

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені М. П. ДРАГОМАНОВА

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

ДУДЧЕНКО Андрій Володимирович

УДК 271.2-5

ДИСЕРТАЦІЯ

**ЛІТУРГІЙНИЙ РЕАЛІЗМ В БОГОСЛОВ'І
ОЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА**

Спеціальність 041 – Богослов'я

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії. Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело
_____ Дудченко А. В.

Науковий керівник: Котлярова Тетяна Олександрівна, кандидат філософських наук, доцент.

Київ – 2020

АНОТАЦІЯ

Дудченко А. В. Літургійний реалізм в богослов'ї Олександра Шмемана. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії зі спеціальності 041 – Богослов'я. Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова, Міністерство освіти і науки України, Київ, 2020.

У дисертації здійснено комплексний аналіз літургійного богослов'я одного з найвпливовіших православних богословів другої половини ХХ століття протопресвітера Олександра Шмемана, засновника літургійного богослов'я як академічної науки та однієї з ключових постатей для православ'я на Заході у ХХ столітті. Ідеї О. Шмемана також значно вплинули на думки вірян та священнослужителів на пострадянському просторі. Без сумніву, О. Шмеман – один з найбільш яскравих православних мислителів сучасності, ідеї якого продовжують впливати на християн різних конфесій до сьогодні.

З огляду на популярність праць О. Шмемана в Україні та у світі, його богословська спадщина залишається недостатньо дослідженою і потребує більш ретельного вивчення. Зокрема, на сьогодні у вітчизняному богослів'ї не існує комплексного дослідження його теологічних поглядів. Тому дана робота є спробою дослідити і узагальнити систему богословських поглядів О. Шмемана, центром якої є осмислення феномену літургії як головної події церкви та серцевини усього релігійного життя. Євхаристія є точкою відліку усього богослов'я О. Шмемана. Світогляд о. Олександра як християнина, пастиря і богослова ґрунтується на повсякчасному переживанні реальності Божого царства, що присутнє тут і тепер, але головним чином переживається вірянами під час євхаристійних зібрань. Системний богословський аналіз ідей О. Шмемана та їхнього розвитку у подальшому богослів'ї сприятиме поглибленому вивченню християнського богослов'я загалом та розумінню причин деяких змін у літургійній практиці, що їх сьогодні переживають християнські спільноти.

Також актуальність теми дослідження постає зі значущості інституту церкви для українського суспільства, що ставить перед теологами завдання науково осмислити концепцію церкви – еклезіологію. У поглядах на природу та устрій Церкви О. Шмеман розвивав погляди свого старшого колеги протопресвітера Миколая Афанасьєва (1893–1966), який зробив найбільший прорив у розвитку православної еклезіології ХХ століття. М. Афанасьєв запропонував концепцію евхаристійної еклезіології. Для православного богослов'я до початку ХХ ст. було властиво розглядати Церкву виключно в універсальних категоріях. Універсальна еклезіологія представляла повноту Церкви у її вселенській структурі, тобто у сукупності всіх місцевих церков; Церква розглядається в категоріях частин (місцеві церкви) та цілого (вселенська Церква). На противагу цьому в евхаристійній еклезіології, яка була розвинена М. Афанасьєвим у середині ХХ ст., повнота Церкви присутня в кожній евхаристійній спільності, очолюваній єпископом; місцева церква – це є та сама Церква, що й Церква вселенська.

Погляди О. Шмемана на церковний устрій, на канони та роль Вселенського патріарха, зокрема, актуальні у зв'язку із розділенням українського православ'я та пошуками шляхів примирення. Не менш актуальні праці О. Шмемана і в контексті екуменічного діалогу, що триває між християнськими конфесіями, у якому О. Шмеман також брав участь. Систематизація поглядів О. Шмемана та дослідження їх розвитку і впливу на подальшу богословську думку в ХХ та ХХІ столітті сприятиме подальшому розвитку богослов'я та пошуку застосування знання у практичному досвіді міжцерковного діалогу.

Метою дослідження є проведення цілісної реконструкції системи літургійного богослов'я прот. О. Шмемана та аналіз її рецепції і впливу на сучасну християнську богословську думку в контексті літургійного реалізму. Відповідно до поставленої мети дослідження визначаються наступні дослідницькі завдання:

- здійснити богословський аналіз інтелектуальної спадщини прот. О. Шмемана та з'ясувати особливості становлення його богословських ідей і джерела впливу на нього;

- проаналізувати фундаментальні світоглядно-богословські принципи, які є засадничими для системи літургійного реалізму О. Шмемана;

- визначити особливості богослов'я символу, відношення символу до іншої реальності та розмежування між символом і знаком у вченні О. Шмемана;

- з'ясувати, в чому полягають особливості еклезіології О. Шмемана в контексті літургійного реалізму;

- уточнити взаємозв'язок між богослов'ям і богослужінням в системі літургійного реалізму;

- виявити особливості відношення до секулярного світу та присутності церкви у публічному просторі у вченні О. Шмемана;

- з'ясувати вплив ідей О. Шмемана на сучасне християнське богослов'я різних конфесій і практику християнських церков.

Об'єктом дослідження є богословська спадщина протопресвітера Олександра Шмемана. Предметом дослідження є літургійний реалізм прот. О. Шмемана та його вплив на подальше богослов'я і практику християнських церков.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає у тому, що в даній роботі вперше у вітчизняному богослов'ї проведено цілісний історико-богословський аналіз та реконструкцію системи літургійного богослов'я протопресвітера Олександра Шмемана в контексті літургійного реалізму та здійснено аналіз її рецепції і впливу на сучасну християнську богословську думку та релігійну практику.

У роботі вперше системно проаналізовано літургійне богослов'я О. Шмемана як цілісну богословсько-світоглядну систему, яку запропоновано називати літургійним реалізмом, оскільки основною ідеєю,

якою пронизані усі богословські твори о. Олександра, є реальність зустрічі віруючої людини з Богом, присутність котрого переживається постійно, але у максимально можливій повноті стає доступною через літургійний досвід.

Виявлено, що особливості богослов'я О. Шмемана пов'язані з ідеєю «здійсненої есхатології» та оригінальним богослов'ям символу, який «робить присутньою» в цьому світі реальність прийдешнього царства Божого. О. Шмеман заперечує розрив поцейбічного і потойбічного і пов'язує ці два різні виміри буття одне з одним за допомогою категорії співвідношення між символом і явленою реальністю, яку називає «віднесеністю».

З'ясовано, що О. Шмеман використовує більш вузьке значення терміну «символ», ніж інші богослови, відрізняючи його від «знаку». У богослов'ї О. Шмемана знак означає дещо, що вказує на іншу реальність, тоді як символ уприсутнює іншу реальність у собі. Зв'язок між явленою реальністю та символом О. Шмеман називає «епіфанічним».

Розкрито універсальне використання О. Шмеманом методу «потрійної інтуїції» у відношенні до предметів богословського осмислення: матеріальний світ та все, що є в ньому, розглядається водночас як створене, занепале і відкуплене.

Розкрито еклезіологічну значущість літургійного богослов'я О. Шмемана, який аналізує поняття помісності, національності, автокефалії та першості. Показано важливість думки О. Шмемана про те, що заперечення принципу першості призводить до того, що місцеві церкви віддаляються одна від одної і поглинаються провінціалізмом місцевих традицій.

З'ясовано, що принцип помісного устрою церкви (об'єднання всіх вірян певної території в одну місцеву євхаристійну громаду) має сутнісне, онтологічне значення для богослов'я О. Шмемана, тоді як церковні автокефалії є історичними проекціями, які можуть змінюватися.

Уведено в науковий обіг в українському контексті деякі матеріали з архіву О. Шмемана в бібліотеці Свято-Володимирської семінарії (Крествуд, штат Нью-Йорк, США), а саме: проект реформування недільного богослужіння, підготовлений Літургійною комісією Православної Церкви в Америці.

Проаналізовано в українській богословській думці рецепцію богослов'я О. Шмемана та його вплив на подальшу богословську думку в англomовному поліконфесійному академічному середовищі, на богослов'я та церковну практику в Греції. З'ясовано, що знайомство з літургійним богослов'ям О. Шмемана та його поширення в церковних колах стало однією з суттєво важливих причин новітніх змін у літургійній практиці православних спільнот.

Уточнено роль напрацювань представників літургійного руху Римо-Католицької Церкви для системи літургійного богослов'я О. Шмемана; а також важливість застосування О. Шмеманом принципу *lex orandi est lex credendi* у герменевтиці богослужіння та у створенні системи літургійного богослов'я. Уточнено використання О. Шмеманом поняття секулярності як розділеності у світогляді та світосприйнятті речей на «сакральні» та «профанні» і надмірну сакралізацію усього релігійного, що призводить до відриву від релігії всіх інших «мирських» аспектів життя.

Набула подальшого розвитку ідея про євхаристію як про місце присутності есхатологічної реальності «Царства Божого». Євхаристія виявляє ієрархічно організовану спільноту вірян як Церкву Божу, яка трансцендує за межі простору і часу і уприсутнює спасенну реальність.

Підтверджено емансипаційний потенціал літургійного богослов'я О. Шмемана, який звільняє церковні спільноти у літургійній практиці від детермінованості сучасним чи минулим і створює потенціал відкритості до змін та до розробки і впровадження літургійних реформ

Висновки та теоретичні положення, отримані в результаті дослідницької роботи, сприяють більш глибокому розумінню процесів, які

відбуваються у різних християнських конфесіях від кінця ХХ століття дотепер – як у академічному літургійному богослов'ї, так і у практиці релігійних спільнот. Результати дослідження можуть бути використані у богословських, релігієзнавчих, культурологічних та філософських студіях, та при викладанні богословських і релігієзнавчих дисциплін у вищих навчальних закладах, як безпосередньо пов'язаних із релігійними організаціями, так і у позаконфесійних. Результати дослідження можуть бути також застосовані для подальшого аналізу та систематизації літургійного богослов'я.

Ключові слова: літургійне богослов'я, євхаристійна еклезіологія, есхатологія, символ, символізм, богослов'я таїнств, літургійне оновлення, літургійна реформа.

ABSTRACT

Dudchenko A. V. Liturgical Realism in the theology of Alexander Schmemmann. – The manuscript.

Thesis submitted for Doctor of Philosophy degree in specialization 041 – Theology. – National Pedagogical Dragomanov University, Ministry of Education and Science of Ukraine. – Kyiv, 2020.

Modern Ukrainian academic theology actively develops and systematizes its structure and interdisciplinary relations, forms a theoretical and methodological base of research and defines fundamental concepts and categories. Theological works and teachings of religious leaders have always attracted research interest among scholars and united them in scientific research, despite the fact that religious studies and theology differ significantly in their structure and subject area. This research will provide analysis and reconstruction of the theological system of one of the most prominent and significant Orthodox theologians of the twentieth century, Fr Alexander Schmemmann (1921-1983), the founder of the liturgical theology as an academic discipline and one of the key figures for Orthodoxy in the West. Schmemmann's ideas also significantly

influenced the opinions of believers and clerics in the post-Soviet space. In the times of the USSR, some books by A. Schmemmann were published in Russian in Paris and New York, were smuggled through the borders, then distributed in typing, and after the collapse of the USSR began to appear in large circles in Russia and Ukraine. Without a doubt, Schmemmann is one of the most striking contemporary Orthodox thinkers, whose ideas continue to influence Christians of different denominations until present.

Given the popularity of A. Schmemmann's works in Ukraine and worldwide, his theological heritage remains inadequately investigated and requires a more thorough study. In particular, there were still no comprehensive study of his theological views in Ukrainian theology. Therefore, this work is an attempt to investigate and generalize the system of theological views of A. Schmemmann, which center is the comprehension of the phenomenon of the liturgy as the main event of the church and the core of all religious life. The Eucharist is the reference point for the whole Schmemmann's theology. The worldview of A. Schmemmann as a Christian, a shepherd, and a theologian is based on the constant experience of the reality of the kingdom of God that is present here and now, but is mainly experienced by believers during the Eucharistic gatherings. Systematic religious studies and theological analysis of the intellectual heritage of A. Schmemmann contributes to the in-depth study of his theology.

The urgency of the research topic also arises from the significance of the church institute for Ukrainian society, which challenges the theologians to scientifically comprehend the concept of the church, i.e. ecclesiology. In his views on the nature and structure of the Church, A. Schmemann developed the views of his senior counterpart Nicholas Afanassiev (1893-1966), who made the greatest breakthrough in the development of the Orthodox ecclesiology in the twentieth century. Afanassiev proposed the concept of Eucharistic ecclesiology. For Orthodox theology until the beginning of the twentieth century it was common to consider the Church exclusively in the categories of universality. Universal ecclesiology saw the fullness of the Church in its universal structure,

that is, in the aggregate of all the local churches; The church was considered in the categories of parts (local churches) and the whole (the universal church). In contrast, in Eucharistic ecclesiology, which was developed by Afanassiev in the middle of the twentieth century, the fullness of the Church is present in every Eucharistic community headed by the bishop; the local church is the same Church as the universal Church.

The views of A. Schmemmann on the structure of the church, on the canons and the role of the Ecumenical Patriarch, in particular, are highly relevant to the division of Ukrainian Orthodoxy and to the search for the ways of reconciliation. The works of A. Schmemmann are equally relevant to the context of the ecumenical dialogue that continues between Christian denominations, in which Schmemmann also participated. The systematization of A. Schmemmann's views and the study of their development and influence on the further theological thought in the twentieth and twenty first centuries contributes to the further development of theology and the search for application of knowledge for the practical experience of inter-church dialogue.

The purpose of the research is to reconstruct the theological system of A. Schmemmann and to analyze its reception and influence on the modern Christian theological thought in the context of liturgical realism. According to the purpose of the study, the following tasks are defined:

- To provide a historical and religious analysis of intellectual heritage of A. Schmemmann and find out the peculiarities of the formation of his theological thought and its sources.
- To analyze the basic theological principles that are fundamental to the system of liturgical realism of A. Schmemmann.
- To determine the peculiarities of the theology of the symbol, the relation of the symbol to the symbolized reality, and the distinction between the symbol and the sign in the teachings of A. Schmemmann.
- To find out what are the peculiarities of the ecclesiology of A. Schmemmann in the context of the liturgical realism.

- To clarify the relationship between theology and worship in the system of liturgical realism.

- To define the peculiarities of the attitude towards the secular world and the presence of the church in the public space in the doctrine of A. Schmemmann.

- To investigate the influence of Schmemmann's ideas on contemporary Christian theology and church practice.

The object of the study is the theological heritage of A. Schmemmann. The subject of the study is the liturgical realism in the theology of A. Schmemmann and its influence on the further theology and church practice East and West.

The dissertation is based, first of all, on studying the theological heritage of A. Schmemmann – books, articles and audio recordings, as well as the main sources of influence on the worldview and the theological views of A. Schmemmann (these are primarily Orthodox theologians of the "Paris School" C.Kern, N.Afanassiev, G. Florovsky, as well as representatives of the Catholic liturgical movement of the twentieth century, O.Kasel, L.Baudouin, L.Bouyer), as well as the works of those authors who reflected on theology of A. Schmemmann (R. Taft , P. Galadza, A. Kavanagh, D. Fagerberg, G. Lathrop, W. Mills, M. Pleckon etc.).

Schmemmann's main works, which reveals his theological program, are, in addition to his doctoral dissertation "Introduction to the Liturgical Theology" (1959), such well-known books as "For The Life of The World" (1963), "Great Lent" (1969, "Of Water and the Spirit: A Liturgical Study of Baptism" (1974), "Eucharist: The Sacrament of the Kingdom" (1984). For understanding the worldview and theology of A. Schmemmann, the articles included in the book "Church, World, Mission: Reflections on Orthodoxy in the West" (1979) are of high importance. The main ideas about the method and content of liturgical theology of A. Schmemmann are presented in the collection "Liturgy and Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemmann" (1990), printed after the death of the author. An extremely important event for understanding the

inner world of A. Schmemmann was the publication of his diaries (2000 - partial translation in English, 2005 - full publication in Russian).

According to the logic of the dissertation, the dissertation consists of an introduction, three sections, conclusions and a list of the used sources. The first section is devoted to the study of A. Schmemmann's biography and his intellectual heritage and the analysis of the sources of influence on his theological views. The second section systematically reconstructs the theological system of A. Schmemmann, which the author of the dissertation suggests to call liturgical realism: views on religious experience as a source of knowledge of God; based on theology of the symbol as the key Schmemmann's doctrine of the beginning of the revelation of the Kingdom of God in this world; the concept of liturgical theology; the doctrine of the Church as people of God in unity and love and views on the historical projections of the church in the public square. The third section will analyze the reception and development of theological views of A. Schmemmann in the writings of modern Christian theologians.

In the first section the theological heritage of A. Schmemmann and the sources of influence on the formation of his outlook and theological beliefs are analyzed in details, and the historical development of his theological views is followed. It is shown how the main theological insights of A. Schmemmann were "captured" by him in his youth and formed during his studies at the Orthodox St. Sergius Theological Institute in Paris (1940-1945). At that time, a number of prominent Orthodox theologians and historians were instructors at the Institute (Serge Bulghakoff, Anton Kartashev, Cyprian Kern, Kassian Bezobrazoff, Basil Zenkovsky etc.). It also analyzes the influence on Schmemmann's theology of such prominent figures of Orthodox theology of the middle of the twentieth century as Georges Florovsky and Nicholas Afanassiev, who were outside of France while Schmemmann was studying during the Second World War, but returned to Paris after the end of the war and became senior colleagues of A. Schmemmann as a young teacher. After obtaining a diploma, A. Schmemmann stayed for six years at the St. Serge Institute as an assistant and as a younger

colleague of A.Kartashev, who taught the course of church history. On the basis of his lectures on the history of the Eastern Church, the book "The Historical Way of Orthodoxy" (1954) was written, made under the strong influence of "The Paths of Russian Theology" by G.Florovsky.

A. Schmemmann's departure from Byzantology, and focusing on liturgical studies is traced, because the framework of this historical-theological discipline became too narrow for him. The liturgical potential of A. Schmemmann was disclosed by the invitation of G.Florovsky to teach at the St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary in New York, USA. It was A. Schmemmann who coined the term "liturgical theology" in Orthodoxy. In 1959 he defended his doctoral dissertation "Introduction to Liturgical Theology" at St. Sergius Institute. In this work the main tasks are defined, the method is proposed and the plan of the new theological discipline is outlined. In the main part of the dissertation, A. Schmemmann, referring to the works of pre-revolutionary Russian and contemporary Western liturgists, traced the history of the formation of the Byzantine liturgical ritual to the formation of the Studite and Jerusalem rules. One of the main tasks of A. Schmemmann was to restore the connection between worship and theology, which was forgotten for a long time.

Schmemmann's liturgical theology was the development of the theological heritage of the liturgical movement in the Roman Catholic Church. It was from the leaders of the Western liturgical movement that Schmemmann learned about the main ideas of liturgical revival, such as the availability of worship for understanding by believers, the conscious and active participation of the people of God in the liturgy, and so on. Schmemmann himself pointed to the importance of so-called "new theology" (Nouvelle Théologie) for him and the views of the modern Catholic theologians who tried to return to biblical, sacred and liturgical sources of Christianity. The influence on Schmemmann of such "fathers" of the Catholic liturgical movement as Lambert Baudouin (1873-1960), Romano Guardini (1885-1968), Odo Casel (1886-1948) and Louis Bouyer (1913-2004) is traced.

In 1962, five years after the break with G. Florovsky, A. Schmemmann headed St. Vladimir's Seminary, and two years earlier he became professor of the Department of Liturgical Theology. The next two decades were the period of the flowering of Schmemmann's theological creativity. In those years he wrote major works such as "For The Life of the World" (1963), "Great Lent" (1969), "Of Water and the Spirit: A Liturgical Study of Baptism" (1974), "Church, World, Mission: Reflections on Orthodoxy in the West" (1979) and "Eucharist: The Sacrament of the Kingdom" (posthumous publication in 1984). With the efforts of A. Schmemmann, St. Vladimir's Seminary became a true center of liturgical and Eucharistic rebirth, its influence in this field extends far beyond the United States and reaches the entire Orthodox world, including Ukraine.

The second section, the largest in size, analyzes the theological views of A. Schmemmann and reconstructs his theological system, which the author suggests to call liturgical realism. During the study of the theological heritage of Schmemmann, we found that there are several key theological principles that are transversal for all of his work. We consider these principles as follows:

1. The primacy of personal experience of faith and the perception of Christianity as "the end of religion".
2. Thanksgiving as a human calling.
3. Theology of the symbol and the category of "relation."
4. The vision of the world in the light of Christian revelation ("created - fallen – redeemed").

The dissertation analyzes the components of the liturgical theology of Schmemmann: the doctrine of the liturgy as the main event of the Church and the accomplished eschatology; the doctrine of worship as a source of knowledge of God ("lex orandi - lex credendi") and the reality of the liturgy. The practical consequences of liturgical theology of Schmemmann are also identified: criticism of the existing liturgical piety and a proposal for ways to overcome the crisis in modern Orthodoxy.

The role of Schmemmann in the formation of the autocephaly of the Orthodox Church in America and his views on the church and the church system, based on the principles of eucharistic ecclesiology, is also explored.

The following subsection analyzes the views of A. Schmemmann on the relationship between religion and culture, faith and ideology, and his attitude to the historical projections of the church in various historical circumstances: in Byzantium and modern Greece, in Russia, in the modern Western world, and others like that. Schmemmann's attitude to these subjects is based on his integral outlook, that is, determined by his liturgical realism.

The third section is devoted to the ways of reception of the liturgical realism of A. Schmemmann in Christian theology and in church practice. Schmemmann's theology and his key philosophical ideas have greatly influenced the practice of a broad number of Orthodox communities and parishes, and over the years the number of such communities has increased as more Orthodox clerics share Schmemmann's views, in particular, on the place of the Eucharist in the life of a Christian, on practice of liturgical service, etc. However, in certain conservative-fundamentalist circles in the Orthodox environment, Schmemmann's ideas find opposition, both in post-Soviet territories and in the West.

Schmemmann's liturgical theology led to reforms in the Orthodox monastic community of the New Skete (USA) and became the source of the liturgical rebirth for the Orthodox Church of Finland. The ideas of Schmemmann significantly influenced the existing practice of the Russian and Ukrainian Orthodox Churches. Leading Catholic liturgical theologians Aidan Kavanagh, Kevin Irwin, David Fagerberg and Bruce Morill continue to conceive Schmemmann's ideas. Orthodox theologians in the USA (Mykolay Denysenko), Poland (Henrik Paprocky), Serbia (Volodymyr Vukashinovich), Ukraine (Vasyl Rudeiko, Andriy Dudchenko) etc. are following the same direction. Lutheran theologian Gordon Lathrop is also under the significant influence of Schmemmann's theology. On the implementation of liturgical theology in church practice the Canadian Greek-Catholic theologian Peter Galadza is working.

The conclusions obtained during the research contribute to a deeper understanding of the processes occurring in various Christian denominations from the end of the 20th century until today, both in academic liturgical theology and in the practice of religious communities. The results of the study can be used in theological, religious, cultural and philosophical studies, in the teaching of theological and religious disciplines in higher educational institutions, both related to religious organizations and non-religious. The results of the study can also be used for further analysis and systematization of liturgical theology.

Key words: liturgical theology, eucharistic ecclesiology, eschatology, symbol, symbolism, theology of mysteries, liturgical renewal, liturgical reform.

Список публікацій

Статті у наукових фахових виданнях України:

1. Дудченко А. Євхаристійність як покликання людини в богослов'ї прот. Олександра Шмемана. // *Труди Київської Духовної Академії*. Науковий збірник Київської православної богословської академії. №19 (191). Київ, 2019. С. 20-30.

2. Дудченко А. В. Помісність і автокефалія в євхаристійній еkleziології Олександра Шмемана. // *Гілея*. Науковий вісник. Вип. 125 (10). Київ, 2017. С. 187-191.

3. Дудченко А. В. Концепція літургійного реалізму в теології Олександра Шмемана. // *Актуальні проблеми філософії та соціології*. Науково-практичний журнал. Вип. 19. Одеса, 2017. С. 27-30.

4. Дудченко А. В. Богослов'я символу і проблема співвідношення поцейбічного і потойбічного в теології Олександра Шмемана. // *Практична філософія*. Науковий журнал. №3 (65). Київ, 2017. С. 35-42.

5. Дудченко А. В. Особливості літургійного богослов'я в сучасній Україні. // *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова*. Серія 7: Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: зб. наук. праць. Київ : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2017. Вип. 38 (51). С. 58-65.

6. Дудченко А. В. Проблема співвідношення релігії і культури у сучасній православній теології на прикладі концепції Олександра Шмемана. // *Науковий часопис НПУ імені М.П. Драгоманова*. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. Вип. 33 (46). Київ: Вид-во НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2015. Сс. 43-51.

Стаття в іноземному періодичному науковому виданні:

7. Дудченко А. Понятіе первенства в еkleziології Олександра Шмемана. // *Modern Science. Moderní věda*. Scientific journal. №6. Prague, 2017. P. 41-47.

Публікації в інших наукових виданнях:

8. Дудченко А.В. Помісність, національність і першість в еклезіології протоієрея Олександра Шмемана. / *Свобода. Авторитет. Служіння. Успенські читання.* / Упор. К. Сігов. Київ: Дух і літера, 2018. С. 74-86.

9. Дудченко А. В. Принципи літургійної теології Олександра Шмемана: до питання реформ у Православній Церкві. // *Богословские размышления. Евро-Азиатский журнал богословия.* Спецвыпуск. №17. 2016 С. 213-221.

10. Дудченко А. В. Основні принципи теології Олександра Шмемана. / *Матеріали звітної науково-практичної конференції викладачів, докторантів та аспірантів факультету філософської освіти і науки 14-18 березня 2016 року.* Київ: Вид-во НПУ ім. М.П.Драгоманова, 2016. С. 104-107.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	18
РОЗДІЛ 1. ЛІТУРГІЙНИЙ РЕАЛІЗМ ОЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА ЯК ПРЕДМЕТ НАУКОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ.....	26
Висновки до розділу 1	71
РОЗДІЛ 2. ЛІТУРГІЙНИЙ РЕАЛІЗМ ОЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА ЯК ЦІЛІСНА БОГОСЛОВСЬКА КОНЦЕПЦІЯ.....	73
2.1. Основні богословські принципи О. Шмемана	73
2.2. Особливості еклезіології О. Шмемана	97
2.3. Літургійне богослов'я О. Шмемана: мета, завдання та богослужбова практика.....	129
2.4. Літургійний реалізм і церква в публічному просторі.....	151
Висновки до розділу 2.....	161
РОЗДІЛ 3. ЛІТУРГІЙНИЙ РЕАЛІЗМ ОЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА У БОГОСЛОВ'І ТА У ПРАКТИЦІ СУЧАСНИХ РЕЛІГІЙНИХ ГРОМАД	164
3.1. Літургійний реалізм як відповідь на кризу у Православ'ї.....	165
3.2. Вплив літургійного богослов'я О. Шмемана на церковну практику....	174
3.3. Шляхи рецепції літургійного реалізму О. Шмемана у академічному богослов'ї	184
Висновки до розділу 3.....	200
ВИСНОВКИ.....	202
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	211

ВСТУП

Актуальність дослідження. У сучасному українському академічному богослов'ї простежуємо активний розвиток і систематизацію його структури, міждисциплінарних зв'язків, формування теоретико-методологічної бази досліджень, уточнення фундаментальних понять і категорій. У світовому вимірі християнське богослов'я ХХ століття здійснило антропологічний та еклезіологічний поворот, який ґрунтувався на зверненні «до джерел» як на Сході, так і на Заході. Це призвело до виникнення і потужного розвитку міжконфесійних напрямів богословської думки, тобто таких, які не обмежуються власною конфесією, а здійснюють потужний вплив на інші конфесії. Одними з основних напрямів християнського богослов'я, які були творчо осмислені у ХХ столітті у православному середовищі як результат зустрічі православних богословів (прот. Г. Флоровський, прот. М. Афанасьєв, прот. О. Шмеман) із християнським Заходом і які активно розвиваються дотепер не тільки в православ'ї, а й у інших конфесіях, є неопатристика, євхаристійна еклезіологія та літургійне богослов'я. Протопресвітер Олександр Шмеман (1921-1983) є засновником літургійного богослов'я як академічної науки та однією з ключових постатей для розвитку православного богослов'я другої половини ХХ і початку ХХІ століть. Центральною ідеєю богословської системи О. Шмемана внаслідок осмислення феномену літургії як головної події церкви та серцевини усього релігійного життя є наголошення на здатності всього матеріального світу бути символом реальності вищого порядку та ідея здійсненої есхатології. Погляди О. Шмемана на церковний устрій, на канони та роль Вселенського патріарха, зокрема, актуальні у зв'язку із розділенням українського православ'я та пошуками шляхів примирення. Не менш актуальні праці О. Шмемана і в контексті екуменічного діалогу, що триває між християнськими конфесіями, у якому О. Олександр також брав участь. Систематизація поглядів О. Шмемана та дослідження їх розвитку і впливу на подальшу богословську думку в ХХ та

XXI столітті сприятиме подальшому розвитку богослов'я та пошуку шляхів застосування знання у практичному досвіді міжцерковного діалогу.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертаційне дослідження здійснено у межах науково-дослідної роботи кафедри богослов'я і релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова за напрямом «Методологія і зміст викладання соціально-гуманітарних наук», що входить до Тематичного плану науково-дослідної роботи Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова за напрямом «Дослідження проблем гуманітарних наук», який був затверджений Вченою радою університету (протокол №5 від 29 січня 2009 р.), і плану науково-дослідної роботи кафедри богослов'я і релігієзнавства за темою «Розбудова академічного богослов'я в умовах освітніх трансформацій в Україні» (державний реєстраційний номер U0117U004903).

Метою дослідження є проведення цілісної реконструкції системи літургійного богослов'я прот. Олександра Шмемана та аналіз її рецепції і впливу на сучасну християнську богословську думку в контексті літургійного реалізму.

Відповідно до поставленої мети дослідження, визначаються такі основні **дослідницькі завдання**:

- здійснити богословський аналіз інтелектуальної спадщини прот. О. Шмемана та з'ясувати особливості становлення його богословських ідей і джерела впливу на нього;

- проаналізувати фундаментальні світоглядно-богословські принципи, які є засадничими для системи літургійного реалізму О. Шмемана;

- визначити особливості богослов'я символу, відношення символу до іншої реальності та розмежування між символом і знаком у вченні О. Шмемана;

- з'ясувати, в чому полягають особливості еклезіології О. Шмемана в контексті літургійного реалізму;

- уточнити взаємозв'язок між богослов'ям і богослужінням у системі літургійного реалізму;

- виявити особливості відношення до секулярного світу та присутності церкви у публічному просторі у вченні О. Шмемана;

- з'ясувати вплив ідей О. Шмемана на сучасне християнське богослов'я різних конфесій і практику християнських церков.

Об'єктом дослідження є богословська спадщина протопресвітера Олександра Шмемана.

Предметом дослідження є літургійний реалізм прот. Олександра Шмемана та його вплив на богослов'я і практику християнських церков.

Теоретико-методологічні засади дослідження. Дисертаційне дослідження має міждисциплінарний характер і виконане на межі богослов'я і філософії, відповідно до загальних принципів сучасної богословської та філософської думки: об'єктивності, неупередженості, цілісності, світоглядної нейтральності та методологічного плюралізму, а також толерантності, який є притаманним науковому філософському дискурсу. Методологічну основу дослідження становлять загальнонаукові принципи аналізу процесу розвитку богослов'я і філософії та принцип єдності логічного та історичного. Для виконання поставлених завдань використані наукові методи: системного богословського аналізу і синтезу у дослідженні теоретичного базису богослов'я О. Шмемана; опису і узагальнення у визначенні основних концептів літургійного богослов'я о. Олександра; метод сучасної богословської герменевтики традиції, розвинутий Я. Пеліканом, М. Плеконом, І. Мейєндорфом. Також використані історико-богословські та філософські методи: історико-генетичний аналіз (у дослідженні основних джерел впливу на богослов'я О. Шмемана), компаративний аналіз (у вивченні схожості та відмінностей богослов'я О. Шмемана і представників римо-католицького літургійного

руху), семантичний (з метою з'ясування змісту термінів «літургійне богослов'я» та «символ», та відмежування від близьких за значеннями понять «богослов'я літургії» та «знак» відповідно).

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає у тому, що в цій роботі вперше у вітчизняному богослов'ї проведено цілісний історико-богословський аналіз та реконструкцію системи літургійного богослов'я протопресвітера Олександра Шмемана в контексті літургійного реалізму та здійснено аналіз її рецепції і впливу на сучасну християнську богословську думку та релігійну практику.

Наукова новизна дослідження уточнюється у таких положеннях, які виносяться на захист:

Уперше:

- системно проаналізовано літургійне богослов'я О. Шмемана як цілісну богословсько-світоглядну систему, яку запропоновано називати літургійним реалізмом, оскільки основною ідеєю, якою пронизані усі богословські твори о. Олександра, є реальність зустрічі віруючої людини з Богом, присутність котрого переживається постійно, але у максимально можливій повноті стає доступною через літургійний досвід;

- виявлено, що особливості богослов'я О. Шмемана пов'язані з ідеєю «здійсненої есхатології» та оригінальним богослов'ям символу, який «робить присутньою» в цьому світі реальність прийдешнього царства Божого. О. Шмеман заперечує розрив поцейбічного і потойбічного і пов'язує ці два різні виміри буття одне з одним за допомогою категорії співвідношення між символом і явленою реальністю, яку називає «віднесеністю»;

- з'ясовано, що О. Шмеман використовує більш вузьке значення терміну «символ», ніж інші богослови, відрізняючи його від «знаку». У богослов'ї О. Шмемана знак означає дещо, що вказує на іншу реальність, тоді як символ уприсутнює іншу реальність у собі. Зв'язок між явленою реальністю та символом О. Шмеман називає «епіфанічним»;

- розкрито універсальне використання О. Шмеманом методу «потрійної інтуїції» у відношенні до предметів богословського осмислення: матеріальний світ та все, що є в ньому, розглядається водночас як створене, занепале і відкуплене;

- розкрито еклезіологічну значущість літургійного богослов'я О. Шмемана, який аналізує поняття помісності, національності, автокефалії та першості. Показано важливість думки О. Шмемана про те, що заперечення принципу першості призводить до того, що місцеві церкви віддаляються одна від одної і поглинаються провінціалізмом місцевих традицій;

- з'ясовано, що принцип помісного устрою церкви (об'єднання всіх вірян певної території в одну місцеву євхаристійну громаду) має сутнісне, онтологічне значення для богослов'я О. Шмемана, тоді як церковні автокефалії є історичними проекціями, які можуть змінюватися;

- уведено в науковий обіг в українському контексті деякі матеріали з архіву О. Шмемана в бібліотеці Свято-Володимирської семінарії (Крествуд, штат Нью-Йорк, США), а саме: проект реформування недільного богослужіння, підготовлений Літургійною комісією Православної Церкви в Америці;

- проаналізовано в українській богословській думці рецепцію богослов'я О. Шмемана та його вплив на подальшу богословську думку в англomовному поліконфесійному академічному середовищі, на богослов'я та церковну практику в Греції. З'ясовано, що знайомство з літургійним богослов'ям О. Шмемана та його поширення в церковних колах стало однією з суттєво важливих причин новітніх змін у літургійній практиці православних спільнот.

Уточнено:

- роль напрацювань представників літургійного руху Римо-Католицької Церкви для системи літургійного богослов'я О. Шмемана;

- важливість застосування О. Шмеманом принципу *lex orandi est lex credendi* у герменевтиці богослужіння та у створенні системи літургійного богослов'я;

- використання О. Шмеманом поняття секулярності як розділеності у світогляді та світосприйнятті речей на «сакральні» та «профанні» і надмірну сакралізацію усього релігійного, що призводить до відриву від релігії всіх інших «мирських» аспектів життя.

Набуло подальшого розвитку:

- ідея про євхаристію як про місце присутності есхатологічної реальності «Царства Божого». Євхаристія виявляє ієрархічно організовану спільноту вірян як Церкву Божу, яка трансцендує за межі простору і часу і уприсутнює спасенну реальність;

- розкриття емансипаційного потенціалу літургійного богослов'я О. Шмемана, який звільняє церковні спільноти у літургійній практиці від детермінованості сучасним чи минулим і створює потенціал відкритості до змін та до розробки і впровадження літургійних реформ.

Теоретичне значення результатів дослідження полягає в тому, що воно є першим в українській академічній науковій думці аналізом та синтезом теоретичних засад системи літургійного богослов'я найвпливовішого православного богослова ХХ ст. прот. О. Шмемана. Висновки та теоретичні положення, отримані в ході дослідницької роботи, сприяють більш глибокому розумінню процесів, які відбуваються у різних християнських конфесіях від кінця ХХ століття дотепер – як у академічному літургійному богослов'ї, так і у практиці релігійних спільнот.

Практичне значення результатів дослідження полягає в тому, що вони можуть бути використані у богословських, релігієзнавчих, культурологічних та філософських студіях, та при викладанні богословських і релігієзнавчих дисциплін у вищих навчальних закладах, як безпосередньо пов'язаних із релігійними організаціями, так і у

позаконфесійних. Результати дослідження можуть бути також застосовані для подальшого аналізу та систематизації літургійного богослов'я.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційне дослідження є самостійною науковою роботою, яка представляє ідеї та розробки здобувача, сформульовані ним самостійно заради забезпечення досягнення поставленої мети і вирішення визначених завдань. Використані у тексті дисертації ідеї, гіпотези та думки інших авторів мають відповідні посилання.

Апробація результатів дисертаційного дослідження. Основні положення дисертаційної роботи обговорювалися на засіданнях кафедри богослов'я і релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова та були оприлюднені, зокрема, на наступних наукових конференціях: Міжнародна науково-практична конференція «Реформація: східноєвропейські виміри» (Острог, 2015); Звітна науково-практична конференція викладачів, докторантів та аспірантів НПУ імені М. П. Драгоманова (Київ, 2015), XVI Міжнародні Успенські читання «Довіра. Гідність. Милосердя» (Київ, 2016); Звітна науково-практична конференція викладачів, докторантів та аспірантів НПУ імені М. П. Драгоманова (Київ, 2016); XVII Міжнародні Успенські читання «Свобода. Авторитет. Служіння» (Київ, 2017); Всеукраїнська наукова конференція «Релігієзнавство і богослов'я у структурі світської освіти і науки та український контекст» (Київ, 2017); Міжнародна богословська конференція «Церква і публічна сфера: любов у дії» (Львів, 2019); Міжнародна конференція «Святість людського життя: даність і перспективи» (Луцьк, 2019).

Публікації. Основні результати дисертаційного дослідження висвітлені у десяти публікаціях, у тому числі: одна стаття в іноземному періодичному науковому виданні; шість – у фахових виданнях України; одна – у виданні, внесеному до міжнародних баз наукового цитування; дві – у збірниках матеріалів наукових конференцій.

Структура й обсяг дисертації. Відповідно до логіки викладу дисертація складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації – 229 сторінок, з яких 193 сторінки основного тексту. Список використаних джерел налічує 190 найменувань, з яких 50 – іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1.
ЛІТУРГІЙНИЙ РЕАЛІЗМ ОЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА
ЯК ПРЕДМЕТ НАУКОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

Дисертаційна робота ґрунтується, передусім, на вивченні богословської спадщини О. Шмемана – книг, статей та аудіозаписів, а також основних джерел впливу на світогляд і богословські погляди О. Шмемана (К. Керн, М. Афанасьєв, Г. Флоровський, а також представники католицького літургійного руху ХХ ст.), а також наукових праць тих авторів, хто досліджував та розвивав літургійне богослов'я О. Шмемана (А. Кавана, Д. Фагерберг, Г. Летроп, Р. Тафт, П. Галадза, У. Мілс, М. Плекон, М. Х'єлм тощо).

У зв'язку з цим варто відзначити, що повної бібліографії творів О. Шмемана досі не складено. У 1984 році у віснику Свято-Володимирської семінарії (США) було опубліковано хронологічну бібліографію праць О. Шмемана, укладену Полом Гаретом. Ця бібліографія потребує доповнення тими публікаціями, що були видані після 1984 року – а це вельми значна частина.

Основна робота О. Шмемана, у якій розкривається його підхід до літургійного богослов'я як до нової академічної науки – це написана на основі докторської дисертації книга «Вступ до літургійного богослов'я» (1961). В цій роботі о. Олександр окреслив мету, визначив завдання, запропонував предмет і метод нової академічної науки. Основний зміст роботи являє собою критичний аналіз історії розвитку богослужбового уставу Православної Церкви (тобто візантійського обряду), написаний із використанням напрацювань кращих представників дореволюційної літургійної школи Російської імперії (А. Дмитрієвський, М. Скабаланович, І. Мансветов), а також сучасних богослову західних дослідників літургії (Г. Дікс, А. Баумштарк, Ж. Данієлу, О. Казель, Л. Буйє). Крім того, в цій роботі О. Шмеман показав залежність від «нової теології» І. Конгара і

евхаристійної еклезіології М. Афанасьєва. Розвиваючи літургійну теорію, автор був переконаний у важливості цієї роботи передусім з метою практичних наслідків, а саме – літургійного відродження церковних громад заради більш повноцінної участі вірян у богослужінні як центральній події Церкви. Потрібно зазначити, що ступінь розробки О. Шмеманом літургійного богослов'я багато в чому залишився на рівні даного впровадження, тобто розкриття принципів, постановки завдань та окреслення перспектив. За своє життя о. Олександр не довершив розпочатий ним проект створення цілісної системи літургійного богослов'я, але його праці надали потужний поштовх для розвитку літургійного богослов'я у різних християнських конфесіях.

Основні ідеї щодо методу та змісту літургійного богослов'я О. Шмемана представлені у збірці «Liturgy and Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemmann» (1990, рос. пер. в Києві 2005), надрукованій після смерті автора. Це видання під редакцією Т. Фіша задумане як другий том до «Вступу до літургійного богослов'я» і містить статті, написані у 1961-1982 рр., тобто практично за весь період богословського осмислення автором літургійної проблематики.

Якщо докторська дисертація є найбільш розробленою системною академічною працею О. Шмемана в галузі літургійного богослов'я, тим не менш, більш охоплювальною за обсягом тем стала надрукована двома роками пізніше невелика книжка «For The Life of The World» (1963), про таїнства Церкви. Книга «За життя світу» постала з робочого тексту, який о. Олександр писав для Американської федерації християнських студентів, що зібралися у штаті Огайо на конференцію «Місія Церкви в сучасному світі». Зробити із текстів нотаток до усних виступів книгу О. Шмеману порадив знайомий пресвітеріанин Брейс Рігдон, який згодом посів високу посаду в своїй конфесії та в екуменічному русі. У книзі стисло викладено ключові богословські ідеї о. Олександра, і її можна рекомендувати як чудове впровадження до «Шмеманівського» богослов'я. Книгу з того часу

було перекладено багатьма мовами, а 2009 року побачив світ український переклад.

Інші роботи О. Шмемана з літургійного богослов'я стосуються окремих таїнств та періодів церковного року. Сюди відносяться літургійний коментар на Великий піст «Great Lent» (1969), осмислення в ключі літургійного реалізму таїнств християнської ініціації «Of Water and the Spirit: A Liturgical Study of Baptism» (1974), та остання за часом написання книга «Євхаристія: Таїнство Царства» (1984), що являє собою літургійно-пастирський коментар на Божественну літургію. Для розуміння ставлення О. Шмемана до секулярного світу і богословського осмислення місця та місії Церкви в публічному просторі важливі статті, що увійшли до збірки «Church, World, Mission: Reflections on Orthodoxy in the West» (1979).

У 2009 побачила світ велика збірка російською мовою статей О. Шмемана за 1947-1983 роки, які раніше були розсіяні по різних важкодоступних виданнях. Цього ж року було видано збірку з 557 розшифрованих недільних бесід О. Шмемана на радіо «Свобода». Пізніше, у 2017 р., було надруковано невідомий раніше цикл бесід О. Шмемана на радіо «Свобода» по основах російської культури [20].

У 2013 році опубліковано російський переклад розшифровки чотирьох лекцій О. Шмемана про осмислення проблеми смерті у постхристиянській культурі та церковне ставлення до смерті: «Літургія смерті та сучасна культура». Книга важлива як застосування принципів літургійного реалізму до традиції заупокійних богослужінь і обрядів Православної Церкви і водночас свідчить про певну непослідовність автора у впровадженні отриманих ним теоретичних результатів у церковну практику.

2019 року, після тривалої підготовки, було оприлюднене друком листування 1947-1955 років О. Шмемана з Г. Флоровським, підготовлене та прокоментоване П. Гаврилюком [21]. Основна частина листування стосується періоду, коли Г. Флоровський уже переїхав до США, де очолив

Свято-Володимирську семінарію, а О. Шмеман був молодим викладачем Свято-Сергіївського інституту в Парижі і готувався до переїзду в США на допомогу Г. Флоровському. Ці листи є важливим джерелом для вивчення не тільки деяких обставин біографії о. Олександра, а й відносин між двома найбільш знаменитими православними богословськими школами ХХ ст. Із листування, зокрема, стає помітним, що роль Г. Флоровського у формуванні О. Шмемана раніше недооцінювалася. Оpubліковане листування свідчить також про те, що початки непорозуміння між двома богословами, яке призвело згодом до повного розриву між ними, з'явилися відносно рано.

Формування О. Шмемана як богослова. Олександр Дмитрович Шмеман народився 13 вересня 1921 року разом із братом-близнюком Андрієм у місті Ревель, нині Таллінн, у Естонії, у родині російських емігрантів. Батьки О. Шмемана, за етнічним походженням балтійські німці, до того мешкали у Санкт-Петербурзі. Батько о. Олександра Дмитро Миколайович походив з родини державного діяча сенатора Шмемана Миколая Едуардовича, в юності вивчав право, служив у лейб-гвардії Семенівському полку, а після революції 1917 року – у армії Денікіна. Більшовики розстріляли багатьох родичів О. Шмемана по батьківській та материнській лініях, проте батьку разом із дружиною Анною Тихонівною (у дівоцтві – Шишкова), матір'ю Олександра Шмемана, удалося емігрувати до Естонії.

Мати о. Олександра була побожною православною християнкою, дуже шанувала преподобного Серафима Саровського, батько також ходив до церкви, проте у духовних питаннях поводився помітно стриманіше за свою дружину. Перші роки життя Олександр Шмеман із батьками провів у Ревелю (до 1928 р.), потім рік – у Сербії, звідки виніс перші церковні спогади: «незабутній спомин про мефімони¹ у російській церкві в Белграді» [16, с. 23]. Дуже скоро родина О. Шмемана переїхала до Парижу, де оселилися на вулиці Лежандр (rue Legendre).

¹ Мефімонами колись у Росії називали велике повечір'я з читанням Великого покаянного канону Андрія Критського.

Перші шкільні роки (1930-1935) Олександр Шмеман провів кадетом у російському військовому училищі у Версалі (у «корпусі», як він його часто називає) та у російській гімназії. У часи навчання на О. Шмемана мав великий вплив засновник і директор кадетського корпусу генерал-лейтенант Володимир Валеріанович Римський-Корсаков. Саме він став людиною, яка відкрила для Саші Шмемана світ російської літератури і поезії. «Він мене особливо любив, завжди вирізняв і давав мені зошити з переписаними від руки віршами», – згадував О. Шмеман [16, с. 122]. Завдяки спілкуванню з В. Римським-Корсаковим О. Шмеман називав роки навчання в кадетському корпусі «мабуть, найважливішими роками» свого життя. «Якби я не зустрів його, коли мені було дев'ять років, якби не був його "улюбленцем" (і саме через поезію!) у вирішальні роки (дев'ять-тринадцять), думаю, що все було б інакшим у моєму житті. З поезії почалося "визволення душі", інтуїція "іншого"», – згадував О. Шмеман у щоденнику [16, с. 396].

Як і більшість дітей з родин емігрантів, О. Шмеман виховувався у певній ізоляції від навколишнього французького суспільства. Як згадував Іван Мейєндорф, «російський Париж» 1930-х років був «світом у собі»: «Тут жили десятки тисяч росіян, серед яких були інтелектуали, художники, богослови, великі князі та колишні царські міністри. Видаючи щоденні газети і ведучи запеклі політичні суперечки, російські емігранти мріяли про повернення на Батьківщину» [115, с. 195-196]. У тринадцять років у О. Шмемана, як і у всіх вихованців «корпусу», політична «"правизна" була в крові як щось самоочевидне» [16, с. 420]. Але шкільна освіта, на погляд Мейєндорфа, навряд чи задовольняла «розумові запити і прагнення» юного О. Шмемана. Його світогляд вже тоді був ширшим, і він розумів, що найкраще надбання російської культури належить до спільного європейського культурного простору. В юності, після смерті В. Римського-Корсакова О. Шмеман став поступово віддалятися від штучних обмежень кадетського корпусу та восени 1935 р. попросив мати перевести його у

французький лицей Carnot, який закінчив у 1939 р. В цей час він жив водночас у декількох світах – російської еміграції, церкви, Російського студентського християнського руху (РСХД), французької культури тощо, але у жоден із них не «занурювався з головою», як він писав пізніше, «голова завжди залишалася вільною та відстороненою» [16, с. 55].

У підлітковому віці (14-15 років, 1935-36 рр.) Олександр Шмеман пережив першу серйозну кризу світогляду, пов'язану із відчуттям смертності, і водночас досвід справжньої молитви. Цю кризу він яскраво пам'ятав через багато років і описував так: «Як можна жити, знаючи, що всі та все помруть?» [16, с. 37]. Кілька місяців Олександр «буквально не жив», а радше перебував «у якійсь жахливій, страшній, чорній дірі».

В ці ж роки О. Шмеман відкрив для себе Православну Церкву як справжній духовний дім. Це сталося через його участь у богослужіннях – з дванадцяти років у якості паламаря, а згодом іподиякона в російському храмі святого Олександра Невського на вулиці Дарю. В цьому кафедральному соборі Російського Західноєвропейського екзархату у підпорядкуванні Константинопольському патріархату (це підпорядкування відбулось у 1931 р.) правив тоді митрополит Євлогій Георгієвський. У соборі служило трохи «старорежимне» духовенство, паламарями опікувався старший іподиякон собору д-р Петро Ковалевський. Олександрові відкрилася краса і глибина церковної служби, він переживав почуття любові та радості, які від цього назавжди означатимуть для нього первинну сутність Церкви. На все життя О. Шмеман полюбив урочистість і церемоніальність соборної служби, як свідчить І. Мейєндорф [115, с. 196-197]. На свята іподиякони собору заходили відати митрополита Євлогія в його покої, де вони «тонули в його доброті, благодушному гуморі та гостинності» [44, с. 832].

В ці часи, навчаючись у лицей, О. Шмеман інколи бував і на Сергіївському подвір'ї у Парижі. Як багато юнаків, які приходять до Церкви, він пройшов через період захоплення монашими службами,

суворими наспівами та «усім тим «чарівно-невідсвітним», що так полонить юнацьку уяву» [49, с. 851].

Вже молодим О. Шмеман почав гостро переживати присутність поруч із нашим видимим світом іншої реальності, яку називав Божим Царством. Це стане невід'ємною складовою його світогляду та спричинить запровадження категорії «віднесеності» в його богослов'ї. Перші свідчення про таке сприйняття світу сягають 1936 року. З того часу один епізод надовго закарбувався у нього в пам'яті: «та Велика субота, коли перед тим, як іти до церкви, я вийшов на балкон та автомобіль, якій проїжджав внизу, засліплюючи блиснув склом, в яке вдарило сонце. Все, що я завжди відчував та впізнавав у Великій суботі, а через неї – у самій сутності християнства, все, що намагався написати про це, – в сутності завжди внутрішня потреба передати і собі, і іншим те, що спалахнуло, осяяло, явилось у ту мить» [16, с. 25]. Відчуття, коли «Бог торкається душі» приходило до О. Шмемана 3-4 рази у підлітковому віці [16, с. 33]. Так, згадуючи роки навчання у ліцеї, О. Шмеман писав у щоденнику:

«У ліцейські роки щодня, йдучи по rue Legendre в Lycee Carnot, заходив на пару хвилин до St. Charles de Monceau. І завжди у величезній, темній церкві біля одного з віктарів йшла беззвучна меса. Християнський Захід: це для мене частина мого дитинства й юності, коли я жив "подвійним" життям: з одного боку – дуже світським і дуже російським, тобто емігрантським, а з іншого – прихованим, релігійним. Я часом думаю, що саме цей контраст – між галасливою, базарною, пролетарською rue Legendre та цією, завжди тією самою, наче непорушною месою (пляма світла у темній церкві), один крок – й ти у зовсім іншому світі – що цей контраст зсередини визначив мій "релігійний досвід", ту інтуїцію, що, по суті, вже ніколи мене не полишала, – співіснування двох різних світів, "присутності" у цьому світі чогось повністю, абсолютно іншого, але чим потім усе так чи інакше світиться, до чого все так чи інакше відноситься, Церкви як Царства Божого "посеред" та "всередині" нас»... [16, с. 51].

Як вірно зазначає П. Гаврилюк, варто уваги та обставина, що первинна інтуїція присутності несотвореної потойбічної реальності у сотвореному та поцейбічному світі стала очевидною для О. Шмемана не через знайомство з ідеями представників російського релігійного ренесансу (напр., «софіологією» С. Булгакова) [87, с. 48], а через досвід посвякденності. Ця інтуїція стане наскрізною ідеєю всієї богословської творчості О. Шмемана, особливо для богослов'я символу, і основою для його розуміння есхатології як присутності Царства Божого тут і тепер.

У 1936-37 рр., тобто у віці 15-16 років О. Шмеман вів щоденник, але не вперше у житті, бо це вже була його «третьа книжка». У цьому чорному записнику, названому «Нотатки Олександра Шмемана», вже вочевидь присутні інтуїції, які визначатимуть свідомість і думку теолога в майбутньому [16, с. 68].

Після ліцею в часи Другої світової війни та німецької окупації Олександр навчався у Свято-Сергіївському православному богословському інституті в Парижі (1940-1945), у перші роки навчання слухав також лекції в Сорбонні [104, с. 21]. У ті часи цей інститут «Сен-Серж», як його називали французькою, зібрав цілу плеяду видатних викладачів – теологів, істориків тощо. Своім теологічним світоглядом О. Шмеман зобов'язаний передусім викладачам богословського інституту: ректору прот. Сергію Булгакову, Антону Карташову, прот. Василію Зеньковському тощо. У роки навчання О. Шмеман здружився з Іваном Мейєндорфом – ця дружба пов'язуватиме їх усе життя. У розумінні євхаристії та літургії а у формуванні «літургійного смаку» на О. Шмемана вплинули його духовний отець патролог архімандрит Кіпріян Керн та (після навчання) засновник євхаристійної еклезіології професор канонічного права протопресвітер Миколай Афанасьєв, ідеї якого (передусім про літургію як явище, у якому Церква являє і сповнює себе) О. Шмеман згодом став розвивати у своїх роботах. Потрібно зазначити, що саму ідею євхаристійної еклезіології, яка набула надзвичайної популярності у православному богослов'ї від другої

половини ХХ ст. дотепер, вперше запровадив римо-католицький теолог Анрі де Любак, який у 1953 році висловив знамениту фразу: «Євхаристія робить Церкву» [163, с. 129]. Втім, саме словосполучення «євхаристійна еклезіологія» О. Шмеман вважав «навіть чи вдалим», з огляду на читачів старої формації, які могли в цьому побачити звуження Церкви до меж літургійної відправи [38, с. 840]. Слід зауважити, що М. Афанасьєв, так само як і Г. Флоровський, у О. Шмемана не викладали, оскільки під час війни перебували за межами Франції: М. Афанасьєв у Тунісі, а Г. Флоровський у Белграді. Але коли війна закінчилася, М. Афанасьєв, Г. Флоровський та О. Шмеман разом були викладачами в інституті, і пізніше (1959) М. Афанасьєв був опонентом на захисті дисертації О. Шмемана.

В ці часи в інституті була центральною особистістю о. Сергія Булгакова, непересічного богослова і філософа, який після років навчання у семінарії пройшов через захоплення марксизмом і лише пізніше прийшов до священства. С. Булгаков яскраво висловлювався про те, що богослов'я потрібно «пити зі дна євхаристійної чаші». Випуск О. Шмемана був останнім, який прослухав повний курс лекцій С. Булгакова. Отець Сергій «надав крила» Олександрові своїм «вогнем та льотом, своєю вірою і радістю» та долучив його до «чогось найкращого і найчистішого у духовній сутності Росії» [49, с. 850]. Важливо, що саме у Булгакова О. Шмеман розгледів те, що буде переживати як справжню есхатологію – «повсякчасну, радісну, світлу зверненість до кінця». Отець Сергій був для Олександра есхатологічним у первинному, першохристиянському розумінні – він не тільки вчив про кінець, але й жив у його очікуванні, так що «для нього все у цьому житті вже світилося світлом прийдешнього Царства» [49, с. 854]. Втім, О. Шмеман не полишав і критичного сприйняття булгаковської творчості. Так, він не сприймав софіологію Булгакова, а ще згадував, що о. Сергій «все життя у щось закохувався та одразу ж будував теорію на цій хиткій основі» [16, с. 81]. Втім, софіологія

Булгакова в очах О. Шмемана не робила з нього «єретика». Не погоджуючись із богословськими концепціями Булгакова, Олександр, однак, «усім своїм еством відчував: ні, ця людина не єретик, а навпаки, весь світиться найголовнішим, найсправжнішим, що міститься у Православ'ї» [49, с. 850]. Десь у шістнадцять-сімнадцять років О. Шмеман прочитав дві книги, які сильно вплинули на його світогляд – «Купіна неопалима» о. С. Булгакова та «Путі руського богослов'я» о. Г. Флоровського. Пізніше Олександр згадував, що саме завдяки цим двом книгам він став на шлях, який буде визначати все його подальше життя [49, с. 850].

Потрібно зазначити вплив Володимира Вейдле – літературознавця та культуролога, викладача богословського інституту. Зустрічі з ним мали вирішальне значення на формування світогляду О. Шмемана. Впродовж року в російській гімназії Олександр слухав його лекції з історії філософії. Відвідував його вдома, на маленькій квартирі, забитій книгами, де «слухав його натхненні імпровізації – про російську літературу, але і про Пруста і Бодлера, про Рим, про Рембрандта» [61, с. 878]. З цих зустрічей О. Шмеман виніс переконання у єдності російського та європейського культурного простору.

Під час навчання у богословському інституті у 1943 р. О. Шмеман одружився із Уляною Осоргіною – студенткою факультету класичної філології Сорбонни, онукою протоієрея Михаїла Осоргіна. Родина Уляни була традиційна і глибоко церковна. Перша справжня зустріч Олександра з майбутньою дружиною сталася після всеношної у жовтні 1940 р. на сходах церкви Сергіївського подвір'я: 19-річний Олександр підійшов до 17-річної панни Осоргіної і сказав: «Я Саша Шмеман. Я семінарист, але не планую стригтись в монахи». Одним з капеланів в школі, де вчилася Уляна, був відомий католицький теолог Жан Данієлу. Молоді Шмемани жили у бідності: часом, нагодувавши дітей, самі не вечеряли [16, с. 129]. Згодом, після одруження вони прожили надзвичайно щасливе життя. Весь період

1945-1951 р. вони прожили біля узлісся у продувному домі на околиці містечка Л'Етан-ла-Віль (L'Etang la Ville) у 21 км на захід від Парижу, поблизу Версаля. У 1944 р. у подружжя народилася дочка Анна, у 1945 р. – син Сергій, а у 1948 р. – донька Марія.

В інституті під впливом о. Кіпріана Керна Олександр захопився візантинізмом та обрав напрямком своїх досліджень церковну історію. В інститутський період життя О. Шмемана було наповнене К. Керном як ніким іншим. Перший раз вони побачилися ранньої осені 1938 р. на урочистій всеношній під день пам'яті преподобного Сергія Радонезького на Сергіївському подвір'ї в Парижі. «Вперше він ніби "явився" мені в урочистій напівтемряві вівтаря – високий, незабутньо красивий в архимандричій мантиї та клобуку, що вразив мою юнацьку уяву як втілення чогось невимовно прекрасного та справжнього у Православ'ї: суворості і краси, стриманості, льоту, одухотвореності всього вигляду, усіх ліній, усіх рухів» – згадував О. Шмеман [31, с. 883]. Відтоді впродовж одинадцяти років Олександр бував у о. Кіпріана кожного дня. Коли почалася Друга світова війна, разом із К. Керном вони провели осінь 1939 р. у Белграді. Згадуючи о. Кіпріана, Олександр звертав увагу на багатогранність його творчості. Це було тому, що К. Керн писав «з примхи любові»: він описував те, чим був захоплений. Але «власної теми, якою він був би одержимий все життя, своїх питань, відповідям на які він присвятив би всього себе, у нього не було» [31, с. 884]. І все ж, незважаючи на це, Керн був чудовим учителем. Показово, що в інституті це був, напевно, єдиний з викладачів, який не пропустив жодної лекції. «Викладаючи, о. Кіпріан священнодіяв», – згадував О. Шмеман [31, с. 886]. Так само він був прекрасним у богослужінні: таким його робила «цілковита зосередженість на головному, всьому класичному та справжньому притаманна економія засобів, рухів, ритму» [31, с. 887].

В богословському інституті під керівництвом проф. А. Карташова О. Шмеман написав та захистив кандидатську дисертацію «Історія

візантійської теократії» (текст цієї дисертації не опублікований і не був нам доступний). Блискучий історик, учень знаменитого В.В. Болотова, Антон Карташов не був тільки «кабінетним» професором. Після лютневої революції 1917 р. і до еміграції він встиг попрацювати обер-прокурором Святійшого Синоду і міністром сповідань Тимчасового уряду. О. Шмеман згадував свого наукового керівника як «поєднання протилежностей» і пам'ятав, як той ще на засіданнях Петроградського Релігійно-філософського товариства у 1916 р. (промова була передрукована у євразійській збірці «На путях» 1922 р.) казав про нагальну потребу Церкви в пророках: «...у Церкві має воскреснути пророцтво, це внутрішнє джерело справжнього оновлення, нових одкровенень та істинного дозволу на рух» [32, с. 386].

Після отримання диплому Олександр Шмеман залишився на шість років в Сергіївському інституті асистентом і молодшим колегою А. Карташова, викладав курс церковної історії. Уже з першої лекції, прочитаної у жовтні 1945 р, стало очевидно, що молодий викладач має неабиякий таланти учителя. Присутній на цій лекції Андрій Шмеман того самого дня під враженням викладання написав братові листа: «Хочеться мені, по поверненні додому, ще раз привітати тебе з таким блискучим "дебютом" в ролі професора. Дай Бог, щоб і далі все йшло у тебе так само вдало, як ця перша сьогоднішня лекція. Було дуже, дуже цікаво і навіть мені такому профану з цього питання. Вітаючи мене з таким "видатним братом", о. Василій Зеньковський сказав: "Так, по цьому питанню він говорить як хазяїн", і я не можу з цим не погодитися, саме таке враження й було, так ти впевнено і ясно говорив» [136]. На основі курсу лекцій О. Шмемана з історії Східної Церкви та під великим впливом ідей Г. Флоровського була написана книга «Історичний шлях Православ'я» (1954). О. Шмеман мав намір написати докторську дисертацію про Флорентійський собор, і встиг опублікувати твір св. Марка Ефеського «Про воскресіння» (1951). Але невдовзі Олександр відійшов від візантології, бо

йому стало надто тісно у її рамках. «Я відчув, що ототожнення Православ'я з візантинізмом – згубне, загрожує звуженням православної свідомості», – згадував він пізніше [16, с. 80]. За свідченням друзів, справа була не тільки у Візантії. «Мабуть, йому не вистачало терпіння, необхідного для того, щоб зосередитися тільки на минулому Церкви: по-справжньому головним для нього було екзистенційне *сьогодні*», – згадував І. Мейєндорф [36, с. 199]. Цей переломний момент можна точно датувати завдяки листуванню з Г. Флоровським. У квітні 1951 р., незадовго до переїзду в США, о. Олександр писав про те, що остаточно усвідомив своїм покликанням сферу богослужіння [21, с. 314].

О. Шмеман відійшов від уже розпочатої кар'єри церковного історика задля того, щоб зайнятися літургійним богослов'ям. Згодом від О. Шмемана дистанціювався і його учитель. У 1956 р. вийшла книга А. Карташова «Відтворення Святої Русі», в якій він палко відмежувався від своїх учнів – О. Шмемана та С. Верховського, яким дорікав на «безкровне емігрантство», на несприйняття ідеї візантійської «симфонії» Церкви і держави як єдиної нормативної «повноти православ'я» [32, с. 387]. А. Карташов називав позицію своїх учнів «антиісторичною», звинувачував їх у бажанні відокремити Церкву від відповідальності за світ – цілком абсурдне звинувачення для кожного, хто прочитав твори О. Шмемана.

У цей самий період життя, після закінчення інституту, Олександр прийняв священний сан. 22 жовтня 1946 року архієпископ Володимир Тихоницький, який після смерті митрополита Євлогія очолив Російський Західноєвропейський екзархат, висвятив О. Шмемана на диякона, а 30 листопада того самого року у церкві Сергіївського подвір'я – на пресвітера. Священик Олександр став служити під настоятельством свого духовного отця архім. Кіпріяна Керна на маленькій парафії святих рівноапостольних Костянтина і Олени у Кламарі – передмісті Парижа. Тут він прослужив п'ять років.

У 1949-1950 рр. О. Шмеман викладав у богословському інституті курс догматичного богослов'я. Ці лекції пізніше було опубліковано під назвою «Впровадження у богослов'я» (1993).

Паралельно із служінням і викладанням у богословському інституті О. Шмеман прийняв на себе обов'язки редактора епархіального журналу «Церковний вісник». В цьому журналі було опубліковано низку ранніх статей О. Шмемана: «Піст і літургія» (1950-51), де викладено основні погляди о. Олександра на піст, що згодом були покладені в основу його книги про Великий піст (1969); «Таїнство Хрещення» (1951), де вже викладено основні тези майбутньої книги «Водою і Духом» (1974), «Богослужіння і богослужбова практика» (1952), де він критикував безрозсудно-консервативне ставлення до уставу богослужіння і наголошував на потребі усвідомлення церковної служби тощо, про що говоритиме і писатиме постійно впродовж усього життя. В ці ж роки у виданні «Церковного вісника» було опубліковано низку еклезіологічних статей раннього О. Шмемана, присвячених, зокрема, міркуванням щодо положення церкви в еміграції, полеміці з «Російською Церквою Закордоном» та ролі Вселенського патріархата: «Церква, еміграція, національність» (1948), «Церква та церковний устрій» (1949), «Спор про Церкву» (1950), «Про "неопапізм"» (1950), «"Єдність", "розділення", "об'єднання" у світлі православної еклезіології» (1950), «Вселенський Патріарх та Православна Церква» (1951).

Перша половина ХХ століття була для французької католицької теології періодом відродження – це були часи літургійного руху та розвитку ідеї «повернення до джерел». Діячам католицького літургійного відродження була притаманна глибока любов до богослужіння і намагання зробити так, щоб віряни стали його повноцінними учасниками. Саме із цього середовища, як зазначає І. Мейєндорф, о. Олександр дізнався про ідею літургійного богослов'я. О. Шмеман вказував на важливість для нього так званого «нового богослов'я» (*Nouvelle Théologie*) та поглядів модерних

католицьких теологів, що намагалися повернутися до біблійних, святоотцівських та літургійних джерел християнства. У передмові до українського перекладу «За життя світу» прот. Петро Галадза зазначає католицьких теологів, що вплинули на формування богословського світогляду О. Шмемана [88, с. 14]. Це бенедиктинці, засновники літургійного руху у Західній Церкві Ламбер Бодуен (Lambert Beauduin, 1873-1960), який «мав дерзновення углядіти в літургії джерело християнського життя» [77, с. 32], і Одо Казель (Odo Casel, 1886-1948), засновник школи «містеріальної теології» [145]. Це єзуїт Йозеф Юнгман (Joseph Jungmann, 1889-1975), один з найзначніших істориків-літургістів західного обряду. Це і колишній лютеранин Луї Буйє (Louis Bouyer, 1913-2004), який перейшов у католицизм, написав значну роботу з біблійної теології та був учасником літургійного руху, але пізніше критикував літургійну реформу Другого Ватиканського собору. Серед тих, хто вплинув на богослов'я О. Шмемана, потрібно зазначити також німецького католицького священика і капелана студентів Романо Гвардіні (Romano Guardini, 1885-1968), учасника релігійного руху і автора надзвичайно популярної книги «Про дух літургії» (1918), яка була перекладена багатьма європейськими мовами. Багато з інтуїцій Гвардіні, викладених у цій книзі, що «до краю наповнена сенсами» [70, с. 117] О. Шмеман повторюватиме і розроблятиме.

У ці ж роки О. Шмеман почав замислюватися над подальшою долею Православної Церкви у Західній Європі, яка була церквою російської діаспори. Для о. Олександра була очевидною місія створення у Франції франкомовної помісної церкви, проте ця ідея не знаходила підтримки у більшості діячів Російського Західноєвропейського екзархату. Ідею створення помісної Православної Церкви на Заході О. Шмеман згодом втілював у Америці.

В ці ж часи О. Шмеман обіймав посаду віце-президента молодіжного відділу Всесвітньої ради церков. Перше його близьке

знайомство з екуменічним рухом відбулося у 1948 р. – на першій асамблеї Всесвітньої ради церков у Амстердамі. Свої контакти з екуменічним рухом О. Шмеман характеризував як «досвід православної людини, яку немов би «пересадили» в інший духовний і поняттєвий простір, що є радикально відмінний від її власного». Вже тоді йому стало зрозуміло, що для психології людини західного світу «тільки західний досвід, західні богословські категорії та форми думки мають універсальне значення». Тоді як для православних участь у екуменічному русі була «першою вільною і тому глибоко значущою зустріччю з *Заходом в цілому*» – як другою половиною християнського світу [55, с. 579].

Ще за часів навчання у кадетському корпусі (1937-1938), та пізніше, в якості молодого викладача богословського інституту (1948-1949) О. Шмеман відвідував Англію, де брав участь у зібранні Англікано-православного товариства свв. Албанія і Сергія (засноване у 1928 р.). Основною метою Товариства була молитва і діяльність заради наближення Православної і Англіканської Церков. На зібраннях товариства виступали, зокрема, прот. С. Булгаков, прот. Г. Флоровський, А. Карташов, М. Бердяєв, Г. Федотов тощо.

У 1951 році О. Шмемана було призначено настоятелем церкви Різдва Богородиці у Пті-Кламари, але служив він тут зовсім недовго, бо цього ж року його було запрошено до Сполучених Штатів. Майже водночас О. Шмеман отримав два запрошення: від протоієрея Георгія Флоровського, який у 1949 року очолив відроджувану Свято-Володимирську православну богословську семінарію у Нью-Йорку, США, та до Оксфордського університету в Англії – викладати історію Східної Церкви [184, с. 53]. З цих двох пропозицій о. Олександр обрав Америку. Пізніше він зізнавався, що запрошення Флоровського відчував як «покликання» [16, с. 282]. Крім того, рішення покинути Париж сприяла негативна атмосфера, яка склалася там у богословському інституті. У листах до Г. Флоровського, датованих цим періодом, О. Шмеман неодноразово посилався на керівництво

інституту в особах єпископа Касіяна Безобразова, А. Карташова і о. К. Керна, напівжартівливо використовуючи абревіатуру «ККК» або «ЗК». На жаль, старе покоління професорів не сприяло тому, щоб нове покоління викладачів дихало на повні груди. У листі до Г. Флоровського від 20 грудня 1948 о. Олександр зауважував: «Майже усе викладання ЗК суперечить тому, що я своїми слабкими силами намагаюсь у них [студентів] втовкти» [21, с. 57]. Однак, чи дійсно атмосфера в інституті була настільки деструктивною? Павло Гаврилюк важливо зауважує, що листування молодого О. Шмемана потребує збалансованої оцінки та широкої історичної перспективи [21, с. 59]. Пізніше, у 1980 р. зрілий О. Шмеман жалкуватиме про те, як надміру різко він судив про своїх учителів: «Коли я думаю про свої студентські роки, мені зазвичай передусім стає *соромно* – за дурниці, які я казав, за самолюбощання, за викривання своїх учителів, за самовпевненість...» [16, с. 509].

Слід зазначити, що до переїзду в Америку о. Олександр був мало знайомий з Г. Флоровським особисто і знав його переважно по публікаціях, зате глибоко поважав як богослова. Г. Флоровський мав непрості стосунки із старшим поколінням викладачів Свято-Сергіївського інституту, але викликав глибоку повагу у молодого покоління. Після переїзду до США у 1948 р. 55-річний Г. Флоровський зустрів труднощі, пов'язані з організацією навчання у Свято-Володимирській семінарії, куди він був запрошений професором, та яку вже наступного року очолив. Більшість викладачів на той час були вельми похилого віку, то того ж не всі з них відповідали академічним вимогам ректора. Своє бачення майбутнього семінарії Г. Флоровський окреслював наступним чином: «Нам недостатньо однієї лише професійної школи для підготовки декількох священнослужителів, які могли б лише правити служби та виконувати треби. Нам недостатньо самих лише ремісників – нам потрібні майстри... Сьогодні в Америці нам недостатньо однієї лише скромної школи, на кшталт технікуму. Нам потрібна школа пророків, які володіли би духовною

та інтелектуальною силою» [87, с. 37]. Як вірно зазначає П. Гаврилюк, вже під керівництвом Г. Флоровського Свято-Володимирська семінарія була виведена на міжнародний богословський рівень [87, с. 44], але це навряд би стало можливим, якби не переїзд О. Шмемана до США. Листування свідчить про те, яких зусиль, в тому числі емоційних, о. Георгій докладав до того, щоби подолати певну інертність, як йому здавалося, молодого о. Олександра, заради спасіння семінарії у часи кадрової кризи. Рішення про переїзд далось О. Шмеману непросто. Йому довелося пережити сумніви та вагання, адже багато зв'язків залишалися по цей бік океану, в тому числі в Парижі лишалися батьки о. Олександра та дружини. Багато друзів та близьких умовляли О. Шмемана відмовитися від переїзду.

Розвиток богословської думки О. Шмемана у США. У червні 1951 року о. Олександр із родиною піднялися на борт океанського лайнера *Queen Mary* та прибули до Сполучених Штатів. У Новому світі в повноті розкрилися його таланти не тільки як обдарованого богослова і проповідника, а ще як неабиякого церковного політика і дипломата. В цьому є безумовна заслуга Г. Флоровського – адже саме він розгледів потенціал О. Шмемана. Завдяки запрошеному із Європи професорському складу (через кілька років після О. Шмемана до викладання у Штатах було запрошено і І. Мейєндорфа) Свято-Володимирська семінарія у США стала одним з головних православних богословських центрів ХХ століття. А Православна Церква в Америці завдяки зусиллям О. Шмемана отримала автокефалію.

На запрошення митрополита всієї Америки і Канади Феофіла Пашковського (який на момент прибуття О. Шмемана вже помер) о. Олександр увійшов до кліру Північно-Американської митрополії, яка на той час перебувала в стані розділення із Московським Патріархатом. Ця Церква постала з місії, яку заснувала Російська Церква спочатку на Алясці – не для діаспори, а для місцевого православного населення. На Детройтському соборі 1924 р. під головуванням митрополита Платона

Рождественського було проголошено тимчасову – до скликання Всеросійського церковного собору – автономію Північно-Американської митрополії. Москва не визнала цієї автономії та у 1933 р. вчинила розкол, надіславши до Північної Америки в якості глави російського «екзархату» архієпископа Веніаміна Федченкова. Це рішення митрополита Московського Сергія Страгородського о. Олександр називав «єдиною справжньою схизмою», яка посіяла багато смуту в Церкві [37, с. 473].

Одні з перших спогадів О. Шмемана після прибуття до Америки – це зустріч із первоієрархом Північно-Американської митрополії митрополитом Леонтієм Туркевичем, яке завдало «тон» подальшим стосункам о. Олександра із цією Церквою. Це було у буденний день невдовзі після Трійці. О. Шмеман згадував: «Коли я приїхав у собор, у приділі йшла обідня. В церкві майже нікого не було, а на крилосі співали троє – диякон, псаломщик і... митрополит. Весь у білому, в білій рясі, білому клобуку, з білим волоссям і бородою, високий-високий, прямий-прямий, він співав високим чистим тенором, і я досі чую цей голос у турчанінівському задостойнику П'ятидесятниці» [44, с. 834].

Прибувши до Сполучених Штатів, о. Олександр активно долучився до дискусії щодо канонічного стану Північно-Американської митрополії. Він називав її шлях до самостійності та розвиток органічними та критикував водночас підходи як Московського Патріархату, так і Російської Православної Церкви Закордоном. У 1953 році О. Шмеман був возведений у звання протоієрея. У 1955 р. він долучився до дискусії навколо парафіяльного Статуту, затвердженого IX Всеамериканським собором. О. Шмеман наполягав на тому, що адміністративний устрій Церкви має визначатися її богослов'ям, а не зовнішніми факторами, а відповідно до цього богослов'я, все у Церкві має відбуватися в єдності духовенства та вірян. О. Шмеман критикував спроби унезалежнення парафії від єпархіального центру та розділення сфер парафіяльного життя на такі, що підвладні та непідвладні духовенству [28, с. 457-458].

Перші роки після приїзду о. Олександра до Свято-Володимирської семінарії пройшли у конфліктах між ним та Г. Флоровським, спричинені різницею характерів та методологічних підходів, що призвело у 1955 р. до відставки о. Георгія. Різність поглядів на певні аспекти організації життя і навчального процесу проявилася вже менше ніж через півроку після прибуття о. Олександра в Америку. На О. Шмемана були покладені, крім викладання лекцій, обов'язки інспектора семінарії, до яких входило піклування про життєві умови та виховання студентів. Як можна дізнатися із листів О. Шмемана до Г. Флоровського, інспектору доводилося займатися й численними господарськими питаннями, але по кожному з таких питань ректор вимагав повної звітності і не делегував повноваження приймати рішення. У листі від 22 лютого 1952 р. О. Шмеман стурбований тим, що між ним та Г. Флоровським стала помітною суттєва різниця у методологічних підходах до організації навчального і виховного процесу в семінарії. Цей лист важливий для розуміння природи і характеру конфлікту між двома богословами, тому наведемо простору цитату (виділення у тексті авторські):

«Ви знаєте, отче Георгію, що я не шукав ані інспекторства, ані влади, ані відповідальності, і готовий був цілковито задовольнитися простим викладанням. Ви провели мене в інспектори і буквально з першого дня поклали на мене тягар відповідальності. Тому проста повага до нашої справи потребує, щоб у моєму сумлінні все було ясно, щоби не між нами не було недомовок і, головне, щоби ми робили *одну* справу, в одному дусі. <...> Моє перше питання стосується загального духу Семінарії. Для мене це найголовніше. Правий я чи не правий, але я працювати можу тільки в одному дусі, інакше *не можу*, і якщо цей дух, який я намагався проводити у моїй праці та в житті Семінарії, Вам здається невірним, мені залишається тільки уступити місце інспектора комусь іншому.

За моїм розумінням, Семінарія є передусім і понад усе заклад *виховальний*, при чому метою її є виховання майбутніх священників. Думаю, що на землі немає більшої відповідальності. Тут буквально кожна дрібниця має безкінечне значення. Це виховання, далі, я розумію тільки в атмосфері любові, довіри та пристосування до індивідуальних особливостей кожного. Усяку практику виховання, побудовану на системі лише вимог, погроз і санкцій, я вважаю перш за все *недієвою*. *Примусити* людину можна зробити багато чого, але це її не виховує. Вимагати можна й треба, але тільки коли людині дані всі можливості цю вимогу виконати. Між тим <...> за глибоким переконанням я вважаю теперішню нашу програму надмірно перевантаженою. Я переконаний, що студенти не засвоюють за таких умов, що вся Семінарія живе у стані шкідливої нервової напруги, що майже унеможлиблює планомірну освіту й виховання. Випадкова послідовність у проходженні курсу, ненормальна кількість годин, відсутність загального плану – все це призводить до того, що студенти не мають передусім тієї внутрішньої уваги, яка одна лише уможлиблює засвоєння курсу. Понад усе студенти мають черпати силу й енергію у певній загальній ідеї, у сприйнятті Семінарії як єдиного духовного цілого, де кожен на своєму місці піклується і турбується про благо всіх. <...> для того ми тут і існуємо, щоби виховувати і виправляти, а не лише різати й санкціювати. Ми виховуємо й учимо майбутніх священників, не учених (до цього ще далеко). <...> Крім того, і це найголовніше, я вважаю, що Семінарія не може жити за двома логіками, двома принципами, двома різними "політиками"» [21, с. 340-344].

З цього видно, що конфлікт між О. Шмеманом і Г. Флоровським був спричинений передусім різницею у підходах до організації освітнього процесу. Г. Флоровський піклувався передусім про високий академічний рівень навчального закладу та про вивчення багатьох дисциплін. О. Шмеман погоджувався з необхідністю високих академічних вимог, але водночас усвідомлював, що вони є неприйнятними для значного числа

студентів, і піклувався про те, щоби семінарія була передусім духовно-виховальним, а уже потім науковим закладом. За наявних обставин о. Олександр вважав несумісним поєднання високих наукових стандартів та пастирських потреб у підготовці кадрів для православних парафій в Америці. Пізніше, ставши ректором семінарії, О. Шмеман проявив себе як талановитий педагог, що вміє знайти спільну мову зі студентами та індивідуальний підхід до кожного. Натомість Г. Флоровському легше було працювати тільки зі студентами, які мали серйозний рівень академічної підготовки.

Відомо, що через кілька років після розриву О. Шмеман шукав примирення, але так і не отримав відповіді від Г. Флоровського. У записках «Щоденників» о. Олександра зустрічаємо поодинокі згадки про цей конфлікт через 20 років після нього. О. Шмеман писав тут досить радикально, стверджуючи, що для нього Г. Флоровський залишився людиною, яка «ніколи не піддає себе сумніву», «правота» якої – це «правота гордині, дріб'язковості, страху» [16, с. 40]. «Єрессю» Г. Флоровського для о. Олександра було абсолютизування «християнського еллінізму», тобто грецьких категорій богословської думки. О. Шмеман заперечував абсолютність будь-яких категорій, які повинні «долатись у творчості», і вважав підхід Г. Флоровського схожим на російське старообрядництво [16, с. 84]. Крім того, О. Шмеман вказував на те, що Г. Флоровський так і не пояснив, у чому полягає сутність та метод «неопатристичного синтезу» – головної ідеї цього богослова, що стала визначною для православної теології ХХ ст., але яку кожен розумів у власний спосіб [68, с. 117-118]. Правоту цієї критики підтвердив П. Гаврилюк [85, 496].

Віддаючи сили становленню православної богословської освіти у Сполучених Штатах, о. Олександр не поривав зв'язків із Парижем. У 1959 році він підготував до захисту в Свято-Сергіївському інституті дисертацію з впровадження у літургійне богослов'я. Підготовка до захисту була

непростою через складні обставини організації наукового життя богословського інституту і депресивну атмосферу, в якій перебували викладачі. У листі до О. Шмемана від 12 лютого 1959 р. його друг Іван Мейєндорф, який цього часу також готувався до переїзду в США, описував ці обставини наступним чином:

«Поява тут твоєї дисертації спричинила бучу, яка знову показала печальний стан Інституту. О. Кіпріян [Керн] рішуче відмовився бути "опонентом", а лише тільки "рецензентом", заявивши у доволі істеричній формі, що він більше не має наміру брати участь у публічних виступах і що публічного диспуту не потрібно. Усе це відбувалося у засіданні ради за відсутності (?) Афанасьєва. Усі решта, особливо Карташев, захищали ідею публічного диспуту. В результаті опонентами назначили Спаського і мене! Я відмовився, доки не запросять Афанасьєва, але ось і він пише мені сьогодні, що він, мовляв, не літургіст, що він стомився тощо, і що не буде опонентом. Усе, звісно, відбувається через те, що о. Кіпріян більше фізично не терпить "діалогу", ні з ким та в будь-якій формі, боляче усвідомлюючи власну богословську неміч і перебуваючи у перманентно істеричному стані. Я, здається, тобі писав, що він просто відмовився читати дисертацію, яку я представив два роки тому [...] з того приводу, що вона ще не надрукована, і що йому потрібно рік, щоб її прочитати! Після чого я покинув ідею докторуватися в Інституті... [...] В будь-якому разі тутешньому інституту *явно* настає кінець. Внутрішня атмосфера і між професорами, і між студентами цілковито відчайдушна: подібного ніколи ще не було» [116].

У 1959 році докторську дисертацію О. Шмемана на тему «Вступ до літургійного богослов'я» було таки захищено. Опонентами на захисті були проф. М. Афанасьєв та І. Мейєндорф. В цій роботі О. Шмеман визначив основні завдання, запропонував метод і окреслив план нової богословської дисципліни. В основній частині дисертації О. Шмеман, посилаючись на труди дореволюційних російських та сучасних йому західних істориків-

літургістів, простежив історію формування візантійського богослужбового обряду до формування Студійського та Єрусалимського уставів. Одним з основних завдань О. Шмемана було відновити зв'язок між богослужінням і богослов'ям, який тривалий час був забутим. Через два роки дисертацію було видано як монографію.

Після X Всеамериканського собору 1959 р. О. Шмеман відгукнувся полемікою на тезу офіційного юрисконсульта митрополії та делегата від православ'я у Національній Раді Церков пана Ральфа Еркаша, який заперечував принцип ієрархічності. О. Шмеман розумів, що такі погляди поділяють не просто багато вірян Північної Америки, а «ціла церковна група», і став на захист учення, яке «ніколи не було спірним» [29, с. 460]. О. Шмеман діагностував «ганебний рівень» морального вигляду сучасного йому православ'я в Америці та усіма силами намагався працювати заради його виправлення.

Наприкінці 1950-х та у 1960-ті роки, за спогадами о. Олександра, всі православні юрисдикції в Америці переживали свого роду відродження. Відбувалося те, що богослов називав «новою надією, новим баченням, новим досвідом Церкви» [65, с. 598]. В ці часи православні, роз'єднані на численні юрисдикції, прагнули об'єднувати зусилля. Було створено Постійну конференцію православних єпископів в Америці, Православну християнську комісію з освіти. Крім того, по всій країні виникали братства православних священиків та православні студентські братства в університетах. У центрі цього відродження був пошук «інституційної, видимої, канонічної єдності» православ'я в Америці, подолання юрисдикційних обмежень, «етнічної егоцентричності» тощо [65, с. 599].

У 1960 році Олександр Шмеман став професором кафедри літургійного богослов'я Свято-Володимирської семінарії. Семінарія тоді знаходилася у місті Нью-Йорк в районі Рід-хауса на розі Бродвея та 121-ї вулиці. У 1962 році семінарія придбала власну територію у передмісті

Нью-Йорка в Крествуді, або Йонкерсі. Урочисте освячення 6 жовтня 1962 р. провів митрополит всієї Америки і Канади Леонтій Туркевич.

Посаду ректора, або, як її називають англійською, декана Свято-Володимирської семінарії О. Шмеман зайняв у 1962 році та очолював цю богословську школу до самої своєї смерті у 1983 р. Завдяки натхненній та самовідданій праці о. Олександра Свято-Володимирська семінарія стала центром богословського та літургійного відродження православ'я. Головним внеском О. Шмемана у життя навчального закладу було те, що він, як пише І. Мейєндорф, зробив семінарію «органічною складовою церковного життя» [115, с. 202]. Випускники семінарії ставали священиками і служили не тільки на парафіях тієї юрисдикції, до якої належала духовна школа, а й у інших православних церковних юрисдикціях, зокрема, Антіохійської та Сербської. Вплив Свято-Володимирської семінарії простягається далеко за межі Сполучених Штатів і сягає всього православного світу, в тому числі й України. Зокрема, з лекцій, прочитаних у Свято-Володимирській семінарії, постали книги О. Шмемана «Водою і Духом» (1974), «Літургія смерті» (2013), які тепер широко відомі в Україні.

Потрібно зазначити, що о. Олександр писав книги та статті не як суто наукові роботи, але як науково-популярні твори, призначені для більш широких кіл вірян. О. Шмеману здавалися взагалі непотрібними «богословські книги для богословів». Він намагався писати «без спрощення і, однак, так, щоби *дійшло* до звичайного віруючого (або невіруючого)» [16, с. 262]. Для нього було важливо сприяти вихованню нового покоління священиків, які будуть вчити вірян любити Христа і Євхаристію. О. Шмеман надзвичайно радів, коли з роками, подорожуючи Америкою, зустрічав колишніх своїх учнів та бачив плоди своєї праці.

З 1964 року о. Олександр перебував у складі Митрополичої ради Північно-Американської митрополії. Праця О. Шмемана на цій посаді сприяла формуванню засад для автокефалії Православної Церкви в

Америці. У цей час він провів ґрунтовний аналіз проблем православ'я в Америці та окреслив шляхи до їх подолання. Він констатував: «Ми живемо в отруєній атмосфері анафематствувань та відлучень, судових позовів та процесів, сумнівних висвячень сумнівних єпископів, ненависті, наклепів та брехні» [37, с. 468]. Навколо себе у Церкві О. Шмеман спостерігав «нестерпний тріумфалізм та оптимізм», тоді як православ'я залишалося розділеним на велику кількість юрисдикцій («одна грецька, три російські, дві сербські, дві антіохійські, дві румунські, дві болгарські, дві албанські, три українські, одна карпаторуська і ще декілька менших угруповань, які ми не перераховуємо, щоб не ускладнювати картину» [47, с. 550]), і це сприймалося за норму. «Дійсно час прокинутись та вжахнутися такому стану», – закликав богослов [37, с. 469]. В канонічно-адміністративній площині цей стан можна проілюструвати на прикладі штату Огайо: на початку 1960-х років тут було вісімдесят шість православних парафій, які належали до чотирнадцяти різних юрисдикцій, при цьому в штаті не було жодного єпископа чи іншого центру єднання, крім «братств православного духовенства» [37, с. 483]. О. Шмеман пропонував утворити з різних юрисдикцій Собор Православної Церкви Америки, який міг би стати наочним виявом єдності православ'я.

10 квітня 1970 року сповнилася одна з головних мрій о. Олександра, для здійснення якої він доклав багато зусиль: Північно-Американська митрополія отримала повну канонічну незалежність від Московського патріархату. Патріарх Алексій I Сіманський підписав «Томос про автокефалію». З боку Московського патріархату значну роль у підготовці цієї події відіграв митрополит Ленінградський і Новгородський Никодим Ротов, з яким у О. Шмемана склалися чудові особисті стосунки. Нова автокефальна Церква стала вживати у власній назві географічне визначення: Православна Церква в Америці. Усе життя о. Олександр прагнув, щоб замість паралельного існування різних православних юрисдикцій, що і дотепер є звичайною практикою у країнах діаспори,

постала єдина помісна Православна Церква. О. Шмеман бачив у цьому вірність передусім не букві канонів, а фундаментальному принципу православної християнської еклезіології. Адже раніше «ніхто, здавалось, не помічав або не бажав визнати, що Православ'я в Америці стало насправді явним спростуванням усього того, що вчені православні представники на екуменічних зібраннях проголошували в той самий час як "сутність" Православ'я – істинної Церкви, *Una Sancta*» [47, с. 551]. На початку своєї богословської діяльності О. Шмеман покладав значні надії у справі об'єднання православ'я на Заході на Константинопольський патріархат. Проте, позиція Константинополя по відношенню до емігрантських церков, за оцінкою І. Мейєндорфа, виявилася непослідовною [115, с. 203]. Спочатку ця позиція виглядала для О. Шмемана як «повна байдужість» [47, с. 564]. Так само й інші православні церкви навіть не могли собі уявити, щоб їхні діаспорні частини перейшли під юрисдикцію Вселенського – у їхньому сприйнятті грецького – патріарха. Православна Церква в Америці, до створення якої О. Шмеман доклав стільки зусиль, стала фактично ще однією юрисдикцією у США, замість того, щоб об'єднувати у собі інші. Найбільш негативна реакція на автокефалію ПЦА постала з боку Константинопольського патріархату. О. Шмеман відзначав, що ця реакція аж ніяк не відповідала особистій поставі патріарха Атенагора – людини з екуменічною широтою поглядів, всеохоплюючим розумінням та співстражданням, відкритого до діалогу та переоцінок [47, с. 564]. О. Шмеман вбачав корінь цього непорозуміння у «подвійній міфології» грецьких Церков, яка ґрунтується на світському та церковному націоналізмі. Це є міфологія про виняткові взаємовідносини греків як зі світським «елінізмом», що став основою європейської культури, так і з Візантією – загальною основою всіх Православних Церков. Саме це, зауважував О. Шмеман, робило еклезіологічний діалог із греками «таким важким» [47, с. 567]. Те, що зробила Православна Церква в Америці, було для о. Олександра «майже *вимушеним* поверненням до *сутнісної*

еклезіології» [47, с. 571], до того, щоб бути – насамперед – Церквою, а не національною спільнотою.

Втім, під кінець життя навіть розділене американське православ'я О. Шмеман намагався сприймати в позитивному ключі. В одній з останніх промов він говорив, що всі дискусії про майбутню організацію церковного устрою були б марними, «якби ми не були Церквою». «А те, що ми – Церква, виявляється та сповнюється у нашому євхаристійному спілкуванні» [65, с. 598], – євхаристійна еклезіологія залишалась у центрі світогляду о. Олександра як богослова.

У 1970 році О. Шмемана було возведено у протопресвітера – найвище звання для одруженого духовенства в православних церквах російської традиції. Цим з боку керівництва Православної Церкви в Америці визнавався його внесок як у питання богословського розвитку, так і у сферу церковно-політичного життя.

Важливою для розуміння підходу О. Шмемана до подолання кризи, яку він здавна діагностував у сучасному йому православ'ї, і до відродження євхаристійного життя стала доповідь Священному Синоду Православної Церкви в Америці на тему «Сповідь і Причастя» (1971-72 рр.). О. Шмеман наголошував, що саме причастя за літургією є критерієм приналежності вірянина до Церкви. На його переконання, єдиною сутнісною умовою причащення є факт хрещення вірянина. О. Шмеман наголошував на необов'язковості сповіді перед кожним причастям. Сповідь, нагадував він, є таїнством воз'єднання з Церквою – тобто з євхаристійним зібранням – тих, хто відпав від неї, тоді як для прощення повсякденних гріхів вірянина достатньо внутрішнього покаяння, а не sacramentalної сповіді, і за умови сердечного розкаяння повсякденні гріхи не є перешкодою до причастя. О. Шмеман надав рекомендації Синоду: заохочувати вірян до частого, тобто регулярного, причащення, але в жодному разі не нав'язувати цього; дозволити причастя без сповіді тим, хто причащається частіше ніж раз на місяць; відповідальність щодо

дозволу вірянам на часте причащення покладається на настоятелів парафій; схвалюється практика загальної, а не тільки індивідуальної, сповіді. Доповідь було схвалено Синодом 17 лютого 1972 року, і рекомендації о. Олександра стали втілюватися на дедалі більшому числі парафій у Сполучених Штатах Америки та у Канаді. Фрагменти цього тексту О. Шмеман згодом включив до роботи «Святеє святим» (як додаток до другого видання книги «Great Lent», 1974).

О. Шмеман мав намір написати за життя також серію книг, які б охопили собою всі намічені ним теми літургійного богослов'я церковного року, особливо про Страсний тиждень, Пасху, П'ятидесятницю, про шанування Богородиці, «літургію смерті», Різдво та Богоявлення. «Я знаю, що мій підхід до літургійного передання тепер, в усякому разі, тільки мій, і, отже, я маю "сповідувати" його», – писав він у 1976 р. [16, с. 263]. Але на ці теми залишилися тільки проповіді та лекції о. Олександра, бо книг він не встиг підготувати.

Окрім ректорства у Свято-Володимирській семінарії, викладацької та пастирської роботи зі студентами, О. Шмеман викладав історію східного християнства у Колумбійському та Нью-Йоркському університетах, був асистуючим професором у двох великих протестантських семінаріях Нью-Йорку: *Union* та *General*. Декількома науково-освітніми закладами йому було присвоєно звання почесного доктора: Нью-Йоркською богословською семінарією *Union*, Бостонським богословським інститутом Святого Хреста, Істонським коледжем Лафайет.

Як чудовий лектор та доповідач, о. Олександр часто приймав запрошення на лекції до різних єпархій та церковних інституцій. Крім того, він брав участь у роботі Другого Ватиканського собору як один з православних спостерігачів, був широко та всебічно залучений і до світового екуменічного руху, зокрема, перебував у православно-англіканському Співтоваристві святого Албанія і святого Сергія, короткий час працював у комісії «Віра і церковний устрій».

Потрібно зазначити, що до літургійної реформи Другого Ватиканського собору (1962-65 рр.) О. Шмеман поставився критично. Він позитивно оцінював загалом західний Літургійний рух, що підготував підґрунтя до реформи, проте, коли реформа богослужіння у Католицькій Церкві відбулася, о. Олександр писав: «Прикро, що біля п'ятдесяти років конструктивної праці всередині літургійного руху були попросту скинуті поспішним прийняттям таких принципів, як знамениті "актуальність" та "нагальні потреби сучасного суспільства", "торжество життя" чи "соціальна справедливість". Результат – руйнація літургії, і це незважаючи на деякі чудові ідеї та неабияку літургійну компетентність» [43, с. 61].

У 1963-1979 рр. О. Шмеман був заступником голови, а у 1979-1983 рр. – головою РСХД в Америці. Він оцінював Російський студентський християнський рух як одне з найзначніших явищ руської релігійної історії ХХ століття. Духовні сили Рух брав із вивчення Святого Письма і богослов'я, з досвіду таїнств Церкви, а також – із «вільної критики багато чого у надбанні "синодального періоду" в історії Російської Церкви» [60, с. 694]. Особливо цінним для О. Шмемана було те, що цей рух залишився вільним від ідеологій та партійності. Рух дав Церкві єпископів, священників, богословів та сотні вірян, для яких «віра стала всеохоплюючою справою життя» [18, с. 686].

У 1975 р. до Сполучених Штатів прибула делегація Московського Патріархату. О. Шмеман був учасником цих зустрічей. Світле враження на нього справив молодий ректор Московської духовної академії архієпископ Володимир Сабодан [16, с. 154] (пізніше – митрополит Київський і всієї України). Добрі спогади лишив по собі і протопресвітер Віталій Боровой. Учасником делегації був також о. Кирил Гундяєв (майбутній патріарх Московський і всієї Русі). Пізніше, у вересні того самого року, о. Олександр знову зустрів 29-річного архімандрита К. Гундяєва у Фінляндії. На цей раз вони мали змогу поспілкуватися віч-на-віч. «Те, що він говорить, і як, здається мені і щирим, і вірним», – занотував О. Шмеман

[16, с. 209]. Проте під час публічних зустрічей враження було трохи іншим: «Гундяєва явно запросили для того, щоб "врівноважити" мене, і це не те, що підкреслюється, але очевидно для кожного» [16, с. 210].

У 1975 р. О. Шмеман став одним із трьох православних учасників, які долучилися до «Хартфордської відозви». Сімнадцять американських богословів із різних конфесій відгукнулися на ініціативу соціолога Пітера Бергера та пастора Річарда Джона Нойхауза і зібралися для обговорення «мінливих, хибних та деструктивних поглядів», які сприймалися як «згубні для сучасного християнства та його впливу на суспільство» [55, с. 573]. У результаті обговорення був сформульований документ, в якому богослови висвітлили своє ставлення до цих випробувань. Вони проголосили, зокрема, що християнський заклик має співвідноситися з мовою культури, але при тому має бути вірним християнському світогляду. Позицію підписантів відозви можна охарактеризувати як помірковано консервативну, яка поєднує вірність постулатам віри із відкритістю до суспільства.

У 1979 р. О. Шмеман приймав участь в прийомі до Православної Церкви в Америці монаших спільнот Нового Скиту поблизу Кембриджа, штат Нью-Йорк. Цей подвійний – чоловічий та жіночий – монастир на чолі з настоятелем о. Лаврентієм Манкузо поступово мандрував від східного обряду в Католицькій Церкві до православ'я. Згодом саме тут буде втілено найрадикальнішу літургійну реформу в православ'ї ХХ століття і запроваджено багато з того, про що О. Шмеман розмірковував у своїх працях.

Не обходив О. Шмеман пастирською турботою і долю православ'я у Радянському Союзі, який для нього залишався Росією. Впродовж тридцяти років він щотижня вів передачі російською мовою на «Радіо Свобода», що зробило його ім'я відомим серед радянських слухачів, одним з яких був Олександр Солженіцин. Виступи о. Олександра на забороненому у Радянському Союзі радіо слухав навіть глава ТАСС [16, с. 544]. Кожна

передача тривала рівно дев'ять хвилин. Уляна Шмеман згадувала, що майже з першого дня після їхнього приїзду до Америки до о. Олександра звернулися представники «Радіо Свобода» з проханням вести передачу для російських слухачів. Написання «скриптів» для радіо було непростю справою для О. Шмемана, майже завжди він це робив у «останні хвилини», але до пастирської роботи через радіо ставився дуже відповідально. Рукописні тексти «скриптів» було потрібно надрукувати на машинці. Зазвичай десь об одинадцятій вечора напередодні виходу в ефір о. Олександр з дружиною сідали в автомобіль та їхали до секретарки, яка виконувала цю роботу. Великою радістю для о. Олександра було отримувати листи від слухачів, що пробивалися крізь «залізну завісу».

Зустрічі із О. Солженіциним після виїзду письменника на Захід стали також важливою частиною життя О. Шмемана. Від всебічного захоплення непереборним борцем за правду О. Шмеман поступово перейшов до критичного осмислення творчості письменника-дисидента, у якій помічав дедалі більше ознак ідеології. В цьому яскраво проявилася інтелектуальна чесність богослова та його вірність світоглядним принципам.

Все життя О. Шмеман підтримував тісні зв'язки з Парижем – містом, де він сформувався як особистість і як богослов. О. Шмеман активно співпрацював із видавництвом «УМСА-Press» та журналом «Вісник РСХД», які очолював Никита Струве. Тут регулярно публікувалися статті та книги о. Олександра. Цей журнал О. Шмеман розцінював як «єдине в усьому православному світі видання, яке береш до рук із радістю, яке підносить і надихає, а не викликає якусь духовну печію» [16, с. 86].

«Я люблю читати, думати, писати. Люблю друзів і спокій і нескінченно щасливий наодинці, вдома, з родиною, – писав о. Олександр. – А разом із тим усе моє життя – одна суцільна приреченість до "діяльності"» [16, с. 96]. Попри велику зайнятість в академічних та

церковних справах справжнє щастя для О. Шмемана приносило сімейне життя, спілкування з рідними та друзями, та проста повсякденність, в тому числі дорога, споглядання природи, читання тощо. Любив «самотність у натовпі» в аеропортах, де міг споглядати розмаїття людей. Читав та любив російську літературу і поезію, багато з якої цитував напам'ять, мав неабиякий дар літературного критика. Показово, що на першій сторінці некролога о. М. Афанасьєву О. Шмеман цитує аж чотирьох поетів: Пушкіна, Тютчева, Баратинського та Фета [38, с. 838]. Постійно перечитував письменників «скромних, без натиснення педалі» – Чехова, Толстого, а також Поля Леото, але не перечитував без потреби «громобоїв» – Достоєвського, Бернаноса тощо [16, с. 272]. Зізнається у пристрасті до детективів Жоржа Сименона та до прози Набокова, яку читав «заради майже фізичної насолоди» [16, с. 189] та водночас критикував за «хамство» [16, с. 27]. Постійно звертався до щоденників Жульєна Ґріна² та Поля Леото, якого згадує у своєму щоденнику двадцять чотири рази. Проте «ідейної» літератури – філософії, академічного богослов'я – не любив, відчуваючи її непотрібною для його бачення життя та релігійного досвіду [16, с. 189].

Найважливішою справою, сутністю життя для отця Олександра було священство. Служіння в Церкві, піднесення подяки Богові, відправа Євхаристії – це те, в чому він завжди черпав натхнення та сили. Радість літургії О. Шмеман проніс крізь усе життя. Все життя його родини було побудовано навколо його священства, що було для них абсолютно природнім. У священницькому служінні О. Шмеман, за власним визнанням, найбільше цінував «право і обов'язок бути свідком *головного* («єдиного на потребу»))» [16, с. 231].

² Із Ж.Ґріна О. Шмеман часом робив виписки у щоденнику, які відповідали його світогляду, наприклад: «Людина стоїть біля вікна та дивиться на сніг, що падає, і раптом у ньому розпалюється радість, яку не можна виразити людською мовою. На глибині цієї єдиної хвилини він відчуває таємничий спокій, який не зачіпають жодні його внутрішні хвилювання: тут і є пристановище, єдине, тому що рай це не щось інше як любов до Бога, і немає гіршого пекла, ніж залишитися без Нього» (Ж. Ґрін. Щоденник II. 1940-1945. Плон, 41-42 [16, с. 80 – 01.03.1974]).

Особливо важливими для розуміння світогляду Олександра Шмемана стали його щоденники – це вісім зошитів, які він вів російською мовою з 1973 року з невеликими перервами аж до початку останньої смертельної хвороби. Призначення цих записів було – доторкнутися до самого себе крізь суєту повсякденних турбот. Вочевидь, за свідченнями самого тексту Щоденників, о. Олександр передбачав публікацію цих нотаток. У 2000 р. побачив світ частковий переклад щоденників англійською мовою, а 2005 р. вийшло повніше за англійське, але все одно з купюрами, видання російською – мовою оригіналу. Російське видання спричинило «емансипаційний вибух» у сенсі обговорення багатьох проблем у Православ'ї, про які раніше не говорили відкрито. За короткий термін «Щоденники» було перевидано кілька разів. Обговоренню щоденників о. Олександра з пастирської перспективи було присвячено дві спеціальні зустрічі: дискусія у Видавничій раді РПЦ (2006) [91] та семінар «Християнство та ідеологія» (2008) [114].

Щоденники відкривають внутрішній світ богослова. Попри величезну зайнятість та навантаження він знаходив можливість бачити красу світу навколо себе, спілкуватися з рідними та друзями, читати літературу, стежити за політикою та спортом. Щодо політичних поглядів О. Шмемана – він був далеким водночас від правих та від лівих політиків. Вмів побачити і виділити правоту багатьох точок зору, не ототожнюючи себе із жодною – навіть тих, з якими дискутував. «Консерватизм – сумний і тяжкий, "революція" – жахлива і страшна, є завжди п'ятидесятницею диявола», – занотовував О. Шмеман, і пропонував християнину: «жити правдою революції всередині закону (тобто "упалого світу") і правдою закону (що відображає в упалому світі *устрій* буття) всередині революції» [16, с. 228].

О. Шмеман вмів тверезо та влучно оцінювати негаразди церковності, які спостерігав як навколо себе, так і в історії. Але головним щастям для нього було – просто жити та бачити в усьому присутність

Божого Царства. «Мої радості – завжди поза справами, майже ніколи в них», – зізнавався о. Олександр [16, с. 236]. П'ятнадцять разів у щоденниках він цитує вислів Ж. Гріна «tout est ailleurs» («усе – там, усе – інше») як квінтесенцію свого світосприйняття. Можна сказати, що життя о. Олександра було літургією, було євхаристійним. Після його смерті дружина згадувала, що головною радістю о. Олександра у житті було те, щоб святкувати життя, не просто жити, якимось проживати чи якимось чином справлятися з життям, але саме жити – повним життям у радості Господа.

Будучи православним, східним християнином за віросповіданням, О. Шмеман сповна відчував себе «вдома» на Заході. Ніколи він не був «антизахідником», а ось Схід відчував як «болючий, насправді безнадійно заплутаний» [16, с. 616].

Як талановитий проповідник літургійного відродження, О. Шмеман зустрічав не тільки розуміння і підтримку, а й критику та несприйняття його ідей і пошуків, переважно із середовища російської церковної еміграції, та особливо від представників РПЦЗ. Деякі, щоб виплеснути свою роздратованість, телефонували йому навіть уночі. О. Шмеман зізнавався, що спочатку дуже болісно сприймав такі речі [16, с. 87]. Його гнітило нерозуміння, несправедливість і ворожнеча по відношенню до нього. Втім, з роками він навчився не перейматися несправедливою критикою. Слова О. Шмемана, які він одного разу записав у щоденнику, можна віднести до нього самого: «Пророк завжди беззахисний, тому що проти нього весь арсенал готових, перевірених ідей. Трагедія пророцтва у тому, що воно не вміщається у готові рамки та їх нищить. Тільки цього й не прощають пророку. Борючись із ним, його ідеї викладають у тих категоріях, які вони – ці ідеї – і ставлять під сумнів» [16, с. 90].

У 1975 р. – на 54-му році життя – о. Олександр відчув похилість свого віку. «Як несподівано для мене настала моя старість, – записав він у зошит в день 30-річчя сина. – У кращі хвилини це, за словами Ходасевича: "и невозбранно небом дышит почти свободная душа". У гірші – бурчання

та роздратованість на все "нове". І ось же знаєш цей закон природи і все одно підкоряєшся йому» [16, с. 177]. О. Шмеман обговорював це з дружиною та занотовував свої думки у зошит. Він розумів, що настав новий етап життя – готуватися до смерті. Але готуватися не у сенсі зосередити на смерті свою увагу, а «очищення свідомістю, думкою, серцем, спогляданням – "квінтесенції" життя». Єдино вірним та справді християнським шляхом зустрічі смерті О. Шмеман бачив те, щоб «знання про смерть зробити, вірніше, увесь час перетворювати, на знання про життя, а знання про життя – на знання про смерть» [16, с. 200]. О. Шмеман не погоджувався з популярним серед християн поглядом на життя як на підготовку до смерті, і казав, що життя має бути не підготовкою, а перемогою смерті – так, «щоб, як у Христі, смерть стала торжеством життя» [16, с. 105].

Розмірковувати про смерть О. Шмеман почав ще до того, як відчув старість. У вересні 1974 року він почав працювати над курсом «Літургія смерті» для студентів Св.-Володимирської семінарії. Під час читання курсу лекцій (у щоденниках – записи від 16.09.1974, 20.10.1981), як завжди, він писав про нові думки, «одкровення», які приходять до нього в ці моменти. Влітку 1979 року на літній школі Св.-Володимирської семінарії О. Шмеман провів тижневий семінар на тему «Літургія смерті і сучасна культура». На щастя, один із студентів, нині священник Роберт Хатчен, записав ці лекції на магнітофон, і у 2013 р. вони були перекладені російською мовою та видані у вигляді книги.

Про смертельний діагноз – рак легенів – о. Олександр дізнався за рік до смерті. У цей час він дописував свою останню і головну книгу «Євхаристія: Таїнство Царства», яку було видано вже посмертно (1984)³. Робота над останньою книгою тривала так довго через велику заклопотаність та через особливості характеру автора. Він зізнавався, що

³ Перші нариси про літургію О. Шмеман почав писати ще у 1950-ті, потім, після тривалої перерви, окремі розділи «Євхаристії» у кінцевій редакції друкувалися у «Віснику РХД» у 1970-ті роки.

для написання семи чи десяти сторінок статті йому потрібні два тижні «муки та сумнівів» [16, с. 166]. В останньому запису – за кілька місяців до смерті – о. Олександр занотував, що під час хвороби вісім місяців нічого не писав у зошит не тому, що не було слів: «Ніколи, мабуть, не було стільки думок, і питань, і вражень. А тому, мабуть, що все боявся тієї висоти, на яку підняла мене моя хвороба, боявся "випасти" з неї». І завершується запис підсумовуванням: «Яке це все було щастя!» [16, с. 652]. У липні останнього року життя О. Шмеман виступив із доповіддю в Торонто, Канада, на з'їзді Антіохійської православної архієпископії Північної Америки. Він свідчив про те, що хвороба стала для нього преображенням: «Мені відкрилася любов Христова, сильна, світла і радісна, так що хвороба перетворилася на новий дар і нове благословення» [65, с. 598]. За свідченням близьких та друзів, останні дні життя о. Олександра стали переживанням «пасхального таїнства». «Спочатку він вчив нас жити, а потім вчив нас помирати», – згадували учні [13, с. 13]. Останніми словами Олександра Шмемана, які він явно промовив у день смерті 13 грудня 1983 року в оточенні близьких, стали: «Амінь, амінь, амінь».

Ступінь наукової розробки теми. Незважаючи на великий внесок та значний вплив на розвиток православної теології та церковної думки у ХХ столітті, повного систематичного дослідження поглядів і написання біографії О. Шмемана досі не було здійснено. Про великий вплив о. Олександра на подальше богослов'я свідчив видатний літургіст о. Роберт Тафт: «Тепер практично неможливо почути лекцію про літургію чи про сучасне життя без жодної цитати зі Шмемана. Йому дійсно немає рівних у цьому плані» [129]. Біографічні відомості про о. Олександра зібрано у статтях Івана Мейєндорфа «Життя, гідне того, щоб його прожити» (1984), та Олександр Кирлежева «Радикальний традиціоналізм о. Олександра Шмемана» (1994). Важливі біографічні відомості містяться також у передмові сина о. Олександра – Сергія Шмемана до збірки «Проповіді та бесіди» (2000), та у передмові о. Петра Ґаладзи до українського перекладу

книги «За життя світу» (2009). Книга спогадів дружини о. Олександра Уляни Шмеман «Моя мандрівка з о. Олександром» (2006), попри очікування, подає небагато додаткової інформації щодо життя богослова.

У 2013 р. в Росії було захищено докторську дисертацію протоієрея Олега Агапова на тему «Богослов'я протопресвітера Олександра Шмемана в контексті російської та європейської культур ХХ століття: найважливіші точки перетину». На жаль, текст цього дослідження був нам недоступний. О. Агапов є автором також декількох статей, присвячених осмисленню О. Шмеманом таїнства Євхаристії та, здебільшого, поглядам о. Олександра на культуру взагалі та окремі культурні феномени.

Осмисленню пастирської теології О. Шмемана присвячена книга священика Уільяма Мілса «Церква, світ та Царство. Євхаристійні засади пастирської теології Олександра Шмемана» (2012). Окремий розділ присвячений О. Шмеману у книзі священика Майкла Плекона «Живі ікони. Люди віри у Східній Церкві» (2004). Також О. Шмеману присвячений розділ, написаний Сігардом Харейде у збірці «Ключові теологічні мислителі: від модерну до постмодерну» (2013). Стислий огляд еклезіології О. Шмемана містить книга Карла Фельмі «Вступ до сучасної православної теології» (1990). До шляхів пошуку практичного застосування літургійного богослов'я О. Шмемана у богослужінні православних громад вдається сьогодні Миколай Денисенко (2010, 2015, 2018).

Літургійне богослов'я О. Шмемана, яке стало потужним поштовхом до пошуку шляхів літургійного оновлення в православ'ї, описує та аналізує Майкл Х'єлм у дисертації на тему «Звільнення Церкви: незавершений проект літургійного богослов'я» (Уппсала, Швеція, 2011). Це найбільш ґрунтовне і систематичне на сьогодні дослідження літургійного богослов'я О. Шмемана. Автор критично дослідив парадигму літургійного богослов'я о. Олександра. Головне питання дослідження стосується взаємовідносин між теорією та практикою у літургійному богослов'ї. Автор пропонує розглядати взаємовідносини між теорією та практикою як приклад

взаємодії між ритуальною дією та комунікативною дією. Ритуальна дія є проявом ідентичності суб'єкта дії, який переживає свою інакшість та виявляє трансценденцію свого життя через цілісну зустріч із життям, що дає можливість до цілісного ставлення по відношенню до життя та до всього світу в цілому. Комунікативна дія стосується так само невід'ємної від суб'єкта дії здатності раціонально осмислювати життя, що дає поштовх до постійного аналізу складових життя за допомогою науки та досвіду нових фактів і даних. Головним питанням дослідження М. Х'елма є наступне: яким є взаємовідношення між теорією і практикою у працях О. Шмемана, і чи є воно достатньо послідовним для успішності парадигми літургійного богослов'я? [162, с. 24]. Досліджуючи свій предмет, автор передусім з'ясовує ставлення самого Шмемана до дихотомії відносин між теорією та практикою, а також порівнює його підхід із підходами інших богословів, які займалися питаннями літургійного богослов'я. Автор наголошує, що О. Шмеману та його парадигмі літургійного богослов'я бракує достатнього розуміння відносин між теорією і практикою. Автор також використовує теорію комунікативної дії Юргена Габермаса з метою подолати протиріччя між теорією і практикою на теоретичному рівні. Насамкінець М. Х'елм доводить можливість подолати розрив між теорією і практикою, або, як часто повторював О. Шмеман, між літургією, богослов'ям і благочестям, на практичному рівні, через інтерналізацію відповідальних суб'єктів дії (перетворення зовнішніх форм, властивостей чи дій у внутрішні якості суб'єктів дії).

Важливим є те, що М. Х'елм вперше обґрунтував емансипаційний потенціал літургійного богослов'я О. Шмемана. Х'елм вірно наголошує на тому, що ідея звільнення через свободу і любов є центральною для богословської думки о. Олександра, і простежує її витoki з ідей російського богослова О. Хомякова. За М. Х'елмом, намаганням О. Шмемана було звільнити християн від того, щоб їх розглядали як лише об'єкт по відношенню до кліриків – посвячених служителів церкви, і

повернутися до визнання вірян як повноцінних суб'єктів церковного життя, наголошуючи на їхній відповідальній та повній участі у есхатологічній реальності євхаристійного зібрання. Замість об'єктів, метою яких є виключно прийняття благодаті Святого Духа через кліриків, віряни усвідомлюються як суб'єкти дії, повноцінні учасники трапези Господньої.

Осмислення літургійного богослов'я О. Шмемана у ХХ ст. продовжилося у наукових працях американського лютеранського теолога Гордона Летропа (1993), американських католицьких теологів Айдана Кавани (1984), Кевіна Ірвіна (1994), Девіда Фагерберга (1992, 2004) та Брюса Морілла (2000) [128, 336]. На деякі недоліки літургійного богослов'я О. Шмемана, продовжуючи в цілому його напрямок, вказує прот. Петро Галадза (2007). Важливе критичне осмислення підходів О. Шмемана здійснив Брайан Батчер у новій монографії про літургійне богослов'я після Шмемана (2018)⁴. Тоді як О. Шмеман уникав застосування сучасних філософських категорій у богослов'ї, Б. Батчеру вдалося поєднати літургійне богослов'я з провідною філософською думкою через звернення до ідей Поля Рікера. Цей видатний французький філософ працював у традиції феноменології та герменевтики, яка домінувала у європейській філософській думці з часів Гуссерля, Гайдегера та Гадамера. Батчер показав, як за допомогою герменевтичного аналізу Рікера можна пояснювати багатозаровий символізм православної літургійної спадщини.

Дослідженню і осмисленню теологічної спадщини Олександра Шмемана було присвячено декілька міжнародних конференцій. У 2008 році в Парижі було проведено конференцію «Спадщина отця Олександра Шмемана», багато доповідачів котрої були близькими до О. Шмемана за життя: Павло Мейєндорф, о. Уільям Мілс, о. Михаїл Плекон, о. Михаїл Меєрсон, архім. Іов Геча, дружина о. Олександра Уляна Шмеман та син

⁴ Автор вдячний директору Волоської академії богословських студій (Греція) Пантелісу Калаїцидису та співробітникам академії за можливість ознайомитися з цією важливою працею.

Сергій тощо. Аудіозаписи доповідей доступні на сайті конференції [111]. У 2009 році у Великому Новгороді відбувся семінар «Значення особистості та спадщини О. Шмемана для сучасної Церкви», в якому взяли участь, крім російських теологів та мислителів представники з Парижу та Італії. Матеріали цих двох конференцій тільки частково надруковані у 195-му числі «Вісника РХД» (Париж, 2009), матеріали новгородського семінару доступні повністю на сайті видавництва «Русский путь» [113]. У 2010 році в Москві відбувся другий міжнародний семінар, присвячений творчості о. Олександра: «Богослов'я радості у світлі спадщини прот. О. Шмемана», матеріали якого також опубліковані на сайті «Руського путі» [112].

У 2008 р. в Києві в рамках міжнародної конференції «Успенські читання» відбувся круглий стіл, присвячений о. О. Шмеману, в якому взяли участь, зокрема, К.Х. Фельмі і архім. К. Говорун. У доповідях була дана справедлива критика деяких аспектів богослов'я о. Олександра, а саме – недостатня увага до пневматології (під час пояснення освячення дарів за Божественною літургією) та надмірна критика містичної традиції коментування Божественної літургії, яку О. Шмеман заперечує, називаючи «ілюстративним символізмом». К.Х. Фельмі визнає небезпечність надмірного захоплення містичною традицією пояснення літургії, але водночас справедливо зазначає, що містична традиція має певні історичні та богословські підстави для існування, адже ґрунтується на деяких текстах, що супроводжують літургійні дії, та виявляє Божественну літургію як анамнезіс не тільки у тексті, але й у діях [132, с. 376-377]. Архим. Кирил Говорун застерігає, що до богослов'я О. Шмемана не завжди доцільно застосовувати академічні критерії, адже його спадщині бракує академічних богословських праць із ретельно опрацьованими джерелами та вивіреном науковим апаратом. К. Говорун позитивно оцінює пастирські і церковно-дипломатичні навички о. Олександра та вміння обґрунтовано підводити теоретичну базу під вирішення практичних церковних завдань [89, с. 380]. Основною заслугою О. Шмемана було названо вміння чітко сформулювати

деякі тези, до яких інші давно наближалися та переживали в собі, але чи то побоювалися сказати, чи то не спрямовували на це достатньої інтелектуальної рефлексії. Вірним є також зауваження К. Говоруна на прикладі щоденників О. Шмемана про дилему православної людини, сформованої західною культурою. Для православного вірянина одним з головних моральних імперативів є вірність – своїй традиції, спільноті, Церкві, тоді як для західних християн важливим моральним імперативом є пошук істини, заради чого людина може навіть відходити від своєї релігійної традиції [89, с. 382]. Для таких людей як О. Шмеман, надзвичайно важливим було як зберігати вірність своїй спільноті, так і бути вірним істині, яка не в усіх аспектах може бути впізнана у наявній церковній спільноті. К. Говорун бачить велику заслугу О. Шмемана у тому, що він блискуче вирішував окреслену дилему та здійснював спроби вийти за межі сліпої вірності традиції заради наближення до істини, але при цьому не покидаючи свою традицію.

Юрій Чорноморець у лекціях про сучасну православну теологію називає О. Шмемана разом з митрополитом Сурозьким Антонієм (Блумом) засновниками літургійного неоевангелізму – нової богословської парадигми, яка народилася після неопатиристики (пов'язаної, передусім, з іменем Г. Флоровського). Головна ідея цієї парадигми – повернутися до чогось первиннішого, ніж святоотцівська спадщина. І тоді первинними джерелами богослов'я знову стають Святе Письмо і літургійний досвід. Ю. Чорноморець вірно наголошує, що квінтесенцією богослов'я О. Шмемана є розуміння християнської віри як вічно живого Євангелія і вічно живої Євхаристії: потрібно «переступити» через літургійний символізм (в сенсі містичного пояснення літургійних дій) та рухатися до Бога самого по собі [135].

Літургійне богослов'я на теренах України стало предметом наукового дослідження у статті Михайла Петровича «Літургійне богослов'я в українському контексті» (2010-2011). В цій статті окреслено визначення та

зміст літургійного богослов'я, показано його співвідношення із богослов'ям догматичним, а також запропоновано можливу міжконфесійну академічну співпрацю в цій галузі. Автор також запропонував декілька завдань для літургійного богослов'я в українському контексті [119, с. 117-118]. Формат статті, напевно, не надав можливості детальніше проаналізувати саме український стан розвитку літургійного богослов'я. Крім того, за роки, що минули з часу публікації статі, літургійна наука в Україні набула розвитку, який потребує подальшого вивчення.

У 2019 р. у Папському східному інституті в Римі було захищено докторську дисертацію священника Романа Фігаса англійською мовою на тему «Бачення есхатологічної реальності як епіфанії Царства Божого у літургійній відправі відповідно до Олександра Шмемана». Окремим накладом надруковано уривки з цієї ґрунтовної роботи, які містять вступ, два розділи та розлогі загальні висновки. Ця робота є найновішим дослідженням однієї з ключових ідей літургійного реалізму.

В Україну літургійне богослов'я прийшло насамперед через переклад праць Олександра Шмемана та інших західних богословів. Українською мовою видано основні книги о. Олександра: «Великий піст» (Київ, 2005), «Євхаристія» (Львів, 2007), «За життя світу» (Львів, 2009, з чудовою передмовою канадського українця греко-католицького літургіста о. Петра Ґаладзи). Широко розповсюджені та доступні в Україні видання О. Шмемана російською мовою. Практично всі праці о. Олександра наразі перекладено та видано російською, і їх можна знайти в книжкових крамницях, церковних та світських. В Києві у 2005 побачив світ також перший переклад російською мовою посмертного видання збірки статей О. Шмемана з літургійного богослов'я «Літургія і Передання».

Передумовою виникнення літургійного богослов'я був розвиток історичної літургіки. Для виявлення *lex orandi* потрібно знати історію літургії. Дореволюційна Київська духовна академія мала потужну школу історичної літургіки. Достатньо згадати імена таких професорів КДА, як

Олексій Афанасійович Дмитрієвський (1856-1929), який за тритомне видання «Опису літургійних рукописів, які зберігаються в бібліотеках православного Сходу» (Т. 1: 1895, Т. 2: 1901; Т. 3: 1917) отримав славу «руського Гоара», та Михайло Миколайович Скабаланович (1871-1931), автор «Толкового Типікону» (1910-1915) та серії монографій «Християнські свята» (1915-1916). За останні роки українською мовою перекладено та видано деякі важливі книги західних дослідників, в яких поєднуються історичні та богословські розвідки літургії – «Літургія Церкви» Міхаеля Кунцлера (Львів, 2001) та «Візантійська літургія. Свідчення віри та значення символів» Ганса Йоахима Шульца (Львів, 2002). Зокрема, у великій вступній частині своєї монографії М. Кунцлер засобами літургійного богослов'я викладає суть літургії як діалогу між Богом і людиною, як постійний процес «катабазису» (сходження) та «анабазису» (підйому) [109, с. 17]. Важливою подією стало видання перекладу книги архімандрита Роберта Тафта «Богослуження Часослова на Сході і Заході» (Львів, 2013). Особливу увагу потрібно звернути на останній розділ цієї фундаментальної праці – «До богослов'я богослужень часослова» [127, с. 271-297].

Майже всі зазначені вище видання побачили світ у Львові. Тут в Українському католицькому університеті на філософсько-богословському факультеті створено кафедру літургійних наук, яку очолює священник Василь Рудейко, доктор літургійного богослов'я Католицького університету Айхштет – Інгольштадт в Німеччині. Він є співавтором і редактором антології досліджень богослужінь добового кола «Світло еси, Христе» (Львів, 2012) та впровадження у літургійне богослов'я Церков візантійської традиції «Христос посеред нас» (Львів, 2015). В останній монографії В. Рудейка важливим є останній розділ – роздуми про оновлення візантійської літургійної традиції на підставі літургійного богослов'я. В. Рудейко доводить, що ознакою живої літургійної традиції є не сліпе копіювання спадщини минулого, а її творчий розвиток. На

переконання автора, візантійське літургійне надбання українських церков має «трансформуватися у поетичний літургійний текст України, сформований цією традицією» [120, с. 259].

Викладається літургійне богослов'я і в православних духовних школах. В Київській православній богословській академії літургійне богослов'я входить до переліку фундаментальних богословських дисциплін, які викладаються в магістратурі. Літургійне богослов'я тут входить до переліку предметів кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін (разом з історичною літургією та церковним уставом). В римокатолицькому Інституті релігійних наук св. Томи Аквінського в Києві серед теологічних дисциплін викладається теологія літургії.

Крім того, до українського літургійного богослов'я належить сучасна містагогія прот. А. Дудченка «Євхаристія: минуле, сучасне, вічне» (Київ, 2013), написана з метою, щоб читач міг розгледіти сенс богослужіння, сприйняти його внутрішню логіку і «не просто приходити на служби, але жити ними» [94, с. 13]. Як зазначив викладач літургії УКУ доктор літургійного богослов'я Ігор Васишин, книга А. Дудченка є «серйозний виклик тим церковним спільнотам, які перебувають у євхаристійній та богослужбовій кризі» [81, с. 527]. Автор продовжив роздуми над літургійною кризою в статті про те, як зробити відправу літургії більш літургійною (*The Wheel*, 2015). Як і О. Шмеман, пріоритетним засобом подолання кризи автор бачить літургійну просвіту духовенства та вірян [150, с. 53]. Видано також спрощений варіант цієї роботи «Божественна літургія: путівник» (Київ, 2016), а також онлайн-курс лекцій автора «Літургійний реалізм» у Відкритому православному університеті Святої Софії-Премудрості. Ці праці побудовані на основі систематизації трудів передусім О. Шмемана і Р. Тафта. Заклики до оновлення євхаристійного життя, натхнені працями О. Шмемана, містяться і в роботі автора «Сповідь і Причастя: практичні поради» (Київ, 2016).

Висновки до розділу 1

Проведений аналіз праць О. Шмемана та сучасних богословів та літургістів в галузі літургійного богослов'я дозволив виявити стан наукової розробки теми та охарактеризувати основні джерела дослідження. Завдяки проведеному історико-богословському аналізу розвитку богослов'я О. Шмемана впродовж різних етапів його життя виявлено джерела впливу на його світогляд і богослов'я. З'ясовано, що основні теми його богословської творчості були окреслені ще у ранній період життя. Світогляд О. Шмемана сформований російською та французькою культурою, але головним чином – християнським баченням світу, яке ґрунтується на Святому Письмі, тобто на богослов'ї біблійному, та на історії ранньої Церкви. Великий вплив на формування О. Шмемана як богослова мали діячі богословського та літургійного відродження у Католицькій Церкві початку і середини ХХ ст., особливо О.Казель, Л.Буйє, Ж.Данієлу тощо. Як православний богослов Шмеман сформувався у Парижі, в середовищі Свято-Сергіївського інституту, в часи навчання та у перші роки викладацької діяльності. Особливо важливим є вплив М. Афанасьєва, К. Керна та Г. Флоровського. Саме останньому слід завдячити за відкриття «літургійного потенціалу» о. Олександра.

Головним предметом богословської творчості О. Шмемана була Євхаристія як *locus* Церкви. Богословські прозріння О. Шмемана базуються на цілісному сприйнятті світу і релігії, які не розділяються на окремі «сфери». Все у світі для о. Олександра було відблиском Божої присутності. Він жив відчуттям присутності Божого Царства поруч із собою, і тому можна погодитися з тими, хто називає його насправді «пророком літургії».

Характеристика О. Шмемана як «пророка» вказує й на те, що йому як богослову бракувало систематичного підходу. Підхід о. Олександра до богослов'я був здебільшого пастирським та керигматичним. Він не був схильний до систематичної розробки теми, хоча мав здатність схоплювати

та акцентувати важливі теми та ідеї, які продовжували розвивати після нього інші богослови.

Цілком можна погодитись з думкою видатного літургіста Роберта Тафта, який говорить про «феномен О. Шмемана». Найбільш повне та систематичне дослідження літургійного богослов'я о. Олександра здійснив шведський богослов М. Х'єлм, який робить акцент на практичних наслідках, які може мати літургійне богослов'я. Водночас богословська система О. Шмемана вимагає більш детальної реконструкції і аналізу, з урахуванням еклезіологічної проблематики та питань, пов'язаних з присутністю церкви в публічній сфері.

РОЗДІЛ 2. ЛІТУРГІЙНИЙ РЕАЛІЗМ ОЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА ЯК ЦІЛІСНА БОГОСЛОВСЬКА КОНЦЕПЦІЯ

Олександр Шмеман був богословом, подібним до давньохристиянських отців: кожного разу він говорив чи писав на певну конкретну тему; це була реакція на проблему чи виклик, а не виклад системи власних богословських поглядів в одному творі чи низці творів. Його думки, що репрезентують теологічні переконання, розсіяні численними книгами та статтями. Але надзвичайний успіх його творів та вплив на розвиток православного богослов'я у другій половині ХХ століття свідчать про те, що його богословські думки часто були справжніми прозріннями. В цьому праці о. Олександра подібні до стилю свідчень пророків: натхненно розкривають головну ідею, не дуже звертаючи увагу на точність у деталях. Як зазначає Брюс Морілл, стиль творів О. Шмемана є радше керигматичний і пастирський, ніж систематичний і академічний, а Роберт Тафт додає, що цей стиль важко піддається синтезу [128, 342]. У цьому розділі нашої роботи ми проаналізуємо праці Олександра Шмемана задля того, щоби виокремити і описати його систему літургійного реалізму. Ми почнемо, в першу чергу, з виокремлення його основних богословських принципів та простежимо, як ці принципи застосовуються до різних тем, що ставали предметом його богословського осмислення – вчення про церкву, літургію, питань церковної практики і літургійної реформи, погляду на місце християнства в сучасному світі.

2.1. Основні богословські принципи О. Шмемана.

Головним предметом богословських рефлексій Олександра Шмемана була, безумовно, літургія, або євхаристія – в сенсі події, в якій спільнота християн виявляє себе як Церкву, причетну до об'явлення Божого царства. Для О. Шмемана Царство Боже є присутнім поруч, тут і

тепер, воно входить чи навіть проривається у цей світ, і весь світ стає його відблиском та способом входження до нього. У ході вивчення напрямків теологічних досліджень О. Шмемана нами було встановлено, що для літургійного богослов'я о. Олександра притаманні декілька ключових богословських принципів, які є наскрізними для усїєї його богословської спадщини. Такими принципами ми вважаємо наступні:

1. Первинність особистого досвіду віри та сприйняття християнства як «кінця релігії».
2. Євхаристійність як покликання людини.
3. Богослов'я символу та категорія «віднесеності».
4. Бачення світу у світлі християнського одкровення («створений – упалий – відкуплений»).

Особистий досвід віри і «кінець релігії». Олександр Шмеман стверджував первинність релігійного досвіду, чи радше одкровення самого Бога та богоспількування перед раціональним пізнанням. Богослов'я для нього є передусім не знання про Бога, а пізнання *самого* Бога, і через Нього – усього, що існує. Так зокрема у передмові до однієї зі своїх ключових праць «За життя світу» О. Шмеман пояснював, що цей твір написаний не заради пояснень чи аналізу, але для того щоб «просто *ствердити*» досвід Церкви [5, с. 25]. Саме віра як *досвід* – цілісний та живий – була для О. Шмемана тим, в чому він бачив джерело та контекст православного богослов'я, принаймні за класичної святоотцівської доби. Він уточнював: «Цей досвід є радше "опис", ніж "визначення", тому що передусім це є пошук слів та понять, що адекватні живому досвіду Церкви та виражають цей досвід, пошук *реальності*, а не "тверджень"» [52, с. 69]. Досвід робить богословські твердження «суттєвими та справжніми» [52, с. 81]. Цей досвід передусім набувається у спільному богослужінні християнської спільноти.

Рефлексуючи над таїнством християнської ініціації, О. Шмеман зазначав: «Православна Церква, на відміну від численних раціоналістичних сект, ніколи не ставила розуміння умовою хрещення.

Більше того, вона стверджує, що справжнє розуміння стає можливим тільки завдяки хрещенню, що це розуміння є радше плодом та наслідком хрещення, ніж його умовою» [8, с. 18]. Здатність людини пізнавати волю Бога, чути Його голос та бути серед творіння тим, хто свідчить про Божественну мудрість та втілює її, О. Шмеман називав даром пророцтва, який був притаманний людині від самого початку її створіння, який вона втратила через гріхопадіння, та який відновлюється у Христі (покликання людини як пророка детальніше розглядатиметься нижче).

Дар пророцтва не дає людині абсолютного знання, вважав О. Шмеман, не перетворює людину на експерта з усіх питань. «Дар пророцтва не вище над справжньою людською природою і не поза нею, бо вона відновлена Христом, але, радше, є сутнісним, *вертикальним* виміром усіх її компонентів, усіх людських дарів та покликань» [8, с. 134].

Досвід віри не дається людині водночас та назавжди. У курсі лекцій «Вступ до богослов'я», прочитаних у Православному Свято-Сергіївському богословському інституті в Парижі у 1949/50 навчальному році, О. Шмеман наголошував, що віра є постійним оновленням того ядра, що складає об'єкт віри; віра «народжується щохвилини та щохвилини відновлюється» [12, с. 8]. Віра у Христа, – продовжував він, – була не результатом інтелектуального пошуку, але «дознанням факту, якого люди раніше не знали» [12, с. 9]. На відміну від філософії, яка ґрунтується на певних принципах та ідеях, християнське знання, тобто богослов'я, засноване на само-одкровенні Бога. «Одкровення є спеціальною сферою богослов'я; призначення богослов'я – розкриття цього Одкровення», – підкреслював О. Шмеман [12, с. 10].

Щодо джерел власне богослов'я О. Шмемана можна навести цікаве свідчення із його щоденника, запис 1976 р.: «Якщо хтось колись буде "вивчати" "джерела" мого богослов'я (!), він навряд чи здогадається, що на мене завжди наймовірну нудьгу наганяли, наприклад, Кавасила, Діонісій Ареопагіт тощо, а що у "cheminement obscur" мого світосприйняття та,

отже, думки та переконань зіграли дивну, але безсумнівну роль: прислуговування у церкві, російська та французька поезія, Андре Жид, щоденник Жульєна Гріна та знову-таки щоденник Поля Леото (прочитав усі вісімнадцять томів! – як обидва цьому здивувалися б!) та нескінченна кількість найрізноманітніших біографій (наприклад, Тайлеран та де Голль)» [16, с. 236].

Особистий досвід потрібен кожному богослову. О. Шмеман дуже скептично ставився до академічних теологічних студій, як-то вивчення певного аспекту богослов'я у певного з отців. «Майже неможливість далі терпіти "академічне вивчення духовності". Скільки непотрібного, порожнього, фарисейського», – записав він на початку свого «Щоденника» у 1973 р. [16, с. 9]. Беззаперечно, так само критично отець Олександр поставився би й до даного дослідження – спроби раціоналізувати та розкласти по категоріях його живе свідчення. Для О. Шмемана справжнє богослов'я було ближчим до мистецтва, ніж до науки, і підсудним саме мистецтву [16, с. 270]. Щодо цього питання він зазначав: «Богослови пов'язали свою долю – зсередини – з "ученістю". А їм набагато краще прямувати дорогою з поетами, з мистецтвом. І тому богослов'я стало прісною академічною забавою, не потрібною нікому ані в Церкві, ані поза нею» [16, с. 39]. Цікаво порівняти цю думку О. Шмемана з тезою засновника літургійного руху Л. Бодуена, який називав літургійні книги «*ars, non scientia*» [142, с. 87]. О. Шмеман розумів автентичне богослов'я Церкви як передусім богослов'я *літургійне*, і тому порівнював з мистецтвом не тільки церковну службу, а й богослов'я, яке має літургію своїм основним джерелом.

Особистий досвід християнина для О. Шмемана є невід'ємним від досвіду, який вірянин переживає через літургійне життя християнської спільноти. Саме літургія Церкви в сенсі спільного богослужіння, а особливо євхаристійна відправа, є тим, через що віра Церкви знаходить

свій прояв та сповнення, і через участь у богослужінні віряни отримують «живу повноту і соборний досвід» [43, с. 53].

О. Шмеман наголошував, що, крім Євхаристії, з усього літургійного року досвід богопізнання найбільше розкривається у богослужіннях пасхального тридення – Великого П'ятка, Великої Суботи та Світлого Христового Воскресіння. Церковна служба цих днів «незрівнянно більше відкриває про «доктрини» творення, гріхопадіння, відкуплення, смерті і воскресіння, ніж усі інші *loci theologici* разом узяті; і, підкреслю, розкриває не просто через тексти, не просто через величні витвори візантійської гімнографії, але власне через самий "досвід" – невимовний, але такий, що просвічує, – який подається у ці дні в їхньому внутрішньому взаємозв'язку, у самій їхній природі, дійсно як епіфанія і одкровення» [52, с. 80].

О. Шмеман неодноразово свідчив про те, як богословські прозріння приходили до нього під час читання лекцій. Саме тут, у досвіді викладання та спілкування, пробуджувалася жива думка, робилися відкриття. Це була свого роду «соборність»: «тільки говорячи іншим, розумієш і приймаєш те, що говориш» [16, с. 470]. Так само бувало і під час написання книг або статей. О. Шмеман занотовував: «...тільки почавши писати, дізнаюсь, що я хочу або, вірніше, що треба написати» [16, с. 471]. Тут можна навести свідчення з 1974 р., коли о. Олександр писав одну з своїх головних праць – книгу про хрещення «Водою і Духом»: «Усі ці дні – в творчому підйомі. Пишу – у моєму Baptism – параграф про смерть і хрещення (подобу смерті), параграф, який ось уже понад рік "блокував" книгу. Як завжди – точно це все не від мене, а навпаки – мені відкривається. Завжди дуже дивовижне, дуже радісне відчуття» [16, с. 61]. О. Шмеман писав книги не так часто, але завжди відчував, як всередині його ніби завжди триває прихована робота. «Те, що говориш, – не від себе, від себе лише те, як говориш. І уся творчість, нарешті, тільки в тому, щоби як відповідало *що*», – писав він [16, с. 251].

Живий досвід на противагу «кабінетному» богослов'ю, досвід повноти життя з Богом замість відстороненого розмірковування про Бога – ось що було принциповим для О. Шмемана як теолога. У приватних записах він жорстко критикував відсторонений підхід до богослов'я, часто називаючи його «німецьким»⁵. Знання про Бога саме по собі ще не приводить до життя з Богом, яке є єдино важливим. Так само як знання про ту чи іншу галузь практичного богослов'я ще не робить з людини практика. О. Шмеман занотовував: «Зібрання у мене вчора "професорського семінару" із доповіддю Н. про пастирське богослов'я. Дуже науково, з грецькими і психологічними термінами та діаграмами. І все це може бути формально "правильним". Але ось знання цих правил нічому не допоможе, ніяк і ніколи не створить пастирства... Цього не розуміють, не бачать "учені богослови". Сума викладених науково істин не відкриває, не являє Істину. Сума знань про Бога не дає знання Бога... Щось є жалюгідне у цих дебатах, згодах, незгодах, поправках і уточненнях» [16, с. 476].

Досвід, що походить від живої віри, від спілкування із Богом, який відкриває себе тому, хто у нього вірує, і взагалі християнський «шлях життя», О. Шмеман протиставляв водночас релігії та секуляризму, цьому трагічному розділенню світу, предметів та явищ на «сакральні» і «профанні». Саме тому християнство в його термінології представлялося «кінцем релігії». Вочевидь, тут О. Шмеман слідував за напрямком думки, запропонованим у середині ХХ століття К. Бартом та Д. Бонхьoferом, хоча й не посилався прямо на німецьких теологів. Втім, уважний читач О. Шмемана може помітити, що той був знайомий із ідеями К. Барта і

⁵ Для цілісного світосприйняття О. Шмемана настільки чужим був підхід, який «препарує» предмет дослідження на складові, що він не тільки відмовлявся працювати за такою методологією, але інстинктивно віддалявся навіть від таких ознак науковості, як посилання на джерела. Тому він рідко посилався на джерела у власних книгах, причому, навіть коли був вимушений це робити, то відкладав цю роботу насамкінець, після того як текст вже був готовий, називаючи це «грою в "науковість"» [16, 107]. А одного разу у 1976 р. О. Шмеман, вже приготувавши текст доповіді для богословської конференції в Афінах, відмовився їхати через те, що «десять днів на конференції православних богословів – просто неможливо!» [16, 287].

Д. Бонхьофера, принаймні із концепцією «безрелігійного християнства», але, як здається, знайомий не надто глибоко [пор.: 50, с. 80].

На думку О. Шмемана, релігія потрібна там, де є непрохідна стіна між Богом і людиною. Тому, оскільки Боголюдина Ісус Христос, за християнським вченням, зруйнував цю стіну, Він дарував вірянам не нову «релігію», а нове життя [5, с. 40]. Усе те, що в релігії є «не від Христа, не в Ньому, не через Нього і не до Нього, – все від диявола» [16, с. 217]. Більше того, мислити Бога в категоріях релігії для О. Шмемана є гріхом, бо це значить протиставляти Його життю [5, с. 38].

О. Шмеман нагадував, що через відсутність традиційних релігійних ознак (храмів, «святих місць», паломництва тощо) перших християн у язичницькому світі вважали за «атеїстів». Він відмовлявся ставити християнство в перелік релігій світу, тому що бачив у ньому відсутність розділень між «природним» і «надприродним», «мирським» і «священним», «поцейбічним» і «потойбічним», тоді як саме таке розмежування, за О. Шмеманом, є для релігії «єдиним виправданням» їхнього існування [5, с. 133].

Преображення, яке християнство принесло у світ, стосується і самої релігії. О. Шмеман бачив це преображення у «скасуванні культу як такого, або принаймні у повній руйнації старої філософії культу» [36, с. 25]. Із цього питання О. Олександр висловлювався досить радикально. Для нього християнська літургія – це не культ, на відміну від юдейського храмового богослужіння або язичницьких культів. Літургія Церкви не є культом, оскільки «у еклесії – царському священстві, народі святому (...) – скасована різниця між священним і профанним, що було самою умовою існування культу» [36, с. 25].

Трагедію християнства О. Шмеман бачив у тому, що в ході історії воно нарешті «спірітуалізувало» себе та перетворилось на «релігію» [5, с. 76], що виявилось, зокрема, у поверненні до «глибоко нехристиянської

дихотомії» священного і профанного, через що християнське послання світові зазнало викривлення [5, с. 159].

Сама по собі релігія не є чимось добрим, був переконаний О. Шмеман. Темна, непросвітлена Христом релігійність, в тому числі релігійність зовнішньо християнська, призводить до жахливих наслідків в історії. Вона є «осередком демонічного в світі» [16, с. 11]. О. Шмеман попереджав: «релігія – найгірше та найкраще в людині. Не тільки найкраще, а також і найгірше» [16, с. 9], вона також може бути «страшною» [16, с. 30], зокрема, через те, що на релігійності простіше всього «грати» та маніпулювати нею. Відірвана від справжнього досвіду спілкування з Богом, релігія перетворюється на осередок руйнівних сил. О. Шмеман застерігав, що це явище є дуже сильним та небезпечним: «релігія як осередок усіх ідолів, що володіють упалою людською "серцевиною", як виправдання цих ідолів» [16, с. 19]. Найглибша спокуса для християнина – замість живої віри створити собі таку релігію, яка буде мати християнську зовнішність, а всередині буде сповнена «більшовизму» як ворожості до свободи, та, насамкінець, до самого Христа [16, с. 19].

В історичних формах християнства, які стали надмірно «релігійними», о. Олександр бачив загрозу для сутності християнської віри. Він страждав від тих спотворень, редуцій та обмежень, які видають себе за справжню церковність. В особистому плані йому набагато цікавіше та важливіше було читати вісімнадцять томів щоденників «безбожника» Поля Леото, ніж святих отців (Кавасилу чи Псевдо-Діонісія), оскільки у цих щоденниках він знаходив пошук справжності та глибини і таке сприйняття світу, які він вважав почасти втраченими у історичних формах християнства. Історична Церква стала такою, яку можна любити «саму по собі», поза Христом, за яку можна ненавидіти і переслідувати інших. У своєму щоденнику о. Олександр так писав з цього приводу: «Кому даний дар життя – і це значить "релігійне" його сприйняття, набагато менше потрібна "релігія", яка майже завжди від нестачі, а не від призвілля, від

страху перед життям, а не від подяки за нього» [16, с. 83]. Унікальною для церковної думки є також позитивна інтерпретація О. Шмеманом філософії Ф. Ніцше [5, с. 24]. Взагалі західноєвропейське богоборство, яке почалося з Відродження, О. Шмеман розцінював не як бунт проти Бога, а як боротьбу проти зради християнства самому собі.

Євхаристійність як покликання людини. Головне покликання людини О. Шмеман бачив у тому, щоб вона була священиком творіння – і це зовсім не означає відправи певного релігійного культу. Бути священиком – це значить жити в подяці Богові, підносити Йому світ «в жертві любові і хвали», і ця любов є сутністю людського життя [5, с. 132-133]. Саме це відрізняє людину від решти Божих творінь. Здатність людини підносити подяку Богові за світ є ознакою її природного священицького покликання, тобто такого, що є даним від творіння: «*Homo sapiens, homo faber...* так, але перш за все *homo adorans...* Людина стоїть в осередді світу й благословляє Бога, водночас і приймаючи світ від Творця, і віддаючи його Творцеві. І таким чином людина надає світові цілісності. Наповнюючи світ такою євхаристією, вона перетворює життя, яке дав їй світ, на життя в Бозі... Світ був створений Богом як "матерія", матеріал для одної-єдиної всеохоплюючої євхаристії, а людина – як священик цього вселенського таїнства» [5, с. 34].

Євхаристійність життя – це покликання як особисто кожної людини, так і нової спільноти християн – Церкви. «Церкву залишено у світі, щоб звершувати Євхаристію і рятувати людину, відновлюючи її *євхаристійність*» [16, с. 58] – був переконаний богослов.

У світлі євхаристійної подяки людина робить усі речі «тим, чим вони є» [5, с. 107]. Таким чином, для О. Шмемана наслідки євхаристійності людини виходять за її межі та розповсюджуються на все творіння – на весь світ.

Навіть не усвідомлюючи свого покликання бути священиком творіння, приносячи світ Богові в жертві подяки, навіть заперечуючи

існування Бога взагалі, людина прагне виконувати таке служіння, бо це її природна властивість. О. Шмеман писав: «Людина, яким би не був ступінь її секуляризму чи атеїзму, залишається за природою істотою, що "бере участь у богослужінні", вічно прагне ритуалів і обрядів, незалежно від того, наскільки порожній чи штучний ерзац їй пропонують» [50, с. 77].

Наголошення на тому, що кожна людина має покликання здійснювати священицьке служіння через подяку Богові має великий емансипаційний потенціал, відновлює гідність вірян як повноцінних учасників всіх аспектів церковного життя. Концепція євхаристійності як невід'ємного покликання людини укорінена в біблійному богослов'ї. Людина розглядається як священик творіння на підставі біблійного нарративу про створення людини та концепції Першого Соборного послання апостола Петра про царське священство усіх християн [95, с. 28]. В контексті внутрішнього стану Православної Церкви кінця ХХ та початку ХХІ століття богослов'я Шмемана має значний емансипаційний та екологічний потенціал, повертаючи вірянам їхню гідність та стимулюючи їх усвідомлювати свою відповідальність за стан та якість буття Церкви в пост-секулярному суспільстві.

Богослов'я символу та категорія «віднесеності». У богослов'ї О. Шмемана кожна людина розглядається як священик – від самого створіння, а весь світ – як «матерія Таїнства» [59, с. 31]. Саме тут стає доречним богослов'я символу, яке є ключем для розуміння світу, церкви та есхатології у системі літургійного реалізму о. Олександра. Головним чином це питання розглядається у таких працях О. Шмемана як лекція на тему «Літургія, символ і таїнство» (1968) та стаття «Sacrament and Symbol» (1970).

У богослов'ї символу О. Шмеман розвивав ідеї містеріальної теології Одо Казеля. Цей німецький монах-теолог в роботах, написаних у 1020-х рр., запропонував богословське підґрунтя для центральних ідей літургійного руху в Католицькій Церкві та фактично створив нову

парадигму мислення для теології другої половини ХХ ст. [125, с. 1]. Заперечуючи схоластичний метод і намагаючись відшукати автентичне богослов'я таїнств у ранньохристиянській Церкві, О. Казель прийшов до висновку, що таїнства (насамперед – Боголюдина, Євхаристія та Церква) містять в собі живу реальність, яка стає присутньою для вірян. О. Казель бачив історичну помилку в тому, що справжнє розуміння символу стало забути: «...природа більше не є символом, який вказує на вищу реальність» [125, с. 5]. О. Казель вважав, що серцевину християнської віри становить «Пасхальна таїна» Христа – Його страждання на хресті, смерть і воскресіння, і що саме через таїнства (як через символ) ці події можуть бути актуалізованими тут і тепер. Розуміння символу О. Казелем пояснює О. Сухарев: «Казель використовує грецьке слово *εἰκόβ*, яке передає ідею участі в означуваній реальності. Божественна реальність присутня в таїнстві в усій цілісності, нероздільно і поза часом», так що в ній «можна брати спів-участь» [125, с. 7, 9]. Таким чином, символ для О. Казеля не тільки *вказує* на іншу реальність, але й *поєднує* з нею. Ці ідеї О. Казеля присутні та розвинені у богослов'ї О. Шмемана.

О. Шмеман критикував поверхневе розуміння символу в побутовій мові як чогось нереального, протилежного до реальності. Саме у такому значенні, – вважав богослов, – стали вживати слово «символічний» у західному світі з часів суперечок між Сходом і Заходом про Євхаристію, що стало фактично руйнацією первісного християнського розуміння символу.

О. Шмеман розрізняв поняття символу та знаку. Вперше таке розрізнення провів німецько-американський протестантський богослов і філософ-екзистенціаліст Пауль Тілліх у першому томі «Систематичного богослов'я», надрукованого у 1951 р.: знак – це дещо, що вказує на іншу реальність, але не обов'язково бере участь у ній, тоді як символ – це те, що обов'язково бере участь в означуваній реальності [188, с. 265]. Для О. Шмемана символ – це «шлях до пізнання того, чого не можна пізнати

жодним іншим способом, бо ж у випадку символу пізнання зумовлене причастям – живої зустріччю із символом як об'явленням "іншого" та входженням у нього» [46, с. 196]. Різниця між знаком та символом для О. Шмемана полягала у тому, що знак може щось означати, на щось вказувати, до чогось вести, а символ являє і робить причетним те, символом чого він є: «Цей зв'язок можна назвати епіфанічним: "А є об'явленням Б". Це означає, що А виражає, сповіщає, розкриває, робить очевидною реальність Б (хоча і не завжди всю), не втрачаючи власної онтологічної реальності, не розчиняючись в іншій *res*» [46, с. 197].

Знак може бути змінений на інший, знаки можна поміняти між собою, головне – щоб усі розуміли, що відтепер цей знак означатиме. Якщо, скажімо, зелене світло світлофора означатиме не дозвіл, а заборону рухатися, то головне, щоб усі знали про таке значення цього знаку. Так само можна домовитися про нову знакову систему в інших галузях. Але такого не можна зробити із символом. Символ є більшим за знак. «Я знаю, – говорив О. Шмеман, – що хімічна формула H_2O означає воду, позаяк жодної води у самій формулі немає. У символі немає подібних обмежень, він бере участь у тій реальності, на яку вказує. Символ не просто умоглядний та уявний, він – онтологічний і екзистенціальний. Це – реальність, яка в усій повноті виражається, являється і передається через іншу реальність» [41, с. 243]. Саме тому для теології О. Шмемана принципово важливо, що «символ – такий вираз іншої реальності, який не може бути заміненим нічим іншим» [41, с. 243]. Інакше кажучи, символ – це присутність іншого, яке в контексті теперішнього життя не може бути присутнім в інший спосіб.

Християнство для О. Шмемана – цілком та необхідно символічне. Засновник християнства – Ісус Христос – для богослов'я о. Олександра є досконалим символом Отця. Символічним є все церковне богослужіння. Літургія церкви є символом Божого царства. О. Шмеман наголошував: «літургія – це у першу чергу символ присутності, знак, утвердження,

передача Царства Божого і радість про нього» [41, с. 245]. Однак в літургії, крім її центру – принесення хліба і вина – є багато інших чинів та обрядів, і тут, – зауважував О. Шмеман, – ми зустрічаємо значною мірою тільки спроби через людську творчість створити символ Божого Царства. Але ж справжнім, глибоким, невигаганим символом Божого Царства є «все Боже творіння» [41, с. 245], тобто весь матеріальний світ. Цей світ був спотворений гріхом людини, але відновлений у Христі, і Христос відновив зокрема здатність світу бути символом Божого Царства. Відтепер «потенційно все у цьому світі – чаша, яку може заповнити собою Христос» [41, с. 245].

О. Шмеман називав здатність бути символом онтологічною властивістю світу [46, с. 194]. Для його богослов'я є притаманним надзвичайно сильне відчуття того, що весь світ покликаний стати виявом Божої присутності. Він стверджував, що, відповідно до християнського світосприйняття, «матерія ніколи не буває нейтральною»: «якщо вона не "співвідноситься" з Богом, тобто не розглядається та не використовується як засіб спілкування з Богом, як спосіб життя у Ньому, вона стає носієм та оселею диявольських сил» [8, с. 57].

Співвідношення матеріального і духовного світу ми вслід за прот. В. Перевезенцевим [118] називаємо категорією «віднесеності», яка простежується у світогляді О. Шмемана впродовж усього життя. Цей термін запропоновано вживати для означення категорії зв'язку між символом та явленою через нього потойбічною реальністю [92, с. 37]. У «Щоденниках» о. Олександр зазначав, що ще в юності вперше пережив інтуїцію, яка його більше ніколи не полишала: «співіснування двох різнорідних світів, "присутності" у цьому світі чогось цілковито, абсолютно іншого, але чим потім усе так чи інакше світиться, до чого усе так чи інакше відноситься, Церкви як Царства Божого "посеред" та "всередині" нас» [16, с. 52]. Деякі миті від юності закарбувалися в пам'яті о. Олександра та стали визначальними для його сприйняття світу і життя

загалом. Він зізнавався, що цей досвід перевищує його раціональність: «Я багато чого можу, зробивши зусилля пам'яті, *пригадати*; можу відновити послідовні періоди тощо. Але цікаво було б знати, чому деякі речі (дні, хвилини тощо) я не пригадую, а *пам'ятаю*, як ніби то вони самі жили в мені. При цьому важливо те, що зазвичай це якраз не "видатні" події і навіть зовсім не події, а саме певні миті, враження. Вони стали немов би самою тканиною свідомості, постійною частиною мого "я"» [16, с. 24-25].

Розмірковуючи над цим феноменом, О. Шмеман визнавав його за епіфанію – відчуття Божої присутності і переживання досвіду Божого царства: «Я є переконаним у тому, що це, на глибині, ті *одкровення* ("епіфанії"), ті дотики, явлення *іншого*, які згодом і визначають зсередини "світосприйняття". Потім дізнаєшся, що у ці хвилини була дана якась абсолютна радість. Радість ні про що, радість звідти, радість Божої присутності та дотику до душі. І досвід цього дотику, цієї радості (яку, дійсно, "ніхто не відніме від нас" [Ін 16:22], тому що вона стала самою глибиною душі) потім визначає рух, напрямок думки, відношення до життя тощо» [16, с. 24-25].

Як приклад такої «точки відліку» в своєму житті О. Шмеман згадував одну з Великих Субот в юності за часів навчання в ліцеї, коли «перед тим як іти до церкви, я вийшов на балкон, і автомобіль, що їхав внизу, засліплюючи блиснув склом, в яке вдарило сонце». «Все, що я завжди відчував і впізнавав у Великій Суботі, а через неї – у самій сутності християнства, все, що намагався писати про це, – в сутності завжди внутрішня потреба передати і собі, й іншим те, що спалахнуло, осяяло, явилось тієї миті», – зізнавався о. Олександр [16, с. 24-25].

Тема віднесеності простежується в усій подальшій творчості О. Шмемана. Вона є центральною для його есхатології, для його літургійного богослов'я тощо. Це є основна властивість його світосприйняття загалом, про що яскраво свідчать опубліковані записи його щоденників. Це таке «світосприйняття, в якому центральним,

суттєвим та вирішальним якраз є "просвічування", "віднесеність" усього до "іншого", есхатологізм самого життя та *всього* в ньому, який антиномічно робить *усе* в ньому *цінним та значущим*» [16, с. 58].

Ознакою присутності Божого Царства для о. Олександра могли стати «промінь світла від заходу сонця на похмурій фабричній стіні, усмішка на незнайомому обличчі, дощовий ранок, вечірня втома» тощо [5, с. 89].

У 1964 році О. Шмеман виступив з промовою «Світ як Таїнство» у Джорджтаунському університеті. В цій промові о. Олександр (одразу зауваживши про пробний характер доповіді) непокоївся тим, що академічне богослов'я «нескінченно далеко відійшло від того священного матеріалізму, який має бути основою всякої духовності» [59, с. 29]. Для О. Шмемана світ – це «Божий дар нам; він існує не тільки для себе, а й для того, щоб переобразитися, стати життям та повернутися до Бога людським приношенням і даром» [59, с. 30].

У своєму sacramentalному богослов'ї О. Шмеман категорично заперечував розділення «природного» і «надприродного». Він писав: «Ми припустимо помилку, коли будемо надто серйозно наголошувати на різкому розрізненні природного і надприродного, немов би наше природне життя – це щось низьке, що тільки деколи осяюється «відвідинами з неба». Христос ніколи не говорив про природне і надприродне. Він казав про старе і нове, особливо ж про оновлення старого. Таїнство – це рух, подорож, перехід, Пасха; Христос знає шлях і веде нас, ідучи попереду. Світ, засуджений у старому і розкриваючись у новому своєму єстві як життя вічне, є той самий світ, блага діло Боже. Христос прийшов спасти світ, а не надати нам можливість щасливо залишити його до того, як він буде відкинутий, немов дрань» [59, с. 32].

О. Шмеман був свідомим того, що таке вчення не просто може бути прийнятим сучасною людиною, яка звикла до протиставлення священного і мирського. Насправді, «набагато легше жити і дихати, коли є чітке

розмежування між священним і мирським, природним і надприродним, чистим і нечистим, коли релігію розуміють мовою священних "табу", законодавчих настанов та зобов'язань ритуальної правильності і канонічної "справедливості"» [50, с. 81].

Ілюструючи своє бачення всього світу як символу, віднесеного до Божого Царства, О. Шмеман любив цитувати рядок із вірша О. Мандельштама про Євхаристію: «взят в руки целый мир, как яблоко простое» [напр., 59, с. 30]. Для о. Олександра Євхаристія – це головна подія, яка відкриває нам символічність світу через перетворення окремих його елементів – хліба і вина – у Тіло Христове. О. Шмеман пояснював, як він розумів богословське підґрунтя того перетворення, що відбувається у таїнстві: «Приносячи хліб і вино, поставляючи їх на престолі, ми не тільки відносимо це дійство до приношення, яке дві тисячі років тому зробив Сам Христос, але й поставляємо його у зв'язок із фізичною основою нашого людського буття – такого, яким воно є від початку. (...) Бог створив світ, а потім людину, і дав цей світ людині в їжу та пиття» [59, с. 30]. Світ та його дари, які сприймаються людиною з подякою, тобто євхаристійно, здатні відкривати, «просвічувати» через себе Бога. Для о. Олександра можливість таїнства є укоріненою у самій природі світу. У його баченні через «потрійну інтуїцію» таїнство у світі, який є створеним, упалим та відкупленим, є нічим іншим як відновленням первинного стану речей. «Саме причастя Богу через посередництво матерії відкриває справжнє значення матерії, тобто самого світу» [50, с. 74]. Світ є віднесеним до Божого царства і здатним бути символом від початку – гріх спотворив цю властивість, але не зруйнував її до кінця, – світ є відновленим у Христі. Таким чином, для О. Шмемана не менш важливим був наступний момент: таїнство укорінене в особі Ісуса Христа. В Ньому відновлена людина та її здатність бути священником творіння. Відтак тепер через Євхаристію «ми знаходимо Бога повсюди – і у лютих стихіях, і в малесенькій квіточці»,

оскільки «повертаємось до нашої первинної природи – у той сад, де Адам зустрів у вечірній прохолоді Бога» [59, с. 33].

Із таким світосприйняттям О. Шмеман переживав прості, повсякденні моменти життя як справжню радість в присутності Бога. Він зізнавався, що дорога в інше місто на лекцію чи семінар для нього стає не менш важливою, ніж сама мета подорожі. Він відчував: «Дивне задоволення, майже щастя від споглядання, від відчуття світу "збоку"... Порожній клас. Порожня церква. На прогулянці до Екуанського лісу: опинитися поблизу інших, але самому, і раптом відчуття, з незвичайною силою пережити ось цей ліс, це голе, мокре віття на фоні сірого неба, все те, що приглушується людьми, але живе власним особливим життям, наповненістю кожної хвилини якоюсь нероздрібною повнотою» [16, с. 54].

Для О. Шмемана побут був не «прокляттям», а благословенням, і це через його наповненість присутністю іншого виміру світу. На думку О. Шмемана, в цьому є не тільки його особисте, а воістину християнське сприйняття речей: «Десакралізуючи побут (поганство), християнство зробило можливим все зробити "побутом" у найвищому сенсі цього слова, все зробити "образом". І тільки тією мірою, якою він "минає", тобто сам себе весь час "відносить" до того, що за ним, над ним, попереду, – він і стає дійсно "образом". А для того щоб цей досвід (...) став можливим і реальним, треба, щоби в *цьому світі* був даний також і досвід того самого, до чого все "віднесено" та відноситься, що через усе "просвічує" і всьому дає сенс, красу, глибину та цінність: досвід Царства Божого, таїнством якого є Євхаристія» [16, с. 58].

Потрібно зауважити, що ієрофанії (термін Мірчі Еліаде) як прояв священного в матеріальному світі, властиві релігійним віруванням взагалі. Втім, для М. Еліаде, який продовжує розвивати ідею «священного» Рудольфа Отто, священне є завжди реальністю іншого порядку, відмінною від «природної» реальності та «протиставленою світському» [140, с. 17].

На відміну від цього, для О. Шмемана весь світ є ієрофанією, у якій «священне» і «природне» знаходяться у відносинах не протиставлення, а споріднення, взаємопроникнення. Для М. Еліаде втілення Сина Божого є «останньою та найдосконалішою ієрофанією», яка «не тільки увінчує всі ієрофанії, що були від початку часів, а й виправдовує їх – доводить їхню загальнозначущість» [139, II, §238]. «Визнати можливість втілення Абсолюту в історичній особистості означає водночас визнати дійсність загальної діалектики священного; інакше кажучи – визнати, що нескінченні дохристиянські покоління не були жертвою ілюзії, коли говорили про присутність священного, тобто божественного, в космічних об'єктах та ритмах», – продовжує М. Еліаде [139, II, §238]. О. Шмеман читав твори М. Еліаде та не в усьому з ним погоджувався. Зокрема, О. Шмеман вказував на те, що християнське богослужіння, яке містить в собі таїнства, тобто ієрофанії, є пов'язаним із богослужінням «взагалі», тобто в тому числі певною мірою з тим, що виражається через язичницькі культури. Але він уточнював: «У Христі це істинне наступництво досягається, отримує власний вищий та воістину новий сенс, задля того щоб дійсно привести все «природне» богослужіння до завершення» [50, с. 75]. Для о. Олександра ідея зв'язку християнського богослужіння із богослужінням взагалі доповнювалася не менш важливою ідеєю розриву: християнське богослужіння є завершенням і кінцем усякого богослужіння, і водночас воно є «початком радикально нового богослужіння» [50, с. 75] – у Христі, якого світ відкинув і вбив, і який через воскресіння відкрив людині нове життя.

«Фундаментальна християнська таїна» для О. Шмемана поєднує нерозривно «реальність символу і символізм реальності» [50, с. 80]. О. Шмеман вважав за катастрофу для християнського богослов'я заперечення цієї антиномії, яке він бачив на прикладі суперечок XI століття навколо питання про спосіб присутності Христа у святих Дарах. Латинського богослова Беренгара Турського було засуджено за наступне

твердження: оскільки присутність Христа в елементах Євхаристії «містична» або «символічна», вона не є реальною. Римський собор, на якому розглядалося це вчення, зробив прикру помилку, – вважав О. Шмеман, – коли просто «перевернув» висловлювання: оскільки Христос присутній в Дарах реально, це означає, що не «містично». Таким чином, було офіційно проголошено протиставлення «містичного», або «символічного», і реального, що фактично зруйнувало справжнє богослов'я символу, як його розуміє та викладає о. Олександр. Ймовірно, що приклад Беренгара Турського Шеману підказала стаття прот. С. Булгакова «Євхаристійний догмат», в якій о. Сергій критикує латинського автора за «крайній євхаристійний реалізм» [78, с. 8].

Занепад християнського розуміння символу призвів до протиставлення «природного» і «надприродного». Відтак вже немає значення, – був переконаний О. Шмеман, – чи пов'язані ці два поняття за *analogia entis*, як у католицькій теології, чи така аналогія цілком заперечується, як в теології Карла Барта, бо в обох випадках «світ перестає бути "природним" Таїнством Бога і надприродним Таїнством, що має будь-яке "продовження" у світі» [50, с. 80-81].

Відродження символічності матерії та розбіжності між двома світобаченнями, присутніми в православному християнстві, О. Шмеман ілюстрував на прикладі освячення води. Що відбувається при освяченні води? Це можна пояснити двома різними способами. З одного боку, освячення може означати перетворення чогось «мирського», тобто позбавленого сили чи нейтрального, у щось «священне». Тоді основний релігійний смисл святої води полягає в тому, що вона фактично більше не вода і протилежна природній воді як священне – мирському. «Тут акт освячення нічого не відкриває про воду, а значить – про матерію чи про світ, але, навпаки, робить їх непотрібними по відношенню до нової функції води як води "святої"» [50, с. 82] – зауважує О. Шмеман. З іншого боку, освячення можна розуміти як «розкриття, виявлення справжньої природи і

призначення води та, відповідно, світу; він може бути "епіфанією" та виявленням їхньої сакраментальності». У такому разі, «повертаючись через освячення до свого справжнього призначення, свята вода являє себе як істинна, повноцінна, справжня вода, і матерія знову стає засобом причастя Богу і Його пізнання» [50, с. 82]. Літургійне богослов'я, яке виходить із літургійного чину освячення води на Богоявлення або при таїнстві хрещення, розглядає свята воду за другим із зазначених вище способів, бо в текстах молитов освячення води акцентується не протиставлення мирського і священного, а «сакраментальна потенційність створіння». Позаяк у поширеному православному благочесті серед вірян переважає розуміння святої води у першому значенні: «"Сакраментальність" повсюди замінюється на "сакральність", епіфанія – майже магічною "інкрустацією" "надприродного" на часі та матерії ("природній")» [50, с. 83].

Сприйняття святої води як «сакральної», що є типовим для повсякденного православного благочестя, руйнує символіку творіння. У приватних записах 1976 р. О. Шмеман ще більш жорстко критикував такий підхід: «Страшний сенс виникнення "святої води" у християнстві: що тільки покропиш нею, воно стає священним та святим. І найсмішніше, що ніхто, навіть німці, не знає, як виникла ця "свята вода". Бо у тому-то й справа, що виникла вона лише і винятково з благочестя, з релігійного (а не християнського) потягу не до Істини, не до Бога, а до "матеріальної святині". І це значить – із заперечення води (бо хрестять нас не у "святій" воді, а у воді, яка тому й свята, що відновлена як вода...)» [16, с. 267-268].

Надважливим символом у літургійному реалізмі О. Шмемана є евхаристійні дари, хліб і вино, які в літургії християни приймають як істинні Тіло і Кров Христові. Богослов пояснює, як він розуміє це таїнство: «Таїнство – повільний рух частки хліба від церковних дверей до вітваря. Коли хліб з'являється у *еклесії*, тобто зібранні, він – світ, істинний символ світу, оскільки не існує сам собою. І він буде переображений у моє тіло і у твоє тіло. Хліб – результат моєї праці і твоєї праці. У процесі принесення

хліб і вино – це ти, я, весь світ, космос. Потім вони досягнуть вітваря і розкриються, являться нам як Тіло Христове». Далі він продовжує: «Що ж відбувається між внесенням хліба і вина до церкви і преображенням їх у Тіло Христове? В цей проміжок часу ми приносимо Богові Євхаристію, подяку, ми дивимось на хліб і робимо те, що не дозволяв зробити людині первородний гріх: ми "євхаристуємо" його. Звершити Євхаристію, принести Богові подяку за щось – це не просто ввічливо сказати: "Спасибі, Боже!" Радше це фундаментальний біблійний акт благословення Бога. Я благословляю Бога за все те, що Він дає мені, тобто за можливість спілкування з Ним. Я благословляю Його, бо я відкрив для себе сенс, радість, божественне ствердження усього, що існує, символ світу, зв'язок із Царством Божим через Євхаристію» [41, с. 246].

Ще одним прикладом є освячення часу. На відміну від Божественної літургії, яка носить передусім есхатологічний характер, добове коло богослужінь, або служби Часослову, так само як і тижневий та річний богослужбові цикли, були для О. Шмемана прикладом «освячення часу». Відправляючи служби у часі, Церква «освячує час, робить його паломництвом, шляхом до сповнення всіх речей в Бозі», – писав о. Олександр [67, с. 130].

Наведені приклади очевидно переконують, що сприйняття усього світу як символу та категорія «віднесеності» цього світу до Божого царства, або ідея «присутності» Божого світу тут і тепер, поруч із нами, є центральною для християнського бачення світу, без чого неможливо зрозуміти богословську систему О. Шмемана.

Світ у світлі християнського одкровення («створений – занепалий – відкуплений»). Основоположне християнське бачення світу, яке він ще називає «триединою інтуїцією», має для О. Шмемана три невід'ємні складові: світ є 1) створеним, 2) занепалим, 3) відкупленим.

Світ є створеним Богом, і за природою своєю є добрим, бо Бог не творив ніякого зла. Отже, люди, як частина цього світу, є Божим творінням,

і «голос Божий постійно звучить всередині нас» [66, с. 121]. О. Шмеман нагадував, що навіть диявол за своєю природою є не просто добрим, а найдосконалішим Божим створінням. Це очевидна істина, що витікає з першої розповіді книги Буття про створення світу: увесь всесвіт за суттю є добрим, «вельми добрим», і несе в собі відбиток Божественного образу [63, с. 122]. Гімн благості творіння О. Шмеман бачив також у початковому псалмі православної вечірні (Псалом 103).

Друга істина є невід'ємною від першої: створений Богом добрим, цей світ водночас є світом занепалим, у якому царює «князь світу цього», тобто диявол. Через гріх людини зло увійшло у наш матеріальний світ, і тому для О. Шмемана занепалою є не тільки людина, але й усе, що цей світ складає, – все охопила темрява. Падіння світу полягало у тому, – пояснював о. Олександр, – що світ відкинув добро, насамперед Бога. І тому «занепалим є весь світ цілком, а не тільки окремі його частини»: «Не позашлюбні статеві відносини, скажімо, на противагу шлюбним, не коньяк на протилежність до томатного соку – упав увесь світ цілком. Наш шлюб – занепалий. І томатний сік теж занепалий, а не тільки віскі. Найпрекрасніша релігія – головне з усього найупалішого у світі» [63, с. 122]. Тут О. Шмеман знову наближався до ідеї християнства як «кінця релігії», бо найпрекрасніша із земних релігій, – продовжував він, – «підмінює радість про Бога підрахунками: скільки свічок, скільки доларів на пожертву, скільки заповідей, скільки отців, скільки Таїнств?» [63, с. 122].

Третя фундаментальна істина про світ – це те, що світ є відкупленим: через втілення, хрест, воскресіння та вознесіння Ісуса Христа та через дар Духа у П'ятидесятницю. Відкуплений світ може тепер бути символом Божого Царства. Відкуплення – це процес, який не зупиняється. «Наше відкуплення відбувається тепер, цієї хвилини», – писав О. Шмеман [63, с. 122]. Спасіння людини і світу о. Олександр бачив як присутню есхатологію: це справа не тільки часів земного життя Ісуса Христа і не тільки майбутнього: «Кожного дня, кілька разів на день ми говоримо:

"Нехай прийде Царство Твоє". І воно приходиться *тепер*. Відома французька формула "метро, робота, спатоньки" саме і є тим, що підлягає відкупленню» [63, с. 122-123]. Отже, спасінню підлягає людська повсякденність. Найнезначніші, на перший погляд, справи і заняття можуть відтепер бути такими, в яких буде присутнім Боже царство: «Слава Божа там, де людина хоче, щоб вона була» [63, с. 124]. Навіть щоденну газету можна читати на славу Божу. Але істину про це поділяють не всі християни, бо така істина претендує на охоплення християнством усього людського життя без винятку, а це для багатьох доволі складно «вмістити». «Набагато легше, – писав О. Шмеман, – мати невелику релігію минулого, теперішнього і майбутнього, релігію заповідей і приписів», але «відкуплення означає, що майбутнє Царство вже прийшло, воно посеред нас» [63, с. 123].

О. Шмеман називав ці три істини («створений – упалий – відкуплений») своєю богословською програмою, «ключем до усіх проблем, що непокоять сучасний світ» [66, с. 121]. Вона давала йому можливість наново відкрити основний принцип християнської есхатології: здатність усього світу бути символом Божого Царства, присутність цього Царства «тут і тепер». «Яким би не був "інший світ" (а нам про нього нічого не відомо), цей "інший світ" передусім відкривається тут і тепер. Якщо ми (...) не можемо знайти Царство Боже у Чікаго, Вільмінгтоні, на Таймс-Сквер тощо, то ми ніколи не відшукаємо його ніде» [63, с. 124].

Цей потрійний принцип О. Шмеман часто застосовував у богословських розвідках. Так, він використовував його при розмірковуванні над покликанням людини як царя, пророка і священника, як ми побачимо далі. Окремі складові цього потрійного принципу проявляються навіть в простих записах щоденника, наприклад, 1973 р.: «Мене завжди втомлюють люди без почуття гумору, постійно напружені, які постійно ображаються, коли їх зводять з височин, "моноідеїсти". Якщо "будьте як діти", то не можна без сміху. Але, звісно, сміх, як і все, – упав і

може бути демонічним. По відношенню до ідолів, однак, сміх є спасительним і потрібен більше, ніж будь-що інше» [16, с. 55].

Наслідком справжнього християнського ставлення до світу і до життя, за О. Шмеманом, стає радість. Життя як радість – дуже важливий принцип для о. Олександра. Невміння радіти або відмову від радості він називає «початком хибної релігії». Радість для О. Шмемана є ознакою Божої присутності. Він писав у щоденнику у 1976 р.: «Не можна знати, що Бог є, і не радіти. І тільки по відношенню до неї [радості] – правильні, справжні, плідні і страх Божий, і розкаяння, і смирення. Поза цією радістю – вони легко стають демонічними, спотворенням на глибині самого релігійного досвіду. Релігія страху. Релігія псевдосмирення. Релігія провини: все це спокуси, все це "мана". Але наскільки ж вона сильна не тільки у світі, а й усередині Церкви... І чомусь у "релігійних" людей радість завжди під підозрою. Перше, головне, джерело всього: "Нехай радіє душа моя в Господі". Страх гріха не спасає від гріха. Радість в Господі спасає» [16, с. 297].

У лекції «Літургія і есхатологія» (1982) О. Шмеман зізнавався, що його непокоїло виключення радості з систем догматичного богослов'я, позаяк саме з цього поняття починається та ним завершується християнське благовістя. О. Олександр погоджувався, що богословського визначення радості не існує. Втім, «тільки коли це переживання радості Царства в усій її повноті знову посяде центральне місце в богослов'ї, воно зможе знову сприйняти світ у його справжньому космічному вимірі, історичну реальність боротьби між Царством Божим і царством князя світу цього і, нарешті, відкуплення як повноту, перемогу і присутність Бога, Який стає всім у всьому» [66, с. 123].

Відчуття радості є основним лейтмотивом світосприйняття О. Шмемана та його богослов'я. Це є наслідком його усвідомлення літургії як реальності, яка поєднує вірянина з вищою реальністю Царства Божого, та цілісності світу, де немає місця розділенню речей і явищ на «сакральні»

та «профанні». Весь світ та все у цьому світі здатне вести людину до Бога – і кожен вірянин, який це усвідомлює, стає богословом радості.

2.2. Особливості еклезіології О. Шмемана

Для православного богослов'я до початку ХХ ст. було властиво розглядати Церкву виключно в універсальних категоріях. Універсальна еклезіологія представляла повноту Церкви у її вселенській структурі, тобто у сукупності всіх місцевих церков; Церква розглядалася в категоріях частин (місцеві церкви) та цілого (вселенська Церква). На противагу цьому в євхаристійній еклезіології, яка була сформульована у ХХ ст. богословами «паризької школи», повнота Церкви присутня в кожній євхаристійній спільності, очолюваній єпископом; місцева церква – це є та сама Церква, що й Церква вселенська.

Принципи, які втілилися у євхаристійній еклезіології, були намічені ще о. Георгієм Флоровським у статті «Євхаристія і соборність» (1929 р.). Він писав: «У Євхаристії невидимо, але дійсно, відкривається повнота Церкви. Кожна літургія звершується у зв'язку з усією Церквою і немов би від її особи, не тільки від особи присутніх людей (...) Бо кожна... "мала Церква" є не тільки частина, але й зібраний образ усієї Церкви, невід'ємний від її єдності і повноти. І тому в усякій літургії таємниче, але реально співприсуття та бере співучасть уся Церква» [133, с. 13-14]. Як зазначає К. Фельмі, у богослов'ї Г. Флоровського Церква пізнається у євхаристійному зібранні, у євхаристійних дарах та у євхаристійній молитві, проте сам о. Георгій не розвивав і не продовжував цієї думки [131, с. 170]. Ідею співвідношення Євхаристії та Церкви підхопив та розвинув колега Г. Флоровського по Свято-Сергіївському інституту о. Миколай Афанасьєв⁶. Ідеї Г. Флоровського та М. Афанасьєва сформулювали еклезіологічне бачення Олександра Шмемана.

⁶ Див. усі роботи прот. М. Афанасьєва у списку бібліографії.

На переконання О. Шмемана, Церква є основною реальністю в цьому світі, яка є способом життя християн та їхнього єднання з Богом; це є спільнота, що вже зараз живе новим життям, яке подається від Бога. Сприймавши принципи євхаристійної еклезіології на противагу домінуючої в православному середовищі еклезіології універсальній, о. Олександр органічно поєднав їх із власним баченням «віднесеності» цього світу до Божого Царства.

О. Шмеман розмірковував про Церкву в ранніх статтях Паризького періоду творчості (1948-1951) та у книзі «Історичний шлях Православ'я» (1954), що постала з курсу лекцій, прочитаного також у цей час. Після переїзду до Сполучених Штатів о. Олександр повернувся до еклезіологічної тематики у низці статей та виступів, присвячених положенню та проблемам православ'я у Північній Америці (1953-1971).

Вчення про Церкву як народ Божий в єдності та любові.

О. Шмеман розглядав Церкву як таку реальність, що знаходиться «у центрі всіх прагнень, усіх надій» кожного справжнього християнина [3, с. 7]. Як Тіло Христове, що об'єднує з Богом усіх вірян, а не корпоративна виключно ієрархічно-адміністративна інституція, Церква – це «сповнення у світі, тобто в людському суспільстві, в історії – діла, яке звершив Христос» [3, с. 8].

О. Шмеман нагадував, що словом «еклесія» (походить від дієслова «скликати, закликати», перекладається як «церква») у суспільно-політичному житті греко-римського світу називали офіційне, правочинне зібрання громадян, скликаних для вирішення суспільних справ. В ранній церковній історії цей термін використовувався для означення спільноти християн, яка має особливе покликання, – «зібрання народу Божого, народу, обраного і покликаного на служіння собі самим Богом» [3, с. 17]. Тож, Церква – це не просто спільнота людей, об'єднаних спільною вірою та принципами життя, це «зібрання перед лицем світу тих, хто покликані

скласти новий народ Божий, сповістити Його волю, виконати Його справу» [3, с. 17].

Церква для О. Шмемана має безумовно есхатологічний вимір. Вона є початком на землі Божого Царства. Для нього Церква есхатологічна, тому що вона «не має іншої основи, іншого змісту, іншої мети, ніж розкриття трансцендентної реальності Царства Божого і долучення до неї» [57, с. 103]. Церква – це присутність в історії «святого та священного», причому – О. Шмеман наголошував на цьому – не за принципом дихотомії «священне – профанне», а есхатологічно, тобто через віднесеність усього до Божого Царства [16, с. 124]. Саме есхатологічний спосіб існування є тим, що унеможлиблює дати вичерпне богословське визначення Церкви, – був переконаний О. Шмеман. Церкву можна описувати, але будь-яке її визначення буде неповним, тому що «жодне із таких визначень не в змозі повністю охопити і адекватно виразити сутнісну тайну Церкви як *досвіду* Царства Божого, як його епіфанію "у світі цьому"» [57, с. 104].

Перебуваючи на землі, церква знаходиться «в дорозі», тоді як Боже Царство – це її справжня батьківщина, і саме з цієї, останньої і остаточної перспективи потрібно розуміти сутність церкви сьогодні. Ця остання перспектива стає доступною для вірян повсякчас, коли церква відправляє Євхаристію (нижче ми докладніше звернемо увагу на есхатологічний вимір Євхаристії). Знаходячись «у подорожі в світі цьому», церква послана до світу як його спасіння, але, – пояснював О. Шмеман, – «сєнс цієї подорожі, як і самого світу, відкривається лише тоді, коли Церква сповнює себе як така, що перебуває *in statu patriae* – насправді у себе вдома, за Трапезою Христовою, у Його Царстві» [57, с. 109].

О. Шмеман стверджував, що для людини перебування в Церкві означає новий спосіб життя, такий спосіб, в якому проявляється та відтворюється нова якість життя як перебування в присутності Божого Царства. Бути в Церкві – це означає не тільки мати особисту віру, низку переконань та особисті стосунки з Богом. Це означає «реальне і конкретне

єднання з людьми, які, в силу того що кожен із них поєднаний із Христом, поєднані між собою та складають єдину родину, єдине тіло, єдине братство» [8, с. 155].

Кожна родина має місце, де відчуває себе вдома, і Церква не є виключенням. Церква (не як будівля, а передусім як спільнота) є також домом для своїх членів. Церква на землі перебуває *in statu viae* («в дорозі»), а коли настане повнота майбутнього Божого царства, Церква опиниться *in statu patriae* («у батьківщині»), часто наголошував прот. Г. Флоровський. Так само і в Новому Завіті підкреслюється положення християн у цьому світі як «подорожніх та прибульців» (1Пет 2:11). О. Шмеман також зауважував: «Ми не маємо "зді пребивающаго града" [Євр 13:14], тобто не можемо ототожнити себе ні з чим у світі, тому що все обмежене та всяке ототожнення стає – після Христа – ідолопоклонством, але ми маємо *дім* – людський та дім Божий – Церкву. І, звісно, найглибше переживання Церкви – це саме переживання її як *дому*. Завжди одне й те саме, завжди і насамперед саме *життя* (обідня, вечір, ранок, свято), а не діяльність» [16, с. 56].

Для О. Шмемана сутнісною ознакою Церкви є її єдність, що в ранній церкві яскраво проявлялося через єдність її євхаристійних зібрань. Він наголошував: «Сутність Церкви можна виразити одним словом – *єдність*» [1, с. 317]. Ця єдність є *надприродною*, тобто такою, що перевищує обмеженості гріховного стану світу, в якому є багато факторів, що розділюють людей. Повнота єдності дарована Церкві у Христі, – писав о. Олександр, – і від кожного вірянина намагається виявляти цю єдність у способі свого життя. Способом здійснення єдності у Христі О. Шмеман називав *любов* [1, с. 318]. Саме через Євхаристію об'єднана у любові спільнота вірян здатна виявляти себе як Церква Христова.

О. Шмеман називав «очевидною» потрійну єдність: «Зібрання, Євхаристії, Церкви» [10, с. 7] і нагадував, що для ранньої Церкви було неймовірним, щоб в одному місті християни збиралися на недільну

євхаристію в різних місцях. О. Шмеман наводив приклад, що навіть коли велика кількість християн у Римі у VII ст. уже унеможлиблювала одне євхаристійне зібрання, все одно у місті відправлялася одна Євхаристія під проводом Римського єпископа, освячені дари з якої потім розносилися дяконами до інших громад. О. Шмеман зауважував, що у такий спосіб «підкреслювався сенс таїнства як таїнства єдності Церкви – як подолання гріховної роздрібненості та розділеності світу» [10, с. 112].

«Хіба сутністю ранньої Церкви, джерелом та виразом усього її життя не була єдність, зібрання всіх разом, яке увінчувалось і здійснювалось в Таїнстві причащення всіх одному хлібу та одній чаші?» – питав о. Олександр [3, с. 147]. Єдність Церкви була настільки важливою для богослова, що він ставив під сумнів чернечий ідеал усамітнення як такий, що може протирічити первинному досвіду Церкви. Але і в чернечій практиці він бачив вірність ідеалу єдності: коли ченці, що подвизаються на самоті, збираються разом у неділю для Євхаристії.

Фактором, який забезпечує єдність Церкви, О. Шмеман вважав її Священне Передання. Цей термін означав для нього «неперервну цілісність спільної віри, спільного богослужіння і, понад усе, спільного досвіду Церкви» [67, с. 129]. О. Шмеман розумів небезпеку ототожнення Передання Церкви із традиціоналізмом, із її зовнішніми обрядами, звичаями тощо. Для нього справжнє Передання Церкви було набагато вищим за простий традиціоналізм. Функція Передання – це «звільнити Церкву від повного ототожнення з будь-якою випадковою і минущою "цінністю" світу цього, чи то буде "сучасний світ", чи "націоналізм", чи "культура" тощо, і капітуляції перед нею» [67, с. 129]. Інакше кажучи, Передання для о. Олександра – це є «цілісність богонатхненної пам'яті Церкви, яка – в умовах, культурах, ідеологіях, поглядах, що постійно змінюються, – сповнює і зберігає Церкву як завжди одну й ту саму Церкву, одну й ту саму віру, одне й те саме життя, одне й те саме спасіння» [67, с. 129]. Але, – попереджав О. Шмеман, – Церква не має органу, який може

авторитетно визначити межі та зміст цього Передання, не має безпомилкової інституції. Зберігання істини у Православній Церкві покладено на всіх її членів, це є спільна відповідальність соборного тіла Церкви, яке складається не тільки з ієрархії, а й з усіх вірян.

Зібрання вірян як церкви для О. Шмемана мало сакраментальний характер. Це означає не тільки те, що Церква може звершувати таїнства, але радше те, що сама Церква є таїнством, тому що вона «являє, робить видимим і реальним невидиму єдність у Христі, Його присутність серед тих, хто вірує в Нього, любить Його і у Ньому любить усіх інших» [8, с. 155].

О. Шмеман зауважував, що категорію «органічної єдності» можна, строго кажучи, застосовувати лише по відношенню до *місцевої церкви* – евхаристійної спільноти, очолюваної єпископом. О. Шмеман називав «місцевою церквою» не великі угруповання – автокефальні Православні Церкви, а «одну громаду, на чолі якої стоїть свій єпископ та яка у єдності з ним володіє усією повнотою церковного життя і церковних дарів» [26, с. 356]. Тільки така місцева церква, наголошував о. Олександр, і є власне Церквою. Залишається до кінця незрозумілим, що саме мав тут на увазі богослов: місцева церква – це одна евхаристійна громада, на чолі якої стоїть єпископ, як це було у ранній період історії (коли вкрай важко, якщо взагалі можливо, розрізняти єпископів і пресвітерів), чи місцева церква – це єпархія, тобто усі громади на певній території, підпорядковані одному єпископу?

Для О. Шмемана Церква є «присутністю в цьому світі Христової віри». Звідси можна зробити висновок, що справжня віра у Христа не існує поза Церквою. Але потрібно розуміти, що в такому разі під словом «Церква» О. Шмеман розумів онтологічну та містичну реальність нової якості життя, а не певну конкретну церковну організацію. Звісно, для о. Олександра Церква з великої літери як духовна реальність не існувала без втілення в конкретних історичних обставинах місця та часу у певній

земній організації. Поза сумнівом, Церквою для о. Олександра була передусім Православна Церква. Але було би помилкою стверджувати, що О. Шмеман обмежував дію Духа Святого межами однієї земної церковної інституції чи певною низкою таких інституцій. О. Шмеман був свідомий недоліків земних церков і часом вдавався до дуже гострої критики викривлень і спотворень церковного життя. Дослідники зазначають, що о. Олександр був серед православних богословів найбільш критичним до власної традиції [160, с. 86]. Втім, Православна Церква, нехай і дуже хвора, може навіть невиліковна, залишалася для О. Шмемана Церквою, і жодним чином він ніколи не думав про те, щоб її покинути в пошуках церкви «більш справжньої» чи «більш чистої».

О. Шмеман дійсно переживав ті негаразди церковного життя, які спостерігав навколо, застарілі хвороби православ'я, але не бачив альтернативи поза межами земної Православної Церкви. Показовим є запис у щоденнику 1974 р.: «Я стаю, мені здається, "алергічним" до тієї церковності і релігійності, які наповнюють Церкву і церковне життя і які мені все більше і більше видаються найглибшими спотвореннями християнства і православ'я. (...) Усе це поза справжньою реальністю: Бога, людини, світу, життя. Душа буквально плаче про інше. Сум же від того, що жодного виходу я не бачу. Піти? Але куди? Я не можу піти з Церкви, бо це моє життя. Але, залишаючись у такому стані, в якому знаходжусь, я не можу служити їй так, як я розумію це служіння. Я вірю, що православ'я – істина і спасіння, і здригаюся від того, що пропонують під виглядом православ'я, від того, що люблять, чим живуть, у чому бачать "православ'я" самі православні, навіть кращі, безкорисні серед них» [16, с. 66].

В історичних формах церкви для О. Шмемана завжди була присутня Церква як нова духовна реальність, про що свідчить книга нарисів «Історичний шлях Православ'я», в основу якої покладено курс, який він як молодий викладач читав з 1945 по 1951 роки у Св.-Сергіївському інституті

в Парижі. Окресливши різні етапи церковної історії – від апостольських часів до Російського синодального періоду – і давши їм оцінку, автор підсумував книгу тим, що застеріг читача від спокуси бачити в церковній історії нескінчений ряд невдач і розчарувань. Єдиний вихід о. Олександр бачив у «зверненні до самої істини Церкви, і через неї до оволодіння минулим» [3, с. 388]. Для О. Шмемана сила Церкви – у Христі, тому що у Церкви «немає іншого життя, крім Христового, немає іншої віри, іншої любові, іншої волі, крім Його віри, любові і волі; у неї немає іншої задачі у світі, крім того щоб поєднувати нас із Христом» [8, с. 85].

Застосовуючи до Церкви богослов'я символу та категорію «віднесеності», О. Шмеман стверджував: *«Церкву слід розглядати як символ світу, який переображує світ у символ Царства Божого»* [41, с. 245]. Преображення відбувається і з людьми, які стають християнами – членами нового народу Божого, громадянами Божого Царства. Людина відновлює своє покликання бути в цьому світі царем, священиком і пророком.

Народжений до Церкви християнин як цар, священик і пророк. Новизна створеної через служіння Ісуса Христа реальності – Церкви – проявляється, за О. Шмеманом, через спосіб християнської ініціації, тобто приєднання до спільноти вірян. Він акцентував на тому, що вступ до народу Божого вже у Євангелії розглядається як «нове народження», та здійснюється через «символічне уподібнення смерті і воскресінню», тобто через хрещення [3, с. 18].

Осмисленню таїнства хрещення О. Шмеман присвятив окрему книгу «Водою і Духом», яка складена з його лекцій з літургійного богослов'я у Свято-Володимирській семінарії. Ця книга покликана сприяти поверненню хрещення у свідомість християн. Праця о. Олександра мала серйозний вплив не тільки серед православних: на початку 1980-х американські пресвітеріани на основі цієї книги почали переглядати власну теологію хрещення [16, с. 626]. Хоча практично всі православні християни

хрестять своїх дітей, О. Шмеман дорікав на практичну відсутність хрещення у їхньому житті, так само як і у церковній літургії, і бачив у цьому сучасну трагедію Церкви. Хрещення зі справи *літургійної* (тобто такої, в яку залучена вся спільнота) перетворилося на *приватну* справу. «В наші часи можна роками старанно відвідувати церкву і не бути присутнім на жодному хрещенні і не знати, як воно звершується», – писав о. Олександр [8, с. 7]. Відтак фактично християни не пов'язують із хрещенням «ані свого життя, ані життя церкви» [8, с. 8]. Хоча всі християни є охрещеними, це таїнство парадоксальним чином випало з досвіду народу Божого і більше не визначає спосіб буття християн. Це призводить до того, що, як констатував О. Шмеман, тепер християнин «може бути старанним парафіянином, живучи за стандартом та сповідуючи філософію життя, яка якщо не відверто протилежна християнській вірі, то принаймні не має з нею нічого спільного» [8, с. 9].

О. Шмеман намагався пояснити таїнство християнської ініціації, керуючись принципом літургійного реалізму *lex orandi est lex credendi*, тобто викладав богослов'я хрещення, яке прямо витікає з його чину та молитов, що промовляються під час нього. О. Шмеман наголошував на хибності обмеженого бачення християнської ініціації як засобу очищення від «первородного гріха» і називав хрещення «таїнством відродження і відновлення», «особистою Пасхою та особистою П'ятидесятницею людини», «вступом до народу Божого», «переходом від старого життя до нового» та, нарешті, «епіфанією (явленням) Царства Божого» [8, с. 10].

На відміну від шкільного богослов'я XIX століття о. Олександр наголошував на тісному зв'язку хрещення із смертю і воскресінням Ісуса Христа. Це для О. Шмемана було ключовим моментом, відповідно до уривку з Послання апостола Павла до Римлян (Рим 6:3-11), який читається під час хрещення за візантійським обрядом. У книзі «Водою і Духом» він довів, що хрещення – це «дар смерті і воскресіння кожному з нас», і що саме цей дар і є тим, що можна називати благодаттю хрещення. «У

хрещенні істинно реалізується смерть і воскресіння Христа як Його смерть *за мене*, а тому *моя смерть* у Христі і *моє* у Ньому воскресіння» [8, с. 87], – писав О. Шмеман, пояснюючи ключовий момент хрещення – триразове занурення охрещуваного у воду, що є образом смерті та воскресіння разом із Христом.

О. Шмеман був переконаний, що у таїнстві православної християнської ініціації (хрещення і миропомазання) людина відновлює власне служіння як *царя, пророка і священника*. Ідея про вірян як царів та священників заснована на цитаті з Першого соборного послання апостола Петра: «ви – рід обраний, царське священство...» (1 Пет 2:9). «У Церкві всі поставлені на царсько-священницьке служіння», – наголошував М. Афанасьєв [74, с. 67-138]. О. Шмеман сприйняв концепцію М. Афанасьєва та застосував її у літургійному богослов'ї.

Першою людиною, яка мала покликання бути царем, священником і пророком, був Адам. Після гріхопадіння людини ці дари були спотворені, але не зникли повністю. Відновлені ці покликання в житті «нового Адама» – Ісуса Христа. Це не є надприродна властивість виключно Сина Божого. О. Шмеман наголошував: царське, священницьке та пророче служіння Ісуса укорінені в Його людській природі і є «невід'ємною частиною та проявом Його людськості». Сотеріологічне значення цих трьох достоїнств полягає в їхньому онтологічному характері – приналежності до самої людської природи, яку прийняв Син Божий заради нашого спасіння. [8, с. 123].

Вірянин як цар. У Христі, через дар Святого Духа (миропомазання) християнин стає царем, священником і пророком. О. Шмеман наголошував: на відміну від дореволюційних підручників систематичного богослов'я не тільки Христос має служіння царське, пророцьке і священницьке, а всі віряни – усі, хто увірував, прийняв хрещення і отримав дар Святого Духа. На підтвердження цієї тези о. Олександр цитував св. Іоана Златоуста: ми «в повноті маємо не один, а всі ці три достоїнства» [8, с. 102].

Царське служіння – це, насамперед, сила і влада, які даровані Богом та відображають Його владу. При розмірковуванні над цим покликанням О. Шмеман застосовує метод аналізу через потрійне одкровення про людину і світ як створені, занепалі та відкуплені.

Перш за все він доводив, що царське служіння дароване людині при творінні, від початку. Людина є царем творіння. Основна властивість царя – це не приймати почесні чи надавати накази, а піклуватися про добро для своїх підлеглих. Це означає, що людина як цар є добродійником землі [8, с. 104].

Друга істина: людина є не тільки царем, а царем занепалим. Падіння – це втрата царскості, але навіть у падінні людина несе печать своєї початкової царської гідності. Замість того щоб бути царем творіння, людина стала його рабом – тому що відмовилася від влади, що дарована їй зверху, відмовилася від «помазання» [8, с. 105].

Третя істина стосується відкуплення: у Христі відновлюється справжня природа людини. Відбувається відкуплення людини як царя, і людина знову стає царем. «Це відкривається, являється та сповнюється у таїнстві хрещення», – писав О. Шмеман [8, с. 106].

Вияв богословського ствердження царскості людини о. Олександр бачив не тільки у хрещенні, а й в інших богослужіннях Церкви. Так, він писав, що «у євхаристійному освяченні води весь всесвіт знову вручається людині як Божий дар, як її царство» [8, с. 106]. Потрібно зазначити, що тут О. Шмеман говорив про чин великого освячення води, який відправляється на Богоявлення та всякий раз при звершенні таїнства хрещення. О. Олександр називав це освячення води «євхаристійним» через форму молитви освячення, головним змістом якої є подяка Богові, а за своєю структурою ця молитва подібна до молитви анафори з євхаристійної літургії.

Ствердження царської гідності людини – це для О. Шмемана позитивний характер справжньої християнської духовності, яка «укорінена

в радості, прийнятті та ствердженні, а не у страху, запереченні і зреченні» [8, с. 106].

Людина як цар здатна переживати віру в Бога і взагалі буття як невимовну і невичерпну радість: «Першим плодом відновленої в нас царськості є те, що ми не тільки можемо, але, в духовному сенсі, і маємо, знаходячись у цьому гріховному світі, радіти його добротності і зробити радість, подяку, усвідомлення добротності творіння основою нашого власного життя; що, попри всі відхилення, "зламаність", усе зло, ми маємо *відкривати* онтологічну добротність та покликання людини й усього, що існує і що було дароване їй як її царство» [8, с. 108].

Як реалізувати царственість? Царська гідність людини відновлюється на хресті Ісусом – розіп'ятим царем: «У хресті Христовому відкривається нам зміст цього царства і дарується його сила» [8, с. 116]. О. Шмеман зазначав, що при розмірковуванні над царським покликанням людини існує небезпека: обмежувати царське покликання людини тільки цим світом (це о. Олександр називав «активізмом») або відносити його тільки до майбутнього царства (така точка зору є «ескапізмом» – втечею від проблем цього світу, запереченням онтологічної властивості світу бути сповненим присутності Божого царства). На переконання О. Шмемана, треба поєднувати обидві ці реальності: «Нова і насправді царська влада, дана людині Христом, є влада проходити крізь та долати обмеженість цього світу, його природні межі, його замкнені обрії, влада знову робити світ божественним... Це влада неодмінно відкидати світ цей як самодостатню цінність, самодостатню красу та сенс, влада постійно "відтворювати" світ як восходження до Бога» [8, с. 119].

І знову, – повторював о. Олександр, – царська гідність людини не є надприродною, це – наше покликання від самого початку, невід'ємна складова людськості, яка задає вірну «систему координат»: «Відновити людину як царя не значить наділити її якоюсь надприродною силою і владою (...) Відновити людину як царя означає, передусім, *звільнити*

людину від погляду над усе це [будь-яку діяльність в цьому світі] як на вищий сенс та цінність людського існування, як на єдиний обрій людського життя. (...) Тільки після того як людина відчує смак Царства, все в цьому світі стає знову проявом, обіцянкою та жагою Бога. Тільки коли ми передусім шукаємо Царства, ми починаємо насправді *радіти* світові, дійсно мати владу над ним» [8, с. 120].

Вірянин як священик. Друге покликання людини, дароване від початку, спотворене (але не зовсім втрачене!) в гріхопадінні і відновлене у Христі – це покликання бути священиком. О. Шмеман зазначав, що вже давно у християнстві стала домінувати стара дуалістична концепція розділення церковного тіла на клір та мирян, що ґрунтується на ствердженні несвященицької природи тих, кого називають мирянами. Для О. Шмемана бути священиком – це природна властивість людини, що є найвищим Божим створінням, царем усього створеного світу.

Призначення священика, або жерця – приносити жертву, бути посередником між Богом і творінням, «освятителем» життя. Це було властиве людині від початку, як пише о. Олександр: «Природна царськість людини знаходить власне сповнення у священстві, а її природне священство робить її царем творіння» [8, с. 124]. Людина як цар здійснює своє панування над світом «через *освячення* світу, приводячи його до єднання з Богом», ця влада «здійснюється через жертву», яка є «поривом, актом прославлення, подяки і єднання» [8, с. 124].

О. Шмеман бачив три аспекти жертви: «зречення, приношення і преображення» [58, с. 157]. Він відмовлявся розглядати жертву у термінах схоластичного богослов'я як відкуп та примирення. Богослов був переконаний у тому, що поняття жертви потрібно розглядати передусім через призму онтології: при такому підході жертва є не наслідком чогось (наприклад, втраченого зв'язку між людиною і Богом, відчуття провини тощо), але «найзначнішим виразом, першим одкровенням самого життя, його духовний сенсом» [58, с. 158]. «Де немає жертви, там нема й життя»,

– стверджував О. Шмеман, тому що жертва є прояв любові як самовіддачі, «шлях досягнення повноти» [58, с. 158]. О. Олександр не погоджувався з поглядом тих феноменологів релігії, які вбачали джерело жертви у відчутті страху; на противагу цьому для нього ідея жертви народжується з відчуття потреби у спілкуванні як «даруванні та співучасті»: «Сила жертви – у даруванні, бо дарування є життя; вона – дарування і прийняття, і тому цей єдиний рух має тут центральне значення і є взаємним» [58, с. 158].

Падіння людини – відмова від священницького покликання. «Первородний гріх полягає в тому, що людина обирає несвященницькі відносини з Богом і світом», ці відносини О. Шмеман далі називав «споживацькими» [8, с. 124, пор.: 58, с. 158-160]. «Найтрагічнішим наслідком цього первородного гріха є те, що й сама релігія перетворилася на споживацький товар, що покликаний задовольняти наші "релігійні потреби", слугувати захисним покровом чи ліками, постачати нам дешеве відчуття власної праведності і так само дешеві, замкнені на собі та самодостатні "духовності"» [8, с. 125].

Христос відновлює в людині священницьку гідність: «владу віддавати наші "тіла в жертву живу, святу, благоугодну Богові" (Рим 12:1) та перетворювати наше життя на "розумне служіння" (Рим 12:1)» [8, с. 126]. Священницька природа Церкви як спільноти нового народу Божого розкривається «по відношенню до самої себе, бо її життя полягає у приношенні себе Богові, та в її відношенні до світу, в її місії приношення світу Богові і, таким чином, його освячення» [8, с. 126]. Головним чином це здійснюється в головній події Церкви – відправі Євхаристії, яка «виражає і сповнює все життя Церкви, саму сутність людського покликання і призначення у світі» [8, с. 126].

Яким же чином здійснюється священницьке служіння вірян як членів Церкви? Не тільки в Євхаристії, де всі співслужать (услід за М. Афанасьєвим о. Олександр наголошував: євхаристія є справою усієї громади, не тільки «професійного» священства), а й у повсякденному

житті. Священницьке покликання вірян полягає у тому, щоб освячувати і перетворювати самих себе, своє життя і весь світ навколо, так щоб в ньому проявлялося Боже царство. Яким чином? О. Шмеман пояснював це так: «*Себе* – постійним приношенням свого життя, своєї праці, своїх радощів і страждань Богові, залишаючи їх завжди відкритими Божественній волі і благодаті (...) перетворенням нашого життя на таке життя, яким його зробив Святий Дух: на літургію, служіння Богу і єднання з Ним. *Світ* – прагнучи бути "людьми для інших", не в сенсі постійної участі в суспільних чи політичних справах (...) а намагаючись бути завжди, скрізь і в усьому *свідками* Христової правди, що є єдино справжнім життям, і носіями жертвовної любові, що є кінцевою сутністю і змістом людського священства» [8, с. 126-127].

Вірянин як пророк. Від моменту свого створіння кожна людина покликана бути не тільки царем і священником, а й пророком. Як і два попередні покликання, цей дар втрачений через гріхопадіння першого Адама, та відновлений у Христі.

Що таке бути пророком? На відміну від широко розповсюдженого сприйняття пророка як провидця або віщуна О. Шмеман повертався до біблійного розуміння пророчого служіння. Бути пророком – це значить «пізнавати волю Божу, чути голос Божий та бути – серед творіння, у світі – свідком та виконавцем Божественної мудрості», пророк – це «той, для кого світ пронизаний Богом» [8, с. 130].

Дар пророцтва був спотворений через гріхопадіння. О. Шмеман писав, що через гординю людина намагалася пізнавати світ та володіти ним без пророцтва, тобто без Бога. О. Олександр протиставляв пророче знання як інтуїтивне схоплення раціональному пізнанню, особливо коли останнє претендує на остаточну та вичерпну істинність. Саме таке «непророцьке» знання людина стала вважати за об'єктивне. Відкинувши дар пророцтва, людина стала рабом «привидів лжепророцтва», – писав О. Шмеман, – і найпершим із них називав віру в «об'єктивне» знання та його здатність

врятувати світ. Оскільки пророцький дар, як і дари царства і священства, є природною властивістю людини, через гріхопадіння він не може бути знищеним до кінця, а лише спотвореним. Коли його позитивна сутність зруйнована, він «неминуче перетворюється на упалу, темну, бісівську одержимість» [8, с. 132].

Дар пророцтва, який відновлюється в людині Христом, є даром тверезіння. Це назва духовної чесноти, яку О. Шмеман описував наступним чином: це «та внутрішня повнота і цілісність, та гармонія душі й тіла, серця і розуму, яка одна тільки може *розрізняти*, а отже і *розуміти*, а отже і *володіти* реальністю в її цілісності, як вона є, вести людину до єдиної справжньої об'єктивності» [8, с. 133]. Цей дар розрізнення і розуміння не означає, що людина починає знати все, тобто володіти усією сукупністю знання; радше вона тепер має ключ до вірного сприйняття світу та його явищ.

Отже, людина створена Богом як цар, пророк і священник. У християнстві ці три покликання відновлюються через служіння Христа, яке тепер передається церкві – усім християнам як спільноті та через таїнство хрещення кожному християнину особисто.

Розуміння служіння єпископа і першості у Церкві. Церкву – тобто спільноту християн, об'єднану в спільній Євхаристії, очолює *єпископ*. Наголошуючи на важливості єпископського служіння, О. Шмеман цитував св. Кипріяна Карфагенського: «Церква у єпископі та єпископ у Церкві» [1, с. 319]. У одній Церкві може бути тільки один голова, писав о. Олександр, і це означає, що даний єпископ є головою всієї Церкви на певній території чи у певному місті. Це є незмінним принципом, а очолювана єпископом місцева церква є «неподільною клітиною». О. Шмеман наголошував на цьому: «*один єпископ, який очолює одну Церкву на одному місці*»⁷ [1, с. 319].

⁷ Саме відновлення цього принципу було головною мотивацією створення автокефальної Православної Церкви в Америці.

Кожен єпископ має титул, в якому зазначене місто, де він очолює Церкву. О. Шмеман підкреслював, що не може бути «єпископів взагалі». Титулування єпископа за місцем пов'язано із «основним догматичним принципом церковного устрою» [1, с. 329], тобто з єдністю християнської спільноти.

Єпископ має всю повноту влади у своїй місцевій церкві, яка «укорінена в його *предстоятельстві* на *євхаристійному* зібранні» [34, с. 398]. Саме тут, у Євхаристії, виявляється унікальність єпископського служіння та його відмінність від пресвітерського. «Пресвітери реально *управляють* Церквою, тобто мають піклування про всі нагальні потреби спільноти», – писав О. Шмеман – тоді як «функція єпископа, його власне унікальне служіння, або *leitourgia*, полягає у тому, щоб *відносити* всі ці акти церковного життя до останньої цілі, *перетворюючи* їх у акти самопобудови та самосповнення Церкви як Тіла Христового» [35, с. 419]. Єпископ це робить, оскільки він є предстоятелем євхаристійного зібрання.

Єпископа поставляють на служіння інші єпископи. Але через хіротонію новий єпископ стає наступником не тих, хто його висвятив, а передусім – «непорушної безперервності своєї власної Церкви» [37, с. 471]. Церковні канони передбачають, що брати участь у висвяченні нового єпископа мають всі єпископи області, і тільки як виключення – два або три. Сенс цього правила О. Шмеман, посилаючись на Г. Флоровського, бачив не у тому, що «два або три єпископи можуть "новостворити" нового єпископа», а в тому, що «посвячення єпископа є Таїнством Церкви як єдності і тотожності» [37, с. 476]. Апостольський дар не розподіляється між єпископами пропорційно, зауважував О. Шмеман, а цілісно передається кожному єпископові [24, с. 369]. Він наполягав на принципах євхаристійної еклезіології, за якими єпископ не має над собою вищої влади. Церковні собори, наголошував О. Шмеман, не є органом влади над кожним окремим єпископом та над очолюваною ним місцевою церквою. Собори для М. Афанасьєва та О. Шмемана – вияв єдності Церкви, який

«промовляє не до Церкви, а у Церкві», собор «не "повніше" і не "більше" повноти місцевої церкви, але у ньому всі місцеві церкви пізнають та здійснюють свою онтологічну єдність» [24, с. 369]. Неодмінною умовою участі єпископів у церковних соборах є реальний зв'язок єпископа зі своєю церквою, тому що єпископи збираються на собор не тому, що вони є вищою владою, а через те, що кожен єпископ представляє свою церкву, є її пастирем і голосом. Єпископи беруть участь у соборах тільки як «глави церков» [34, с. 409]. Через єпископа місцева церква здійснює зв'язок і спілкування з іншими місцевими церквами. Церква через єпископа «органічно пов'язана з усіма церквами, які мають таке ж апостольське наступництво, ті самі Таїнства, те саме Передання і ту саму віру» [22, с. 348].

Влада єпископа, – писав О. Шмеман, – розповсюджується виключно у межах його територіальної юрисдикції – але всередині цих меж повністю і повноцінно. «Єпископ не може бути єпископом частини Церкви», – зауважував о. Олександр, тому що його єдність із очолюваною ним церквою – це не тільки образ єдності Христа з Церквою, а ще й «справжній дар цілісності» [26, с. 357]. А той єпископ, який не є правлячим – такими є вікарні єпископи та ті, що пішли на спочинок, – зберігає тільки єпископську честь та богослужбовий ритуал, але він не може здійснювати жодних суто єпископських дій (наприклад, звершувати хіротонії, підписувати антимінси) без дозволу того, хто очолює місцеву церкву, тобто правлячого єпископа [1, с. 331-332].

Для О. Шмемана єдиність єпископа є ключовим принципом, оскільки в цьому він бачив найперший і очевидний прояв тієї єдності, яка є для нього сутністю Церкви. Саме єдиність єпископа є ключовим фактором для забезпечення помісності церкви.

У теперішній час вже не очолювана єпископом спільнота, а парафія на чолі з пресвітером стала для більшості вірян конкретним втіленням Церкви. Ця «єдина зрима *ecclesia*» увібрала в себе найважливіші риси

ранніх «єпископальних» спільнот, а парафіяльний священник перейняв більшість функцій єпископа – він є священнослужителем, пастирем та учителем Церкви. Потрібно зауважити, що у ранній Церкві, як пише М. Афанасьєв, терміни «єпископ» і «пресвітер» не завжди означали різних осіб і часто вживались як синоніми для означення голови євхаристійного зібрання [74, с. 245-274]. Згодом саме пресвітер (як частіше говорять, «священик»), а вже не єпископ став реальним главою євхаристійної спільноти – парафії, а служіння єпископа фактично повністю виокремилася на інший – єпархіальний рівень. Це було органічним в контексті історичного розвитку, – зауважував О. Шмеман. Початково християнська Церква існувала майже виключно як *міський феномен* – тобто не співпадала з жодною із відомих раніше *натуральних* спільнот, але була «еклесією» – зібранням міщан різного соціального стану. Згодом, коли християнство поширилося у сільській місцевості, виникла небезпека його перетворення на «натуральну релігію». «Натуральна місцева спільнота не може бути істинно кафолічною, бо вона за самою суттю своєю егоцентрична та обмежена локальними інтересами і потребами», – писав О. Шмеман про сільські парафії [35, с. 424]. Тож, щоб запобігти цьому, Церква включила сільські спільноти до більш великої спільноти – єпархії. Тепер вже пресвітери разом із єпископом є образом єпархії як Церкви, бо як єпископи на регіональних чи вселенських соборах, так і пресвітери в єпархії представляють не самих себе, а свої місцеві громади – парафії чи церкви.

Єпископ зберігає органічний зв'язок із своєю церквою – єпархією. Цією церквою він має бути обраним та визнаним. О. Шмеман бачив глибоку ваду синодального устрою церкви в тому, що адміністративна влада невеликої групи єпископів стала домінувати над церквою, коли єпископів почали призначати та переміщати ззовні [27, с. 452]. Адже з погляду євхаристійної еклезіології жоден єпископ сутнісно не може бути підпорядкованим іншому єпископу. Хоча очолювана єпископом місцева

церква перебуває в залежності від інших церков, вона не підпорядкована жодній з них [47, с. 554].

Як завжди, О. Шмеман не тільки викладав богословську теорію, а й давав оцінку реальності, яка почасти з теорією не співпадає. Він також був далекий від того, щоб романтично ідеалізувати минуле. Але, навіть критикуючи єпископат, він не полишав обстоювати цінність цієї ієрархічної інституції для Церкви. Дуже красномовно він писав про це у зошиті 1977 р.: «Я запитую себе (і роблю це після кожного Собору): у чому незамінність, я б навіть сказав – необхідність єпископів? Чому, будучи майже завжди просто шкідливими на рівні "поточних справ", вони потрібні та корисні на якомусь іншому, незрівнянно більш глибокому рівні, який один, по суті, є важливим, робить Церкву Церквою?» І намагався відповісти: «Єпископи – "непорушний камінь" у двох можливих сенсах цього вислову. В негативному: саме камінь – мертвого авторитету, страху, самовпевненості тощо, і звідси, як я говорю, – *шкода* їх на рівні повсякденних "справ". Але й у позитивному. Ось учора вони тимчасово забракували кандидатуру в єпископи о.Б.Г., при тому однією з причин, як мені казали, було те, що він "новатор". Спочатку мене це розлютувало: що, мовляв, було б із нашою Церквою без нашого "новаторства", тобто, по-нашому, – повернення до справжнього Передання тощо. А потім, прохолонувши, подумав: так, та не так. Нехай вони тугі на прийняття *доброго*, зате й поганого "новаторства" не пропустять. Добре, якщо воно справжнє, церковне, істинне, – все-таки рано чи пізно проб'ється, процвіте навіть крізь єпископську обструкцію (укорінену, головним чином, у чеховському "як би чогось не вийшло"). А погане буде затримане. І ще: для того щоб процвіло добре, достатньо інколи одного "доброго" єпископа, щоб затримати погане – потрібні вони усі, потрібні саме як *камінь*. Єпископи за самою своєю функцією – носії у Церкві *консерватизму* у найглибшому сенсі цього поняття, віри в те, що на глибині Церква не змінюється. (...) З єпископами в Церкві майже завжди важко, боляче, але у

найкращі хвилини знаєш, що в Церкві має бути "важко", що "багатьма скорботами..." І тому, провівши з цим "важко" і "боляче" все життя, я, попри все, *вірю* у єпископство тією самою вірою, якою, попри все, вірю у Церкву» [16, с. 344].

Поняття першості. Важливо наголосити, що в онтологічному сенсі у богослов'ї О. Шмемана всі єпископи та очолювані ними місцеві церкви абсолютно «рівнодостойні», оскільки, як було зазначено вище, «кожна з них у своєму єпископі має всю повноту апостольських дарів» [22, с. 348]. І все ж серед єпископату існує поняття першості. Це вже сфера не онтології Церкви, а її історичного буття і канонічного устрою. Категорія першості у О. Шмемана є похідною від сутності євхаристійної еклезіології. Серед голів помісних Православних Церков є той, кого визнають старшим. І заперечення принципу першості на користь невірно витлумаченої «рівнодостойності» (коли її поширюють із онтології на сферу канонічних взаємовідносин) о. Олександр називав «підміною справжньої соборності якимось її демократичним сурогатом» [22, с. 350].

Першість у теології О. Шмемана – це «така влада, яка перевищує владу єпископа, обмежену його єпархією» [34, с. 391]. Поняття першості є «*об'єктивною нормою церковності*» [1, с. 333]. Що ж це за влада, що перевищує владу єпископа? О. Шмеман зауважував на особливу природу такої влади та її обмеженість. Він стверджував, що на підставі богослов'я (євхаристійної еклезіології) влади над єпископом та його єпархією бути не може [34, с. 393], але водночас «єпископ *підкоряється* та навіть *підлягає* єдності та згоді всіх єпископів», але лише тому, що він сам є учасником цієї єдності [37, с. 480]. З усім тим, у наявних православних церковних інституціях вища влада над єпископами не тільки існує, а є головним принципом адміністративної побудови церковних структур. «Ніде так вочевидь не проявляється розрив між канонічним чи еклезіологічним Переданням та "діючим правом", як тут – у цьому повсюдному тріумфі ідеї "вищої церковної влади"», – зазначав о. Олександр [34, с. 393]. І хоча

православ'я відкинуло ідею такої – фактично римської – форми першості на вселенському рівні, вона була сприйнята та існує як належне на рівні автокефальних церков, не маючи при цьому розробленого богословського обґрунтування.

Православна Церква, – писав О. Шмеман, – «завжди знала *першого* єпископа у кожній області (митрополита, архієпископа, патріарха), знає *першого* єпископа і у Вселенській Церкві» [22, с. 350]. Перший рівень, на якому першість засвідчена найдавнішим канонічним переданням Церкви і найвідомішим 34-м Апостольським правилом, – це рівень регіональний: «Єпископам усякого народу належить знати першого серед них і визнавати його як главу, і нічого, що перевищує їхню владу, не чинити без його розсуду; чинити ж кожному тільки те, що стосується його єпархії і до місць, що до неї належать. Але й перший нехай нічого не чинить без розсуду усіх. Бо так буде однодумство і прославиться Бог...» [108, с. 17]. В цьому каноні О. Шмеман бачив сутність обласної першості: не у владі, бо перший нічого не чинить без розсуду всіх, а у вияві однодумства єпископів, тобто «згоди церков» [34, с. 404]. Першість у Церкві є першістю не влади, а радше авторитету. До того ж, зазначає О. Шмеман, першість «є не стільки першістю єпископа тієї чи іншої церкви, як першістю самої церкви» [34, с. 405].

Втім слово «авторитет» О. Шмеман також не вважав влучним для своєї богословської системи, адже джерело авторитету може бути спотвореним. Він зізнавався, що його найбільш негативно вражав «той образ Церкви, який дедалі більше стає єдиним її образом та у якому вона до кінця та із захватом переживається саме як *авторитет*», в якому він бачив офіціальщину, нудоту, нудьгу та «ієрархічний страх» [39, с. 444].

Першість потрібна Церкві не для того, щоб надмірно величати єпископа, якого визнають за першого, не для «розширення» його прав і повноважень, зауважував О. Шмеман [22, с. 351]. Також невірно розуміти першість у «парламентських» категоріях як головування [34, с. 406].

Сутність першості о. Олександр бачив у тому, що через неї виражається «згода і єдиносущність Церкви» [24, с. 370]. Оскільки він заперечував як універсальну еклезіологію, так і еклезіологію «рівнодостоїнності автокефалій», принцип першості для нього був запорукою кафолічності Церкви. Такий підхід дозволяє уникати водночас і погляду на Церкву як на федерацію рівноправних помісних церков, і бачення її як універсальної організації, де один має владу над усім цілим.

Розвиваючи богослов'я першості як особливий вид влади і водночас критикуючи розуміння першості як влади одного єпископа над іншими, о. Олександр приходив до наступного висновку: «Першість є *владою* – тільки це не інша влада, ніж та, яку має єпископ у своїй церкві, і не *вища* по відношенню до неї. Це та сама влада, але саме тому, що це та сама влада, яку має кожен єпископ, і служіння влади у Церкві Божій, що перебуває в кожній церкві, її виражає *один* – провідний, як владу кожного і всіх, Церкви і церков» [34, с. 407].

З плином історії обласний вид першості був витіснений «централізмом автокефалій» [34, с. 392], позаяк початково автокефальною була кожна митрополича область, оскільки саме її межі визначали собор єпископів, які брали участь (особисто або через письмову згоду) у поставленні нових єпископів [34, с. 404]. Але не тільки в цей період історії, а ще у «золоту добу» Візантії змінилося або навіть стало спотвореним розуміння влади єпископа та відповідно першості. У Православних Церквах виникло те, що О. Шмеман назвав «патріаршою містиккою», яка укорінена у паралелізмі земного царства та Церкви: православні стали розглядати патріарха як відповідника імператорові. Ще у Візантії «містика симфонії (...) затулила собою реальність Церкви як народу Божого» [34, с. 410]. Владу єпископа все більше стали розуміти як владу *над* Церквою, від якої єпископ фактично відділяється. Єпископат став «владою самою в собі», а синод єпископів – вищою або центральною владою [34, с. 409].

Останньою та вищою формою першості в Церкві є першість вселенська. О. Шмеман постулював, що Церква від самого початку мала вселенський центр своєї єдності – спочатку в Єрусалимі, а згодом у Римі, аж до великої схизми між Сходом і Заходом, від якої вселенська першість перейшла до Константинополя. Відкидати свідчення давньої церковної історії про наявність першості можна «лише у полемічному запалі», додавав він. Але першість на вселенському рівні, як і раніше на рівні регіональному, не підпорядковує церкви одна одній. Сутність вселенської першості для О. Шмемана полягала у тому, щоб «зберігати та виявляти єдність Церкви у вірі та житті, зберігати та виявляти її *соборність*, не дати місцевим церквам усамітнитись у "провінційності місцевих передань", послабити кафолічні зв'язки, відокремитися від єдності життя» [24, с. 371]. Кожна місцева церква, відповідно до євхаристійної еклезіології, є Церквою в усій повноті, і водночас на вселенському рівні всі вони є єдиною Церквою, тому «залежність кожної церкви від інших церков є залежність не підпорядкування, а свідцтва всіх церков про кожну та кожної про всіх, про те, що вони єдині у вірі та житті, що кожна з них та всі вони разом суть *Церква Божя*» [34, с. 402].

О. Шмеман бачив відмінність православного розуміння першості від католицького в тому, що православні не наголошують ані на *боговстановленості* прав та привілеїв Константинополя, ані на *підпорядкуванні* йому інших Церков, ані на *безпомилковості* його патріархів [24, с. 365].

В 1940-і роки, живучи в Парижі і викладаючи в Свято-Сергіївському богословському інституті, О. Шмеман як молодий богослов Російського Західноєвропейського екзархату в юрисдикції Вселенського патріархату багато полемізував із представниками Російської Православної Церкви Закордоном, яка принципово не хотіла мати над собою нічиєї юрисдикції, звинувачуючи церкву на теренах СРСР у співпраці з комуністами, а Вселенський патріархат – у «папістських» прагненнях.

О. Олександр виправдовував звернення митрополита Євлогія Георгієвського до Вселенського патріарха Атенагора з проханням прийняти екзархат у Константинопольську юрисдикцію (що сталося 1931 р.), оскільки, як він переконував, для церковних спільнот, які після еміграції опинилися на території Західної Європи, де немає помісної Православної Церкви, «саме Вселенському Патріархові належить *забезпечувати наше долучення до вселенського церковного організму*» [1, с. 333]. Піклування про окремі місцеві церкви є пастирською відповідальністю церкви, що має першість. Коли якась окрема церква переживає випробування, «хворіє», це потребує турботи усіх церков. А координувати цю турботу має ієрарх, який має честь Вселенського престолу. «Кому як не йому взяти на себе роботу про це об'єднання, свідоцтво про цю єдність, почин лікування хвороб?» – питав О. Шмеман [24, с. 373]. Він доводив, що юрисдикція Вселенського патріарха надала екзархатові надійну канонічну опору.

Ієрархічна система Православної Церкви, в якій першість належить Вселенському патріархові, не була для О. Шмемана незмінною. Той вигляд, який вона має тепер, склався в процесі історії. Це не значить, що першість Константинополя у православному світі обов'язково має бути вічною. У майбутньому можливе створення нових автокефальних церков і взагалі переформатування православної церковної карти світу. Це – область історії, яка змінюється, а не догматичного вчення.

Щодо першості Константинополя О. Шмеман вказував на те, що справжнім контекстом піднесення цієї кафедри стала візантійська імперська теократична ідеологія. Він наголошував, що юрисдикція Константинопольського архієпископа як Вселенського патріарха є саме *імперською* юрисдикцією [47, с. 558]. Це є важливим для розуміння психології грецьких церков, які всі сприймають себе як органічні частини єдиного цілого – візантійської «ойкумени» з центром у Константинополі – і уникають іменувати себе автокефальними, на відміну від нових нееллінських автокефалій. Візантія розуміла себе як імперію вселенську, а не

національну, навіть у часи занепаду, коли де-факто стала невеличкою грецькою державою. І як у всесвіті є один тільки Бог, так і у світі земному для візантійців могла існувати лише одна імперія – і це була імперія ромеїв – і один імператор. А вселенській імперії відповідала і вселенська імперська церква з центром у Константинополі. Після падіння Візантії Вселенський патріарх став навіть юридично главою всіх християн. Це може виглядати парадоксальним, але турецька влада не знищила, не послабила, а навіть укріпила візантійську теократичну модель. Для грецьких церков Візантія стала не «одним із розділів» історії, але повнотою історії, «за межею якого нічого значного не може відбутися і який тому можна тільки охороняти» [47, с. 565].

О. Шмеман простежував різні погляди на місце та функції вселенської першості між різними групами Православних Церков. Не-грецькі церкви розуміють першість в категоріях «сутнісної» еклезіології. При такому підході вселенська першість як така в Церкві існує завжди, а її історичне втілення змінювалося і може змінюватися надалі. Першість Константинополя для не-грецьких церков – це явище, обумовлене певним історичним контекстом, це еклезіологічна відповідь на певний стан речей.

Позаяк для грецьких церков притаманний інший погляд: вони сприймають Вселенського патріарха як виняткову фігуру в центрі того «еллінізму», що складає сутність грецького релігійного світогляду. Першість Константинополя для греків – явище радше духовного і психологічного порядку, ніж еклезіологічного та канонічного. «Грецький церковний «офіційний світ», – писав О. Шмеман, – ніколи по-справжньому *не сприйняв* післявізантійського церковного розвитку» [47, с. 570]. Різні автокефалії, які були надані не-візантійським церквам за часів Візантії або після, завжди сприймалися греками як «поступки» чи «підлаштування», а не як визнання церковної норми. Підтвердженням цьому є той факт, що жодна автокефалія не була надана добровільно, їй завжди передували періоди боротьби та перемовин.

Виходячи з цих історичних передумов, О. Шмеман бачив наступне завдання для вселенської першості у сучасному світі: звільнення церков від «язичницьких та єретичних націоналізмів, які душать вселенське і спасительне покликання Православної Церкви» [47, с. 572].

Поняття помісності, національності і автокефалії. Помісний принцип церковної організації був для О. Шмемана питанням *догматичним*, тобто таким, що є суттєвим для самої християнської віри та не може змінюватись. Він доводив, що інші принципи церковного устрою неможливі. Помісність забезпечує єдність Церкви на одній території. Нехтувати цим принципом, що робиться у країнах діаспори, означає підривати найсуттєвіше у Церкві – її єдність.

Що означає «*помісність*»? О. Шмеман розумів під цим терміном наступне: «те, щоб усі християни, які знаходяться на одному місці, з'єднані благодатною владою *одного єпископа*, склали органічну *єдність*, на *цьому місці* являли і втілювали кафолічну і вселенську сутність Церкви» [1, с. 322]. Об'єднувати вірян у єдину Церкву має те, що вони вірують в єдиного Бога – це принцип «єдності з неба» на противагу численним факторам, що претендують на об'єднання вірян «знизу», та водночас призводять до розділення з іншими, інакшими вірянками, тобто на противагу принципам національним, культурним, ідеологічним тощо. Тому іншого принципу для об'єднання християн, крім помісного, не може бути, адже тільки він «дає можливість об'єднувати людей у Церкву, тобто у Христі і тільки в Ньому, ні в чому не применшуючи, не підмінюючи і не спотворюючи цього надприродного, божественного дару єдності» [23, с. 343].

Помісна церква – це передусім церква місцева, тобто одна спільнота на чолі з єпископом. Така спільнота має всю повноту sacramentalних дарів. По відношенню до більш крупних об'єднань, таких як регіональні митрополії, автокефальні церкви чи то вселенська Церква, громада є *частиною* тільки в суто обмеженому розумінні, і водночас за суттю

частиною не є такою. О. Шмеман відмовлявся застосовувати по відношенню до Церкви категорії «цілого» та «частини», пояснюючи це тим, що у Церкві «*частина* не тільки згідна із *цілим*, але його у собі цілісно втілює, тотожна з ним, є цілим» [24, с. 367].

Помісна церква об'єднує всіх православних християн на даній території, вона є універсальною – призначеною для всіх. Водночас помісна церква обмежена. Визначена місцем, вона не може мати своїх частин поза цією територією, за винятком місій, тобто тимчасових або обмежених певним завданням структур.

О. Шмеман наводив приклад непорушного дотримання принципу помісності у IX столітті, коли вже накопичилося достатньо церковно-політичних протиріч між християнськими Сходом і Заходом, крім споконвічної різниці в літургійних обрядах. У ті часи в Римі існувала низка грецьких монастирів, та усі вони, попри «культурні зв'язки» з Візантією, перебували в юрисдикції Риму, і питання про зміну підпорядкування не виникало. Так само коли святі Кирило і Мефодій з благословення патріарха Фотія прибули до Моравії, яка була підпорядкована Римській Церкві, вони «природно і автоматично» увійшли до Римської юрисдикції, хоча «були греками і членами константинопольського кліру» [23, с. 339].

Принцип помісності є основою *кафолічності* («соборності») Церкви. О. Шмеман нагадував, що грецьке слово *кафоліккі* означає перш за все «цілісний», і вказував на те, що Вселенська Церква не є тільки сумою своїх частин, але – що «все у Церкві кафолічно, тобто у кожній частині *цілісно* втілюється вся повнота *досвіду* Церкви, вся її сутність» [1, с. 320]. Тому «кожна громада у самій собі, у своїй *помісній єдності*» має «живий досвід єдності народу Божого» [1, с. 320], кожна частина живе досвідом цілого організму. Отже, кожна місцева церква є «*сама Кафолічна Церква, що перебуває на даному місці*» [1, с. 320].

Принцип помісності в історії Церкви часто конфліктував з ідеєю *національної* церкви. О. Шмеман зауважував, що «сам по собі

національний момент у християнстві аж ніяк не є злом» [1, с. 323]. Так, кожен християнин «покликаний до служіння світові, тобто своєму народові, державі, культурі, до прагнення у них і через них явити Царство Боже» [23, с. 344]. Але національний вимір християнства не був сам по собі цінним для о. Олександра, він може набувати цінності лише тією мірою, наскільки стає «кафолічним», тобто «здатним нести і передавати живу істину Православ'я, гарантувати органічну безперервність Церкви» [37, с. 479]. Водночас націоналізм може стати небезпечним для християнства – коли виходить на перший план. «Гіпертрофія націоналізму (...) є страшна отрута, що вже давно отруєє церковну свідомість», – писав О. Шмеман [1, с. 332], і називав націоналізм «насправді і суттєво єрессю про Церкву» [34, с. 411].

Небезпека націоналізму для О. Шмемана полягала у тому, що «підсвідомо відбувається зміна *ієрархії цінностей*, коли вже не народ служить християнській правді і істині і себе і своє життя вимірює ними, а, навпаки, саме християнство і Церкву починають вимірювати та оцінювати з точки зору їхніх «заслуг» перед народом, батьківщиною, державою тощо» [1, с. 324]. Замість принципу «Церква зі своїм народом», який можна було почути, зокрема, від деяких радянських ієрархів, о. Олександр радив, щоб народ був завжди з Церквою.

Помісний принцип устрою Церкви не заперечує того, що межі церков можуть пересуватися, а ієрархічна підпорядкованість єпископських кафедр – змінюватися. Адміністративний устрій та ієрархія честі – це явища історичні та дочасні, які Церква не абсолютизує, позаяк сам принцип помісності залишається незмінним. Саме з незмінності цього принципу виходять усі історичні форми церковного устрою, в тому числі автокефалія.

Автокефалія – це не те саме, що помісність. Якщо помісність – принцип церковної «онтології», то автокефалія – принцип адміністративного устрою. Спочатку термін «автокефалія» вказував на

певну форму втілення принципу помісності, був «регулювальною формою зв'язку між церквами, а зовсім не принцип *розділення* Церкви на абсолютні у власній юридичній "незалежності" одиниці» [1, с. 235].

Оскільки для візантійців була притаманна теократична ідея і вони бачили відповідність державному устрою в устрої церковному як нерозривний союз імперії та Церкви, цей світогляд спричинив виникнення національних автокефалій. О. Шмеман пояснював: «не може бути незалежності від Імперії без відповідної церковної незалежності, чи "автокефалії": такою є аксіома нових православних теократій» [47, с. 559].

Таким чином, боротьба за церковну автокефалію стала невід'ємною складовою національно-визвольної боротьби молодих політичних націй. Показово, що всі перемовини щодо автокефалій, починаючи від автокефалії Московської церкви проводилися за більш активної участі держав, ніж самих церков (за винятком Православної Церкви в Америці). Тому головний зміст автокефалії – не стільки незалежність церкви (бо, стаючи незалежною від закордонного церковного центру, вона водночас перебувала цілком залежною від своєї держави), як її *національність*, наголошував О. Шмеман [47, с. 560]. Церква ставала «релігійною проекцією нації», і о. Олександр зауважував, що цей факт не слід розглядати як «відхилення» чи ставитися до цього негативно або зневажливо.

Абсолютна незалежність та рівноправ'я автокефалій – такий принцип проголошували деякі закордонні російські богослови середини ХХ ст., зокрема, архімандрит Софроній Сахаров [124], з яким не погоджувався о. Олександр. На противагу тезі про побудову Церкви за взірцем Святої Трійці О. Шмеман наполягав, що, оскільки йдеться про Церкву, яка перебуває в «світі цьому», основою християнської еклезіології має бути таїна боговтілення, тобто христологія, а не тріадологія: «Якщо триєдине буття є *змістом* церковного життя як вічного одкровення про

Триєдину Єдність, то *формою* Церкви, онтологічним законом її структури є Боголюдськість Христа» [24, с. 366].

У богословській теорії О. Шмемана Вселенську Церкву не слід розглядати як федерацію автокефальних церков. Церкві притаманна органічна єдність, і у співвідношенні вселенського і помісного вона має проявлятися в тому, що помісні церкви *«не доповнюють одна одну, не є "частинами" або "членами", але кожна з них і всі вони разом – не щось інше ніж Єдина, Свята, Кафолічна і Апостольська Церква»* [26, с. 358]. Церкви, які перебувають у *«кафолічній згоді»*, пізнають одна одну як саму себе, і у цих інших – єдину Церкву [26, с. 360].

Але на практиці о. Олександр спостерігав інше. В історичному православ'ї він діагностував *розпадання вселенської свідомості*. Розвиток автокефалій був для О. Шмемана ознакою *«натуралізації християнства»*, свідченням того, що православний Схід не витримав спокуси редукувати Церкву до *«природного, земного та світського»* [34, с. 408]. Спочатку Московська автокефалія стала проявом не справжніх церковних прагнень, а політики *«великодержавності»*, коли стали *«більше думати про Третій Рим»* і *«менше жити святоотцівською традицією»* [1, с. 334]. А з виникненням національних держав на Балканах постало прагнення кожного народу будь-якою ціною досягти автокефалії. Під автокефалією тут стали розуміти незалежність національних церков від старих східних патріархатів, передусім – від Константинополя. Підживлювало цей процес і виродження візантійського універсалізму у грецький націоналізм. Відбулося *«зрівняння сенсів автокефалії та незалежності»* внаслідок того, що *«церковна свідомість почала зсередини визначатися державно-національною»* [1, с. 325].

Автокефальні церкви, і не тільки нові балканські, а й такі як Російська, почали жити власним життям, автокефалія для них стала виключно юридичним поняттям, засобом ізоляції, *«самозахисту церков одна від одної»*, *«гордовитого самоствердження»* [1, с. 235].

Взаємовідносини автокефальних церков між собою стали визначатися принципами, запозиченими з міжнародного права – невторчання у справи одна одної, захисту власних прав тощо. Це призвело до того, що фактично Православна Церква втратила себе як єдину Церкву на вселенському рівні.

Принцип помісності став вочевидь нездійсненим на територіях *діаспори*. Якщо в період становлення національних автокефалій церква була одним з найважливіших факторів єднання або навіть створення нації, то тепер церковний націоналізм став фактором, що роз'єднує – «карикатурою власної первісної функції» [47, с. 562]. Як громадянин держави зберігає власну національну ідентичність або навіть громадянство за кордоном, так і вірянин став розуміти себе вірянином передусім національної, автокефальної, а не кафедральної Церкви, і за кордоном намагається виявити свою віру саме у площині своєї національної церковності.

Відповідно й автокефальні церкви стали сприймати свою ідентичність у національних, а не територіальних межах. Думку про те, що кожна з національних церков має свої «канонічні права» по всьому світові – на всіх територіях, де розсіяні люди цієї нації, – О. Шмеман називав зведенням до абсурду основоположного принципу устрою Церкви [47, с. 563]. Тому в останній своїй прижиттєвій книзі «Євхаристія» О. Шмеман із сумом зазначав: «Релігійно забарвлений та релігійно виправданий націоналізм давно став справжньою єрессю, яка калічить церковну свідомість, безнадійно розділила православний Схід та робить усі наші балачки про вселенську істину православ'я лицемірною брехнею» [10, с. 161].

Тут варто стисло окреслити, що ж впливає з принципів, заявлених О. Шмеманом, щодо ситуації церков в Україні. Як відомо, з боку представників Української Православної Церкви, яка перебуває в єдності з Московським Патріархатом, вже понад 25 років поспіль лунають звинувачення інших православних юрисдикцій в Україні в їх

неканонічності та безблагодатності. У полемічній риторичі ці два поняття фактично ототожнюються: якщо якась церква проголошується неканонічною, вона відповідно вважається за таку, в якій недійсні всі таїнства.

В працях О. Шмемана знаходимо заперечення такого ототожнення. Російське православ'я в еміграції стало розділеним на декілька юрисдикцій. У полемічній риторичі, особливо з боку РПЦЗ, також проголошувалася безблагодатність «церков-опонентів». О. Олександр переконував, що неканонічною є насправді позиція РПЦЗ, навіть казав, що ця Церква є не тільки розколом, а й наближається до шляху ересі, проте ніколи не сумнівався у дійсності їхніх церковних таїнств. Він писав: «Оскільки у жодній з наших "юрисдикцій" не перервалося апостольське наступництво єпископів і збережено повністю благодатне життя, всі вони "дійсні", і не порушена, слава Богу, можливість молитовного спілкування між ними. Але це не значить, що усі вони *канонічні* чи що саме питання про канонічність неважливе» [25, с. 376].

2.3. Літургійне богослов'я О. Шмемана: мета, завдання та богослужбова практика

Як зазначає завідувач кафедри літургійних наук Українського католицького університету прот. Василь Рудейко, ґрунт для терміна «літургійне богослов'я» був закладений у XVI столітті гуманістами, але самий цей термін вперше було вжито у творі бенедиктинського монаха Мартіна Герберта «Principia theologiae liturgicae» у 1759 р. [120, с. 35].

В Православній Церкві вперше словосполучення «літургійне богослов'я» вжив ієромонах Кіпріян Керн у книзі 1928 р. «Лілії молитовні», яку він презентував як курс лекцій з літургійного богослов'я. Праця К. Керна охоплює шість днів з тижневого кола богослужіння – крім неділі. Окремі розділи цієї книги публікувалися в Сербії у 1924-25 рр. «У богослужінні приховане все наше багатство, вся ризниця наших

духовних скарбів. Глибини догматичних істин, найвеличніших одкровень Божих, а також моральні заповіді, приховано містяться у стихирах, тропарях, канонах», – писав К. Керн [106]. Завдання, яке поставив о. Кіпріян, – це систематичне витлумачення православного богослужіння. Але подібне завдання ставили перед собою багато коментаторів богослужіння, починаючи зі св. Максима Сповідника (580-662). Вичерпний коментар на річне коло богослужінь, а саме на дванадцять свята, був наданий професором Київської духовної академії Михайлом Скабаллановичем у серії монографій «Християнські свята». Втім, богословський коментар на літургію – це ще не літургійне богослов'я. Пізніше, у лекціях, прочитаних в Православному богословському інституті в Парижі в 1945 р. (рік випуску О. Шмемана), К. Керн уточнив, що богословський підхід до богослужіння дозволяє не тільки надати богословський коментар на богослужіння, але й застосувати богослужіння як «допоміжний засіб для побудови богословської системи Православ'я» [107, с. 8]. В такому разі, наголошував К. Керн, літургійне богослов'я стає самостійною богословською дисципліною, яка «має повне і беззаперечне право на існування разом із іншими богословськими науками систематичними та історичними» [107, с. 9]. Своє викладення принципів нової науки К. Керн підсумував так: «Під літургійним богослов'ям слід розуміти систематизацію богословських ідей, які містяться в нашому богослужінні, в наших церковних піснеспівах, іконографічних композиціях, послідуванні свят, таїнств та взагалі в усьому церковно-службовому обіході» [107, с. 11].

Втім, незважаючи на перші публікації К. Керна, поняття «літургійне богослов'я» у православній традиції асоціюється не стільки з іменем о. Кіпріяна, як з його учнем – о. Олександром Шмеманом, який зробив найбільш вагомий внесок у розвиток нової дисципліни.

Праці на тему літургійного богослов'я складають основну частину творчої спадщини О. Шмемана. Насамперед це його докторська дисертація

«Вступ до літургійного богослов'я» (1961), а також книги «За життя світу» (1963), «Великий піст» (1969), «Водою і Духом» (1974), «Літургія і життя» (1974), «Євхаристія» (1984), значна кількість статей тощо.

Систему літургійного богослов'я, яку розробляв О. Шмеман, можна назвати *літургійним реалізмом* – на противагу широко розповсюдженим раніше і до сьогодні коментарям на літургію, які виходили з принципів «символічного тлумачення» літургії. Літургія – це спільна відправа, метою якої аж ніяк не є «зображати» чи «ілюструвати» щось інше – зокрема, події земного життя Ісуса Христа. О. Шмеман акцентував на тому, що літургія передусім стосується не подій минулого, а вірян, що сьогодні складають це євхаристійне зібрання. Важливим у літургії є те, що стосується самих учасників літургії, які переживають у цій події справжній досвід входження до Божого Царства. Тому спосіб літургійної відправи має бути таким, щоб допомагати, а не запобігати такому розумінню богослужіння.

У працях на літургійну тематику О. Шмеман залежав від представників літургійного руху в Римо-Католицькій Церкві, що розробляли схожі тези, на яких він наполягатиме: зокрема, про активний спосіб участі вірян у літургії. Особливо яскравою є паралель із о. Ламбером Бодуеном. Хоча о. Олександр у своїх працях не посилається на Л. Бодуена, його вплив та паралелі між ними очевидні. Обидва прийшли до ідеї літургійного відродження, що стало основною ідеєю їхнього життя, не через прискіпливе вивчення літургійних джерел, а завдяки геніальним прозрінням. Слова, якими характеризує Бодуена о. Олів'є Руссо, можна цілком віднести і до О. Шмемана: «Багато з його статей (...) є справжніми шедеврами доктринального синтезу і педагогіки. В ньому відчутно природженого літургіста» [121, с. 326-327]. Л. Бодуен наголошував на тому, що саме літургія є традиційною мовою Церкви, і всі без винятку християни, а не тільки духовенство, мають брати участь у літургії найчастіше та в активний спосіб [142, с. 15-16]. Л. Бодуен, як і пізніше

О. Шмеман, закликав передусім не до реформи, а до вірного розуміння і сприйняття літургії.

Пояснюючи літургію, О. Шмеман намагався передусім викласти принципи *літургійного богослов'я*, під яким він розумів «розкриття богословського сенсу богослужіння» [4, с. 25], та яке вслід за Луї Буйє з 1957 року відрізняв від *богослов'я літургії* [154, с. 5]. У книзі «Літургійне благочестя» (1955 р.) Л. Буйє чітко розмежував ці два богословських напрямки. Богослов'ям літургії він називав науку, яка має літургію своїм предметом та надає богословське пояснення тому, що таке літургія, та що є втіленим в її обрядах та словах. Богословів, які рухаються в цьому напрямку, не можна називати літургійними богословами, – писав Л. Буйє, – адже вони нав'язують літургії «вже готові тлумачення, які майже або зовсім не зважають на те, що свідчить про себе сама літургія» [143, с. 277].

Так само й для О. Шмемана богослов'я літургії – це богословський коментар на літургію, пояснення тих чи інших обрядів та чинів, тобто, прикладна дисципліна. Натомість *літургійне богослов'я*, яке намагався розвивати о. Олександр у православ'ї, підхопивши методи діячів католицького літургійного руху, – це комплексна богословська система, яка має літургію Церкви власним джерелом. Якщо богослов'я літургії має літургію власним об'єктом дослідження, то літургійне богослов'я з літургії виходить і нею не обмежується. Подібно до Л. Буйє, О. Шмеман писав: «Літургійне богослов'я, навпаки, виходить із визнання того, що літургія у своїй повноті – не тільки "предмет" богослов'я, але, насамперед, його *джерело*, і це через сутнісну церковну функцію літургії: розкривати властивими для неї (і які притаманні тільки їй) засобами віру Церкви; інакше кажучи, [літургійне богослов'я виходить] з того, що літургія є *lex orandi*, у якій *lex credendi* знаходить свій головний критерій та зразок» [62, с. 166]. Тож, літургійне богослов'я – це не богослов'я *про* літургію, а богослов'я, що походить із самої літургії та намагається висловити те, що вона свідчить сама про себе. Інакше кажучи, сама літургія – це вже є

богослов'я, яке після О. Шмемана, як зазначає У. Мілс, сучасні провідні католицькі літургійні теологи Айдан Кавана (Aidan Kavanagh) і Девід Фагерберг (David Fagerberg) стали називати *theologia prima* на протипагу *theologia secunda* [175, с. 41]. Таке розрізнення стало загальноприйнятим у сучасному літургійному богослов'ї. Кевін Ірвін називає саме богослужіння Церкви богословською подією, *актом богослов'я*, водночас *theologia prima* і *orthodoxia prima* – через літургію спільнота напряду звертається до Бога і переживає досвід зустрічі з Богом [165, с. 44].

Богословські сенси містяться у богослужінні на трьох рівнях. На це вказує М. Петрович [119, с. 111-113]. Перший рівень, який він викоремлює, це тексти. Саме тексти – проголошені чи співані – це перше, з чим стикається дослідник літургії. Серед цих текстів можна виокремити як такі, що мають виразно догматичний характер, так і поетичні тексти більш символічного характеру, виводити систематичне віровчення з яких можна тільки при зіставленні з широким контекстом. На другому рівні знаходяться різноманітні обряди. На цьому рівні богословські сенси передаються невербально, у символічний спосіб. Часто обрядові дійства виникають із практичної дії, яка з плином часу і зміною практики втрачає практичний сенс і ритуалізується, набуваючи нового осмислення. Третій рівень дослідження богослужіння – це виокремлення того, що О. Шмеман називав його «основними структурами», тобто найбільш загальними, універсальними принципами літургії. М. Петрович зауважує, що поодинокі тексти та обрядові елементи богослужіння є плодами певної епохи, і тому з часом можуть стати незрозумілими або набути іншого значення, ба навіть протилежного [119, с. 113]. На цьому наголошує й Ганс Йоаким Шульц, зауважуючи, що помилкою такого пізньовізантійського коментатора літургії як Симеон Солунський (кін. XIV ст. - 1429) було некритичне ставлення до літургійного матеріалу, тому в його поясненні часто надається перевага не первинним літургійним структурам, а пізнішим традиціям, які «не раз приховують, а не підкреслюють» справжній сенс богослужіння

[138, с. 216]. Тому богословський аналіз значення окремих елементів має узгоджуватися з цілісним літургійним богослов'ям, з контекстом літургійної традиції, з тим значенням, яке походить від її основних структур.

Завдання літургійного богослов'я О. Шмеман сформулював наступним чином:

1) визначити основні структури богослужіння через його історичний розвиток;

2) виявити «літургійний коефіцієнт» (значущість) та смисл цих структур;

3) створити богословську інтерпретацію богослужіння на противагу «символічним» поясненням;

4) застосувати це літургійне богослов'я для критичного аналізу поточної літургійної практики.

Аналіз цих завдань показує тісний зв'язок літургійного богослов'я з історичною наукою та церковною практикою. Літургійне богослов'я може з'явитися тільки за належного розвитку історичної літургії, яка надає дані для богослов'я. А наслідком розвитку літургійного богослов'я мають стати зміни у церковній практиці, тобто церковна реформа. Як указує Майкл Х'єлм, уже після публікації «Лілії молитовних» К. Керна існує розрізнення між літургійним «що» та «як» і «чому», та водночас намагання їх примирити між собою [162, с. 111].

Сам О. Шмеман не встиг опрацювати всі поставлені ним завдання. Однак він суттєво просунувся в напрямку створення системи літургійного богослов'я. Як зазначає о. Роберт Тафт, феномен О. Шмемана полягає в тому, що він зміг перетворити «дефрагментовану уяву про літургію» на цілісне богослов'я – у «таїнство Царства», що є присутнім у Церкві «заради життя світу» [128, с. 347]. Можна цілком погодитися з Р. Тафтом в його оцінці літургійного богослов'я о. Олександра: він обрав правильну мету богослов'я і мав вірне бачення того, яка літургія потрібна для життя

Церкви [128, с. 348]. Як наслідок, О. Шмеман заохотив багатьох наступників продовжувати його теоретичну працю і втілювати результати досліджень у богослужбову практику.

Літургія як головна подія Церкви і здійснена есхатологія. Для О. Шмемана богослужіння, або *літургія Церкви* в широкому сенсі цього терміну була серцевиною всього християнства, а *Божественна літургія* – євхаристійна відправа – головною подією Церкви, «Таїнством Церкви», вершиною християнства. В цьому о. Олександр водночас послідовно дотримувався принципу євхаристійної еклезіології М. Афанасьєва та проголошував той самий принцип, що був запропонований Л. Бодуеном на початку літургійного руху: літургія є центром благочестя. М. Афанасьєв також писав, що «Євхаристія є центром, до якого все прямує і в якому все сходиться» [73, с. 7]. Слід зазначити, що й духівник О. Шмемана та перший настоятель церкви, де він служив, архімандрит Кіпріан Керн у проповідях наголошував на центральному значенні Євхаристії [175, с. 33]. Есхатологічній перспективі у богослов'ї О. Шмеман зобов'язаний також Оскару Кульману, який наголошував на тому, що есхатологія починається від першого прищестя Христа (посередині часу) і реально переживається в досвіді Церквою вже тепер [153, с. 119].

З погляду євхаристійної еклезіології, саме в літургії зібрання вірних стає Церквою – Тілом Христовим. Саме в цій події місцева церква являє та сповнює себе як Церква, причетна до об'явлення Божого царства. О. Шмеман писав, що Божественна літургія – це не тільки «найважливіше» богослужіння порівняно з іншими, але «водночас і джерело всього літургійного життя Церкви, та її ціль» [4, с. 37]. Призначення літургії – це не тільки спілкування вірян із Богом, а «розкриття та здійснення Церквою своєї сутності», якою є «нове життя у Христі» [4, с. 41].

У системі літургійного реалізму О. Шмемана Божественна літургія розглядається як центр не тільки церковного життя, а життя взагалі. Саме євхаристійна літургія є найповнішим, найсправжнішим символом Божого

Царства – символом, який зданий являти іншу реальність та поєднувати людину з цією іншою реальністю. Тому «літургійне інобуття» є суттєвим для простого буття, дає цьому останньому його «*terms of reference*».

Літургія для О. Шмемана – це головний та основний вираз усього досвіду Церкви, її віри, богопізнання та спілкування з Богом. Це – «джерело і осередок *par excellence* віри і богослов'я Церкви» [52, с. 76]. Через участь у богослужінні людина наближається до переживання присутності Божої і відчуває трепет перед Його святістю. О. Шмеман погоджувався з натхненними словами Л. Буйє: «...цей релігійний трепет, це внутрішня запаморока перед чистим, перед недосяжним, перед цілковито Іншим; і разом з тим це відчуття невидимої присутності, притягання такої нескінченної любові, і до того ж любові настільки особистої, що, відчувши це, ми вже не знаємо, що іще зветься любов'ю. Тільки богослужіння може передати відчуття всього цього – єдине і невимовне. У богослужінні воно немов би ллється звідусіль: зі слів, із священних жестів, від світильників, від аромату, що наповнює храм, як у видінні Ісаї, – із того, що за всім цим, що не є нічим із усього цього, але що усім цим цілісно передається» [17, с. 590].

О. Шмеман також говорив, що у літургії віряни сповнюють та практикують свою християнську віру [41, с. 240]. Він називав Божественну літургію «серцевиною і центром» есхатологічного досвіду [62, с. 172], «досвідом раю», «досвідом Царства Небесного», «справжнім домом» людини [67, с. 130]. Літургія, як було показано вище, не є культовою подією, яка відбувається в Церкві, натомість – це є «дія самої Церкви, є Церква *in actu*. (...) *Ecclesia* існує в *leitourgia* і завдяки ній, і все життя Церкви є *leitourgia*» [36, с. 26].

Божественна літургія у системі літургійного реалізму О. Шмемана є тим, через що виявляються фундаментальні аспекти феномену Церкви: «Євхаристія "пояснює" Церкву як спільноту (любов до Христа і любов у

Христі), як істину (*хто Христос?* – єдине питання всього богослов'я) і як місію (навернення всіх і кожного до Христа)» [16, с. 59].

О. Шмеман постійно жив із надзвичайно сильним та глибоким відчуттям того, що Царство Боже є присутнім поруч, тут і тепер, воно входить чи навіть проривається у цей світ. Це відбувається головним чином через служіння Євхаристії, але не тільки – так що весь світ стає відблиском та способом входження до цього Царства. Тому в системі літургійного реалізму Євхаристія – це *здійснена есхатологія*. При такому баченні Царство Боже – це не тільки реальність майбутнього, коли Бог відкриє вірним Своє Царство у всій його повноті. Літургія є способом входження вірян у цю нову реальність уже сьогодні: «Справжній задум богослужіння полягає не у символічному, а у *реальному сповненні Церкви*: нового життя, що дароване у Христі... це вічне перетворення самої Церкви в Тіло Христове, її *підйом* – у Христі та з Христом – до есхатологічної повноти Царства...» [4, с. 14].

У літургії О. Шмеман вбачав певну функціональність, тобто завдання досягнути певної мети, що знаходиться поза межами релігійного культу: «Цією метою є саме *Церква* як явлення і присутність "нового еону", Царства Божого» [33, с. 99]. Інакше кажучи, Царство Боже вже присутнє в цьому світі в Церкві та через Церкву, але колись, коли настане кінець «світу цьому», воно буде відкрите і явлене всім людям [169, с. 306].

О. Шмеман прямо казав про те, що Євхаристія є «осередок есхатологічної природи християнської віри та Церкви» [67, с. 130], вона – «істинна *епіфанія* нового творіння» [52, с. 76]. Тут віряни вже стають учасниками та свідками Божого царства, яке для світу залишається царством майбутнього, але вже є присутнім у Церкві – воно «подається як *радість*, мир і праведність у Святому Дусі» [67, с. 130, перефраз: Рим 14:17].

Застосовуючи до літургії богослов'я символу, О. Шмеман приходив до висновку: «*Призначення Таїнства полягає в тому, щоб зробити*

літургію сповненням того, чим ми ще повністю не володіємо, але очікуємо» [41, с. 247]. Тут варто згадати, що в анафорах обох чинів літургії, які зберігає Православна Церква – святителів Іоана Золотоустого та Василя Великого – згадуються не тільки події минулого священної історії, а й друге пришествя Христа [122, с. 146, 235] – в одному ряду із подіями минулого, тобто як таке, що вже відбулося для учасників євхаристійного зібрання. Літургія веде християн туди, де перебуває Христос – на небо, у славу Отця.

Євхаристія у літургійному реалізмі О. Шмемана розглядається як джерело есхатології. Саме у Євхаристії у найглибший спосіб розкривається богослов'я символу та здатність творіння бути «віднесеним» до Божого царства. Це і робить Євхаристію передусім есхатологічною подією. «Джерелом есхатологізму, тим, що робить це "просвічування", цю "віднесеність" можливими, – писав О. Шмеман, – є таїнство Євхаристії, яким тому зсередини і визначається Церква і по відношенню до самої себе, і по відношенню до світу, і по відношенню до кожної окремої людини та її життя» [16, с. 58].

У докторській дисертації, захищеній у Папському Східному інституті в Римі 2019 р., священник Роман Фігас довів, що есхатологія є одним з визначальних лейтмотивів богословської візії О. Шмемана [153, с. 119]. Есхатологічна природа Церкви в літургійному реалізмі о. Олександра перевищує її інституціональний рівень. Використовуючи термінологію архім. Кирила Говоруна, можна стверджувати, що відповідно до літургійного реалізму О. Шмемана, есхатологія стосується самої природи Церкви, а ієрархічні та адміністративні структури – її «риштовання» [164, с. 143].

Богослужіння як джерело богопізнання («*lex orandi – lex credendi*») і реальність літургії. Дуже часто у своїх працях, щоб виразити одну з головних думок, О. Шмеман посилався на принцип «*lex orandi est lex credendi*» («правило молитви є правилом віри») – формулу, яка походить

із V ст. від Проспера Аквітанського та від тексту, який атрибуують папі Целестину (+432 р.): *legem credendi statuat lex supplicandi* («правило віри встановлюється правилом молитви») [142, с. 92]. Для о. Олександра цей вислів означав взаємозв'язок між богослов'ям, з одного боку, та молитвою і літургією, з іншого, а також те, що літургія (в широкому розумінні цього слова як християнське богослужіння) є *locus theologicus par excellence*.

Взаємозв'язок літургії і богослов'я до О. Шмемана на Заході підкреслювали представники літургійного руху. Зокрема, про це писав Л. Бодуен: «Літургія свідчить про догмати Церкви, і це свідоцтво непорушно: вона розкриває догмати, вводячи їх до розуму, серця і душі вірян із досконалим педагогічним умінням. Її можна назвати теологією вірян» [142, с. 90]. Подібно до цього і Йозеф Юнгман називав месу, яка правильно звершується, «найкращою катехезою» [83, с. 86].

Літургійне життя, писав О. Шмеман, є «природним середовищем» для богослов'я [36, с. 20]. Таким є підхід святоотцівського богослов'я: для отців Церкви літургія була не об'єктом, а джерелом та вищим критерієм богословських роздумів. На підтвердження цієї тези о. Олександр неодноразово посилався на вислів св. Іринія Ліонського: «Наше вчення згідно з Євхаристією, а Євхаристія, своєю чергою, підтверджує наше вчення» [Проти ересей, IV, 18, 5 – Цит., напр.: 36, с. 21].

Якщо богослов'я хоче бути вірним власному первинному призначенню, воно не може і не повинно відриватися від літургії, від молитви, але й богослужіння та молитва мають зі своєї сторони бути вірними богослов'ю. Як пояснює Ю. Вестель розуміння О. Шмеманом цього вислову, «богослов'я без молитовного, літургійного життя вироджується у відірвану, суто інтелектуальну гру; але й молитовний, літургійний досвід, не вивірений ясною та здоровою церковною свідомістю, веде до туману індивідуалістичної містики, суб'єктивних переживань, а в найгіршому разі – до мани і духовної загибелі» [82, с. 15].

Принцип «правило молитви є правилом віри» був для О. Шмемана висновком тієї істини, що літургія Церкви – це є «повна і адекватна "епіфанія", тобто вираз, прояв, сповнення того, у що вірує Церква, або того, що становить її віру» [43, с. 52]. Віровчення і богослужіння у літургійному реалізмі О. Шмемана поєднані органічно і сутнісно. Це є такий взаємозв'язок, де «один елемент, віра, хоча вона і є джерелом і причиною другого, тобто літургії, сутнісно потребує другого як власного самопізнання та самосповнення» [43, с. 52].

Потрібно зауважити, що взаємозв'язок елементів у формулі *lex orandi — lex credendi* не є рівноцінним. Богослови після Шмемана погоджуються, що поняття «церква» і «літургія» є не просто близькими, а інколи навіть майже синонімічними. «Християнська Церква не просто використовує літургію, вона є літургією, через яку покланяється Богові» [167, с. 97], — наголошує Кавана. Але він же зауважує, попри те, що, без сумніву, «правило віри» дійсно вплинуло на формування «правила молитви», віровчення не визначає на пряму те, яким буде богослужіння [167, с. 92]. Дійсно, саме християнське богослужіння було першопричиною того, що в історії з'явилися тексти Святого Письма (перше призначення яких — бути прочитаними на богослужінні ранньохристиянської громади), євхаристійної молитви та різноманітні богословські теорії стосовно способу присутності Христа у Святих Дарах. Всього цього не з'явилося би, якби християнська спільнота не збиралася на Євхаристію. Втім, зворотній вплив — віровчення на богослужіння — був набагато меншим, стосувався поодиноких формулювань, або окремих піснеспівів, але не формував цілі чини чи обряди.

В історії церкви сталося викривлення принципу *lex orandi est lex credendi*. Змінилось саме положення богослов'я по відношенню до літургійного життя. Замість джерела воно стало об'єктом богослов'я. Згодом на Заході богослов'я стало визначати, яким буде богослужіння. О. Шмеман ілюстрував це прикладом Реформації, де, він вважав, літургія

Церкви стала «похідною від її богословського розуміння і тлумачення» [36, с. 22]. Але це вірно і для пізнього православного богослов'я, яке відірвалося від живого джерела літургійної традиції. Розходження між «правилом молитви» та богослов'ям о. Олександр називав «первородним гріхом» богословської схоластики: Замість того щоб сприйняти сенс таїнств із літургійної традиції, богослови створили свої власні визначення таїнств і потім у світлі цих визначень «стали інтерпретувати церковне богослужіння, "втискуючи" його у рамки власного апіорного підходу» [8, с. 96].

Відмінність двох методів богослов'я – на підставі *lex orandi* та безвідносно неї – О. Шмеман демонстрував на прикладі таїнства миропомазання. Літургійний чин цього таїнства містить формулу «Печать дару Духа Святого», тоді як богослови говорять переважно про «дари Святого Духа». Нібито тут використовується однина і множина одного й того ж самого слова. Втім, зауважував О. Шмеман, в оригіналі «харизмата» (дари) – не те саме, що «дореа» (дар). Один Дух, а дари різні. О. Шмеман робив висновок: «Новизна і особливість цього таїнства полягає в тому, що воно дає людині не якийсь окремий дар чи якісь дари Святого Духа, а самого Святого Духа як дар» [8, с. 100].

Саме в такому сенсі літургія для О. Шмемана сприймалася як *реальність* на противагу «символічним», або «ілюстративним» поясненням. Слово «символічний» ми беремо в лапки, тому що в даному разі воно є посиланням на такий символізм, який О. Шмеман вважав штучним, який не походить із *lex orandi*, а є нав'язаним літургії на пізнішому етапі її тлумачення. Такий «ілюстративний символізм» О. Шмеман помічав уже у давній традиції тлумачення православного богослужіння; його елементи можна знайти вже у Феодора Мопсуестійського (IV-V ст.), такий напрямок тлумачення священнодійств став поширений з часів преподобного Максима Сповідника (VII ст.), його дотримувався, почасти, святий Миколай Кавасила (XIV ст.), хоча останній тяжів до реалістичного

пояснення літургійних дій та обрядів. Архієпископ К. Керн також позитивно оцінював метод «ілюстративного символізму» для пояснення літургії [105, с. 314-315].

На противагу цьому ілюстративному символізму о. Олександр розвивав власне богослов'я символу як основу літургійного реалізму. Для нього справжній символ є не вказівкою на інше і не означенням іншого, але – «об'явленням "іншого" та входженням у нього» [46, с. 196]. Як було показано вище у підрозділі 2.1, символ у системі літургійного реалізму зумовлює причастя. Тому найправдивішими символами літургійного реалізму є євхаристійні дари – хліб і вино – які в ході літургії стають Тілом і Кров'ю Христовими, приймаючи які, вірянин поєднується із самим Богом.

Численні «символічні» тлумачення богослужіння призвели до того, що літургію перестали розглядати як реальність, яка розкриває і являє царство Боже. Літургія стала відірваною від життя вірян. Замість розуміння євхаристії як перетворення вірян на Церкву як зібрану спільноту, пріоритетним стало розуміння літургії як низки «ілюстрацій» чи наглядних посібників до священної історії.

Так, літургія у сприйнятті багатьох перетворюється на «священну драму». «Символізм вбачають в усьому, – говорив О. Шмеман. – Одного разу я спробував зібрати всі значення виголосу, що передує Символу віри: "Двері, двері!", і знайшов близько шістнадцяти різних тлумачень, що виключають одне одного» [66, с. 119]. У детальній статті «Символи і символізм візантійської літургії» о. Олександр зазначав, що ці символічні тлумачення «відрізняються одне від одного тільки ступенем складності і розробленості, увагою до деталей, розповсюдженням навіть на другорядні та незначні обряди» [64, с. 142].

До чого приводить нехтування принципами літургійного реалізму? «Літургійний пієтизм, що живиться сентиментальними і псевдосимволічними тлумаченнями літургійних обрядів, на практиці

призводить до зростання всепроникливого секуляризму», – писав О. Шмеман [52, с. 66]. Стаючи дедалі більше «священною» у такому розумінні, літургія робить ще більш «профаним» усе інше – той світ, що знаходиться за дверима церкви.

На противагу ілюстративному символізму О. Шмеман розвивав богослов'я, яке ми називаємо літургійним реалізмом. Він наголошував, що справжнє літургійне вчення є «поясненням богослужіння у його зв'язку з життям» [37, с. 497], і цим воно кардинально протилежно підходу ілюстративного символізму. «Символічні» пояснення служби, був переконаний о. Олександр, дуже добре вписуються у секулярний світогляд, бо відірвані від реального життя. Натомість вірно витлумачена літургія стає «страшно серйозною справою» [37, с. 498]. Саме через це головною справою життя О. Шмеман зробив створення засад для системи літургійного богослов'я.

О. Шмеман наполягав на тому, що справжні символи літургії роблять присутньою серед нас іншу реальність: Боже Царство. Саме ця есхатологічна реальність – «реальність переходу до *есхатону*» – зумовлює те, що відбувається на євхаристійній відправі: «преображення наших приношень – хліба і вина – у нову поживу нового творіння, нашої їжі – у месіанський бенкет та *koinonoia* Святого Духа». В такому дусі О. Шмеман пояснював усю послідовність літургії, починаючи від приходу вірян до церкви: «сходження християн у день Господній, їхня видима єдність, що "закарбовується" священником, – це і насправді початок таїнства, зібрання у Церкву. І *вхід* – це не символічна репрезентація Христа, який іде на проповідь, але *реальний* вхід – початок підйому Церкви до престолу Божого (...) І урочисте перенесення хліба і вина на престол – теж не символ поховання Христа (або Його входу в Єрусалим), але справжнє жертвоприношення – *перенесення* наших життів і тіл і усієї "матерії" творіння на небеса, їхнє долучення до єдиної та всеохоплюючої жертви усіх жертв – Христової жертви. *Просфора* (приношення) робить можливою

анафору – возношення Церкви, її есхатологічне наповнення *Євхаристією*. Бо Євхаристія – "подяка" – дійсно є самим змістом викупленого життя, самою *реальністю* Царства як "радості і миру в Дусі Святому", завершення і сповнення нашого восходження на небеса» [33, с. 103].

Потрібно зазначити, що сам О. Шмеман не завжди був послідовним у дотриманні методу літургійного реалізму. Як справедливо вказує П. Галадза, в одній з центральних глав книги «Євхаристія» О. Шмеман помилково крок за кроком тлумачить процесію великого входу (перенесення приготованих для Євхаристії хліба і вина для освячення) в категоріях жертви [156, с. 14]. Таке пояснення є нав'язаним цьому моменту літургії, подібно до інших тлумачень «ілюстративного символізму», які, наприклад, описують великий вхід як похоронну процесію Христа. Також варто зауважити, що часом при тлумаченні літургії О. Шмеман брав за точку відліку елементи служби в такому вигляді, як вони більше не відправляються. Як вказує П. Галадза, згадуючи фундаментальну працю М. Кунцлера [109, с. 15-113], Божественна літургія в сучасній православній традиції починається з обрядів, які виявляють радше *сходження* Бога до людей, аніж *підйом* вірян до Бога. Але О. Шмеман волів пояснювати початок літургії на підставі стародавньої практики, фактично ігноруючи в даному випадку наявну богослужбову реальність [156, с. 16].

Несприйняття О. Шеманом літургійного символізму святоотцівської традиції справедливо критикує видатний літургіст сучасності архім. Роберт Тафт (1932-2018), який у лекції, прочитаній 2009 р., продовжив полеміку з о. Олександром, розпочату ще 1979 р. Тоді, 11 травня 1979, після доповіді у центрі візантійських студій «Dumbarton Oaks» у Вашингтоні, О. Шмеман записав у щоденнику (слова в квадратних дужках відсутні у російському виданні щоденників і відновлені по тексту доповіді Р. Тафта, який цитує англійське видання [186, с. 2]):

«Читав сьогодні свою доповідь ("Symbols and Symbolism in the Byzantine Liturgy") [одразу після Тафта, який похваляв жахливий коментар

Германа Константинопольського.] Вийшло щось на кшталт суперечки, що оживила жахливу – для мене – нудьгу такого роду симпозіумів. Переважна більшість – "мистецтвознавці" візантійського толку. Вони можуть годинами розмірковувати про ікони і завіси, і храми, і нартекси, так ніколи і не зацікавившись тим єдиним, що могло би надати всьому цьому хоча б якогось інтересу. [...] Розмови про "символи". Я, мабуть, не знаю більш безпредметних розмов... На останній глибині своїй вони підміна "життя з надлишком"» [16, с. 461-462].

В цьому записі присутня єдина згадка про Р. Тафта у всьому щоденнику О. Шмемана, яка до того ж була видалена редакторами російського (мовою оригіналу) видання. Потрібно зазначити, що Р. Тафт з великою повагою ставився до О. Шмемана і не применшував його значення для літургійного богослов'я. Втім, о. Роберт не погоджувався з радикальним несприйняттям О. Шмеманом візантійської традиції літургійного коментаря і вважав, що о. Олександр просто не зрозумів її. Традиційна церковна містагогія (коментар на Божественну літургію), на переконання Р. Тафта, є важливою і невід'ємною основою для православного літургійного богослов'я і за суттю не суперечить основним принципам літургійного реалізму. У своїй доповіді Р. Тафт примиряє О. Шмемана із візантійськими коментаторами, яких о. Олександр критикував за «ілюстративний символізм» і пояснює, що насправді О. Шмеман поділяв та переживав те саме світосприйняття багатой візантійської традиції, як і візантійські коментатори. Проблема полягає тільки в тому, що о. Олександр не розумів їхньої богословської мови та не симпатизував їхньому методу пошуку символів та алегорій. Р. Тафт доводить, що О. Шмеман у своєму методі літургійного реалізму поділяє і продовжує метод, який використовували автори кращих візантійських містагогій, а саме: пояснює літургійну традицію, відштовхуючись не від абстрактних інтелектуальних схем, штучно нав'язаних богослужінню, а від самого чину літургійних служб, від їхнього *ordo*. Р. Тафт переконує, що

О. Шмеман не розумів літературного жанру православних містагогій, і справедливо доводить, що літургійне богослов'я о. Олександра загалом виражає в сучасних термінах автентичну православну традицію [186, с. 20].

Важливим є також критичне зауваження Б. Батчера у тому, що подекуди О. Шмеман мимоволі виявляє так званий «археологізм» у тлумаченні літургії, апіорі надаючи перевагу більш ранньому християнському переданню як більш автентичному. У цьому проявляється те, за що сам О. Шмеман критикував пізньовізантійських коментаторів літургії: чи не ставало так, що о. Олександр привносив літургії сенс, при цьому думаючи, нібито він лише тільки розкриває його? Метод тлумачення літургії, який використовував О. Шмеман, був насправді дуже близьким до тих богословів, яких о. Олександр критикував: відкидання кожного «нав'язаного» значення, особливо алегорічного, притаманного патристичній та середньовічній екзегезі. Б. Батчер доводить, що у пошуках «внутрішнього» сенсу літургії О. Шмеман часом прибігав до кола в аргументації: традиції літургійних коментарів не можна довіряти, тому що вона не відображає сенсів, які містяться у текстах літургії; а коли вона це відображає, то не можна довіряти самим літургійним текстам, оскільки вони підтверджують погляди, які вважаються невірними [144, с. 12]. Таке зауваження ставить важливе питання: на підставі якого критерію слід розрізняти «первинні» та «вторинні» обряди та тексти в літургії? Можна погодитися з Б. Батчером, що метод літургійного богослов'я відносно використання літургійної спадщини потребує подальшого вдосконалення, у тому числі з застосуванням методу сучасної філософської герменевтики.

Літургійне «благочестя»: критика. Як це не парадоксально, але однією з головних загроз для справжнього літургійного богослов'я та для сучасного православного християнства О. Шмеман вважав літургійне благочестя. Він бачив справжню трагедію православ'я у розриві між літургією, богослов'ям і благочестям [43, с. 54]. О. Олександр гостро

критикував той спосіб відправи православного богослужіння та спосіб участі в ньому чи радше присутності на ньому вірян, який склався до ХХ століття. Цей спосіб, на переконання О. Шмемана, став таким, що повністю відокремив богослужбове життя від реального світу. «В тому особливому... світі, який зветься богослужінням, реальність – усяка реальність – попросту зникає, заперечується, розчиняється. Її нема. Богослужіння її *не стосується*, як не стосується Пасха випадкової дати, на яку вона припадає...» – писав О. Шмеман у своїй докторській дисертації [4, с. 12].

О. Шмеман спостерігав дивну трансформацію: віряни продовжують любити богослужіння, але відтепер вони люблять церковну службу не заради її сенсу, а «за щось інше, що важко визначити»: за якесь «переживання» та «настрій», які воно створює, за «молитовну атмосферу», таємничість тощо. Віряни навіть можуть бути переконані, що розуміння служби їм не потрібно [54, с. 275-276].

У самому стилі відправи богослужіння, який склався у Православній Церкві до ХХ століття, О. Шмеман бачив нібито намагання ретельно приховати усяку подобу сенсу, зокрема, у повній беззмістовності «концертного» співу, нерозбірливого читанні Святого Письма тощо. Стиль відправи богослужіння став таким, що «*приховує*, затемнює сенс літургії, Церкви, віри і замінює його на якесь загальне "відчуття"». Православним, які піклуються про те, щоб такий стиль богослужіння підтримувати та зберігати, притаманний неусвідомлений «страх перед *сенсом*» [16, с. 260].

Стан богослужіння в Православній Церкві О. Шмеман характеризував як *глибоку літургійну кризу*. Головна причина «*метаморфози літургійної свідомості*» [36, с. 23], на його переконання, полягала в невірному розумінні місця та функції богослужіння в церкві. «Змінилося не християнське богослужіння, але його сприйняття вірянами, християнською спільнотою» – писав О. Шмеман [36, с. 28]. Насправді богослужіння також змінилося, і сам о. Олександр чудово це усвідомлював,

але у таких випадках міг прибїгати до риторичних перебільшень. Отже, зміна сприйняття богослужіння християнською свідомістю знову зробила із літургії *культ*, тобто «сукупність священнодійств і обрядів, які звершуються в Церкві, для Церкви і Церквою, але не для того щоб зробити Церкву "тим що вона є", а для "освячення" окремих її членів» [36, с. 28]. До церковної свідомості повернулося подолане у Христі розділення на «сакральне» і «профанне». Замість головної події, що творить Церкву, літургія стала «засобом освячення».

Якщо в ранній Церкві, відповідно до євхаристійного богослов'я О. Шмемана та М. Афанасьєва, Євхаристія була тим, що робило церкву – Церквою, то тепер ситуація змінилася на протилежну. Тепер сила, або благодать, що надана Церкві, робить Євхаристію дійсною. Церква «розуміється і описується тут як установа, що наділена божественною силою – силою вчити, скеровувати, освячувати, – і як система передачі благодаті; однак ця сила виходить не з Євхаристії» [33, с. 92]. Замість того щоб бути джерелом Церкви, Євхаристія перетворилася на її наслідок.

Зміна у розумінні призначення і функції богослужіння спричинила практичні наслідки. Це призвело до «сакралізації» духовенства, клерикалізації богослужбового життя, тобто до того, що богослужіння стало переважно справою духовенства, кліриків, а участь народу – вірян – було зведено до переважно пасивної присутності, споглядання, та «прийняття таїнств». О. Шмеман констатував, що досвід богослужіння «з давніх-давен перестав бути досвідом літургійної дії спільноти» [33, с. 93]. Це також сприяло змінам в організації літургійного простору євхаристійних зібрань – у ці часи виникла і набула поширення архітектурна форма іконостасу, який відділяє вівтарний простір кліру від зібрання вірян. Із спільної, соборної справи церковне богослужіння перетворилося на ремесло – справу, якою займаються священнослужителі, паламарі, іподиякони, читці та хористи. Замість учасника літургії як спільної справи вірянин перетворився на реципієнта. «Окремий вірянин,

що приходить до храму, не відчуває себе учасником і відправителем богослужіння, не знає, що він, *складаючи* Церкву з усіма іншими, є покликаним в цьому акті виразити її як нове життя і знову перетворює себе у члена Церкви» [4, с. 42]. В кінцевому результаті, вірянин, або *лаїк* – «член Тіла Христового і громадянин Царства» – перетворився на мирянина, *косміка* – від грецького слова «світ».

Головним завданням літургії не є бути виразом індивідуального благочестя, наголошували діячі літургійного руху, зокрема Р. Гвардіні [159, с. 3]. Як і римо-католицьких богословів, О. Шмемана непокоїло те, що літургійне благочестя вірян стало вкрай індивідуалізованим. В якості найкращої ілюстрацією цієї тези о. Олександр наводив практику, поширену на багатьох православних парафіях: сповідь під час богослужіння, особливо під час літургії, що доводить: «приватне» і для вірян, і насамперед для духовенства є набагато важливішим за спільне, адже «майбутній причасник може без жодної шкоди не приймати участь у частині літургії» [54, с. 276].

Найбільш очевидний прояв літургійного занепаду О. Шмеман бачив у відмові вірян від регулярного, щоденного причастя. Цей занепад триває вже приблизно тисячу років, зазначав о. Олександр. Причастя вірян стало «найбільш індивідуальним та приватним з усіх релігійних актів», який став повністю залежним від особистого бажання, прагнення та підготовки [33, с. 93].

Криза літургійного благочестя призвела до зростання «номіналізму» літургійної практики. О. Шмеман простежував, як «цілі суттєві шари літургійного передання, які шанобливо зберігаються у непошкодженому вигляді в літургійних книгах, потрохи зникають із практики або зберігають суто символічне значення (звернімо увагу на вжиток слова «символічний» у сенсі «несуттєвий», що, ми пам'ятаємо, О. Шмеман сам критикує! – *А. Д.*), змінюючись до невпізнанності» [52, с. 65]. Богослужіння продовжує змінюватися весь час, але відтепер зміни засновані не на тому богослов'ї,

що походить із «правила молитви», а на сторонніх принципах. А ті люди, яких називають «консерваторами», що піклуються передусім про збереження обрядів і традицій, «пристрасні прихильники уставу та зовнішньої сторони богослужіння», поціновувачі «давніх і красивих обрядів» виявляються «безнадійно сліпими до справжнього сенсу самих цих обрядів» [52, с. 74].

Для О. Шмемана прояв такої парадоксальної сліпоти – нерозуміння літургії як головної події Церкви. Тепер вона «втратила зв'язок практично з усіма іншими елементами церковного життя, припинивши надихати, формувати і скеровувати церковну свідомість, а так само й «світогляд» християнської спільноти» [52, с. 66]. Втраченим виявився і есхатологічний вимір Євхаристії, вона стала «одним із таїнств», її перестали розуміти як «таїнство Церкви», як перехід і настання Божого Царства.

Зміна акцентів у розумінні літургійного життя призводить до змін і у церковному богослов'ї. О. Шмеман простежував на прикладі хрещення, як зневага до освячення води при відправі чину хрещення набувала поширення паралельно з переміною богослов'я: «Із відновлення і відтворення, нового народження і нового життя увага зміщується на первородний гріх та виправдання» [52, с. 74].

Загалом ми можемо припустити, що О. Шмеман критично ставився навіть до самого поняття «благочестя», вживаючи його переважно у негативному сенсі. Звісно, це було не безпідставним. Залишаючись протягом усього свого життя вірним основній богословській інтуїції – «прозорості» цього світу для Божого Царства, о. Олександр боляче реагував на усе, що робилося в Церкві і від імені Церкви та затьмарювало цю прозорість. Показовим є запис у щоденнику 1976 р.: «Достатньо людині засвоїти ключ "благочестя", і для неї вже необов'язкові – правда, чесність, у ній відмирає відчуття подиву та захоплення, критерій справжності (чого завгодно: краси, мистецтва, добра...). Більш того – її починає тягнути на все бездарне, сіре, рабське, аби тільки воно було благочестивим» [16, с. 267].

О. Шмеман критикував православний «традиціоналізм», який був притаманний ультраконсервативним колам, зокрема, багатьом представникам РПЦЗ. Він вважав, що принципи тих, хто прагне суворого дотримання Типікону або збереження усіх дореволюційних церковних звичаїв, є протилежними справжній вірності Переданню Церкви. «Сьогодні православний "традиціоналізм" зворотно пропорційний вірності Переданню, і це без усякого парадоксу чи перебільшення. Православ'я заплуталось у минулому, яке обожнюється як передання, воно буквально задихається під його гнітом. А оскільки справжнє, живе і життєдайне Передання приходить до нас із минулого, *через* нього, (...) завдання нескінченно ускладнюється. І вирішити його можна, на мою думку, тільки за умови повної укоріненості в *теперішньому*, тоді як перша спокуса православного – тікати з нього, прямувати *назад*. Однак, саме тоді минуле, перестаючи бути Переданням – переданням у теперішнє, перетворюється на мертвий тягар та вмирання...» – відзначав О. Шмеман [16, с. 208].

2.4. Літургійний реалізм і церква в публічному просторі

Есхатологічне світосприйняття обумовлювало погляди О. Шмемана на місце Церкви як нового народу Божого у публічному просторі – в сучасному світі, який за часів о. Олександра називали секулярним, а сьогодні релігієзнавці та соціологи релігії дедалі частіше називають постсекулярним. Одним з підрозділів цього надзвичайно широкого поля є питання про співвідношення релігії та культури. Сам О. Шмеман був людиною надзвичайно високої культури. Це стосується не тільки його інформованості та зацікавленості у явищах світової культури, але усього способу мислення та життя. Вище було зазначено, що значне місце у формуванні світогляду і внутрішньої культури о. Олександра займала російська культура – він був вихований на кращих зразках російської літератури і поезії і мав неабиякий талант літературного критика.

Попередні дослідники інтелектуальної спадщини О. Шмемана вірно зазначали, що о. Олександр не протиставляв релігію культурі, а богослов'я – гуманітаристиці, але вмів завжди «виявити суміжні проблемні зони, де сходяться лінії екзистенціальних запитів культурної свідомості» [75]. О. Шмеман «оригінально і точно розвинув філософське і богословське розуміння культури», яке було до нього сформульоване М. Бердяєвим, В. Вейдле, В. Зеньковським, С. Франком тощо [76, с. 27].

Погляди О. Шмемана на місце Церкви в сучасному світі розкрито головним чином у статтях, що увійшли до збірки під назвою «Церква, світ, місія. Роздуми про Православ'я на Заході» (1979). Про різні аспекти культурного життя О. Шмеман розмірковував також у статтях про Олександра Солженіцина, у лекціях і бесідах на «Радіо Свобода» (1970-1971) про російську художню культуру, а також у записах щоденника.

Культура – це один із способів існування людського світу. Як і усе в цьому світі, для О. Шмемана культура – якщо це культура християнська – покликана являти присутність Христа та Божого Царства. О. Олександр зауважував, що культура є необхідним об'єктом місії християнства: «Кривий, необхідний зв'язок християнства із культурою зовсім не у тому, щоб зробити християнство "культурним" і тим самим привабливим та прийнятним для "культурної" людини. Культура і є тим світом (а не біологія, не філософія, не "природа"), який християнство *судить, викриває* та, накінець, *преображує*. Воно *над* культурою, але не може бути *під* нею або *поза* нею» [16, с. 110].

Культуру О. Шмеман розумів у широкому сенсі. Для нього це – «у першу чергу бачення та розуміння життя, "світогляд"», а завдання християнина та Церкви – цю культуру зрозуміти, об'єктивно оцінити та преобразити [19, с. 27].

Секуляризм сучасної культури. Сучасну культуру, як форму суспільного життя, О. Шмеман усвідомлював передусім як культуру секулярну. Зазвичай під секуляризацією у християнських колах розуміють

явище «розцерковлення», коли релігія та церква втрачають вплив на суспільство та культуру. О. Шмеман на прикладі американського світу спостерігав такий секуляризм, що аж ніяк не був антирелігійним чи атеїстичним, але натомість цілком «релігійним». У дослідженні про проблеми православ'я у Америці о. Олександр писав: «Характерна особливість американського секуляризму у тому, що він *приймає* релігію як сутнісну для людини та водночас *заперечує* її як цілісний світогляд, що пронизує та визначає усе людське життя» [37, с. 508].

О. Шмеман визначав секуляризм як «ідею, досвід життя, яке бачить свій сенс та свою цінність у самому житті, без віднесеності її до чогось іншого, що може бути назване "потойбічним"» [19, с. 28]. Головна ознака секуляризації культури для О. Шмемана – це осмислення фундаментальних категорій людського життя (шлюбу, родини, дому, праці, вільного часу, їжі тощо) не з віри, яку сповідує Церква, а з секулярної так званої «філософії життя», цінності якої (успіх, багатство, стабільність, конкуренція, доцільність, престиж тощо) протилежні етиці Євангелія. З іншого боку, секуляризм для о. Олександра – це «передусім заперечування богошанування, богослужіння», це «ересь по відношенню до людини». О. Шмеман пояснював це так: «Це заперечування людини як істоти, яка поклоняється Богу – homo adorans, тої, для кого поклоніння – це основний акт, який водночас визначає її людську природу та формує її» [50, с. 73]. Секуляризм не приймає богослов'я символу та категорії віднесеності як того, що являє присутність іншої реальності, замість цього бачить у символах тільки «аудіовізуальні засоби для передачі ідей» [50, с. 78].

Прийняття секуляризму у християнському суспільстві призводить до трансформації самої релігії при умові збереження її традиційних зовнішніх форм. Трансформація відбувається у тому, що релігія починає переживатися як *засіб* для досягнення відверто секулярних цілей. «І оскільки релігія *допомагає*, оскільки вона – корисний життєвий фактор, настільки їй, у свою чергу, також треба "допомагати"», – констатував

О. Шмеман. А релігія, що стала засобом допомоги, має надзвичайний успіх у секуляризованому суспільстві. О. Олександр посилався на слова американського єврейського письменника та філософа Уїлла Херберга, який писав: «Америка, мабуть, найрелігійніша, але й найсекулярніша країна... Кожний аспект сучасного релігійного життя відображає цей парадокс – усепроникаючий секуляризм на тлі загостреної релігійності» [37, с. 510].

Початок секуляризації, витоки якої, на думку О. Шмемана, можна простежити на християнському Заході до часів раніше за добу Ренесансу, богослов бачив у секуляризації християнської думки – втраті есхатологічної перспективи. Замість есхатологічного бачення світу як упалого, але й відновленого у Христі, через що відбувається одкровення, Захід став розглядати зв'язок між Церквою і світом у юридичних категоріях – при такому баченні обидві сторони залишаються онтологічно чужими одна одній. Згодом, за часів Ренесансу та після, секуляризація «змінила співвідношення сил, але не сенс їхнього відношення» [42, с. 65]. У ХХ столітті О. Шмеман спостерігав у Західному світі зсув есхатологічного світогляду з Церкви до світської культури: «Секуляризована есхатологія, віра у неодмінне здійснювання усіх сподівань та прагнень людства, в "історію", "справедливість", "свободу" та інші хибні абсолюти – ось чим була і досі залишається секулярна віра секулярної людини» [42, с. 66].

Проживаючи на Заході, О. Шмеман бачив серед православних дві крайнощі: повне несприйняття західного світу та намагання створити щось на кшталт «православного гетто», з одного боку, а з іншого – некритичне сприйняття цінностей секуляризованого суспільства. Ці дві крайні позиції він називав ескапізмом та капітуляцією та вважав вкрай небезпечними:

«Я знаю православних, які стверджують та проповідують, що їхні співбрати можуть та повинні жити на Заході, не маючи до західної культури жодного відношення, крім повного несприйняття, жити так,

немовби Заходу не існує, бо він безнадійно розтлінний, потонув у ересі та хворий. Для цього достатньо створити штучні острівці грецької, російської та усякої іншої православної культури, зачинити усі двері та вікна і усіляко культивувати серед одновірців відчуття приналежності до священного "залишку". Але ці "суперправославні" не розуміють, звичайно, що їхня позиція обертається на фінальну капітуляцію перед тим самим Заходом, який вони так ненавидять: бо подібний умонастрій робить Православ'я тим, чим воно ніколи не було – *сектою*, яка, за визначенням, є запереченням *кафолічного покликання* Церкви. З іншого боку, немає недостатчі у православних, які відстоюють, як я вже казав, "мирне співіснування" Православ'я із культурою, яка на ділі претендує на уся людину – її душу, життя та релігію. І обидві ці позиції у кінцевому рахунку самогубні» [55, с. 584].

Церква для О. Шмемана перебуває в просторі культури і водночас поза секулярним виміром життя сучасного світу. Тому для о. Олександра завжди був чужим пафос Російської Православної Церкви Закордоном – консервативної корпорації, представники якої «викривали» позицію церковних юрисдикцій, до яких належав отець Олександр – Екзархату парафій російської традиції в Західній Європі та Православної Церкви в Америці. Саме з кіл РПЦЗ лунала емоційна критика деяких тез О. Шмемана, в яких помилково бачили ознаки «модернізму» чи капітуляції перед секулярним світом. Так, популярний в консервативних колах представник РПЦЗ ієромонах Серафим Роуз писав про о. Олександра: «Для О. Шмемана усе Православ'я – низка надміру важливих "проблем", вирішити які спроможні тільки поодинокі вчені голови» [134]. Водночас О. Шмеман не міг богословські виправдати ідею існування «російської зарубіжної» церкви: «Я ніколи не міг зрозуміти, як можуть існувати якісь "закордонні Церкви", тому що саме християнство і є завжди певною "закордонною Церквою", тому що ми – за кордоном світу цього» [20, с. 29].

Можливість християнської культури як присутності Церкви у публічній площині. Олександр Шмеман вважав, що християнська культура не тільки можлива, але й існує. Під християнською культурою він розумів не ту культуру, змістом якої є виключно релігійна тематика, але культуру, яка ґрунтується на християнському світогляді. Для о. Олександра це означало передусім «триєдину інтуїцію» у підході до усілякої реальності (людини, світу, природі): створене, упале, відкуплене – відповідно до того, як це було нами розкрито вище.

Жити поза культурою неможливо. О. Шмеман наполягав на тому, що християнська проповідь може бути почута та прийнята винятково через посередництво культури: «Саме поняття Царства Божого може "висадити в повітря" культуру, але у тому й уся справа, що "поза" культурою – ані зрозуміти, ані почути, ані прийняти його неможливо. Тому так жахливі "примітивізм" апріорний, тріумфальна "антикультурність" сучасного православ'я. На "верхах" це втілюється у виході з сучасної у якусь іншу – давню, стару, але таку, що визнається єдиною "християнською" – культурою: Візантію, Москву тощо, у її абсолютизацію. Але, по-перше, самі ці культури ми знаємо, сприймаємо, отримуємо тільки у категоріях знання та розуміння нашої культури, через неперервне культурне наступництво, і таким чином сам цей "вихід" визначається цілковито культурою, є акт усередині неї» [16, с. 110].

Отже, християнська культура можлива не тоді, коли люди, що творять цю культуру – письменники, поети, музиканти, митці тощо – офіційно сповідують свою приналежність до християнства, а коли їхній світогляд ґрунтується на християнських засадах, навіть коли самі люди культури сповідують себе невіруючими. У такому сенсі Г. Федотов називав «Капітанську дочку» О. Пушкіна найбільш християнським твором російської літератури, нагадував о. Олександр [45, с. 767]. Для О. Шмемана приналежність до християнської культури обумовлюється «глибоким та всеохоплюючим, хоча, можливо, і неусвідомленим, сприйняттям світу,

людини і життя, яке у історії людської культури народилось та виросло з біблійно-християнського одкровення про них, та *тільки* із нього» [45, с. 767-768].

Сам О. Шмеман був надзвичайно різносторонньою людиною, людиною культури *par excellence*, за культурним світоглядом – «російським європейцем». У щоденниках він розмірковував над багатьма явищами культури ХХ століття як на Заході, так і у Радянському Союзі, особливо знав він та цінував літературу й поезію. Його близький друг протоієрей Іван Мейєндорф вважав, що О. Шмеману не вистачало часу, аби у повноті розкрити в публікаціях його «дивовижно глибоке розуміння російської літератури (а також західної, особливо французької), здатність відрізнити справжнє від фальшивого» [115, с. 205]. В одній з бесід о. Олександр говорив: «Яка чиста та глибока радість знати і усвідомлювати, що великі письменники безбожного та матеріалістичного періоду нашої історії – Ахматова, Пастернак, Солженіцин – накреслили ім'я Христа, віру у Христа, радість про Христа на власній творчості, – це образ Царства Божого, тієї радості та миру у Дусі Святом, у якому і народилося християнство» [13, с. 140].

Так, для о. Олександра О. Пушкін – безумовно християнський письменник, незважаючи на його «Гавриліаду» та відоме «життєлюбство». Але, незважаючи на це, О. Шмеман бачив у творчості О. Пушкіна головне: «У Пушкіна краса – це завжди хвала, подяка, і тому вона невід'ємна від правди: в усій творчості Пушкіна немає брехні; і, нарешті, вона невід'ємна від добра: усе у цій творчості залите участю, жалістю, спів-радуванням та співчуттям. І, нарешті, над усім цим світом, у якому все вимірюється добром, правдою та красою, – світлий, благий та люблячий Бог, велінню Котрого підкоряється поет» [13, с. 160].

Одним із значних прикладів справжньої, не «фальшивої» християнської культури для О. Шмемана була творчість Олександра Солженіцина. Його творам він присвятив кілька статей та багато записів у

щоденниках. О. Солженіцин не часто згадував Бога у своїх творах, але о. Олександр вважав, що Бог там присутній «над усім та над усіма»: «Солженіцинський Бог не той, чиє ім'я можна відмінювати в усіх відмінках у наказах та рапортах та яке, як це не страшно, теж духовно написане з маленької літери. Не Бог, посиленнями на якого знімається людська відповідальність, замазується правда та виправдовується безглуздя, не Бог, що дозволяє завжди когось священно ненавидіти, а себе любити та підносити. Не Бог, якого завжди можна використовувати, яким завжди можна усе пояснити, вибудувавши гладку, з погляду смиренну, а по суті нескінченної гордині сповнену "історіософію". Бог Солженіцина – Бог живий та істинний [...] безкінечно далекий, Всевишній – і живий» [48, с. 779]. Варто зазначити, що надзвичайно захоплений О. Солженіциним після читання його творів та перших зустрічей наживо, о. Олександр поступово врівноважив своє ставлення до письменника здоровою критикою, тому що почав бачити ідеологічну заангажованість радянського вигнанця. Можна погодитися із протоієреєм Георгієм Мітрофановим, який зазначив, що ідейна різниця між О. Шмеманом і О. Солженіциним полягала в тому, що для письменника найвищою цінністю була Росія, тоді як для богослова – Церква [117].

Віра та ідеологія. Будь-яку ідеологію, особливо таку, що одягається у церковні чи християнські ризи, О. Шмеман розумів як зло та небезпеку. Він писав у щоденнику 1974 р.: «Для мене зло – передусім у власне ідеології, у її неминучому редукціонізмі та в неминучості для неї усяку іншу ідеологію ототожнювати зі злом, а себе із добром та істиною, тоді як Істина та Добро завжди "трансцендентні". Ідеологія – це завжди ідолопоклонство, і тому усяка ідеологія є зло та породжує злодіїв...» [16, с. 125].

Ідеологію О. Шмеман розумів як вчення або теорію, що не тільки видає себе за абсолютну істину, але й вимагає від людини певної поведінки. В цьому ідеологія подібна до релігійної віри, але насправді сутнісно протилежна останній. Ідеологія – це підміна релігії, її ерзац.

Різницю між релігією та ідеологією о. Олександр бачив насамперед у тому, що віра – це «завжди щось дуже особистісне, неможливе без глибокого особистого та внутрішнього досвіду», у той час як ідеологія «усе особистісне заперечує та відкидає як непотрібне» [13, с. 122]. На відміну від християнської віри, яка звільнює людину, ідеологія людину поневолює та перетворює на виконавця та слугу ідеології, вважав богослов.

XX століття О. Шмеман називав часом торжества ідеологій. У тому столітті заради ідеологій загинули мільйони людей. Тому о. Олександр вважав, що на цей час у людства «немає більш поспішного та насущного завдання, ніж заперечення та розвінчування саме цього ідеологічного панування, тиранії ідеологій над людиною» [13, с. 123].

Релігія також може виродитися у ідеологію, і християнство надто часто, за О. Шмеманом, грішило цим у історії. Один з сучасних ідеологічних міфів, надягнених на християнство, – це ідеологія «руського світу», яку пропагують, зокрема, деякі офіційні особи Московського патріархату та яка призвела до окупації Криму та східних територій України Російською Федерацією. Ця ідеологія спирається на давно відомий міф про «Святу Русь», з яким полемізував О. Шмеман. Отець Олександр любив Росію – свою історичну батьківщину, на якій ніколи не бував – але не приймав та критикував переконання про нібито «духовну винятковість» Росії, називаючи це «помилковим та згубним міфом» [53, с. 788].

«У нас, у руських, є тенденція, яка здається мені дуже сумнівною, – писав О. Шмеман, – трактувати власну історію ніби якийсь органічний розвиток. І водночас ми постійно шукаємо у нашій історії якусь золоту добу, із якою хотілося б себе співвіднести, про яку можна було б сказати: "Оце була справжня Росія!"» [56, с. 675].

Стосовно формули «Свята Русь» о. Олександр зауважував, що потрібно розрізняти, в якому сенсі вона вживається: «Якщо ми твердо віримо у те, що російська держава, історична Росія, яка існувала раніше, і є Свята Русь і нам залишається тільки до неї повернутися (кому до Києва,

кому до Москви, кому до Пскову та Новгороду, кому до Петербургу, на вибір, – хто що під Святою Руссю розуміє), тоді міра нашої гордині безумовно перевищена і Бог заслужено посоромив нас нашим страшним історичним падінням» [56, с. 677]. У добромu сенсі в розумінні О. Шмемана Свята Русь – це свідчення та досвід руських святих, любов до істини, пошук вищої правди, духовна незаспокоєність, далекі від усілякої гордині та агресії, від лозунгів на кшталт «ми руські – з нами Бог».

Якщо під «Святою Руссю» розуміти державну перемогу та могутність, тоді, писав О. Шмеман, «давайте раз і назавжди забудемо про Святу Русь», тому що «немає нічого святого у тому, щоб багатіти земною славою, земною могутністю, ні. Демонічна, страшна сила більшовизму і була спрямована на те, щоб встановити свою владу над усім світом, щоб увесь світ перед нею тремтів. *І якщо ми обираємо цей ідеал, то у Росії немає майбутнього*» [56, с. 677] (курсив автора).

Російська Церква ніколи не була вільною, акцентував о. Олександр, і це також є свідомством про хибність міфу «Святої Русі». Церква у Росії довго була у полоні держави та офіціозу. О. Шмеман волів бачити Церкву в Росії звільненою від пут візантійської теократії та російського націоналізму. Він казав так: «Мені зовсім не потрібно додатку до слова "Церква" означення "Руська". Мені потрібно додати "християнська" і "православна" – і усе» [56, с. 678].

Якщо ідеологія робить з людини раба, то християнство, навпаки, є закликem до справжньої свободи. Така свобода може бути тільки даром від Бога, вважав о. Олександр, тоді як усілякі земні «свободи», що їх пропагують різні ідеології, обертаються рабством. О. Шмеман наполягав на тому, що для християнина поняття свободи означає передусім «докорінну та внутрішню переміну людської свідомості, а тому й усього людського життя» [13, с. 97].

Таким чином, для системи літургійного реалізму о. Олександра не існує протиріччя між християнством та культурою як такою. Проте явища

культури можуть бути різними, у тому числі небезпечними для християнина та несумісними із християнським світоглядом. О. Шмеман бачив цю небезпеку у прийнятті секулярних цінностей, що називав капітуляцією перед «світом цим», та у різних ідеологіях, які можуть не тільки впливати на християнина ззовні, а й ставати частиною церковної риторики.

Висновки до розділу 2

У цьому розділі з метою аналізу та реконструкції системи літургійного богослов'я Олександра Шмемана насамперед визначено його базові теологічні принципи (підрозділ 2.1.). Основою богословських міркувань о. Олександра є особистий релігійний досвід, який є всеохоплюючим. О. Шмеман відмовлявся ставити християнство в низку інших релігій і проголошував його «кінцем релігії», оскільки заперечував «трагізм» розділення світу та явищ на сакральні і профанні. Натомість О. Шмеман розвинув власне богослов'я символу як явища, в якому стає присутньою та доступною для сприйняття реальність іншого порядку. Відчуття присутності поруч із матеріальним світом Божого царства та споглядання його ознак у предметах і явищах ми називаємо категорію «віднесеності». Крім того, у богословському дискурсі О. Шмеман застосовував метод «потрійної інтуїції»: людина, світ та усе, що в ньому, є створеними, упалими і відкупленими. Ці принципи є фундаментальними світоглядними і богословськими установками о. Олександра. Доведено, що саме вони є підґрунтям усіх його богословських рефлексій.

У підрозділі 2.2. проаналізовано особливості еклезіології О. Шмемана. Виявлено, що до осмислення еклезіологічних питань о. Олександр звертався переважно у полемічному контексті – під час необхідності обґрунтувати канонічне положення юрисдикцій, до яких він сам належав. Спочатку це був Російський Західноєвропейський екзархат, що звертався з проханням прийняти його до юрисдикції

Константинопольського патріархату, та полемізував з Російською Православною Церквою Закордоном; пізніше це була Православна Церква в Америці, автокефалію якої прагнув обґрунтувати о. Олександр. Еклезіологічне бачення О. Шмемана мало за основу євхаристійну еклезіологію М. Афанасьєва. Головним принципом церковного устрою О. Шмеман проголошував помісність, яка забезпечує єдність християнської спільноти у євхаристійному зібранні на певній визначеній території. Цей принцип допомагає християнській спільноті втілювати сутнісні ознаки Церкви – єдність та любов. Коренем багатьох церковних проблем о. Олександр бачив гіпертрофію національного виміру в церковному житті.

У підрозділі 2.3., який є концептуальним для цього розділу, доведено, що літургія була головним предметом богословських досліджень О. Шмемана. Систему його літургійного богослов'я запропоновано називати літургійним реалізмом. Євхаристійну літургію О. Шмеман проголошував не одним із низки церковних таїнств, а головною подією Церкви – актом, у якому і через який Церква являє та сповнює себе. У цьому розумінні О. Шмеман продовжував напрямок, заданий євхаристійною еклезіологією М. Афанасьєва та представниками літургійного руху першої половини ХХ ст. в Римо-Католицькій Церкві. О. Шмеман намагався тлумачити богослужіння на підставі виявленого ним *lex orandi*, хоча й не завжди йому вдавалося бути в цьому послідовним. На підставі виявленого ним літургійного богослов'я О. Шмеман оцінював стан, в якому перебувала Православна Церква у ХХ ст., як потрібну кризу: літургії, богослов'я та благочестя.

Виявлено, що О. Шмеман мав тверезий критичний погляд на церковну дійсність. У підрозділі 2.4. проаналізовано погляди О. Шмемана на присутність Церкви у публічному просторі. Він критично оцінював секуляризм культури західного суспільства, який особливо посилювався в Америці у 1960-70-ті роки. Головною ознакою секуляризму о. Олександр вважав витіснення релігії з публічної площини у сферу приватну. Ще

більшої критики з боку О. Шмемана зізнавала інша крайність, а саме православний ескапізм і тотальна критика західного світу. Показано, що у цілісній богословській системі літургійного реалізму О. Шмемана важливе місце займає ідея присутності християнської віри в суспільстві, зокрема у явищах культури. Важливим є також акцентування О. Шмемана на небезпеці підміни віри ідеологією, зокрема, у російському православ'ї.

РОЗДІЛ 3.

ЛІТУРГІЙНИЙ РЕАЛІЗМ ОЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА У БОГОСЛОВ'Ї ТА У ПРАКТИЦІ СУЧАСНИХ РЕЛІГІЙНИХ ГРОМАД

Принципи літургійного реалізму Олександра Шмемана, які було проаналізовано у розділі 2, і є тими принципами, що стали підґрунтям змін, які вже можна спостерігати в Православній Церкві – більш чи менш широко. Богослов'я знову впливає на практику: *lex credendi*, виведений в тому числі з *lex orandi*, знову повертається до *lex orandi*, щоб розкрити і уточнити його. Отже, якщо першочерговим завданням для О. Шмемана було – «заново відшукати справжнє літургійне передання» [36, с. 29], – завдяки зусиллям самого о. Олександра та його наступників в галузі літургійного богослов'я та пастирства це завдання поступово втілюється у життя.

Впроваджена О. Шмеманом до Православ'я концепція літургійного богослов'я набула надзвичайно широкої популярності серед прогресивних кіл священнослужителів і вірян, відкритих до змін, та викликала сильне несприйняття у тих, хто налаштований більше консервативно. В академічних колах праці о. Олександра привели до виокремлення літургійного богослов'я як самостійного предмету, який тепер викладається у вищих навчальних закладах в Україні та закордоном [185, с. 231]. Літургійне богослов'я О. Шмемана принесло йому славу «реформатора» чи навіть «модерніста». Але чи вірно його так називати? В цьому розділі ми проаналізуємо практичні висновки із богословської концепції літургійного реалізму о. Олександра – спочатку ті, які він сам пропонував заради оновлення церковного життя, а потім простежимо вплив його ідей на подальше християнське богослов'я на Сході і Заході та на практику сучасних християнських церков.

3.1. Літургійний реалізм як відповідь на кризу у Православ'ї

Чи можливо подолати «потрійну кризу», яку діагностував О. Шмеман у сучасному Православ'ї, – кризу літургії, богослов'я і благочестя? Власне, майже всі головні праці о. Олександра були спробами окреслити можливу відповідь на це питання. На його переконання, існує подвійне завдання: спочатку – літургійна критика богослов'я, потім – богословська критика літургії [52, с. 77]. Це завдання ускладнювалося тим, що систему літургійного богослов'я, як теоретичну базу для будь-яких змін, доводилося створювати буквально «з нічого» [37, с. 498].

В широкому сенсі слово «літургія» у християнському вжитку означає будь-яке спільне богослужіння (вечірня і рання служби теж є такою літургією в широкому значенні цього терміна). Цей термін був взятий ранньою Церквою з грецької мови, де означав будь-яку суспільну справу, в якій брали участь усі вільні громадяни, і всі несли за це відповідальність. Іменування християнського богослужіння «літургією» підкреслює аспект залученості усіх у спільну справу. Це служба, де не має бути глядачів, а лише *учасники*, як це і було на Тайній вечері Христа та Його учнів. Саме на *активній участі вірян* в літургії наголошували представники католицького літургійного руху, зокрема Л. Бодуен, О. Казель, Р. Гвардіні. О. Шмеман у своїх працях також наполягав на тому, що віряни із пасивних спостерігачів мають перетворитися на повноцінних учасників літургійної служби.

З метою досягнення поставленої мети діячі літургійного руху ще до Другого Ватиканського собору експериментували з літургійними реформами. Так, священник Романо Гвардіні у 1920 р. видав складений ним чин «народної меси». Це була спроба реформувати не сам чин, а спосіб відправи богослужіння – те саме, що пізніше пропонував і о. Олександр. Р. Гвардіні спробував адаптувати «ієрархічну» службу, недоступну для сприйняття більшості вірян, до потреб сучасної парафії. Він писав: «[Під час меси] можна бути не тільки її спостерігачами чи слухачами – можна

бути її спів-працівниками. Для цього не треба підніматися з лави і наближатися до престолу, як прислужники. Залишаючись на своєму місці, треба тільки підвести очі і серце вгору; молитися словами, якими молиться священник; думати тими самими думками; брати спів-участь в кожному русі та дії...» [126, с. 9].

Для того, щоб молитися тими словами, якими молиться священник, вірянин повинен принаймні чути ці слова, для чого священник має промовляти їх достатньо голосно. О. Шмеман також наполягав на доступності літургії для вірян і на їхній спів-участі в молитві, зокрема, на читанні вголос євхаристійних молитов, які зазвичай священнослужителі промовляють тихо, тоді як саме в цих молитвах розкриваються головні сенси літургії. Читання вголос анафори було одним з предметом обговорення в руському богослов'ї ще з 1906 р. – від часів початку підготовки до Помісного собору 1917-1918 р. Проте О. Шмеман в силу історичних обставин навряд чи був знайомий з передсоборними матеріалами в повному обсязі. На необхідності читання вголос «таємних» молитов літургії наполягав учитель і духівник О. Шмемана архімандрит Кіпріан Керн [105, с. 141-144]. «Таємне» читання євхаристійних молитов обгрунтовано критикував Борис Сове у статті «Євхаристія в давній Церкві і сучасна практика», надрукованій у збірці «Живе Передання» 1937 р. [123, с. 204-208].

Відродження справжнього євхаристійного благочестя – одне з головних завдань на шляху до подолання кризи. Повноцінна участь у Євхаристії вірян неможлива без причащення. До відродження частого причащення вірян закликали не тільки діячі західного літургійного руху, а й православні богослови початку ХХ ст. На частому причащенні наполягав архім. Кіпріан Керн, який писав: «Жити євхаристійно – значить не тільки ходити до обідні, слухати ті чи інші зворушливі чи красиві піснеспіви, а *причащатися*. Брати участь у сьогоднішній Тайній Вечері. Причащатися не раз на рік або ще рідше, а якомога частіше, багато разів на рік, якщо

можливо, *постійно...*» [105, с. 312]. Думки про відродження частого причащення можна знайти і у прот. С. Булгакова [79, с. 163]. Особливо наголошував на відродженні регулярного причащення як церковної норми Б. Сове [123, с. 219-221], у якого містяться всі основні аргументи та цитати зі святих отців, які використовуватиме О. Шмеман. Причастя, яке стало вкрай індивідуалізованим, знову має стати соборною справою. Але, знову, перш ніж причащатися за кожною літургією, потрібно усвідомити сенс того, що відбувається за Євхаристією. Це не тільки перетворення виокремленої матерії на Тіло і Кров Христові. До євхаристійного приношення має бути віднесеним усе життя християнина, щоб зрозуміти причащення як «Бога, що входить до нашого життя, щоб наповнити його перетворюючою благодаттю» [37, с. 500].

Праці О. Шмемана надихали багатьох не тільки до роздумів, а й до певних практичних кроків у справі богослужбових реформ. Проте сам о. Олександр навряд чи погодився б із оцінкою його як «реформатора». Навпаки, часто він підкреслював *небезпечність і небажаність поспішних реформ*, продиктованих прагненням «осучаснити» церкву. В такому сенсі реформатором не був і Р. Гвардіні, який наголошував на тому, що «закони і дух літургії мають залишатися незмінними», а, пропонуючи певні зміни у способі відправи служби, зауважував, що це має бути зроблено «без нововведень та штучності» [126, с. 12] – О. Шмеман із цим абсолютно погодився би. В цілому о. Олександр поділяв основний принцип Л. Бодуена, як його переповів Л. Буйє: «Не треба прагнути сформувати штучну спільноту, яка братиме участь в антикварній літургії, але необхідно підготувати наявну церковну спільноту для участі в літургії Церкви, що заснована на істинному переданні та сприймається у вірний спосіб» [83, с. 73]. Підхід О. Шмемана в цілому був схожий на підхід Р. Гвардіні, про якого зазначали, що він указав шлях між «зробити надто багато» і «зробити надто мало», між «недвижним спротивом і надто швидким прогресом» [126, с. 10].

Якщо в літургійному богослов'ї О. Шмеман був залежним від праць західних католицьких представників літургійного руху, то у питанні практичних наслідків – критично ставився до богослужбових реформ II Ватиканського собору, на якому був спостерігачем. Втім, потрібно зазначити, що деякі учасники літургійного руху, зокрема, Л. Буйє, поставилися до літургійної реформи так само критично. О. Шмеман оцінював західний літургійний рух як такий, що має вірні теоретичні засади, а саме виходить із того, що «літургія не тільки несе богословський сенс і виражає віру, але й слугує живою нормою богослов'я» [36, с. 23]. Водночас він застерігав, що «літургію не можна врятувати від занепаду через поспішні, поверхневі та чисто зовнішні реформи, які йдуть назустріч смутним і сумнівним "потребам" міфічної "сучасної людини"» [52, с. 85]. О. Шмеман ставив під сумнів методи реформи II Ватиканського собору та «покоління *aggiornamento*», оскільки вважав цю реформу поступкою секуляризму, що розповсюдився на Заході на початку другої половини ХХ століття, та відмовою від самих принципів літургійного руху [62, с. 167]. На думку о. Олександра, більшість сучасних йому реформаторів богослужіння прагнули «знайти такі форми та зміст богослужіння, які відповідали б прагненням і потребам людини з секулярною свідомістю, або, краще сказали, секуляризму як такому» [50, с. 73].

О. Шмеман вважав літургію «живим переданням», у якому «хірургічне втручання» є недоречним. Він був переконаний, що понад усе потрібно зрозуміти сутність літургії, і тоді, «як тільки ми досягнемо такого розуміння, воно поведе нас – "органічним" шляхом – до необхідних очищень і змін, до того ж без жодного порушення наступництва, без усіляких "криз"» [40, с. 41]. Загалом о. Олександр погоджувався, що певні реформи в Православній Церкві є необхідними, та пропонував для них богословське підґрунтя. Але насамперед він прагнув повернути людям церкви – духовенству і вірянам – вірне розуміння богослужіння, з метою належної участі в ньому зібраної громади. Більш того, поки сприйняття

літургії у свідомості християн не виправлене, будь-яка реформа може зашкодити справі, був переконаний о. Олександр [43, с. 61].

Шлях до вирішення літургійної кризи О. Шмеман бачив в русі «не "вперед" в сенсі "модернізації", і не "назад" в сенсі "реставрації", а до вічного та позачасового задуму богослужіння, до пошуків у ньому самому закладеної відповіді» [4, с. 14]. Тобто першим кроком на цьому шляху повинен стати вияв справжнього *lex orandi*. Наступним – створення умов для того, щоб це «правило молитви» було виявлене та впроваджувалось належним чином у практику.

О. Шмеман розумів проблеми богослужіння і те, що далеко не все у ньому відповідає початковому задуму. Але він попереджав про обережність і послідовність у реформах, про неприпустимість необдуманих поспішних дій, але водночас і про необхідність очищення богослужіння від того, що затемнює його: «Нам не потрібне якесь нове богослужіння, пристосоване до нового секулярного світу. Що нам потрібно – це відкриття заново істинного сенсу і сили богослужіння, а це означає розкриття його космічного, еклезіологічного та есхатологічного виміру та змісту. Це, звісно, означає велику роботу, велику "чистку". Це означає відмову від того мертвого вантажу, який ми тягнемо за собою, надто часто приймаючи його за справжній зміст наших "традицій" та "звичаїв"» [50, с. 84].

О. Шмеман був абсолютно свідомим того, що православний богослужбовий *устав може змінюватись*. Він визнавав, що нині діючий богослужбовий устав – Типікон – не може претендувати ані на повноту викладення, ані на запровадження якоїсь вічної та незмінної норми; до того ж, він стосувався чернечого, а не парафіяльного життя [4, с. 49]. Крім того, сучасна богослужбова практика впродовж багатьох десятиліть чи навіть століть не відповідає приписам Типікону. Богослужіння в усіх парафіях і монастирях не тільки *скорочується*, сам *спосіб його відправи не відповідає початковому задуму*: так, стихирі і тропарі канону частіше за все читають, а не співають; ранішню часто правлять ввечері в поєднанні з вечірнею,

називаючи цю складену службу, що триває 2-3 години, «всеношним бдінням»; в богослужбову практику увійшли нові чини та елементи літургійного обряду, яких Типікон просто не знає (наприклад, всі дієства з Плащаницею в останні два дні Страсного тижня). Ці нові елементи та обряди не завжди відповідають *lex orandi*. О. Шмеман зазначав: «У нашій богослужбовій практиці є явища, які багатьом здаються споконвічним переданням Церкви, а насправді ж спотворюють його» [4, с. 31]. З іншого боку, він був переконаний, що невірним є і твердження, що давнє нібито є апріорі кращим. Тут о. Олександр повністю погоджувався з принципом, що був викладений папою Пієм XII у енцикліці *Mediator Dei* (1947 р.): «Давній звичай сам собою або порівняно з подальшим часом і умовами не слід вважати за кращий тільки тому, що на ньому ознака давнини. Більш нові літургійні обряди також гідні поваги, тому що і їхнє виникнення натхнене Духом Святим...» [172, с. 61]. О. Шмеман був згоден, що і давні, і нові обряди та явища літургійного життя потрібно перевіряти на вірність справжньому літургійному переданню, *lex orandi* Церкви.

В одній з великих статей, присвячених проблемам православ'я в Америці, о. Олександр окреслив першочергові кроки програми літургійного відродження. Найголовніше, що, на його думку, потребувало змін, це – повернення таїнства хрещення до літургійного життя усієї громади. Два головних таїнства – Хрещення і Євхаристія – є центральними для розуміння християнської «філософії життя». Але впродовж століть хрещення випало з церковної літургії, перетворившись на сімейну справу. Дорослі християни, як правило, не пам'ятають власного хрещення, а тому не розуміють це таїнство як поворотну подію всього життя. Тому О. Шмеман був переконаний: літургійне відродження має розпочинатися «від самого початку», тобто «з відновлення Хрещення як літургійного акту, що відноситься до усієї Церкви, як джерела літургійного благочестя» [37, с. 499]. Тому перше, що він пропонував у цьому напрямку, – це відправа чину хрещення в євхаристійному зібранні, тобто за молитовної участі усієї

місцевої громади та в поєднанні з Євхаристією, як це відбувалося в давнину. Далі, продовжував О. Шмеман, це стосується і підготовки до хрещення – таку підготовку має проходити вся громада, а не тільки найближчі родичі. Нарешті, хрещення має повернутися і до церковної проповіді, яка б пояснювала справжній сенс цього таїнства та усіх обрядів, що відбуваються при його звершенні; у світлі хрещення має також тлумачитися і покаяння.

Однією з речей, що найбільше заважає розумінню справжнього «правила молитви», О. Шмеман вважав штучний «символізм», що не походить з молитов і чину самої літургії. О. Шмеман вважав, що православну літургію було б варто «очистити від деяких елементів, що були введені в неї під впливом згаданого вище символізму, а також від деяких "орієнталізмів"» [30, с. 129]. Він також усвідомлює перевантаженість богослужіння візантійського обряду гімнографією, часто на шкоду іншим суттєвим елементам, зокрема, біблійному виміру. І серед самих текстів богослужіння є не тільки шедеври богословської думки і поезії, а й такі, «риторичний та штучний характер яких радше затемнює, ніж розкриває істинний сенс конкретної служби» [62, с. 169].

Не всі тексти, що увійшли до богослужбової традиції Православної Церкви, виявляють справжнє літургійне Передання. Поруч із шедеврами, що вражають красою та глибиною, серед богослужбових піснеспівів є такі, що скоріше викривляють, або спотворюють *lex orandi* Церкви, з яких не можна вивести аутентичний *lex credendi*. О. Шмеман вважав, що подібних текстів із «імітаційною та часто пустодзвінною риториною» повно у Мінеях – книгах, що містять служби святим на кожен день церковного року [16, с. 617]. Але особливо невідповідність певних богослужбових текстів християнському богослов'ю о. Олександр відчував під час Великого посту. На його першому тижні, коли співають Великий покайний канон св. Андрія Критського, О. Шмеман занотовував: «Ще раз уразив контраст між цією божественно-грандіозною поезією, де гримить, розтросує, діє, царює,

спасає Бог, і повкроплюваними до неї візантійськими тропарями з їхньою платонічною зосередженістю на "душе моя" із повним невідчуттям історії як Божественного "театру". Там гріх – не бачити повсюди й у всьому Бога. Тут – "нечистота". Там – зрада, тут – "осквернення" помислами. Там у кожному рядку – весь світ, усе творіння, тут – самотня душа. Два світи, дві тональності» [16, с. 79]. Канон Андрія Критського, який так люблять православні, о. Олександр сприймав як «наскрізь риторичній твір», який редукує Біблію до «оригеністичного моралізму» [16, с. 80]. Подібні спостереження у О. Шмемана були і від інших великопісних служб: «Перший день Посту. Довга, "установна" рання. І, як завжди, захоплення силою, красою, якимось дивним, разючим поривом *псалмів* і, далі, старозавітних *пісень*. Учора співали першу – пісню Мойсея. І які майже жалюгідні вкраплені у неї тропарі Тріоді. Там – *живий* Бог, тут – нехай і висока, але риторика. Там – той "я", який "взиває усім серцем до щедрого Бога", жива людина, вся людина, все у ній. Тут – "благочестива" людина, яка говорить благочестивими словесами. Там – у хвалу, у боротьбу, у відчай залучений увесь світ. Тут – шепіт "душі"» [16, с. 615].

На останньому тижні перед Великоднем у службах Страстей Христових о. Олександр також відчував гостру невідповідність певних богослужбових текстів та Святого Письма. Найкраще це показати словами із щоденника: «Велика П'ятниця є явленням Зла і Гріха в усій їхній силі, в усій їхній "величі", а візантійські "гімнографи" задовольняються бичуванням "винуватих". Відбувається немов би "відчуження" Хреста. Ми – свідки. Ми – судді! Ми "жаліємо" Христа та викриваємо винуватих. Як вони наважились?! Як вони дерзнули?! Наше сумління, однак, чисте, бо ми знаємо, "у чому справа", та займаємо вірний бік...» У той самий час як головний сенс Великої П'ятниці для О. Шмемана – це зрада Христу всього творіння: «Його зраджують і розпинають – сліпота і темрява спотвореної любові (Юда), релігія (первосвященики), влада (Пілат, військо), суспільство (народ). І, "навернувшись", – усі приймають Його – "воістину

це Син Божий": і сотник, і апостол біля хреста, і ті, хто, б'ючи себе у груди, відходили з "видовища цього"». І про ці головні сенси, зауважує далі богослов, – «жодного слова у гімнографії цього дня, яка зводить усе до "винних", виключає з числа винуватих як раз усіх, залишаючи "деяких"» [16, с. 273]. Візантійська риторика, жалюгідна у порівнянні з євангельськими розповідями про Страсті, перетворює Велику П'ятницю на «день нашого маленького людського смакування власної порядності» і «торжества благочестивої сентиментальності», чим фактично «відкидаємо Хрест Христовий» [16, с. 430].

Загалом, підводячи підсумки бажаній програмі подолання літургійної кризи, О. Шмеман зауважував: «Неправда, що люди не ходять до церкви на свята через брак часу. Для того, що *радує*, час завжди знайдеться. Люди не приходять до церкви, тому що не *радіють* їй; не радіють же через те, що сама реальність радості відсутня і у нашому вченні, і у нашій проповіді, і у тому, як ми *подаємо* богослужіння у поняттях "боргу", обов'язковості та необов'язковості» [37, с. 501]. Навчити вірян любити богослужіння і радіти йому, а найперше самим переживати його як найповнішу радість – ось першочергове завдання для всіх, хто прагне літургійного відродження Церкви.

В контексті американської ситуації О. Шмеман рефлексував також над питанням про переклад богослужіння. Зрозуміло, що тексти богослужіння мають співатися чи виголошуватися тією мовою, яку розуміють не тільки постійні парафіяни, але й потенційні – адже християнство зраджує собі, коли відмовляється від місіонерства. Але о. Олександр наголошував, що просто перекласти тексти англійською – замало. Адже візантійська поезія у буквальному перекладі на англійську перестає бути поезією, стає текстами, дуже важкими для сприйняття. Потрібно «наділити їх *силою*, яку вони мають в оригіналі і яка укорінена в органічному поєднанні сенсу і «краси»» [37, с. 502]. Щоб виконати це завдання, потрібно «піднятися над буквальним сенсом, з'ясувати місце та

функцію даного тексту чи низки текстів усередині цілого, їхнє відношення до усього літургійного *свідчення* служби, частиною якої вони є» [37, с. 502]. Сам О. Шмеман пропонував варіанти перекладу візантійської гімнографії із застосуванням окресленого підходу.

В цілому для літургійного реалізму О. Шмемана притаманне прагнення оживити церковне богослужіння не через реформування літургійного обряду, але передусім через повернення вірного розуміння богословських та духовних засад богослужіння та відродження вірного сприйняття богослужіння літургійною спільнотою та дієвої і свідомої участі спільноти в літургійній відправі.

3.2. Вплив літургійного богослов'я О. Шмемана на церковну практику

Олександр Шмеман дав початок літургійному відродженню Православній Церкві в Америці. Він сформулював важливі принципи літургійного богослов'я, а його натхненні виступи та численні публікації надихали втілювати це богослов'я у літургійну практику. Відтак, після О. Шмемана в Америці англійська мова стала звичайною мовою богослужіння для більшості громад. Перші англійські переклади служби були перекладами з церковнослов'янського тексту, але саме за часів о. Олександра, у 1960-70 роки було започатковано працю над перекладами з грецької мови – з мови оригіналу. Ці нові переклади були більш науково обґрунтованими та їхня англійська мова також покращилася. Ця праця в Америці продовжується дотепер [174].

Один з видимих результатів літургійного відродження – регулярна участь вірян у причащенні. Раніше серед православних християн в Америці, так само як колись у Російській імперії, нормою для вірян вважалося причащення раз на рік, а для тих, хто особливо піклується про благочестя – чотири рази на рік, в кожен з багатоденних постів. Після О. Шмемана значна частина вірян, а у значному числі парафій – переважна

більшість вірян – причащаються щонеділі. О. Шмеман наголошував на необхідності повернення до розуміння богослужіння як соборного акту, а також на тому, що причащення за літургією є саме тим, заради чого відбувається Євхаристія, і бути присутнім на літургії без причастя – це нонсенс. У статті «Богослов'я і Євхаристія», надрукованій 1961 р., о. Олександр констатував: «Досвід богослужіння з давніх-давен перестав бути досвідом соборної літургійної дії. Це сукупність індивідів, що відвідують церкву, та які присутні на богослужінні заради індивідуального задоволення власних індивідуальних релігійних потреб, а не заради мети зібрання і сповнення Церкви. Найкращий тому доказ – повний розпад причащення як соборної дії. Якщо рання Церква бачила своє дійсне сповнення у причасті як єднанні у єдине тіло [...], то сьогодні ми розцінюємо причащення як найбільш індивідуальний та приватний з усіх релігійних актів, який повністю залежить від особистого бажання, благочестя і підготовки» [33, с. 93]. О. Шмеман докладав максимум зусиль, щоби подолати цей «розпад» і повернути священнослужителів та вірян до розуміння причащення як кафолічного акту Церкви, а не акту індивідуального. Ідеї літургійного відродження, переважно через знайомство з працями О. Шмемана, від початку 1990-х років почали розповсюджуватися і на теренах України. Хоча українським православним церквам (юрисдикціям в цілому, а також окремим парафіям, священнослужителям і вірянам) потрібно пройти ще великий шлях до розуміння причащення як акту соборного, сьогодні у столиці України важко знайти православну парафію, де б не було причасників за недільною літургією в час, коли немає посту. Колись це нікого не дивувало. Тепер дивує якраз відсутність дорослих причасників за літургіями в позапостовий період, коли таке трапляється.

За часів О. Шмемана Літургійна комісія Православної Церкви в Америці запропонувала Синоду шляхи для реформування недільного богослужіння – як відповідь на доручення, яке Синод поставив перед цією

комісією у 1979 р. В багатьох документах цього періоду о. Олександр згадується як голова Літургійної комісії, в інших – як заступник голови [149, с. 238]. Неділя – день, коли християнська Церква здійснює літургійний спомин воскресіння Христового – є основним літургійним днем. У доповіді Літургійної комісії наголошується, що воскресне богослужіння є не тільки найбільш піднесеним виразом християнської віри, але й основним джерелом православної літургійної традиції та благочестя [189, с. 1].

Добове коло християнського богослужіння починається з вечора, тобто з вечірньої служби. Відповідно, воскресне (недільне) богослужіння починається з вечірні, яка служиться в суботу ввечері. Відповідно до богослужбового уставу слов'янської традиції – неосаввайтського типікону, за термінологією Р. Тафта – вечірня напередодні неділі та великих свят поєднується в одну відправу з утреною, і ця служба носить назву всеношного бдіння. Коли всеношна служба виникла в лаврі святого Сави поблизу Вифлеєму, в ній була практична потреба: монахи, що жили на відстані декілька кілометрів від центру монастиря, де був храм, приходили на службу в суботу ввечері і мали провести всю ніч до ранку в молитві, щоби потім після літургії та спільної трапези повернутися знову на тиждень до своїх келій. В сучасній церковній практиці, де немає потреби у цілонічному щонедільному чуванні спільноти, ця служба триває приблизно від 2 годин (у парафіяльних церквах та соборах) до 3-3,5 годин (у монастирях, які намагаються більш ретельно дотримуватися приписів богослужбового уставу). В містах та селах більшість вірян приходять на богослужіння тільки вранці в неділю. Суботній вечір, з якого починається богослужіння воскресного кола, збирає на порядок менше парафіян. О. Шмеман був свідомий цієї проблеми, яка в Православній Церкві в Америці після о. Олександра тільки посилилася. Миколай Денисенко наводить дані опитування Літургійною комісією американського духовенства за 1992 рік: 77,9% опитаних відповіли, що в суботу ввечері

служать тільки вечірню, 9,7% служать всеношне бдіння, тоді як 9,3% взагалі не відправляють служби ввечері в суботу. 54% священників зізналися, що тільки чверть чи менше їхніх парафіян відвідують вечірне богослужіння [149, с. 236]. Таким чином, літургійне життя більшості вірян зводиться до відвідування недільної літургії. Ця проблема притаманна і до церков грецької традиції, так само як і слов'янської. За нашими власними спостереженнями 2019 року, на грецьких парафіях у самій Греції та у Сполучених Штатах Америки, де воскресну утренью (як утренью взагалі) завжди служать вранці, переважна більшість парафіян приходять до церкви тільки на літургію. Утренья служиться у майже порожній церкві, тоді як під час літургії церква заповнюється, а із середини літургії може бути і переповненою. Таким чином, із літургійного благочестя більшості християн випадає суттєвий шар літургійної культури, який є важливим виразом віри у воскресіння Христове. Адже саме у відправі всеношного бдіння, наприклад, читаються Євангельські розповіді про воскресіння Ісуса Христа та лунають гімни (стихири, тропарі, канон тощо), у яких оспівуються важливі віровчальні положення. Деякі богослови сьогодні говорять про феномен «євхаристійної монокультури», яку можна спостерігати як в Православній, так і в Католицькій Церквах – коли євхаристійне богослужіння (Божественна літургія) фактично замінює собою добове коло богослужінь [130, с. 11].

У доповіді Літургійної комісії ПЦА згадуються відгуки російських єпископів 1905 р. до передсоборної комісії, в яких вони висловлювали велику стурбованість катастрофічним занепадом літургійного життя та наголошували на нагальній потребі у літургійному відродженні, та окреслюються основні богословські принципи, покладені в основу запропонованої реформи. Наголошується, що як на початку ХХ ст. в Росії, так і наприкінці цього століття в Америці Церква передусім потребує не «компромісу» чи «пристосування» до сучасного світу, а *відродження*, що включає, у свою чергу, відродження *сенсу* кожного богослужіння та

кожного елементу богослужіння: сенсу літургійного, богословського та духовного [189, с. 2]. Цей богословський принцип часто зустрічається в статтях О. Шмемана. Вказується також на потребу Церкви у складанні парафіяльного богослужбового уставу, який би відрізнявся від уставу чернечого – тобто, на відродженні розрізнення між парафіяльним/кафедральним та чернечим типом богослужіння, що було притаманне візантійській літургійній традиції впродовж багатьох століть.

У доповіді зазначається, що тільки єпископи є відповідальними за прийняття остаточних рішень, тобто за впровадження пропозицій щодо реформи у літургійне життя церкви. Автори тексту наголошують, що мали за мету не запровадити дещо нове в літургійну практику, а навпаки, очистити богослужіння від таких дефектів, які заплутують чи приховують його справжній сенс та силу. Кожна пропозиція, наголошують автори, обґрунтована історичними розвідками, богословським та духовним аналізом та загальним прагненням зробити богослужіння «епіфанією» віри та досвіду Церкви [189, с. 2]. Очевидним є ключовий вплив літургійного богослов'я О. Шмемана на текст документу.

В документі також зазначено головні критерії, якими керувалися автори запропонованої реформи. По-перше, реформований чин богослужіння має бути *традиційним*, тобто бути органічним продовженням літургійного передання церкви, її *lex orandi*. Другий критерій – *послідовність*, тобто застосування відповідних принципів до всіх частин богослужіння та до всього чину в цілому. Далі, складений чин має бути *помірованим* – не закортким і не задовгим, і, нарешті, *практичним*, тобто відповідати можливостям кожної звичайної парафії [189, ч. 1, с. 1].

Практичні пропозиції Літургійної комісії складаються з чотирьох частин, з яких у архіві О. Шмемана було знайдено тільки дві перші:

- 1) велика вечірня (якщо служиться окремо);
- 2) суботня всеношна;
- 3) утрєня (якщо передує Божественній літургії);

4) Божественна літургія.

Воскресна служба в суботу ввечері починається з великої вечірні – чи то як окремої відправи, чи у складі всеношного бдіння. У разі служіння всеношної після вечірні додаються урочисті елементи, які зазвичай згідно неосавайтського типікону відправляються у складі воскресної утрени. Запропонований порядок служіння в багатьох елементах відрізняється від поточної літургійної практики. У таблиці нижче наведено порівняння звичайного порядку служіння всеношної (на основі неосавайтського типікону) із запропонованим реформованим чином.

Таблиця 1. Порівняння звичайного порядку служіння всеношного бдіння (на основі неосавайтського типікону) з реформованим чином Літургійної комісії ПЦА

Звичайний порядок служіння	Зміни в реформованому чині
<i>Велика вечірня</i>	
Початкове благословення	<i>Без змін</i>
Псалом 103 (104) (читають повністю або співають скорочено)	Псаломщик проспівує послідовно всі рядки псалма, після кожного з яких хор співає приспів, взятий з тексту псалма.
Сім світильних молитов (читаються «тайно» священником)	Деякі молитви поставлені на відповідні місця в чині вечірні для читання вголос, деякі опущено
Велика (мирна) ектенія	<i>Без змін</i>
Виголос	Сьома світильна молитва (частина перша) і виголос.
«Блажен муж». Антифон 1-ї кафісми	<i>Без змін</i>
Мала ектенія	Опущено, замість неї читається молитва входу (у звичайному чині читається тайно під час процесії входу)
«Господи воззвах» Псалми 140, 141, 129, 116 зі стихирами. На практиці співають початок Пс. 140 і декілька стихир з рядками між ними.	Псалми співають повністю, респонсорно, як Пс.103 вище. Приспів «Почуй мене, Господи». Стихир наприкінці псалмодії може бути 10 або менше.

Вхід з кадилом «Світе тихий»	<i>Без змін</i>
Прокимен	Додано декілька рядків із псалма
(Читання паремій зі Старого Завіту чи Апостольських послань – напередодні свят)	(У разі, коли вечірня служиться не у складі бдіння, тут читається воскресне Євангеліє)
Потрійна ектенія	Опущено
«Сподоби, Господи»	<i>Без змін</i>
Благальна ектенія з виголосом	Після ектенії додано другу частину сьомої світильничної молитви з виголосом.
Мир усім і главопреклонна молитва	<i>Без змін</i>
(Літія, коли вечірня служиться у складі бдіння)	<i>Без змін</i>
Стиховні стихирі	<i>Без змін</i>
«Нині відпускаєш» і Трисвяте по Отче наш, тропарі дня.	<i>Без змін</i>
Відпуст (коли вечірня служиться без бдіння)	<i>Без змін</i>
Утреня (у складі всеношної)	Воскресне бдіння
Шестипсалміє	Не береться до бдіння
12 ранкових молитов (читаються «тайно»)	Не береться до бдіння
Велика (мирна) ектенія	Не береться до бдіння
«Бог Господь» і тропарі	Не береться до бдіння
Кафісма, мала ектенія, сідальний	Не береться до бдіння
Поліелей (Пс. 134-135), зазвичай співають тільки чотири рядки. Від неділі про Блудного сина до неділі Прощеної додається Пс.136 (повністю)	Псалми співаються повністю. Від неділі про Блудного сина до неділі 5 Великого посту замість Поліелею співають тільки Пс. 136.
Величання (у свята)	<i>Без змін</i>
Воскресні тропарі по Непорочних «Благословен еси, Господи...» (тільки в суботу ввечері)	<i>Без змін</i>
Мала ектенія з виголосом	Опущено

Іпакої / сідалийний	Опущено
Степенни антифони	Опущено
Прокимен перед Євангелієм / «Всякоє диханіє...»	<i>Без змін</i>
Читання Євангелія «Воскресіння Христове бачивши»	Молитва перед читанням Євангелія <i>Без змін</i> В суботу ввечері після Євангелія співають євангельську стихиру, потім «Воскресіння Христове...»
Слава: Молитвами... І нині: Молитвами... «Воскрес Ісус от гроба» або святкова стихира	Опущено
Молитва «Спаси, Боже, людей Твоїх...», 12 разів «Господи помилуй»	<i>Без змін</i>
Канон, Велике славослов'я, 2 ектенії	Не береться до бдіння
Відпуст	<i>Без змін</i>

Порівняльний аналіз наведеного тут чину всеношного бдіння виявляє основні принципи, які застосовували автори реформи. По-перше, очевидним є акцент на біблійному матеріалі. Свого часу О. Шмеман звертав увагу на те, що візантійське богослужіння в його теперішньому вигляді є перенасиченим гімнографією, тобто піснеспівами, складеними християнськими авторами, а не взятими зі Святого Письма. Ця перенасиченість, зауважував о. Олександр, витіснила інші сутнісні елементи богослужіння, зокрема, біблійні [62, с. 169]. У реформованому чині зроблено спробу виправити цей недолік. Псалми, які є постійними елементами вечірні, так само як псалми поліелею, виконуються повністю, без скорочень, і до того ж співаються з рефреном, а не прочитуються поспіхом. Респонсорний спів псалмів, в якому може брати участь не тільки окремий професійний чи аматорський хор, а вся спільнота, дає можливість вірянам медитативно зосередитися на біблійному тексті. По-друге, у реформованому чині повністю відсутнє так зване «тайне» читання молитов, натомість молитви розташовані так, щоби бути прочитаними

вголос. При «тайному» читанні молитов фактично звершується окрема частина служби для священників, і окрема – для вірян, до того ж паралельно. Відмова від цієї відносно пізньої практики і повернення до читання молитов уголос підкреслює царське священство народу Божого, тобто дозволяє уникати прикрої ситуації, коли вірянам не дозволено чути молитви, які читає священник. Крім того, рекомендація читати молитви вголос мотивована турботою про розкриття сенсу богослужіння для спільноти. Не чуючи молитов, віряни не в змозі зрозуміти всього сенсу того, що відбувається на службі. По-третє, з чину утрени до бдіння взяті тільки такі елементи, які є елементами урочистої кафедральної служби, а не молитви на світанку. Сенс цього в тому, щоби молитва відповідала часу доби, коли вона має відправлятися. Коли при звичайному для слов'янської богослужбової традиції способі відправи всеношної священник під час Шестипсалмія – псалмів, обраних свого часу церквою для читання перед світанком – читає тайно дванадцять молитов, тільки одна з них не є суто ранковою молитвою. Автори реформованого чину залишили ранкові елементи богослужіння для відправи у відповідний час доби, а одну з молитов – перед читанням Євангелія – поставили на відповідне місце. В цьому проявляється турбота авторів про правдивість сенсу, тобто щоби слова, які промовляються під час богослужіння, відповідали дійсності. Деякі скорочення вторинних елементів у реформованому чині (переважно дублюючі ектенії) дозволяють зосередитися на основних елементах, що залишилися. Водночас не до кінця зрозуміло, якою логікою користувалися автори, коли не залишили в чині степенних антифонів і стихири після «Воскресіння Христове бачивши». На наш погляд, ці елементи варто було б залишити у чині бдіння. Тривалість всеношного бдіння за реформованим чином, за нашими оцінками, може сягати до півтори години – це доволі збалансовано, щоби, водночас, бути достатньо тривалим, аби парафіяни були мотивовані приїжджати на службу (в американській ситуації

практично всі парафіяни через велику відстань приїжджають до церкви на автомобілі), і водночас, чин побудований достатньо динамічно.

Питання про літургійну реформу в Православ'ї зазвичай воліють не ставити відкрито, з огляду на спротив консервативних та фундаменталістські налаштованих кіл. Втім, в академічному середовищі це питання є предметом розгляду, аналізу та дискусій між представниками різних церков. Томас Потт у монографії «Візантійська літургійна реформа» проаналізував ідею літургійної реформи в історичному контексті і довів, що ідея «оновлення» чи «реформування», хоча вона не мала такої назви, була історично притаманна візантійській церковній свідомості [183, с. 270]. Зміни в богослужбовому обряді сприймалися як дещо природне. Основні спроби реформування православної богослужбової традиції в ХХ ст. на Сході та Заході дослідив диякон Микола Денисенко у монографії «Літургійна реформа після II Ватикану. Вплив на Східне Православ'я»; він також запропонував власну програму літургійної реформи, базуючись на ідеях літургійного реалізму [146; 147, с. 350-401]. М. Денисенко вірно зазначає, що на початку ХХІ ст. процес літургійної реформи в Православ'ї перебуває у стані *ritus interruptus* (перерваного процесу), оскільки серед православних відсутній консенсус щодо методу та самої легітимності літургійної реформи [148, с. 203].

Потрібно зауважити, що сам О. Шмеман далеко не завжди був послідовним у впровадженні відкритих ним ідей у літургійну практику. Це стосується, зокрема, його ставлення до православного чину похоронної відправи. У лекціях, що увійшли до книги «Літургія смерті і сучасна культура» о. Олександр різко критично оцінив деякі шари літургійного матеріалу з чину похорону, який не узгоджується з християнською вірою у воскресіння Христове та загальне воскресіння. Незважаючи на це, як священник о. Олександр продовжував звершувати похорон по усталеному чину, дозволяючи тільки дрібні, незначні виправлення [182, с. 437].

Втім, вплив О. Шмемана на оновлення літургійного життя парафій Православної Церкви в Америці важко переоцінити. Дослідник спадщини о. Олександра священник церкви св. Григорія Богослова у Wappinger Falls, NY Майкл Плекон зазначає, що цей вплив простежується в тому, що більшість православних парафій у Північній Америці вживають англійську мову в богослужінні, що більшість православних християн часто причащаються (щонеділі), що на парафіях в повному обсязі відправляються великопісні та страсні служби, що на багатьох парафіях відновлене звершення хрещення як події, в якій бере участь уся місцева релігійна громада, та що віра християн не відокремлена від повсякденного життя, а є його важливою складовою [181, с. 1]. Праці О. Шмемана надихали творців оригінальної літургійної реформи монастиря Новий Скит (Православна Церква в Америці) [83, с. 170-186] та дали значний поштовх літургійному відродженню у Фінській Православній Церкві [177, с. 66-67].

3.3. Шляхи рецепції літургійного реалізму О. Шмемана у академічному богослов'ї

М. Плекон справедливо зазначає, що через багато років після передчасного завершення життя О. Шмемана його продовжують цінувати за відновлення розуміння Євхаристії як центру життя Церкви, за нове відкриття пасхальної та есхатологічної природи Церкви та за наголошення на нерозривному зв'язку між літургією та життям [180, с. 125]. Унікальний внесок о. Олександра у богослов'я полягає в тому, що він наголосив на тому, що єдине обґрунтування свого буття Церква має в літургії, в якій укорінене саме її життя та місія для світу [179, с. 276]. О. Шмеман побудував концепцію літургійного реалізму, надихаючись творами та ідеями кращих представників літургійного руху в Католицькій Церкві, та перебуваючи в постійному діалозі із Заходом, заперечуючи поширений в його часи на Заході секуляризм і водночас визнаючи велике християнське значення західної культури в цілому, в якій він бачив чи то свідчення про

присутність Божого царства посеред нас чи тугу за ним. Критикуючи Захід, він в жодному разі не був «анти-західником». Тому ідеї О. Шмемана стали надзвичайно цікавими для богословів, пастирів та вірян в Америці і на Заході в цілому.

Православні богослови ХХ століття часто критикували Захід. Антизахідний пафос російського вірянина-богослова Олексія Хомякова (1804-1860), ідеолога слов'янофільства, знайшов благодатний ґрунт в російському православ'ї, та пізніше був підхоплений прот. Георгієм Флоровським, який в книзі «Путі руського богослов'я» називав стан православного богослов'я «західним полоном». Г. Флоровський проголосив «повернення до отців», започаткувавши напрямок богослов'я, який назвали неопатристикою. Будучи тісно пов'язаним із Г. Флоровським і водночас полемізуючи з ним в деяких аспектах, О. Шмеман також критикував певні явища в православ'ї, в яких бачив вплив західного секулярного світу. Будучи людиною Заходу, О. Шмеман водночас намагався свідчити Заходу про скарби православного Сходу.

Західній людині буває непросто зрозуміти богослов'я О. Шмемана та особливо підґрунтя його ідей. Саме поняття «богослов'я» людиною західної ментальності сприймається передусім як розумова діяльність. Богослужіння для такої людини є дією, через яку виявляється християнська віра, та/або допоміжним засобом для появи чи укріплення такої віри. Як пояснює цю ситуацію Д. Фагерберг, богослов'я в такому контексті стає потрібним богослужінню тільки тоді, коли виникає потреба в певному корегуванні чи уточненні віри, що викликається богослужінням [151, с. 181]. Натомість для О. Шмемана, який в даному разі проявляв себе як людина східного (православного) світосприйняття, богослов'я є радше цілісним баченням, ніж інтелектуальним розмірковуванням. Пояснюючи західним читачам православне бачення богослов'я і богослужіння, Фагерберг описує літургію як «перихорезу»⁸ Трійці, яка кенотично

⁸ Богословський термін східної патристики, який буквально означає взаємопроникнення

розширюється, вітаючи наше синергійне вознесіння до обоження» [151, с. 182]. Літургія в східноправославному світосприйнятті – це продовження сходження Сина Божого в любові до людини заради того, щоби для людини стало можливим євхаристійне піднесення і початок нового життя царства Божого. Далі, продовжує Д. Фагерберг, для людини Шмеманівського світогляду богослов'я починається не з бібліотечного каталогу, а з боротьби з пристрастями, а закінчується не отриманням професорського звання, а святістю [151, с. 183]. Хоча о. Олександр практично не писав нічого на аскетичні теми, він перебував у руслі традиції, для якої богослов'я є вершиною аскетичного шляху. Богослов'я має починатися з вітваря або вести до нього. Богослов'я – це знання Бога, а справжнє знання Бога є єднанням із Богом. Д. Фагерберг наголошує, що О. Шмеман мав на увазі саме це, коли знову і знову критикував розрив між богослов'ям, богослужінням і благочестям. Д. Фагерберг, який є сучасним коментатором О. Шмемана і послідовником його напрямку в літургійному реалізмі, називає справжнє богослов'я «імпринтингом» Бога в розумі богослова – таким досвідом, який передається безпосередньо від матері до дитини. Християнська літургія не є таким поклонінням Богові, яке було в Адама, це є служіння Богові нового Адама, тобто Христа, а через нього і в ньому – і всього народу Божого, відкупленого Христом. Д. Фагерберг продовжує: «Богослов'я не є мисленням за допомогою земного розуму про небесні явища, це є мисленням у сопричасті (*in communion*) з розумом Христовим про усі речі, земні та небесні» [151, с. 185].

Поняття, вислови та образи, притаманні для східного візантійського богослов'я, є незвичними і часто незрозумілими для західної людини, і потребують не буквального, а герменевтичного перекладу. Таким перекладом займаються літургійні богослови, які транслюють О. Шмемана західному світові – А. Кавана, Д. Фагерберг тощо. Послідовник

частин одна в одну, використовується як у христології (для опису взаємовідносин божественної і людської природ в особі Христа), так і у тріадології (для опису взаємин іпостасей Трійці).

О. Шмемана в римо-католицькому літургійному богослов'ї Айдан Кавана використовує образ звичайної парафіянки – місіс Мерфі – яка є учасницею церковного богослужіння, і може бути богословом через літургійне посвячення свого життя [151, с. 187].

Запроваджуючи ідею літургійного богослужіння як первинного богослов'я, яке здійснюють всі його свідомі учасники, А. Кавана наголошує на водночас *канонічному* та *есхатологічному* вимірах літургії [167, с. 149]. Канонічний вимір означає укоріненість літургії в теперішньому контексті: важливим є те, хто саме, де та в який спосіб звершує літургію; це є відповідальність літургійної спільноти, об'єднаної вірою у Христа. Водночас через звершення літургії ця спільнота набуває есхатологічного виміру, її ідентичність визначається не тільки обставинами теперішнього часу, а й – передусім – обставинами часу майбутнього, другого пришествя Христа та повнотою життя царства Божого. З огляду на це справжнім «первинним» богословом у Церкві є літургійне зібрання – кожен член окремо та всі разом узяті. «Літургія вірних християн є первинною богословською дією самої Церкви», – підсумовує А. Кавана [167, с. 150].

О. Шмеман наголошував, що першим завданням літургійного богослова є виокремлення із богослужіння того, що він називав «первинними структурами», та усвідомлення богословського сенсу цих структур. Д. Фагерберг пояснює підхід до первинних структур богослужіння як до джерела богослов'я наступним чином: «Той факт, що літургія потребує зібрання спільноти, мав би навчити нас щось про природну єдність людської родини, про яку ми вже давно забули; факт, що структура [спільноти] є ієрархічною, треба б [сприйняти як спонуку] бачити спільноту як ікону Троїчної єдності, натомість ми дали цьому поняттю закам'яніти в адміністративну структуру; і той факт, що наше богослужіння вимагає простору, часу і матерії (у формі храму, свят, ікон,

таїнств, фіміаму і мощів), мав би показувати нам, що Царство преобразить цей світ, а не знищить його» [152, с. 221].

Західний підхід розглядає богослов'я як раціоналістичний науковий дискурс. Студентів-богословів учать працювати з текстами та іншими джерелами, але західний метод навчання богослов'ю зупиняється там, де потрібно продовжити – богословствувати самому в руслі традиції, в єдності з отцями Церкви. О. Шмеман писав: «У мене таке враження, що, за деякими винятками, "патристичне відродження" залишається замкненим всередині старого західного підходу до богослов'я, будучи поверненням набагато більше до святоотцівських *текстів*, ніж до *мислення* отців, нібито їхні тексти були самодостатніми і самі себе пояснювали. Насправді перетворення текстів на єдині *loci theologici*, на зовнішні богословські "авторитети", з відривом богослов'я від його живого джерела – літургії та духовності, – є "первородним гріхом" усього західного богословського розвитку» [43, с. 56].

Для західної людини передання (традиція) є траєкторією, пояснює Д. Фагерберг, тобто небагатьом більшим ніж сума точок, які передували точці, в якій знаходиться сучасний спостерігач чи дослідник. За такого підходу передання може бути тлом, «бекграундом» мислення, але не може мати значного впливу. Натомість для О. Шмемана передання (традиція) є центром тяжіння між християнським богослов'ям, богослужінням і благочестям. Г. Флоровський наголошував, що для ранньої Церкви передання було передусім герменевтичним принципом та методом [151, с. 189]. Коли передання перестає бути рушійною силою богослов'я і богослужіння, воно вироджується у традиціоналізм, протилежний справжній Традиції. Замість того, щоби сприймати світі у світлі святоотцівського бачення, християни стають патрологами, замість літургійного бачення – «обрядологами», іронізує Д. Фагерберг [151, с. 190].

Традиція для західної людини – послідовність певних подій, часто випадковостей. За такого підходу традиція (передання) не може бути нормативним, як не може бути нормою кожен історичний випадок. Оскільки на Заході розглядають традицію як історію, для дослідження традиції використовують історичний метод. Тому, пояснює Д. Фагерберг, коли західна людина чує від О. Шмемана про *lex orandi*, вона розуміє, нібито о. Олександр посилається на певну давню та загальну практику, і далі ця людина за допомогою історичного методу намагається відшукати цю літургійну сутність [151, с. 191]. Але це виявляється неможливим, і історики літургії вказують на надзвичайне розмаїття стародавньої літургійної практики. В цьому плані показовою є дискусія О. Шмемана з західними літургістами Бернаром Боттом і Жардіном Грісбруком на сторінках часопису Свято-Володимирської семінарії у 1968-69 рр. Думаючи, що він розуміє о. Олександра, Б. Ботт писав наступне: «Я цілком поділяю його розуміння ролі літургійного богослов'я, завдання якого – заново віднайти сутнісні елементи богослужіння. Історії тут недостатньо, адже вона лише надає дані, але не може оцінювати. Недостатньо зазирнути в минуле з надією знайти там ідеальну добу і замовчати про все наступне... Важливе тільки перебувати у згоді з первинним імпульсом» [77, с. 37]. Ж. Грісбрук продовжив дискусію: «Хто має зрозуміти літургійну традицію? Вірогідно, уся повнота вірних, разом клірики і миряни. Яким чином? Очевидно, через навчання – духовне і інтелектуальне – у тої меншини, що вже є просвіченою чи перебуває на шляху до просвітлення, тобто, треба розуміти, у тих учених-літургістів, які досягли (чи досягають) розуміння традиції...» [90, с. 45].

Відповідаючи на це, о. Олександр писав наступне: «Жардін Грісбрук, наслідуючи в цьому о.Б. Ботту, вважає, що для мене "завдання літургійного богослов'я – заново віднайти сутнісне і поставити другорядне на його місце", підготувавши таким чином ґрунт для літургійної реформи... Насправді, однак, моє розуміння літургійного богослов'я не є таким...» [43,

с. 51]. І далі: «У підході, який я відстоюю кожним будь-коли написаним рядком, питання, звернене літургійним богослов'ям до літургії та до усього літургійного передання – це питання не про літургію, але про "богослов'я", тобто про віру Церкви, яка виражається, передається і зберігається у літургії» [43, с. 53].

Підсумовуючи результати цієї дискусії для західних читачів, Д. Фагерберг пропонує розрізнити між західними пошуками *ordo* (правильного чину богослужіння, якого шукають на Заході) та Шмеманівським пошуком *ortho*, тобто того, що робить богослужіння православним.

Проф. Брюс Моріл у монографії «Anamnesis as Dangerous Memory» співставив літургійне богослов'я О. Шмемана та його наступників з політичним богослов'ям Джоана Баптиста Метца. Морілл зробив важливе зауваження, що О. Шмеман, приділяючи дуже багато уваги реальності літургійних символів, недооцінює функцію наративу – тобто того, в який спосіб читання зі Святого Письма, проповідь та літургійна анамнеза послуговуються актуалізації для літургійної спільноти подій минулого та обіцяного майбутнього [176, с. 193].

Літургійний реалізм О. Шмемана став джерелом натхнення та надав поштовх для розвитку літургійного богослов'я не тільки для православних і католицьких, але й для протестантських богословів. Книга «Holy Things» (1998) Гордона Летропа, лютеранина з Північної Америки, є вдалою спробою окреслити систему *єкуменічного* літургійного богослов'я. У передмові автор зазначає великий вплив на нього о. Олександра. Праця Г. Летропа складається з трьох частин. Спочатку автор окреслює теоретичні (передусім, біблійні) засади літургійного богослов'я – автор називає це *вторинним* богослов'ям, оскільки це є рефлексією над тим, що спільнота робить під час богослужіння. Далі автор пропонує своє пояснення самої літургії, як її звершує спільнота християн, починаючи від найпростіших базових елементів літургійної відправи (зібрання, його учасники, місце,

предмети, слова тощо) – тобто описує *первинне* богослов'я. При цьому Г. Летроп радить читачам: «Прочитайте цю книгу. Потім йдіть на зібрання та разом із спільнотою будьте богословом. Там, разом з усіма іншими, благовістіть про сенс Бога для нашого світу» [170, с. 5]. 3) Третю частину Г. Летроп називає *пастирським* богослов'ям, тобто практичним застосуванням започаткованого О. Шмеманом літургійного богослов'я для сучасної християнської літургійної спільноти. Г. Летроп переконаний у необхідності саме практичних висновків і конкретних дій, тому що «автентична спільнота потребує відповідальних змін» [170, с. 5]. Автор метафорично порівнює завдання літургійного богослов'я із формуванням нового виду євхаристійної чаші, для того щоб сучасні люди «могли пити з джерела води, яким є літургія», а також щоби «розчистити саме джерело, щоби вода витікала вільніше» [170, с. 7].

Для франкомовних християн та у Польській Православній Церкві започаткований О. Шмеманом напрямок літургійного реалізму продовжується в працях прот. Генріка Папроцкі *Le Mystère de l'Eucharistie. Genèse et interprétation de la liturgie eucharistique byzantine*, Paris 1993; через п'ять років видано авторський переклад польською мовою *Mysterium Eucharystii. Interpretacja genetyczna liturgii bizantyjskiej*, Kraków 2010. Польське видання містить понад 50 посилань на твори о. Олександра. У цій ґрунтовній праці автор послідовно пояснює розвиток основних елементів євхаристійної служби візантійського обряду, базуючись на історичних дослідженнях та на ідеях євхаристійної еклезіології, та демонструє залежність від герменевтики О. Шмемана не тільки там, де напряму посилається на нього. Так, він пояснює початковий виголос візантійської літургії «Благословенне Царство...» як те, що «есхатологічне царство Боже актуалізується вже тепер, у нашому житті» і що «кожна Євхаристія є передчуття радості життя вічного» [178, с. 8], повторюючи основні тези літургійного богослов'я О. Шмемана.

Значний вплив ідей О. Шмемана простежується не тільки в американському середовищі, в російськомовному і на пострадянському просторі, але й у грецькому богослов'ї. Знайомство грецьких інтелектуальних кіл з творчістю о. Олександра відбулося у 1960-ті роки, разом із богослов'ям Г. Флоровського, В. Лоського та І. Мейєндорфа. Починаючи з 1980х років ідеї О. Шмемана набули широкої популярності в Греції. Перша стаття о. Олександра грецькою мовою вийшла у 1959 в єпархіальному виданні «Ο Ροίμεν» Митиленської митрополії. Це був переклад з французької статті «Піст і літургія» з бельгійського часопису «Іренікон», який здійснив студент Іоанніс Фундуліс (1927-2007), пізніше – професор богослов'я у Фесалонікійському університеті і палкий прихильник літургійного відродження. У передмові до свого перекладу І. Фундуліс представляв О. Шмемана читачам як одного з найважливіших і найвідоміших православних богословів на Заході. Зрозуміло, що єпархіальний часопис мав обмежений наклад і невеликий вплив, але потрібно зазначити важливість того факту, що саме І. Фундуліс у свої студентські часи став першим перекладачем О. Шмемана для читачів у Греції.

Першим більш широко поширеним перекладам грецькою О. Шмеман зобов'язаний богослову Димитріосу Кутрубісу (+1983), чії роботи здійснили значний вплив на відродження грецького богослов'я у 1960-ті роки. Він першим серед сучасних греків писав про богослов'я Григорія Палами і Миколая Кавасили, а також перекладав твори богословів російської діаспори. Д. Кутрубіс дав поштовх розвитку нового покоління грецьких богословів [141, с. 275]. В контексті цього розвитку грецьке товариство «Зоі» («Життя»), яке тоді очолював отець Іліас Мastroянопулос (1960-1975) видало дві книги, в яких містилися статті О. Шмемана. Перша стаття «Богослов'я і Євхаристія» була надрукована у збірці «Богослов'я, істина і життя» у 1962 р. Друга стаття «Вступ до літургії» вийшла друком у збірці «Наша літургія» у 1963. Ці дві книги, згідно свідченню

І. Мастонопулоса, на якого посиляється дослідник творчості о. Олександра у грецькому контексті Стефанос Алексопулос, хоча й не мали великого впливу свого часу, стали проявом нової тенденції в грецькому богослов'ї [141, с. 276]. Було потрібно ще двадцять років, щоби ця тенденція поширилася і стала рушійною течією.

Починаючи з 1981 року дотепер богословські праці О. Шмемана активно перекладаються, видаються і по кілька разів перевидаються в Греції. На сьогодні грецькою перекладено майже всі його книги, в тому числі «Щоденники», та важливі статті [141, с. 277]. За дослідженням С. Алексопулоса, найбільш відомою і популярною працею о. Олександра в Греції є книга «Водою і Духом». Багато священників сьогодні в Греції вчать та проповідують про хрещення, ґрунтуючись на цій праці [141, с. 279].

Серед православних грекомовних священників та вірян популярними є також пастирські і катехитичні праці О. Шмемана, зокрема, герменевтика літургійного року, включаючи Великий піст, Страсний тиждень, Пасху, П'ятидесятницю та святковий цикл; пастирські міркування про впорядкування таїнства сповіді; роздуми про християнське просвітництво через літургійний досвід тощо. Книга О. Шмемана «Великий піст» стала в Греції стандартним текстом, який використовують для пояснення цього літургійного періоду як у проповідях, так і при катехизації [141, с. 292]. Збірка проповідей на літургійний рік в трьох частинах, перекладена з англійського видання «The Celebration of Faith», стала важливою допомогою при катехизації дорослих, особливо в ситуації, коли в останні десятиріччя через зростання кількості іммігрантів у Греції значно збільшилося число дорослих людей, які приймають хрещення [141, с. 293].

Остання прижиттєва праця о. Олександра Шмемана «Євхаристія» стала популярною в Греції не одразу, оскільки перший переклад цієї книги з російської мови не був належної якості. Ситуація змінилася, коли 2000 р. вийшов переклад цієї книги з англійської мови (оригінал написаний російською). Як було зазначено вище, один із головних внесків

О. Шмемана в його підході до пояснення Євхаристії – наголошення на її есхатологічному вимірі, трактування Євхаристії як здійсненої есхатології. Сучасний найбільш впливовий у світі грецький богослов митрополит Іоан Зізіулас коментує, що коли впродовж тривалого часу православні богослови розглядали Євхаристію як одне з семи церковних таїнств, вони не помічали сутність Євхаристії та її есхатологічний вимір. Він посилається на о. Олександра як на богослова, хто поставив есхатологічний вимір Євхаристії на передній план, завдяки тому що він розглядав Євхаристію як ціле та вдивлявся у те, що сама Євхаристія свідчить про себе [141, с. 280].

Дисертація О. Шмемана «Вступ до літургійного богослов'я» була перекладена грецькою у 1991 р. о. Димитріосом Церпосом, професором літургії Афіньського університету. Ця праця О. Шмемана отримала визнання в Греції, її вивчають студенти у богословських школах в Афінах і Салоніках. Водночас ця книга стала об'єктом академічної критики з боку грецьких літургістів. Д. Церпос зазначив деякі спірні моменти у О. Шмемана, а саме: 1) загальне несприйняття візантійської літургійної герменевтики (мається на увазі передусім тотальна критика о. Олександром літургійного символізму візантійських коментаторів літургії); 2) ототожнення проблем окремих помісних церков з усією Православною Церквою як такою; 3) абсолютний спосіб, в який О. Шмеман відстоював свої наукові положення [141, с. 282].

В доповіді «Внесок о. Олександра Шмемана у формування сучасного православного літургійного богослов'я» професор літургії Афіньського університету Георгіос Філіас виокремлює чотири основні тези, які О. Шмеман виніс на порядок денний сучасного богослов'я: 1) що літургія є первинним джерелом богослов'я та онтологічні передумови цього; 2) що літургійне богослов'я є місцем поєднання богослужіння та віри; 3) що літургійна практика сформована на основі Святого Письма, хрещальної віри та Євхаристії як есхатологічного досвіду; 4) що істинне

поклоніння Богові несумісне з секуляризованим життям сучасної людини [141, с. 282]. За Г. Філіасом, внесок О. Шмемана полягає у наступному: 1) усвідомлення, що літургійне богослов'я є більшою мірою практика, ніж метод; 2) виправлення викривлень літургійної практики потребує систематичних зусиль на еклезіальному та катехитичному рівнях; 3) літургійне оновлення може бути успішним тільки за умови підготовки всього церковного тіла та богословського відродження [141, с. 282-283].

Більш детальна критика богослов'я О. Шмемана представлена у докторській дисертації о. Георгіоса Басілудіса, яка була захищена у 2001 р. у Фессалонікійському університеті (науковий керівник проф. Петрос Васіліадіс) та видана у 2008 р. під назвою «Сила богослужіння: Внесок о. Олександра Шмемана у літургійне богослов'я». Це перша ґрунтовна систематична робота грецькою мовою, в якій детально аналізується богослов'я о. Олександра. Г. Басілудіс вельми позитивно оцінює внесок О. Шмемана, але виокремлює два недоліки в його богослов'ї: абсолютизм та схематизацію. Абсолютизм проявляється в тому, як о. Олександр робить висновки, використовуючи схему: теза – антитеза – синтез. Хоча такий підхід може бути корисним, його важко застосовувати до вивчення візантійської літургії, адже остання має надто складну і заплутану історію свого розвитку. Дослідник, який застосовує до літургії просту методологічну схему, ризикує втратити багато деталей. Г. Басілудіс також зауважує деякі конкретні моменти: 1) О. Шмеман переоцінює роль літургійного благочестя у розвитку візантійського *ordo* (порядку богослужіння); 2) він переоцінює суперечності між есхатологією і історією до та після Костянтина; 3) він ігнорує чи применшує важливі чинники, що значно вплинули на візантійський літургійний синтез. Серед цих чинників Г. Басілудіс виділяє наступні: 1) христологічні суперечки; 2) імператорський церемоніал; 3) стаціональні літургії (літургійні процесії містом у Константинополі); 4) іконоборство [141, с. 284]. Г. Басілудіс також не погоджується із О. Шмеманом в оцінці чернечого літургійного

благочестя, яке в цілому не можна називати проявом індивідуалістичного підходу до богослужіння. Прикладом є міські монастирі, в богослужінні яких були поєднані елементи кафедральної та чернечої богослужбових традицій. Так само, зауважує Г. Басілудіс, у занепаді частоти причащення не можна винити тільки «індивідуалістичний характер» чернечого благочестя [141, с. 284].

Один засадничий принцип літургійного реалізму О. Шмемана, який мав сильний вплив у Греції, але також спричинив значні дебати, це взаємовідносини між *lex orandi* та *lex credendi*. Читаючи праці о. Олександра, грецькі богослови не вбачають пріоритету *lex orandi* перед *lex credendi*. Для них зв'язок між цими двома термінами є радше взаємним, так що одне впливає на інше і навзаєм. Літургійне богослов'я розцінюється як літургійний прояв віри Церкви. О. Георгіос Металлінос, професор та декан (2004-2007) школи богослов'я Афінівського університету, зазначає, що християн спасає «не богослужіння, але віра, яку богослужіння втілює, і для якої воно існує» [141, с. 285].

Професор Фессалонікійського університету Петрос Васіліадіс в збірці статей під назвою «*Lex orandi*. Дослідження з літургійного богослов'я» (1994), посилаючись на О. Шмемана, наголошує на еклезіологічному вимірі літургійного богослов'я. У передмові він натхненно стверджує, що, відповідно до автентичного біблійного та літургійного православного передання, Церква не є зібранням індивідуумів з метою отримати божественну благодать, але це є зібрання заради тієї мети, щоби стати тим, чим Церква є насправді: тілом Христа, співпричастям Святого Духа, передчуттям царства Божого. Церква не використовує літургію, продовжує П. Васіліадіс, натомість вона сама є літургією, оскільки в такий спосіб вона відповідає на поклик Бога і на божественний план спасіння («ікономію»). П. Васіліадіс також зазначає, що завданням літургійного богослов'я є літургійне відродження [141, с. 287].

Прот. Павлос Кумаріанос у доповіді про літургійне відродження в Елладській Церкві (2006) зазначає низку ініціатив з оновлення літургійного життя, здійснених за підтримки архієпископа Христодула, який очолював Афінську кафедру у 1998-2008 рр. За цей час Священний Синод Церкви Греції видав низку соборних послань, які мали за мету впорядкувати літургійне життя та більш активно залучити до нього вірян. Головним завданням цих послань П. Кумаріанос називає відновлення Євхаристії як центру церковного життя. Для того, щоби «відновити Євхаристію як життєво необхідний діалог життя і любові між Богом та Його народом», офіційні послання вищої церковної влади Греції рекомендують читати більшість літургійних молитов голосно, щоби люди могли чути слова молитов та дійсно молитися ними, а також усвідомлено відповідати «амінь» [168, с. 4].

Редактор впливового афінського богословського часопису «Синаксист» Атанасій Папатанасіу у доповіді на присвяченій О. Шмеману конференції в Свято-Сергіївському богословському інституті в Парижі (2008) указав на проблему, пов'язану з частим повторенням тези «Євхаристія робить Церкву» або «*Lex orandi est lex credendi*». На думку богослова, це призводить до того, що про Євхаристію говорять як про дещо, що «відбувається», а не про те, що «звершують», а це дає привід розцінювати Євхаристію як дещо незмінне, непорушне, і при такому підході важко буває уникнути ритуалізму, тобто уяви про те, що ритуал сам собою здатний привести до спасіння. А. Папатанасіу пропонує альтернативний підхід, заснований на ідеї Завіту. Він наголошує, що основою Євхаристії, тим, що робить Євхаристію можливою, є Завіт з Богом. Хоча О. Шмеман не розвинув те, що А. Папатанасіу називає «богослов'ям Завіту», в його працях можна знайти те, що підкріплює тезу грецького богослова, – такі моменти, коли він представляє Євхаристію як «здійснення» віри та любові [141, 288].

Провідний сучасний грецький богослов митрополит Пергамський Іоан Зізіулас, який у своїх численних працях розвиває і доповнює теорію евхаристійної еклезіології М. Афанасьєва, в деяких аспектах дискутує з О. Шмеманом. У статті «Символізм і реалізм у православному богослужінні» (1999) Зізіулас послідовно примиряє літургійний реалізм о. Олександра та традицію візантійського «символічного» коментування Божественної літургії. І. Зізіулас зазначає, що літургійні символи водночас мають протилежні властивості: з одного боку, вони не до кінця ототожнюються з реальністю, а з іншого – не є повністю чужими чи непов'язаними з реальністю [190, с. 101]. На відміну від О. Шмемана, який стверджував, що правдиві літургійні символи є до кінця сповненими реальності, яку вони символізують, І. Зізіулас наголошує на лише частковій тотожності символу означуваній реальності. Тому, якщо у богослов'ї О. Шмемана евхаристійні хліб та вино цілком можуть бути названі символами Тіла і Крові Христових, то для богослов'я І. Зізіуласа вживання терміну «символ» по відношенню до евхаристійних дарів буде невірним. Разом із тим І. Зізіулас наводить богословські аргументи для літургійного відродження, розуміючи під цим, як і о. Олександр, передусім не реформу літургійного обряду, а повернення духовенства і вірян до вірного розуміння того, чим є літургія, та її правдивого символізму – її «іконічної онтології» [190, с. 117].

В рамках інтенсивної програми літньої богословської школи для українських богословів, яку було проведено у липні 2019 р. у Волоській академії богословських студій в Греції спеціально для викладачів та студентів богословських шкіл Православної Церкви України, професор П. Васіліадіс прочитав лекцію з літургійного оновлення. Ґрунтуючись на літургійному реалізмі о. Олександра, П. Васіліадіс представив літургійне оновлення як *ecclesiastical desideratum* (те, що є бажаним для церкви). Серед богословських рекомендацій, запропонованих П. Васіліадісом, перше місце займає відновлення *кафолічної* участі вірян у причащенні (а не

тільки *частого* причащення) – без жодних юридичних чи законницьких передумов і без підпорядкування Євхаристії іншим таїнствам (сповіді, священства тощо). Не тільки повторюючи, а розвиваючи та підсилюючи тези О. Шмемана, П. Васіліадіс наголосив на необхідності повернення до ранньохристиянського статусу повноцінної та інклюзивної участі всього народу Божого в діях, процесіях та співах літургії. Він також закликав служити літургію у формі, яка може бути сприйнята усією спільнотою. Заради цього, зокрема, пропонується повністю відмовитися від «тайного» читання молитов, особливо анафори, та відновити поцілунок миру для всього народу. З метою кращого залучення спільноти до участі в богослужінні П. Васіліадіс запропонував повернутися до православної архітектури при будівництві храмів – робити їх місіонерські орієнтованими, як базиліка, або уподібнюватися формі Святої Софії Константинопольської, внутрішній простір якої наповнений світлом, що є символом радості Божого царства.

Директор Волоської академії богословських студій д-р Пантеліс Калаїцидіс у статті про нові тренди в грецькому православному богослов'ї (2014) підкреслює, що від початку 1990-х, а особливо після 2000 р., центральне місце в грецькій богословській думці знову зайняла есхатологія. П. Калаїцидіс пов'язує це повернення із впливом передусім Г. Флоровського, О. Шмемана та І. Зізіулеса. Грецькі богослови нового покоління дійшли до усвідомлення того, що головним змістом християнської проповіді має бути Царство Боже, яке розуміється в біблійній есхатологічній перспективі – як реальність, що уже тепер може бути частково осягнута вірянкою та спільнотою вірян. П. Калаїцидіс наголошує на важливості вірного есхатологічного розуміння для богословського відродження та для правдивого церковного життя [166, с. 137].

В плані літургійного відродження грецькі богослови в цілому підтримують «не-хірургічний» підхід О. Шмемана, який уникав

використання терміну «реформа». С. Алексопулос виокремлює три необхідні складові в процесі літургійного відродження, в яких грецькі богослови цілком погоджуються з о. Олександром: 1) систематичне вивчення історії богослужіння; 2) відкриття заново сенсу богослужіння; 3) широка літургійна просвіта людей [141, с. 290]. Такий підхід до літургійного відродження простежується в роботах Іоанніса Фундуліса (п'ять томів «Відповідей на літургійні проблеми», 1967-2003) та нового покоління грецьких літургістів: Георгіоса Філіаса та Димитріоса Церпоса. Проблема літургійної кризи визнається, але її подолання потребує обережного, повільного підходу, заснованого на ґрунтовних дослідженнях, разом із навчанням та катехизацією церковного народу, щоби пояснити та переконати, що літургійне відродження – це не зрада традиції, а її нове відкриття.

Висновки до розділу 3

У цьому розділі проаналізовано теоретичні та практичні наслідки літургійного реалізму Олександра Шмемана в різних помісних Православних Церквах та в інших християнських конфесіях. У підрозділі 3.1. з'ясовано, що о. Олександр наголошував на необхідності літургійного відродження, тобто свідомої участі вірян у літургії Церкви, та на поверненні від вкрай індивідуалізованого до спільнотного виміру євхаристійного благочестя. О. Шмеман дав поштовх до літургійної реформи у Православній Церкві, хоча водночас попереджав про неприпустимість поверхневих та поспішних реформ.

Вплив літургійного богослов'я на практику православних релігійних громад проаналізований у підрозділі 3.2. Було виявлено пропозицію реформи воскресного богослужіння, яку підготувала Літургійна комісія Православної Церкви в Америці, і доведено, що цей проект реформи цілком ґрунтується на богослов'ї О. Шмемана.

У підрозділі 3.3. показано проблеми та наслідки сприйняття літургійного реалізму О. Шмемана в академічних богословських колах, передусім на Заході, включаючи Грецію. Виявлено, що богословська спадщина о. Олександра є непростю для розуміння західної людини через різницю у культурі і потребує герменевтичного перекладу. Виявлено, що найбільш успішними «перекладачами» в такому сенсі та продовжувачами справи О. Шмемана на Заході в галузі літургійного богослов'я є Айдан Кавана, Девід Фагерберг і Гордон Летроп. Також відзначено шляхи рецепції літургійного реалізму у Греції – традиційно православної країні з потужною власною богословською традицією. Доведено значний вплив ідей О. Шмемана на сучасне грецьке богослов'я, церковну катехезу та практику. Показано також, що деякі тези о. Олександра зустрічали справедливу і аргументовану критику грецьких богословів. Ідеї О. Шмемана впливають і на розвиток літургійного богослов'я в Україні. У нашій державі літургійне богослов'я знаходиться в стані активного розвитку, а пріоритетною потребою сучасних церковних спільнот є літургійна просвіта священнослужителів та вірян.

ВИСНОВКИ

У даній дисертації вперше у вітчизняному богослов'ї проведено комплексний аналіз інтелектуальної спадщини видатного православного богослова ХХ століття протопресвітера Олександра Шмемана, здійснено реконструкцію його літургійного реалізму як цілісної світоглядно-богословської системи і проаналізовано її рецепцію і вплив на сучасну християнську богословську думку і на релігійну практику.

У першому розділі було визначено основні етапи і напрямки творчості О. Шмемана, проаналізовано джерела впливу на його світогляд і богословські переконання і здійснено аналіз дослідницької літератури. Доведено, що на формування О. Шмемана як християнина і богослова найбільше вплинуло середовище Православного Свято-Сергіївського богословського інституту в Парижі та твори представників літургійного руху в Католицькій Церкві. Серед окремих імен потрібно зазначити С. Булгакова, К. Керна, А. Карташова, М. Афанасьєва, Г. Флоровського, Л. Бодуена, О. Казеля, Р.Гвардіні, Л. Буйє. Також було з'ясовано, що вже в ранній період творчості О. Шмеман визначив основу тематику своїх богословських студій і сформулював головні тези, які розвивав далі впродовж усього життя.

В другому розділі було реконструйовано літургійний реалізм Олександра Шмемана як цілісну богословську концепцію. Заради досягнення цієї мети у підрозділі 2.1. передусім було виокремлено і проаналізовано *основні богословські принципи*, що є наскрізними для богослов'я о. Олександра. Зокрема встановлено, що основною передумовою його теології були світоглядні установки та особистий досвід віри. Важливим джерелом богослов'я О. Шмемана став досвід, що його він набував у церковному богослужінні – спочатку як вірянин, потім як священнослужитель. Світогляду о. Олександра притаманна абсолютна цілісність та христоцентричність, яку він ймовірно перейняв від прот.

Сергія Булгакова. З'ясовано, що саме цілісність світогляду стала передумовою того, що О. Шмеман називав християнство «кінцем релігії». Цей радикальний вислів він використовував заради наголосу на тому, що християнська віра стосується не окремої релігійної сфери, а життя в цілому. Все у світі та у житті для нього мало відношення до віри, мало бути узгоджене із вірою. Тому виокремлення релігії у одну окрему сферу життя О. Шмеман вважав небезпечним для християнства, і бачив це трагічне розділення світу на «сакральну» і «профанну» сфери, зокрема, у сучасному для нього західному секуляризмі ХХ ст.

Друга фундаментальна богословська ідея О. Шмемана – це *євхаристійність* людини, тобто наголошення на тому, що головним покликанням людини є намагання бути священником творіння, *homo adorans*, істотою, яка здатна підносити подяку Богові. Євхаристійність життя є прямим наслідком того, що людина здатна переживати присутність Божу повсякденно, і в усіх явищах та формах видимого світу може бачити символи Божого Царства.

Особливо важливою для богословської системи О. Шмемана є його розуміння символу, проаналізоване нами у цьому ж підрозділі. Зокрема визначено, що в цьому о. Олександр продовжив напрямок, заданий видатним німецьким теологом літургійного руху Одо Казелем. Обидва богослови розуміли символ як спосіб поєднання з іншою реальністю, і наголошували на тому, що усе матеріальне творіння здатне бути символом, який не тільки вказує на вищу реальність, а і робить її присутньою тут і тепер. «Віднесеність» всього в цьому світі до Бога є головним концептом світогляду О. Шмемана.

Насамкінець у цьому підрозділі проаналізовано, як, відповідно до богослов'я символу, все, що ставало предметом богословської рефлексії, о. Олександр розглядав через призму «триєдиної інтуїції»: світ та все, що у ньому, розглядається послідовно як створене, занепале і відкуплене. Доведено, що такий метод є наскрізним для системи літургійного реалізму

О. Шмемана. Це також демонструє укоріненість літургійного богослов'я у богослов'ї біблійному.

У підрозділі 2.2., присвяченому особливостям *еклезіології* О. Шмемана, нами з'ясовано, яким чином він продовжував і розвивав концепцію евхаристійної еклезіології М. Афанасьєва, вперше намічену ще у А. де Любака та Г. Флоровського. Найбільшим чином присутність Божого Царства у цьому світі для О. Шмемана проявляється у Церкві – спільноті, що її Ісус Христос залишив на землі, щоб продовжувати сповіщати наближення Царства Божого та свідчити про його присутність. Важливою складовою еклезіології О. Шмемана є наголошення на тому, що сутність Церкви виявляється не через її адміністративні структури, які є тимчасовими та минушими, а через внутрішні ознаки, якими є єдність та любов. Ця теза о. Олександра залишається надзвичайно актуальною до сьогодні, в тому числі в сучасному українському контексті. Принцип Церкви як зібрання різних і багато в чому несхожих людей, об'єднаних у головному – спільною вірою у Христа та баченням одне в одному свого ближнього – може стати важливим підґрунтям діалогу і примирення Церков в Україні.

Продовжуючи послідовно напрямок, запропонований М. Афанасьєвим, о. Олександр акцентував на тому, що люди, які прийняли християнство, через таїнство хрещення стали членами нового народу Божого та відновили своє покликання як царів, пророків та священників. Це важлива складова антропології О. Шмемана. Зокрема продемонстровано, як о. Олександр, аналізуючи ці покликання християн, застосовує метод «потрійної інтуїції».

Також проаналізовано погляди О. Шмемана на найвище інституціональне служіння в Церкві – єпископське. Для його богослов'я Церквою в повному сенсі цього слова є кожне евхаристійне зібрання на чолі з єпископом – в цьому о. Олександр також дотримується принципу евхаристійної еклезіології М. Афанасьєва. Застосовуючи богослов'я до

полемічного контексту суперечок Руського Західноєвропейського екзархату та Російської Православної Церкви Закордоном, О. Шмеман розмірковував над поняттям першості. Він констатував, що у Церкві існує поняття першості, але не в сенсі влади одного над іншими, а для забезпечення вселенської єдності. Особливо важливим для православ'я сьогодні є зауваження о. Олександра, що заперечення принципу першості призводить до того, що місцеві церкви віддаляються одна від одної і поглинаються провінціалізмом локальних традицій.

Головною складовою еклезіології О. Шмемана є акцентування на первинності та догматичній важливості помісного устрою Церкви. Взаємопов'язані питання помісності, національності та автокефалії проаналізовано далі у цьому ж підрозділі. Ці питання о. Олександр розвивав у контексті підготовки богословського підґрунтя, а пізніше – полемічного захисту автокефалії Православної Церкви в Америці. Встановлено, що центральною практичною ідеєю, яка походила від еклезіології О. Шмемана, було об'єднання в Церкві як у одній спільноті (в ідеалі – в одному євхаристійному зібранні) всіх православних християн, які мешкають на даній території. Також з'ясовано, як принцип помісності конфліктує з ідеєю національної церкви. Національний вимір не є поганим сам по собі, зазначав О. Шмеман. Християни як новий народ Божий мають свою історичну проекцію – стаючи членами Церкви, люди не втрачають, зокрема, своєї національності. Саме через свою національність вони покликані виявити Царство Боже. Втім, виникнення національних автокефалій та гіпертрофію націоналізму О. Шмеман бачив як велику загрозу для історичного православ'я, зокрема для візантійського та російського. Важливо наголосити, що церковні автокефалії для богослов'я О. Шмемана є також історичними проекціями, тобто тимчасовим, а не сутнісним явищем. Якщо помісність стосується онтології Церкви, то автокефалія – це один з принципів її адміністративного устрою, що не має «вічного» значення. Межі, кількість та порядок розташування

автокефальних церков можуть змінюватися. Зазначено, що головним для о. Олександра було – переконати церковних ієрархів та вірян у давній, але історично забутій істині: Церква має об'єднувати всіх вірян, що мешкають або перебувають на певній території, незалежно від інших критеріїв – національності, культури, мови, політичних поглядів, смаків тощо. Ця ідея, що є важливою для О. Шмемана, актуальна і для українського сьогодення, коли в суспільстві ведуться дискусії щодо адміністративного устрою церков, та помилково ототожнюються поняття помісності та автокефалії, та коли деякі політики прагнуть використати Церкву як засіб для підтримки і утвердження чи то української, чи то «великоросійської» національної ідеї.

З огляду на поставлені завдання, у підрозділі 2.3. даної роботи було проаналізовано головний зміст богослов'я О. Шмемана – його *літургійне богослов'я*, яке запропоновано називати *літургійним реалізмом*. Основним предметом досліджень о. Олександра, особливо з часів переїзду до Сполучених Штатів, стала літургія Церкви, в широкому сенсі – як богослужіння, у якому бере участь християнська спільнота, та особливо Божественна літургія – євхаристійна служба. О. Шмеман був першим серед православних богословів, хто виکارбував термін «літургійне богослов'я», та, наслідуючи Л. Буйє, відрізняв його від «богослов'я літургії». О. Шмеман також окреслив першочергові завдання та метод літургійного богослов'я. Як і М. Афанасьєв, він акцентував на сутнісному зв'язку Євхаристії та Церкви. Показано також залежність О. Шмемана від представників літургійного руху, зокрема, Л. Бодуена та Р. Гвардіні, які закликали вірян до активної участі в літургії.

Також визначено виняткове положення Євхаристії у літургійному реалізмі О. Шмемана: він розглядає її не як одне з таїнств, що було притаманне академічному богослов'ю з часів схоластики, а як центральну подію Церкви, в якій вона являє та сповнює себе, стає тим, чим має бути. І тут важливим є есхатологічне посилення О. Шмемана: він називає літургію досвідом раю, передчуттям Божого Царства, яке християни ще очікують та

яке водночас може бути прийняте і пережите тут і тепер тією мірою, якою людина здатна вмістити це в її теперішньому стані. В цьому знаходить втілення богослов'я символу, проаналізоване у підрозділі 2.1. Відтак евхаристійне та есхатологічне бачення О. Шмемана важливе до сьогодні українському контексті, де серед частини православних вірян домінують інші есхатологічні погляди: зокрема, побоювання сучасних засобів ідентифікації та обліку громадян, бачення в цьому апокаліптичних загроз. Саме літургійний досвід разом із Святим Письмом має знову стати для українських церков головним джерелом християнського православного богослов'я та особистого благочестя.

О. Шмеман першим серед православних богословів чітко наголосив на необхідності повернення до забутого принципу взаємозв'язку богослов'я і богослужіння: *lex orandi est lex credendi*, який походить від V ст. Виявлено, що цей принцип став основою для літургійного реалізму О. Шмемана. Він дозволив літургії самій свідчити про себе, виявляючи сенси, що закладені в її текстах, обрядах та уставних рубриках. Застосовуючи цей принцип разом із богослов'ям символу, о. Олександр послідовно коментував літургію як подію, що стосується людей, які зібрані на богослужіння, а не давно минулих подій священної історії. Для християн в Україні сьогодні важливо почути і зрозуміти О. Шмемана, адже хибному розумінню літургії сприяє розповсюджене з пізньовізантійських часів і дотепер коментування богослужіння в традиції «ілюстративного символізму», коли літургії нав'язують сенси, що ніяк не походять від неї самої.

Також у даній роботі нами проаналізовано і вказано на деякі слабкості в творчості о. Олександра. Йому бракувало даних історичної літургіки, тобто знання історії розвитку церковних обрядів, молитов та піснеспівів, тому подекуди в його роботах можна зустріти помилки в деталях. Не завжди він був послідовний і у дотриманні методу літургійного реалізму. Він виходив більшою мірою з теперішнього варіанту

богослужбового уставу, аналізуючи наявну літургійну практику на підставі *lex credendi*, причому у власному розумінні цієї *lex*, і якщо вона не відповідала останній, то ставив під сумнів наявну *lex orandi*. Для подальшого розвитку літургійного богослов'я важливо приймати критичні зауваження Р. Тафта, П. Галадза та Б. Батчера щодо ставлення богослова до літургійного символізму та історичної традиції коментування літургії.

У роботах О. Шмемана присутня досить суттєва критична складова, що проаналізовано далі у цьому ж підрозділі. О. Шмеман довів, що не все в історичному літургійному надбанні Церкви є справжнім літургійним Переданням. Деякі елементи літургійної спадщини та особливо стиль відправи богослужіння, на його думку, не розкривають «правило молитви», а затьмарюють або ж навіть спотворюють його. О. Шмеман діагностував «потрійну» кризу – літургії, богослов'я і благочестя – у сучасному православ'ї, що залишається актуальним аж дотепер, в тому числі для українських церков.

У підрозділі 2.4. проаналізоване ставлення О. Шмемана як богослова до публічного простору, в якому живуть християни та який є територією присутності Церкви. Виявлено, що для цілісної системи літургійного реалізму О. Шмемана притаманне вбачати органічну можливість присутності християнства у феноменах світської культури. Сучасну йому культуру західного (північноамериканського і західноєвропейського) світу о. Олександр розумів як культуру секулярну, розуміючи під секуляризмом передусім витіснення релігії з публічного простору до сфери приватного, та відповідно розділення світу та сфер людського життя на сакральну і профанну частини. О. Шмеман наполягав на важливості християнської культури, яка зовсім не обов'язково має бути культурою релігійною, адже мова йде передусім про цінності, які закладені в підґрунтя культури та які транслюються нею. У цьому самому підрозділі проаналізовано критичне ставлення О. Шмемана до ідеологій, якими релігійні люди почасти підмінюють сенси християнської проповіді.

Показано, як нищівної критики з боку о. Олександра зізнає поширена дотепер серед проросійських шовіністичних кіл ідеологія «святої Русі».

У третьому розділі дисертації проаналізовано рецепцію богослов'я О. Шмемана у розвитку літургійного богослов'я різних християнських конфесій та його вплив на практику церковних громад. Прочитання творів О. Шмемана переконує у тому, що богослужбова практика Православної Церкви потребує змін. Що саме пропонував богослов для вирішення кризи, окресленої вище, нами з'ясовано у підрозділі 3.1. Зокрема визначено, що критична складова у творчості о. Олександра урівноважувалася розумінням стриманості в реформах. Саме тому О. Шмеман уникав говорити про літургійну реформу, наголошуючи на небезпечності поспішних та необдуманих кроків, які він бачив на прикладі літургійної реформи після Другого Ватиканського собору. На його переконання, передусім потрібно змінити ставлення до літургії Церкви, повернути її на центральне місце для кожного вірянина, від індивідуалізованого благочестя повернутися до соборного, спільнотного виміру життя. Також досліджено, як О. Шмеман послідовно ретранслявав у православне середовище центральну ідею католицького літургійного руху: відродження має привести вірян до свідомої участі в церковному богослужінні. Тоді можливо говорити і про наступні кроки, а саме, до програми літургійної реформи, основні принципи якої О. Шмеман частково окреслив. Можна погодитися в цілому із М. Х'єлмом про «незавершеність» проекту літургійного богослов'я О. Шмемана, котрому бракувало саме практичних висновків. Тим не менш, у архіві о. Олександра в бібліотеці Свято-Володимирської семінарії в США нами було виявлено документ, в якому запропоновано варіанти літургійної реформи для воскресного (недільного) богослужіння. Доведено, що принципи, покладені в основу запропонованої реформи є тотожними з принципами літургійного реалізму О. Шмемана. У підрозділі 3.3. було показано шляхи рецепції літургійного богослов'я О. Шмемана в академічному богослов'ї: православному, римо-

католицькому та лютеранському. Деякі аспекти богослов'я О. Шмемана, які базуються на його світогляді як вірянина східнохристиянської, православної традиції, є непротими для розуміння людей західної культури, незнайомих близько зі світоглядом християнського сходу. Такі аспекти потребують герменевтичного перекладу, чим займалися такі літургійні богослови кінця ХХ і початку ХХІ століть як Айдан Кавана, Девід Фагерберг, Гордон Летроп тощо. Втім, незважаючи на певні герменевтичні складнощі, богословські прозріння О. Шмемана мали надзвичайно великий вплив як на християнському Заході, де жив і творив о. Олександр, так і на християнському Сході, зокрема у Греції, яка має свою потужну богословську школу. Праці О. Шмемана спричинили виокремлення літургійного богослов'я як окремої академічної дисципліни в богословських наукових закладах. Богослов'я О. Шмемана сприяло літургійному відродженню у багатьох церквах, зокрема, на території Сполучених Штатів, Фінляндії, Польщі, Греції та у країнах на пост-радянському просторі, в тому числі в Україні.

Наголос О. Шмемана на усвідомленій та активній участі вірян у богослужінні залишається актуальним в Україні, і ця ідея є саме тим, що продовжує приваблювати до його творів дедалі нових читачів. Завдяки цьому церковна практика в Україні за останні два з половиною десятиліття, зазнала очевидних змін – зокрема, у кількості причасників та у частоті причащення. А відтак є переконання в тому, що богослов'я о. Олександра Шмемана має великий рушійний потенціал для церковної реформи в Україні та становлення єдиної помісної автокефальної Православної Церкви в Україні – потенціал, який сьогодні ще тільки набуває справжнього усвідомлення.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Список використаних джерел складається з двох частин із наскрізною нумерацією. В першій частині подано первинні джерела дослідження – твори О. Шмемана: спочатку книги, потім окремі статті відповідно до року їхньої першої публікації; видання одного року розташовано за алфавітом. Лекції та доповіді, які не були опубліковані до 2009 р., подані відповідно до року виступу. В другій частині списку подано вторинні джерела – іншу використану літературу, крім творів О. Шмемана.

Первинні джерела – твори Олександра Шмемана

Книги:

1. *Церковь и церковное устройство*. Париж: издание Церковного вестника Западно-Европейского Православного Русского Экзархата, 1949 / Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Сост. Е.Ю. Дорман, предисл. А. Кырлежев. Москва: Русский путь, 2009. С. 314-336.
2. *Таинство крещения*. Париж: издание Церковного вестника Западно-Европейского Православного Русского Экзархата, 1951 / Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 177-195.
3. *Исторический путь Православия*. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1954 (Репр. вид.: Москва: Паломник, 1993. – 392 с.).
4. *Введение в литургическое богословие*. Париж: YMCA-Press, 1961 (2-е вид.: Киев: Пролог, 2003. – 318 с.).
5. *For The Life of The World*. New York, 1963 (Укр. Пер.: Шмеман А. *За життя світу: Таїнства і Православ'я*. Пер. Р.Скакун, передмова і наук. ред. П. Галадза. Львів: видавництво Українського Католицького університету, 2009. – 211 с.).
6. *Great Lent*. – Crestwood, NY, 1969. (Рос. Пер.: Шмеман А. *Великий Пост*. Пер. С.Осоргина. Москва: Паломник, 2002. – 158 с.).
7. *Liturgy and Life: Christian Development Through Liturgical Experience*. New York: Department of Religious Education, Orthodox Church in America,

- 1974 (Рос. пер.: Шмеман А. *Литургия и жизнь: Христианское образование через литургический опыт*. Пер. Е.В. Толстая-Милославская, Н.А. Кулькова. Москва: Паломник, 2002. – 160 с.).
8. *Of Water and the Spirit: A Liturgical Study of Baptism*. Crestwood, NY, 1974 (Рос. Пер.: Шмеман А. *Водой и Духом. О таинстве крещения*. Пер. И.З.Дьякова. Москва: Гнозис-Паломник, 1993. – 224 с.).
9. *Church, World, Mission: Reflections on Orthodoxy in the West*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1979. (Рос. пер.: *Церковь. Мир. Миссия. Мысли о Православии на Западе*. Пер. Ю.С. Терентьев, предисл. прот. В. Асмус. Москва: Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, 1996. – 272 с.).
10. *Евхаристия: Таинство Царства*. Париж: YMCA-Press, 1984 (Репр. вид.: Москва: Паломник, 1992. – 304 с.).
11. *Liturgy and Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemmann*. Ed. by Thomas Fisch. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1990. – 157 p. (Рос. пер.: *Литургия и Предание*. Пер. Ю.Вестель, А.Дудченко, Д.Каратеев, М.Козуб, И.Мялковский, предисл. Ю.Вестель. Киев: Пролог, 2005. – 208 с.).
12. *Введение в богословие*. Курс лекций по догматическому богословию. Париж: [Православный Свято-Сергиевский Богословский Институт], 1993 (2-е вид.: Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001. – 64 с.).
13. *Проповеди и беседы*. Сост. С.А. О. Шмеман, А. Пискунов. Москва: Паломник, 2000. – 208 с.
14. *Воскресные беседы*. Москва: Паломник, 2002. – 320 с.
15. *Святая святым. Заметки об Исповеди и Причастии Святых Таин*. Киев: Храм прп. Агапита Печерского, 2002 (2-е вид., випр. та доп.: Киев: Пролог, 2005. – 68 с.).
16. *Дневники*. Сост., подгот. текста У.С. О. Шмеман, Н.А.Струве, Е.Ю.Дорман; предисл. С.А.О. Шмеман; примеч. Е.Ю.Дорман. Москва: Русский путь, 2005. – 720 с.

17. *Беседы на Радио «Свобода»*. В 2 тт. Москва: ПСТБИ, 2009. (2-е изд.: «Я верю». *Что это значит? О главном в христианстве*. Сост. Ю. Терентьев. Москва: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Эксмо, 2013. – 1176 с.).
18. *Собрание статей 1947-1983*. Сост. Е.Ю. Дорман, предисл. А. Кырлежев. Москва: Русский путь, 2009. – 896 с.
19. *Литургия смерти и современная культура*. Пер. Е.Ю. Дорман, предисл. С.В. Чапнин. Москва: Гранат, 2013. – 176 с.
20. *Основы русской культуры: Беседы на Радио Свобода. 1970-1971.* / Сост. Е.Ю. Дорман, предисл. О.А. Седакова, подгот. текста и комм. М.А. Васильева, Е.Ю. Дорман, Ю.С. Терентьев. Москва: Изд-во ПСТГУ, 2017. 416 с.
21. *Прот. Александр Шмеман. Прот. Георгий Флоровский: Письма 1947-1955 годов* / Сост., пред. П.Л. Гаврилюк. Москва: Изд-во ПСТГУ, 2019. 448 с.: ил.

Статті:

22. «О "неопапизме"» (1950). // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 346-353.
23. «Спор о Церкви» (1950). // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 337-345.
24. «Вселенский патриарх и Православная Церковь» (1951). // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 364-373.
25. «Эпилог» (1952). // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 374-378.
26. «"Единство", "разделение", "объединение" в свете православной экклезиологии» (1951). // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 354-361.
27. «Каноническое положение Русской Православной Церкви в Северной Америке» (1953). // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*.

- Москва: Русский путь, 2009. С. 449-456.
28. «Церковь и приход» (1959). // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 457-459.
29. «Церковь иерархична. Ответ г-ну Ральфу Монтгомери Эркашу» (1959). // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 460-465.
30. «Литургическое возрождение и Православная Церковь» (1960). // Шмеман А. *Литургия и Предание*. Киев: Пролог, 2005. С. 125-140.
31. «Памяти архимандрита Киприана (Керна)». // *Вестник РСХД*, №56. Париж, 1960. // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 883-889.
32. «Церковь, государство, теократия. По поводу "Очерков по истории Русской Церкви А.В. Карташева» (1960). // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 384-390.
33. «Богословие и Евхаристия» (1961). // Шмеман А. *Литургия и Предание*. Киев: Пролог, 2005. С. 87-109.
34. «О понятии первенства в православной экклезиологии» (1961). // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 391-412.
35. «По поводу богословия соборов» (1962). // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 413-426.
36. «Богословие и литургическое предание» (1963). // Шмеман А. *Литургия и Предание*. Киев: Пролог, 2005. С. 19-30.
37. «Проблемы православия в Америке» (1964-1965). // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 468-526.
38. «Памяти отца Николая Афанасьева» // *Вестник РСХД*, №82. Париж, 1966. // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 838-840.
39. «Авторитет и свобода в Церкви» (1967). // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 436-446.

40. «Краткий ответ» (1968) // Шмеман А. *Литургия и Предание*. Киев: Пролог, 2005. С. 39-41.
41. «Литургия, символ и таинство» (1968). // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 240-248.
42. «Православный мир: прошлое и настоящее» (1968). // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 39-68.
43. «Литургическое богословие, богословие литургии и литургическая реформа» (1969). // Шмеман А. *Литургия и Предание*. Киев: Пролог, 2005. С. 51-62.
44. «Три митрополита» (1969). // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 831-837.
45. «О Солженицыне» (1970). // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 759-771.
46. «Sacrament and Symbol» // *Evangelium und Sacrament*. Strasburg: Oecumenica, 1970 (Укр. пер.: «Таїнство і символ» / Шмеман А. *За життя світу*, 2009, сс. 188-210.)
47. «Знаменательная буря. Несколько мыслей об автокефалии, церковном Предании и экклезиологии» (1971). // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 550-572.
48. «Зрячая любовь» (1971) // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 772-780.
49. «Три образа». // *Вестник РСХД*, №101-102. Париж, 1971. // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 848-860.
50. «Богослужение в секулярный век» (1972). // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 72-84.
51. «Исповедь и Причастие. Доклад Св. Синоду Православной Церкви в Америке» // *Вестник РСХД*, №103. Париж, 1972. // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 262-274.
52. «Литургия и богословие» (1972). // Шмеман А. *Литургия и Предание*.

- Киев: Пролог, 2005. С. 63-85.
53. «О духовности, церковности и мифах» (1972) // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 783-793.
 54. «О литургии» (1972). // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 275-278.
 55. «That East and West May Yet Meet» / *Against the World for the World: The Hartford Appeal and the Future of American Religion*. Ed. by P.L. Berger and R.J. Neuhaus. The Seabury Press, N.Y., 1976. P. 126-137 (рос. пер.: «Экуменическая боль». // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 573-584).
 56. «Духовные судьбы России» (1977) // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 669-682.
 57. «Мир в свете православной мысли и опыта» (1977). // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 98-109.
 58. «Жертва и богослужение» (1978). // Шмеман А. *Литургия и Предание*. Киев: Пролог, 2005. С. 157-164.
 59. «Мир как таинство» (1979). // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 26-33.
 60. «На перепутье» (1979). // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 689-695.
 61. «Памяти Владимира Васильевича Вейдле (1893-1979)» // *Вестник РХД*, №129. Париж, 1979. // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 875-878.
 62. «Литургическое богословие: заметки о методе» (1981). // Шмеман А. *Литургия и Предание*. Киев: Пролог, 2005. С. 165-174.
 63. «Между утопией и эскапизмом» (1981). // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 113-126.
 64. «Символы и символизм византийской литургии. Литургические символы и их богословское истолкование» (1981). // Шмеман А. *Литургия и Предание*. Киев: Пролог, 2005. С. 141-156.

65. «Доклад на съезде Антиохийской православной архиепископии Северной Америки» (1983). // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 598-560.
66. «Литургия и эсхатология» (1985). // Шмеман А. *Литургия и Предание*. Киев: Пролог, 2005. С. 111-123.
67. «Православие» // Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Москва: Русский путь, 2009. С. 127-132.
68. «Из переписки о. Александра Шмемана с Н. А. Струве». Публикация Н.А. Струве. // *Вестник РХД*, 190. Париж – Нью-Йорк – Москва, 2005-2006. С. 106-121.
69. «Основы русской культуры» (Беседы на «Радио Свобода»). Публикация М.А. Васильевой и Е.Ю. Дорман. // *Ежегодник Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына*. Москва, 2012. Сс. 241-282. [Электронный ресурс] URL: <http://www.pravmir.ru/protopresviter-aleksandr-shmeman-kultura-v-russkom-samosoznanii-1/> Дата звернення: 05.11.2019.

Вторинні джерела

70. Агапов, Олег. «Христианство как евхаристия в богословии протопресвитера Александра Шмемана» // *Евразия: духовные традиции народов*. №1. Москва, 2012. С.113-123.
71. Афанасьев, Николай, прот. «Две идеи Вселенской Церкви». // *Путь*, 45. Париж, 1934. С. 16-29.
72. Афанасьев, Николай, прот. «Кафолическая Церковь». // *Православная мысль*, 11. Париж, 1957 [Электронный ресурс] URL: <http://www.golubinski.ru/ecclesia/catholica.htm> Дата звернення: 05.11.2019.
73. Афанасьев, Николай, прот. *Трапеза Господня*. Изд. Религиозно-педагог. кабинета при богословском институте в Париже, 1952. – 92 с. (Киев: Quo Vadis, 2011 – 160 с.).
74. Афанасьев, Николай, прот. *Церковь Духа Святого*. Париж: YMCA-Press, 1971 (Киев: Центр православной книги, 2010. – 480 с.).

75. Бачинин, Владислав. «Александр Шмеман и его "исследовательская лаборатория" по теологии литературы». // *Вопросы литературы*, 2012, №1. [Электронный ресурс] URL: <http://old.magazines.russ.ru:8080/voplit/2012/1/ba1.html> Дата звернення: 05.11.2019.
76. Балакшина, Юлия В. *Поэтика «Дневников» протопресвитера Александра Шмемана : Лирические истоки литургического богословия*. Москва: Свято-Филаретовский институт, 2015. – 198 с.
77. Ботт, Бернар. «О литургическом богословии». / Шмеман А. *Литургия и Предание*. Киев: Пролог, 2005. С. 31-38.
78. Булгаков, Сергей. «Евхаристический догмат» // *Путь*, №20. Париж, 1930. С. 3-46.
79. Булгаков, Сергей. *Православие. Очерки учения Православной Церкви*. Париж: YMCA-Press, [1964] (Перевид.: Киев: Лыбидь, 1991. – 240 с.).
80. Василик Владимир, диак. «Русские богословы о проблеме первенства в Церкви». Ч. 2. / *Православие.ру*, 30.03.2010. [Электронный ресурс] URL: <http://www.pravoslavie.ru/34693.html> Дата звернення: 05.11.2019.
81. Василишин, Игор. "Рецензія на книгу: А. Дудченко, Евхаристия. Прошлое. Настоящее. Вечное. Киев: Quo Vadis 2013. 256 с." // *Наукові записки УКУ*, 2015. Ч.5 : Богослов'я, вип. 2. С. 522-527.
82. Вестель, Юрий. «От издателей. Терминологическое пояснение». / Шмеман А. *Литургия и Предание*. Киев: Пролог, 2005. С. 7-18.
83. Вукашинович, Владимир. *Литургическое возрождение в XX веке*. / Пер. с серб. Москва: Христианская Россия, 2005. – 240 с.
84. Гаврилюк, Павел. «Влияние протоиерея Георгия Флоровского на православное богословие XX века». // *Труди Київської Духовної Академії*. №20. Київ, 2014. Сс. 71-93.
85. Гаврилюк, Павел. *Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс*. Авториз. пер. с англ. Киев: Дух и литера, 2017. – 536 с.
86. Гаврилюк, Павло. «Православне відродження: нова генерація

- теологів». // *Філософська думка. Sententiae*. Спецвипуск III (2012): «Християнська теологія і сучасна філософія». Вінниця: ВНТУ, 2013. Сс. 67-73.
87. Гаврилюк, Павел. «Предисловие». / *Прот. Александр Шмеман. Прот. Георгий Флоровский: Письма 1947-1955 годов*. Москва: Изд-во ПСТГУ, 2019. С. 8-98.
88. Галадза, Петро. «Про книгу та її автора». / Шмеман А. *За життя світу: Таїнства і православ'я*. Львів: Видавництво УКУ, 2009. С. 7-20.
89. Говорун, Кирилл. Из материалов круглого стола: Протопресвитер Александр Шмеман (1921-1983): богослов, священник, человек. // *Память и история: на перекрестке культур*. / Сост. К.Б. Сигов. Киев: Дух і Літера, 2009. С. 378-386.
90. Грисбрук, Жардин В. "Некоторые вопросы литургического богословия и литургической реформы" / Шмеман А. *Литургия и Предание*. Киев: Пролог, 2005. С. 43-50.
91. Дискуссия в Издательском совете РПЦ о «Дневниках» о. Александра Шмемана (Москва, 2006). [Електронний ресурс] URL: <http://www.rp-net.ru/book/discussion/2.php> Дата звернення: 05.11.2019.
92. Дудченко А. В. "Богослов'я символу і проблема співвідношення поцейбічного і потойбічного в теології Олександра Шмемана". // *Практична філософія*. Науковий журнал. №3 (65). Київ, 2017. С. 35-42.
93. Дудченко, Андрій. *Божественна літургія. Путівник*. Київ: Quo Vadis, Дух і Літера, 2016. 184 с.
94. Дудченко, Андрей. *Евхаристия. Прошлое, настоящее, вечное*. Киев: Quo Vadis, 2013. 256 с. (3-е изд.: Киев: Quo Vadis, 2018. 268 с.)
95. Дудченко, Андрій. "Євхаристійність як покликання людини в богослов'ї прот. Олександра Шмемана". // *Труди Київської Духовної Академії*. Науковий збірник Київської православної богословської академії. №19 (191). Київ, 2019. С. 20-30.
96. Дудченко А. В. "Концепція літургійного реалізму в теології

- Олександра Шмемана". // *Актуальні проблеми філософії та соціології*. Науково-практичний журнал. Вип. 19. Одеса, 2017. С. 27-30.
97. Дудченко, Андрій. «Основні принципи теології Олександра Шмемана» / *Матеріали звітної науково-практичної конференції викладачів, докторантів та аспірантів факультету філософської освіти і науки 14-18 березня 2016 року*. Київ: Вид-во НПУ ім. М.П.Драгоманова, 2016. С. 104-107.
98. Дудченко А. В. "Особливості літургійного богослов'я в сучасній Україні". // *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова*. Серія 7: Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: зб. наук. праць. Київ : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2017. Вип. 38 (51). С. 58-65.
99. Дудченко А. В. Помісність і автокефалія в євхаристійній еклезиології Олександра Шмемана. // *Гілея*. Науковий вісник. Вип. 125 (10). Київ, 2017. С. 187-191.
100. Дудченко А. "Понятие первенства в экклезиологии Александра Шмемана". // *Modern Science. Moderní věda*. Scientific journal. №6. Prague, 2017. P. 41-47.
101. Дудченко, Андрій. «Принципи літургійної теології Олександра Шмемана: до питання реформ у Православній Церкві». // *Богословские размышления. Евро-Азиатский журнал богословия*. Спецвыпуск. №17. 2016 С. 213-221.
102. Дудченко, Андрій. «Проблема співвідношення релігії і культури у сучасній православній теології на прикладі концепції Олександра Шмемана». // *Науковий часопис НПУ імені М.П. Драгоманова*. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. Вип. 33 (46). Київ: Вид-во НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2015. Сс. 43-51.
103. Дудченко, Андрій. *Сповідь і Причастя: практичні поради*. 2-е вид. Київ: Quo Vadis, Дух і Літера, 2016. 112 с.
104. «Жизненный путь о. Александра Шмемана». [Автобиограф. заметка

- А.О. Шмемана и отрывок статьи К.Фотиева из: *Русская мысль*, 22.12.1983] // *Вестник РХД*, №141. Париж – Нью-Йорк – Москва, 1984. С. 21-28.
105. Керн, Киприан. *Евхаристия. Из чтений в Православном Богословском Институте в Париже*. Париж, 1947 (Перевид.: Москва: Храм свв. бесср. Космы и Дамиана на Маросейке, 1999. – 336 с.).
106. Керн, Киприан. *Крины молитвенные*. Белград, 1928. (Репр. вид.: «Взгляните на лилии полевые»: Курс лекций по литургическому богословию. Решма, 1999. [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Kern/vzgljanite-na-lilii-polevyje/ Дата звернення: 05.11.2019).
107. Керн, Киприан. *Литургика. Гимнография и эртология*. Москва: Крутицкое патриаршее подворье, 1997. 152 с.
108. *Книга правилъ святыхъ апостолъ, святыхъ соборовъ вселенскихъ и поместныхъ, и святыхъ отецъ*. Москва: В синодальной типографии, 1893.
109. Кунцлер, Міхаель. *Літургія Церкви*. / Пер. з нім. монахині Софії. Львів: Свічадо, 2011. – 616 с.
110. Кырлежев, Александр. «Радикальный традиционализм о. Александра Шмемана». // *Континент*, 79 (1994, №1). [Электронный ресурс] URL: <http://www.kiev-orthodox.org/site/personalities/1053/> Дата звернення: 05.11.2019.
111. Материалы конференции «Наследие отца Александра Шмемана» (Париж, 2008). [Электронный ресурс] URL: <http://schmemann.conference.free.fr/> Дата звернення: 05.11.2019.
112. Материалы семинара «Богословие радости в свете наследия прот. А. О. Шмемана» (Москва, 2010). [Электронный ресурс] URL: http://www.rp-net.ru/book/discussion/theology_of_joy/ Дата звернення: 05.11.2019.
113. Материалы семинара «Значение личности и наследия о.А.О. Шмемана для современной Церкви» (Новгород, 2009). [Электронный

- ресурс] URL: <http://www.rp-net.ru/book/discussion/novgorod/> Дата звернення: 05.11.2019.
114. Матеріали семінара «Християнство і ідеологія» по «Дневникам» прот. А. О. Шмемана (Москва, 2008). [Електронний ресурс] URL: http://www.rp-net.ru/book/discussion/Seminar_Hristianstvo/index.php Дата звернення: 05.11.2019.
115. Мейендорф, Йоанн. «Жизнь, достойная быть прожитой». // Шмеман А. *Литургия и Предание*. К.: Пролог, 2005. Сс. 195-205.
116. Мейендорф, Иоан. Лист до О. Шмемана від 12.02.1959. Архів О. Шмемана у бібліотеці Свято-Володимирської семінарії (США). Бокс 14.
117. Митрофанов, Георгий. «Личность и труды Александра Солженицына в творчестве протопресвитера Александра Шмемана». [Електронний ресурс] URL: <http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/1918/> Дата звернення: 05.11.2019.
118. Перевезенцев, Вячеслав. «Категория «отнесенности» у о.Александра Шмемана и Андрея Тарковского: сходство и различие». 2009 [Електронний ресурс] URL: <http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/1906/> Дата звернення: 05.11.2019.
119. Петрович, Михайло. "Літургійне богослов'я в українському контексті". // *Богослів'я* 71 (2010-2011), с. 107-118.
120. Рудейко, Василь. «Христос посеред нас». *Впровадження у літургійне богослов'я Церков візантійської традиції*. Львів: Видавництво УКУ, 2015. 284 с.
121. Руссо, Оливье. *История литургического движения*. / Пер. с фр. Киев: Дух и литера, 2013. – 360 с.
122. *Служебникъ*. Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, 1983.
123. Сове, Борис. «Евхаристия в древней Церкви и современная практика» / *Живое предание*. Париж, 1937 (Перевид.: Москва: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа,

1997. С. 194-222).
124. Софроний [Сахаров]. «Единство Церкви по образу Святой Троицы – православная триадология как основа православной экклезиологии». // *Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата*, №2-3, Париж, 1950. Сс. 8-33.
125. Сухарев, Александр. «Одо Казель и его учение о таинствах» // *Христианское чтение*, №4, Санкт-Петербург, 2017. – с. 85-112.
126. Сухарев, Александр. «Немецкая "общинная" месса (Gemeinschaftsmesse) в перспективе литургического движения XX века». // *Богослов.ру*, 25.04.2016 [Электронный ресурс] URL: <http://bit.ly/2SI75rX> Дата звернення: 01.01.2020.
127. Тафт, Роберт. *Богослуження Часослова на Сході та Заході*. Пер. з англ. Д. Бендик. Львів: Свічадо, 2013. 360 с.
128. Тафт, Роберт Френсис. «Литургическое дело 25 лет спустя после Александра Шмемана (1921-1983): человек и его наследие». Пер. с англ. С. Голованов. / Тафт Р.Ф. *Статьи*. Том 2. Литургика. Омск: Голованов, 2011. С. 311-350.
129. Тафт Роберт, священник, Псарев Андрей, диакон. «Священник Роберт Тафт: Ты являешься частью проблемы или частью решения?» / *ROCORA Studies*, 14.12.2012 [Электронный ресурс] URL: <http://www.rocorstudies.org/2013/02/07/svyashhennik-robert-taft-ty-yavlyaeshsya-chastyu-problemy-ili-chastyu-resheniya/> Дата звернення: 05.11.2019.
130. Тимо, Тарас. «Божественна Літургія: (дуже) особисті роздуми» // *Патріархат* 4 (431) 2012. С. 11-13.
131. Фельми, Карл Христиан. *Введение в современное православное богословие*. М.: ОРОК МП, 1999.
132. Фельми, Карл Христиан. Из материалов круглого стола: Протопресвитер Александр Шмеман (1921-1983): богослов, священник, человек. // *Память и история: на перекрестке культур*. / Сост. К.Б. Сигов. Киев: Дух і Літера, 2009. С. 375-377.

133. Флоровский, Георгий. «Евхаристия и соборность» // *Путь*, №19. Париж, 1929. С. 3-22.
134. Христенсен, Дамаскин. Обновленчество. Иеромонах Серафим (Роуз) и протопресвитер Александр Шмеман. / Глава из книги «Не от мира сего. Жизнь и труды о. Серафима (Роуза)». [Электронный ресурс.] URL: <https://www.blagogon.ru/digest/280/> Публікація від 03.01.2019. Дата звернення: 05.09.2019.
135. Чорноморець, Юрій. Загальна характеристика сучасної православної теології. [Електронний ресурс.] URL: <https://risu.org.ua/ua/bp/theologia/contemporary/38710/> Публікація від 01.11.2010. Дата звернення: 31.12.2019.
136. Шмеман, Андрій. Лист до Олександра Шмемана від 11.10.1945. Архів О. Шмемана у бібліотеці Свято-Володимирської семінарії (США). Бокс 1, папка 1945.
137. Шмеман, Юлиана. «Замужем за священником». // *Камо грядеши*, №21. Киев, 2003. Сс. 26-27.
138. Шульц, Ганс Йоаким. *Візантійська літургія: Свідчення віри та значення символів*. Пер. з нім. С. Матіяш. Львів: Свічадо, 2002. 240 с.
139. Элиаде, Мирча. История веры и религиозных идей. Том второй: от Гаутамы Будды до триумфа христианства. / Пер. Н.Б.Абалаковой, С.Г.Балашовой, Н.Н.Кулаковой и А.А.Старостиной. Москва: Критерион, 2002 [Электронный ресурс] URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Eliad_3/index.php Дата звернення: 05.09.2019.
140. Элиаде, Мирча. Священное и мирское. Москва: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
141. Alexopoulos, Stefanos. "Did the Work of Fr Alexander Schmemann Influence Modern Greek Theological Thought? A Preliminary Assessment." // *St Vladimir's Theological Quarterly*, 53 2-3 (2009), p. 273-299.
142. Beauduin, Lambert. *Liturgy the Life of the Church*. 3rd ed. Farnborough:

- Saint Michael's Abbey Press, 2002. – 96 p.
143. Bouyer, Louis. *Liturgical Piety*. 7th ed. Notre Dame, Illinois: University of Notre Dame Press, 1978. – 284 p.
144. Butcher, Brian A. *Liturgical theology after Schmemmann: an orthodox reading of Paul Ricoeur*. New York: Fordham University Press, 2018. – 344 p.
145. Casel, Odo. *The Mystery of Christian Worship*. 2nd rev. ed. The Crossroad Publishing Company, 1999. – 99 p.
146. Denysenko, Nicholas. A proposal for Renewing Liturgy in the Twenty-first Century. // *Studia Liturgica*, 40 (2010) p. 231-259.
147. Denysenko, Nicholas E. *Liturgical Reform After Vatican II. The Impact on Eastern Orthodoxy*. Minneapolis, Fortress Press, 2015. – 446 p.
148. Denysenko, Nicholas. "Ressourcement or Aggiornamento? An Assessment of Modern Liturgical Reforms" // *International Journal of Systematic Theology*, 20:2, 2018, p. 186-208.
149. Denysenko, Nicholas. «The Revision of the Vigil Service» // *St Vladimir's Theological Quarterly*, 51 2-3 (2007), p. 221-251.
150. Dudchenko, Andriy. Liturgy as Communion in Theory and Practice. // *The Wheel*, 2 (2015), p. 47-53.
151. Fagerberg, David W. "The Cost of Understanding Schmemmann in the West" // *St Vladimir's Theological Quarterly*, 53 2-3 (2009), p. 179-207.
152. Fagerberg, David W. *Theologia Prima: What is Liturgical Theology?* 2nd ed. Hillenbrand Books, 2004. – 244 p.
153. Fihas, Roman. *The Vision of the Eschatological Reality as the Epiphany of the Kingdom of God in the Liturgical Celebration according to Alexander Schmemmann*. Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum. Romae: Pontificum Institutum Orientale, 2019. 172 p.
154. Fisch, Thomas. "Schmemmann's Theological Contribution to the Liturgical Renewal of the Churches." In *Liturgy and Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemmann*, ed. Thomas Fisch, 1-10. Crestwood: St. Vladimir's

- Seminary Press, 1990, p. 1-10.
155. Fr. Alexander Schmemmann Papers. [Інформація про архів]. *The Father Georges Florovsky Library*. Crestwood, NY. [Електронний ресурс] URL: <http://library.svots.edu/archival-collections/the-father-alexander-schmemmann-papers>
Дата звернення: 05.09.2019.
156. Galadza, Peter. «Schmemmann Between Fagerberg and Reality: Towards an Agenda for Byzantine Christian Pastoral Liturgy». // *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, terza serie 4 (2007). P. 7-32.
157. Garrett, Paul, ed. «Fr Alexander Schmemmann: A Chronological Bibliography». // *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 28, no. 1 (1984), p. 11–26.
158. Grisbrooke, W. Jardine. "An Orthodox Approach to Liturgical Theology: The Work of Alexander Schmemmann." // *Studia Liturgica*, 23, no. 2 (1988), p. 140-157.
159. Guardini, Romano. *The Spirit of the Liturgy*. / Transl. by Ada Lane. Sheed & Ward, 1935 [Електронний ресурс] URL: <http://www.sanctamissa.org/en/spirituality/the-spirit-of-the-liturgy.pdf> Дата звернення: 05.10.2019.
160. Guroian, Vigen. An Orthodox View of Orthodoxy and Heresy: An Appreciation of Fr Alexander Schmemmann. // *Pro Ecclesia*, 4.1 (1995), p. 79-91.
161. Hareide, Sigurd. «Alexander Schmemmann». / *Key Theological Thinkers. From Modern to Postmodern*. Ed. by Ståle Johannes Kristiansen and Svein Rise. Ashgate, 2013.
162. Hjälm, Michael. *Liberation of the Ecclesia: The Unfinished Project of Liturgical Theology*. Södertälje (Sweden): Anastasis Media, 2011. – 336 p.
163. Hovorun, Cyril. *Meta-Ecclesiology. Chronicles on Church Awareness*. New York: Palgrave Macmillan, 2015. 242 p.
164. Hovorun, Cyril. *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology*. Eugene, OR: Cascade Books, 2017. xii, 262 p.

165. Irwin, Kevin W. *Context and Text: Method in Liturgical Theology*.
Collegeville, Minnesota: A Pueblo book by The Liturgical Press, 1994. –
390 p.
166. Kalaitzidis, Pantelis. "New trends in Greek Orthodox theology: challenges
in the movement towards a genuine renewal and Christian unity" // *Scottish
Journal of Theology*, 67:2, 2014, p. 127-164.
167. Kavanagh, Aidan. *On Liturgical Theology*. (Hale Memorial Lectures of
Seabury-Western Theological Seminary, 1981). Collegeville, Minnesota: A
Pueblo book by The Liturgical Press, 1984. – 210 p.
168. Koumarios, Pavlos. "Liturgical "Rebirth" in the Church of Greece
today: a doubtful effort of Liturgical Reform". Presentation at the 1st
International conference of the Society for Oriental Liturgy, July 23-28,
2006, Collegium Orientale, University of Eichstätt, Germany. [Draft]
[Электронный ресурс] URL:
<http://sergeyvgolovanov.narod.ru/articles/koumariosrebirth.pdf>. Дата
звернення: 05.09.2019.
169. Larin, Vassa. "Fr Alexander Schmemmann and Monasticism" // *St.
Vladimir's Theological Quarterly*, 53 (2009), p. 301–318.
170. Lathrop, Gordon W. *Holy Things: A Liturgical Theology*. Fortress Press,
1998. – 248 p.
171. Loukakis, Emmanuel. «The liturgical work of Alexander Schmemmann and
its significance for the Eastern Orthodox Church» // *Orthodoxes Forum*,
Zeitschrift des Instituts Für Orthodoxe Theologie der Universität München,
18 (2004). P. 153-173. [Электронный ресурс] URL:
<http://www.amen.gr/article/he-liturgical-work-of-alexander-schmemmann-and-its-significance-for-the-eastern-orthodox-church> Дата звернення: 12.10.2019.
172. *Mediator Dei*. Encyclical of Pope Pius XII on the Sacred Liturgy to the
venerable brethren, the Patriarchs, Primate, Archbishops, Bishops, and
other ordinaries in peace and communion with the Apostolic See.
[Электронный ресурс] URL: <http://w2.vatican.va/content/pius->

- xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20111947_mediator-dei.html Дата звернення: 01.11.2019.
173. Meyendorff, John. "A life Worth Living". / Fisch, Thomas, ed. *Liturgy and Tradition*. Crestwood, NY: SVS Press, 1990, p. 145-154.
174. Meyendorff, Paul. «The Liturgical Path of Orthodoxy in America» // *SVTQ* 40 (1996) 43-64. [Електронний ресурс] URL: <https://www.svots.edu/content/liturgical-path-orthodoxy-america> Дата звернення: 27.09.2019.
175. Mills, William C. *Church, World, and Kingdom: The Eucharistic Foundation of Alexander Schmemmann's Pastoral Theology*. Chicago, Hillenbrand Books, 2012. – 130 p.
176. Morrill, Bruce T. *Anamnesis as Dangerous Memory: Political and Liturgical Theology in Dialogue*. Pueblo Books, 2000. – 240 p.
177. Paavali, Paul, archbishop of Finland. *The Feast of Faith*. St Vladimir's Seminary Press, 1988. 112 p.
178. Paprocki, Henryk. *Misterium Eucharystii: Interpretacja genetyczna liturgii bizantyjskiej*. Krakow: Wydawnictwo WAM, 2010. – 360 s.
179. Plekon, Michael P. "Alexander Schmemmann: Father and Teacher of the Church." // *Pro Ecclesia*, III, no. 3 (1994), p. 275-288.
180. Plekon, Michael P. "The Church, the Eucharist and the Kingdom: Towards an Assessment of Alexander Schmemmann's Theological Legacy." // *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 40, no. 3 (1996). p. 119-143.
181. Pleckon, Michael. "The Liturgy of Life: Alexander Schmemmann". // *Religions*, 2016, 7, 127, 12 p.
182. Pleckon, Michael. "'The World as Sacrament' in Alexander Schmemmann's Vision". // *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies*, Vol. 50 (2009) Nos. 3–4, p. 429–439.
183. Pott, Thomas. *Byzantine Liturgical Reform: A Study of Liturgical Change in the Byzantine Tradition*. Trans. Paul Meyendorff. Crestwood: SVS Press, 2010.

184. Schmemmann, Julianna. *My Journey with Father Alexander*. Montreal, Alexander Press, 2006. – 102 p.
185. Spinks, Bryan D. "From Liturgical Theology to Liturgical Theologies: Schmemmann's Legacy in Western Churches" // *St Vladimir's Theological Quarterly*, 53:2-3, 2009, p. 231-249.
186. Taft, Robert F. "Orthodox Liturgical Theology and Georges Florovsky's Return to the Fathers: Alexander Schmemmann, St. Symeon of Thessalonika, or Both?" // *Greek Orthodox Theological Review*, 53:1-4, 2008, p. 1-29.
187. Taft, Robert F., SJ. «The Liturgical Enterprise Twenty-Five Years after Alexander Schmemmann (1921–1983): The Man and His Heritage.» // *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 53 (2009), p. 163–164.
188. Tillich, Paul. *Systematic Theology*, vol. 1. Chicago: University of Chicago Press, 1951.
189. *The Liturgical Celebration of Sunday the Lord's Day*. Report of the Liturgical Commission to the Holy Synod of the Orthodox Church of America. (Машинопис, без автора і дати, після жовтня 1979). Архів О. Шмемана у бібліотеці Свято-Володимирської семінарії (США). Бокс 17.
190. Zizioulas, John. "Symbolism and Realism in Orthodox Worship" (1st published in: *Synaxis* 71 (1999)) / Zizioulas, John, Metropolitan of Pergamon. *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church and the World Today*. Ed. by G. Edwards. Sebastian Press, 2010. P. 101-117.