

Секция 1. ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И ПСИХОЛОГИЯ

УДК 2–18+001.85+233.5+271.2

Зенько Юрий Михайлович
(Санкт-Петербург)

«ДРЕВНЕ-ЦЕРКОВНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ» АВРААМА ПОЗОВА (1890–1984): PRO ET CONTRA

Аннотация: Проведен критический анализ антропологического наследия Авраама Самуиловича Позова (1890–1984), представленного в его книгах: «Основы древне-церковной антропологии», «Логос-медитация древней церкви». Кроме положительных идей был выявлен целый ряд мыслей и идей, имеющих оккультные корни и несовместимых с христианской, святоотеческой антропологией.

Ключевые слова: Авраам Самуилович Позов, Основы древне-церковной антропологии, Логос-медитация древней церкви, антропология, святоотеческая, оккультизм, тримерия, трихотомия, критика, христианство, православие.

В нашу задачу не входит подробный биографический обзор жизни Авраама Самуиловича Позова (1890–1984), писателя русского эмигрантского зарубежья, к творчеству которого обращается все большее количество современных исследователей. Мы только обозначим краткий контекст его творчества и жизненного пути, с анализом отношения к нему его современников и современных авторов, а потом сосредоточимся на его представлениях о христианской антропологии вообще и основных ее проблемах.

В работе Б. В. Емельянова, В. В. Куликова «Русские мыслители второй половины XIX — начала XX века: Опыт краткого биобиблиографического словаря» (Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1996) написано: «Позов А. Соч.: Основы древнецерковной антропологии. Т. 1–2. Мадрид, 1965–1966; Основы христианской философии. Ч. 1–3. Мадрид, 1970–72». То есть, фактически, не только не приведено никаких биографических сведений, но не указаны даже годы жизни, не раскрыто имя и не приведено отчество.

Из справочника «Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды» (3-е изд., перераб. и доп. М.: Академический Проект, 2002. С. 631), мы узнаем следующее: «Позов Авраам Самуилович (17.12.1890–1979) — философ и богослов. Род. в Карсе. По образованию врач, изучал медицину в Киеве. Участвовал в Первой мировой войне (на мед. службе). В 1924–1931 продолжал медицинские занятия в Ленинграде. В 1931 переехал в Грецию, работал врачом в Афинах. С 1943 — в Германии, занимался иссл. в обл. богословия и филос.» (статья приведена целиком). В дополнение к этому перечисляются его сочинения: «Логос — медитация древней Церкви. М., 1961; Основы церковной антропологии. В 2 т. Мадрид, 1965–1966; Метафизика Пушкина. Мадрид, 1967; Основы христианской философии. Т. 1–2. Мадрид, 1970». Указанный год смерти неверен, поскольку по другим, достаточно достоверным данным, он скончался в 1984 г.

Хотя Позова современные авторы и определили как «философа и богослова», но никаких сведений о нем нет в работах его современников, авторитетных богословов и фило-

софов: в основополагающей работе «Пути русского богословия» прот. Георгия Флоровского, в фундаментальной «Истории русской философии» прот. Василия Зеньковского. Каковы причины этого — другой вопрос, а пока приходится констатировать, что «связей с русскими (в эмиграции — Ю. З.) философами и богословами у Позова не было» (Иосиф (Киперман). 2001).

Другие современные авторы пишут:

– «Психологические и методологические установки о. Василия Зеньковского в несколько гротескном увеличении проявляются у автора “Основ древне-церковной антропологии” Авраама Позова (1890–1979), возраставшего в почти полной изоляции от философских кругов русской эмиграции. Своим стилем, необычным языком, насыщенным неологизмами, манерой мышления он производит впечатление сумбурного автодидакта, экстравагантного чудака, время от времени озадачивающего правдоподобными и отнюдь не ординарными интуитивными прозрениями» (Гаврюшин. 1997, с. 41); и далее: «Для “православной” антропология Позова выглядит все-таки чрезмерно систематизированной и методичной; признаки формального родства с теософическим синкретизмом коренятся в глубинах авторского замысла, — но доколе не прекратятся попытки систематизировать православное мировоззрение по той или иной оси — считаться с этим трудом, несомненно, придется» (Там же); правда, здесь сразу необходимо отметить, что и «считаться» можно по разному, например, в своем «Анти-Дюринге» Ф. Энгельс тоже ведь «считался» с Дюрингом, критикуя практически все положения его концепции;

– «Хотя исследователь постоянно декларирует свою верность Православию, в тексте часто просматриваются следы заимствования антропологических идей индуизма, буддизма и иных религиозно-философских учений. Скорее всего, это — последствия личных духовных исканий автора. В результате книга была воспринята неоднозначно и оказалась на периферии богословской мысли» (Леонов. 2014, с. 184).

Поэтому подготовленные предыдущими авторскими мнениями, мы с пониманием отнесемся к тому, что писал о Позове такой известный православный богослов, как прот. Иоанн Мейендорф: «Я пробовал его читать, но не продолжил. Он — такой любитель с улицы. Может быть, это оскорбляет кого-нибудь, кто через него нашел путь истины и в этом его счастье, но этот писатель не входит ни в какие рамки» (Мейендорф. 1995, с. 54). Дело в том, что Позов и в самом деле не получил никакого ни философского, ни богословского образования — он закончил медицинский факультет Киевского университета. Кроме того, углубленной учебе или хотя бы самообразованию, конечно же, не способствовало и его пребывание в советской России 20–30-х годов, а потом и непростая эмигрантская жизнь в Европе, где он зарабатывал себе на жизнь частной медицинской практикой.

Обратимся непосредственно к центральной для нашего анализа работе «Основы древне-церковной антропологии» (Т. 1–2. Мадрид, 1965–1966; Т. 3. Штутгарт, 1976; в дальнейшем просто «Основы»). Она носит смешанный богословско-философский характер, с различными психологическими, историческими, эзотерическими и другими параллелями.

Имеющихся биографических сведений о Позове немного, но и их вполне достаточно, чтобы сделать важный вывод: «Основы» были изданы в 1965–1966 гг., когда их автору было 75–76 лет, так что вполне обоснованно можно предположить, что его работа была результатом длительных жизненных размышлений. Поэтому к содержанию «Основ» и форме их изложения, как нам кажется, нужно отнести вполне ответственно, особенно, забегая вперед, при анализе тех их положений, которые могут вызывать много вопросов и недоумений. И здесь будут просто неуместны оговорки, что «автор неудачно выразился», или что-нибудь в подобном роде: автор был вполне сформированным в мировоззренческом плане человеком, писавшем о том и так, как он этого хотел сам.

Перейдем к анализу основных сторон его учения: сначала — положительных, потом — отрицательных.

При анализе *положительных* сторон мы, конечно же, не претендуем на исчерпывающую полноту (что и невозможно

в рамках статьи), а приводим то, что было интересно и востребовано для монографии «Основы христианской антропологии и психологии» (Зенько. 2007). Перечислим ряд позовских мыслей с точным их цитированием, предваряя или заключая их своими комментариями:

– христианская антропология, безусловно, могла бы быть весьма полезной и для *академической психологии*: «Основные положения древне-церковной антропологии могут служить не только стимулом к развитию научной психологии... но могут дать и онтическую и метафизическую основу, которой в ней не хватает» (Позов. Т. 1. 1965, с. 12);

– подлинное, религиозное спасение души и духа происходит *в теле*; душа и дух в бестелесном состоянии спастись не могут; в теле дана искупительная школа духа и души, но и тело должно оторваться от родственного ему мира, чтобы обрести новую родину в Боге (Там же, с. 125);

– очищение сердца, его блюение, хранение и образование составляют особую культуру — *культуру сердца*: «Искание Слова внутри есть в то же время Культура Сердца, величайшее и единственное в мире непрестанное священнодействие, принесенное в мир Самим Логосом-Христом для тех, кто ищет Его внутри себя» (Там же, с. 266);

– сердце глубже и онтологичнее головного сознания и непонятно для него: «Глубина и интимность сердечных процессов и является причиной того, что эти процессы подсознательны и потому недоступны научному исследованию. Отношение сердца к голове, такое же, как подсознания к сознанию» (Там же, с. 174–175);

– то, что на Западе называют умной молитвой, появилось довольно поздно, это не Иисусова молитва, там нет системы концентрации ума в сердце (Там же, с. 96);

– перевод ума из головы в сердце в умной молитве не следует смешивать с восточной концентрацией — на сердечной чакре ананате: последняя изначально образна, в то время, как концентрация в умном делании духовная, без образов (Там же, с. 45);

– признавая важность сенсорики, святоотеческое учение использует по отношению к ней *ограничительную* стратегию;

это связано с тем, что органы чувств, так же как и весь человек в целом подлежат первородному греху; в результате этого в самих органах чувств произошли негативные изменения, проявляющиеся в: 1) гедонизме — чувства стали давать наслаждение, 2) искаженности — чувства стали давать неточную картину мира, 3) в плотскости, в огрубении чувств (Там же, с. 71);

– после грехопадения произошло также нарушение внутренней связи, координации, гармонии и иерархии отдельных частей человеческого существа (Позов. 1996, с. 4);

– в грехопадении человека изменилось не только взаимоотношение его частей, но и сами эти части; метасхематизм (извращение) коснулся не только человека в целом, но и отдельных частей его существа (Позов. 1996, с. 5).

Понятно, что этот список можно было бы и продолжить, но впереди нас ждет еще и критический анализ *отрицательных* сторон позовского учения, которых, к сожалению, не меньше, чем положительных.

Позов является одним из самых последовательных трихотомистов, авторов, считающих, что человеческая природа состоит из тела, души и духа. Именно в этом его качестве на Позова в настоящее время ссылаются все чаще, таким образом, пропагандируя и расширяя эту точку зрения. Это и не удивительно, ибо именно у Позова трихотомия превращается в особую методологическую установку и, по сути, самостоятельный и универсальный принцип, пронизывающий все его «Основы» целиком.

Приведем несколько соответствующих цитат из названного его сочинения: «В древне-церковной литературе прочно утверждается триадичность человека, его тримерия» (Позов. Т. 1. 1965, с. 16), «Человек создан по образу Божественного Троиединства и является существом триединным или трехипостасным» (Там же, с. 25). Но последнее, конечно же, не так: Бог неслиян и неразделен в трех ипостасях-личностях, человек же является единственной и единичной личностью. Это понимал и сам Позов, когда вынужден был писать дальше: «Трехипостастность человека условная, по принци-

пу подобия, а не по сущности... Поэтому лучше говорить не о трехипостасности человека, а о трех частях его существа о трехчастности, о тримерии человека» (Там же, с. 25). Но и данная мысль Позова не выдерживает никакой критики: три *ипостаси* это совсем не то, что три *части*. Бог именно трехипостасен: в Нем три Божественные личности неслиянны и нераздельны, что никак не соответствует структурному и иерархическому делению человека на тело, душу и дух. Таким образом, оказывается, что использование Позовым триадичности в качестве универсального метода неверно в принципе. Мы полностью присоединяемся в этом вопросе к следующему мнению: «Сквозным принципом построений Позова является триадичность, и здесь нужно прямо сказать, что внешняя его привлекательность никак не может служить критерием христианской ортодоксии. По этому принципу, как известно, строились сочинения неоплатоников (своей систематичностью, безусловно, превосходившие святоотеческие сочинения), Гегеля и т. д. Триадичность отнюдь не является показателем исповедания Св. Троицы, а порой свидетельствует скорее о произвольном толковании этого догмата. Но главное — сам принцип: будучи положен в основание системы, он постоянно требует от автора введения таких дистинкций в понятийный аппарат святоотеческих текстов, которые могут быть определены только как некое герменевтическое насилие и произвол» (Гаврюшин. 1997, с. 42). И по мнению современного православного антрополога, Позов из триединства выводит «принцип триединства, перенесенный на человека», который начинает работать рационально. Тройственность им видится там, где мысль скорее угадывает монаду или многозначность усекается до тройственности. Совершается, таким образом, рационализация и подгонка под схему (Лоргус. 2003, с. 171).

В подтверждение последней мысли приведем примеры того, как Позов применяет принцип триадности в отношении к выделяемым им частям человека: духу, душе и телу.

О духе и душе Позов пишет: «Дух и душа созданы по принципу богоподобия и потому стали тройственны. Дух образован

из трех частей или способностей: ума, воли и силы, а душа состоит из мыслительной части (*logikon*), раздражительной или чувствительной части (*thymos*) и желательной или вождевательной части (*epithymia*)» (Позов. 1996, с. 11). Да, тройственность души является общецерковным учением, но учения о тройственности духа не встречается в святоотеческой литературе. Соответствующих цитат не приводит и *сам Позов*.

Приведем несколько примеров использования Позовым мыслей и идей св. отцов.

Позов приводит слова Мелетия Монаха: «Человек — Микрокосм есть смесь обоих миров, состоит из двух природ и может созерцать их, но не две природы — человек, а из двух природ...» (Позов. Т. 1. 1965, с. 20). Как с точки зрения дихотомизма-трихотомизма можно проанализировать данную мысль? В ней идет речь именно о *двух* природах человека, а значит, Мелетий Монах видит человека двусоставным. Позов же из этого текста делает именно трихотомический вывод, который он помещает *сразу* за приведенной выше цитатой: «Человек есть целое, не дух и не душа, и не тело. Человек в целом есть триада духа, души и тела...» (Там же, с. 20).

Подобный, субъективистский, способ анализа святоотеческих идей Позов применяет и по отношению к св. Григорию Синаиту. Последний пишет: «Как в человеке есть ум, слово и дух; и ни ум не бывает без слова, ни слово без духа, но всегда суть и друг в друге, и сами по себе. Ум говорит посредством слова, и слово проявляется посредством духа. По сему примеру человек носит слабый образ неизреченной и началообразной Троицы, показывая и в сем свое по образу Божию создание. Ум — Отец, слово — Сын, Дух Святой — дух, как учат примерно богоносные Отцы, излагая догматическое учение о пресущной и преестественной Святой Троице, о едином в трех лицах Боге...» (Григорий Синаит. 1900, с. 186).

Теперь приведем это же место в цитировании Позова: «В человеке есть ум, слово и дух (пневма), и ни ум не бывает <без> слова, ни слово без пневма, но всегда суть и друг в друге и сами по себе. Ум говорит посредством слова, и слово

проявляется посредством пневма. По сему примеру человек носит в себе слабый образ неизреченной и началообразной Троицы, показывая и в сем (в духе) свое по образу Божию создание. Ум — Отец, слово — Сын, Дух Святой — пневма, как учат богоносные Отцы о едином в трех лицах Боге» (Позов. Т. 1. 1965, с. 32). Это, безусловно, скорее близкий к тексту *пересказ* мысли Григория Синаита, чем ее *цитирование*. И дело здесь не в пропущенных отдельных словах, а в конце — и целого придаточного предложения (одно слово мы вынуждены были вставить в начале позовской «цитаты», в угловых скобках, иначе просто теряется смысл сказанного). Намного важнее те позовские добавления, при помощи которых он хочет обосновать свою собственную мысль (в круглых скобках даны собственные вставки Позова; закономерно, что они касаются духа).

Проведем сравнительный анализ приведенной мысли св. Григория Синаита и ее позовской интерпретации. В начале Позов рядом с духом в скобках ставит слово «пневма». Это надо понимать так, что в греческом оригинале там стоит соответствующий термин. Но понадобилось это Позову не для пояснения русского слова *дух*, которым совершенно справедливо принято у нас переводить греческое '*пневма*', а для последующего их противопоставления. В дальнейшем он в самой цитате не переводит '*пневму*' *духом*, а оставляет ее пневмой (при этом, не изменяя это слово по падежам).

Совершенно неверно и другое позовское пояснение в круглых скобках — «в духе». Вся цитата св. Григория Синаита проникнута пафосом троичности, о которой он и пишет: «По сему примеру человек носит слабый образ неизреченной и началообразной Троицы, показывая и в сем свое по образу Божию создание». Поэтому, очевидно, что выражение «и в сем», так же, как и предыдущее «по сему» относится не к духу, который здесь является одним из трех, а ко всей троичности ум-слово-дух. Таким образом, с нашей точки зрения, из мнения Григория Синаита о единстве ума, слова и духа никак не может вытекать позовская идея о триадичности самого духа.

Еще более проблематично позовское применение идеи троичности к **телу**. Он писал: «Триада тела выражается в трех психофизиологических средах животного организма: лимфе, крови и нервной системе» (Позов. Т. 1. 1965, с. 109). Представьте себе тело человека, состоящее, по позовски, *только* из лимфы, крови и нервной системы (без мышц, костей, кожи, внутренних органов и т. д.). Что касается конкретного наполнения этой позовской триады, то в святоотеческой традиции вообще не встречается подобная «триада тела». И сам Позов не приводит *ни одной* соответствующей святоотеческой цитаты, ссылаясь только на Аристотеля (Там же, с. 110).

Кроме того, и **троичность души** у Позова не совпадает со святоотеческой. По Позову человеческая душа «состоит из индивидуальной души с ее триадой сил, и из космической души с ее семерицею сил» (Там же, с. 99). «Триадой индивидуальной души» Позов называет то, что в святоотеческой традиции известно как три основные силы души: ум, воля и чувство. Но Позову эта святоотеческая троичность недостаточна, и он дополняет ее семерицей «космической души». А дальше появляется еще и гностическая «Мировая душа»: «Космическая душа циркулирует в человеке и через нее человек находится в состоянии непрерывного обмена с космическою окружающею средою, то есть с Мировою Душею» (Там же, с. 139). И далее: «Космические силы души индивидуализированы в человеке в виде эфирного, астрального и ментального тел, но, тем не менее, находятся в состоянии постоянного обмена с Мировою Душею» (Там же).

Позов вполне последовательно, по его внутренней логике, перешел от «трихотомии человеческого существа» к семи «телам»: эфирному, астральному, ментальному и т. д. (Там же, с. 139), что является чисто теософской идеей, описанной в работах Е. Блаватской и ее последователей (которые в подобном виде пропагандировали на Западе восточные религиозно-антропологические идеи). Это не просто *нехристианские*, это *антихристианские* идеи.

Подобные идеи и высказывания абсолютно созвучны с теософской или антропософской литературой, но им, конечно

же, не место в книге, претендующей на раскрытие основ христианской антропологии. Это — оккультизм, или, в лучшем случае неоплатонизм с элементами последнего, и к святоотеческому учению это никакого отношения не имеет.

Таким образом, трихотомический подход к человеку не получил у Позова абсолютно никакого подтверждения, несмотря на его безапелляционные утверждения: «В древне-церковной литературе прочно утверждается триадичность человека, его тримерия» (Там же, с. 16); «Трихотомия человеческого существа проходит через всю аскетическую литературу и древне-церковную антропологию (психологию)» (Там же, с. 25). Более того, именно с трихотомизмом связаны у Позова многие наиболее сомнительные (а часто и просто оккультные) его идеи.

Из ложности «основных интуиций» Позова вытекает множество его других сомнительных или неверных с христианской точки зрения идей:

– «триадизация» всего: «Согласно древнецерковному учению, задача триадизации Бога и Неба, была возложена на Первого Ангела. Задача же триадизации Бога и Земли выпала на долю человека» (Т. 1, с. 16);

– «Аналогия между человеком и миром идет так далеко, что и мир построен по образу человека, есть большой человек, Макроантропос...» (Там же, с. 17).

– историческая троичность человека: «Ветхо-заветный или вообще до-христианский человек имел в себе Образ Отца и “залог” (“начаток”) Сына в виде внутреннего Логоса (Атман в индуизме). Новозаветный человек-христианин носит в себе Образы Отца и Сына, и “залог” Духа Св. Человек грядущего Третьего Завета Духа Св. будет иметь в себе Образы всех Трех — Отца, Сына и Духа Св.» (Там же, т. 2, с. 115); подобной антропологической идеи нет у св. отцов, а о «грядущем Третьем Завете» писали такие неправославные авторы, как Д. Мережковский и Н. Бердяев (или А. Н. Шмидт, печально знаменитая «мистическая корреспондентка» Владимира Соловьева и автор трактата под названием «Третий завет»);

– о «Душе Мира»: «Вседержитель Логос становится Душою Мира, берет на Себя часть функций Эосфора, оставаясь Духом» (Т. 2, с. 114); «Душа мира» или «мировая Душа» — главное понятие в философии Плотина; оно было давно отвергнуто христианством, так же как и различные формы гилозоизма (одушевления природных явлений и предметов); именно об этом писал прп. Иоанн Дамаскин: «Никто же да не думает, что небеса или светила — одушевлены, ибо они бездушны и бесчувственны» (Иоанн Дамаскин. 1992, с. 127); эта проблема являлась столь важной и актуальной, что ей было уделено внимание на Пятом вселенском соборе: «Кто говорит, что небо, солнце, луна, звезды, воды, которые выше небес, суть существа одушевленные и некоторые разумно-вещественные силы, — да будет анафема» (Деяния Вселенских Соборов. Т. 3. 1996, с. 537); и по мнению современных православных богословов: «учение о Софии, или мировой душе, есть учение гностическое и пантеистическое... Ни в Свящ. Писании, ни в святоотеческих творениях этого нелепого учения нельзя найти. Говорить о мировой душе, это значит отрываться от православной веры и впадать в гибельные заблуждения гностицизма и пантеизма» (Серафим (Соболев). 1997, с. 212);

– о Богородице: «Она — женский Архетип, Архетип Вечно-Женственного, и в то же время — женская София-Мудрость» (Т. 2, с. 116); в одной этой фразе содержится несколько неприемлемых с христианской точки зрения идей: 1) понятие «архетипа», которое ввел в научный обиход Карл Юнг; 2) тем более сомнительна идея «Архетипа Вечно-Женственного», как и просто «Вечно-Женственного»; 3) что касается «Софии-Мудрости», то софиологический подход, несмотря на все усилия некоторых философско-ориентированных богослов, так и не признан церковью — в силу множества присутствующих там проблем и ошибок;

– об Эросе: «Сердце — центр Эроса, божественного и человеческого...» (Т. 2, с. 320).

Скажем о последнем подробнее. Позов использовал такие словосочетания, как «аскетический Эрос» (Т. 2, с. 318), «сверх-

космический Эрос» (Т. 2, с. 339), «божественный Эрос» (Т. 1, с. 282; т. 2, с. 156, 229, 238, 273) и «Божественный Эрос» с двумя заглавными буквами (Т. 1, с. 240, 272, 280, 303; т. 2, с. 148, 257, 294, 315). Так, например, он писал: «Человеческий Эрос можно понять по аналогии с Божественным Эросом, который формулирован в Евангелии, как любовь Бога к Сыну (и Духу) и к миру (Иоан. 5, 20), которая безгранична. “И мы познали любовь, которую имеет к нам Бог” (1 Иоан. 4, 16)» (Т. 2, с. 315). При этом Позов просто «не заметил» что в греческом тексте Нового Завета *ни разу* не используется термин эрос, и что как любовь Бога к человеку, так и любовь человека к Богу обозначается только термином любви-агапе. Это очень принципиально и показывает непонимание Позовым как буквы, так и духа Новозаветного учения о любви. Подробнее о последнем мы уже писали раньше, приводя соответствующую аргументацию (Зенько. 2019).

Перейдем к общим **выводам**:

– приходится констатировать, что, несмотря на отдельные интересные и полезные идеи, работы Позова имеют общую *нехристианскую*, а нередко и *антихристианскую*, оккультную направленность;

– Позов практически везде смешивает святоотеческие мысли и оккультные идеи, а это может иметь очень негативные последствия: читатель его книги сначала как бы успокаивается наличием имен признанных христианских авторитетов, а потом в сознание читателя внедряются оккультные и нехристианские идеи;

– Позов *подгоняет* святоотеческие мысли под прокрустово ложе своих сомнительных идей, нередко, даже, с прямым искажением цитируемого текста;

– таким образом, по совокупности всего сказанного выше, мы считаем своим долгом *предостеречь* современных читателей (особенно православных христиан) от некритического использования книг Позова;

– мы не собираемся «осуждать» самого Позова, как могут воспринимать эту позовскую критику его последователи: позитивное отношение к личности человека никак не

обозначает принятие его сомнительных и нехристианских мыслей и идей; подобное «различение человека и его греха» издавна используется в святоотеческой традиции; этот принцип, конечно же, душеполезен и для нас, и позитивен для охранения христианского мировоззрения от чужеродных вкраплений;

– это ставит важную *методологическую* задачу: необходимость выработки правильной формы и способа изучения имеющейся около христианской литературы, в которой не только смешаны казалось бы несовместимые подходы, но и перемешены крупницы святоотеческой мудрости с собственным «мудрованием» авторов и с «эзотерической мудростью» (куда могут входить разнообразные оккультные учения — от герметизма до теософии и антропософии); таким образом, как нам кажется, имеется вполне важная и актуальная задача: анализ и проработка «проблемного поля» современной христианской антропологии и психологии; к этому мы и призываем всех заинтересованных лиц.

Литература

Алексеев П. В. Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды. 3 изд., перераб. и доп. М.: Академический Проект, 1999.

Владимирский Ф. С. Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей // *Немезий Эмесский*. О природе человека. М.: Канон, 1998. С. 176–450.

Гаврюшин Н. К. Самопознание как таинство // *Русская религиозная антропология*. Антология. Т. 1. М., 1997. С. 7–43.

Григорий Синаит св. Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях // *Добротолюбие*. 2-е изд. Т. 5. М., 1900. С. 180–216.
Деяния Вселенских Соборов. В 4 т. СПб.: Воскресение, 1996.

Емельянов Б. В., Куликов В. В. Русские мыслители второй половины XIX — начала XX века: Опыт краткого биобиблиографического словаря. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1996.

Зенько Ю. М. Евангельское понятие любви-*αγαπε* и актуальные проблемы христианской антропологии и психологии // *Acta eruditorum*. Научные доклады и сообщения. СПб., 2007. С. 140–146.

Зенько Ю. М. Основы христианской антропологии и психологии. СПб.: Речь, 2007. 912 с.

Зенько Ю. М. Православная антропология и психология в практическом изложении. СПб.: Изд-во Олега Абышко, ЦХПА, 2019. 800 с.

Иоанн Дамаскин прп. Точное изложение православной веры. Ростов н/Д., 1992.

Иосиф (Киперман) иером. Путеводная нить истины: А. С. Позов: писатель, мистик, богослов // *Истина и жизнь*. 2001. № 11. С. 26–33.

Леонов Вадим прот. Возможности святоотеческой антропологии для формирования новых гуманитарных подходов в научной и образовательной среде // *Психологическая наука и образование*. 2014. № 1. С. 180–190.

Лоргус Андрей свящ. Православная антропология. Курс лекций. Вып. 1. М.: Граф-пресс, 2003.

Мейендорф Иоанн прот. Православие и современный мир (лекции и статьи). Минск: Лучи Софии, 1995.

Позов А. Логос-медитация древней церкви. Умное делание. Воронеж: МОДЭК, 1996.

Позов А. [С.] Основы древне-церковной антропологии. Т. 1–2. Мадрид, 1965–1966.

Серафим (Соболев) архим. Искажение православной истины в русской богословской мысли. М.: Изд-во Моск. Подворья Свято-Троицк. Серг. Лавры, 1997.