

Антоневич Александр Васильевич
(Санкт-Петербург)

ЛИТУРГИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ПРОТОПР. АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА

Аннотация. Для протопресвитера Александра Шмемана (1921–1983) христианская антропология немислима без эклезиологии, без отношения Церкви к миру. Антропология А. Шмемана весьма литургична. Индивидуализм антропологов он не принимает, так как Евхаристия весьма христологична, перихорестична и эклезиологична. Он рассматривает человека как орган Тела Христова, неразрывно связанного со всем космосом и эсхатологией. Так называемый «историзм» А. Шмемана отдалил его понимание духовности от святоотеческого. Это отразилось и на антропологии. И все потому, что тему Церкви он слишком тесно связал с темой истории.

Ключевые слова: эклезиология, христианская антропология, сослужение, Евхаристия, историзм, Церковь как Тело Христово, церковный индивидуализм, исполнение Церкви.

Буквально по крупицам пришлось собирать антропологическую тему из наследия о. Александра Шмемана (1921–1983). Получилось немного. Но это сначала, потом стало понятно, что заниматься выборкой только мыслей о человеке — довольно узкий подход. Что же касается литургии, то разве не проникнута она темой о человеке, темой Боговоплощения? Если это так, то наши антропологические построения надо выводить именно отсюда: из живого опыта Евхаристии, считает Александр Шмеман. Кроме того, литургия высвечивает всего человека.

А. Шмеман занимался в основном литургикой и историей Церкви, не выделяя особо антропологию, как это делал, например, архим. Киприан (Керн), поэтому и наш подход должен быть соответствующим.

Замечу, что Александр Шмеман был учеником архим. Киприана (Керна) в области литургики, но многое, воспринятое от него, переосмысливал по-своему. Что же касается переосмысления

и критики современной литургии, то здесь он многие идеи позаимствовал у прот. Николая Афанасьева. Особенно идею сослужения на литургии.

Войдем в тему более подробно. В. В. Зеньковский в своих воспоминаниях отмечал, что архим. Киприан «не мыслитель, не богослов, он — историк» (Зеньковский. 2014, с. 307). Интересное замечание, правда? Так вот, несмотря на своеобразие, А. Шмеман многие навыки исторического подхода архим. Киприана перенял. Например, читая его «Введение в богословие» (1949–1950), начинаешь понимать, что он излагает не богословие как таковое, а историю богословия, не антропологию, а историю антропологии.

Такой подход, по-видимому, сужает поле исследования, подобно тому, как если бы писали не о религии, а о психологии или философии религии. Методологическая специализация сужает видение целого и часто приводит к неправильным выводам. Например, в своих лекциях о. Александр делает заключение, что лютеранство оплодотворило русскую мысль.

В отличие от о. Василия Зеньковского, А. Шмеман строго отделял философию от богословия. Он считал, что тема Слова Божия, тема Церкви, тема истории составляют основу богословия и антропологии. И что христианская антропология разворачивается в истории из христологии следующим образом: Слово Божие дано нам через откровения пророков и Богочеловека, а жизнь по Богу — в Церкви. И отсюда выводятся и методы богословия:

- жажда правды Христовой;
- библеизм богословия, т. е. живое отношение к Слову Божию, постановка в центр не своей мысли, а Христа;
- знание истории;
- литургический опыт.

Так как Иисус Христос соединяет в Себе две природы: божественную и человеческую, то и христианскую антропологию нельзя отделять от богословия в процессе исследования.

Сравнивая антиохийское и александрийское богословие, А. Шмеман отмечает различные методы толкования Священного Писания: антиохийцы искали буквального смысла, т. е. были на пути «антропологического максимализма». Они искали и выделяли человечность Христа, что, по мнению о. Александра, ведет к разделению Христа на человека и Бога. А еп. Феодор Мопсуестийский уже ясно различает во Христе два «субъекта», соединенные единой волей. При этом, слишком сильно выделяя человеческую природу во Христе, он стал приписывать Ему процесс духовного роста, борьбу со страстями и даже похоть (Шмеман. 2016, с. 166). Эту же

черту еп. Феодора отмечает и прот. Георгий Флоровский. Наконец, ученик Феодора Мопсуестийского Несторий стал отрицать, что Дева Мария является Богородицей. Между тем, именно название Богородица и объединяет человеческую и божественную природу во Христе.

А. Шмеман писал: «Но рассудочный подход Нестория хотел логической ясности, а в ней-то и был еретический изъян антиохийских утверждений» (Там же, с 167). А вот архиеп. Кирилл Александрийский отстаивал единство в личности Христа Бога и человека, что и было подтверждено Римским собором 430 года.

Наш аналитический ум не видит связи между литургией и антропологией, а между тем Церковь — это тело Христово, христиане — Его члены и органы (Рим. 12, 5). Ум мы приобрели светский, а живем в Церкви. После крещения у многих, называющих себя христианами, не происходит изменения этого светского ума, ибо окружающий секулярный мир его подпитывает, а данный таинством импульс — заглушает. Если сравнить с притчей о посеянной пшенице и терниях, то, увы, часто пшеница современной цивилизации вообще не дает плода.

По этому поводу о. Александр писал: «Необходимо еще раз обдумать религиозную связь между внешней и внутренней жизнью. Духовная трагедия секуляризма, обмирщенности нашей цивилизации в том, что они выталкивают нас в подлинную религиозную шизофрению: деление жизни на две части — религиозную и светскую, без какой-либо связи между ними» (Шмеман. 1981, с. 147).

Возникает вопрос: как преодолеть эту раздвоенность? Шмеман предлагает приложить особое духовное усилие по устройению нашей домашней жизни, к быту, так как «в православном мировоззрении домашняя жизнь, семья составляют основу христианской жизни» (Там же). Действительно, даже в церковных школах для детей без домашнего религиозного образования мало проку. Поэтому в домашней жизни, особенно в посты, нужно свести к минимуму вторжение суетной светскости в наше жизненное пространство. Но при этом дом не должен превращаться в крепость, а скорее в «малую Церковь».

Заметьте одно признание А. Шмемана: «Если я слышу музыку, передающуюся по радио постом, это оскорбляет меня почти как кощунство» (Там же, с. 149). С одной стороны, это довольно строго звучит, а с другой, — тут же напоминает избитую истину: «Одно воздержание недостаточно: оно должно иметь свой положительный противовес» (Там же, с. 150).

Итак, о. Александр предлагает прилагать умственное усилие к «чисто духовному». А ведь этому уму так хочется «включить телевизор или погрузиться в совершенную пустоту иллюстрированного журнала» (Там же).

Православные антропологи привыкли к сложным темам (чем сложнее и запутаннее, тем научнее), а тут А. Шмеман пишет об очень простых вещах, простым языком, который может показаться даже примитивным. Вероятно, это и так, но примитивность здесь хорошая. Напомню, что А. Шмеман жил и работал в Нью-Йорке, в атмосфере, требующей напоминания о простых вещах, так как «люди стали рабами систем, постепенно уничтожающих все человеческое» (Там же, с. 153). Да, многие думают, что необходимые перемены происходят в зависимости от революций, от внешних перемен, и требуется усилие, чтобы убедить их в обратном. А. Шмеман: «Один святой... больше может сделать, чтобы изменить мир к лучшему, чем тысяча напечатанных программ. Святой человек — единственный настоящий революционер в этом мире» (Там же, с. 153).

Литургия для о. Александра это — «исполнение» Церкви со всей исходящей отсюда церковной жизнью. А в нее входят все аспекты богословия и отделять что-либо недопустимо, утверждает он.

Эсхатологическое действие Церкви, считает он, определяет все аспекты церковной реальности, ибо в нем проявляется присутствие Бога в мире. В нем осуществляется истинная история, а люди исполняют свое назначение. Здесь — точка отсчета всего остального.

Кроме этого он обращает наше внимание на необходимость «литургической катехизы», которая утрачена со времен святых отцов. Он имеет в виду то, что предстоятелю народ должен сослужить, а не стоять пассивно, что если предстоятель (προϊστάμενος) возглашает, то собрание должно отвечать ему «Аминь». Такая диалогичность предстоятеля и народа и есть то взаимообщение (περὶ κοινότητος) о необходимости которого писали святые отцы. Именно такая синергия и задумана в Евхаристии. Отделение «молящихся от служащих» — это византийская традиция, считает он. Эта традиция евхаристии простые действия превратила в символические формы, с прямым смыслом не связанные. Надо литургию очистить от этих наслоений символических толкований. Ведь сегодня алтарь ощущается как сугубо сакральное пространство, доступное лишь священникам, в то время как миряне оказываются в профанном пространстве. К сожалению, этот клерикализм про-

ник и в нашу Церковь. Это ощущение преграды между мирянами и алтарем очень вредны для Православия.

Еще А. Шмеман делится такими мыслями в своей «Евхаристии»: идея иконостаса первоначально заключалась в единстве мира видимого и невидимого, когда через икону мы как бы входим в священное пространство. Теперь же старый смысл иконостаса выветрился: вместо чина икон на подставках появилась сплошная стена (Шмеман. 1984, с. 25). Ранее царскими воротами называли не двери алтаря, а двери самого храма, когда весь храм переживался как небо на земле.

Надо нам твердо усвоить, — напоминает А. Шмеман, — что в храм мы идем не для индивидуальной молитвы, а для собрания, для Церкви (Там же, с. 27). Ведь без собрания и литургии не может быть. «Вы — Тело Христово, а порознь — члены» (1 Кор. 12, 27). Тайна Церкви не в сумме грешных и недостойных людей, а в Теле Христовом. Мы идем в Церковь, забывая, что сами мы и есть Церковь. Церковь не вне нас, а внутри нас пребывает. Мы, христиане, являем в мире Христа. Святость есть раскрытие и осуществление той святости, которую мы получили в день крещения. Вот почему в древности христиане в Церкви (собрании) назывались святыми. Священник — это не заместитель Христа, а сам Христос на литургии.

Учебники догматики А. Шмеман считает не соответствующими опыту самой совершаемой Евхаристии, так как они подвержены влиянию западных образцов. Православная же Церковь сохранила опыт реальности Евхаристии, ее таинства, которые есть продолжение таинства самого творения. И все мы, христиане, призваны к исполнению Божественного домостроительства: «Да будет Бог всяческая во всем» (1 Кор. 15, 28).

Восприятие мира как таинства составляет сущность светлого космизма Церкви (Шмеман. 1984, с. 41–42, 102), когда грехи наши видятся как нарушение гармонии этого космоса, а исповедь и причащение — как ее восстановление. При таком мироощущении жизнь становится приобщением к Таинству, к замыслу Божию. Мы тогда становимся исполнителями Его Царствия. Таинство космично и эсхатологично, и наше участие в нем обращено к Царству будущего века.

Как видим, А. Шмеман рассматривает человека как орган Тела Христова, неразрывно связанного со всем космосом и эсхатологией. Значит, участвуя в литургических таинствах, человек соединяется с действием Бога в мире, действует сопричастно с Ним.

Кроме того, А. Шмеман переводит слово *υλοστασις* как осуществление, как реальность. Отсюда и реальность Евхаристии, реальность предложения хлеба и вина, а не западное пресуществление, идущее от аристотелевской сущности (которая, можно добавить, хотя и означает у него истинную реальность, но реальность, по сути, весьма абстрактную).

А. Шмеман разъясняет значение символа, которое было в Евхаристии изначально, и чем это значение отличается от католического. Вначале символ понимался как явление и приобщение к явленному, а не его сходное по внешности изображение (*ισος* — равный). То есть, символ не столько похож на символизируемую реальность, сколько причастен ей, и потому может реально к ней приобщать Духом Святым.

Наша вера знает, что есть иная реальность, отличная от нашей эмпирии, но она же и верует, что та, иная реальность, может стать нашей «реальнейшей реальностью» через символ (Там же, с. 47). (Шмеман не упоминает здесь Духа Святого, поэтому создается впечатление некоей мистической силы символа). Эти две реальности соединяются, по А. Шмеману, не логически, а явленно (*επιφανια*). Но в символе является не вся духовная реальность, а лишь отчасти, ибо они несоизмеримы. Церковь, евхаристия, является исполнением символа. Цель исполнения — Царство Небесное, которое возглашается в начале литургии.

Таким образом, мы видим, что антропология А. Шмемана весьма литургична, и нет смысла делать выборку только тех мест, где он пишет о человеке. Тем более, что индивидуализм антропологов он не принимает, так как Евхаристия весьма христологична, перихорестична и экклезиологична: Христос — в нас, и мы — в Теле Христовом.

Еще раз напомним, что все эти мысли о Евхаристии Александра Шмемана являются в большей своей части развитием идей о. Николая Афанасьева, но в преломлении через его собственный литургический опыт.

Если обратиться к биографии о. Александра, то биографы отмечают, что он был «апостолом радости». И не только на литургии, но и в жизни, к сожалению, недолгой. Он был счастлив в браке, любил работу в Духовной семинарии, любил Америку (даже американский «фастфуд»).

Но основой основ для о. Александра была Евхаристия. В ней — секрет его радости. И «апогейной» книгой его жизни тоже была Евхаристия, которую он написал на русском языке. Все остальное, статьи, богослужения, проповеди, он выражал на английском.

Его особенность — склонность к общей исповеди. Не результат ли это его непереносимости любых форм индивидуализма? Но еще более важная черта его литургики и богословия — историзм во всем, в том числе и в антропологии. Если учесть, что историзм является неотъемлемой частью западной цивилизации, то его любовь к Америке связана и с этим.

В статье «Можно ли верить будучи цивилизованным?» А. Шмеман писал: «Уже тогда, в раю, змей нашептал ему (человеку — А. А.) слова: “человек есть мера всех вещей”... что смирение... — это рабство, а вот гордость маленького человека — это свобода и царство» (Шмеман. 2009, с. 87). Эти исторические аллюзии еще раз выявляют историзм в его богословии. И ссылается он в свои размышлениях на историков же. Например, на «Историю европейской мысли» Поля Азара, у которого есть глава под названием «Процесс христианства», т. е. процесс отказа от «трансцендирования». Любопытно, конечно, но не более, чем для развлечения ума, ибо этот процесс давно уже назван позитивизмом. Если мы, христианские антропологи, говорим об антропологическом максимализме, то А. Шмеман — о христианском максимализме, а это уже нечто другое.

Далее, по мнению А. Шмемана, цивилизованный человек может верить, но вера его мала, ибо внимание его вовлечено в цивилизационный процесс. Он признается, что православный триумфализм ему чужд. Он призывает: «Не будем идти за теми, которые предлагают красить внешность Церкви в цвета этого мира. Какой сейчас цвет? — Зеленый. — В зеленый крась!» (Там же. С. 90).

Но вернемся к историзму. Когда Шмеман говорит о «триединой интуиции», то и здесь сквозит им: «Когда к реальности (к человеку ли, к миру ли, к природе ли) подходят, держа вместе три вещи: сотворенное Богом и, значит, доброе; падшее и, значит, искривленное... и искупленное Христом» (Там же. С. 92).

Или, например, на вопрос, что молиться мешают телефоны, А. Шмеман отвечает вопросом же: «Почему собственно оттого, что что-то изобрели, молиться нельзя?» (Там же). И далее: «Уверяю вас, мы не верим и не молимся больше всего от лени, а совсем не оттого, что проблемы возникли» (Там же). Здесь очевидно упрощение проблемы, т. к. сама лень эта в большинстве случаев оказывается навязанной извне из-за слабости внутреннего, духовного мира.

Ведь он сам же пишет: «Это очень и очень глубокая вещь — верить в Единого Бога» (Там же). Действительно, если задуматься, то разве не идол — современный смартфон? Зачем его постоянно носят с собой, подобно оберегу или даже кресту? Не потому ли, что цивилизационные формы (где и содержание есть форма форм),

эту «легкость бытия» впустили мы в себя до мозга костей, забыв свою богообразность?

И еще он пишет о «казенной» государственной религии, которую навязывают личности, и о иной, личной жизни с Богом. Он, как литургист, прекрасно же знал, что только в Церкви личное и соборное соединяются. Здесь есть над чем подумать.

Для А. Шмемана антропология немислима без экклезиологии, без отношения Церкви к миру. А Церковь, Православие переживаются часто как присутствие «иного мира» в смысле прошлого мира, отделенного от мира настоящего. Такое символическое восприятие Церкви мешает уяснить реальное значение прошлого и настоящего Церкви. А реальность ее в том, считает о. Александр, что христианская «экумена» распалась, кончилась (Шмеман. 2009, с. 101).

А. Шмеман осмысливал христианскую концепцию смерти под влиянием идей французского историка Ф. Арьеса. Исследуя тексты заупокойных богослужений — «Последование панихиды» и «Последование отпевания усопших» в восточном христианстве, о. Александр выявлял в них нравоучительный смысл: если в языческой традиции смерть — это трагедия, абсурд, скорбь, то в Ветхом Завете она является воздаянием за грехопадение. Совсем иное отношение к смерти в христианстве: смерть побеждена Христом, и если еще и существует, то до Второго пришествия.

Язычники по смерти усопшего обращаются к его телу, а не к душе. В ветхозаветном и христианском понимании телесная смерть вторична, не сущностна. Например, евреи верили, что народ бессмертен в прямом и переносном смысле: «Дням доброй жизни число, но доброе имя пребывает вовек» (Сирах. 41, 14–16). У евреев память обеспечивает бессмертие. У язычников гимнография отпевания разделяет резко живых и мертвых.

Но уже в раннем христианстве мы видим единство Церкви земной и небесной, живых и праотцов. Веруя в воскресение Христа, как можно бояться смерти?

У А. Шмемана смерть измеряется эсхатологией. По его мнению, в Византии, в период ее успеха, появляются языческие и ветхозаветные идеи в отношении к смерти. Это довольно спорное утверждение, ибо тоска и скорбь в текстах отпевания — это скорее средства, побуждающие к покаянию.

В книге «Литургия смерти и современная культура» мы найдем даже выражения, взятые у Ф. Арьеса: «смерть прирученная», «смерть как невроз» (см.: Арьес. 1992, с. 27). Но Ф. Арьес писал про историю культуры, а не про историю богослужебных текстов, так

что перенос А. Шмемана некорректен. Но если в богослужебные тексты и попадали языческие фрагменты (Средневековая Церковь), то появились мотивы примирения со смертью. Современный кризис восприятия смерти связан с утратой понимания смерти как «катастрофы», как неестественного события.

Прот. Иоанн Мейендорф связывает раннехристианское мученичество с сильной верой в воскресение. Но все-таки все они, представители Парижской богословской школы, включая и А. Шмемана, идеализировали раннее христианство. Ведь в раннехристианской литературе есть много мест, где смерть рассматривается как нечто естественное и даже благое. Во II в. еп. Феофил Антиохийский считал, что Бог сотворил человека ни смертным, ни бессмертным (Феофил Антиохийский. 1865, с. 52). То есть, он считал, что смерть потенциально присутствовала в человеке с момента сотворения, а в момент смерти человек очищается от греха (там же, с. 54). Св. Григорий Богослов считал смерть благом (Григорий Богослов. Т. 1. 1912, с. 666). Свт. Григорий Нисский рассуждал так: где нет тела, там нет и страданий (Григорий Нисский. Ч. 7. 1865, с. 502).

Таким образом, А. Шмеман для создания антропологической концепции смерти вычленил из богослужебных текстов фрагменты, близкие к раннехристианскому пониманию смерти. А мы знаем, что слияние христианства и культуры уже на примере Византийской Церкви привело к ее упадку.

Что же нужно нам сделать, чтобы шмемановская концепция Евхаристии заработала? — Вернуться к раннехристианской литургии, — отвечает А. Шмеман. Возможно ли это? Сможем ли мы перешагнуть через исторически сложившиеся церковные традиции? Церковь очень осторожно относится к реформам, ибо они чреватy расколами.

Приведу два мнения о богословии А. Шмемана.

Его друг и соратник Никита Струве так писал: «Многие помнят о. Александра — остроумного собеседника, охотно шутившего, иногда жестоким словом кого-нибудь высмеивавшего, курящего одну папиросу за другой, смотревшего по телевидению состязания по бейсболу, любящего жизнь во всем ее разнообразии и богатстве, и тем не менее мы можем смело сказать уже сейчас, что этот современник, наш современник, будет, как и Хомяков, рано или поздно назван и признан подлинным учителем Церкви» (Струве. 1992, с. 168).

А. И. Осипов в эфире телеканала «Союз» на вопрос полезно ли читать труды А. Шмемана ответил: «Он умница, но, к сожалению, очень далек от понимания духовной жизни» (см.: Дмитрий

(Байбаков), 2010). Очень серьезное заявление! Почему же он так сказал? Потому, что, в дневнике своем о. Александр написал вот что: «Все размышляю о “духовности”. Упрощая, скажу так: меня поражает эгоцентризм этой “духовности”, выпячивание из него “я”... я знаю, что я человек не “духовный”. Знаю точно, что в той области я чего-то не чувствую (то есть не испытываю никакой тяги к Феофану Затворнику и Игнатию (Брянчанинову), что тут что-то меня *отталкивает* Но не знаю, ошибаюсь ли я в этом отталкивании. Может быть чего-то не вижу, не слышу» (Шмеман. 2005, с. 501). Создается впечатление, что это «что-то» А. Шмемана, это интеллектуальная вера, склонная к сомнению.

Думается, что А. И. Осипов переборщил в этой своей оценке: ведь он основывается на дневниковой записи, предполагающей интимное размышление. И еще нужно считаться с тем, что наследие А. Шмемана принято Церковью, а для православной Церкви в Америке он является одним из «столпов».

Для нас же не его дневники, а его «Евхаристия» имеет значение, в контексте которой осмысление современной христианской антропологии может обогатиться литургическим смыслом в одном из своих оснований.

В связи с этим сделаем **выводы**.

1. А. Шмеман, как литургист, не выделял антропологию как отдельную науку.

2. Книга о. Николая Афанасьева «Трапеза Господня» настроила его мысли на необходимость возвращения к литургии ранней Церкви.

3. Читая его «Евхаристию», мы прослеживаем развитие главной идеи о. Николая Афанасьева: то, что мешает Богообщению на литургии следует каждому прихожанину преодолевать сначала внутренне, духовно, через понимание. Тогда закосневшие формы проведения богослужения не смогут долго существовать, ибо они поддерживаются нашим духовным невежеством.

3. Так называемый «историзм» А. Шмемана отдалил его понимание духовности от святоотеческого. Это отразилось и на антропологии. И все потому, что тему Церкви он слишком тесно связал с темой истории.

4. Согласно А. Шмеману, понимание современной Евхаристии приходит через усвоение раннехристианских форм и смыслов богослужения.

5. Литургия — это исполнение Церкви, зависящее от всей совокупности нашей церковной жизни, которая не должна ограничиваться церковными вратами.

Литература

- Арьес Ф.* Человек перед лицом смерти. М.: Прогресс, 1992. 528 с.
- Григорий Богослов, свят.* Творения. В 2 т. СПб.: Изд. П. П. Сойкина. 1912. 680 с.
- Григорий Нисский, свят.* Творения в 8 частях. М.: Типография В. Готье, 1865. 539 с.
- Дмитрий (Байбаков), игум.* Беседы с проф. МДА Алексеем Ильичем Осиповым в эфире телеканала «Союз» // Православная газета (Екатеринбург) № 30 (591). 4 августа 2010. [Электронный ресурс]. URL: <https://orthodox-newspaper.ru> (Дата обращения: 17.09.2025).
- Зеньковский В. В., прот.* Из моей жизни: Воспоминания М.: Дом русского зарубежья им. А. Солженицына: Книжица, 2014. 464 с.
- Струве Н. А.* Православие и культура. М., 1992. 338 с.
- Феофил Антиохийский, еп.* Три книги к Автолику // Памятники древнехристианской письменности в русском переводе. Т. 6. М.: Университетская типография, 1865. С. 9–100.
- Шмеман Александр, прот.* Великий пост. Париж: YMCA-PRESS, 1981. 154 с.
- Шмеман Александр, прот.* Евхаристия. Таинство Царства. Париж: YMCA-PRESS, 1984. 313 с.
- Шмеман Александр, прот.* Дневники 1973–1983. М.: Русский путь. 2005. 720 с.
- Шмеман Александр, прот.* Собрание статей 1947–1983 г. М.: Русский путь, 2009. 896 с.
- Шмеман Александр, прот.* Исторический путь Православия. М.: Омофор 2016. 416 с.
- Шмеман Александр, прот.* Введение в литургическое богословие. М.: Никея, 2021. 320 с.

Антоневич Александр Васильевич (Санкт-Петербург), канд. филос. наук, руководитель направления ЦХПА «Православная антропология Русского Зарубежья»; ale-334-2@yandex.ru.

Ссылка на публикацию:

Антоневич А. В. Литургическая антропология протопр. Александра Шмемана // Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы шестой всероссийской конференции. Санкт-Петербург, 2 ноября 2025 г. СПб.: ЦХПА, 2025. С. 39–49.