

# ЛИЧНОСТЬ: БОСЛОВСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ

Л.Ф. ШЕХОВЦОВА

Статья посвящена сопоставлению богословских представлений о личности и психологических подходов к этому явлению в различных теориях. Понимание личности в православной психологии может основываться на некоторых общих для богословия и психологии положениях, выявленных в теоретическом анализе богословско-философской и психологической литературы.

**Ключевые слова:** личность, ипостась, сущность, природа, Я, самосознание, инаковость, свобода, любовь, диалог, Я-ТЫ, общение, персонализация, логос, смысл, бытие.

Понятие «личность» употребляется сегодня всем комплексом наук о человеке, начиная от теоретических, задающих методологический вектор — философии, психологии, и до прикладных — педагогики, социологии, криминалистики, психотерапии. Употребляют понятие «личность» и представители биологической и медицинской наук.

В системе категорий православной психологии не может отсутствовать категория «личность». Хотя ряд богословов полагает, что человек — это еще не личность, а только «предличность», и личностью может стать в Царствии Божиим, существует в православном богословии и другое мнение. «Человек уже является личностью, но вместе с тем еще должен вырасти «в меру возраста Христова», — формулирует эту точку зрения митрополит Филарет [Филарет митр., 2002, с. 118].

Христианское догматическое богословие различает в Боге Сущность (усию, природу), Личность (ипостась) и Энергию (действие). Бог или Пресвятая Троица имеет единую Сущность, единую Энергию и три Лица или Личности: Отец, Сын и Святой Дух.

Эти фундаментальные категории — сущность-природа, энергия, личность — описывают способ существования не только Бога, но и мира, и

человека, как утверждает греческий богослов Х. Яннарас. Человек создан по Образу Божьему, и, возможно, Образ Божий в человеке проявляется в целостности природы (тела-души-духа), личности и энергий (действий).

Христос, Второе Лицо Пресвятой Троицы, воплотившись и восприняв человеческую природу, открыл человеку возможность осуществления личностного образа бытия, бытия по образу Лиц Божественной Троицы. Богочеловеческое понимание человека в XX веке привело к заключению о несводимости личности к природе.

В человеке богословие различает личность, или ипостась, и природу — индивидуальную субстанцию. Человек, как личность, владеет своей природой, которая сотворена Богом и ему дана. Человек личностный, — писал Вл. Лосский, — есть как бы некий нус, дух, ум, связанный с природой животной, которой он противопоставляется. Природа детерминирована определенными законами. Личность — свободна. Личность, — делает вывод Вл. Лосский, — это то, что несводимо к природе — надприродно [Лосский, 1995].

Кто владеет этими качествами, свойствами, энергиями, кто разverteкает их в реальном бытии? Природа отвечает на вопрос «что?», индивидуальность — на вопрос «как?», личность — на вопрос «кто?». Личность есть субъект действий, индивидуальность — способ осуществления действий, природа — то, что действует, источник энергий, реализованных, воплощенных действием, — такое решение терминологической проблемы предлагает проф. Андрей Кураев [1997, с. 18].

Протоиерей Василий Зеньковский полагал, что личность есть метафизическое ядро, начало, задающее единство [1934].

Современный греческий богослов митрополит Иоанн Зизиулас, которого называют одним из самых глубоких мыслителей XX столетия, основную онтологическую позицию богословия греческих Отцов выражает следующим образом: «Ни одна сущность, или природа, не существует вне и без личности, или ипостаси, или способа существования. Ни одна личность не существует вне и без сущности, или природы, однако онтологическим «принципом» или «причиной» бытия — то есть тем, что сообщает вещи существование, — является не сущность, или природа, но личность, или ипостась. Поэтому бытие возводится не к сущности, но к личности» [Иоанн Зизиулас, митр., 1998, с. 97].

Впервые эту мысль сформулировал еще в IV веке свт. Василий Великий, который говорил, что сущность не может существовать в «голом» состоянии, помимо «способа существования» (ипостаси).

Таким образом, православные богословы XX в. — Вл. Лосский, Х. Яннарас, митр. Иоанн Зизиулас — развивая святоотеческое учение о

монархии Бога Отца в Троице, делают важной для учения о личности вывод об онтологической первичности ипостаси, лица по отношению к природе, сущности. Лицо, онтологически первичное по отношению к природе, абсолютно свободно определяющее образ своего существования, есть Личность.

Человек, действующий в силу своих природных свойств, наименее личен. Смешение личности и природы Вл. Лосский [1995] называет самостью<sup>1</sup>. «...Человека следует увидеть не под привычным углом его «естественных границ», а в свете возможного преодоления им своей «самости», когда его собственное бытие соотносится с бытием других», — пишет митр. Иоанн Зизиулас [1998, с. 230].

Все человечество имеет по образу единую природу (разум, чувство, волю) и множественные ипостаси личности. Каждый человек воплощает в себя сущностные свойства своим особым и неповторимым образом: думает, чувствует, действует по-своему. Личность ипостасирует сущность, то есть дает ей реальное и конкретное существование.

Цель жизни христианина — обожение — означает участие не в природе, или сущности Бога, — утверждает митр. Иоанн Зизиулас [1998], — но в Его личностном существовании.

Святоотеческое богословие видит человека в свете двух «модусов существования. Первый из них — модус биологического зачатия и онтологической необходимости рождения, при котором тело выступает как оплот «эго», как «маска», которая препятствует человеку стать личностью, то есть утвердить себя как любовь и свободу. Второй — модус еkkлезиального существования, которое создается через новое рождение — крещение. Личность, как абсолютная онтологическая свобода, должна быть укоренена в онтологической реальности, не имеющей ограничений, свойственных тварному бытию — должна «родиться снова» и «родиться свыше» [Ин. 3: 3, 7].

Как еkkлезиальная ипостась, человек подтверждает: то, что действительно для Бога, может быть действительным и для человека, природа не детерминирует личность, личность позволяет существовать природе, свобода тождественна бытию человека. Результатом такой свободы личности от природы является способность любить без избирательности.

В своем еkkлезиальном измерении человек есть то, чем он будет; еkkлезиальное измерение связано с эсхатологией — с окончательным ито-

---

<sup>1</sup> Если в аналитической психологии К. Юнга обретение самости — цель развития человека, то налицо противоречие такого смысла развития с христианским пониманием человека.

гом существования человека. Экклезиальная ипостась — это онтология, укорененная в будущем; это ипостась, которая есть «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» [Евр. 11: 1].

Преодоление человеком своей биологической ипостаси и становление подлинной личности происходит в «таинстве» Евхаристии в Церкви. Экклезиальная ипостась, как трансцендирование биологической, черпает свое бытие в бытии Бога и в том, чем она сама будет в конце времен [Иоанн Зизиулас, митр., 1998].

Размышляя об отождествлении «ипостаси» с «личностью», митр. 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» [1998, с. 96].

Личность как «маска», как «роль», как «совокупность общественных отношений», как «способ существования в социуме» — такие определения личности характерны для современной секуляризированной психологии. Важным вопросом для православной психологии является выбор такого понимания личности человека, которое не противоречило бы богословскому подходу.

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. Может быть, именно потому, что в позитивистской психологии не было понятия «трансцендентного», психологи так и не смогли договориться о том, что же такое «личность». И, наверное, точнее надо сказать: *не нечто*, несводимое, а *кто-то*, кто отличен от своей природы, *кто* ее превосходит и этим превосходством дает природе существование.

Человек имеет возможность выбора определенных действий или воздействий: одни ценности, предлагаемые внешней средой, человек интегрирует, присваивает, а другие отвергает. «Кто» осуществляет этот выбор? «Кто» выбирает? Естественно напрашивается ответ: решает человек (имя собственное) или «Я». И тогда — следующий вопрос: кто такой, или что такое «Я»?

Как соотносятся в психологии категории «Я» и «личность»? Что представляет собой это активное начало в человеке, которое «владеет» своей природой, выбирает ту или иную жизненную стратегию?

*Я выбираю.*

*Я управляю своим телом, своими чувствами и мыслями.*

*Я решаю, что мне делать.*

«Я» властно по отношению ко всем содержаниям сознания. Знание дает власть. «Я», эта изначально действующая в человеке сила, предстает в сознании повелителем всех содержаний сознания. «Я» создает мою самостоятельность, строит содержание моего сознания, а затем самого меня. Это центр, инстанция, координирующая работу всех других систем.

«Я» есть самоутверждение своего бытия. «Когда я говорю — Я, то осознаю себя, самоутверждаю свое бытие», — пишет епископ Михаил Грибановский [2003, с. 144]. «Я» мыслится непременно единым. Наше «Я» для нас является причиной наших психических явлений ... есть бытие в себе, т.е. опирающееся на себя, призрачное для себя; по Канту — это трансцендентальная апперцепция» [Михаил Грибановский, еп., 2003].

«Я» — это надвременность, инаковость. «Я» — это сознающее себя бытие. «Я» — самосознание своего бытия» [Карсавин, 1992].

«Я» стоит над течением событий во времени, поэтому Я -вневременно, Я — единство сознания. Таким образом, Я есть идеальное бытие.

«Я», по мнению П.А. Сапронова [2008], самое фундаментальное, что в нас есть — первореальность.

С богословской точки зрения, личностное существование отличает от всех прочих форм существования самосознание и инаковость. Самосознание — это знание нашего присутствия в мире, уверенность в собственном бытии, обладающим особым характером, отличающим «Я» от всего существующего вне «Я». Это отличие и составляет абсолютную инаковость, уникальную экзистенцию [Яннарас, 1992].

Архиепископ Платон Игумнов [1994] также определяет личность как самосознающее себя «Я»; основная черта «личности-Я» — стремление к самоопределению, самоосуществлению. Человек сам выбирает образ, способ своего существования.

Таким образом, можно полагать, что богословскому пониманию личности в наибольшей степени соответствует психологическое понимание личности как самосознания, самосознающего «Я».

Можно сказать, что Я — это форма, в которой личность, надприродная, онтологически первичная, открывает сама себя, и следует говорить о процессе этого открытия (или, по выражению Ш. Бюлер — о самоосуществлении, реализации человеком себя).

Феноменологически «Я» проявляется как фиксатор текущего через меня потока мыслей и состояний в моем сознании. Самотворение — творчество своей жизни, жизнетворчество — то, что я делаю произвольно, преднамеренно, решаю, думаю, внимаю, осуществляю выбор. Я использую свободу для опредмечивания своего потока сознания. Я посредством воли выстраиваю себя.

Я — психический субъект, центр, жизненная точка, связь моих переживаний.

Клинические наблюдения свидетельствуют, что «Я» максимально устойчиво. Чувство собственного существования теряется только в коме, обмороке, эпилептическом припадке, сне без сновидений.

В этой, не претендующей на полноту описания, феноменологической картине «Я», перемежаются философские и психологические характеристики. Вопрос же об онтологии «Я» гораздо сложнее.

Прот. Василий Зеньковский [1934, с. 124] сказал, что самосознание — «чудо, загадка — оно иноприродно тварному бытию, оно не продукт природы. Его нельзя вывести снизу в порядке генетической эволюции психики, самосознание не рождается из недр сознания, а приходит сверху от Бога. Духовная жизнь и есть источник самовидения... сердцевиной же личности — я, связью с которым и держится вся наша личность в полноте сил».

Личность у прот. Василия Зеньковского [1934] двойственна: во-первых, она задана, внеэмпирична, это то метафизическое ядро, которое позади эмпирического хаоса, которое является гармонизирующим центром индивидуальности; во-вторых, она эмпирична, определяется эмоциональной жизнью.

Размышляя о развитии личности, прот. Василий Зеньковский писал, что раннее детство иррационально: господствует метафизический центр, над интеллектом и волей доминируют эмоции, но разум ребенка всюду ищет смысл — в этом проявление духовной жизни.

Далее развитие личности происходит в усилении эмпирической стороны, личность становится субъектом активности. «Эмпирическое Я» начинается с момента отделения ребенком себя от среды — зарождается самосознание. Развитие самосознания продолжается, когда ребенок убеждается, что его переживания доступны только ему, расходятся с оценкой взрослых. Вначале ребенок частично, а затем все шире открывает себя для себя (внутренне самосознание) и себя среди других (внешнее самосознание) [Василий Зеньковский, прот., 1934].

Есть ли какие-либо аналоги в психологии богословскому пониманию личности-ипостаси как «собственнице», «владычице» своей природы?

В христианском учении о человеке есть понятие «логоса» человека. Прп. Максим Исповедник [1993] под логосом человека понимал замысел Бога о каждом конкретном человеке, его месте в мире и предназначении. Все мы, род человеческий — дети Божьи. Бытие каждого из нас Господь замыслил для чего-то, о предназначении каждого из нас у Него есть замысел — логос человека.

Главная категория гуманистической психологии — категория «самоактуализации» — предполагает реализацию себя, своего потенциала. Человеку очень важно познать свой потенциал (те дары-таланты, которые вложил в него Господь), обрести свою аутентичность, способность быть самим собой и реализовать свое призвание — то, к чему он призван Богом, то есть осуществить свое истинное бытие, свое «Я».

В. Франкл [1990] подчеркивал, что человек отказывается от своего бытия — вплоть до суицида — если не обретает смысл своего существования.

Таким образом, отказ от подлинного или неподлинного бытия, актуализация своих природных даров или стяжание упорным трудом не вложенных Богом дарований — все это проявление высшего уровня регуляции жизни личностью — «управляющей инстанцией».

В отечественной психологии наиболее распространенным является понимание личности с позиции смыслов, ценностей, в соответствии с которыми человек выстраивает свои отношения с миром, с собой, с другими и с Богом [Петровский, Ярошевский, 1998; Слободчиков, Исаев, 1995]. Ценности, смыслы и отношения — это неприродные образования (не являющиеся свойствами биологической природы), но именно в соответствии с ними человек творит свою жизнь, выстраивает свою судьбу. «Личность» здесь является «продуктом» не природных, а социальных воздействий, «продуктом» интериоризации смыслов, свободно избранных из предлагаемых общественным умонастроением. Личностное образование в человеке поэтому и называют высшим уровнем регуляции его поведения — это тот выбор, который делает человек в существующей социокультурной реальности и которому он в дальнейшем подчиняет свое поведение. Таким образом, в психологии имеется подход к пониманию личности как «неприродному», не биологическому образованию.

Личности-Ипостаси задана способность содержать природу тела-души, управлять ею через инструмент духа (сознания) в соответствии с замыслом Бога о данном конкретном человеке, его логосом-смыслом. Именно ипостась-личность позволяет человеку трансцендировать свое биологическое существование, определять тем или иным способом свою природу, руководствуясь образом желаемого будущего. На определенной стадии развития человек начнет переживать свою личность как «Я» — некую константу, регулирующую его жизнь.

Развивая Святоотеческое Предание (корпус текстов святых отцов), митр. Иоанн Зизиулас писал: «Сущность Бога, «Бог», не имеет онтологического содержания, истинного бытия — вне общения... именно об-

шение есть то, что позволяет бытийствующему «быть»... «Общение есть онтологическая категория... Личность существует в общении» [Иоанн Зизиулас, митр., 1998, с. 83].

Важнейшее значение в святоотеческих писаниях, начиная с IV в., придается общению Лиц Пресвятой Троицы, которое понимается как общение-любовь. Общение-Любовь — это личностное проявление Бога-Троицы, это образ отношений внутри Троицы [Иоанн Зизиулас, митр., 1998].

Бытие Бога может быть познаваемо человеком только через личное отношение — общение и личную любовь.

Личностный образ бытия человека также предполагает открытость к общению, как с Богом, так и с ближними. Человеческая личность тоже не существует вне общения. В общении-любви, осуществляемой по образу бытия Самой Пресвятой Троицы, человек достигает личностного совершенства, в полной мере актуализируя такие личностные характеристики как свобода, открытость, уникальность [Чурсанов, 2005].

В психологической науке встречается целый ряд теорий, интерпретирующих личность как феномен общения, как феномен межличностных отношений. Перекликаясь с мнением митрополита Иоанна Зизиуласа («Общение есть онтологическая категория... Личность существует в общении») и М. Хайдеггера («Человек есть бытие с другими»), В.И. Слободчиков формулирует категорию «со-бытийной общности» — совместного бытия с Другим. Со-бытийная общность — это форма существования человека как такового, человек по самой своей природе есть бытие для другого и с другим. Общность — сущностный атрибут человека, в детстве — это бытие с близким взрослым, во взрослом периоде это общность с Другим, с человечеством [Слободчиков, Исаев, 1995].

М. Бубер [1993] описал два типа отношений между людьми: Я — Оно и Я — Ты.

При отношениях Я — Оно один человек для Другого является средством, функцией без взаимности. «Я» в этом случае — наблюдатель, «Оно» — анализируется. Здесь нет равенства, взаимности, это иерархические, вертикальные взаимоотношения.

Отношения Я — Ты — это взаимное переживание Другого, эмпатическое отношение «Я» к Другому. Здесь нет «Я», есть — «Я — Ты». С каждым «Ты» в каждое мгновение отношений «Я» создается заново. «Я» нуждается в «Ты» для своего становления. «Я» формируюсь ответом Другого. «Я» слышу «Ты». Отношения «Я — Ты» — это горизонталь, не иерархия, это — равенство, и форма этого равенства — Диалог.



«Вступление в отношения «Я — Ты» говорит о взаимном перихоральном намерении позволить своему «Я» узнать бытие «Ты» и обратиться вновь к самому себе», — комментирует М. Бубера священник Георгий Завершинский [2008].

Свобода идентична любви. «Мы можем любить, только если мы представляем собой личности, то есть, если мы позволяем другому быть по-настоящему другим, вместе с тем пребывая в общении с ним. Если мы любим другого, *несмотря на то*, что он отличается от нас — или, точнее, другой, не такой как мы — то тогда мы переживаем свободу как любовь и любовь как свободу» [Иоанн Зизиулас, митр., 1998, с. 19].

Если базовое доверие к миру — эмоциональная основа, фундамент психики-души, первичный опыт переживаний, то вычленение из сенсорного потока *лица*, как первой переменной, это, вероятно, первая дифференцировка, расчленяющая монолит бытия на со-бытие, совместное бытие с Другим. На этой стадии развития, которая в теории В.И. Слободчикова называется 1-ой стадией, стадией оживления, на этой глубине первичного жизненного опыта закладывается безусловная потребность принятия Меня Другим — потребность в любви как онтологической основе и условии душевного благополучия.

Потребность в самоосуществлении — движущая сила развития человека — в наибольшей степени реализуется во «вкладе» одной личности в другую, в том, что А.В. Петровский [1998] назвал инобытием личности. Архимандрит Софроний Сахаров [2000] выражает эту же мысль таким образом: «..обретая в любви полноту личностного образа бытия, человек утверждает и сверхприродную личностную идентичность тех, кого он любит... Каждая личность призвана вместить в себя полноту *всечеловеческого* бытия, никак не устранив прочих личностей, но входя в их жизнь как существенное содержание ее и тем утверждая их персональность».

Эта потребность в персонализации — потребность быть личностью и оставить «след» своего существования в другой личности — это глубинная и не всегда осознаваемая основа таких неутилитарных форм общения как признание, сопереживание, эмпатия и помощь другому человеку, служение. Можно предположить, что это та неосознаваемая потребность в перихоресисе — взаимопроникновении и взаимообмене — которая наличествует в человеке как Образе Божьем, отражая способ существования Лиц Троицы в Общении-Любви.

По этому поводу архимандрит Софроний Сахаров [2000, с. 190] размышляет так: «Любовь перемещает жизнь любящего в лицо возлюбленного: существование возлюбленных мной лиц — становится содержанием моей жизни».

Именно в любви выражается в полной мере личностный образ бытия. «К любви способны только личности, только те, кто осуществляет свое бытие личностным способом по идеальному абсолютному образцу Лиц Пресвятой Троицы», — пишет С.А. Чурсанов [2005]. «Таким образом, — развивает эту мысль Х. Яннарас [1992], — человеческая жизнь становится причастной вечности и нетлению, поскольку вечна и нетленна Божественная жизнь в ее троичной взаимопроникновенности и единстве».

Эти идеальные экзистенциальные отношения М. Бубер описывает как *диалог-любовь*, когда одностороннее Я преобразуется в Я, взаимно-отображенное в Ты. В совершенном диалоге «между партнерами, по-настоящему обратившимися друг ко другу, отдающими себя без остатка и свободными от желания создавать видимость, возникает та незабываемая общность, которую более нигде не встретишь» [Бубер, 1993, с. 85].

Об огромном влиянии и значении в жизни встречи одного человека с другим писал митрополит Антоний Сурожский [2000].

Близким христианскому пониманию личности оказывается персонализм в лице его основателя Эммануэля Мунье. В его понимании личность есть живая активность самотворчества, коммуникации и единения с другими личностями. Если человек не вступает на путь личностной жизни, то он убегает от действительности, сползает в мир дремлющего сознания. Личность есть существование для «другого», способное отказаться от самого себя, выйти за собственные пределы из-под власти детерминизма. Акт любви — самый достоверный акт человеческого существа [Мунье, 1992].

\* \* \*

Мы видим, что основные моменты богословского понимания личности фрагментарно отражены в психологических теориях личности. Здесь можно выделить следующие общие положения:

— в богословии утверждается первичность личности по отношению к природе и несводимость ее к ней, в психологии также имеются представления о личности как неприродном образовании;

— и в богословии, и в психологии утверждается, что личность обладает свободой как условием реализации смысла своего существования; проявляясь в форме «Я», личность свободно определяет образ существования своей природы в соответствии с интериоризованными смыслами и ценностями;

— в богословии утверждается, что развитие личности происходит в процессе общения с Богом, в психологии становление личности рассматривается как процесс общения с Другим, как процесс событийной общности с другой личностью.

В православной психологии, которая развивается на основе христианского учения о человеке, личность можно понимать как активное начало, несводимое к природе и владеющее природой тела-души-духа, как инаковость самосознания, проявляющуюся в форме «Я».

## ЛИТЕРАТУРА

- Антоний Сурожский, митр. Человек перед Богом. М., 2000.  
Бубер М. Я и Ты. М., 1993.  
Георгий Завершинский, иерей. Богословие диалога // Московский Психотерапевтический Журнал. 2008. №3.  
Иоанн Зизиулас, митр. Личность и бытие // Начало. СПб, 1998, № 6.  
Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. Имка-Пресс, 1934.  
Карсавин Л. О личности. Т. I. М., 1992.  
Кураев Андрей, диакон. Христианская философия и пантеизм. М.: Изд-во Моск. подв. Св.-Троиц. Серг. Лавры, 1997.  
Лосский В.Н. По образу и подобию. М., 1995.  
Максим Исповедник преп. Творения. М. 1993.  
Михаил Грибановский, еп. Лекции по введению в круг богословских наук. Киев, 2003.  
Мунье Э. Персонализм. М., 1992.  
Петровский А.В., Ярошевский М.Г. Основы теоретической психологии. М., 1998.  
Платон Игумнов, арх. Православное нравственное богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.  
Сапронов П.А. «Я»: Онтология личного местоимения. СПб, 2008.  
Софроний Сахаров, арх. Рождение в Царство Непоколебимое. М., 2000.  
Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Психология человека. М., 1995.  
Филарет, митр. Минский и Слуцкий. Богословие и антропологические концепции XX века // Человек. 2002, № 1.  
Франкл В. Человек в поисках смысла. М. 1990.  
Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности. СПб, 1997.  
Чурсанов С.А. Учение о личности у православных богословов XX в. как методологическая основа богословия и гуманитарных исследований // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ. Материалы 2005 г.  
Шпрангер Э. Два вида психологии // Хрестоматия по истории психологии. М., 1980.  
Яннарас Х. Вера церкви. М., 1992.

## PERSONALITY: THEOLOGICAL CONCEPTS AND PSYCHOLOGICAL THEORIES

*L.F. SHEKHOVTSOVA*

The article is devoted to a comparison of the theological concepts of personality and psychological approaches to this phenomenon in various theories. Understanding of personality in the orthodox psychology can base on some common to theology and psychology positions. Such positions (principles) are identified in the theoretical analysis of the theological, philosophical and psychological literature.

**Keywords:** personality, nature, self, identity, otherness, freedom, love, dialogue, communication, meaning being.

Antony Surozhskiy, mitr. Chelovek pered Bogom. M., 2000.

Buber M. Ya i Ty. M., 1993.

Georgiy Zavershinskiy, ierey. Bogoslovie dialoga // Moskovskiy Psikhoterapevticheskiy Zhurnal. 2008. № 3.

Ioann Ziziulas, mitr. Lichnost' i bytie // Nachalo. SPb, 1998, № 6.

Zen'kovskiy V.V. Problemy vospitaniya v svete khristianskoy antropologii. Imka-Press, 1934.

Karsavin L. O lichnosti. T. I. M., 1992.

Kuraev Andrey, diakon. Khristianskaya filosofiya i panteizm. M.: Izd-vo Mosk. podv. Sv.-Troits. Serg. Lavry, 1997.

Losskiy V.N. Po obrazu i podobiyu. M., 1995.

Maksim Ispovednik prep. Tvoreniya. M. 1993.

Michail Gribovskiy, ep. Lektzii po vvedeniyu v krug bogoslovskikh nauk. Kiev, 2003.

Mun'e E. Personalizm. M., 1992.

Petrovskiy A.V., Yaroshevskiy M.G. Osnovy teoreticheskoy psikhologii. M., 1998.

Platon Igumnov, arkh. Pravoslavnoe npravstvennoe bogoslovie. Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra, 1994.

Sapronov P.A. «Ya»: Ontologiya lichnogo mestoimeniya. SPb, 2008.

Sofroniy Sakharov, arkh. Rozhdenie v Tsarstvo Nepokolebimoe. M., 2000.

Slobodchikov V.I., Isaev E.I. Psikhologiya cheloveka. M., 1995.

Filaret, mitr. Minskiy i Slutskiy. Bogoslovie i antropologicheskie kontseptsii XX veka // Chelovek. 2002, № 1.

Frankl V. Chelovek v poiskakh smysla. M. 1990.

Kh'ell L., Zigler D. Teorii lichnosti. SPb, 1997.

Chursanov S.A. Uchenie o lichnosti u pravoslavnykh bogoslovov XX v. kak metodologicheskaya osnova bogosloviya i gumanitarnykh issledovaniy // Ezhegodnaya bogoslovskaya konferentsiya PSTBI. Materialy 2005g.

Shpranger E. Dva vida psikhologii // Khrestomatiya po istorii psikhologii. M., 1980.

Yannaras Ch. Vera tserkvi. M., 1992.