
Православная психология в России

Л. Ф. Шеховцова,

*доктор психологических наук, профессор кафедры церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии и семинарии
Laranikpol2007@yandex.ru*

В статье представлены краткая история и анализ возникающей в России в конце XX в. православной психологии – ее предмет, категориальный аппарат, теоретические, экспериментальные и практические задачи и основная проблематика. Показана возможность и необходимость разработки целостной концепции человека на основе интеграции христианского учения о человеке и знаний современной психологии. Основной методологической трудностью при становлении данной научной дисциплины является решение проблемы языковой и концептуальной аутентичности, поэтому автором осуществлена попытка взаимопроекции основных категорий христианской антропологии и современной психологии: «ипостась» и «личность», «человек как образ Божий», «самосознание», «логос», «сердце», «страсть» и «добродетель», «метанойя» и «теосис», «душа» и «психика», «дух» и «сознание», «иерархия» в тримерии и «уровень организации» природы человека. Рассматривается онто-гносеологическая проблема в контексте становления комплексного человекознания, построения целостной концепции человека как актуальной задачи богословского и научного знания.

Ключевые слова: христианская антропология, образ Божий, тримерия, личность, душа, психика, дух, сознание, самосознание.

В течение 15–20 последних лет в нашей стране происходит становление православной психологии – психологии, основанной на православном понимании человека. Нам православная психология представляется как научная дисциплина, интегрирующая современную психологию и христианскую антропологию, а также и как прикладное знание.

В настоящее время православная психология формируется как некое комплексное, междисциплинарное направление, в котором, с одной стороны, происходит соединение теоретического и практического подходов, а с другой стороны, сравниваются и соотносятся идеи христианской антропологии и современной психологии. Об этой тенденции свидетельствует также широкий круг публикаций по психологии религии, религиозной психологии, духовной, христианской психологии и психотерапии, появившихся за последние 10–15 лет. Многие из этих публикаций носят конфессиональный характер [9; 17; 23; 25; 27; 28].

Проблемы христианской психологии и психотерапии обсуждались уже на многих конференциях («Психология и христианство: путь интеграции», 7–9 сентября 1995 г., Москва; «Христианство: путь интеграции», 10–13 мая 1997 г., Санкт-Петербург; «Покровские

педагогические чтения», 12–14 октября 2000 г., Москва) и на III психологическом съезде, проходившем в Санкт-Петербурге.

Научную дисциплину можно считать состоявшейся, если сформулирован ее предмет и категориальный аппарат. Методологической основой православной психологии является христианское учение о человеке, поэтому, с нашей точки зрения, вполне возможно разработать категориальный аппарат православной психологии – его начала уже представлены в христианской антропологии.

Предметом православной психологии, как мы полагаем, является человек как целостная тримерия «тело–душа–дух» (или двумерия «тело–душа»), как существо тварное и падшее, но первоначально созданное по образу Божьему.

В православной психологии могут быть сформулированы задачи как теоретические, так и экспериментальные и практические.

Основная *экспериментальная задача*, как нам представляется, состоит в описании опыта духовной работы современного человека (используя методы интроспекции, самоконтроля).

Практических задач множество:

- оказание человеку психологической и психотерапевтической помощи в обретении смысло-жизненной ориентации спасения души и восстановления отношений с Богом;
- разработка методов коррекционной и психотерапевтической работы на основе освоения опыта православной аскетики;
- построение у человека целостного христианского мировоззрения, приобретение им адекватного видения мира и себя.

Главная *теоретическая задача*: разработка концепции целостного человека на основе христианского учения и интеграции достижений современной психологии.

Нам православная психология представляется как целостное знание о целостном человеке – знание, нерасчлененное на «межведомственные» научные перегородки; знание, представляющее человека в его онтологической целостности «тела–души–духа» и личности, владеющей природой человека. Образование такого целостного знания, совмещающего две, а может быть и более, систем знаний о человеке (биологию, философскую, культурологическую антропологию), не является легким путем, но такое знание крайне необходимо не только теоретикам, но и практикам, работающим с человеком.

Православная психология как частная по отношению к христианской антропологии дисциплина должна разрабатываться совместно богословами и психологами. Важнейшая теоретическая задача православной психологии – соотнесение терминологии и понятий в научном и религиозном подходах к человеку. Разработка концептуального аппарата новой области знания, возникающей на стыке разных дисциплин, требует скрупулезного и

взвешенного анализа смыслов понятий и терминов, употребляемых в интегрируемых дисциплинах, особенно если за сходством терминологии скрываются разные концептуальные контексты и картины мира.

Проблема концептуальной аутентичности предполагает адекватное освоение всего многообразия православного богословия в его отношении к человеку, к его телу, душе и духу. Проблема языковой аутентичности предполагает умение использовать православный богословский и святоотеческий язык в его адекватной соотнесенности с антропологической и психологической тематикой [9]. Нам представляется, что при решении проблемы концептуальной и языковой идентичности прежде всего необходимо провести сравнительный анализ основных категорий христианской антропологии и современной психологии: «личность», «дух» и «сознание»; «тело» и «биологические свойства человека»; «душа» и «психика», части души – «разумная часть души» и «интеллектуальная сфера», «раздражительная часть души» и «эмоциональная сфера человека», «волевая часть души» и «волевая сфера».

В наших работах уже предпринималась попытка такого сравнительного анализа основных категорий и понятий «частей», или «сил», души. При разработке целостной концепции человека следует четко понимать, что есть онтология – человек в своем бытии, и есть гносеология – точка зрения, с которой мы рассматриваем человека и пытаемся его понять. Если не обращаться к онтологии, то при интеграции гносеологических подходов возникает опасность эклектики, которую можно избежать только совместными усилиями богословов и психологов в напряженном поиске адекватности терминологических смыслов.

Основные категории христианской антропологии, на которых основывается православная психология: «образ и подобие Бога», «ипостась-личность», «тело», «душа», «дух», «теосис», «метанойя», «сердце», «логос», «ум», «страсть», «добродетель». Всем, кто знакомился с православным учением о человеке, хорошо известна неоднозначность этих категорий у святых отцов. Наполнение этих основных категорий тем или иным смыслом дает разные вариации гносеологической картины человека: дихотомию или трихотомию, те или иные представления о природе и сущности человека, личности и лице, сердце и познании, самосознании и духе. Богословская терпимость к теологуменам есть, вероятно, отражение среди базовых ценностей православного богословия таких, как «первичность опыта», «сотериологическая направленность». Однако эта терминологическая неоднозначность затрудняет понимание и синтез всего того, что писали святые отцы и богословы о человеке. Это привело к тому, что антропология в христианском богословии разработана менее всего. На это указывали и архимандрит Киприан (Керн) [11], и протоиерей Василий Зеньковский, который писал, что антропология должна решительно выйти на путь хотя бы «конструктивных домыслов», но не может ограничиваться

частичным изучением человека [8]. Целостное описание человека может быть реализовано только системой взаимосвязанных по смыслу категорий, необходимых и достаточных для онтологического описания человека.

Если утверждение христианской антропологии о том, что человек создан по образу Божьему, принимается всеми, то в понимании содержания образа, в понимании того, в чем он проявляется, так много разночтений, что теологумены составляют даже отдельное направление – «богословие образа». По этому поводу протоиерей Василий Зеньковский писал: «За вычетом нескольких общепризнанных толкований святоотеческое учение об Образе Божьем до такой степени разноречиво, что приходится удивляться, что по такому существенному пункту в церковном сознании не достигнуто единомыслия» [8, с. 46]. Святые Кирилл Иерусалимский, Григорий Нисский, Кирилл Александрийский, Амвросий полагали, что образ Божий – это природа человека. Есть и такое богословское мнение, что образ Божий в человеке – это личность [27]. Но если личность – это несводимость к природе (по В.Н.Лосскому [15]), то как выйти из этих противоречий?

Поскольку психология – аналитическая отрасль знания о человеке, и православная психология в своей теоретической и методологической части тоже представляет собой научную дисциплину (хотя и имеющую идеалистическое религиозное мировоззрение), то нам, психологам, трудно примириться с такой многозначностью, порождающей неопределенность в понимании терминологии. В человеке богословие различает также личность, или ипостась, и природу – индивидуальную субстанцию. Человек как личность владеет своей природой, которая сотворена Богом и ему дана. Природа детерминирована определенными законами. Личность – это способность к запредельному, освобождение от законов детерминизма. Личность, делает вывод В.Лосский, это то, что несводимо к природе – надприродно. Смешение личности и природы он называет самостью [15]. Каждый человек воплощает в себя сущностные свойства своим особым и неповторимым образом: думает, чувствует, действует по-своему. Личность ипостазирует сущность, т.е. дает ей реальное и конкретное существование [31]. Размышляя об отождествлении «ипостаси» с «личностью», митрополит, богослов Иоанн Зизиулас придает этому значение революции в истории философии: «личность из “добавления” к бытию-маски – становится самим бытием и одновременно – конститутивным элементом (“принципом” или “причиной”) сущих» [10, с. 96].

Так как во Христе природа и личность отличны, то, следовательно, и у человека как образа Бога личность нельзя отождествлять с природой или душой (духом). Личность владеет душой, природой. Значит, личность – не сила, не совокупность душевных свойств, а иное, несводимое к природе – трансцендентное (вероятно, именно потому, что в позитивистской психологии не было понятия «трансцендентное», психологи так и не

смогли договориться, что же такое «личность»). И, может быть, точнее говорить не «нечто» несводимое, а «некто» – кто-то, кто отличен от своей природы, кто ее превосходит и этим превосходством дает природе существование [15]. Никто не отказывает человеку в возможности выбора или отбора определенных воздействий: одни ценности, предлагаемые внешней средой, человек интериоризирует, а другие отвергает. Кто осуществляет этот выбор? Естественно, напрашивается ответ: «Решает человек – имя собственное, или Я». И тогда следующий вопрос: «Кто такой, или что такое “ Я”? Что это за активное начало в человеке, которое “владеет” своей природой, выбирает ту или иную жизненную стратегию?» – «Я выбираю. Я управляю своим телом, своими чувствами и мыслями».

Философы и богословы говорят: «Я – это надвременность, инаковость, Я – это сознающее себя бытие, Я – самосознание своего бытия [17]. В психологии и философии также часто отождествляют личность и сознание [22]. Епископ Михаил Грибановский писал: «Личность есть то, что называется “я”. Я есть самоутверждение своего бытия. Когда я говорю “я”, то осознаю себя, самоутверждаю свое бытие. Если затемняется самосознание, затемняется и личность. Я мыслится непременно единым. Наше Я для нас является причиной наших психических явлений... Самосознание, ... есть бытие в себе, т.е. опирающееся на себя, призрачное для себя; по Канту – это трансцендентальная апперцепция» [16, с. 144–146]. По мнению Х.Яннараса, личностное существование отличает от всех прочих форм существования самосознание и инаковость. Самосознание – это знание нашего присутствия в мире, уверенность в собственном бытии, обладающем особым характером, отличающем Я от всего существующего вне Я. Это отличие и составляет абсолютную инаковость, уникальную экзистенцию [31]. Самосознание личности исконно и первично. Инаковость – это отличие моего Я от мира. По мнению П.А.Сапронова, Я – самое фундаментальное что в нас есть, или первореальность [20]. Архимандрит Платон (Игумнов) также определяет личность как самосознающее себя Я [18]. По Ш.Бюлер, основная черта «личности-Я» – стремление к самоопределению, самоосуществлению. Человек сам (Я) выбирает образ, способ своего существования. Можно полагать, что Я – это форма, в которой личность открывает сама себя, и можно говорить о процессе этого открытия.

В современной психологии существует не один десяток определений и подходов к изучению личности. Л.Хьелл и Д.Зиглер, авторы известного учебника, выявили следующие компоненты различных теорий личности, на которых фиксируется та или иная теория: структура, процессы, развитие, патология, критерии психически здоровой личности, личностные изменения и результаты терапии. Они же выделили биполярные шкалы, которые используются в разных теориях для описания природы человека, а также критерии оценок теорий личности [26]. Предпринятый авторами анализ показал, что только их корпус, а не отдельная теория может описать личность человека в большей или меньшей

полноте. Авторы другого учебника по зарубежным теориям личности Дж.Фейдимен и Р.Фрейгер писали в связи с большим разнообразием теорий личности в психологии, что разногласия между создателями различных теорий напоминают историю о слепых и слоне [24].

Понятие «личность» употребляется сегодня всем комплексом наук о человеке. Оно является также центральным и для православной психологии; понимание личности как «неприродного» феномена и в то же время как активного начала, владеющего природой, выстраивающего ее по вектору цели и смысла – обожения – наиболее адекватно выражается, как нам кажется, в «инаковости», несводимости Я к природе. Такое понимание личности может стать для психологии, как нам кажется, той нитью Ариадны, с помощью которой она может попытаться выйти из лабиринта множества теорий личности.

Есть и мнение, что личность – это сердце человека [12].

Понятие «сердце» в христианской антропологии – одно из самых неоднозначных и наделяется многими функциями.

Одна из функций сердца – аксиологический выбор: «Ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф, 6:21). Сердце понимается как самосознание (в скрытой глубине сердца находится Я [7]), корень духовной жизни, как способность к откровению, как способность к чувству, как разум.

Практически все святые отцы говорили о сердце как о духовно-душевном и в то же время как о телесном центре человека. При таком множестве смыслов понять, что же такое «сердце», без помощи богословов и христианских антропологов сегодня затруднительно.

Если личность – ипостась – мыслится богословами (В.Лосский [15], митрополит Иоанн Зизиулас [8]) как начало, онтологически первичное по отношению к природе, то как понимается «природа» в христианской антропологии?

По поводу состава человека в православном учении существуют теологумены дихотомии и трихотомии. Человек как дихотомия представлен антитезой «тело» и «душевно-духовная субстанция». Один полюс – земное, физическое, плотное начало человека; другой полюс – небесное, невещественное, бесплотное начало. Различие душевно-духовного здесь представлено как различие высшего и низшего, как две стороны единого духовного начала. В трихотомии антитеза – «тело» и «дух», а «душа» – это нечто промежуточное, объединяющее, «сцепляющее» вещественное и невещественное начала. Возникает вопрос: проблема выбора теологумена трихотомии или дихотомии – это проблема онтологическая или гносеологическая? Наверное, наличие теологуменов трихотомии и дихотомии отражает гносеологические решения онтологического вопроса. С.Л.Рубинштейн называл онтогносеологическую проблему узловой проблемой психологии [19]. Можно с полным правом сказать, что этот вопрос является узловым также и для

христианской антропологии и православной психологии. Если посмотреть на состав человека с онтологической точки зрения, то в дихотомической структуре просматриваются два онтологических уровня – «физический, вещественный» и «невещественный»; а в трихотомической структуре – три онтологических слоя: «вещественный», «мало, или тонко, вещественный» и «невещественный».

«Дух» и «душа» – это категории христианской антропологии. Какова их проекция в психологии? Каков онтологический статус этих категорий? Хотя предметом психологии является «психика» (или «душа» в переводе с греческого) – часть человека, совершенно необходимо понимать, «куда эта душа встроена» [2]. В контекстах психологии как науки, христианской психологии и христианской антропологии существуют неоднозначные представления о категориях «психика», «душа», «дух», «духовность», «человек» [1; 13; 21]. Следует признать, что в христианской антропологии нет однозначного понимания категорий «душа» и «дух».

Представляется полезной попытка найти решение онтологической проблемы в плоскости современного научного знания. Если рассматривать концепцию целостного человека на уровне современных знаний, то мы увидим, что человек в современной науке представлен структурой следующих уровней организации: биологического; психофизиологического, психосоматического; психического; сознания (сознание определяется чаще всего как высший уровень психической феноменологии).

Если провести взаимопроекцию с христианской антропологией, то можно предположить, что биологический уровень – это тело в тримерии человека; психофизиологический – это та низшая часть души, которая понимается как жизнь, душа животная; психический уровень – это проявления души как ума, чувства, воли и других (дополнительных) сил души; а уровень сознания – это область проявления духа, или высшей части души. Можно заметить и определенное сходство. Всякий психический акт – это не только отражение, образ внешнего мира, формирующийся по законам изоморфизма, но в нем, акте, всегда присутствует то, что можно назвать внутренней активностью, – в нем есть то рефлексивное включение, та пауза, в которой происходит осмысление увиденного. Это уже другой уровень – «отражение отражения». Кроме точки зрения, что сознание – это высший уровень психики, в науке существуют и иные точки зрения: сознание есть не один из психических процессов, а уровень, на котором интегрируются все психические процессы, причем на этом уровне психические процессы уже как бы перестают быть сами собой [4].

Эти мнения дают основания для гипотезы о феномене сознания как «аналог» категории «дух». «Дух» с «сознанием» отождествляли такие религиозные философы, как протоиерей Василий Зеньковский, С.Л.Франк [8; 17]. Подобные аналогии побуждают к выводу об объективной заданности гносеологической структуры «тело – (промежуточная)

душа – (высшее начало) дух». То, что в описании человека в разных мировоззренческих концептах можно увидеть некоторое сходство, «аналогию онтологий», свидетельствует, вероятно, об истинности такого видения, об общих моментах, несмотря на разные «углы зрения».

Итак, если природа человека – это «тело–душа–дух», если есть основания проводить аналогии между антропологической категорией «дух» и психологической категорией «сознание», категорией «тело» и категорией «индивид» как совокупность биологических свойств человека, то есть ли основания к отождествлению категорий «душа» и «психика» – центральных категорий христианской антропологии и психологии?

В настоящее время в православной психологии по этому вопросу имеются две точки зрения: 1) душа и психика тождественны; 2) душа и психика несводимы друг к другу.

Основания для отождествления психики и души представители первой точки зрения видят в тождественности феноменологии: традиционно в различных классификациях психической сферы выделяются «ум» или «интеллект», «чувство» и «воля»; в христианской антропологии святые отцы также выделяют «умственную или словесную» часть (или «силу», по другой терминологии) души, «чувственную или раздражительную» часть души и «волеительную» часть. Сравнительный анализ этих феноменальных проявлений психики и души показал как их сходство, так и некоторые различия, обусловленные, скорее, гносеологической позицией и аскетическим опытом их преобразования [27; 30].

Сторонники второй точки зрения рассматривают психику как системное свойство высокоорганизованной материи – мозга, как «отелесненную психофизиологическую организацию» или «низшую» часть души, промежуточную между телом и душой. На одном полюсе психика более «оплотняется», на другом – «одушевляется». Сама душа в таком случае имплицитно понимается как высшее метафизическое начало в человеке.

Таким образом, фактически во всех позициях (включая и позитивистскую психологию) выделяются три компонента структурной организации человека: тело, некое высшее начало, промежуточное начало. Поле смыслов «высшего начала» – сознание, душа, высшая часть души, дух. Поле смыслов «промежуточного начала» – психика, низшая часть души, душа.

У русских религиозных философов и идеалистических психологов психика отождествлялась с душой и рассматривалась как «деятельная нематериальная субстанция, сознающая себя» [14], «вневременная субстанция» [5], «во плоти действительный дух и простая, невещественная, бессмертная» душа [3].

Итак, целостный человек во всех позициях представлен трихотомией. Есть основания, как нам кажется, в христианской психологии рассматривать «психику» как

проекцию категории христианской антропологии – «душа», а «сознание» как проявление другой важнейшей категории христианской антропологии – «дух».

Представления о человеке в концепциях христианской антропологии и современной психологии дополняют и уточняют друг друга. Попытки их интеграции христианской психологией в единую картину человекознания нуждаются в дальнейшем глубоком богословском и научном анализе. Эти первые попытки призваны обратить внимание научной и богословской общественности на возникающую на стыке психологии и христианского учения новую систему человекознания, в которой остро нуждаются православные практические психологи.

Литература

1. *Братусь Б.С.* Заметки о внешнем оппонентном круге христианской психологии // Московский психотерапевтический журнал. Специальный выпуск по христианской психологии. 2007. № 3.
2. *Братусь Б.С.* К проблеме человека в психологии // Вопросы психологии. 1997. № 5.
3. *Галич А.* Картина человека // Русская религиозная антропология: В 2 т. Т. 1. Сергиев Посад, 1997.
4. *Генецинский В.И.* Экстрагирование и интерпретация базисных понятий психологии // Вопросы психологии. 1994. № 3.
5. *Грот Н.Я.* Понятие души и психической энергии в психологии // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 2, кн. 4.
6. *Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций* // Материалы Покровских педагогических чтений. 12–14 октября 2000 г. СПб., 2001.
7. *Евдокимов П.* Православие. М., 2002.
8. *Зеньковский В.В.* Об Образе Божьем в человеке // Православная мысль. Вып.2. Париж, 1923.
9. *Зенько Ю.М.* Психология религии. СПб., 2009.
10. *Иоанн Зизиулас*, митр. Личность и бытие // Начало. 1998. № 6.
11. *Киприан (Керн)*, архим. Антропология свт. Григория Паламы. М., 1996.
12. *Коржевский Вадим, иер.* Пропедевтика аскетики. М., 2004.
13. *Кричивец А.Н.* О месте христианской психологии в системе наук // Московский психотерапевтический журнал. Специальный выпуск по христианской психологии. 2007. № 3.

14. *Лопатин Л.М.* Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Вопросы философии и психологии. 1896. V. XXXII.
15. *Лосский В. Н.* По образу и подобию. М., 1995.
16. *Михаил (Грибановский), еп.* Лекции по введению в круг богословских наук. Киев, 2003.
17. *Начала христианской психологии* / Под ред. Б.С.Братуся. М., 1997.
18. *Платон (Игумнов), архм.* Православное нравственное богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.
19. *Рубинштейн С.Л.* Бытие и сознание М., 1957.
20. *Сапронов П.А.* «Я»: Онтология личного местоимения. СПб., 2008.
21. *Слободчиков В.И.* Христианская психология в системе психологического знания // Московский психотерапевтический журнал. Специальный выпуск по христианской психологии. 2007. № 3.
22. *Слободчиков В. И., Исаев Е. И.* Психология человека. М., 1995.
23. *Смирнова Е.Т.* Введение в религиозную психологию. М., 2003.
24. *Фейдимен Дж, Фрейгер Р.* Теория и практика личностно ориентированной психологии. М., 1996.
25. *Флоренская Т.А.* Диалог в практической психологии. М., 2001.
26. *Хьелл Л, Зиглер Д.* Теории личности. СПб., 1998.
27. *Чурсанов С.А.* Лицом к лицу. М., 2008.
28. *Шеховцова Л.Ф.* Интеграция научного и религиозного знания в концепции целостного человека. СПб., 2003.
29. *Шеховцова Л.Ф.* Сравнительный анализ концепции человека в современной психологии и христианской антропологии. СПб., 2000.
30. *Шеховцова Л.Ф., Зенько Ю.М.* Элементы православной психологии. СПб., 2002.
31. *Яннарас Х.* Вера церкви. М., 1992.

Orthodox psychology in Russia

L.V. Shehovtsova,

Doctor of psychology, professor, chair of clerico-practical disciplines, the St-Petersburg clerical academy and seminary Laranikpol2007@yandex.ru

The article presents a brief history and analysis of orthodox psychology which originates in Russia in the end of the XXth century - its subject-matter, categorical apparatus, theoretical, experimental and practical tasks and scope of main problems. Possibility and necessity of development of an integral human concept on the basis of integration of Christian doctrine of man and knowledge of modern psychology is shown. The main methodological difficulty in establishing this scientific discipline is solving the problem of linguistic and conceptual authenticity, which is why the author makes an attempt of inter-projection of the main categories of Christian anthropology and modern psychology: "hypostasis" and "personality", "man as an image of God", "consciousness", "logos", "heart", "passion" and "virtue", "metanoia" and "theosis", "soul" and "psyche", "spirit" and "sentience", "hierarchy" in trimery and "organization level" of human nature. Onto-gnoseological problem is analyzed in context of establishing of complex anthropology, construction of an integral concept of man as an actual task of theological and scientific knowledge.

Keywords: Christian anthropology, image of God, trimery, personality, soul, psyche, spirit, sentience, consciousness.

References

1. *Bratus' B.S.* Zametki o vneshnem opponenentnom krugue hristianskoi psihologii // Moskovskii psihoterapevticheskii zhurnal. Special'nyi vypusk po hristianskoi psihologii. 2007. ¹ 3.
2. *Bratus' B.S.* K probleme cheloveka v psihologii // Voprosy psihologii. 1997. ¹ 5.
3. *Galich A.* Kartina cheloveka // Russkaya religioznaya antropologiya: V 2 t. T. 1. Sergiev Posad, 1997.
4. *Genecinskii V.I.* Ekstragirovanie i interpretaciya bazisnyh ponyatii psihologii // Voprosy psihologii. 1994. ¹ 3.
5. *Grot N.Ya.* Ponyatie dushi i psihicheskoi energii v psihologii // Voprosy filosofii i psihologii. 1897. Kn. 2, kn. 4.
6. *Dialog otechestvennyh svetskoi i cerkovnoi obrazovatel'nyh tradicii* // Materialy Pokrovskih pedagogicheskikh chtenii. 12¹ 14 oktyabrya 2000 g.. SIB., 2001.
7. *Evdokimov P.* Pravoslavie. M., 2002.
8. *Zen'kovskii V.V.* Ob Obraze Bozh'em v cheloveke // Pravoslavnaya mysl'. Vyp.2. Parizh, 1923.

9. *Zen'ko Yu.M.* Psihologiya religii. SPb., 2009.
10. *Ioann Ziziulas*, mitr. Lichnost' i bytie // Nachalo. 1998. ¹ 6.
11. *Kiprian (Kern)*, arhim. Antropologiya svt. Grigoriya Palamy. M., 1996.
12. *Korzhevskii Vadim, ier.* Propedevtika asketiki. M., 2004.
13. *Krichivec A.N.* O meste hristianskoi psihologii v sisteme nauk // Moskovskii psihoterapevticheskii zhurnal. Special'nyi vypusk po hristianskoi psihologii. 2007. ¹ 3.
14. *Lopatin L.M.* Ponyatie o dushe po dannym vnutrennego opyta // Voprosy filosofii i psihologii. 1896. V. XXXII.
15. *Losskii V. N.* Po obrazu i podobiyu. M., 1995.
16. *Mihail (Gribanovskii), ep.* Lekcii po vvedeniyu v krug bogoslovskih nauk. Kiev, 2003.
17. *Nachala hristianskoi psihologii /* Pod red. B.S.Bratusya. M., 1997.
18. *Platon (Igumnov)*, arhm. Pravoslavnoe nravstvennoe bogoslovie. Svyato-Troickaya Sergieva Lavra, 1994.
19. *Rubinshtein S.L.* Bytie i soznanie M., 1957.
20. *Sapronov P.A.* «Ya»: Ontologiya lichnogo mestoimeniya. SPb., 2008.
21. *Slobodchikov V.I.* Hristianskaya psihologiya v sisteme psihologicheskogo znaniya // Moskovskii psihoterapevticheskii zhurnal. Special'nyi vypusk po hristianskoi psihologii. 2007. ¹ 3.
22. *Slobodchikov V. I., Isaev E. I.* Psihologiya cheloveka. M., 1995.
23. *Smirnova E.T.* Vvedenie v religioznuyu psihologiyu. M., 2003.
24. *Feidimen Dzh, Freiger R.* Teoriya i praktika lichnostno orientirovannoi psihologii. M., 1996.
25. *Florenskaya T.A.* Dialog v prakticheskoi psihologii. M., 2001.
26. *H'ell L, Zigler D.* Teorii lichnosti. SPb., 1998.
27. *Chursanov S.A.* Licom k licu. M., 2008.
28. *Shehovcova L.F.* Integraciya nauchnogo i religioznogo znaniya v koncepcii celostnogo cheloveka. SPb., 2003.
29. *Shehovcova L.F.* Sravnitel'nyi analiz koncepcii cheloveka v sovremennoi psihologii i hristianskoi antropologii. SPb., 2000.
30. *Shehovcova L.F., Zen'ko Yu.M.* Elementy pravoslavnoi psihologii. SPb., 2002.
31. *Yannaras H.* Vera cerkvi. M., 1992.