молитва над оглашенными стала постепенно пропадать из богослужебных списков часослова, но не из литургийных чинов. Типикон X в. все еще упоминает рудиментарный чин оглашения для детей православных родителей с катехизисом для оглашаемых перед крещением на Пасху: Mateos J. Typicon. II. P. 31–33, прим. 2; p. 38–39, 78–79, прим. 6; Index, p. 300; Dresden A 104 // Дмитриевский А. А. Древнейшие типиконы. С. 154–156; Arranz M. Sacrements. I. P. 43–49, 64, 377–97; Arranz M. Evolution des rites d'incorporation et de réadmission dans l'Église selon l'Euchologe byzantin / Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques. Conférences S.-Serge, XXIV^e Semaine d'études liturgiques, Paris, 28 juin - 1 juillet 1977 // BELS. Rome, 1978. № 14. P. 37–53. Арранц полагает, что в те времена в Великой церкви совершалось крещение детей, достигших «возраста разума»: Arranz M. Sacrements. I.2 // ОСР. 1983. № 49. P. 42–90; здесь: 44–47, 89–90; Алмазов А. И. История. Гл. 24, особенно: с. 592–596. «Книга церемоний» X в. (De caerem. I, 21 (12) // Vogt. I. P. 82) кажется, поддерживает эту интерпретацию: в среду после Пасхи император принимал во дворце 6 новокрещеных, которых сопровождали 6 сирот. Трудно представить, чтобы сироты сопровождали взрослых неофитов, хотя я допускаю, что церемониальные книги содержат множество анахронизмов. Византийские источники VI–X вв. показывают прочное вхождение в обиход крещения младенцев на 40-й день: *Житие преп. Елизаветы Константинопольской* (после 591 г.), Halkin F. Sainte Elizabeth d'Héraclée, abbesse à Constantinople // AB. 1973. № 91. P. 249–264; здесь: 255–256 (= BHG 2121); и Les Regestes. § 592 (886–893 гг.) и § 972.1 (1094 г.); Baun J. The fate of Babies Dying before Baptism in Byzantium // SCH. 1994. № 31. P. 115–125— хотя ранее детей крестили в возрасте 3 лет: Les Regestes. § 972.1.

кальный вызов евхаристической дисциплине. Не было больше «малого стада», небольшого сплоченного общения святых. Указание на совместное евхаристическое причащение как на выражение единства общины, основанном на явном евхаристическом отрывке из Павлова послания (1 Кор. 10, 17) рухнуло после появления новых категорий молящихся, не приступающих к причащению: оглашенных, обуереваемых [ἐνεργούμενοι], просвещаемых [φωτιζόμενοι], кающихся [οἱ ἐν τῇ μετανοίᾳ], слушателей [ἀκροώμενοι]¹⁵, наблюдателей [συστάντες].¹⁶ Все они должны были покинуть собрание перед началом евхаристической части богослужения.¹⁷ Участвовавшая практика откладывания креще-

¹⁵ «Слушателями» были те, кто интересовался христианством, но еще не был записан в оглашенные. Им было разрешено участвовать в литургии Слова (литургии оглашенных), пока их не отпускали вместе с другими категориями прихожан, которым было не дозволено участвовать в молитвах и таинствах. См. *Апост. Пост.* II, 39, 6 = *Les Constitutions* // SC 320, 268, которые сохраняют оригинальный греческий текст параллельного фрагмента в *Дидаскалии* II, 39, 6, ныне имеющегося только в сирской версии: *Didascalia apostolorum syriacae* / *Legarde P. A. de* (ed.) Leipzig, 1854. Reprint: Göttingen, 1911. P. 45 = *Connolly R. H. Didascalia*. P. 103; *Апост. Пост.* II, 41,1 // SC 320, 270–271; VIII, 6, 2; 12, 2 // SC 336, 150; 176; ср. SC 329, 90–91 §§ 380–382; *свт. Василий Великий* (†379) *Посл.* 188, 4; *Посл.* 217, 56, 58, 64, 66 = *S. Basile Lettres* / *Courtonne*. II. P. 125, 210–212; многочисленные ссылки: *Lampe*. P. 65. О «слушателях» см.: *Schwartz*. Bd. V. S. 307–315, 328ff (ἀκρόασις; правила 4, 58, 64, 66); *Schwartz*. Bd. III. S. 95–96, 144; *Van de Paverd F.* *Messliturgie*. S. 192–198, 236–239, 454, 456–460, 466; *Braniste E.* *L'assemblée liturgique décrite dans les Constitutions apostoliques et les différentes fonctions dans son cadre / L'assemblée liturgique et les différentes rôles dans l'assemblée. Conférences Saint-Serge—XXIII^e Semaine d'Études liturgiques, Paris 28 juin – 1 juillet 1976* // BELS 9. Rome, 1977. P. 93–130; здесь: 122 = *Braniste E.* *The Liturgical Assembly and its Functions in the Apostolic Constitutions // Roles in the Liturgical Assembly / The Twenty-Third Liturgical Conference Saint Serge*. New York, 1981. P. 73–100; здесь: 94.

¹⁶ «Наблюдателями» были кающиеся, которым разрешалось находиться в храме во время анафоры, но не разрешалось совершать приношение и причащаться: see *Taft R. F.* *Precommunion Rites*. P. 181–182, 191, 194–196.

¹⁷ Об отпустах в Константинополе см.: *Van de Paverd F.* *Messliturgie*. S. 139–98; об отпустах в районе Антиохии ок. 380 г. см. там же, S. 447–460 и

ния на более поздний срок привела к разделению общины на причастников и непрчастников (*non-communicants*).¹⁸ Падение частоты причащения еще более углубило это разделение, так как мирянам постоянно внушали, что тайны обладают высочайшей степенью сакральности, коей сами верные совершенно недостойны, что приводило к благоговейному воздержанию последних от трапезы Господней. Святое причащение призванное свидетельствовать об общем участии в принесенных дарах, неизбежно переродилось в акт личного благочестия.

Упадок частоты причащения среди мирян стал главным предметом пастырских поучений и гомилетических воззваний церковных иерархов. Уже ок. 330 г. 2-е правило Антиохийского собора постановило:

Все, входящие в церковь и слушающие священные писания, но, по некоему уклонению от порядка, не участвующие в молитве с народом, или отвращающиеся от причащения святыя евхаристии да будут отлучены от церкви дотоле, как принесут плоды покаяния...¹⁹

Но попытки поставить препятствия общему течению в виде канонов и увещаний были напрасны. Свт. Амвросий Медиоланский (339-397) из Италии и блаж. Августин (†430) из латинской Северной Африки свидетельствует об аналогичном падении частого причащения на Западе, счи-

Апост. Пост. II, 14 // SC 320, 361–317; VIII, 6–9, 35, 38, SC 336: 150–167, 246–247, 250–251. Другие позднеантичные источники см.: *Taft R. F. Great Entrance*. P. 48-49.

¹⁸ *Dujarier*. P. 81–84.

¹⁹ *Mansi* 12, 1309 (здесь церковно-славянский текст из «Книги правил...») О дате этого собора см. PL 56, 35–41. 9-е правило Святых Апостолов (= Апостольские постановления VIII, 47:9 // SC 336, 276) говорит о том же самом.

тая, что данный кризис начался на Востоке,²⁰ в то время как Златоуст горько жаловался на то же самое во время служения в Антиохии и Константинополе.²¹ Не секрет, что Златоуст в своем ригористическом порыве часто прибегал к риторическим преувеличениям.²² Но нет дыма без огня, тем более, что Златоуст, Амвросий и Августин рисуют достаточно похожую картину во всех уголках тогдашней ойкумены. Кроме того, в IV в. проявилась практика отпуста с евхаристической литургии, которая в свою очередь привела к появлению и упрочнению категории молящихся, не приступающих к Евхаристии.²³

2. «Страх и трепет» перед Евхаристией у Златоуста»

Но Златоуст, несмотря на увещевания, обнажает лишь часть проблемы. В беседах и творениях его современников Кирилла/Иоанна II Иерусалимских (после 380 г.) и Феодора Мопсуестского (ок. 388–392) при наставлении неопитов появляется новая терминология «страха и трепе-

²⁰ Амвросий Медиоланский *De sacramentis* V, 4, 25 // CSEL 73, 69 = PL 16, 452BC; Августин Аврелий *De sermone Domini in monte* II, 7, 26 // PL 34, 1280; *Sermo* 132, 1 // PL 38, 734–35; ср. *Herman*. S. 204–205.

²¹ См. беседы Златоуста, приведенные в следующем разделе (B.I.2).

²² О соотношении достоверности и риторических приемов в проповедях Иоанна Златоуста, см. дискуссию: *Natali A. Tradition ludique et sociabilité dans la pratique religieuse à Antioche d'après Jean Chrysostome* // SP 16 // TU. Berlin, 1985. № 129. 463–470. Об историческом контексте проповедей Златоуста в целом см: *Bauer Ch. Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*. 2 Bd. München, 1929–1930. I. S. 166–212; II. Bd. 72–83; *Kaczynski R. Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus* // *Freiburger theologische Studien*. Freiburg/B., 1974. S. 271–306; *Pasquati O. Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo* // OCA. Rome, 1976. №201. Chap. 7; *Pasquati O. Spettacoli e liturgia* и наиболее свежий взгляд: *Kelly J. N. D. Golden Mouth. The Story of John Chrysostom—Ascetic, Preacher, Bishop*. London, 1995.

²³ См. прим 17 выше; а также текст Златоуста (№ 8) приведенные ниже в прим. 116.

та». Евхаристия определяется уже как нечто внушающее ужас, особенно для «нечистых».²⁴ У верных после таких слов о внушающем трепет таинстве и требований ритуальной чистоты появлялось большое психологическое препятствие, чтобы приблизиться к Евхаристии, особенно после систематических упреков в недостойнстве. Неудивительно, что у мирян постепенно пропало всякое желание приступать к таинству, и их пришлось настойчиво приглашать приобщиться.

Златоуст в Антиохии до 398 г. был не только жертвой падения благочестия паствы. Он несет свою долю ответственности за систематическое взращивание в прихожанах комплекса религиозной неполноценности, постоянно делая

²⁴ Такой новый способ описания евхаристических тайн, был совершенно чужд Каппадокийцам (*Moreau E. de Récitation du canon de la messe à voix basse // Nouvelle revue théologique. 1924. № 51. P. 65–94; здесь 87–88*), впервые это появляется в огласительных беседах Кирилла/Иоанна II Иерусалимских *Catech. 1, 5; 5, 4 // Cyrille de Jérusalem Catéchèses mystagogiques, introduction, texte critique et notes de A. Piédagnel, traduction de P. Paris // SC 126bis. Paris, 1988. P. 90, 150; Иоанна Златоуста Catech. 2, 12, 14 // Jean Chrysostome Huit catéchèses baptismales inédites / Wenger A. (ed.) // SC 50. Paris, 1970. P. 139–141; и особенно Феодора Мопсуестского Hom. 13, 6; 14, 2, 6, 10, 18; и Hom. 15; 16 passim // Tonneau-Devreesse. P. 377, 407, 413–415, 425, 461–605. О «страхе и трепете» особенно в контексте евхаристии, см. *Betz J. Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. 2 Bd. Freiburg/B., 1955. I.1. S. 126; Bishop E. Fear and Awe attaching to the Eucharistic Service / The Liturgical Homilies of Narsai, translated into English with an introduction by R.H. Connolly. With an appendix by Edmund Bishop // Texts and Studies. № VIII.1. Cambridge, 1909. S. 92–97; Daniélou J. Introduction to Jean Chrysostome, Sur l'incompréhensibilité de Dieu. Tome I. / Maligrey A.-M. (ed.) // SC 28bis. Paris, 1970. P. 30–39, 55–59; Fittkau G. Der Begriff des Mysteriums bei Chrysostomus // Theophaneia. Bonn 1953. № 9. S. 122–145; Jungmann J. A. The Place of Christ. P. 245; Kretschmar G. Abendmahl // Theologische Realenzyklopädie 1, 77–78; Quasten J. Mysterium tremendum. Eucharistische Frömmigkeitsauffassungen des 4. Jahrhunderts / Mayer A. C. et al. (eds.) // Vom christlichen Mysterium. Düsseldorf, 1951. P. 66–73 и важнейшие святоотеческие цитаты: Arranz M. Le «sancta sanctis» dans la tradition liturgique des églises // ALW. 1973. № 15. P. 31–67; здесь 62–66.**

акценты на «искренности и чистоте души», которые требовались, чтобы приступить к Вечери Господней. «В этой [чистоте] приступай во всякое время, а без нее — никогда!», — восклицает он. «Напрасна ежедневная жертва, напрасно мы предстоим перед престолом: никто не причащается, — жалуется он, но тут же поправляется, чтобы уточнить, — Я же говорю это не для того, чтобы вы могли просто так общаться, но чтобы сотворили себя достойными».²⁵

Златоуст снова столкнулся с той же самой ситуацией, когда взошел на константинопольскую кафедру в феврале 398 г. Вот как он описывает парадокс в *Беседе на Послание к Евреям*:

Что же? Разве мы не приносим [евхаристическое жертвоприношение] каждый день [ἐκάστην ἡμέραν οὐ προσφέρομεν]? ...Многие причащаются этой жертвы однажды во весь год, другие дважды, а иные несколько раз... Что же? Кого нам одобрить? Тех ли, которые причащаются однажды, или тех, которые — часто, или тех, которые редко? Ни тех, ни других, ни третьих, но причащающихся с чистою совестью, с чистым сердцем, с безукоризненною жизнью. Такие пусть всегда приступают; а не такие — ни однажды. Почему? Потому, что они навлекают на себя суд, осуждение, наказание и мучение... Говорю это не с тем, чтобы запретить вам приступать однажды в год, но более желая, чтобы вы непрестанно приступали к святым тайнам.²⁶

Несмотря на настойчивые призывы Златоуста к более частому причащению, его послание (*message*) было понято паствою в негативном смысле и приводило к прямо противоположным результатам. Это можно проследить из даль-

²⁵ In Eph hom. 3, 4 // PG 62, 28–29 (= CPG. § 4431); In 1 Cor hom. 28, 1 // PG 61, 233 (= CPG. § 4428); De baptismo Christi 4 // PG 49, 369–370 (= CPG. § 4435); In 1 Tim hom. 5, 3 // PG 62, 529–530 (= CPG. § 4436).

²⁶ In Heb 10 hom. 17, 3–4 // PG 63, 131–132 (= CPG. § 4440).