

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

На правах рукописи

Редин Николай Александрович

РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ ЖАН-КЛОДА ЛАРШЕ

Специальность 09.00.14 Философия религии и религиоведение.

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
к. филос. н., Карпов К.В.

Москва - 2020

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
<i>Глава 1. Жан-Клод Ларше: биография, сочинения, методология</i>	16
1.1 Творческая биография Ж.-К. Ларше	16
1.2 Обзор и классификация работ Ж.-К. Ларше	18
1.3 Методология Ж.К. Ларше	28
1.4 Выводы	38
<i>Глава 2. Религиозная антропология Жан-Клода Ларше</i>	41
2.1 Введение	41
2.2 Учение о человеке в оптике восточного христианства.....	44
2.3 Основа религиозной этики Ж.-К. Ларше.....	50
2.4 Концепции болезней согласно Ж.-К. Ларше	53
2.4.1 Духовные болезни	54
2.4.2 Психические болезни	56
2.5 Концепт духовного бессознательного	66
2.6 Философия как терапевтическая практика	74
2.7 Выводы	83
<i>Глава 3. Концепция квазирелигиозности Жан-Клода Ларше и ее место в контексте современного религиоведения</i>	89
3.1 Введение	89
3.2 Новые медиа.....	91
3.2.1 Описание феномена.....	91
3.2.2 Последствия использования новых медиа	95
3.3 Концепции квазирелигиозности.....	114
3.4 Ж.-К. Ларше и определения квазирелигиозности	119
3.5 Новые медиа — квазирелигия.....	128
3.6 Методологические особенности изучения квазирелигиозности у Ж.-К. Ларше	132
3.7 Выводы	137
Заключение.....	141
Библиография.....	148

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. Жан-Клод Ларше (род. 1949) — французский философ, патролог, теолог и писатель, автор более двух десятков книг, более сотни статей и рецензий, чьи работы переведены на семнадцать языков мира.

Вопросы, касающиеся болезней и здоровья, — основополагающие в творчестве французского мыслителя. Ж.-К. Ларше — один из первых современных религиозных философов, кто поместил духовные, психические и физические недуги, а также сопутствующие им проблемы в центр своих научных интересов. Своими исследованиями Ж.-К. Ларше, с одной стороны, продолжает линию патристических авторов, обращение к которым сегодня весьма значимо для философии религии, с другой — его анализ болезней с религиозной точки зрения, а также вопросы о том, в чём заключается духовное здоровье, и как стать счастливым, касаются такой важной темы практической философии, как «процветание» (*flourishing*) или благополучие человеческой личности, актуальность чего имеет непреходящее значение.

Проблемы, возникающие на стыке философии, религиоведения, психологии и психиатрии, издревле организовывали дискуссионное пространство в рамках различных философских традиций внутри христианства и до настоящего времени составляют важнейшую область полемики¹. Поэтому анализ способов их решений на конкретном текстовом материале одного из известных современных участников этих дискуссий представляется однозначно востребованным для философии религии.

Предложенная Ж.-К. Ларше зависимость между соматическими, психическими и духовными дисфункциями человеческой природы, являющимися

¹ Здесь достаточно вспомнить таких философов, как У. Уэйнрайт и Р. Форман: *Wainwright W. Reason and the Heart: A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason*. Ithaca: Cornell University Press, 1995; *Forman R.K.C. Mysticism, Mind, Consciousness*. New York: State University of New York Press, 1997.

системообразующими элементами авторской антропологии, и ростом числа новых религиозных движений выглядит весьма актуальной и для современного религиоведения. Особое место в ней занимает предложенный Ж.-К. Ларше концепт «болезни новых медиа», число исследований в области которых со временем будет неуклонно расти. Исследование Ж.-К. Ларше помимо того, что способно расширить существующие подходы к проблеме социальных болезней, что само по себе немаловажно, рассматривает новые медиа и как явление религиозное.

Вместе с тем, двойственность методологии Ж.-К. Ларше при работе с понятием квазирелигиозности, в частности, вкупе с его воззрениями на терапевтическую составляющую философского знания, в целом, дают возможность анализа наследия французского мыслителя в контексте двух смежных полей — религиологии как религиозно-философского дискурса на предмет религиозного и социологии и психологии религии как основных составляющих эмпирического религиоведения, что само по себе предстаёт весьма актуальным для современного религиоведения².

² Термин *религиология* прочно вошёл в научный обиход ряда стран. См.: *Киселёв О., Хромец В.* Философия религии: дисциплина, теория или подход в религиоведении? // *Філософська думка: Спецвипуск Sententiae II* (2011) «Теологія і філософія релігії». Вінниця, 2012. С. 142-149. [Электронный ресурс] URL: <https://religious.life/2013/01/philosophy-of-religion/> (дата обращения: 26.03.2020).

История знает множество попыток фиксации термина *религиология*. Наиболее актуальными из них выглядят подходы Р. Пуммера Т. Дайчера, А. Бронка и В.К. Шохина. Озвученных авторов объединяет стремление развести понятия религиоведение и религиология, как историко-филологическое изучение религии на эмпирической основе, с одной стороны, и обращение к религии в теологическом и философско-религиозном ключе, с другой. Основной посыл состоит в желании дополнить эмпирический материал внефилософских дисциплин религиоведения философией и теологией религии, «сумма» которых, как отмечает Шохин, примерно соответствует религиологии (исследованию философско-религиозной проблематики, деятельности по исследовательскому «усмотрению «сущностей» религии). Другими словами, религиология «может быть успешно противопоставлена религиоведению как совокупности эмпирических дисциплин, а религиология как дискурс, направленный на понимание религии, а не на разработку религиозных верований, — теологии». *Шохин В.К.* Философия религии и ее исторические формы (античность — конец XVIII в.). С. 249; *Pummer R.* Religionswissenschaft or Religiology? // *Numen*. 1972. Vol. 19. P. 91-127; *Kishimoto H.* Religiology // *Numen*. 1967. Vol. 13. P. 81-86; *McDermott R.A.* Religion as an Academic Discipline // *Cross Currents*. 1968. Vol. 18. P. 11-33. Также см.: *Шамова Ю.* Сферы изысканий религиоведения и теологии и специфика постижения ими рассматриваемых объектов // *Религиоведение*. 2004. № 2. С. 116-130.

Предложенный анализ представляется чрезвычайно выигрышным, поскольку позволяет отказаться от аксиоматичных установок всецело отождествлять творчество Ж.-К. Ларше исключительно с патристическими штудиями, вместо чего предлагает комплексное представление его религиозной философии, а самого Ж.-К. Ларше рассматривает как религиозного мыслителя и религиоведа.

Степень изученности проблемы. Исследования по теме диссертации можно разделить на четыре группы.

1. К первой группе относятся работы, отмечающие ключевые характеристики наследия Ж.-К. Ларше и выделяющие основные направления его творчества. Среди данных работ, носящих весьма общий и ознакомительный характер, можно выделить следующие наиболее репрезентативные. Во-первых, это ряд предисловий к сербским переводам книг Ж.-К. Ларше сербского богослова епископа Афанасия Евтича³, а также Румынского патриарха Даниила (Чобота)⁴. Кроме этого, отметим работы румынских исследователей: библеиста, профессора В. Михоца⁵ и профессора богословия Бухарестского Университета К. Галериу⁶. Из отечественных работ следует отметить статью профессора Московской Духовной Академии А.И. Сидорова⁷ и архимандрита Саввы (Тутунова)⁸.

³ *Атанасије (Јевтић), еп.* Предговор // Жан Клод Ларше. Христолошка питања. Поводом пројекта сједињења Православне Цркве и Црква Не-халкидонских: Проблеми теолошки и еклисиолошки нису решени. Требиње, 2001, Р. 68-69; *Атанасије (Јевтић), еп.* Предговор // Жан Клод Ларше. *ПУТ, ИСТИНА, ЖИВОТ. Огледи из правосавне духовности и теологије*. Београд: Центар за црквене студијем Ниш - Арс либри, 2003, Р. 7-10; *Атанасије (Јевтић), еп.* Предговор // Жан Клод Ларше. Теологија тела. Хришћанско поимање тела људског по Оцима Цркве. Vranjsiet Trebinje, 2005, Р. 7-9.

⁴ *Daniel (Ciobotea), patr.* Semnificația trupului în Ortodoxie. Bucarest, 2010. Р. 5-8.

⁵ *Mihoc V.* Préface // Larchet J.-C. Teologia Bolii. Sibiu: Editura Oastea Domnului. 1987. Р. 5-6.

⁶ *Galeriu C.* Introduction // Larchet J.-C. Terapeutica Bolilor Mintale. Bucarest: Editura Harisma. 1997. Р. 7-17.

⁷ *Сидоров А.И.* Вступительная статья // *Ларше Ж.-К.* Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом / Пер. с франц. О. Николаевой. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2004. С. 13-25.

⁸ *Савва (Тутунов), арх.* Французское православное богословие // *Церковь и время*. 2005. № 30. С. 252-255.

2. Ко второй группе относятся исследования, посвящённые ключевой для Ж.-К. Ларше темы болезней, а также вопросам этики и биоэтики. Новаторство Ж.-К. Ларше в поиске общего знаменателя между христианскими аскетическими практиками и подходами современной медицины отмечал профессор университета Алба-Юлия Р. Брудиу⁹, профессор Католического Университета в Буэнос-Айресе Г. Табосси¹⁰ и М.-О. Ортеа¹¹ из Университета «Лучиан Блага» Сибиу (Румыния). Что касается исследований в области этики и биоэтики, то здесь мы выделим работы крупного немецкого специалиста в области биоэтики, профессора философии Университета штата Пенсильвания К. Делкескамп-Хейс¹², а также специалиста в области этики университета «Лучиан Блага» в Сибиу К. Молдована¹³.

3. К третьей группе относятся диссертационные исследования творчества Ж.-К. Ларше. На сегодняшний день насчитывается три работы. Первая из них появилась в 1998 г. в Университете Киншасы (Конго), конголезский исследователь Н. Капумба представил работу «Духовное исцеление согласно Ж.-К. Ларше»¹⁴. Затем, в 2000 г. в Католическом университете Лувена (Бельгия) была защищена диссертация Ж. де Калюв на тему «Ж.-К. Ларше: представление о болезни души в

⁹ *Brudiu R.* Human Suffering and its Healing According to Jean-Claude Larchet // *European Journal of Science and Theology*. 2012. Vol. 8, Sup. 2. P. 281-287.

¹⁰ *Tabossi G.* Los desórdenes psicopatológicos según la concepción de los Padres de la Iglesia según “Thérapeutique des maladies spirituelles” de Jean-Claude Larchet // *Bases para una psicología cristiana. Actas de las Jornadas de Psicología y Pensamiento Cristiano*, 27 y 28 de agosto de 2004, Facultad de Filosofía y Letras, Pontificia Universidad Católica Argentina. éd. by I. Andereggen. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina, 2005, P. 63-82.

¹¹ *Oprea M.-O.* Traduire Jean-Claude Larchet: la dynamique du transfert du sens et de l’esprit. Sibiu: Université Lucian Braga, 2012.

¹² *Delkeskamp-Hayes C.* Why Patients Should Give Thanks for Their Disease: Traditional Christianity on the Joy of Suffering // *Christian Bioethics*. Vol. 12, n° 2. Philadelphia, 2006. P. 213-228; *Delkeskamp-Hayes C.* Psychologically Informed Pastoral Care: How Serious Can It Get about God? *Orthodox Reflections on Christian Counseling in Bioethics* // *Christian Bioethics*. Vol. 16, n° 1. Philadelphia, 2010. P. 99-107.

¹³ *Moldovan S.* Jean-Claude Larchet, Dieu ne veut pas la souffrance des hommes et Théologie de la maladie. Étude comparée // *Revista Teologica*. t. IX. Sibiu, 1999. P. 137-142.

¹⁴ *Kapumba N.* La guérison spirituelle selon Jean-Claude Larchet. Éditions de l’Institut de Spiritualité Africaine. Kinshasa, 1998. Также см.: *Kapumba N.* La guérison spirituelle selon Jean-Claude Larchet // *Revue de Spiritualité Africaine*. Vol. IV. 1998. P. 73-86.

Восточной Церкви»¹⁵. Наконец, в 2016 г. в Папском Латеранском университете Рима О. Делос была защищена бакалаврская диссертация «Ж.-К. Ларше и теологии тела»¹⁶.

4) К четвёртой группе относятся исследования по теме феномена квазирелигиозности¹⁷. Данные работы можно разделить на две крупные группы¹⁸. Первая из них охватывает исследователей-теологов и феноменологов. Прежде всего, к ним относятся замечания крупного немецко-американского религиозного философа Пауля Тиллиха¹⁹, а также Й. Ваха и Дж. Смита²⁰. Вторая группа состоит из исследований социологов религии — А. Грила, Д. Руди, Дж. Хэдден²¹.

¹⁵ *De Caluwe J.* Christologische visie over de ziekte van de ziel in de oosterse kerk volgens J.-C. Larchet. Thèse de théologie. Université catholique de Louvain. Faculté de théologie, 1999-2000.

¹⁶ *Delos O. C.* Traduzione e presentazione del libro «Théologie du corps» di Jean-Claude Larchet, Tesina presentata per il conseguimento del Baccalaureato in Scienze religiose, Istituto Superiore di Scienze Religiose “Giovanni Paolo II” di Pesaro. Rome: Université du Latran, 2016.

¹⁷ Из множества публикаций выделим, на наш взгляд, наиболее значимые: *Смирнов М.Ю., Чернеевский А.П.* Рериховское движение как квазирелигиозное явление // Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право. 2017. № 1. С. 5-14; *Мартинович В.А.* Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция. Материалы к изучению нетрадиционной религиозности. Т. 1. Минск: Минская духовная академия, 2015; *Hunt S.* Alternative religions: a sociological introduction. London: Routledge, 2018; *Hunt S.* Religion and everyday life. London: Routledge, 2013; *Heinonen S.* The future of the Internet as a Rhizomatic Revolution toward a Digital Meaning Society / The future Internet: alternative visions / Ed. by J. Winter and R. Ono. Cham Springer International Publishing 2015. P. 75-92; *Helland C.* Online-religion/religion-online and virtual communitas / Religion on the Internet: Research prospects and promises / Ed. by J.K. Hadden & D.E. Cowan. New York, JAI Press, 2000; *Lofton K.* Consuming religion. Chicago: University of Chicago Press, 2017; *Karaflogka A.* E-religion: A Critical Appraisal of Religious Discourse on the World Wide Web. New York: Routledge, 2014; Religion on the Internet: Research prospects and promises / Ed. by J. K. Hadden & D. E. Cowan. New York: JAI Press, 2000; Handbook of Hyper-Religions / Ed. by A. Possamai. Leiden: Brill, 2012; *Smith J.E.* Quasi-Religions: Humanism, Marxism and Nationalism. St. Martin’s Press, 1994; *Id.* Humanism as a ‘Quasi-Religion’ // Free Inquiry. Fall. 1996. Vol. 16. P. 17-20.

¹⁸ *Колкунова К.А.* Концепции квазирелигий в современном зарубежном религиоведении / Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Москва, 2013.; *Колкунова К.А.* Современные концепции квазирелигий // Вестник РХГА. 2014. Вып. 1. Том 15. С. 305-313; *Она же.* Теологические корни концепций квазирелигий // Вестник ПСТГУ Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2012. Вып. 4 (42). С. 62-75.

¹⁹ *Тиллих П.* Динамика веры / Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995; *Он же.* Христианство и встреча мировых религий / Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995.

²⁰ *Wach J.* The Comparative Study of Religions. New York, 1958; *Smith J.E.* Quasi-Religions: Humanism, Marxism and Nationalism. St. Martin’s Press, 1994; *Id.* Humanism as a ‘Quasi-Religion’ // Free Inquiry. Fall. 1996. Vol. 16. P. 17-20.

²¹ См. прежде всего: *Between Sacred and Secular: Research and Theory on Quasi-Religion* / Ed. by A.L. Greil and T. Robbins. Greenwich, CT: JAI Press, 1994; *Greil A., Rudy D.* On the Margins of the Sacred: Quasi-Religion in Contemporary America / In God’s we trust: New Patterns of Religious Pluralism in America / 2nd ed.,

Исследования первой и второй групп, в силу своих скромных объёмов, не могут претендовать на комплексный анализ творчества Ж.-К. Ларше как религиозного философа. То же самое мы вправе утверждать и в отношении работ, отнесённых нами к третьей группе. Так, диссертации Н. Капумба и Ж. де Калюв написаны до появления большинства книг Ж.-К. Ларше, поэтому с их помощью нельзя проследить становление его религиозно-философской мысли. Обе работы объектом своего исследования имеют исключительно докторскую диссертацию Ж.-К. Ларше по философии «Исцеление духовных болезней. Введение в аскетическую традицию Православной Церкви»²², а стало быть, ни о каком комплексном подходе к изучению творчества Ж.-К. Ларше в них не может быть и речи. То же самое можно сказать и применительно к исследованию О. Делос, в котором не ставилось цели всестороннего анализа творчества Ж.-К. Ларше, а было сосредоточено только на вопросе телесности в его творчестве. Таким образом, наследие Ж.-К. Ларше ещё не стало предметом специального комплексного изучения. В связи с этим представляется необходимым восполнить эти лакуны не только в отечественной, но и в зарубежной науке.

Однако ключевым моментом является и то, что в большинстве своём, все приведённые работы мало внимания уделяют Ж.-К. Ларше как самостоятельному религиозному мыслителю, а значит, в них не затрагивается проблематика, связанная с религиозной философией (прежде всего религиозная антропология, религиозная этика), что предполагается восполнить настоящим диссертационным исследованием. Кроме того, творчество Ларше никогда прежде не рассматривалось в свете существующих подходов в современном религиоведении, поэтому настоящее исследование ставит перед собой задачу провести как комплексный

ed. by T. Robbins, D. Anthony. New Brunswick, NJ: Transaction, 1990. P. 219-232; *Hadden J.K.* Toward Desacralizing Secularization Theory // *Social Forces*. 1987. Vol. 65, № 3. P. 587-611.

²² *Larchet J.-C.* Thérapetique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de L'Église Orthodoxe. Paris: Cerf, 2013.

анализ наследия французского мыслителя, в целом, так и анализ его вклада в изучение квазирелигий, в частности.

Объектом диссертационного исследования являются философские работы Ж.-К. Ларше.

Предметом исследования является «терапевтическая система» Ж.-К. Ларше и интерпретация в ее рамках феномена квазирелигиозности. Работая на стыке сразу нескольких областей знания (философии, теологии, психологии и психиатрии), Ж.-К. Ларше создал оригинальную систему, отличительная черта которой состоит в том, что методологический центр его работ составляет, с одной стороны, патрология, а с другой — медицина.

Цель исследования заключается в анализе религиозной философии Ларше в связи с её религиоведческой составляющей.

Достижение поставленной цели потребовало решения следующих **задач**:

- 1) определить исторические и философские предпосылки развития религиозно-философской мысли Ж.-К. Ларше;
- 2) проанализировать методологию Ж.-К. Ларше как историка мысли, как религиозного мыслителя и как философа;
- 3) провести целостное исследование религиозной философии Ж.-К. Ларше, составной частью которой являются вопросы антропологии, этики и биоэтики, болезней и здоровья;
- 4) сопоставить религиозную философию Ж.-К. Ларше с наследием ведущих патрологов XX-XXI вв., с одной стороны, и философов, психологов и религиоведов — с другой, для уточнения философской характеристики его наследия и определения его места в современной философии религии и религиоведении;
- 5) определить религиоведческую составляющую наследия Ж.-К. Ларше, на примере его подхода к трактовке феномена квазирелигиозности.

Научная новизна исследования. Диссертационное исследование посвящено недостаточно разработанной в мировой и практически не разработанной в отечественной историографии теме. Несмотря на то, что Ж.-К. Ларше — один из крупных православных мыслителей второй половины XX-начала XXI вв., до сих пор бóльшая часть его работ не переведена на русский язык, его творчество не подвергалось критическому исследованию, не заняло своего места в изучении актуальных проблем философии. Из-за отсутствия в отечественной науке исследований философско-религиозных концепций Ж.-К. Ларше (на русском языке нет ни одной сколько-нибудь известной специальной публикации, посвященной его творчеству), можно с уверенностью утверждать, что представляющаяся нам панорама современной восточно-христианской религиозной философии лишается важного фрагмента, что обедняет её и делает непонятными многие важные для неё явления и процессы, а потому анализ трудов Ж.-К. Ларше позволит придать новое прочтение ряду философских вопросов²³.

Настоящим исследованием в научный оборот помимо таких терминов и концептов Ларше, как «*homo connecticus*» и «*homo videns*», «фотографическая булимия», «интеллектуальное стяжательство», «бессознательное любви [к Богу]» и «бессознательное бегство [от Бога]», вводятся не исследованные ранее его труды, бóльшая часть из которых до сих пор не переведена на русский язык и не подвергалась критическому исследованию. В этой связи настоящее диссертационное исследование способно внести реальный вклад в восполнение пробелов на стыке философии религии, психологии религии и религиоведения в современных исследованиях, а также послужить подспорьем в дальнейшем изучении как собственно творчества Ларше, так и поднятых им вопросов.

Настоящим исследованием в религиоведческий оборот вводится значимая религиозно-философская система, в рамках которой, в духе последних

²³ Так, к примеру, вопросы влияния новых медиа и интернета на духовную жизнь практически полностью отсутствуют в поле зрения исследователей в области философии религии.

религиоведческих трендов, предлагается целостная религиозно-философская интерпретация различных феноменов, влияющих на духовную жизнь современного человека. В их числе: экологический кризис, киберзависимость, непсихотические формы психических патологий.

Наконец, анализ религиозно-философской мысли Ж.-К. Ларше в перспективе трактовки им религиозной антропологии и феномена квазирелигиозности рассматривается в контексте двух смежных полей — религиологии как религиозно-философского дискурса на предмет религиозного (концепции Х. Кишимото, Р. Мак-Дермота, Р. Бурго, Р. Пуммера, В.К. Шохина) и социологии и психологии религии как основных составляющих эмпирического религиоведения.

По итогам проведённого исследования **на защиту выносятся следующие положения.**

1) Анализ творческой биографии Ж.-К. Ларше показывает, что он работает на стыке четырёх областей знания: философии, теологии, психологии и психиатрии, а его методология и исследования, подчинены конечной цели — выстраиванию терапевтической модели философии (практической философии) на стыке данных областей. Понять внушительное по своим объёмам междисциплинарное наследие Ларше можно только в контексте терапевтической системы, задуманной французским философом.

2) В области религиоведения терапевтический подход Ж.-К. Ларше примечателен своей методологической раздвоенностью. С одной стороны, он опирается на социологические данные и исследования (эмпирический материал классического религиоведения), с другой, он использует древнехристианские литературные памятники для исследования философско-религиозной проблематики феномена квазирелигиозности (религиология).

3) Анализ работ Ж.-К. Ларше позволяет определить его как представителя неопатристического синтеза, с одной стороны, и практической философии — с другой. Ларше стремится найти ответы на вызовы современного общества,

придерживаясь той же линии, что и патристические авторы, творчески интерпретируя их наследие. Наибольшее влияние на формирование позиции Ж.-К. Ларше оказало наследие св. Максима Исповедника.

4) Ж.-К. Ларше на базе патристического наследия смоделировал взаимосвязь между страстями и психическими заболеваниями, для чего выстроил собственный концепт «духовного бессознательного», не имеющий параллелей ни в атеистической концепции З. Фрейда, ни в теистической В. Франкла.

5) Ж.-К. Ларше первым из православных мыслителей в рамках собственной религиозно-философской системы рассмотрел человека XXI в. или «homo connecticus», как религиозный феномен, а также наряду с духовными, психическими и физическими болезнями предложил понятие «болезни новых медиа». Такая исследовательская позиция обладает потенциалом расширить существующие подходы к проблеме социальных болезней.

6) Предложенная Ж.-К. Ларше взаимосвязь между страстностью человеческой природы и такими острыми современными проблемами, как киберзависимость и экологический кризис, имеет потенциал расширить существующие подходы современного религиоведения к определению квазирелигиозности. Его оценки квазирелигиозности позволяют расширить диапазон этого понятия у П. Тиллиха, включив сюда помимо квази-эсхатологических и коллективистских культов также и квазирелигиозность, базирующуюся исключительно на поведенческих отклонениях конкретного индивида.

Источниковедческая база исследования.

Диссертационное исследование основывается на первоисточниках: на всех оригинальных текстах Ж.-К. Ларше (как переведённых, так и не переведённых на русский язык), а также на текстах авторов, необходимых для прояснения и уточнения его религиозно-философской системы. Среди них, в частности, произведения таких теологов и патрологов, как В. Лосский, Г. Флоровский, И. Вламос, П. Калацидис, философов П. Адо, М. Маклюэн, П. Тиллих, Й. Вах,

С. Хант, а также таких психологов и психиатров, как З. Фрейд, К.Г. Юнг, В. Франкл, Д. Мелехов и др.

Методологическая основа диссертационного исследования определяется целью, задачами и предметом исследования.

В качестве основного метода анализа религиозно-философской системы Ж.-К. Ларше использовались общие стратегии историко-философского подхода, включающего:

1) общелингвистический метод исследования и источниковедческий анализ: все используемые в исследовании тексты Ж.-К. Ларше, а также тексты привлекаемых к рассмотрению авторов, в большинстве своём, были переведены с французского и английских языков (в том случае если переводы соответствующих сочинений Ж.-К. Ларше уже имелись на русском языке, они были заново сверены с текстом оригинала);

2) философская герменевтика, выбор которой был продиктован потребностью в интерпретации и анализе содержания источников, лежащих в основе рассматриваемых концепций Ж.-К. Ларше;

3) философская компаративистика, использование которой было обусловлено необходимостью выявления различий между Ж.-К. Ларше и рядом исследователей XX-XXI вв.

Также использовался метод сравнительного анализа для сопоставления концепций квазирелигий и «религиоподобных» явлений.

Теоретическая значимость диссертационного исследования состоит в том, что 1) оно впервые вводит в научный оборот комплексное представление религиозно-философской мысли Ж.-К. Ларше; 2) представленный комплексный анализ религиозно-философской мысли Ж.-К. Ларше позволяет расширить диапазон понятия «квазирелигиозность», как и подходов к его изучению, в рамках современного религиоведения.

Положения и выводы диссертации способны расширить аргументацию современных научных дискуссий в области философии религии, философской антропологии, религиозной этики, психологии религии, а также в области изучения новых религиозных движений.

Практическая значимость исследования состоит в том, что его выводы могут использоваться как в дальнейших исследованиях, посвящённых творчеству Ж.-К. Ларше, так и в исследованиях, посвящённых проблемам антропологии, психологии религии, в исследованиях вопросов определения «квазирелигиозности» и «религиозности», а также в изучении новых религиозных движений в целом.

Также результаты исследования могут быть использованы в лекционных курсах по философии религии и религиоведению (в особенности в части изучения новых религиозных движений).

Апробация. Основные результаты исследования опубликованы в виде статей, входящих в перечень ВАК РФ:

1) *Редин Н.А.* Жан-Клод Ларше: православный персонализм Х. Яннараса и митрополита Иоанна (Зизиуласа) в контексте интерконфессионального диалога // Христианское чтение. 2018. № 4. С. 105–112;

2) *Редин Н.А.* Что такое богословие подражания? // Вестник РХГА. 2018. Т. 19. № 2. С. 128–135;

3) *Редин Н.А.* Жан-Клод Ларше и концепт духовного бессознательного // Вестник Московского Университета. Серия 7. Философия. 2019. № 2. С. 104–112.

Публикации в других периодических изданиях:

1) *Редин Н.А.* Мистико-аскетическое наследие св. Иоанна Кассиана: новый этап в современных исследованиях // Философия религии: аналитические исследования. 2018. Т. 2. № 1. С. 142-149;

2) *Редин Н.А.* [Рецензия] // Богословский вестник МДА. Сергиев посад, 2018. № 29. № 2. С. 307–314. — Рец. на: *Ларше Ж.-К.* Исцеление духовных болезней.

Введение в аскетическую традицию Православной Церкви / Жан-Клод Ларше; ответ. ред. игум. Дионисий (Шленов); пер. с фр. под. ред. А. О. Солдаткиной. — Сергиев Посад, 2018. 763 с.

Структура работы. Диссертация состоит из Введения, 3-х глав, содержащих разделы и подразделы, а также из Заключения и Библиографии.

Глава 1. Жан-Клод Ларше: биография, сочинения, методология

1.1 Творческая биография Ж.-К. Ларше

Жан-Клод Ларше — французский православный философ, патролог, богослов и писатель, родился 9 августа 1949 г. в городе Бадонвиллер (Франция); доктор богословия, доктор философии, профессор Страсбургского университета.

С 1967 по 1971 гг. Ларше обучается на ступенях первого и второго цикла философского факультета университета Нанси, специализируясь на этике и компаративной философии. В 1970 г. на кафедре сравнительной философии пишет магистерскую диссертацию «Апофатическое богословие Дионисия Ареопагита».

Год спустя, в 1971 г. Ларше, вдохновлённый греческой патристической традицией, принимает православие под влиянием старца Сергия (Шевича), который оставался его духовным наставником на протяжении пятнадцати лет¹. После его смерти Ларше присоединился к Сербской Церкви²; в 2001 г. епископ Западно-Европейский Лука (Ковачевич) совершил его посвящение во чтеца, а в 2002 г. — в иподиакона³.

¹ Кирилл Георгиевич Шевич (1903-1987) — один из руководителей младоросского движения. Участник философских собраний в доме Н. Бердяева в Кламаре, наряду с Г. Марселем, Э. Мунье, Ж. Маритэном и др. Узник концентрационного лагеря в Верне и лагеря в Компьени. В 1941 году принял монашеский обет, стал настоятелем храма в Ванве и игуменом скита в Мениль-Сэн-Дэни. О. Сергей был духовным отцом таких представителей русской религии и культуры, как богослов В. Лосский, философ Н. Бердяев, иконописец Г. Круг. См.: Интервью с профессором Жаном-Клодом Ларше / Пер. с фр. Александровой К. А. Материалы кафедры богословия: 2012-2013 годы. Сергиев Посад: Московская Духовная Академия, 2013. С. 410.

² Выбор Ларше связан сугубо с причинами географическими: в то время единственным каноническим приходом на востоке Франции был сербский приход. Ларше исполняет послушание старосты, чтеца и единственного певчего. Сейчас он вновь является прихожанином Московского Патриархата.

³ *Сидоров А.И.* Вступительная статья // *Ларше Ж.-К.* Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом / Пер. с франц. О. Николаевой. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2004. С. 17.

С 1971 по 1975 гг. Ларше обучается на третьем цикле французской образовательной системы. Тема его исследования — «Духовная типология персонажей романов Ф.М. Достоевского и их соотношение с понятием человечности»⁴. Однако, в 1972 г. Ларше переключает своё внимание на вопросы, связанные с духовными болезнями и, по настоящее время, занимается ими.

Интерес к этой области возник у Ларше несколькими годами ранее, о чём свидетельствует тот факт, что параллельно с философией он на протяжении трёх лет, с 1968 по 1971 гг., всё в том же университете Нанси, изучал клиническую психологию (теоретический курс психопатологии). Данный курс помимо теоретической подготовки предполагал и прохождение практики в психиатрическом госпитале Нанси-Лаксу. Кроме того, после окончания университета, во время одногодичного прохождения службы в армии, Ларше также работал в отделении психиатрической больницы: он был психологом в военном госпитале Нанси, бывшим в то время крупнейшим психиатрическим центром востока Франции. Этот период во многом предопределил сферу его научных интересов. Ларше вспоминает, что столкнулся в эти годы с более чем 600 болезнями, а также с психиатрами, представляющими разные психиатрические и психотерапевтические школы, что позволило ему углубить свои знания в области медицины (психиатрии), заниматься которой, как исследователь, он начинает с 1972 года.

В 1975 г. Ларше, выбрав тему духовных болезней, защищает диссертацию по философии и после окончания университета преподаёт философию на протяжении почти 40-ка лет. Всё это время французский философ посвящает изучению греческих отцов церкви, а также произведений латинских отцов первых веков, без заострения внимания на их толкователях. Примечательно, что за этот период Ларше не опубликовал ни одной книги и

⁴ «La typologie spirituelle des personnages des romans de Dostoievsky et leur application à l'humanité en général». Данная работа не опубликована.

ни одной статьи, начав печатать свои исследования только в возрасте сорока двух лет.

Не прекращая исследований по выбранной в последние годы обучения теме духовных болезней, Ларше в 1987 г. получает государственную степень доктора философии (Doctorat d'État — степень доктора наук, дающая право претендовать на должность профессора): в рамках специальности «сравнительная философия» была представлена работа «Этиология, семиология и терапия духовных болезней. Введение в аскетическую традицию православного христианства»⁵ на соискание степени доктора наук, что в соответствии с университетской системой своего времени являлось высшей ступенью академической квалификации⁶.

В 1987 г. Ларше под руководством Пьера Маравалья⁷, начинает работу над докторской диссертацией по теологии «Обожение человека согласно св. Максиму Исповеднику»⁸, которую защищает в 1994 г. в Страсбургском университете⁹. В 1996 г. Ларше присваивается титул хабилитированного доктора, а в 2005 г. Государственным Советом Университетов — звание профессора.

1.2 Обзор и классификация работ Ж.-К. Ларше

Ж.-К. Ларше — автор трёх десятков книг, переведённых на 17 языков, более 150 статей и около тысячи рецензий. Все сочинения Ларше можно

⁵ *Étiologie, sémiologie, et thérapeutique de maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique du christianisme orthodoxe. Thèse de Doctorat d'État ès Lettres et sciences humaines, spécialité Philosophie, Faculté des Lettres et des sciences humaines, Université de Nancy II, 1987. 820 p.*

⁶ На защите присутствовал Антуан Гийомон, профессор Коллеж де Франс, археолог, один из крупнейших специалистов по Евагрию Понтийскому и отец Жозеф Парамель, профессор Практической школы высших исследований (Париж), видный специалист по византийской духовности.

⁷ Пьер Мараваль (р.1936) — профессор истории античного христианства университета Сорбонна, патролог, крупный специалист по наследию св. Григория Нисского.

⁸ *Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris: Cerf, 1996.*

⁹ В этом же году Ларше в Страсбургском университете приступает к написанию докторской диссертации по теологии. Причиной выбора именно этого учебного заведения послужил тот факт, что Страсбургский университет был единственным в системе высшего образования Франции, который позволял получить степень доктора теологии (d'État en théologie).

разделить на следующие тематические блоки: исследования по а) патрологии; б) теологии; в) религиоведению; г) христианской философии. Прежде чем охарактеризовать каждый блок исследований, отметим, что предлагаемая классификация носит немного условный характер, так как сочинения Ларше обычно политематичны.

А) Патрология

Ларше известен, в первую очередь, как патролог, а именно как один из крупнейших современных знатоков наследия св. Максима Исповедника. Ларше — автор почти всех предисловий к изданиям Максима на французском языке¹⁰, немалого количества статей¹¹, посвящённых его наследию и переводов¹². Наиболее значимыми являются следующие работы о Максиме Исповеднике: докторская диссертация Ларше по теологии «Обожение согласно Максиму Исповеднику»¹³, монография «Максим Исповедник —

¹⁰ *Larchet J.-C.* Introduction // *Saint Maxime Le Confesseur. Ambigua / Traduction et notes par E. Ponsoye. Commentaires par le Père Dumitru Staniloae.* - Paris-Suresnes: Les Éditions de l'Ancre, 1994. P. 7-84; *Id.* Introduction // *Saint Maxime Le Confesseur. Lettres / Traduction et notes par E. Ponsoye.* Paris: Cerf, 1998. P. 7-62; *Id.* Introduction // *Saint Maxime Le Confesseur. Questions à Thalassios / Traduction et notes par E. Ponsoye.* Nîmes, 1989. P. 1-39 и мн. др. Ларше является автором предисловий в издании примерно семидесяти книг патристического наследия.

¹¹ См., к примеру: *Larchet J.-C.* Le baptême selon saint Maxime le Confesseur // *Revue des sciences religieuses.* Strasbourg, 1991. Vol. 65. P. 51-70; *Id.* La pensée de saint Maxime le Confesseur dans les «Questions à Thalassios» // *Le Messager orthodoxe.* Paris, 1990. Vol. 113. P. 3-41, и др.

¹² *Larchet J.-C.* *Saint Maxime le Confesseur (580-662).* Paris: Cerf, 2011.

¹³ См.: *Id.* *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur.* Paris: Cerf, 1996. Книга несёт в себе существенную полемическую составляющую, направленную против так называемой школы «Le Guillou» (школа «лэ Гийу»). «L'école Le Guillou» — выражение, введённое францисканским патрологом А. де Аллэ, для обозначения ряда крупных католических исследователей св. Максима Исповедника последней четверти XX века, вдохновлённых доминиканцем М.-Ж. Лё Гийу, среди которых выделяются Ж.-М. Гарриг, А. Риу, кардинал К. фон Шёнборн, Ф. Хайнцер, Ф.-М. Летель и др. Отличительной особенностью исследований представителей школы «лэ Гийу» было обращение к философии Фомы Аквинского и философии персонализма в вопросе интерпретации наследия Максима Исповедника. См.: *Garrigues J.-M.* *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme.* Paris: Beauchesne, 1976; *Riou A.* *Le monde et L'Église selon Maxime le Confesseur.* Paris: Beauchesne, 1973. В настоящее время противостояние исследовательских позиций доминиканцев и Ларше само становится объектом исследования. См.: *Levy A.* *Manques de compréhension œcuménique? La Théologie des énergies divines de J.-Cl. Larchet: une discussion critique // Revue Istina.* 2010. LV. P. 213-221. После выхода в свет книги «Обожение согласно Максиму Исповеднику» тема теозиса и божественных энергий навсегда остаётся в поле зрения Ларше и становится одной из основных рассматриваемых им проблем. В дальнейшем французский исследователь, продолжая работать над ней, выходит за рамки наследия сугубо Максима Исповедника, рассматривая вопрос теозиса в более широком спектре патристического наследия. См.: *Larchet J.-C.* *La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène.*

посредник между Востоком и Западом»¹⁴, итоговое исследование — «Святой Максим Исповедник (580-662)»¹⁵.

Помимо Максима Исповедника, на изучение наследия которого Ларше направил основные свои силы, он также занимается исследованием и многих других христианских авторов первого тысячелетия, среди которых выделим, прежде всего, Иоанна Лествечника, Макария Египетского, Симеона Нового Богослова, Григория Паламу¹⁶.

Важно отметить, что наряду с этим, Ларше в последние годы немалое внимание уделяет наследию также и современных авторов, канонизированных Церковью относительно недавно. Речь идёт о многотомной серии «Великие исповедники XX века», учредителем и директором которой он является в издательстве «L'Age d'Homme» в Париже. Этим Ларше стремится показать, что нить, связующая Отцов семи Вселенских Соборов и сегодняшнее время, никогда не прерывалась. Данной установки он неустанно придерживается и как издатель, и как исследователь. Среди главных протагонистов этой серии, в первую очередь, выделим св. Силуана Афонского, духовного отца и

Paris: Cerf, 2010; *Id.* La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris: Cerf, 1996. Отметим также ряд статей по данному вопросу, выходящих за пределы двух основных работ Ларше. *Larchet J.-C.* La conception maximienne des énergies divines et des logoi et la théorie platonicienne des Idées // *ΦΙΛΟΘΕΟΣ*. International Journal of Philosophy and Theology. Belgrade. 2004. Vol. 4. P. 276-283; *Id.* La notion d'énergie dans la philosophie d'Aristote // *ΦΙΛΟΘΕΟΣ*. International Journal for Philosophy and Theology. Belgrade. 2005. Vol. 5. P. 191-196; *Id.* La notion d'énergie(s) divine(s) dans l'œuvre de saint Jean Chrysostome // *ΦΙΛΟΘΕΟΣ*. International Journal for Philosophy and Theology. Belgrade. 2006. Vol. 7. P. 173-180; *Id.* La notion d'energeia dans l'Ancien et le Nouveau Testaments // Црквене студије. Niš. 2006. t. III. P. 15-22; *Id.* La théologie des énergies divines; l'enjeu, les difficultés et les perspectives du dialogue entre catholiques et orthodoxes // *Logos. A Journal of Eastern Christian Studies*. 2009. Vol. 50. No. 2-4. P. 369-385.

¹⁴ *Id.* Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident. Paris: Cerf, 1998; *Ларше Ж.-К.* Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом / Пер. с франц. О. Николаевой; вступ. ст. А. Сидорова. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2004. Также см.: *Larchet J.-C.* Ancestral Sin According to St Maximus the Confessor: a Bridge between the Eastern and Western Conceptions // *Sobornost*. 1998. Vol. 20. P. 26-48.

¹⁵ *Id.* Saint Maxime le Confesseur (580-662). Paris: Cerf, 2011.

¹⁶ См.: *Id.* Nature et fonction de la théologie négative selon Denys l'Aréopagite // *Le Messager orthodoxe*. Paris. 1991. Vol. 116. P. 3-34; *Id.* Spiritualité et théologie de la lumière chez saint Syméon le Nouveau Théologien // *ΦΙΛΟΘΕΟΣ*. International Journal of Philosophy and Theology. Belgrade. 2003. Vol. 3. P. 176-186; *Id.* Introduction // *Saint Grégoire Palamas*. Traités apodictiques sur la procession du Saint-Esprit. Paris-Suresnes: Les Éditions de l'Ancre, 1995. P. 7-104; *Id.* La Vie et l'œuvre de Grégoire II de Chypre (1241-1290), patriarche de Constantinople. Paris: Cerf, 2012.

наставника Ларше Сергия (Шевича), которому Ларше посвятил ряд статей, объединенных им, в конечном счёте, в монографию, а также сербского патриарха Павла (Стойчевича) и Гавриила Ургебадзе¹⁷. К патрологическим работам мы отнесем также исследования Ларше по иконологии и истории христианской духовности¹⁸. Однако, данные работы адресованы более широкой аудитории и имеют своей целью и содержанием, в большей мере, просветительство, нежели строгое научное исследование.

Б) Теология и религиоведение

К этой группе мы отнесём, в первую очередь, две весьма объемные работы Ларше. Прежде всего, это «Теология божественных энергий. От истоков до св. Иоанна Дамаскина», где автор предпринимает попытку доказать, что теозис и энергии — традиционные понятия для христианства первых восьми веков¹⁹. Свой анализ автор начинает с античной философской традиции: платонизма, перипатетизма, стоицизма, после переходя непосредственно к христианству. Ларше отмечает, что данные понятия были знакомы и развиты в богословии каппадокийцев (в особенности у св. Григория Нисского), а далее у св. Максима Исповедника, св. Иоанна Дамаскина и некоторых др.

А также двухтомник «Церковь, Тело Христово», подводящий итог серии разрозненных исследований автора в области экклесиологии, насчитывающих суммарно более чем полторы тысячи страниц²⁰. В первом томе «Природа и

¹⁷ См.: *Larchet J.-C. Le Patriarche Paul de Serbie. Un saint de notre temps.* Lausanne: Éditions L'Age d'Homme, 2014; *Id. Saint Gabriel, Fol-en-Christ de Géorgie,* Lausanne: Éditions L'Age d'Homme, 2015; *Id. Saint Silouane de l'Athos.* Paris: Cerf, 2004; *Id. Le Starets Serge.* Paris: Cerf, 2004.

¹⁸ См.: *Id. Larchet J.-C. Variations sur la charité.* Cerf: Paris, 2007; *Id. Jugement du prochain et jugement de soi selon les Pères // Le Messager orthodoxe.* Paris. 1989. Vol. 110. P. 3-24; *Id. L'Iconographe et l'artiste.* Paris: Cerf, 2008; *Id. La signification de la perspective et de la représentation spatiale dans l'art de la Renaissance et dans l'iconographie orthodoxe // Bulletin de l'Association franco-italienne d'histoire de l'art.* Strasbourg, 1985. Vol. I. P. 19-29.

¹⁹ Более детальное описание, см.: *Михайлов П.Б.* [Рецензия] // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2010. Вып. 3 (31). С. 135-141. Рец. на кн.: *Larchet J.-C. La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène.* P.: Cerf, 2010.

²⁰ *Larchet J.-C. L'Église, Corps du Christ, 1. Nature et structure.* Paris: Cerf, 2012; *Id. L'Église, Corps du Christ, 2. Les relations entre les Églises.* Paris: Cerf, 2012. Подробнее см.: *Сержантов П. Б.* Рец. на кн.: *Larchet J.-C. L'Église, Corps du Christ. Vol. 1.* Paris: Cerf, 2012 // Вестник ПСТГУ I:

структура» Ларше начинает с самых общих вопросов о том, что такое Церковь, её образы, природа и свойства. Книга содержит весьма обширный исторический материал: в ней описывается Церковь на всём пути её существования, начиная с Апостольского собора первого века, вплоть до современных проблем территориальной и национальной принадлежности поместных Церквей. Во втором томе «Отношение между Церквями», как следует из названия, автор рассматривает отношение Православной Церкви к другим христианским конфессиям. Внутренняя часть книги отведена анализу взаимоотношений с католичеством, главным образом по вопросу папского примата.

Важные вопросы, касающиеся межрелигиозного диалога, всегда находились в поле зрения Ларше: проблема интерконфессионального диалога поднималась им в связи с историческими исследованиями по теосису и божественным энергиям. «Профильной» для данной категории является, безусловно, книга «Лицо и природа. Троица — Христос — человек. Вклад в современный интерконфессиональный и межправославный диалог»²¹. Ключевыми темами работы являются диалог с католической Церковью по вопросу *filioque*, диалог с представителями монофизитства²², а также, так

Богословие. Философия. 2013. Вып. 6 (50). С. 120 - 123; *Он же*. Рец. на кн.: *Larchet J.-C. L'Église, Corps du Christ. V. II. Les relations entre les Églises*. Paris: Cerf, 2012 // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 1 (51). С. 137-140. — Рец. на кн.: *Larchet J.-C. L'Église, Corps du Christ. V. II. Les relations entre les Églises*. Paris: Cerf, 2012. Кроме того, к работам по экклесиологии относятся труды, посвящённые христианской литургике и сакраментологии: *Larchet J.-C. La vie liturgique*. Paris: Cerf, 2016; *Id.. La vie sacramentelle*. Paris: Cerf, 2014; Сержантов П. Б. [Рецензия] // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 4 (60). С. 143-146. — Рец. на кн.: *Larchet J.-C. La vie sacramentelle*. Cerf, 2014.

²¹ *Larchet J.-C. Personne et nature. La Trinité - Le Christ - L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains*. Paris: Cerf, 2011. Также см.: *Михайлов П.Б.* [Рецензия] // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия (2013). Вып. 1 (45). С. 93-100. — Рец. на кн.: *Larchet J.-C. Personne et nature. La Trinité - Le Christ - L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains*. Paris: Cerf. 2011.

²² Позиция Ларше стала предметом научных споров и вызвала ответную реакцию со стороны армянских исследователей. См.: *Haroutiounian G. Le dialogue entre l'Église orthodoxe et le Eglises orientales anciennes: l'Église apostolique armenienne // Le Messager orthodoxe*. 2001. Vol. II. No. 137.P. 44-81.

называемое, богословие личности, или «теология общения»²³. В ходе исследования Ларше приходит к выводу о том, что антихалкидониты (за исключением армянской Церкви), ни в чем и никогда не меняли свои воззрения, а все шаги по сближению были сделаны Православной Церковью. Ларше на примере богатого исторического материала показывает, что согласование документов состоялось в терминах, всецело соответствующих монофизитскому богословию, а поэтому для плодотворного двухстороннего диалога новейшие постановления должны быть пересмотрены. К этой же группе можно отнести статьи, послужившие основой для данной монографии²⁴.

Г) Религиозная (христианская) философия

Под религиозной (в случае с Ж.-К. Ларше, христианской) философией мы будем понимать осмысление философских проблем, свидетельствующих о конфликте религиозного (христианского) и натуралистического мировоззрений. Ларше много пишет на темы духовных болезней, проблем биоэтики, экологического кризиса, выстраивая свои ответы на базе

²³Анализируя исследования греческих богословов, Ларше отвергает их концепцию закрепления онтологического приоритета лица (примата лица над сущностью). Своей работой Ларше хочет подчеркнуть опасность для православной догматики чрезмерного увлечения философиями персонализма и экзистенциализма. При этом он показывает и удачные примеры такого соработничества у авторов, которым удалось воплотить в жизнь синтез, задуманный и критикуемыми им греческими авторами.

Стоит отметить, что исследовательская конфронтация Ларше и митрополита Пергамского, в настоящее время, стала темой отдельных исследований. См.: *Vidovic J.* Nature et personne humaine selon saint Maxime el Confesseur. Les relectures de Mgr. Jean Zizioulas et de Jean-Claude Larchet // *Contacts*. 2017. No. 258. P. 153-177; *Бортник С. М.* Богословие общения и богословие подражания Христу в современной православной мысли // *Труды киевской духовной академии*. 2016. № 24. С. 99-124.

²⁴*Larchet J.-C.* La question du Filioque. À propos de la récente "Clarification" du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens // *Le Messager orthodoxe*. Paris. 1997. Vol. 129. P. 3-58; *Id.* Introduction // *Saint Grégoire Palamas. Traités apodictiques sur la procession du Saint-Esprit*. Paris-Suresnes: Les Éditions de l'Ancre, 1995. P. 7-104; *Id.* La Vie et l'oeuvre de Grégoire II de Chypre (1241-1290), patriarche de Constantinople. Paris: Cerf, 2012; *Id.* La question christologique. À propos du projet d'union de l'Église orthodoxe avec les églises non chalcédoniennes: problèmes théologiques et ecclésiologiques en suspens // *Le Messager orthodoxe*. Vol. 134. Paris, 2000, P. 3-103; *Id.* À propos du statut de l'Église arménienne dans le cadre du dialogue entre l'Église orthodoxe et les Églises non chalcédoniennes // *Le Messager orthodoxe*. Vol. 138. Paris, 2003. P. 37-58; *Id.* Hypostase, personne et individu selon saint Maxime le Confesseur // *Revue d'histoire ecclésiastique*. 2014. Vol. 109. P. 35-63.

христианских антропологических представлений. Поскольку все эти работы связаны несколькими сквозными темами (природа человека, духовное бессознательное, духовные болезни и традиционная и новая религиозность, биоэтика и экология), постольку можно утверждать, что в этом блоке нами объединяются работы Ларше, в которых он строит собственную религиозно-философскую систему на пересечении истории философии, антропологии и этики.

Прежде всего, необходимо выделить работы по *антропологии*, поскольку в основе всей религиозной философии Ларше лежит именно эта дисциплина. Основные интересы французского мыслителя в данной сфере — это темы здоровья, болезней (телесных, психических и духовных), пути их излечения, проблемы страдания и смерти. Ларше является первым автором, предпринявшим попытку системного изложения патристического понимания человека и его природы при помощи категорий современной медицины. В этой перспективе его подход к антропологии может быть отражён в понятиях *болезни и исцеления*.

«*Теология болезни*»²⁵ — первая работа Ларше по антропологии. В данной (вопреки названию), главным образом, исторической работе, Ларше рассматривает феномен болезни и отношение к нему, начиная с Античности, вплоть до периода правления императоров Константина и Юстиниана. Далее в хронологическом порядке идут следующие работы. «*Исцеление психических болезней. Опыт христианского Востока первых веков*»²⁶, в которой автор предлагает альтернативный подход к проблеме психических расстройств, призывая обратиться к опыту христианских подвижников. «*Исцеление духовных болезней. Введение в аскетическую традицию Православной*

²⁵ См.: Larchet J.-C. *Théologie de la maladie*. Paris: Cerf, 2001.

²⁶ См.: *Id.* *Thérapeutique des maladies mentales. L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles*. Paris: Cerf, 2008.

*Церкви»*²⁷ (докторская диссертация по философии, изданная в виде монографии), где Ларше выводит нозологию и семиологию болезней и их связь с христианским представлением о страстях²⁸. Такая классификация в духе Евагрия Понтийского позволяет Ларше представить нужную терапию для исцеления, поскольку выздоровление является одновременно целью, как медицинской практики, так и христианской аскезы. Ларше предлагает оригинальную версию адаптации медицинских символов болезни и исцеления для христианской сотериологии, призванных прийти на смену средневековой концепции спасения в юридических терминах искупления. *«Духовное бессознательное»*, ставшая связующим звеном между книгами, посвящёнными духовным и психическим недугам²⁹, где французский философ, в противовес явно не удовлетворяющим его фрейдовскому и юнговскому психоанализу, впервые вводит в православную мысль одноименный заглавию работы концепт. В этой работе Ларше разбирает более десяти различных комбинаций взаимосвязи духовных болезней и психических расстройств, анализирует положительные и отрицательные моменты психоанализа Юнга, Фрейда и Франкла, а также предлагает сравнительный анализ практик психоанализа и ряда церковных таинств и практик. *«Теология тела»*³⁰, в которой Ларше анализирует отношение к вопросу телесности внутри христианства, с одной стороны, так и восторженное отношение к телу как к инструменту достижения удовольствия в современную эпоху — с другой.

²⁷ *Larchet J.-C. Thérapetique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de L'Église Orthodoxe. Paris: Cerf, 2013.*

²⁸ Подробнее см.: *Редин Н.А. [Рецензия] // Богословский вестник МДА. 2018. № 28-29. Вып. 1-2. С. 458-463. — Рец. на: Ларше Ж.-К. Исцеление духовных болезней. Введение в аскетическую традицию Православной Церкви / Жан-Клод Ларше; ответ.ред. игум. Дионисий (Шленов); пер. с фр. под.ред. А. О. Солдаткиной. Сергиев Посад, 2018.*

²⁹ *Larchet J.-C. L'inconscient spirituel. Paris: Cerf, 2005.*

³⁰ *Id. Théologie du Corps. Paris: Cerf, 2009.* Данная работа является углублённым и расширенным вариантом более ранней книги автора *Id. Ceci est mon corps. Le sens chrétien du corps selon les Pères de l'Église. Genève: Éd. La Joie de Lire, 1996.*

В настоящее время Ларше продолжает исследование антропологических вопросов, в частности, области духовных заболеваний. Его последняя книга посвящена патогенезу зависимости от средств современных медиа с обильным привлечением материала из области социологии³¹. В ней Ларше показывает масштабы их влияния на жизнь человека, степень их проникновения в его личную, семейную, а также в духовную жизнь человека. Помимо этого, в 2018 г. была опубликована монография, анализирующая связь вопросов экологии, с одной стороны, и духовной жизни — с другой³². В этой книге Ларше рассматривает человека как венец творения, наделённый правом «опекунства» над природой. Ларше предлагает искать причину современных экологических кризисов непосредственно в духовном кризисе самого человека, утратившего должные ориентиры, руководствующегося слепой верой в прогресс и всемогущество технологий.

За антропологическими исследованиями следует выделить работы по *этике* и *биоэтике*. В первую очередь это труды, посвящённые страданию и смерти, такие как *«Бог не хочет страдания людей»* и *«Христианин перед лицом болезни, страдания и смерти»*³³, а также исследования в области биоэтики: *«К этике продолжения рода. Элементы патристической антропологии»*³⁴ и *«Конец жизни безболезненный, непостыдный, мирный... Православное освящение этических проблем, связанных с концом жизни»*³⁵. В этих сочинениях Ларше последовательно рассматривает вопросы бесплодия, контрацепции и аборта и, соответственно, статуса эмбриона, разрабатывает

³¹ Larchet J.-C. Malades des nouveaux médias. Paris: Cerf, 2016.

³² *Id.* Les fondements spirituels de la crise écologique. Genève: Éditions des Syrtes, 2018.

³³ *Id.* Dieu ne veut pas la souffrance des hommes. Paris: Cerf, 2008; *Id.* La chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort. Paris: Cerf, 2017; Также см.: *Id.* La maladie, la souffrance et la mort dans leurs rapports avec le péché ancestral // Concilium. 1998. Vol. 278. P. 69-78; *Id.* La vie après la mort selon la tradition orthodoxe. Paris: Cerf, 2001.

³⁴ См.: *Id.* Pour une éthique de la procréation. Éléments d'antropologie patristique. Paris: Cerf, 1998.

³⁵ См.: *Id.* Une fin de vie paisible, sans douleur, sans honte... Un éclairage orthodoxe sur les questions éthiques liées à la fin de la vie. Paris: Cerf, 2010.

темы суицида, эвтаназии, паллиативного ухода, использования болеутоляющих, трансплантации органов и кремации.

Вопросы этики и биоэтики, через которые красной нитью проходит проблема болезней (духовных, физических и психических) со временем стали ключевой сферой исследований Ларше. Проанализировав его основные произведения, можно с уверенностью говорить о том, что за небольшим исключением, все произведения Ларше подчинены интересам в области религиозной антропологии и этики. Даже несмотря на то, что немалая часть работ являются исключительно патрологическими исследованиями, при взгляде на творчество Ларше в целом становится очевидным, что в дальнейшем они используются им для выстраивания собственного подхода, который мы предлагаем обозначить как *терапевтический*. Лейтмотив всех трудов Ларше — интеграция патрологии и медицины: это увлечение подчинило себе как Ларше-философа, так и Ларше-патролога.

Попытка актуализации патристического наследия и его вовлечения в дискурс дня сегодняшнего требует точности понимания этого наследия и выверенное и безупречное понимание патристических памятников, иначе все дальнейшие построения, очевидно, рискуют оказаться ошибочными. Наследие патристических авторов выступает у Ларше как пресуппозиция, поэтому часть работ, имеющие явно выраженный полемический характер (хотя, нельзя не отметить, что допустимо рассматривать его сочинения по интерконфессиональному диалогу как их самодостаточную цель), на самом деле имеет первостепенную задачу в том, чтобы не оставить двусмысленности в трактовке самих патристических памятников, на базе которых Ларше строит свои исследования в области философии религии, антропологии и этики.

Кроме того, в работах из разных групп можно выявить расширенное понимание Ларше понятия «религиозности», которое является неотъемлемой частью его религиозно-философских построений. Именно эту часть в наследии Ларше, мы попытаемся исследовать как в рамках построения его

собственной философско-религиозной системы, так и в рамках существующих религиоведческих подходов в области изучения новых религиозных движений.

1.3 Методология Ж.К. Ларше

Ларше полагает, что любому исследователю-гуманитарию вообще, и тому, кто специализируется в религиоведении, философии религии и теологии, в частности, необходимо обладать особыми интеллектуальными качествами: строгостью, последовательностью и точностью мышления, а также, и это главное, умением обосновывать выдвигаемые им утверждения, в том числе и соответствующими текстами. Однако как историк философии Ларше считает важным, чтобы рассмотрение исторической, психологической, социальной, литературной и других составляющих древнехристианского литературного памятника, выявление определяющих факторов, повлиявших на его формирование, анализ его стилистических особенностей, а также установление личности и психологических особенностей его автора, не составляло основную цель, стоящую перед исследователем³⁶.

«Западный университетский метод показывает себя более внимательным к различиям между св. отцами по сравнению с тем, что есть между ними общего: по каждому пункту исследования речь идет о том, чтобы показать в чем мысль изучаемого св. отца отлична от мысли того или другого св. отца. Этот метод соотносится с современной структуралистской концепцией, согласно которой в рамках некоторой структуры каждый элемент получает свой смысл и свою ценность благодаря отличию от других. Православная же методология поднимается к иной форме структурализма, которую можно было бы назвать позитивной или объединяющей; она скорее стремится определить общую структуру, лежащую в основе мышления св. отцов, т.е. то, что сущностно единит

³⁶ Интервью с профессором Жаном-Клодом Ларше. Материалы кафедры богословия: 2012-2013 годы. С. 429.

размышления св. отцов сверх различий между ними. Этот общий элемент соотносится с Традицией, о которой мы говорили прежде, или то, что называется «согласие отцов» (*consensus patrum*)»³⁷.

И далее мы читаем:

«Сейчас существует определенная мода трактовать отцов как если бы они были философами и искать их источник вдохновения в философских традициях (аристотелевской и неоплатонической, особенно в отношении греческих отцов), а не в собственно патристической традиции»³⁸.

Безусловно, подобная тенденция позволяет повысить степень научности исследований и соответствовать современным стандартам гуманитарной науки³⁹, однако Ларше предлагает не спешить этим очаровываться, поскольку упускается из виду, следуя его мысли, самое главное — содержание изучаемого памятника⁴⁰. Ларше видит опасность в том, что отныне «вера не является ни основанием, ни конечной целью Писания, а само Писание перестает быть Священным и становится просто одним из литературных

³⁷ Ларше Ж.-К. О принципах правильного использования патристических исследований в православном богословии / Пер. с фр. П. К. Доброцветова // Проблемы методологии богословских и патристических исследований. Международная научно-богословская конференция. Москва, Сретенская Духовная Семинария, 17 мая 2019 г. [Электронный ресурс] URL: <https://mpda.ru/publications/o-principah-pravilnogo-ispolzovaniya-patristicheskikh-issledovaniy-v-pravoslavnom-bogoslovii/> (дата обращения: 16.07.2019).

³⁸ Интервью с профессором Жаном-Клодом Ларше. Материалы кафедры богословия: 2012-2013 годы. С. 432. Согласно Ларше, патристические авторы использовали понятия, взятые из философии Платона, Аристотеля, стоиков или неоплатоников, но они их преобразовывали и придавали им христианский смысл, помещая в рамки христианского образа мышления, разительного отличающегося от их предыдущего контекста.

³⁹ Настороженность Ларше по отношению к использованию историко-филологического метода можно лучше раскрыть, обратившись к опыту Страсбургского университета, профессором которого он является. В нём кафедры патрологии факультетов католической и протестантской теологии (два единственных в своем роде богословских факультета во Франции, признаваемых государством и выдающих по окончании обучения государственные дипломы) с целью придания им большего научного веса были переименованы в факультеты «Древней христианской литературы» и «Истории древнего христианства» соответственно. См.: Интервью с профессором Жаном-Клодом Ларше. Материалы кафедры богословия: 2012-2013 годы. С. 429.

⁴⁰ Ларше Ж.-К. Монашеские труды имеют основополагающее значение для всякого христианина, который стремится вести глубокую духовную жизнь (Интервью). [Электронный ресурс] URL: <http://doctoranture.com/publications/1770-zhan-klod-larshe-monasheskije-trudy-imeyut-osnovopologayushchee-znachenie-dlya-vsyakogo-khristianina-kotoryj-stremitsya-vesti-glubokuyu-dukhnovnyu-zhizn> (дата обращения: 13.07.2018).

текстов»⁴¹. Он считает, что в рамках исследования второстепенное значение имеют как раз исторические аспекты и обстоятельства создания текста, его литературные и лингвистические особенности. Будет правильным отвести им подобающее место: они должны стать предметом дополнительных исследований в рамках вспомогательных дисциплин, чтобы первостепенную значимость занимало само священное содержание текста, его духовная составляющая⁴².

Здесь мы видим, что Ларше выступает в двух ролях: как исследователь и как самостоятельный мыслитель. Эта двойственность позиции, а, следовательно, и методологии, в его работах (кроме сугубо исторических) выливается в то, что им формируются крайне интересные для настоящего исследования концепты (как, скажем, духовное бессознательное, болезни медиа, новая религиозность). Здесь мы имеем дело с Ларше-мыслителем — работает его «православная» методология. Вместе с тем, в своих исследованиях он занимается и историческими изысканиями (особенно в двух докторских работах) — здесь он поклонник историко-филологического метода. Разграничение это провести сложно, но его всегда видно.

Рассмотрение настороженного отношения Ларше к историко-филологической методологии крайне важно для понимания его собственной исследовательской позиции. Всё дело в том, что историко-филологический метод ставит под сомнение сформулированный в V в. прп. Викентием Лиринским принцип «согласие отцов» (*consensus patrum*), разделяемый Ларше, и, главным образом, поэтому становится объектом для его критики. Наша гипотеза находит подтверждение и в тексте самого Ларше. Так, на

⁴¹ Интервью с профессором Жаном-Клодом Ларше. Материалы кафедры богословия: 2012-2013 годы. С. 424.

⁴² Там же. С. 430. Вершиной работы с текстом является сама жизнь, должна стать интерпретацией слов Священного Писания, или патристического наследия, где слова и опыт библейского персонажа (святого отца) могут и должны стать словами и опытом исследователя. Более подробно см.: *Ларше Ж.-К. Что такое богословие? // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2012. Вып. 3 (41). С. 120; Интервью с профессором Жаном-Клодом Ларше. Материалы кафедры богословия: 2012-2013 годы. С. 425.*

Международной научно-богословской конференции в Москве в 2019 г., он утверждал:

«Изучаются по большей части различия между св. отцами, нежели моменты их общности или взаимовлияний между ними. Так теряется из виду сущностное православное понятие «консенсус патрум» (согласие отцов), так же как и критерий истины, установленный св. Викентием Лириным (то, во что верили всегда, везде и все). И таким образом наблюдается некоторое разделение и совершенное размежевание между святоотеческой мыслью и самими патристическими исследованиями и отсюда происходит потеря их всеобъемлющего смысла и их общего направления»⁴³.

Ларше — православный христианин, и так как для православного *consensus partum* — не пустой звук, то этот принцип становится важной частью исследовательской работы для Ларше-мыслителя. Историко-филологический метод разбивает этот консенсус, поэтому он подвергается у Ларше критике, чтобы он остался именно в рамках исторического изучения и не распространялся на самостоятельное философствование.

Из этого следует, что в основе методологии Ларше лежит «аргумент от авторитета». Суть его заключается в том, что высказывание «авторитета» является самодостаточным для подтверждения того или иного релевантного утверждения. Этим «авторитетом» выступает в большинстве случаев коллективное мнение патристических авторов (*consensus partum*)⁴⁴, что,

⁴³ Ларше Ж.-К. О принципах правильного использования патристических исследований в православном богословии / Пер. с фр. П. К. Доброцветова // Проблемы методологии богословских и патристических исследований. Международная научно-богословская конференция. Москва, Сретенская Духовная Семинария, 17 мая 2019 г. [Электронный ресурс] URL: <https://mpda.ru/publications/o-principah-pravilnogo-ispolzovanija-patristicheskih-issledovanij-v-pravoslavnom-bogoslovii/> (дата обращения: 16.07.2019).

⁴⁴ В этой связи вспомним характеристику нашего автора со стороны А. Де Аллэ, отмечавшего, что отношение Ларше к патрологии, к методологии гуманитарных исследований, господствующих в современной науке, делает его патристическим философом (*philosophe patristicien*), который по мысли профессора Лёвенского университета, готов удовлетвориться *magister dixit* без малейшей критической реакции, что никак не может прийти в согласие с представлением о роли и месте философии как таковой. См.: *De Halleux A.* [Review] // *Revue théologique de Louvain*. 1994. 25^e année, fasc. 3. P. 400-401. — *Larchet J.-C.* *Théorie des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe*. Paris, 1993.

однако, не предполагает исключительно обильное цитирование Отцов Церкви. При этом учёный, изучающий древнехристианские литературные памятники, призван, по выражению Г. Флоровского, — «к усвоению их духа»⁴⁵. Другими словами, для Ларше, как и для Флоровского, первичен даже не сам текст, а экклезиальный опыт восприятия Откровения⁴⁶.

Ларше не дает эпистемической оценки этой части своей методологии. Но мы можем утверждать, что доверие источнику знания позволяет ему вновь показать «авторитета» как современного мыслителя. Для Ларше нет принципиальной разницы между св. Иустином Философом и прп. Иустином (Поповичем), — они часть христианской традиции, никогда не прерывавшейся в ходе истории⁴⁷. Он, с одной стороны, досконально знает и содержание аргументов древних авторов, и контекст их появления, а, с другой — эти аргументы используются им для современных дискуссий и решения насущных проблем. Исследовательский труд для Ларше призван к витальному, конкретному, экзистенциальному измерению, а значит он должен стать чем-то бóльшим, нежели просто кабинетной работой. Философ должен иметь дело с реальными проблемами и трудностями своего времени.

Таким образом, подход Ларше предполагает: 1) обязательные ссылки на патристические и литургические тексты, Писание, соборные постановления (притом, что каждый пункт, взятый отдельно, не является достаточным)⁴⁸; 2)

⁴⁵ Утверждение Флоровского, как полагает П. Гаврилюк, требует трансформации ума исследователя: когда процесс принятия личного суждения соответствует разуму Отцов, сознанию Церкви и, в конечном счете, уму Христову. Вот почему для Флоровского религиозные убеждения несомненны, — они основаны на церковном опыте. См.: *Gavrilyuk P. The epistemological contours of Florovsky's neopatristic theology*. P. 21. Нечто подобное мы видим и у Ларше. См.: *Ларше Ж.-К. Что такое богословие?* С. 120.

⁴⁶ Как отмечает П. Гаврилюк, возможно утверждать, что всё христианское учение — это описание церковного опыта. Опыт первичен, но он тяжело поддается описанию. Само Евангелие — «записи» о церковном опыте и вере, который не является отдельным источником познания Бога, а представляет собой набор исторических практик, что опосредуют содержание божественного откровения, закрепленное в Писании и традиции. См.: *Gavrilyuk P. The epistemological contours of Florovsky's neopatristic theology // Journal of Eastern Christian Studies*. Nijmegen. Vol. 69 (1-4). 2017. P. 11-24.

⁴⁷ Кроме того, подтверждением наших слов может послужить серия «Великие исповедники XX века», учредителем и директором которой является Ларше.

⁴⁸ *Ларше Ж.-К. Что такое богословие?* С. 126-127.

акцент на связь академического исследования с духовной, личной и экклесиальной жизнью⁴⁹.

Так, говоря об основаниях, методах и целях исследования, Ларше пишет, что авторы должны пользоваться:

«...разумом как неким инструментом, но опираться на данные, происходящие не из разума как такового, но из Откровения ...»⁵⁰.

Далее.

«Существуют три столпа Предания — Священное Писание, соборы и святые отцы. Они глубоко взаимосвязаны и поясняются через друг друга. Можно утверждать, что всё, что мы знаем о Боге, находится в Священном Писании, однако при этом мы знаем, что Писание в некоторых отношениях остаётся недосказанным и неясным... Стало быть, Священное Писание имеет потребность в том, чтобы быть истолкованным, его определения должны быть раскрыты. Именно этой потребности удовлетворяют писания святых отцов и определения соборов. Однако нам известно, что соборы высказались не обо всех истинах веры, но лишь о тех, что были оспорены или искажены еретическими учениями. Тем самым соборы не являются исчерпывающе достаточным основанием для познания Бога и богословия. Они нуждаются в восполнении тем, что говорит Священное Писание и учение святых отцов. Творения отцов, хотя они говорят почти обо всём, имеющем отношение к христианской вере, и часто весьма точны и досказаны, однако их следует читать и понимать в свете Писания и соборов, ведь мы знаем, что еретики обильно цитируют святых отцов, что

⁴⁹ Эта витальная сторона традиции, выходящая за рамки кабинетных исследований, имеет для Ларше определяющее значение. В период с 1973 по 1979 гг. с целью получения наставлений Ларше посещал некоторых наиболее известных духовных личностей своего времени. Он встречался с преп. Иустином (Поповичем), с арх. Софронием (Сахаровым), а также во время двух пребываний на Афоне (около месяца каждое) с учеником старца Иосифа Исихаста — старцем Харлампием. Помимо этого, особенно долгие беседы проходили со старцем Паисием Афонским, чья поддержка будет иметь большое значение для последующей его жизни. Можно с уверенностью утверждать, что Ларше видит в озвученных подвижниках живую связь со святыми отцами первого тысячелетия.

⁵⁰ Ларше Ж.-К. Что такое богословие? С. 124.

само по себе указывает на возможность неправославного их прочтения»⁵¹.

В наши дни имеются, как считает Ларше, две животрепещущих темы для философствования: это, прежде всего, проблемы биоэтики, а также экологии и окружающей среды⁵². Большинство авторов, пытающихся дать христианский ответ на вопросы дня сегодняшнего, предпочитают заниматься именно этими областями⁵³. Ларше не является исключением⁵⁴. Именно в этом направлении он, одним из первых, с начала 1970-х годов, и начал свою работу. Ларше в своей попытке актуализации патристического наследия, соотнося его с вопросами и темами, что не были известны в классическую эпоху, или которым патристические авторы уделили недостаточно времени, является одним из первопроходцев среди православных авторов в области прикладных, междисциплинарных исследований. Поэтому верность Преданию не всегда предполагает консерватизм в виде боязливого охранения прежних изложений истины. Ларше стремится выразить это содержание по-новому, соизмеряясь с требованиями времени и сопутствующих обстоятельств⁵⁵.

Важнейшей методологической проблемой является и то, способны ли патристические философско-теологические памятники отвечать на актуальные вопросы. Этот вопрос встает и в связи с тем, что само понятие «патристическое учение» есть всего лишь умозрительный конструкт, а главным образом в силу того, что древнехристианские литературные

⁵¹ Ларше Ж.-К. Что такое богословие? С. 126.

⁵² Применительно к Ларше можно добавить в этот ряд вопросы из области развития новых компьютерных технологий.

⁵³ Среди них: О. Клеман, С. Харакас, П. Евдокимов, Т. Энгельхарт, Д. Бофис, М. Андроникоф, Д. Брек. Подробнее см.: *Ladouceur P. Treasures New and Old: Landmarks of Orthodox Neopatristic Theology // St Vladimir's Theological Quarterly. 2012. Vol. 56. № 2. P. 191-227.*

⁵⁴ См.: *Larchet J.-C. Une fin de vie paisible, sans douleur, sans honte... Un éclairage orthodoxe sur les questions éthiques liées à la fin de la vie. Paris: Cerf, 2010; Id. Pour une éthique de la procréation. Éléments d'anthropologie patristique. Paris: Cerf, 1998; Id. Les fondements spirituels de la crise écologique. Genève: Éditions des Syrtes, 2018.*

⁵⁵ Ларше Ж.-К. Что такое богословие? С. 127.

памятники, прежде всего, должны быть рассматриваемы исторически и контекстуально⁵⁶.

В этой связи, всё наследие Ларше предстаёт попыткой доказать обратное. Ларше стремится продолжить дело патристических авторов в тех сферах, что были для них недоступны. Подтверждение наших слов мы находим во вступительной части книги «Исцеление психических болезней». Так, в обосновании выбора темы психических заболеваний, он пишет:

«...отцы Церкви затрагивают эту тему только косвенно и по случаю, так как она не входила в их первостепенные интересы. Фрагментарный и неполный характер источников не позволяет составить столь же связного, систематизированного, точного и полного представления о психических заболеваниях как о телесных и в особенности о духовных болезнях. Поэтому синтез, который мы выработали на основе этих источников, несет отпечаток незаконченности... Однако этот синтез не только разоблачает определенные предрассудки и устраняет некоторое непонимание относительно святоотеческих концепций, но и предлагает нам для размышления и для современной практики средства, которыми не стоит пренебрегать»⁵⁷.

Наша гипотеза заключается в том, что Ларше в своих исследованиях пытается *смоделировать* ситуацию, в которой патристические авторы поставлены перед необходимостью ответить на вызовы неизвестные в их время⁵⁸. Более того, Ларше уверен, что, несмотря на то, что в эпоху патристики авторы не могли иметь дело с большинством современных биоэтических проблем, не говоря уже о вопросах техники, или экологии, — это не мешает нам найти в их наследии, как минимум, *вектора* для решения поставленных

⁵⁶ Kalaitzidis P. Orthodox Theology and the Challenges of a Post-secular Age: Questioning the Public Relevance of the Current Orthodox Theological “Paradigm”. P. 25.

⁵⁷ Ларше Ж.-К. Исцеление психических болезней. С. 20.

⁵⁸ К примеру, в одной из последних книг он рассматривает человека XXI века как *homo connecticus*, средства современных медиа, проблемы виртуальной реальности и зависимости от неё. См.: Larchet J.-C. Malades des nouveaux médias. Paris: Cerf, 2016.

задач. По этой причине главной особенностью исследований Ларше можно считать их *прикладной характер*.

В этой связи, мы полагаем, что аргумент от традиции или от авторитета, лежащий в основе работ Ларше, а также акцент на их прикладной составляющей, о которых шла речь выше, сближает его исследовательскую позицию со взглядами Г. Флоровского и его концепцией неопатристического синтеза.

Не имея цели представить полную картину того, что порой понимается под неопатристическим синтезом, остановимся на том, что в рамках нашей работы будет являться достаточным — на определении самого Флоровского. Неопатристический синтез — это

«не просто собрание высказываний и утверждений Отцов. Это должен быть именно *синтез*, творческая переоценка прозрений, ниспосланных святым людям древности. Этот синтез должен быть *патристическим*, верным духу и созерцанию Отцов, *ad mentem Patrum*. Вместе с тем он должен быть и *неопатристическим*, поскольку адресуется новому веку, с характерными для него проблемами и вопросами»⁵⁹.

Смысл данного подхода, согласно Г. Захарову, заключается в том, чтобы «научиться понимать людей прошлого, вступить с ними в живой и творческий диалог, а не пытаться обобщить исторические факты в рамках абстрактных и безличных моделей и схем»⁶⁰. На основании рассмотренной нами методологии

⁵⁹ Цит. по: Блейн Э. Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М.: Прогресс-Культура, 1995. С. 155. Эндрю Блэйн нашёл это единственное определение синтеза уже после смерти Флоровского, который чаще использовал выражение «богословская система».

Вместе с тем отметим, что однозначного ответа на вопрос, что собой представляет неопатристический синтез, нет. Неопатристический синтез может отождествляться исключительно с фигурой Флоровского, относиться к эпохе, куда более ранней — к временам Макария Коринфского и Никодима Святогорца (конец XVIII в.), или выступать в определённой степени синонимом всей современной православной мысли (евхаристическая экклесиология, персонализм, паламизм и т.д.). См.: *Ladouceur P. Treasures New and Old: Landmarks of Orthodox Neopatristic Theology // St Vladimir's Theological Quarterly. 2012. Vol. 56. № 2. P. 197.*

⁶⁰ *Захаров Г.Е. Тринитарные споры IV в. в свете неопатристического синтеза прот. Георгия Флоровского // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2011. Вып. 1 (38). С. 119.*

Ларше, мы делаем вывод, что именно этим и руководствуется Ларше в собственных исследованиях: его поиск ответов на вызовы современного общества, придерживаясь той же линии, что и патристические авторы, в силу исторических реалий, ограниченных рамками определённого количества тем — наглядный пример осуществления неопатристического синтеза.

Мы полагаем, что исследовательская позиция Ларше в своём стремлении синтеза вопросов медицины, с одной стороны, и ответов на них при помощи патристических памятников — с другой, весьма органично вписывается в проект неопатристического синтеза. Ларше, будучи патрологом и философом, а также, имея непосредственное отношение к врачебной практике, в частности к психиатрии, решает осуществить синтез данных областей. Отличительная особенность предпринятой им попытки, первой в своём роде, состоит в адаптации патристических памятников к вопросам медицины. В своих работах он пытается «раскрыть» потенциал сочинений Отцов Церкви, — показать, что их возможности в полной мере до сих пор недооценены. Ларше, в конечном итоге подчиняет себя и как полемиста, и как специалиста по св. Максиму, разработке собственного подхода, который будучи выстроенным через рассмотрение патристического наследия, с одной стороны, и проблем медицины — с другой, может быть назван «терапевтическим» (см.: §1.2).

Так как Ларше для осуществления задуманного опирается исключительно на православную традицию⁶¹, причём подчас, как и Флоровский, подкрепляя авторскую позицию обязательными ссылками к авторитету «Писания, Предания и Соборов», что мы показали выше, мы в праве, хоть и с оговорками, поставить его в один ряд с такими

⁶¹ Справедливости ради отметим, что и привилегированное положение греческих Отцов у Ларше было объектом критики. Так, А. де Аллэ отмечал, что порой, наш автор охотнее обратится к Достоевскому, или Лосскому, нежели к отцам латинского Запада. См.: *De Halleux A.* [Review] // *Revue théologique de Louvain*, 25^e année, fasc. 3, 1994. P. 222-224. — Larchet J.-C. *Théorie des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe.* Paris, 1993

исследователями, как уже упоминавшиеся, В. Лосский, Г. Флоровский, а также М. Лот-Бородина, архиепископ В. Кривошеин, И. Романидис, Д. Станилоэ и др.

В этой связи можно с уверенностью говорить, что творчество Ларше как патролога отвечает проекту, предложенному Флоровским. Наиболее отчётливо сходство между ними прослеживается при соотнесении разобранной нами методологии Ларше и работы Флоровского «Святой Григорий Палама и традиция отцов»: ключевые тезисы авторов почти в точности совпадают⁶². Благодаря чему мы можем охарактеризовать Ларше, следуя выражению П. Гаврилюка применительно к Флоровскому, как «традиционалиста-инноватора»⁶³. При этом важно отметить, что Ларше не был вдохновлён ни Флоровским⁶⁴, ни кем-либо из представителей неопатристического синтеза, т.к. познакомился с их работами (за исключением трудов В. Лосского), уже состоявшись как исследователь⁶⁵.

1.4 Выводы

1) Подводя итог, отметим, что с точки зрения Ларше, именно патристические авторы заложили ту основу, что и на сегодняшний день определяет православное христианство. Поэтому, как и Флоровский, он

⁶² См.: *Florovsky G. Bible, Church, Tradition: an Eastern Orthodox view*. Belmont: Nordland Publishing company, 1972, P. 105-121.

⁶³ *Gavrilyuk P. Florovsky's neopatristic synthesis and the future ways of orthodox theology // Orthodox constructions of the West // ed. by Demacopoulos G. E. and Papanikolaou A. New York: Fordham University Press, 2013. P. 123.*

⁶⁴ У Флоровского мы с натяжкой можем говорить о синтезе внутри традиции. Достаточно посмотреть на его лекции по патрологии, чтобы увидеть, что его описание патристических авторов построено по принципу от биографии к богословской системе. Флоровский не обращает внимания на развитие мысли от автора к автору, что в работах Ларше занимает первостепенную роль. Кроме того, о привилегированном положении греческих авторов у о. Георгия всем известно. См., к примеру: *Сеньчукова М.С. Философско-теологические основания неопатристического синтеза Г. Флоровского // Вестник РУДН, серия Философия. 2008. № 1. С. 85-91.*

⁶⁵ В случае с В. Лосским, прослеживается влияние в области экклесиологии. См.: *Larchet J.-C. L'Église, Corps du Christ, 1. Nature et structure. Paris. Cerf. 2012; Id. L'Église, Corps du Christ, 2. Les relations entre les Églises. Paris. Cerf. 2012.*

выделяет Священное Писание, постановления Вселенских соборов и наследие патристических авторов, как обязательный эталон для сверки часов любого исследователя христианской традиции. При этом ключевым моментом для Ларше является тот факт, что патристическая эра не имеет временного ограничения.

2) Ларше уверен, что стремление определить влияние на патристических авторов современных им интеллектуальных тенденций должно уступить место изучению непрерывности самой традиции. Однако, позиция Ларше в данном вопросе слишком легка для критики, поскольку представлять православную традицию, как узкую тропинку, по которой поколения отцов шли друг за другом след-в-след, на что ему указывал Э. Лаут, — значит выдавать желаемое за действительное. В этой связи подход Ларше имеет как своих сторонников, так и противников, считающих, что различие патристических голосов важно именно в силу инаковости их тона или мелодии, ведь современная наука и её методы, критикуемые Ларше, позволяют определить самостоятельную ценность как каждого из авторов, так и каждого из древнехристианских литературных памятников, не оценивая их мерками друг друга.

3) Методология Ларше предполагает соотнесение любого изучаемого вопроса со всем без исключения материалом, что знала христианская традиция периода вселенских соборов в этом отношении. Однако, цель изучения всех текстов, относящихся к научной проблеме, стоящей перед исследователем, заключается в том, чтобы через анализ различных патристических подходов определить их общий вектор, для его последующего применения в решении собственной задачи.

4) В этой связи, основываясь на анализе творчества и биографии Ларше, определив задачи, которые он ставит перед исследователем и инструменты для их решения, можно предположить, что для осуществления собственного синтеза между вызовами современного мира и патристическим наследием,

Ларше была выбрана тема здоровья и болезни, поскольку понятия болезни, исцеления и здоровья не теряют своей актуальности на протяжении всей истории человечества, в наши дни, сталкиваясь с новыми вызовами и затруднениями. К тому же такой выбор будет справедливо обосновать и линией жизни самого автора. Было показано, что Ларше, в большей или меньшей степени, причастен сразу к нескольким областям знания: философии, теологии, психологии и психиатрии, что во многом определило его как исследователя, притом, что методология французского мыслителя, его философские построения и исследования подчинены конечной цели — построению терапевтического подхода на стыке трёх областей знания. Мы полагаем, что понять внушительное по своим объёмам наследие Ларше можно только в этом контексте.

Вот почему, перед тем как перейти к анализу потенциала наследия Ларше применительно к существующим религиоведческим подходам в вопросах изучения новых религиозных движений, мы считаем необходимым рассмотреть его позицию в отношении предложенного им терапевтического подхода взаимосвязи духовной жизни человека с его физическим и психическим состоянием, выделить и раскрыть содержание основных понятий его системы.

Глава 2. Религиозная антропология Жан-Клода Ларше

2.1 Введение

Рассмотрев творчество и методологию Ларше, мы пришли к выводу, что ключевая особенность его подхода состоит в актуализации патристических литературных памятников применительно к вопросам медицины. Подход Ларше предполагает рассмотрение универсальных параметров человеческого существования, экзистенциальных проблем, или жизненных трудностей, являющихся универсальными в рамках любого социального и временного контекста, с одной стороны, и рассмотрения философского и теологического знания как терапевтической практики — с другой.

Несмотря на то, что чаще всего в патристических текстах аскеза представляется в конкретных формах борьбы со страстями, где не всегда прямым текстом речь идёт о ярко выраженных медицинских категориях, Ларше решает предпринять попытку наложения философских и богословских категорий, разработанных отцами церкви, на область психических заболеваний, описываемых в терминах, используемых в современной психопатологической медицине. Основанием такого предприятия выступает то, что как медицина имеет своей целью посредством использования определённого терапевтического арсенала борьбу с болезнью и победу над ней, так и аскетические усилия в деле человеческого спасения, предлагаемые христианскими авторами, несут в себе аналогичный замысел¹. Так, Ларше пишет:

¹ Аналогичные задачи ставили перед собой и авторы-сторонники терапевтического понимания философии, не работающие, как Ларше, в русле определённой религиозной традиции. Так, М. Тосам также полагает, что медицинская практика вызывает вопросы, выходящие за её границы, на которые только философия может предоставить ответы. В то время как медицина стремится бороться с заболеваниями тела, философия стремится бороться с психологическими заболеваниями (предубеждениями, ошибочными суждениями, некритическими концепциями мира, здоровья и болезни, оказывающими прямое влияние на здоровье человека). Кроме того, здоровье, к которому стремится медицина, означает достижение счастья — здоровье тела. Истина и познание, к которым стремится философия, также состоит в том, чтобы достичь счастья — исцелить душу.

«Читая отцов, мы с удивлением обнаружили, что они очень часто и все без исключения прибегают к медицинским терминам для описания различных аспектов аскезы, так что нам представилось возможным систематически представить ее как некую в совершенстве разработанную терапию, ибо сама аскеза в той же степени, что и медицина, определяется как некое искусство, в устаревшем значении “техника” (к тому же это другое значение греческого ἄσκησις), и даже, согласно вошедшему в традицию выражению, “искусство искусств и наука наук”. В поучениях святых отцов аскеза описана также в категориях борьбы, битвы (ἄθλησις и ἀγών, которые, кроме значений “усилие”, “упражнение”, обладают еще и этим значением, часто оказываясь эквивалентами слова ἄσκησις); однако мы можем отметить, не претендуя на то, чтобы свести последние категории к предыдущим, что они дополняют друг друга, ибо целью медицины является атака на причины болезней, битва с болезнями и победа над ними при помощи лечебной стратегии и лечебного арсенала»².

Ларше приходит к выводу, что требуемая терапия, определяющаяся соответствующей нозологией, является целью одновременно как медицины, так и восточно-христианской аскезы. Поэтому, как скоро медицина и христианская аскеза преследуют одну и ту же цель, необходимо предпринять попытку их синтеза, транспонируя понятие святости (как существующей модели здоровья в рамках христианства) в область медицины³. Как потом напишет И. Влахос:

«Само православие по существу является медицинской наукой. Ведь все средства, которыми оно пользуется, да и сама его основная цель заключается в том, чтобы исцелить человека и направить его к Богу. Чтобы прийти к богообщению и достичь блаженного состояния обожения, необходимо прежде всего

Поэтому обе дисциплины, уверен Тосам, имеют терапевтические цели. См.: *Tosam M. J. The Role of Philosophy in Modern Medicine // Open Journal of Philosophy. 2014. Vol. 4. № 1. P. 75-84.*

² *Ларше Ж.-К.* Исцеление духовных болезней. Введение в аскетическую традицию Православной Церкви. Сергиев Посад, 2018. С. 9.

³ *Larchet J.-C. Thérapetique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de L'Église Orthodoxe. Paris: Cerf, 2013. P. 7-17.*

исцелиться. Потому-то православие, наряду с другими его определениями, можно назвать медицинской наукой и курсом лечения»⁴.

Приведённого материала достаточно, чтобы утверждать первичность апробации терапевтического подхода Ларше в рамках сотериологии. И, несмотря на то, что настоящее диссертационное исследование не ставит перед собой цели провести её анализ, необходимость хотя бы краткого её разъяснения очевидна: без фиксации сотериологии Ларше невозможно сделать шаг как в сторону понимания его наследия в целом, так и в сторону его взаимосвязи с вопросами современного религиоведения, в частности.

Вывод, что терапия — цель, как медицины, так и православной аскезы, обосновывается Ларше и филологически. Всё дело в том, что еврейский глагол יָשַׁע с значением «спасать» соответствует греческому глаголу $\sigma\acute{\omega}\zeta\epsilon\iota\nu$, часто употребляемому в Новом Завете и имеющему значение не только «освободить» или «избавлять от опасности», но и «исцелять». Также и $\sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha$ (спасение) обозначает не только освобождение, но и исцеление, а потому само имя Спасителя Иисус, или «Яхве спасает» (см. Мф 1:21), не будет ошибкой переводить, как «Яхве исцеляет», а значит спасение, принесённое Им, есть не что иное, как выздоровление, или исцеление больной человеческой природы.

В ходе исследований Ларше приходит к осознанию того, что понятия здоровья, болезни и исцеления, остаются и сегодня притягательными для современного человека, в то время как выражение спасения в терминах искупления, свойственных первому тысячелетию, находит всё меньше и меньше отклика. В связи с чем, он предпринимает попытку системно изложить видение христианского понимания спасения при помощи медицинских категорий, которое призвано прийти на смену средневековой концепции

⁴ *Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия. С. 10.

спасения в юридических терминах искупления⁵. Ларше стремится показать, как патристическая традиция восприняла спасение, принесённое Христом, в образе восстановления больной человеческой природы и изначального здоровья человека. Подход, предложенный Ларше в рамках сотериологии, в дальнейшем выйдет далеко за её границы.

2.2 Учение о человеке в оптике восточного христианства

Из небольшого методологического замечания, данного в предыдущем параграфе, ясно, что вся антропология Ларше должна предстать в категориях болезни (патология падшего человека) и исцеления (восстановление подлинной человеческой природы). Как мы можем судить, Ларше начинает с постановки вопроса о том, что такое здоровье и что такое болезнь. Поскольку эти понятия, кажущиеся на первый взгляд, не требующими определений и само собой разумеющимися, в действительности, полагает он, таковыми не являются.

На протяжении многих десятилетий, будучи вовлечённым в дискуссию по вопросу определения *здоровья*, Ларше пришёл к выводу, что на сегодняшний день ни философия, ни медицина не пришли к единой трактовке этого состояния.

«Само понятие абсолютного здоровья недоступно человеческому пониманию, — считает он, — так как оно не соотносится с каким-либо реальным, возможным для нас сегодня опытом. В нашем нынешнем состоянии здоровье — это в некотором смысле отсутствие или наименьшее проявление какой-либо болезни, недостаточное для её определения»⁶.

⁵ Ларше Ж.-К. Исцеление духовных болезней. Введение в аскетическую традицию Православной Церкви / Жан-Клод Ларше; ответ. ред. игум. Дионисий (Шленов); пер. с фр. под ред. А. О. Солдаткиной. Сергиев Посад, 2018. С. 730. Однако терапевтический подход абсолютно не годится, когда речь идёт о теозисе. В этом кроется одна из причин настойчивого призыва к разведению понятий «спасение» и «обожение» при работе Ларше с наследием Максима Исповедника.

⁶ Он же. Болезнь в свете православного вероучения / Пер. с фр. Кузнецовой. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2016. С. 59.

Поэтому отправной точкой в системе, предлагаемой автором, является чёткое определение, что мы понимаем под здоровьем, и как следствие, под болезнью и сегодняшним состоянием человеческой природы (этот базис Ларше обозначает как «главный принцип христианской антропологии»). Сумма этих понятий является тем фундаментом, отталкиваясь от которого единственно возможно сделать шаг в сторону адекватной терапии⁷.

Ларше считает, что отличительная черта современной антропологии состоит в том, что она ошибочно рассматривает человека вне контекста его отношений с Богом⁸. Он уверен, что именно отношение к Богу определяет конкретное личное существование. Антропология не может довольствоваться определением человека как автономного центра, так как человек есть, по его мысли, одновременно как его бытие (актуальное состояние), так и становление (состояние потенциальное). Притом, что становление, в построениях автора, обязательно предполагает Бога, как ориентир в развитии. Взгляд с атеистической точки зрения лишает данное определение его второй части — телеологической составляющей — в силу чего, представление о человеке становится неполным.

Совершенно очевидно, что антропология, предлагаемая Ларше, основывается на библейском понимании человека как образа и подобия Бога (Быт 1:26). Образ Божий отождествляется с рядом высших сил и способностей человеческой природы: интеллектом, разумом, волей, способностью выбора, любви и проч.⁹. Все они вместе взятые и каждая из них по отдельности необходимы для устремления к Богу и соединения с Ним (цель — достижение подобия). Так, Ларше пишет:

«Образ Божий в человеке определяется как совокупность способностей для достижения подобия, как потенциальное

⁷ Подробнее см.: *Larchet J.-C. Thérapetique des maladies spirituelles*. P. 17-121.

⁸ *Id. L'inconscient spirituel*. Paris: Cerf, 2005. P. 21.

⁹ Подробнее см.: *Lossky V. A l'image et á la ressemblance de Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne, 1967. P. 95-108.

подобие Богу, тогда как подобие достигается полным раскрытием образа и состоит в его соответствии целостной природе человека, в достижении им совершенства. Если образ действителен, то подобие — возможно, его надо достичь путем свободного приобщения человека обоживающей Божественной благодати»¹⁰.

И далее:

«Невозможно, однако, провести параллель между различиями образ — подобие и природа — сверхприрода, где подобие было бы чем-то сверхприродным, добавленным благодатью Божией к некоей природе, которая могла бы мыслиться независимо от своей “сверхприроды” и составляла бы образ ... Человеку естественно присущ не только образ, но равно и подобие: в самой природе человека — быть подобным Богу, в самой природе образа — совершенствоваться в достижении подобия; и, повторим, человек был сотворен уже естественно раскрывающим это подобие добродетелью образа. Подобие не есть некое добавление к природе, которая может нормально существовать независимо от него, но развитие природы, заложенное в образе. Человек, благодаря присущему ему образу Божию, совершенен по природе, хотя и потенциально, и по природе одарен способностью реализовать эту возможность, уподобиться Богу, ибо в этом и состоит нормальная цель его существования, нормальное предназначение самой его природы»¹¹.

Можно сказать, что, когда речь идёт об образе, который хоть и может быть скрыт, помрачён, не проявляться, но который при этом присутствует всегда¹², мы вправе отождествить его с бытием человека, а когда речь идёт о подобии, — со способом существования, высшим проявлением которого

¹⁰ Ларше Ж.-К. Исцеление духовных болезней. С. 15.

¹¹ Там же. С. 16. Похожее определение мы встречаем в *Larchet J.-C. Une fin de vie paisible, sans douleur, sans honte... Un éclairage orthodoxe sur les questions éthiques liées à la fin de la vie. Paris: Cerf, 2010. P. 147-149.*

¹² *Larchet J.-C. Une fin de vie paisible, sans douleur, sans honte... P. 146-147.*

является теозис, или благобытие, к которому человек приходит посредством стяжания добродетелей и аскетических усилий¹³.

Отметим также, что для Ларше данные понятия тесно связаны с *логосом бытия* и *тропосом существования* — широко используемыми французским философом понятиями, заимствованными у Максима Исповедника. Несмотря на то, что данные концепты, а особенно тропос, у греческого отца покрывают множество значений¹⁴, применительно к антропологии Ларше использует их всегда в определённом смысле слова: тропос для обозначения способа существования самой природы, а логос для описания её неизменных сущностных свойств.

Согласно антропологическим воззрениям Ларше, в человеке существует разумная и неразумная (растительная и животная) части души, где животная часть несёт в себе, во-первых, способности чувствовать и воспринимать, а во-вторых, включает в себя раздражительное (все формы агрессивности) и вождедеющее (желание, аффективность, склонности и воображение в нерациональной форме) начала. Эти формы контролируются разумной частью души, два главных свойства которой — это разум и, на высшей ступени, дух или ум, являющийся основой сознания. Разумная часть души ответственна за мышление, речь и память. Ум является основой рассудка, свободы поведения и воли, благодаря ему человек управляет своими действиями и способностями неразумной части души, контролирует деятельность рациональной части души и направляет как поток содержание мысли и воспоминаний¹⁵.

Таким образом, в своём изначальном состоянии способности человека несут в себе должную ориентированность: разум направлен к познанию Бога, страсть к желанию Бога и любви к Нему, воля к подчинённости Его воле и т.д.

¹³ *Larchet J.-C. L'inconscient spirituel. P. 22.*

¹⁴ Так, тропос существования, к примеру, может означать способ соединения божественной и человеческой природ в ипостаси Слова.

¹⁵ *Ларше Ж.-К. Исцеление психических болезней. С. 42-52.* Идущее от философии Платона учение о трехчастности души: разумное начало — раздражительное (страстное) начало — вождедеющее начало — стало классическим в патристике.

Однако настоящее, падшее (следуя патристической терминологии) состояние, уже с рождения подразумевает склонность к поведению противному подобию. Человек имеет всё те же силы и свойства, что и в замысле Творца о нём, но, и в этом состоит проблема, не использует их надлежащим образом.

Наследуя такие невинные (изначально нейтральные) страсти, как голод, жажда, усталость, страх и т.п., человек одновременно с этим обретает точки давления на себя самого, которые помноженные на его свободу воли, дают потенциальную возможность реализоваться страстям противоестественным, которым уже придается ценностное измерение. Как следствие, страстность, не имевшая изначально ценностного окраса, оказывая воздействие на свободную волю, вносит элемент нестабильности, что вследствие слабости человеческой природы приводит к пороку в способности выбора. Это вовсе не является приговором для человека, поскольку, несмотря на повреждённость человеческой природы, она подвержена изменению только в способе своего существования, оставаясь неизменной в своей сущности¹⁶.

Для Ларше особенно важно подчеркнуть тот факт, что человек добродетелен по своей природе:

«Добродетели присущи самой природе человека и не являются способностями, так или иначе к ней добавленными. ... Добродетели не даны человеку во всей полноте; они присущи его природе лишь настолько, насколько ее целью является их раскрыть, насколько в них-то и заключается полнота и совершенство этой природы. Однако их раскрытие предполагает активное участие человека в исполнении Божественного замысла»¹⁷.

Подобное внимание к тому, что собой представляет человеческая природа, а также к тому, что есть добродетели по отношению к ней, свидетельствует о том, что для Ларше быть здоровым значит «соответствовать

¹⁶ Ларше Ж.-К. Бог не хочет страдания людей. М.: Паломник, 2014. С. 43.

¹⁷ Он же. Исцеление духовных болезней. С. 14.

своей истинной природе... жить добродетельной жизнью»¹⁸. Другими словами, христианское патристическое представление о природе человека до грехопадения взято им за модель того, что мы можем считать истинным здоровьем. Понятия болезни, исцеления и здоровья не только лучшим образом показывают человеческую природу и описывают спасение в рамках христианской сотериологии, но, полагает Ларше, сами религиозные понятия, такие как святость и бесстрашие являются оптимальными из существующих, при помощи которых мы можем описать состояние здорового человека:

«Добродетели вновь приводят человека в согласие с его подлинной природой, вновь сообщают всем его способностям и силам подобающий им порядок и начинают применять их согласно их естественной конечной цели. Следовательно, добродетели возвращают человеку здоровье»¹⁹.

Каждый человек, уверен Ларше, призван принять логику данного рассуждения как руководство к действию, ведь в противном случае, начавшийся процесс укоренения в страстности, становится необратимым, он в лучшем случае постоянно сталкивает человека с «жизненными трудностями», а в худшем, — становится причиной неврозов и психозов. Нарушая связь с Богом — неважно каким способом — природные свойства человека изменяют интенциональность: память обращается к вещам и воспоминаниям окружающего мира, воображение к страстным желаниям, страсть реализуется как агрессия и т.д., и тогда все человеческие свойства уже направлены против природы, а поведение становится противоестественным. И если нормальное использование человеком своих способностей ведёт к умножению добродетелей, их обратное использование ведёт к увеличению страстей, рассматриваемых в древнехристианских литературных памятниках как

¹⁸ Ларше Ж.-К. Исцеление духовных болезней. С. 30-31.

¹⁹ Он же. Исцеление духовных болезней. С. 728.

болезни души, и которые в наши дни целесообразнее, полагает Ларше, обозначать наряду с прочими как болезни духовные²⁰.

2.3 Основа религиозной этики Ларше

Сказанное в предыдущем параграфе в своей сути очень близко антропологии Максима Исповедника: помимо самой логики рассуждения, построения Ларше насыщены такими характерными для св. Максима понятиями, как логос бытия, благобытие, тропос существования и некоторые другие²¹. Его связь с мыслью греческого автора здесь очевидна и не требует дополнительных комментариев. Мы считаем, что это происходит, не в последнюю очередь, в силу того, что ход рассуждений Максима и предлагаемая им классификация страстей (и это однажды упоминается и самим Ларше) интересна не только с точки зрения патологии духовной, но и с точки зрения психопатологии²².

Анализ творчества Ларше позволяет утверждать, что страстная привязанность к плоти и миру приводит к тому, что человек стремится к определённым вещам благодаря доставляемому ими удовольствию и избегает других из-за ассоциирующихся с ними страданий. Это рассуждение на основе пары понятий «страдание-удовольствие», восходящей, по мнению Ларше, ещё к философии Платона, способствует выстраиванию его собственного представления о страстности человеческой природы²³.

²⁰ *Larchet J.-C.* L'inconscient spirituel. P. 25. Ларше обращает внимание, что страсти «(их природа, причины и последствия), у патристических авторов постоянно и открыто называются духовными недугами, где слово *πάθος* близко слову *πάθη*, означающему “болезнь”». *Ларше Ж.-К.* Исцеление духовных болезней. С. 10.

²¹ В наивысшей степени созвучность позиций Ларше и Максима Исповедника прослеживается на примере концепта духовного бессознательного.

²² Справедливости ради отметим, что Ларше в своей докторской диссертации приводит весьма обширную картину попыток классификации страстей в христианстве. Наиболее популярные из них — модель предложенная Евагрием Понтийским и, основывающаяся на ней, модель Иоанна Кассиана Римлянина. Однако они используются автором, главным образом, для терапии духовных болезней, когда необходимо конкретной страсти противопоставить определённую добродетель.

²³ *Ларше Ж.-К.* Бог не хочет страдания людей. С. 29. Ларше, как и Максим Исповедник, используют её с той поправкой, что причиной подобной дихотомии послужило грехопадение Адама, бывшего прототипом человечества и содержавшего его в себе целиком.

Так, следуя логике данного подхода, человек всегда пытается притупить ощущение муки наслаждением. Оно, в свою очередь, даёт ощущение полноты, но исчезая, в силу своей мимолётности, оставляет после себя пустоту. Именно это чувство пустоты или опустошённости воспринимается, по мнению Ларше, как потеря и порождает печаль. Следуя патристической терминологии, состояние потери удовольствия становится причиной «прихода скорбей».

Другими словами, Ларше определяет страдание, следуя библейской традиции, как часть противоестественной реальности, чуждой замыслу Бога и заключающейся в недостатке бытия и отсутствии добра, а первородное повреждение человеческой природы является для него первопричиной страстности. Оно придаёт страстям, изначально нейтральным, ценностное измерение, наделяет их возможностью стать потенциальным источником для новых страстей и грехов. Каждый человек, считает он, стремится к удовольствию и испытывает отвращение к страданию, поскольку оно препятствует доступу к этому удовольствию²⁴. Удовольствия, во множественном числе, подменяют удовольствие богообщения, которое единственно заслуживает внимания.

Конфликт между стремлением человеческой природы к удовольствию и страданием для Ларше порождает все страсти и болезни в человеке²⁵. Поэтому классификация страстей, которую наш автор выводит из наследия греческого автора, может быть представлена следующим образом²⁶:

- 1) страсти для достижения удовольствия;
- 2) страсти из-за стремления избежать страдания;

²⁴ *Larchet J.-C. L'inconscient spirituel. Paris: Cerf, 2005. P. 26-27.*

²⁵ Отметим, что Ларше также принимает в расчёт и воззрения Феодора Мопсуэтского и Иоанна Златоуста, считавших, что страх смерти равным образом является причиной развития страстей, т.к. страсти дают человеку иллюзии интенсивной и вечной жизни. См.: *Larchet J.-C. L'inconscient spirituel. P. 28.*

²⁶ *Ларше Ж.-К.* Бог не хочет страдания людей. С. 44. Такую классификацию Ларше использует, занимаясь этической проблематикой, тогда как для этиологии и нозологии духовных и психических болезней он предпочитает использовать модели Евагрия и Иоанна Кассиана.

3) сочетание первых и вторых²⁷.

Таким образом, Ларше объясняет, как страсти нейтральные, ещё не получившие ценностного окраса, такие как голод, жажда, усталость, страх и другие, дают благодаря свободной человеческой воле потенциальную возможность реализоваться страстям противоестественным. Следуя логике Ларше, жизнь предстаёт чередой неотрефлексированных поступков, подчиняющихся логической связи «страдание-удовольствие-страдание», ведущей к искажению нравственного сознания. Человек оказывается склонным спонтанно оценивать вещи в зависимости от удовольствия (или страдания), которые они ему доставляют, и признаёт за собой моральное право считать первые добром, а вторые злом²⁸. Подобные ошибочные суждения, или порок способности выбора, свидетельствует о том, что человек судит о ценности вещей неправильно. Необходимо, уверен Ларше, руководствоваться разумом, различающим умопостигаемую действительность и духовные ценности, а не исходить из чувственных ощущений, то есть из простой способности воспринимать вещи, которые не в состоянии ничего сообщить нам о вещи как таковой, кроме как зафиксировать удовольствие, либо страдание (неприязнь), которое данная вещь нам доставляет. Другими словами, эта различающая способность подталкивает нас к одному привлекаться, а от другого отвращаться. При этом, когда человек в своём выборе руководствуется укоренившейся страстностью, а стало быть, извращённым пониманием добра и зла, его выбор, как правило, становится ошибочным²⁹.

²⁷ Пример страсти из третьей группы — алкоголизм, который, с одной стороны, доставляет человеку удовольствие, с другой стороны, позволяет бежать от гнетущей его реальности.

²⁸ См.: Ларше Ж.-К. Бог не хочет страдания людей. С. 46-47. Это сродни тому, как для пуританского сознания «томатный сок всегда добр, а алкоголь всегда плох». В действительности они, сами по себе, не могут иметь никакого ценностного окраса. Подробнее см.: Шмеман А., *прот.* Литургия смерти и современная культура. М.: Гранат, 2013.

²⁹ Ларше Ж.-К. Бог не хочет страдания людей. С. 47. Стоит отметить, что для Ларше, как и для Максима Исповедника, утверждение, что, обычно, добро спонтанно приравнивается к тому, что доставляет удовольствие, а зло к тому, что причиняет вред, будет иметь ключевое значение в

2.4 Концепции болезней согласно Ж.-К. Ларше

Зафиксируем тот факт, что болезнь человека, равно как и его здоровье, рассматривается Ларше в четырёх плоскостях: физическая, психическая, духовная и социальная. Но основополагающей среди них является именно духовная составляющая, которая была основным объектом внимания и в изучаемых Ларше древнехристианских литературных памятниках.

В этой связи, мы полагаем единственно верным определить общий знаменатель, характерный для всех попыток Ларше смоделировать взаимопроникновение факторов духовного порядка и известных дисфункций различных областей жизнедеятельности человека (психические болезни, соматические недуги, киберзависимость и проч.). Таким знаменателем, на наш взгляд, выступает понятие «религиозность». Во-первых, через сопоставление в системе Ларше физического, психического и социального измерения жизни человека с областью духовного, оно проникает во все сферы его жизнедеятельности, до этого никак не предполагавших обязательной сверки часов с религиозностью человека. Во-вторых, в зависимости от степени «религиозности», духовные болезни, присущие всем людям без исключения, способны выступать в роли проводника различных форм квазирелигиозности (новых религиозных движений, в особенности).

Для решения поставленной задачи мы попытаемся проследить логику французского мыслителя на примере взаимосвязи духовных и психических расстройств. Тогда как прочие болезни будут нам важны для оценки потенциала творчества Ларше в контексте существующих в религиоведении подходах к проблеме новых религиозных движений.

этических исследованиях. См.: *Larchet J.-C. Les fondements spirituels de la crise écologique. Genève: Éditions des Syrtes, 2018. P. 55.*

2.4.1 Духовные болезни

Рассмотренные в §§2.2 и 2.3 нарушения человеческой природы могут быть названы болезнями души, или духовными болезнями. Под ними Ларше понимает нарушение нормальных отношений человека и Бога (как в человеческой активности в общем, так и в функционировании отдельных человеческих способностей, в частности). Духовные болезни «вызваны расстройством или нарушением природы (точнее, ее образа жизни) в личном отношении человека к Богу»³⁰. Выздоровление заключается в восстановлении этих нормальных, естественных отношений³¹.

Духовные болезни имеют собственную причину происхождения. Они уникальны и независимы от других расстройств: не имеют связи ни с чем, только как с использованием человеческих способностей (разум, воображение, память и т.д.). Ларше считает, что психические и физические болезни могут послужить лишь плодотворной почвой для их развития, но при этом сами не могут быть причиной их возникновения³². Духовные болезни могут находиться в таком равновесии (и часто находятся), что в психическом плане не будет заметно никаких отклонений. То, что в нашем обществе понимается как нормальность и психическое здоровье, отмечает Ларше, есть только сумма всех духовных болезней, поддерживаемых в равновесии³³. Поэтому отрицание или игнорирование духовной патологии, в частности, и христианской антропологии, в целом, делает невозможным, в глазах Ларше, обнаружение духовных патогенных факторов как в физической, так и в психической жизни³⁴.

³⁰ Ларше Ж.-К. Исцеление психических болезней: Опыт христианского Востока первых веков / Пер. с франц.: иер. Саввы (Тутунова) и Ольги Пильщиковой. 3-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011. С. 117.

³¹ Larchet J.-C. L'inconscient spirituel. Paris: Cerf, 2005. P. 14.

³² Ibid. P. 15.

³³ В этом мысль Ларше перекликается с тем утверждением Фрейда, что все люди в той или иной мере подвержены неврозам.

³⁴ Рассмотрим пример взаимосвязи обжорство - ожирение - булимия. Неумеренность в пище (страсть) провоцирует соматические последствия (изменения массы тела и внешнего вида), которые, в свою очередь, могут привести к расстройству приёма пищи, с характерными повторными

Описанная дисгармония, вносимая страстями в способности человеческой природы, может проявляться не только духовными нарушениями, но и в виде телесных и психических дисфункций, в совокупности или в разнообразных сочетаниях их всех, а может и не проявиться вовсе, и поэтому важное место в построениях Ларше отводится установлению точной этиологии: лечение психических заболеваний обеспечивается средствами психотерапии, духовных — терапии духовной³⁵, а телесных — медикаментозного лечения³⁶. При этом различие болезней между собой не значит, что выделенные три области строго расположены одна над другой и являются полностью автономными и независимыми³⁷. Несмотря на то, что, действительно, болезни имеют определённую автономию по отношению друг к другу, между ними существует и взаимосвязь, как в причинах возникновения, так и в способах проявления (некоторые их измерения могут быть телесными в то время, как другие, будут психическими,

приступами переедания и чрезмерной озабоченностью контролированием массы тела (нервная булимия). Булимия, будучи психическим расстройством, сопровождается, как чувством мучительного голода, общей слабостью, болями (соматическое проявления болезни), так и духовными страданиями из-за кажущейся неполноценности своего внешнего вида (духовные страдания). Все предыдущие уровни болезни не исчезают, а существуют параллельно. Как мы видим, все три области болезни переплетены, как в своём происхождении, так и в проявлении. При этом существующая терапия предлагает лечение только двух появлений: телесного и психического, предлагая обращение к услугам диетолога и психиатра. Духовное измерение болезни, как не научное, остаётся за рамками предлагаемой терапии, что снижает шанс на достижение положительного результата.

³⁵ Терапия духовных болезней подробно описана Ларше в его докторской работе. См.: *Larchet J.-C. Thérapetique des maladies spirituelles*. Paris: Cerf, 2013.

³⁶ *Id.* L'inconscient spirituel. P. 16. В данном отношении позиция Ларше практически полностью соответствует тому, что задумывал, но, к сожалению, не реализовал, советский психиатр, основатель социальной психиатрии, Д. Мелехов.

Мелехов Д.С. (1899-1979) — советский психиатр, доктор медицинских наук, один из основателей социальной психиатрии. Опираясь на православную традицию, Мелехов задумывал описать соотношение духовной, душевной и биологической сущностей человека. Работа «Психиатрия и проблемы духовной жизни» осталась незаконченной.

Мелехов так же, как и Ларше, предлагал три измерения болезней и три этиологии психических заболеваний, а также отмечал роль духовной терапии, наряду с помощью психиатра, когда речь шла о пограничных состояниях, при которых не протекают органические повреждения в головном мозге. См.: *Мелехов Д.Е.* Психиатрия и актуальные проблемы духовной жизни. М.: Свято-Филаретовский Институт, 2011.

³⁷ *Id.* Théologie de la maladie. Paris: Cerf, 1991. P. 13-21.

или духовными)³⁸. Поэтому в большинстве случаев успешная терапия должна предполагать комплексный подход.

Вместе с тем отметим, что духовные болезни, показанные выше, являются для Ларше определяющими: именно через их призму автор рассматривает все прочие недуги, известные в современную эпоху. В их числе соматические и психические расстройства, а также такие феномены как «болезни природы» и «социальные болезни» (сводящиеся у Ларше к понятию «болезни новых медиа» и к негативным влияниям на человека радикальных течений в поддержку окружающей среды). Мы полагаем, что Ларше, используя патристическое наследие, стремится выявить те духовные факторы, если таковые имеются, в каждом из приведённых выше недугов, предложить адекватную им терапию, а также рассмотреть ключевые этические проблемы, сопутствующие каждому из них.

2.4.2 Психические болезни

Начиная с XX в. между философией и психиатрией обнаружилось огромное число точек соприкосновения, пересечений. Одним из следствий данного сближения явилось то, что безумие становится одной из центральных тем гуманитарной мысли XX в.

В настоящее время численный рост междисциплинарных исследований на границе философии и психиатрии позволяет говорить о возможности выделения новых областей знаний — философии медицины, или, конкретнее, философии психиатрии. Достаточно вспомнить психиатрический санаторий Бинсвангера Бельвью, который посещали Э. Гуссерль, М. Хайдегер, М. Шелер, М. Вебер, А. Пфендер, Э. Кассирер. На основании исследований невролога К. Гольдшейна, психиатров Э. Минковски, Э. Штрауса, Л. Бинсвангера, В.Э. фон Гебзаттеля, строил свою «феноменологию восприятия»

³⁸ *Larchet J.-C. L'inconscient spirituel. P. 15-16.*

М. Мерло-Понти. А. Пфендер в течение нескольких лет посещал заседания Боденского психиатрического общества. Ж.-П. Сартр совместно с П. Низаном редактировал французский перевод «Общей психопатологии» К. Ясперса, а затем уже в 1960-е годы писал предисловие к книге антипсихиатров Р. Д. Лэйнга и Д. Г. Купера, посвящённой его собственному творчеству. В. Э. фон Гебзаттель в своём санатории «Баденвейлер» принимал М. Хайдеггера и привил ему почтение и интерес к психиатрии. Впоследствии в доме психиатра М. Босса, М. Хайдеггер вёл свои знаменитые Цолликонские семинары. М. Фуко гостил в Кройцлингене у Л. Бинсвангера и в Мюнстерлингене у его доброго друга Р. Куна, и именно эти посещения, а также работа над трудами психиатров стали решающими в формировании центрального для мыслителя пространства проблематизации безумия. Разумеется, этими встречами далеко не исчерпывается сближение философии и психиатрии. Количество философов, интересовавшихся психиатрией, многим больше: З. Фрейд, Ж. Лакан, Л. Бинсвангер, М. Босс, Ю. Минковски, Р. Лэйнг, Д. Купер, М. Фуко, Ж. Делез, Э. Гоффман — это лишь некоторые из них. Свидетельством интереса философии к психиатрии может послужить и создание Ассоциации развития философии и психиатрии в США, философской группы Королевского колледжа психиатров в Лондоне, Скандинавской сети философии и психиатрии, общества философии и наук о психике в Берлине, выпуск первого специализированного академического журнала «Johns Hopkins University Press» — «Философия, психиатрия и психология» (Philosophy, Psychiatry & Psychology. Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press), а в Великобритании в университете Уорвика функционирует магистратура по специальности философия и этика психического здоровья³⁹.

³⁹ Подробнее см.: *Власова О.* Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: История, мыслители, проблемы. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. [Электронный ресурс] URL: http://fictionbook.ru/author/olga_vlasova/fenomenologicheskaya_psihiatriya_i_yekzi/read_online.html?page=1 (дата обращения: 21.03.2018).

Ларше уверен, что ни одно из существующих направлений в психиатрии до сих пор не в состоянии претендовать на главенство и пользоваться непререкаемым авторитетом. Проработав несколько лет в психиатрическом госпитале, что во многом предопределило сферу его научных интересов, Ларше столкнулся в эти годы с более чем 600 болезнями, а также с психиатрами, представляющими разные школы. Этот период укрепил его в мысли, что ни одна из существующих практик не зарекомендовала себя с лучшей стороны в конкуренции с остальными, во многом из-за того, что они не имеют единого представления о причинах болезни⁴⁰.

Ларше уверен также, что в истории психиатрии не было попытки интегрировать одновременно три измерения человеческого существования (физический, психический и духовный)⁴¹, что стало причиной раннего деления на течения и школы, которые впоследствии превалировали друг над другом и сменяли друг друга⁴². Ларше считает, что большинство терапевтических подходов, начиная с гиппократовских и галеновских практик, претендовавших в своё время на компетентность в вопросах безумия, в наши дни полностью потеряли свой авторитет. Более того, существующие четыре больших направления в психиатрии⁴³, несмотря на различие используемых ими методов, являющихся порой противоположными и взаимоисключающими,

⁴⁰ См.: *Tosam M. J.* The Role of Philosophy in Modern Medicine // *Open Journal of Philosophy*. 2014. Vol. 4. № 1. P. 75-84.

⁴¹ *Ларше Ж.-К.* Исцеление психических болезней. С. 12, 31-53.

⁴² В данном вопросе Ларше опирается на классический труд *Ey H., Bernard P., Brisset C.* *Manuel de psychiatrie*. Paris: Masson, 1989; Также см.: *Pelicier Y.* *Histoire de la psychiatrie*. Paris: Press Universitaires de France, 1971; *Alexander F.G., Selesnick S.T.* *The History of Psychiatry: an evaluation of psychiatric thought and practice from Prehistoric Times to the Present*. New York: Harper and Row, 1966.

⁴³ См.: *Ларше Ж.-К.* Исцеление психических болезней. С. 12-13. Стоит оговориться, что такого рода деление носит весьма условный, общий характер, несмотря на то что вошло в классические учебники по психиатрии, такие как труд П. Бернара и К. Бриссэ. Дело в том, что часто внутри одного и того же направления можно усмотреть весьма серьёзные расхождения: к примеру, фрейдовский и юнговский психоанализ в рамках психодинамических теорий. Практика почти неминуемо требует прибегать к теоретическому эклектизму, что практически не позволяет говорить о мыслителях как о представителях одной теории. Поэтому в рамках нашего исследования, принятое деление уместно в качестве обзорного представления существующих подходов.

показывают приблизительно равную степень эффективности⁴⁴. Это наталкивает Ларше на мысль, что достигнутая какая-либо эффективность не зависит от меры специфичности каждого из направлений⁴⁵.

Именно поэтому Ларше считает необходимым обратиться к трёхчастному учению (дух-душа-тело) православной антропологии (см.: §2.2) и проанализировать психические болезни в свете библейского и патристического учения о человеке⁴⁶.

Несмотря на то, что описания психических расстройств, встречающиеся в евангельских повествованиях или в агиографических памятниках, обычно весьма краткие и неясные, Ларше согласен, что в большинстве своём речь идёт о различных формах безумия и депрессии, иногда о сопровождающем их бреде

⁴⁴ Причина неприязни Ларше к существующим подходам в области психиатрии кроется в том, что она «была создана по образцу медицинских наук и поэтому находится в области естественных наук, исключая а priori всякое соотношение с областью религии». См.: *Ларше Ж.-К. Исцеление психических болезней*. С. 119.

⁴⁵ Ларше основывается на результатах «Компаративного исследования лечения неврозов», опубликованных в 1988 г. французским биологом Жан-Ивом Но См.: *Nau J.-Y. Une etude comparative sur le traitement des nevroses. Psychotherapie et psychotropes se valent // Le Monde*. 1988, Auot 5. Речь идёт о следующих направлениях.

1) Органомеханистические теории, согласно которым, психические болезни имеют органическое происхождение.

2) Психодинамические теории о бессознательном патогенном характере психических болезней как проявлении бессознательных сил (Фрейд и его ученики, Юнг).

3) Социопсихогенные теории факторов среды, согласно которым, психические болезни являются исключительно психологическими патологическими реакциями на неудачные или трудные ситуации (англо-саксонская школа, Павлов) или на трудности в общении, особенно в лоне семьи (Бейтсон, Вацлавик и школа Альто).

4) Динамические теории, согласно которым психические болезни являют собой распад психического существа, притом, что сама эта дезорганизация обусловлена органическими факторами (Джексон, Жане, Эй).

⁴⁶ Сегодня существуют как «максималистская» позиция, характерная для православного мира, о сведении психических болезней к духовным, не оставляющая места для психотерапии (позиция резко выраженного антисциентизма), так и «минималистская», свойственная миру католическому, несущая риск смещения духовного и психического измерений (позиция, с точки зрения Ларше, раболепства перед наукой). Одним из немногих крупных православных авторов, занимающихся, как и Ларше, проблемой психических болезней, является митрополит Иерофей (Влахос). Митрополит Навпактский полагает единственно верным исключительно аскетические усилия в борьбе с расстройствами психики, никак не принимая во внимание соматические дисфункции и медикаментозное вмешательство. См.: *Иерофей (Влахос), митр. Православная психотерапия*. Сергиев Посад: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2015. Из авторов католических, см.: *Martelet G. Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort*. Paris, 1986. На их фоне подход Ларше смотрится более удачным, поскольку медицина играет в нём немаловажную роль, а не растворяется в духовных практиках, как, к примеру, у Влахоcа.

и галлюцинациях. Вместе с тем, он обращает внимание на то, что из-за различия между эпохами изменились как понимание данных феноменов, так и способы их описания, а значит весьма рискованно соотносить подобные описания с нозологическими категориями современной психопатологии⁴⁷. Подход Ларше представляет собой сравнение на уровне симптомов, нежели на уровне синдромов, что отмечает и он сам⁴⁸. Выявление общей симптоматики добавляет Ларше уверенности в том, что опыт древнехристианских авторов способен выходить за границы социального и временного контекста своего создания⁴⁹. К тому же, изучение отношения христианских аскетов к больным, страдающим от безумия, в глазах Ларше, может также послужить основой для новой модели отношения «врач-пациент» или, шире, «мир-пациент». Даже в случае неудачи терапии, человек, ухаживающий за больным, совершает внутреннюю работу, совершенствуясь в любви, милосердии и сострадании⁵⁰.

Психические болезни, согласно Ларше, — это дисфункция психической жизни человека, сопровождающееся страданиями, дезинтеграцией отношений с самим собой, с другими, с внешней реальностью и с постижением мира (*Weltanschauung*)⁵¹. Своим появлением они обязаны как духовным болезням, в частности, так и той дисгармонии, что Ларше видит в страстности человеческой природы, в целом⁵². Однако, несмотря на то, что в большинстве

⁴⁷ Ларше Ж.-К. Исцеление психических болезней. С. 67.

⁴⁸ Там же. С. 119.

⁴⁹ Там же. С. 28.

Дебаты о том, способна ли аскетическая традиция православия сама взять на себя функции психотерапии, в настоящее время очень распространены, особенно в Греции. Подробнее см.: Larchet J.-C. *Thérapeutique des maladies mentales*. Cerf, 1992.

⁵⁰ Данное утверждение сближает позицию Ларше с антипсихиатрией. Он полностью разделяет ключевую этическую претензию к господствующей модели медикаментозного и стационарного лечения психических расстройств о том, что размещение больного в психиатрической клинике, — это желание оградить себя, и взгляд на больного, в первую очередь, как на угрозу привычному ходу жизни. Однако вместе с тем Ларше не может согласиться с постулированием в антипсихиатрии болезни самого общества или семьи в противовес медицинским заключениям о психическом расстройстве конкретного человека.

⁵¹ *Id.* L'inconscient spirituel. P. 14.

⁵² Сам Ларше, упоминая М. Фуко и выбирая между терминами «болезнь» и «безумие», отдаёт предпочтение последнему, во многом в силу того, что современная медицинская практика, остановившись на первом, полностью обесценила термин «безумие», придав ему явный

случаев причина их лежит в духовных болезнях, реже — в физических, психические болезни могут возникать самостоятельно⁵³. Ларше считает, что их проявление свидетельствует о нарушении равновесия патологических элементов, когда некоторые из них как по отдельности, так и в комплексе, начинает преобладать, становясь патогенными. Ларше выделяет три этиологии психических болезней: сверхъестественную, органическую и духовную. На первых двух мы остановимся достаточно кратко, а более подробно разберём духовную этиологию, способную помочь в решении поставленных в рамках настоящей главы задач по выявлению общей структуры терапевтического подхода Ларше.

А) Сверхъестественная и органическая этиологии

Множество христианских авторов первых веков связывали психические расстройства с демоническим воздействием и бесовской одержимостью. В немногих исследованиях, посвящённых христианской рецепции безумия, обзор терапии психических болезней, как правило, и заканчивался этим определением. Считалось, что в христианстве первого тысячелетия представление о безумии было рудиментарным, допускающим только действие сверхъестественных сил, существующая в то время терапия имела бессвязный характер, а единственным возможным диагнозом, и в самом деле, могла стать исключительно бесовская одержимость. Такие исследователи, как А.-Ж. Фестюжьер и М. Долс, полагали, что к IV в. н. э. в демоническом воздействии видели причину, чуть ли не всех болезней, начиная от эпилепсии и заканчивая водянкой. Что же касается психических болезней, то они, разумеется, в этом списке стояли первыми⁵⁴.

уничижительный оттенок. Мы же в рамках нашей работы для удобства остановимся на термине психическая болезнь. См.: *Ларше Ж.-К.* Исцеление психических болезней. С. 19; *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху / Пер. с фр. И.К. Стаф. М.: Изд-во «АСТ Москва», 2010.

⁵³*Larchet J.-C.* L'inconscient spirituel. P. 18.

⁵⁴См.: *Festugiere A.-J.* Les Moines d'Orient. I. Culture etsaintete. Paris: Cerf, 1961. P. 26; *Dols M.* Insanity in Byzantine and Islamic Medicine // Symposium on Byzantine Medicine Ed. J. Scarborough. Cambridge; Washington: Dumbarton Oaks Papers, 1984. P. 143-144.

Ларше уверен, что нападки на демоническое воздействие не более чем стереотип, который необходимо преодолеть. Термин «бесовская одержимость» для него обладает большой ценностью. Можно утверждать, что под ним французский философ понимает неконтролируемые, разной степени интенсивности, приступы отрицательно окрашенных эмоций, или страстей, когда создаётся впечатление, что они спровоцированы внешними факторами. Проследить сверхъестественную этиологию возможно на весьма широком спектре психических недугов, начиная с истерии и шизофрении, заканчивая бесстыдными поступками, навязчивым желанием причинить вред ближнему или самому себе, хулой против Бога (встречающейся при копролалии⁵⁵) и проч.⁵⁶.

Что же касается аргументов о неразвитости медицины рассматриваемой эпохи и о медицинской необразованности монахов, то своими исследованиями Ларше показывает, что, во-первых, медицина того времени относила все психические болезни к проблемам исключительно телесным, а вовсе не к действию тёмных сил, а во-вторых, необразованность монашеских кругов является утверждением очень спорным⁵⁷. Можно с уверенностью говорить, что патристические авторы принимали по отношению к телесным болезням нозологию господствовавшей в их эпоху медицины и обращались к ней же, когда речь шла о болезнях психических⁵⁸.

Б) Духовная этиология

Духовная этиология психических болезней представляется для Ларше отличительной заслугой христианских авторов. По его мнению, именно в

⁵⁵ Копролалия — болезненное, иногда непреодолимое влечение к циничной и нецензурной брани безо всякого повода. Особой выраженности достигает при синдроме Туретта, при шизофрении и прогрессивном параличе. Точные причины заболевания неизвестны.

⁵⁶ Ларше Ж.-К. Самоотжество во Христе // Вода Живая. 2014. № 5. [Электронный ресурс] URL: <http://aquaviva.ru/journal/?jid=53534#ad-image-0> (дата обращения: 25.03.2018).

⁵⁷ Он же. Болезнь в свете православного вероучения / Пер. С фр. Кузнецовой. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2016. С. 101-107.

⁵⁸ Позиция Ларше не призывает к отказу от медикаментозной помощи в тех случаях, когда она оправдана. См.: Он же. Исцеление психических болезней. С. 60.

рамках христианства была впервые внесена поправка в гиппократовскую медицину, преемницей которой в наши дни является органомеханистическая психиатрия, сводящая безумие к факторам исключительно физического порядка⁵⁹.

Главной причиной психических болезней, если диагностирована духовная этиология заболевания, являются человеческие страсти (духовные болезни), причём страсти, взятые в предельной форме. Их мы можем отождествить с классическими смертными грехами: чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордыня⁶⁰.

Ларше в силу того, что духовных причин психических болезней, варьирующихся в ходе их течения, может существовать сколь угодно много, отказывается от их рассмотрения в строгой привязке к каждому известному психическому расстройству в отдельности. Ларше, напротив, предлагает обратную последовательность: ограничиться структурированием самых общих и характерных духовных факторов, способных повлиять на психическое состояние человека, без установления диагноза, соответствующего современной нозографии. Подход Ларше — это систематизирование на уровне симптоматики: понимание здоровья и критериев нормальности, от которых зависят ряд существующих синдромов и патологий, относительно и видоизменяется в рамках различных исторических и культурных реалий, в то время как симптоматика духовных болезней неизменна со времён создания классических патристических памятников.

С этой точки зрения Ларше рассматривает большинство неврозов современной нозографии, а также часть психозов. Ларше предлагает соотнести существующие медицинские диагнозы с патристической терминологией. К примеру: «гипертрофию я» (параноидальный психоз, истерический невроз), или нарциссизм Фрейда, — с гордыней, сопутствующие

⁵⁹ Ларше Ж.-К. Исцеление психических болезней. С. 22.

⁶⁰ Он же. Исцеление психических болезней. С. 25.

им беспокойство и тревогу — с печалью, агрессивность — с гневом, астению — с унынием, фобические неврозы — со страхом, меланхолический психоз — с унынием и т.д.⁶¹.

Здесь мы видим, как духовная патология вводит реальную психическую патологию, часто не идентифицируемую классической медициной, но идентифицируемую патристическими авторами. Ларше считает опрометчивым и вредным закрывать глаза на факторы духовного порядка, которые часто остаются в стороне от взгляда психиатрии, от имени науки ограничивающейся исключительно натуралистическими рамками. Он абсолютно убеждён в ошибочности рассмотрения психической жизни как автономной области.

Целесообразность работы в данном направлении была отмечена ещё одним из основателей социальной психиатрии Д. Мелеховым, предостерегавшим, что отсутствие детальной проработки соотношения обозначенных патологий способно привести, а порой и приводит, к весьма плачевным результатам⁶². История знает, как удачные случаи синергии методов их терапии, как в случае лечения Г. Круга одновременно в психиатрическом госпитале св. Анны и игуменом С. Шевичем, так и неудачные примеры такого сотрудничества, как в случае лечения Н.В. Гоголя⁶³. Актуальность намерений Ларше установить взаимосвязь между духовной жизнью и психическими заболеваниями подтверждается и данными клинических наблюдений. Так, психиатр Д. Авдеев отмечает, что формы

⁶¹ Ларше Ж.-К. Исцеление психических болезней. С. 25-27.

Известен упрёк А. де Аллэ в адрес Ларше за любовь к магии греческих слов, однако наш автор абсолютно уверен, что предлагаемые им патристические понятия более ёмкие и многогранные, а стало быть, они способны обогатить диагностику, описание и терапию болезней. Другими словами, речь не сводится к тому, чтобы дать вещам ещё одно название, а к тому, чтобы интегрировать в существующую терапию аскетическое наследие христианских авторов. См.: *De Halleux A. [Review] // Revue théologique de Louvain, 24^e année, fasc. 2, 1993. P. 400-401. — Larchet J.-C. Théologie de la maladie. Paris, 1991.*

⁶² См.: Мелехов Д. Психиатрия и актуальные проблемы духовной жизни. М., 2011.

⁶³ Пользу от духовной терапии С. Шевича отмечал один из крупнейших психиатров XX века А. Эй. См.: *Larchet J.-C. Le Starets Serge. Paris: Cerf, 2004.*

«пограничных» психических расстройств, или непсихотических форм психической патологии (невротические, соматоформные, депрессивные, личностные расстройства), обусловленных помимо социальных факторов также обстоятельствами жизни людей, имеют и духовные причины возникновения. На международной конференции по психиатрии в Охриде озвучивались следующие статистические данные:

«Если взять все психические заболевания за 100%, то 20 % — это так называемые большие психозы (шизофрения, маниакально-депрессивный психоз, старческие психозы и др.). Цифра эта всегда примерно на одном и том же уровне. В происхождении этих заболеваний существенная роль отводится генетическим, индивидуально-биологическим факторам. А другая группа — это, так называемая, малая психиатрия (неврозы, постстрессовые расстройства, многие формы депрессии и др.). По своим объемам она огромна и составляет 80% от общего числа психических расстройств. Так вот прирост психической патологии за последние годы наблюдается, в основном, как раз за счет пограничных расстройств...»⁶⁴.

Эти цифры наглядно демонстрируют главную трудность, с которой на наш взгляд столкнулся Ларше в ходе своих исследований. Речь идёт о том, что состояние падшей человеческой природы (человека в его нынешнем состоянии) является естественно бессознательным по отношению к собственному духовному состоянию. Не осознавая, или не понимая, сферы духовного, человек не в силах скорректировать своё поведение. Это приводит нас к тому, что именно религиозность человека является системообразующей составляющей подхода Ларше, проходящей через все без исключения его построения. Мы полагаем, что она является составной частью уникального концепта Ларше «духовное бессознательное».

⁶⁴ Авдеев Д. О психических расстройствах и патологии духа. М.: Институт проблем формирования христианского отношения к психическим заболеваниям, 2013. С. 73.

2.5 Концепт духовного бессознательного

Ларше утверждает, что состояние падшей, следуя патристической терминологии, человеческой природы является естественно бессознательным по отношению к собственному духовному состоянию. Такое состояние он определяет как духовное бессознательное.

Духовное бессознательное у Ларше состоит из двух областей — позитивной и негативной, — различающихся отношением человека к Богу. Позитивное измерение конституируется на том, что соединяет человека с Богом и направляет его к Нему. Негативное, напротив, строится из всего того, что отдаляет человека от Бога. При этом оба присутствуют неосознанно и с трудом поддаются «схватыванию». Ларше называет их «бессознательное любви к Богу» («l'inconscient théophile») и «бессознательное бегства от Бога» («l'inconscient déifuge»). Эти два измерения духовного бессознательного сосуществуют, но в разных пропорциях. У человека, не принимающего Бога, как и вообще сферы духовного, они достигают наивысшей степени, а у христианина, ведущего духовную жизнь, сферы духовного бессознательного сокращаются, у христианского аскета же, достигающего бесстрастия, духовная жизнь полностью вытесняет бессознательное в пользу полноты сознания своих отношений с Богом⁶⁵.

Важно, что оба измерения не являются статическими реальностями. Они динамичны, не в том только смысле, что могут увеличиваться или уменьшаться по отношению к сознанию, а в том смысле, что имеют свою собственную деятельность и динамизм в отношении своих формы и содержания⁶⁶. Для разъяснения своей позиции, Ларше снова обращается к наследию св. Максима Исповедника, а именно к паре понятий «логос — тропос», а также к триаде «существование — движение — покой».

⁶⁵ Larchet J.-C. L'inconscient spirituel. P. 109.

⁶⁶ Ibid. P. 109-110.

«Ибо имея логосы творений, — пишет Максим, — пребывающими [в Себе] прежде веков... все, по причине своего происхождения от Бога, соответствующим образом причаствует Богу: или умом, или словесностью, или чувством, или жизненным движением, или сущностной и свойственной пригодностью... Вне всякого сомнения, что если и двигаться будет согласно с ним [т. е. логосом], то окажется в Боге, в Котором предсуществует логос его бытия как начало и причина»⁶⁷.

Из этого фрагмента мы видим, что для св. Максима Бог — цель всего движения, а смысл существования человека — это движение к Нему. Человеческая природа пытается найти в Боге своё исполнение, благодаря собственным усилиям, с одной стороны, и божественной энергии, с другой. Высшие свойства человеческой природы — это отблеск природы божественной, вот почему к ней, будь то осознанно или нет, человек всегда устремлён, как подобное стремится к подобному. Поэтому, для Ларше триада «существование — движение — покой» — это аскетический путь согласно логосу природы, полное исполнение которого доступно в Боге. Однако в тех случаях, когда это стремление к добру и благу является неосознанным, тогда оно составляет средоточие предложенного Ларше концепта «бессознательного любви к Богу»⁶⁸.

Следуя логике Ларше, человек, пусть даже и бессознательно, всегда устремлён к Богу и к добру через глубинные тенденции собственной природы, т.е. её логосы, что в повседневной жизни выражается в различении добра и зла, справедливости и несправедливости, чувствах любви, дружбы, жалости и сострадания, и т.д.⁶⁹. Однако ключевым моментом здесь является вовсе не

⁶⁷ Максим Исповедник, *прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / Перевод с греческого и примечания архимандрита Нектария. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 66. (PG 91, 1080BC).

⁶⁸ Larchet J.-C. L'inconscient spirituel. P. 113-115, 133.

⁶⁹ *Ibid.* P. 112. В христианстве мы можем проследить преемственность данной идеи через Оригена, Евагрия, Максима Исповедника, для которых каждый человек ориентирован к Богу через логосы (глубинные тенденции) собственной природы. См.: *Id.* La Divinisation de l'homme selon saint

определение того, зол или добр человек по своей природе, а то, что эти позитивные тенденции должны существовать исключительно в виде сознательной связи с их принципом и их свершением в Боге. Иначе они теряют своё духовное качество, увеличивая область «бессознательного любви к Богу», которая, несмотря на то что это — любовь, должна, в конечном счёте, полностью исчезнуть. Ларше уверен в необходимости «просветить» и осознать всё то, что маркирует природу как положительное бессознательное.

Из этого следует, что главная особенность духовного «бессознательного любви к Богу» заключается в том факте, что оно не только связано с религией, но исключительно, полагает Ларше, с христианством. Неосознанный Бог (как то «неведомый Бог», жертвенник которому апостол Павел находит у афинян (Деян 17:22-23)), или просто идея Бога в теистических построениях весьма общего порядка, являясь, для Ларше, более предпочтительной, чем скажем атеизм, или агностицизм, — не более, тем не менее, чем часть бессознательного. Поэтому первое, что может и обязан сделать терапевт, — назвать имя Бога. Это одна из главных причин отказа Ларше от систем ряда близких ему экзистенциальных психологов, представляющих Бога в очень размытых тонах (к примеру, В. Франкл), тогда как Ларше под Богом всегда понимает именно христианскую Троицу.

Ларше утверждает, что вне теистического подхода, все позитивные проявления человеческой природы, больше не существуют в виде сознательной связи с их принципом и предназначением, а значит, они теряют своё духовное качество. Это, полагает он, может привести и к негативным последствиям. Квазирелигиозные проявления (участие в культах, сектах, псевдорелигиозных обрядах, действиях и ритуалах), согласно Ларше, как раз

и являются примером того, как благие побуждения из-за незнания христианской антропологии приводят к реальным проблемам⁷⁰.

Остановимся чуть более подробно на псевдо-ритуалах, их можно наблюдать в различных психических заболеваниях, в частности, они занимают центральное место в навязчивом неврозе. В то время как Фрейд проводил аналогию между ними и религиозными ритуалами, и видел в последних невротическое расстройство⁷¹, позиция Ларше противоположна. Он полагает, что псевдо-ритуалы являются заменой и прямым свидетельством о ритуалах здоровых и нормальных. Это вовсе не означает, что обязательно знать религиозные ритуалы, а после их извратить. Ритуализм, утверждает Ларше, в общих чертах присущ всем и каждому, являясь частью «бессознательного любви к Богу»⁷². Поэтому подобные расстройства не могут быть поводом для критики религии, напротив, согласно Ларше, они свидетельствует о том, как её игнорирование, или ложное представление о ней, способны привести к психическим расстройствам: человек не в силах скорректировать собственное поведение, не осознавая сферы духовного⁷³.

Несмотря на то, что человеческая природа ориентирована к Богу и добру, сам по себе этот факт не может ничего гарантировать, так как человек волен действовать и вопреки логосу. Переходя к этому вопросу, Ларше обращается к рассмотрению примеров конкретных человеческих поведений, привнося в свой анализ понятие «тропос существования», уже связанного не с природой, а с конкретной личностью (лицом), на базе которого он формулирует свой концепт «бессознательное бегства от Бога».

⁷⁰ Larchet J.-C. L'inconscient spirituel. P. 117-120.

⁷¹ Фрейд З. Тотем и табу. М.: АСТ, 2012.

⁷² Larchet J.-C. L'inconscient spirituel. P. 195-201.

⁷³ Эти утверждения Ларше, с небольшими оговорками, сближают его концепции с «тоской по раю» М. Элиаде. Однако нельзя говорить о полном совпадении, главным образом в связи с прямыми аналогиями между паттернами Элиаде и архетипами Юнга, отношение к которым у Ларше весьма критическое.

Итак, тропос существования определяет способ, в соответствии с которым существует человеческая природа, и употребляются её способности. В то время как логос неизменен, тропос меняется в зависимости от конкретного лица (индивида)⁷⁴, потому что зависит от расположений воли, определяющих конкретные поступки⁷⁵. Поэтому, когда способ существования противоречит логосу природы, это приводит к появлению «бессознательного бегства», которое, по мнению Ларше, увеличивается под действием всего того, что отдаляет человека от Бога. В первую очередь это злые побуждения, помыслы и страсти.

Прекращая познание духовных реалий, человек, пребывая в бессознательном состоянии в отношении собственной природы, больше не руководствуется её логосом, не поступает в согласии с добродетелями, а все его действия диктуются всё нарастающей страстностью. И чем больше страстность препятствует поведению согласно логосу, тем быстрее бессознательное отвоёвывает для себя место⁷⁶. Важно при этом, что Ларше не считает, будто с духовными и психическими расстройствами можно справиться, в общих чертах осознав своё состояние, равно как невозможно полностью исключить области бессознательного благодаря религиозной вере. Вера не способна обнаружить все страсти, живущие в человеке, ибо имея веру, но, не живя в соответствии с предписываемыми ею добродетелями, некоторые из них остаются в той или иной степени неосознанными⁷⁷.

Более того, и жизнь согласно добродетелям, или возрастание на пути аскезы, также, утверждает Ларше, не может гарантировать освобождения от страстей⁷⁸. Всё дело в том, что по мере исполнения добродетелей, страсти

⁷⁴ Предельно упрощая, можно соотнести логос и тропос Максима с библейским образом и подобием Божиим.

⁷⁵ *Larchet J.-C. L'inconscient spirituel. P. 116.*

⁷⁶ *Ibid. P. 134-137.*

⁷⁷ *Ibid. L'inconscient spirituel. P. 141.*

⁷⁸ Отметим, что 1) под аскезой Ларше понимает всё то, «что должен совершить каждый христианин, дабы реально воспользоваться плодами принесенного Христом спасения... Это усилие совершается на протяжении всей жизни, в каждый момент и во всех проявлениях существования».

проявляются всё более и более тонко, более того они, могут даже и вовсе не проявляться, сохраняясь при этом в душе (анергезия). Даже если, подобно христианскому аскету первых веков, удалиться в пустыню, определённый объём бессознательного погрузится в летаргический сон. Но это никак не означает, что человек от него избавился, ведь страсти способны всплывать из бессознательного в зависимости от обстоятельств и могут с новой силой вспыхнуть в любой момент. При этом те из них, что не искоренены, благодаря своему патогенному характеру могут развиваться, даже находясь вне сознания: набирать силу, оставаясь не проявленными⁷⁹. Этому могут поспособствовать внешние вещи, контакты и события⁸⁰. Поэтому понять, что страсти — ещё часть бессознательного, возможно благодаря искушениям, а первым, что ведёт к избавлению от них, является работа сознания⁸¹.

Такой отчасти пессимистический сценарий вовсе не означает, что, имея призрачную надежду на окончательную победу, стоит отказываться от борьбы. Ларше отмечает, что разница между тем, кто встал на путь аскезы и не встал на него, равна тому, как отличны между собой слепой и зрячий.

Из описания двух областей бессознательного мы видим, что сами по себе они, в отличие от страстей, что на них паразитируют, не являются патогенными. Мы вправе говорить лишь о неосознанности их содержания и не более того. Поэтому причиной конфликта (или психологических проблем) является не наличие области бессознательного, а её двойственность, то есть сам факт того, что духовное бессознательное представляет собой, две различные области. Ларше говорит о том, что данный факт отмечали не только

И немногим далее, уже прибегая к свойственным ему аналогиям с медициной, он добавляет, что аскеза — «процесс исцеления человека и его возвращения к здоровью». *Ларше Ж.-К.* Исцеление духовных болезней. С. 8-9; 2) жизнь согласно добродетелям означает «в соответствии со своей собственной природой употреблять свои способности на то, ради чего они и были сотворены: направлять себя к Богу и осуществлять свое подобие Ему». *Ларше Ж.-К.* Исцеление духовных болезней. С. 31.

⁷⁹ *Larchet J.-C.* L'inconscient spirituel. P. 146-147.

⁸⁰ С этим, главным образом, и связано скептическое отношение Ларше к практике детального вспоминания прошлого в психоанализе.

⁸¹ *Ibid.* P. 149, 152.

патристические авторы, его интуитивно чувствовали и ряд философов и писателей: к примеру, Паскаль и Достоевский⁸². Вновь обращаясь к св. Максиму Исповеднику, в Амбигвах к Иоанну мы читаем:

«Итак, логосы всех по сущности существенно сущих (κατ' οὐσίαν ὑλαρκτικῶς ὄντων) и имеющих существовать, и пришедших в бытие или имеющих прийти с намерением [Божиим] логосами, посредством естественного движения приближаясь и сильнее привязываясь к бытию, — говорит Максим, — по того или иного качества и количества движению и склонности произволения, приемля либо благобытие по причине добродетели и устремления прямо к логосам, по которым они суть, либо злобытие по причине порочности и движения вопреки логосам»⁸³.

Речь идёт о том, как мы отмечали выше, что благодаря свободной воле, движение природы направляется либо к своему концу (Богу, т.е. к жизни согласно добродетелям), либо, наоборот, отходит от Него и противоречит Ему (жизнь под диктовку страстей). Это не означает жить плохо или хорошо, как это понимается сегодня. Благобытие и злобытие, считает Ларше, следует понимать исключительно как качества духовной жизни: благобытие — это жизнь в соответствии с логосом природы, добром и волей Бога, а злобытие — жизнь вопреки им⁸⁴.

В первом случае, несмотря на двойственность бессознательного, согласованность тропоса существования и логоса природы позволяет избежать бессознательного конфликта, тогда как во втором, он неизбежен. В патристическом наследии, — это конфликт воли природной и воли гномической. В то время как человек ведет образ жизни, противоречащий логосу природы, он, несмотря на обратную направленность тропоса, или способа существования, всё равно продолжает существовать в нём и

⁸² Larchet J.-C. L'inconscient spirituel. P. 151.

⁸³ Максим Исповедник, *прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). С. 299. (PG 91, 1329A).

⁸⁴ Larchet J.-C. L'inconscient spirituel. P. 117.

динамично ориентировать природу к Богу. Максимально упрощая, не будет всё же ошибкой сказать, что для Ларше бессознательный конфликт возникает из-за столкновения того, что хочет человек в глубине своей природы и той жизнью, которую он часто ведёт.

Такой конфликт, полагает французский философ, лежит в основе возникновения всех духовных болезней и их патологических эффектов, как в психической, так и в телесной жизни человека⁸⁵. Более того, в паре с духовными болезнями, характер бессознательных импульсов, мыслей, состояний, поведения, склонностей и патологических тенденций, начинает поддерживать и подпитывать их, приводя к абсолютному нечувствию собственного патогенного состояния⁸⁶, а поведение человека характеризуется склонностью к псевдоценностям, также ведущей в конечном итоге к патологиям⁸⁷.

Подводя итог, отметим, что Ларше — редкий представитель современной православной мысли, кто, несмотря на критику в адрес психоанализа, в первую очередь Фрейда и Юнга, выделяет в их подходах и ряд положительных моментов. Главным образом, Ларше подчёркивает ту важную роль, что в истории психотерапии занимает понятие бессознательного. Ларше, отказываясь, как и Франкл, видеть в нём только инстинктивное измерение, установленное Фрейдом, предлагает обратить внимание на духовное измерение бессознательного или на *духовное бессознательное*, которое в его собственных построениях выступает в роли связующего звена между христианской аскетической традицией и различного рода дисфункциями человеческой природы. Вместе с тем, Ларше также не находит исчерпывающими и существующие модели теистического психоанализа. Ему

⁸⁵ *Larchet J.-C. L'inconscient spirituel. P. 118.*

⁸⁶ В этом патристическая традиция достаточно близко подходит к современному психоанализу.

⁸⁷ *Larchet J.-C. L'inconscient spirituel. P. 140, 153.* Что уже полвека назад отмечали И. Карузо и В. Деим, говоря о проблеме абсолютизации относительного. См.: *Daim W. Transvaluation de la psychanalyse. L'Homme et l'Absolu. Paris, 1956.*

кажется недостаточным концепт «духовного бессознательного» Франкла⁸⁸, как и подход его последователей, к примеру, Карузо⁸⁹, в силу их теистических построений в психологии весьма общего характера.

Несмотря на то, что «бессознательное любви к Богу» Ларше имеет определённые параллели с зовом экзистенциального бытия Франкла, также как «бессознательное бегства от Бога» на первый взгляд близко к инстинктивному бессознательному, наше исследование показывает, что в своей сути подход Ларше весьма далёк от логотерапии австрийского психиатра. Представленное понятие духовного бессознательного не является калькой с аналогичных концептов и из современных теорий. «Бессознательное бегства от Бога» и «бессознательное любви к Богу» являются собственно концептами Ларше и, вне всякого сомнения, основаны на более древней патристической литературе, чем концепт бессознательного Фрейда, или духовного бессознательного Франкла, что свидетельствует о том, что озвученная проблематика имеет более глубинные корни и разработанность, чем принято считать.

2.6 Философия как терапевтическая практика

Приведённый выше анализ позволяет утверждать, что философско-теологическое наследие Ларше, как и его взгляд на философское знание как таковое, имеет ярко выраженную терапевтическую направленность.

Идея, что философия — не что иное, как своего рода терапевтическая практика, восходит к древности⁹⁰. Самая яркая из известных существующих подобных моделей касается античной философии, главным образом,

⁸⁸ В. Франкл (1905-1997) — австрийский психиатр, психолог и невролог. Франкл создатель логотерапии — метода экзистенциального психоанализа.

⁸⁹ И. Карузо (1914-1981) — австрийский психолог и психоаналитик. Разрабатывал такое направление, как «глубинная психология», предложил новый тип человека, не желающего свободы, созданного советским режимом.

⁹⁰ *Fischer E.* How to practice philosophy as therapy: Philosophical therapy and therapeutic philosophy // *Metaphilosophy*. 2011. № 42. P. 49-82; *Tosam M. J.* The Role of Philosophy in Modern Medicine // *Open Journal of Philosophy*. 2014. Vol.4. № 1. P. 75-84.

стоицизма, который, К. Баницки, к примеру, в своей работе, посвящённой потенциалу, заложенному в терапевтической модели философии, определяет как «терапию желания»⁹¹. Среди поздних авторов, акцентировавших внимание на терапевтической составляющей философии и считавших, что философия и медицина используют общий набор понятий, принято выделять Л. Витгенштейна⁹², П. Адо (философия как духовное упражнение), М. Фуко (философия как сократическая забота о себе) и М. Нуссбаум⁹³.

Однако не все авторы положительно настроены к попыткам представить философию в виде терапевтической практики, и не считают подобные попытки перспективными⁹⁴. Так, Баницки, проанализировав внушительное количество источников, посвящённых данной проблематике, отмечает, что возможность терапевтической философии кажется полностью игнорируется англоязычной философской традицией, поскольку, по всей видимости, большинство её представителей видят в терапевтической модели философии опасность стирания грани между собственно философией и наукой, с одной стороны, и религией, с другой, а также потому, что подобный подход весьма чувствителен к обвинениям в инструментализации философии, становящейся на службу нефилософским целям и исполняющей второстепенную, вспомогательную роль⁹⁵.

⁹¹ *Banicki K. Philosophy as Therapy: Towards a Conceptual Model // Philosophical Papers. 2014. Vol. 43. No. 1. P. 24.* Для того чтобы подтвердить данную точку зрения автор считает достаточным установить связь между проявлением эмоций и болезнью, а также выявить степень влияния эмоциональной жизни на счастье.

⁹² См.: *Peterman, J. F. Philosophy as Therapy: An Interpretation and Defense of Wittgenstein's Later Philosophical Project. New York: State University of New York Press, 1992.*

⁹³ *Banicki K. Therapeutic arguments, spiritual exercises, or the care of the Self: Martha Nussbaum, Pierre Hadot and Michel Foucault on Ancient philosophy // Ethical perspectives. 2015. Vol. 22. № 4. P. 601-634; Id. Philosophy as Therapy: Towards a Conceptual Model. P. 9, 13.* Нуссбаум пишет о терапевтической составляющей философии Монтезя, Декарта, Канта, Шопенгауэра и Витгенштейна. См.: *Nussbaum M.C. The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics. Princeton: Princeton University Press, 1996.* Терапевтический потенциал отмечается в творчестве Ницше, см.: *Ure M. Nietzsche's free spirit trilogy and Stoic therapy // Journal of Nietzsche Studies. 2009. № 38. P. 60-84.*

⁹⁴ См.: *Sorabji, R. Is Stoic philosophy helpful as psychotherapy // Aristotle and After. 1997. № 68. P. 197-209.*

⁹⁵ *Banicki K. Philosophy as Therapy: Towards a Conceptual Model. P. 27-28.*

Не ставя перед собой цели анализа аргументации каждой из сторон, наше исследование ограничивается задачей установления допустимости определения системы, разработанной Ларше, как терапевтической модели философии, на что, мы полагаем, имеется достаточно аргументов.

Д. Купер отмечал существование двух взглядов на философию: первый — теоретический, ориентированный к Истине, второй — витальный, практический, ориентированный к Благу, к самой жизни⁹⁶. Именно практическая составляющая является отличительной особенностью творчества Ларше, что вовсе не означает отрицание им первого подхода в пользу второго, поскольку исследования в области православной догматики и религиоведения, составляющие не малую часть его наследия, как ничто иное, представляют собой споры об истине. При всём видимом превалировании практической составляющей философского знания над теоретической, подход Ларше предполагает их обе: существование подхода, ориентированного к Благу, обуславливает собой существование подхода, ориентированного к Истине, как предшествующего ему теоретического этапа, как руководства к действию.

В этой связи, мы считаем, что направление мысли Ларше во многом близко воззрениям одного из главных сторонников рассмотрения философии как терапевтической практики — П. Адо. Для обоих авторов а) ключевую роль играет философия стоицизма⁹⁷, б) философия рассматривается как образ

⁹⁶ *Cooper D. E. Visions of Philosophy. P. 1.*

⁹⁷ Совершенно справедливо говорить о первостепенной роли неоплатонизма в исследованиях Адо, однако, переходя к терапевтической модели философии, в ней ключевую роль играет уже стоицизм, равно как и в христианских аскетических практиках борьбы со страстями. См.: *Banicki K. Therapeutic arguments, spiritual exercises, or the care of the Self: Martha Nussbaum, Pierre Hadot and Michel Foucault on Ancient philosophy. P. 606.* Что же касается Ларше, то для него стоицизм важен не сам по себе, а исключительно в силу его связи с христианской аскетической традицией. Так, Ларше пишет: «Невозможно отрицать связи ряда концепций православной духовности с платонизмом или с неоплатонизмом, но, что касается, к примеру, страстей и добродетелей, связей со стоицизмом насчитывается куда больше... Ценность состоит не в их источнике, а в способе, которым Церковь интегрирует их в Традицию и делает своим достоянием, способным выражать истину». *Larchet J.-C. Personne et nature. P. 391.*

жизни⁹⁸, в) основополагающим звеном является взаимосвязь здоровья и страстности человеческой природы⁹⁹.

Так, А. Фаго-Ларжо, размышляя над функцией и задачей философии у Адо, отмечает:

«Философия колеблется между двумя полюсами: полюсом речи (устной и письменной)... и полюсом действия (воздействия на себя, либо на окружающий мир). В древности философия поставила речь на службу действию... Напротив, начиная со средневековья, на Западе философия начинает служить речи. Философский труд отныне больше не совершенство конкретного человека. Теперь это совершенство словесной конструкции. В наши дни большая часть университетской философии стоит на стороне речи, но вдали от школы как глубинное течение ещё жива (настоящая) философия, так что любой желающий обрести путь живой философии может это сделать»¹⁰⁰.

Всё сказанное об Адо, применимо и к Ларше, для которого философский труд — это, как раз, совершенство конкретного человека. Ларше, что мы стремились показать в предыдущих параграфах, также, как и Адо, отводит ведущую роль практической стороне философских занятий: для него основополагающим является стремление показать такую христианскую философию, какой, по его мнению, её видели патристические авторы, называвшие аскетическую жизнь «практической философией» (πρακτικῆ φιλοσοφία) и рассматривавшие её не как абстрактную спекуляцию, но как образ жизни.

⁹⁸ Что видно из самого названия книги, см.: *Адо П.* Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном. 2005

⁹⁹ Так, П. Адо пишет: «Для всех философских школ главная причина страдания, беспорядка, бессознательности для человека — это страсти: беспорядочные желания, необоснованные страхи... философия предстаёт прежде всего как врачевание страстей... Каждая школа имеет свой собственный терапевтический метод». *Он же.* Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. при участии В. Л. Воробьева. М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. С. 24.

¹⁰⁰ *Фаго-Ларжо А.* Философия как образ жизни. Памяти Пьера Адо // Вопросы философии. 2016. № 9. С. 208.

Ларше начинает работу над духовными болезнями на 10 лет раньше выхода книги Адо *Духовные упражнения и античная философия*¹⁰¹ (курсив мой — Н.Р.), а защищает диссертацию по ним за пять лет до её выхода. В этой работе духовным упражнениям, для которых он в качестве синонимов использует также термины «подготовка», «практика» и «образ жизни», отведена одна из ключевых ролей¹⁰². Вместе с тем, невозможно утверждать влияние Ларше на Адо, как невозможно утверждать и обратного влияния, но мы показали определённые очевидные параллели.

Мы полагаем, что религиозно-философская система Ларше является терапевтической философией, поскольку а) любая терапевтическая философия, может рассматриваться, а чаще всего и рассматривается, как близкая психотерапии и/или религии¹⁰³; б) существует успешный опыт построения аналогичных систем в исследованиях в области других религий, в частности буддизма¹⁰⁴; в) отличительной чертой терапевтической модели философии является междисциплинарный характер исследования¹⁰⁵. Однако, данные утверждения вкупе с приведёнными параллелями с Адо, не могут считаться достаточными доводами в пользу определения творчества Ларше

¹⁰¹ *Hadot P.* Exercices spirituels et philosophie antique. Paris: Études Augustiniennes, 1981.

¹⁰² См.: *Ларше Ж.-К.* Исцеление духовных болезней. Введение в аскетическую традицию Православной Церкви. С. 8, 9, 391.

¹⁰³ См.: *Cooper D. E.* Visions of philosophy // Royal Institute of Philosophy Supplement. 2009. № 65. P. 1-13. Так, Нуссбаум из-за подобной близости критикует построения Адо и Фуко, см.: *Nussbaum M.C.* The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics. Princeton: Princeton University Press, 1996. Чейз критикует Адо за смешение исследования в области философских практик и психотерапии, поскольку терапевтическая модель философии не может, в его глазах, претендовать на лечение психических расстройств, находящихся в ведении медицины. См.: *Chase M.* Observations on Pierre Hadot's conception of philosophy as a way of life // Practical Philosophy, № 8 (2), 2007. P. 14. Также см.: *Fischer E.* How to practise philosophy as therapy: Philosophical therapy and therapeutic philosophy. P. 49-82. Нечто подобное мы видим и в реакции на терапевтические построения самого Ларше. См.: *De Halleux A.* [Review] // Revue théologique de Louvain, 24^e année, fasc. 2, 1993. P. 400-401.-Larchet J.-C. Théologie de la maladie. Paris, 1991; *Id.* [Review] // Revue théologique de Louvain, 25^e année, fasc. 3, 1994. P. 222-224. - Larchet J.-C. Théorie des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe. Paris, 1993.

¹⁰⁴ См.: *Gowans C.* Medical analogies in Buddhism and Hellenistic thought: Tranquility and anger // Royal Institute of Philosophy Supplements. 2010. Vol. 66. P. 11-33.

¹⁰⁵ *Banicki K.* Therapeutic arguments, spiritual exercises, or the care of the Self: Martha Nussbaum, Pierre Hadot and Michel Foucault on Ancient philosophy. P. 628.

как терапевтической философии. Поэтому для подтверждения гипотезы о том, что религиозно-философская система Ларше является терапевтической философией, мы полагаем уместным обратиться к помощи исследователей, изучающих взаимосвязь философии и терапии, и определивших тот набор маркеров, наличие которых и свидетельствует о терапевтической составляющей исследования. Для этого воспользуемся работой, проделанной Баницки. В ней был зафиксирован устоявшийся среди исследователей набор маркеров, на основании которых единственно можно судить о философии как о терапевтической практике. Итак, любая терапевтическая модель философии начинается с того, что определяет¹⁰⁶:

- 1) болезнь и её симптомы;
- 2) идеал здоровья;
- 3) процесс и методы лечения;
- 4) терапевтическую базу;
- 5) роль врача;
- 6) роль пациента;
- 7) взаимоотношения врача и пациента.

Эти понятия составляют теоретическую структуру терапевтической модели философии, где первые четыре универсально применимы не только к философии, но также и к любым методам лечения. В этой связи работа в данном направлении несёт в себе тот риск, что существует грань, перейдя которую, терапия становится просто терапией и перестаёт быть философией: например, когда эффективность предлагаемых терапевтических методик превалирует над предлагаемым концептом идеала человеческого здоровья и его жизненными целями¹⁰⁷. Однако, вдумчивая проработка всех пунктов, с

¹⁰⁶ *Banicki K.* Philosophy as Therapy: Towards a Conceptual Model. P. 20-21. В последнем пункте речь идёт об иерархических, или патерналистских отношениях, дружбе, отношении между клиентом и компетентным техническим экспертом, даже о самолечении, когда терапевт и пациент — одно и то же лицо (как в случае самоконтроля у стойков) и проч.

¹⁰⁷ *Ibid.* P 17.

сохранением баланса между ними, позволит расширить концептуальные основы философии как терапии.

Далее, переходя к целям, которые возможны в рамках терапевтической модели философии, выделяются три основные:

1) применение центральной метатеоретической конструкции, разработанной в рамках особой философии, для практического терапевтического использования (конкретная философия как терапия);

2) использование в качестве инструмента для сравнения двух или более терапевтических философий (определённые философские положения как терапия);

3) сравнение философской системы (или её основных положений), в которой на теоретическом уровне представлен метод возможной терапии, с другими нефилософскими формами терапии (например, с психотерапией).

Таким образом, имея определённую структуру и цели, определяющие любую философскую систему на принадлежность к терапевтической философии¹⁰⁸, остаётся соотнести с ними результаты предпринятого нами комплексного исследования творчества Ларше. Соответственно, если сравнение покажет, что его система содержит в себе все определения и ставит перед собой, как минимум, одну из приведённых целей, то значит система, разрабатываемая Ларше, по праву может считаться терапевтической моделью философии.

Для подтверждения нашей гипотезы обратимся к разобранным в настоящей главе психическим болезням (хотя ровно тоже самое можно сделать и при помощи анализа прочих недугов, выделяемых Ларше — болезней духовных, соматических и болезней новых медиа). Итак, терапевтическая модель философии должна определять:

¹⁰⁸ *Banicki K. Philosophy as Therapy: Towards a Conceptual Model. P. 21.*

1) *Болезнь и её симптомы*. Психические болезни, согласно Ларше, — это дисфункция психической жизни человека, сопровождающееся страданиями, дезинтеграцией отношений с самим собой, с другими, с внешней реальностью и с представлением о мире¹⁰⁹. Проявление психической болезни означает нарушение равновесия патологических элементов, когда некоторые из них по отдельности, либо в комплексе, начинает преобладать, становясь патогенными.

2) *Идеал здоровья*. Быть здоровым значит «соответствовать своей истинной природе... жить добродетельной жизнью»¹¹⁰. Идеал здоровья — христианское патристическое представление о природе человека до грехопадения.

3) *Процесс и методы лечения*. При органической этиологии требуется медикаментозное лечение и помощь психиатра. При духовной этиологии, встречающейся, как правило, при непсихотических формах психической патологии, когда возбудителем болезни являются человеческие страсти, требуется разработанная в рамках христианской традиции терапия духовных недугов. Главными её составляющими видятся вера, восстановление иерархии ценностей, смирение, самопознание, критический подход в оценке собственных суждений, отказ от самооправдания, реинтеграция тела путём аскетических практик (пост, бдение, утомительная работа) и проч.

4) *Терапевтическая база*. Терапевтический арсенал современной психиатрии и патристическое наследие православной Церкви.

5) *Роль врача*. Врач помимо использования терапевтического арсенала известного современной психиатрии и не противоречащего, что важно, христианскому вероучению, должен в своей работе использовать опыт отношения христианских аскетов к больным. Врач призван вовлечь пациента в нормальную, полноценную жизнь, в своё собственное лечение, вернуть

¹⁰⁹ Larchet J.-C. L'inconscient spirituel. P. 14.

¹¹⁰ Ларше Ж.-К. Исцеление духовных болезней. С. 30-31.

пациентам ответственность за принятие ими решений, а также прекратить любые формы исключения больных из повседневной социальной жизни.

6) *Роль пациента.* Пациент не является жертвой физико-химических факторов, он в равной степени участвует в терапии и ответственен за её результат, как и врач. От пациента требуется сознательное участие в лечении, исповедании христианской веры и аскетические усилия. Пациент должен в полной мере, насколько возможно, интегрироваться в аскетическую и экклесиальную жизнь.

7) *Взаимоотношения врача и пациента.* Отношения врача и пациента должны быть отношениями любви и милосердия. Врач призван к внутренней работе, совершенствованию в любви и состраданию в процессе лечения, но должен опасаться при этом, примерять на себя роль духовного отца, который самостоятельно может выступать врачом, не вместо психотерапевта, но вместе с ним, как в случае с С. Шевичем и А. Эем.

Наконец, рассмотрим цели, что возможны в рамках терапевтической модели философии. Мы полагаем, что две из них, безусловно, прослеживаются у Ларше. По классификации Боницки это цели:

1) *Применение центральной метатеоретической конструкции, разработанной в рамках особой философии, для практического терапевтического использования.* Ларше, как мы отмечали ранее, пытается преподнести христианскую философию, какой, по его мнению, её видели патристические авторы, называвшие аскетическую жизнь «практической философией» (πρακτικὴ φιλοσοφία) и рассматривавшие её не как абстрактную спекуляцию, но как образ жизни, для использования в терапии широкого спектра болезней;

и

3) *сравнение философской системы (или её основных положений), в которой на теоретическом уровне представлен метод возможной терапии, с другими нефилософскими формами терапии (например, с психотерапией).*

Ларше проводит компаративный анализ ключевых положений собственной системы, выстроенной на базе древнехристианских литературных памятников православной Церкви, с идеями наиболее значимых представителей психоанализа, таких как Фрейд и Юнг¹¹¹.

Таким образом, поскольку религиозно-философская система Ларше содержит в себе все маркеры, определяющие терапевтическую составляющую философии, а также содержит, как минимум, две цели, явно на неё указывающих, мы в полном праве утверждать, что разобранный в настоящей главе диссертационного исследования творчество Ларше представляет собой *терапевтическую философию*.

2.7 Выводы

1) Ларше — первый автор, поместивший болезнь и сопутствующие ей вопросы, в центр своих научных интересов, придав им форму системного изложения, что позволяет говорить о нём, как об основателе терапевтического подхода в теологии и философии, получившего в его трудах систематическую разработку и изложение. Перед разрабатываемой на базе патристических памятников терапевтической системой Ларше ставит цель показать, как, согласно православной антропологии как теории и аскезе как практике, возможно достигнуть состояния подлинного здоровья, и каким образом грех, понимаемый как отделение от Бога, приводит к болезням, характеризующимся противоестественным применением способностей человека. Болезни, как часть религиозной антропологии Ларше — каркас всей системы автора: все исследования Ларше, в большей или меньшей степени, имеют тему болезни своим характерным маркером. Представленная Ларше антропология в целом не отличается оригинальностью и новаторством, чего, однако, после рассмотрения в первой главе настоящего исследования методологических установок французского философа мы и не в праве от неё ожидать. Кроме того,

¹¹¹ Larchet J.-C. L'inconscient spirituel. P. 31-105.

сам терапевтический подход, предложенный Ларше, несёт в себе риск инструментализации Церкви и её таинств, а также её низведения до уровня банального поставщика услуг, от чего, справедливости ради, предостерегает и он сам.

2) Для описания духовных болезней Ларше использует весьма внушительный по своим объёмам патристический материал, но уже при переходе к анализу психических расстройств, становится отчётливо видна всё нарастающая для мысли Ларше роль наследия св. Максима Исповедника. Так, Ларше часто прибегает к понятийному аппарату Максима, используя такие термины как «логос бытия», «тропос существования», «благобытие», максимовскую классификацию страстей и проч. Исследование показывает, что наследие св. Максима несёт в себе потенциал быть связующим звеном в понимании Ларше уровней духовного и психического в существовании человека.

3) Концепция Ларше не исключает возможности обращения к услугам существующих психотерапевтических школ. Но при этом их методология: а) не должна входить в противоречие с антропологическими и этическими основами христианства; б) необходимо знание психотерапевтом связи между духовными и психическими расстройствами, хотя его личный взгляд на болезнь может быть отнюдь не христианским, а сам терапевт не обязан быть человеком верующим; в) при работе с христианином психотерапевт не должен примерять на себя роль духовного отца, а лишь соотносить свой опыт с опытом духовной терапии, который Ларше сам структурировал в своей докторской диссертации. В этой связи справедливо утверждать, что концепция Ларше не является альтернативой воззрениям, господствующим в психиатрии, несмотря на то что он явно претендует на очерчивание границ христианской психиатрии.

4) Исследование показывает, что подход Ларше объединяет все крупные направления современной психиатрии: органомеханистическое,

психодинамическое, социопсихогенное, динамическое, а также такое направление, как антипсихиатрия. На базе православного представления о Боге и человеке Ларше строит свою концепцию происхождения психических заболеваний и их связи с болезнями духовными, включающую их этиологию, патогенез и терапию, принимая во внимание ключевые положения каждого из перечисленных направлений, не входящих в противоречие с христианским вероучением. При этом он не отрицает теорий об органическом происхождении психических расстройств и является, насколько нам известно, единственным православным исследователем, открыто заявляющим о том, что ряд факторов возникновения и развития безумия — соматические, что делает его подход более выверенным и научным.

5) Наиболее близкой к позиции Ларше, является школа экзистенциальной психотерапии В. Франкла, В. Дэйма, И. Карузо, а его призыв к переосмыслению самого феномена безумия вкупе с воззрениями на место, что отведено в терапевтической практике самому больному, роднит его подход с движением антипсихиатрии (Р. Лэйнг, Д. Купер). Однако, несмотря на совпадения по ряду вопросов, будет ошибкой отождествлять Ларше с каким-то течением или школой, как и искать конкретные влияния на французского философа со стороны авторов, указанных выше. Наш анализ показал, что исследование Ларше сосредотачивается преимущественно на «пограничных» формах психических расстройств, или на непсихотических формах психической патологии, когда правомерно говорить о влиянии духовных факторов на развитие психических дисфункций, а потому верное представление о происхождении психических заболеваний можно получить только из древнехристианских литературных памятников. Этого достаточно, чтобы утверждать условность и вторичный характер любых совпадений.

6) Терапевтическая модель Ларше применительно к психическим недугам не может считаться универсальной и всеохватывающей, поскольку обязательное её условие — сознательное участие и аскетическое усилие со

стороны больного, что выражается в исповедании им христианской веры как в отправном пункте¹¹². Очевидно, что в противном случае обращение к практике такого рода заведомо безрезультатно. То же самое относится и к пациентам, чья болезнь достигла такого развития, что уже препятствует любому осмысленному проявлению воли и разума человека. Однако, несмотря на это, в тех случаях, когда практическое применение данного подхода невозможно, заслуживает отдельного внимания изучение недооценённой терапевтической пользы от веры пациента в существование любящего Бога.

7) Ларше согласен с рядом положений психодинамических теорий: несмотря на критику в адрес Фрейда и Юнга, он принимает теории о психических болезнях как проявлении бессознательных сил. Более того, Ларше первым из православных авторов не только отметил положительные черты в концепте бессознательного, но также на базе патристического наследия продемонстрировал его существование в эпоху куда более раннюю, нежели время появления психоанализа. Ларше, отказываясь, как и Франкл, видеть в бессознательном только инстинктивное измерение, установленное Фрейдом. Он предлагает обратить внимание на духовное измерение бессознательного, которое в собственных построениях автора выступает в роли связующего звена между христианской аскетической традицией и современными воззрениями на психические расстройства, в частности, так и на все дисфункции человеческой природы, в целом. Несмотря на то, что понятие Ларше «бессознательное любви к Богу» имеет определённые параллели с зовом экзистенциального бытия Франкла, также как «бессознательное бегства от Бога» на первый взгляд близко к инстинктивному бессознательному, наше исследование показывает, что в своей сути подход Ларше весьма далёк от логотерапии австрийского психиатра. Ларше является

¹¹² Ларше Ж.-К. Самоидентификация во Христе // Вода Живая, № 5, 2014. [Электронный ресурс] URL: <http://aquaviva.ru/journal/?jid=53534#ad-image-0> (дата обращения: 25.03.2016).

автором концепта духовного бессознательного, не имеющего параллелей ни с атеистической концепцией Фрейда, ни с теистической Франкла.

8) Направление мысли Ларше во многом близко воззрениям П. Адо — одного из главных сторонников трактовки философии как терапии. Для обоих авторов а) ключевую роль играет философия стоицизма, б) философия рассматривается как образ жизни, в) основополагающим звеном является взаимосвязь здоровья и страстности человеческой природы. Однако, несмотря на эти очевидные параллели, невозможно утверждать, что Адо повлиял на Ларше, как невозможно утверждать и обратное. Тем не менее ключевая роль стоицизма, выявленная при анализе терапевтической составляющей философии Ларше, не позволяет использовать термин «терапия желания», предложенный Баницки для самой яркой из известных существующих терапевтических моделей античной философии, применительно к творчеству Ларше. Термин «терапия желания» способен вместить только треть случаев, предложенных Ларше.

9) Рассмотрев подход Ларше, преимущественно, через анализ взаимопроникновения философского и медицинского (психиатрического) знаний, в целом, и духовных и психических болезней, в частности, мы можем утверждать, что религиозная философия Ларше может считаться практической философией (философия — как терапевтическая практика). Так, религиозная философия Ларше содержит определение и описание болезни и её симптомов, идеал здоровья, процесс и методы лечения, терапевтическую базу, устанавливает роль врача, роль пациента, взаимоотношения врача и пациента, а также включает в себе две ключевые цели, характерные для терапевтической модели философии: а) практическое терапевтическое использования; б) компаративный анализ философской системы (или её основных положений), в которой на теоретическом уровне представлен метод возможной терапии, и других нефилософских форм терапии.

Мы полагаем, что подобный анализ творчества Ларше, позволит в рамках третьей главы диссертационного исследования проанализировать, как система французского мыслителя (в особенности, вкупе с теми дисфункциями человеческой природы, о которых мы намеренно умолчали в настоящей главе) может быть использована в рамках изучения новых религиозных движений и такой характерной для них категории как квазирелигиозность. Ведь религиозность, как полагает Ларше, и как было показано в анализе его концепта «духовное бессознательное» (§2.5), присуща благодаря *логосам бытия* всем людям без исключения, а значит, развитие общества и технологий способно оказывать на неё влияние посредством воздействия на человеческую природу.

Глава 3. Концепция квазирелигиозности Жан-Клода Ларше и ее место в контексте современного религиоведения

3.1 Введение

Взаимосвязь духовных и психических болезней, образующих основу религиозной антропологии Ларше, представляли интерес как системообразующие концепты его религиозной философии, взаимосвязь же духовных болезней и средств новых медиа, проблематизируемая автором как квазирелигиозность (а порой и как новое религиозное движение), представляется значимым для философии религии и религиоведения.

Главная причина трактовки новых медиа как квазирелигиозного явления заключается в их, — сознательно употребляет Ларше медицинский термин — инвазивности¹: новые медиа теперь вторглись в личную и семейную жизнь, глубоко проникли и в духовную жизнь человека². Подобная инвазивность может быть объяснена, полагает французский философ, множеством факторов: кризисом института брака, численным превосходством городского населения над сельским, возрастающей физической и психологической изоляцией, разложением традиционных ценностей, непониманием между поколениями, вызванным социальными изменениями, бессмысленностью и скукой человеческой жизни и т.д.³. Ларше констатирует, что ни одно другое изобретение человечества так не изменило наше отношение к пространству и времени, восприятие мира, отношение с людьми, представление о себе, природу и ритм человеческой деятельности, работы и отдыха. Современная реальность такова, что мир невозможен без новых медиа.

Новые медиа постепенно приводят к формированию нового отношения к телу, изменению его физиологии (чувств, рефлексов, движений), изменению

¹ Ларше в случае с новыми медиа останавливается на медицинском определении: нашествие — *invasio*. *Larchet J.-C. Malades des nouveaux médias*. Paris: Cerf, 2016. P. 8.

² *Ibid.* P. 7.

³ *Ibid.* P. 109-110, 189.

психической (воли, желания, памяти, творчества), интеллектуальной и духовной жизнью, а также отношения к себе, к другим, к Богу. Ларше считает, что новые медиа наносят вред в политической, экономической и культурной областях, но что самое главное, они несут деструктивные последствия для личности: они оказывают телесные, психические, духовные и интеллектуальные воздействия, способные спровоцировать изменения человеческой природы, а главное, — новые медиа становятся проводниками новой религиозности⁴. Всё это конституирует новый тип человека, — *homo connecticus*, или *homo communans*⁵.

Цель настоящей главы установить и проанализировать представления Ларше о квазирелигиозности. Мы начнем с описания тех феноменов, которые Ларше маркирует как квазирелигиозные, затем выведем, что Ларше вообще понимает под квазирелигиозностью. Чтобы вписать концепцию Ларше в современный религиозноведческий дискурс, мы опишем некоторые подходы к изучению квазирелигиозности в современном религиоведении, установим, к какому из них относится концепция Ларше. Наконец, наш последний вопрос касается того, что нового с методологической точки зрения привносит Ларше в изучение квазирелигиозности.

⁴ *Larchet J.-C. Malades des nouveaux médias*. P. 8-9. При этом важно отметить, что Ларше не призывает к отказу от средств новых медиа, но только к рациональному их использованию. «Мы часто слышим, что СМИ, — пишет он, — сами по себе ни хороши, ни плохи, и что их качество напрямую зависит от их использования. Это не новость. Эти рассуждения древние, поскольку они уже встречаются среди стоиков и некоторых христианских мыслителей об использовании вещей». См.: *Ibid.* P. 27. Под «древними» Ларше имеет в виду, к примеру, древнегреческого философа Эпиктета или идейно наиболее близкого к нему самому Максима Исповедника.

⁵ *Ibid.* P. 104.

3.2 Новые медиа

3.2.1 Описание феномена

Ларше выделяет следующие виды новых медиа.

1) *Телевидение* сегодня доступно подавляющему числу населения. Его смотрят от 2 часов 25 минут в Азиатско-Тихоокеанском регионе до 4 часов 47 минут и 4 часов 55 минут в Северной Америке и на Ближнем Востоке, соответственно⁶. Телевидение способно создавать впечатление прикосновения к реальности: люди убеждены в правдивости телевидения как источника информации («Это правда, потому что я видел это по телевизору»). Сегодня реальность сроднилась с образом, и там, где мы не имеем образа, там чувство реальности ослабевает.

2) *Интернет* даёт беспрецедентный доступ к информации⁷. В настоящее время 70% его пользователей ежедневно проводят в нём в среднем около 5 часов через компьютер и около 2 часов через смартфон (число которых превысило число людей, живущих на планете). Человечество приходит к тому, что большая часть сервисов и услуг (повседневные покупки, билеты, доступ к сотрудникам вне рабочего времени, обучение и проч.) будет доступна только онлайн.

⁶ *Larchet J.-C. Malades des nouveaux médias. P. 14-16, 89-90.* Человек старше 15 лет проводит каждый день в среднем 3 часа 40 перед телевизором, что составляет примерно 75% его свободного времени, и 1 338 часа в год, что равно почти двум месяцам, если же человек проживёт 81 год, то проведёт за просмотром телевизора 11 лет. Ларше привлекает обширный материал из области социологии. См.: *Desmurget M. TV Lobotomie. La vérité scientifique sur les effets de la télévision. Paris: J'ai Lu, 2013; Lurçat L. Des enfances volées par la télévision. Paris: François-Xavier de Guibert, 2004.*

⁷ *Larchet J.-C. Malades des nouveaux médias. P. 17-19, 37, 47-49.* Ларше полагает, что, используя интернет, мы не имеем представления о качестве попадающей к нам в руки информации. Есть все основания полагать, считает он, что существует порядок приоритета информации. Это значит, что информация, которую мы получаем, имеет количественный и коммерческий фон. Другими словами, определяющим критерием её упорядоченности является не качество, а частота запросов, или, в конечном счёте, деньги. Кроме того, не существует и самой возможности это качество проверить. Вновь авторская позиция отталкивается от данных современных исследований из области социологии. См.: *Hautefeuille M., Véléa D. Les addictions à Internet. De l'ennui à la dépendance. Paris: Payot, 2010; Breton P. Le Culte de l'Internet. Une menace pour le lien social? Paris: La Découverte, 2000.*

3) *Телефоны* больше не являются средствами связи, а превратились, помимо всего прочего, в устройства с более чем 500000 доступных приложений. Мы можем судить о том, какую роль телефоны стали играть в нашей жизни хотя бы по факту широкого распространения номофобии — состояния, когда из-за отсутствия доступа к телефону или к интернету, людей охватывает панический страх⁸. Телефон сегодня — далеко не просто общение: только лишь 1/5 времени его использования тратится на разговор. Телефон — это социальный статус, самооценка, форма зависимости (к примеру, 70% владельцев смартфонов проверяют электронную почту каждый 5 минут)⁹.

4) *Социальные сети*. На них пользователь в среднем тратит около 30% своего времени. Личные страницы в социальных сетях становятся выставкой самого себя (как реального, так и мнимого), а магия слов «добавить в друзья» только усиливают зависимость, ничего не давая взамен¹⁰. Если в данный раздел добавить такие приложения и ресурсы как снэпчат, твиттер, сайты знакомств и онлайн-магазины, то статистика будет ещё более впечатляющей.

5) *Видеоигры*. Сегодня около 80% европейцев хотя бы один раз играли в видеоигры за последние 12 месяцев, а среднее еженедельное время, посвященное им, составляет 12 часов¹¹. К этой же категории новых медиа Ларше относит умные часы, шагомеры, которых в мире продано уже около 4 млрд., шлемы Google Glass, HoloLens, Oculus Rift, и стремление людей через них «дополнить реальность»¹².

⁸ Larchet J.-C. Malades des nouveaux médias. P. 189.

⁹ Ibid. P. 22-23.

¹⁰ Ibid. P. 20-22. Успех социальных сетей, полагает Ларше, обусловлен ослаблением социальных связей, деконструкцией института семьи и увеличением числа одиноких людей.

¹¹ Ibid. P. 16-17, 112. Во время появления видеоигр основной упрёк заключался в том, что они изолировали людей друг от друга, потому что были одиночными. Однако отмечает Ларше, когда им на смену пришли многопользовательские игры, они изолировали людей друг от друга, даже внутри семьи, ещё сильнее. Ларше считает, что они способны сделать из обычного человека практически аутиста, так как при длительной вовлечённости человек становится слеп и глух к окружающей его реальности.

¹² Для Ларше многое из перечисленного приводит к культу тела.

Главный ресурс, который эксплуатируют новые медиа, — время, ведь сегодня время — это самое ценное. Человек пытается всё делать быстрее и быстрее, и всё чаще от него требуется, чтобы всё делалось именно так. Этот культ усиливается с развитием техники и, как следствие, производства. Не случайно, именно сейчас появились понятия «экономия времени» и «трата времени», или пословица «время — деньги». Такой подход был неизвестен традиционным обществам, для которых время, как утверждает Ларше, не имело такого существенного значения. В нашем обществе всё абсолютно иначе: это время обладает нами, а никак не наоборот, потому что вся социальная и индивидуальная деятельность обуславливается выгодой и контролем¹³. Уже в 1960-е годы высказывались идеи о том, что развитие техники должно позволить перейти к «цивилизации досуга». Ларше говорит, что сегодня совершенно ясно, что данная идея была иллюзией, если, конечно, не брать в расчёт безработных, которые единственно стали, хоть и против своей воли, частью такой цивилизации. Невозможно отрицать, что новые медиа в значительной мере увеличили человеческие возможности, но вместе с тем, как это ни парадоксально, свободного времени у человека практически не осталось¹⁴.

Экономия времени становится поводом к тому, чтобы «убить» это внезапно появившееся свободное время. Однако освобожденное новыми медиа время вновь расходуется на их использование. Устранение, казалось бы, мёртвого времени — это, полагает Ларше, подавление времени жизни¹⁵. Так

¹³ *Larchet J.-C. Malades des nouveaux médias. P. 91.*

¹⁴ *Ibid. P. 97.*

¹⁵ В этой связи Ларше вспоминает Аристотеля, который полагал, что время тесно связано с движением. Чем медленнее происходит движение, тем медленнее течёт время. Напротив, чем более движения многочисленны и быстры, тем, сильнее иллюзия, что время течёт быстрее. В случае новых медиа это приводит к тому, что мир лишается своей длительности. Новые медиа одновременно сокращают время и ускоряют его. В результате появляется мир без продолжительности, так как всё постоянно меняется. Вновь обращаясь к Аристотелю, и отчасти к Августину, Ларше говорит, что время не имеет объективной реальности, а является лишь «числом движения по отношению к предыдущему и последующему». Но в новых медиа всё меняется настолько быстро, что не существует «до» и «после». Это пространство уменьшается настолько, что становится нечувствительным для сознания. См.: *Ibid. P. 89-90, 96.*

называемое мёртвое время на самом деле никакое не мёртвое, это как раз то самое время, когда человек может и должен заняться собой¹⁶. Оно становится мёртвым, когда тратится на новые медиа, поскольку должно было быть посвящено молитве, заботе о близких, размышлениям и прочему. Новые медиа должны были высвободить время для счастья, но всё получилось наоборот: они создали человека, не обладающего временем, несущегося в безостановочном потоке, не способного организовать свою жизнь. То, что при этом происходит с человеком, Ларше называет выгоранием (*burn-out*). Выгорание имеет три измерения: физическое, духовное и психическое. Ларше даже называет такое состояние адом на земле, а негативные последствия использования новых медиа — болезнью¹⁷. Поэтому мы вправе заключить, что проблема новых медиа может быть интегрирована в терапевтическую систему Ларше. Это имеет решающее значение для раскрытия понятия квазирелигиозности.

Нет необходимости останавливаться подробно на всех достижениях современной техники, что подробно разбирает и сам Ларше, руководствуясь, что важно, в первую очередь, данными современных социологических исследований и опросов¹⁸. Даже самый краткий обзор является достаточным, чтобы увидеть, как они радикальным образом изменили человеческую жизнь. Сегодня чтение, образование, принятие решений, медицинская помощь прочно связаны с использованием новых медиа, более того, именно

¹⁶ Как точно заметил Шмеман: «Больше всего меня занимает — что делают люди, когда они “ничего не делают”, то есть именно живут. И мне кажется, что только тогда решается их судьба, только тогда их жизнь становится важной». Шмеман А., *прот.* Дневники. 1973-1983. С. 54.

¹⁷ Larchet J.-C. *Malades des nouveaux médias*. P. 101-102.

¹⁸ Помимо приведённых в данном параграфе социологических исследований, выделим ещё несколько, которые Ларше использует при работе с новыми медиа. См.: Dugain M., Labbé C. *L'Homme nu. La dictature invisible du numérique*. Paris: Plon, 2016; Ophir E., Nass C., Wagner A. D. *Cognitive control in media multitaskers // Proceedings of the National Academy of Sciences*. Vol. 106. 2009. No. 37. P. 15583-15587 [Электронный ресурс] URL: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2747164/> (дата обращения: 10.03.2020); Casati R. *Le Colonialisme numérique*. Paris: Albin Michel, 2013.

государство порой стоит за понуждением людей использовать новые медиа¹⁹. Новые медиа стали как объектами социальной валоризации и самооценки, так и символом интеграции в общество²⁰. Именно от них мы ждем ответа на все вопросы, что создаёт невиданную до сих пор систему отчуждения и раздражённости²¹.

3.2.2 Последствия использования новых медиа

Наиболее остро в списке негативных последствий использования новых медиа традиционно стоит пропаганда насилия и тривиализация сексуальных отношений. Так, проводя за телевизором два часа в день, за год человек видит 10000 сцен насилия. Современные исследования показывают, что 70% телевизионных программ содержат сексуальные сцены, смотря телевизор, человек видит в среднем 5 подобных сцен в час²². Кроме того, видео игры, в отличие от телевидения, в большей степени размывая грань между вымыслом и реальностью, также содержат огромное количество сцен насилия, и с каждым годом они становятся всё более и более реалистичными²³. Что касается интернета, то он содержит огромное количество контента с насилием, но невиданный размах благодаря ему приняло распространение порнографии. Так, сегодня существует 420 миллионов порнографических страниц, 4,2 миллиона порнографических сайтов (что составляет 12% от всех существующих сайтов), каждый день появляется 350 новых порнографических сайта, каждую секунду их посещают 30 000 пользователей, 25% всех запросов в поисковых системах связаны с сексом, и как итог —

¹⁹ Так, территории, не покрытые телевещанием, а, прежде всего, интернетом, считаются на государственном уровне отсталыми. *Larchet J.-C. Malades des nouveaux médias*. P. 11-13.

²⁰ *Larchet J.-C. Malades des nouveaux médias*. P. 13. Ларше ссылается на Р. Казати и его цифровой колониализм, главный принцип которого можно выразить так: если вы можете — вы должны. См.: *Casati R. Le Colonialisme numérique*. Paris: Albin Michel, 2013.

²¹ *Larchet J.-C. Malades des nouveaux médias*. P. 40, 86-87.

²² Ларше в своём подходе опирается на современные социологические исследования. См.: *Kunkel D., Eyal K., Finnerty K., Biely E., Donnerstein E. Sex on TV. A Kaiser Family Foundation Report*, 2005. P. 21, 48, 52.

²³ *Larchet J.-C. Malades des nouveaux médias*. P. 135-136.

огромное количество людей страдают киберсексуальной зависимостью²⁴. О серьезности и масштабе проблемы свидетельствует факт роста числа клиник по лечению зависимости от новых медиа, весьма похожих на клиники для лечения алкогольной и наркотической зависимостей с их главным принципом полной изоляции пациента.

Также в ряде серьезных случаев практикуется, и отметим, что Ларше считает такие меры оправданными, обращение к специализирующимся на зависимостях психиатрам, поскольку запущенный процесс способен привести к интенсивному физическому²⁵ и психическому истощению, а также к депрессии²⁶.

Однако, несмотря на такой внушительный перечень проблем, безусловно заслуживающих внимания, мы остановимся исключительно на тех негативных, с позиций Ларше, последствиях использования новых медиа в духовной, психической и интеллектуальной областях, что в меньшей степени

²⁴ Главной опасностью в этой статистике Ларше видит то, что дети особо восприимчивы к такого рода информации. Ларше говорит о том, что когда телевидение формирует представление подростков о сексуальной жизни, то у них складывается впечатление, что сексуальные отношения происходят всегда импульсивно, что они есть у всех вне зависимости от возраста. Это приводит к восприятию секса как вида спорта, формируя отношение к телу как объекту потребления. А распространение сцен насилия может стать причиной агрессивного поведения. Подробнее см.: *Larchet J.-C. Malades des nouveaux médias*. P. 132-135.

²⁵ В рамках нашего исследования данная область затрагивается лишь косвенным образом, поэтому мы дадим лишь небольшой комментарий относительно влиянию новых медиа на физическое здоровье. Так, Ларше утверждает, что, благодаря новым медиа, тело перестает играть какую-либо роль. В новых медиа вы полностью отделены от него, поэтому не будет преувеличением сказать, что тело становится обузой из-за своих физиологических потребностей, отвлекающих пользователя от виртуального мира. Новые медиа значительно сокращают физическую активность, способствуют глазным патологиям, усталости и стрессу, неправильному питанию, ожирению, анорексии, булимии, нарушению сна, а также пассивное состояние зрителя является благоприятным условием для потребления табака и алкоголя. Новые медиа снижают уровень внимания и концентрации, вызывают усталость, завладевая в среднем от 28-36% времени. При этом помимо воздействия на физическое состояние человека, Ларше уверен, что новые медиа оказывают негативное влияние и на его психику. Ларше усматривает в воздействие новых медиа импульс для развития невротических и обсессивно-компульсивных расстройств (к примеру, человек постоянно проверяет почту (заведомо зная об отсутствии новых сообщений), делает телефонные звонки, не имея, что сказать, проверяет социальные сети, играет в приложения), навязчивых идей, беспокойства, проблем в отношениях, нарциссизма и даже аутизма. См.: *Ibid*. P. 163, 166-167, 185-186.

²⁶ *Ibid*. P. 271.

лежат на поверхности, с одной стороны, и содержат в себе большой потенциал в вопросе выявления квазирелигиозности новых медиа, с другой.

Психическое здоровье

А) Мышление

Ларше утверждает, что изображения как продукт новых медиа, затмевают собой мышление, оказывая пагубное на него влияние. Одной из ключевых причин такой деградации является лингвистическое выравнивание, имеющее в своей основе сугубо экономические факторы. Наиболее ярким примером может послужить телевизионная реклама, в случае которой получение максимально возможной прибыли прямо пропорционально количественной составляющей аудитории. Поэтому одним из способов удержания, как и привлечения, аудитории является так называемый метод лингвистического знаменателя, суть которого в использовании языка, полностью доступного максимальному числу людей²⁷. Однако телевидение — не единственная причина снижения интеллектуального уровня. В гипертрофированной форме лингвистическое обнищание мы можем встретить в современных SMS, текст которых предстаёт не только как обедневший, но и в значительной степени искажённый. То же самое можно утверждать и в отношении к сообщениям, переданным по электронной почте²⁸. Ларше руководствуется формулой, что сужение языка равняется сужению мысли. Безусловно, в краткости может содержаться квинтэссенция мысли, как в пословицах или в японской хайку²⁹. Однако здесь мы имеем дело с тысячелетней мудростью, а не с современными письмами.

²⁷ *Larchet J.-C. Malades des nouveaux médias. P. 218.* Ларше отмечает, что в современном французском телевидении из 60 тысяч слов (за исключением технических терминов) может использоваться чуть более, чем 600 самых распространённых.

²⁸ *Ibid. P. 222-223.* Конечно, электронное письмо в значительной мере превосходит как по форме, так и по содержанию, смс сообщение, однако краткость обычного послания по электронной почте также наносит ущерб мысли.

²⁹ *Ibid. P. 223.*

Таким образом, языковое обнищание негативно влияет на критическое мышление, а запущенный процесс может привести к, следуя терминологии Ларше, умственной летаргии³⁰. Ведь размышление — не просто мысль, а упорядоченный процесс с логическими категориями и строгими требованиями с точки зрения организации и аргументации. В новых же медиа всё разворачивается с поразительной быстротой, поэтому применительно к ним, полагает Ларше, невозможно говорить о каком-либо серьёзном процессе мышления.

Б) Память

Также новые медиа негативно влияют и на память — на краткосрочную и на долгосрочную. В отличие от долгосрочной памяти, которая имеет ёмкость почти неограниченную, рабочая, или краткосрочная, память может содержать весьма ограниченный объём информации, будучи своего рода блокнотом ума. Переход из краткосрочной в долгосрочную память можно сравнить с наполнением ванны напёрстком. При чтении книги мы контролируем такой порционный процесс заполнения. В случае новых медиа данный процесс практически не поддаётся контролю. Поток информации слишком силён, чтобы ему противостоять. Когда напёрсток переполняется, наша способность учиться уменьшается и наше понимание становится поверхностным. Человек в таком случае выступает неразумным потребителем информации³¹. Кроме того, известно, что форма влияет на запоминание: так, стихотворение запомнить легче, чем прозу. Интернет предстаёт потоком разнообразных элементов, как по форме, так и по содержанию, без какой-либо внутренней согласованности (тексты, фотографии, видео, музыка), которые сами по себе являются источниками рассеивания внимания, снижая концентрацию.

³⁰ *Larchet J.-C. Malades des nouveaux médias. P. 214.* Эти пассивность и летаргия перед экранами новыми медиа приводят к импульсивности и беспорядочной гиперактивности, что легче проследить на примере действий детей.

³¹ *Ibid. P. 227-232.*

Запущенный процесс, по мысли Ларше, может отдалённо напоминать болезнь Альцгеймера, или слабоумие.

Вместо содержания самой информации, человек сегодня запоминает что, или где, он сохранил. Человек лишился потребности в знании, ему достаточно знать, где оно хранится. Это приводит к тому, что мы передаём часть своих способностей технике. Запоминание отныне предстаёт пустой тратой времени. Человек уже не может мысленно совершить довольно простые операции в силу того, что он делегировал их определённым устройствам. На этом примере, полагает Ларше, мы можем увидеть ту бездну, что отделяет нашу цивилизацию от, к примеру, греко-римской, имевшей в своём пантеоне и Мнемозину, богиню памяти³².

В) Внимание и концентрация

Внимание состоит в фиксации и концентрации сознания на одной операции (восприятие, воображение, память, размышление) в отношении конкретного объекта в течение определённого времени. Внимание — врожденная способность человека, но оно, подобно памяти, усиливается благодаря практике, и ослабевает из-за её отсутствия. В силу своей интенциональности на один объект и продолжительности во времени, внимание противостоит многозадачности и рассеянности, что воплощают собой новые медиа, предполагающие непрерывный поток информации. Усугубляет положение дел их параллельное использование, когда, к примеру, компьютер и телефон включены одновременно, не говоря уже о фоновом потоке: телефонные звонки, фоновый телевизор, звуки от проходящих сообщений, почты и проч. Всё это рассеивает внимание и снижает концентрацию. Кроме того, механизм управления многозадачностью (переход от одной задачи к другой, забывание предыдущей задачи и адаптация сознания

³² *Larchet J.-C. Malades des nouveaux médias. P. 227.* Также можно привести в пример практически утраченную традицию выучивания наизусть литературных произведений или священных текстов, культуру устной передачи больших объёмов текста в догомеровской Греции и т.д.

к следующей) сам по себе приводит к снижению внимания³³. В результате время для сознания больше не обладает продолжительностью, а представляет собой неоднородную последовательность моментов³⁴.

Рассеивание внимания из-за интенсивного использования новых медиа может приводить к изменениям структуры и функционирования мозга³⁵, что, например, в США и Германии, считается болезнью и предполагает медикаментозное вмешательство (с применением риталина)³⁶. Этот факт лишний раз даёт Ларше основания для включения новых медиа в свою терапевтическую систему.

Г) Синдром избалованного ребёнка

Новые медиа делают из каждого пользователя «избалованного ребёнка», все желания и прихоти которого сразу должны быть удовлетворены. Люди становятся нетерпимы к разочарованию, к необходимости ждать, к неудачным попыткам что-то сделать. Главным обещанием новых медиа является незамедлительность. Всевозможные опции и сервисы всегда сопровождаются пометкой «быстрый», «сверхбыстрый» и проч. С одной стороны, говорит Ларше, это освобождает человека, но с другой, человек становится рабом своих желаний. Более того, постоянный поиск изменений (кроме духовного прогресса), в основании которого лежит чувство постоянной неудовлетворенности, — это негативный признак психического состояния,

³³ Справедливо, полагает Ларше, утверждать, что человеческий мозг способен к многозадачности. Мы можем одновременно идти, читать книгу и переворачивать страницу. Но все перечисленные действия — скоординированные задачи, в то время как задачи новых медиа неоднородны. Когда связаны два различных вида деятельности, они оба неизбежно страдают от этой связи, увеличивая стресс и усталость. К примеру, школьник делает уроки, слушая при этом музыку, отвечая на смс, или же, человек, работая, фоном включает телевизор, всё это приводит к снижению эффективности работы. Чаще всего те, кто участвует в многозадачности, делают это чтобы сэкономить время, но это иллюзия. Более того, многозадачность развивает, в долгосрочной перспективе, серьезные расстройства внимания.

³⁴ *Larchet J.-C. Malades des nouveaux médias. P. 233-234.*

³⁵ Подробнее см.: *Ibid.* P. 237-242.

³⁶ *Ibid.* P. 236.

поскольку, когда человек что-то искренне любит, то последнее, что он желает, — это изменений³⁷.

Ларше утверждает, что эти негативные воздействия формируют новый тип человека, который абсолютно неспособен противостоять объективной реальности. Мы полагаем, что в этом вопросе Ларше очень близок к французскому философу А. Финкелькрауту: оба они считают, что человек нового типа, столкнувшись с определёнными трудностями, превращается в избалованного ребенка, а привычка получать всё и сразу, делает для него реальность просто невыносимой³⁸.

Всем известны, говорит Ларше, психологические и экзистенциальные проблемы «испорченных» детей, чьи родители удовлетворяют сразу же все их желания³⁹. При этом Ларше уверен, что не бывает радости без боли, счастья без страданий, наслаждения без разочарования, удовлетворения без ожидания и т.д. Он считает, что интенсивность радости пропорциональна интенсивности желания, и что интенсивность желания пропорциональна его продолжительности или расстоянию от его объекта. Поэтому мир, где через волшебство интернета мы можем фактически получить всё, или почти всё, сразу, становится миром без ожидания, а, следовательно, миром без удовольствия, без радости и счастья.

«Синдром избалованного ребёнка» Ларше имеет множество соприкосновений с фрейдовским понятием «регрессии». Речь идёт о своего рода защите, которую использует человеческое эго, возвращая личность к поведению, свойственному более раннему этапу развития. Если верить

³⁷ *Larchet J.-C.* Malades des nouveaux médias. P. 254.

³⁸ *Ibid.* P. 92-93.

³⁹ Ларше отмечает, что общеизвестным является необходимость разочарований для будущей адаптации ребенка к социальной жизни. Он полагает, что популяризация фрейдизма в шестидесятые годы прошлого века, сопровождавшаяся ложным представлением о патогенности разочарования и об удовлетворении без промедления всех желаний, как о факторе психического здоровья, привело к отрицательным последствиям. Образование, построенное на этих принципах, оказалось катастрофическим: многие дети, неподготовленные к фрустрации, с которой люди неизбежно сталкиваются, имели комплекс постоянного недовольства и оказались абсолютно не готовы к реальной жизни. Подробнее см.: *Ibid.* P. 93-94.

Фрейду, на каждом этапе своего развития ребёнок испытывает определённое удовольствие, от которого ему предстоит отказаться, чтобы перейти на следующий этап. Во взрослой жизни в силу ряда причин возможно движение в обратном направлении: человек может вернуться к психологическому комфорту, не справляясь с жизненными трудностями. Для психоанализа Фрейда, курение, алкоголизм, наркотики или булимия, могут быть объяснены такой регрессией. Аналогичный пример бегства от реальности Ларше находит в случае болезни новых медиа⁴⁰.

Д) Проблемы чтения и письма

Несмотря на небывалые возможности, что открыли новые медиа, люди стали меньше читать. Обилие средств информации рассеивает внимание⁴¹, и человек начинает довольствоваться тем, что просто загружает в память своих устройств книги, статьи и проч., которые никогда не прочитает. Мы видим на этом примере, как новые медиа обострили в человеке инстинкт к обладанию. Это интеллектуальное стяжательство Ларше называет накоплением не потребляемого, за которым стоит страх интеллектуальной смерти, а за ней страх смерти в целом. Книги на полках напоминают о своём существовании,

⁴⁰ Larchet J.-C. Malades des nouveaux médias. P. 201.

⁴¹ Интернет изменил способ восприятия текста. Он превратил человека из *homo sapiens* в *homo videns*, как это показал Д. Сартори. Дело в том, что электронный текст — это картинка и поэтому взгляд обычно останавливается только на нескольких строках. Ларше рассматривает проблему, так называемого, F-чтения. В качестве примера, он приводит исследование Д. Нильсена. Оно показало, что все участники эксперимента (232 человека) не читали текст по строкам, как они бы сделали, читая книгу, но быстро перешли с верхней части страницы вниз. Движение глаз повторяло букву F: участники эксперимента прочитали первые строки, немного спустились, прочитали несколько строк в середине, а затем спустились в левый нижний угол текста. Второй эксперимент, который приводит Ларше, показал, что при онлайн чтении на каждые дополнительные 100 слов тратится 4.4 секунды, тогда как классическое чтение — медленное, и нормой является 18 слов за 4.4. сек. Эти эксперименты показывают, что в интернете читается только около 20% текста. Ларше, стараясь опередить своих критиков, говорит, что совершенно законно будет вспомнить о диагональном чтении. Однако тогда следует сказать, что появившиеся в эпоху любви к газетам и журналам, оно служило для того, чтобы отыскать интересную читателю статью, а затем внимательно прочитать её от начала до конца. Ларше говорит, что, таким образом, чтение по диагонали всегда предшествовало чтению в глубину и не существовало самостоятельно. Сегодня же, чтение по диагонали — чуть ли ни единственный оставшийся способ читать. См.: Sartori G. Homo videns. Televisione e post-pensiero. Bari, Rome: Laterza, 1998; Larchet J.-C. Malades des nouveaux médias. P. 61-63.

книги на жёстких дисках мертвы. Здесь есть магия того, что они вот уже почти прочитаны, будто память компьютера, говорит Ларше, может быть отождествлена с личной памятью.

То же самое гипертрофированное стяжательство мы видим на примере с гиперссылками, что представляют собой неотъемлемую часть электронного текста. Этот пример также демонстрирует слабость человеческой природы. Найдя необходимую для себя информацию, человек не в состоянии справиться даже с самым простым испытанием, — не переходить по гиперссылкам, представляющим для читателя постоянный соблазн. Желание обладать, страх потерять что-то важное или даже простое любопытство оказываются сильнее человека и первоначальной цели⁴². Электронный текст стал многомерным. Теперь человек лишён возможности просто читать, он постоянно должен усилием воли одновременно отказываться от чтения. Чтение становится больше, чем просто интеллектуальным занятием⁴³.

Проблема чтения не является для Ларше центральной. Однако с её помощью ему удобно показать и перейти к ряду более глубоких проблем. Во-первых, речь идёт о бешеном ритме, заложником которого человек невольно становится из-за использования новых медиа⁴⁴. Ритм новых медиа задает темп жизни, а атмосфера скорости, связанная с новыми средствами информации, накладывает свой отпечаток на психическое состояние человека⁴⁵.

Социальное здоровье

А) Трансформация межличностных взаимоотношений

⁴² *Larchet J.-C.* Malades des nouveaux médias. P. 64.

⁴³ *Ibid.* P. 66.

⁴⁴ *Ibid.* P. 91.

⁴⁵ *Ibid.* P. 61-62. Безусловно, существует проблема поверхностного чтения и усвоения информации. Но для Ларше первостепенным является тот факт, что каждая страница такого чтения порождает нетерпение, или жажду следующей страницы (вне зависимости от просматриваемой информации в интернете, большинство страниц просматривается не более 10 секунд, и только одна из десяти больше двух минут). Данные статистические выкладки предоставляют Ларше возможность связать их рассматриваемую проблематику с религиозными понятиями аскезы и контроля помыслов.

Ларше вслед за Маклюэном говорит, что новые медиа превратили мир глобальную деревню (все про всех всё знают), сделали его маленьким⁴⁶. И в этом мире движущей силой стало общение⁴⁷. Ларше полагает, что *homo connecticus* не в состоянии существовать сам по себе и в отношении к Богу — он существует только в обществе, с прочно сформировавшимся ложным впечатлением, что его существование ценно только в общественном поле. Более того, существовать сегодня, отмечает Ларше, — значит быть способным «присоединиться» в любой момент. Граница между частной жизнью и общественной жизнью сжимается, чтобы исчезнуть в том, что является формой деперсонализации⁴⁸.

Ларше согласен с Аристотелем в том, что человек — это общественное и политическое животное, более того, он, несмотря на критику персонализма, обращает внимание на совершенно справедливые утверждения о том, что человеческая личность формируется и развивается благодаря отношениям, а язык в этом становлении имеет фундаментальную значимость. Однако при этом Ларше утверждает: а) человеку необходимо развиваться не только психологически, но и духовно, а этому, главным образом, способствует спокойствие и тишина⁴⁹; б) если верно, что человек должен иметь отношения чтобы существовать, как то утверждают представители экзистенциализма и персонализма, то основополагающими являются отношения с Богом и с родителями, из которых развиваются отношения дружеские и семейные.

⁴⁶ *Larchet J.-C. Malades des nouveaux médias. P. 103.*

⁴⁷ Общение было одним из столпов утопического сообщества Н. Винера, философских построений Бубера, Левинаса, Мунье, Бердяева, Яннараса и Зизиуласа. Применительно к вопросу о новых медиа добавим лишь то, что новый мир через позитивные отношения между людьми представляется как идеальный, мирный и единый, где все его члены становятся лучше информированными, более сознательными и, следовательно, умнее.

⁴⁸ *Ibid. P. 198.* Не обходит Ларше стороной вопроса о том, что потребность в общении порождает новый тип цивилизации, о которой в середине двадцатого века говорили ряд американских мыслителей — Д. Белл, Э. Тоффлер, З. Бжезинский и Н. Винер, взгляды которого, Ларше характеризует, как во многом пророческие. Однако в рамках нашего исследования данное направление рассуждений имеет второстепенное значение. Подробнее см.: *Ibid. P. 108.*

⁴⁹ В этой связи Ларше вспоминает исихастские практики.

Дело в том, что новые медиа создали мир, в котором говорить о том, что мы будем делать, стало важнее, чем делать, а это приводит к верховенству отношений над собственной идентичностью. Но, настаивает Ларше, личность не ограничивается отношениями и не сводится к ним. Отношения помимо конструирования личности могут и уничтожить её: быть в отношении с другими означает часто невозможность быть с самим собой⁵⁰.

Чтобы стать личностью, человеку, как считалось на христианском Востоке, больше нужен покой и тишина, нежели общение. Психиатрии известны случаи психической декомпенсации, когда человек погружен в социальную деятельность и полностью забывает себя. Подобное состояние почти всегда приводит к депрессии. В этой связи Ларше вспоминает Паскаля: все проблемы человечества происходят от неспособности тихо сидеть в комнате одному⁵¹. Но *homo connecticus* не в состоянии принять время простоя, время молчания и бездействия, поскольку не может или не желает, посвятить себя размышлениям или молитве. Жажда заполнить пробелы, становится одержимостью⁵² и зависимостью⁵³. Что, вновь обращаясь к Паскалю, Ларше обозначает, как бегство от себя в развлечение. Человек умножает количество контактов для того, чтобы не оставаться наедине с самим собой. Сама коммуникация и потребность общения стали важнее содержания. Всё это подпитывается безлимитными пакетами мобильных операторов и прочими услугами, и приводит, по мнению французского философа, к общению без общения⁵⁴.

Однако, этот новый формат общения, обилие контактов и тот факт, что виртуальные отношения заменили реальные, не помогают избежать

⁵⁰ *Larchet J.-C.* Malades des nouveaux médias. P. 194.

⁵¹ «Главная беда человека — пишет Паскаль, — в его неспособности к спокойному существованию. Если бы люди..., умели, не томясь, а радуясь, сидеть в своём углу». *Паскаль Б.* Мысли. М.: Азбука-классика, 2004. [Электронный ресурс] URL: <http://itexts.net/avtor-paskal-blez/197820-mysli-paskal-blez/read/page-5/html> (дата обращения: 23.05.2019).

⁵² *Ibid.* P. 197.

⁵³ *Ibid.* P. 105. К примеру, человек ощущает дискомфорт из-за отсутствия сообщений.

⁵⁴ В этом утверждении Ларше близок к Ж. Бодрийяру. См *Ibid.* P. 109.

одинокости, потому что все они поверхностны. Конечно, полагает Ларше, можно возразить, что «виртуальный» не является синонимом «нереальный», но также будет глупо отрицать, что степень их реальности в значительной степени меньше, нежели в случае с живым общением. Именно отсутствие качества в отношениях определяет возрастание их количества⁵⁵.

Новые средства массовой информации сократили дистанцию между частной и общественной жизнью, а в некоторых случаях, они полностью упразднили её⁵⁶. Ларше приводит примеры бесконечных реалити-шоу или современных интервью, в которых обязательно задаются вопросы про личную жизнь, когда камеры транслируют людей в их домашней обстановке, а известные люди не могут и шагу ступить, чтобы не стать объектом внимания со стороны журналистов. Всё это происходит, потому что современный мир, полагает Ларше, ненавидит тайну⁵⁷. В современном мире её попросту нет: начиная с повсеместных требований указать образование, интересы, фото и проч., заканчивая возможностью отслеживания человека по перемещению телефона, или планшета, или государственным надзором за физическими лицами⁵⁸.

Это приводит к тому, что наше общество стало обществом спектакля, где казаться важнее, чем быть. Другими словами, представление и подача себя, а также самооценка, важнее, чем реальность самого себя. Это наглядным образом подтверждается в феномене гонки за числом подписчиков, захватившим львиную долю интернет-пользователей. Разумеется, роль индивидуальности возросла далеко не в XXI в., но прежде социальная оценка всегда была связана с объективным социальным вкладом и признанием со стороны общества, полагает Ларше, и зависела от сообщества, а не от личности самой по себе. Сегодня же можно стать героем, приготовив самую

⁵⁵ *Larchet J.-C.* Malades des nouveaux médias. P. 110.

⁵⁶ *Ibid.* P. 145.

⁵⁷ *Ibid.* P. 147.

⁵⁸ *Ibid.* P. 148, 150-156.

большую пиццу, проехав со скоростью 200 км/ч по улицам города или выпив сразу несколько бутылок крепкого алкоголя⁵⁹.

Б) Примат виртуальной реальности и киберзависимость

Сегодня виртуальный мир подменяет собой мир реальный. Ларше утверждает, что в восприятии homo connecticus'a из-за гипертрофированной роли изображения, образ мира стал более важным, чем реальность мира⁶⁰, т.к. изображение, занимающее всё больше места в повседневной жизни, влияет на зрение, являющееся, в свою очередь, одним из наиболее восприимчивых чувств, и имеющим особую способность возбуждать эмоции, желание или, напротив, отторжение. То есть с помощью изображения легче манипулировать человеком. Ларше убеждён, что изображение обладает способностью гораздо эффективнее навязывать человеку мысли, идеи, поведение, при помощи слов, поскольку, передаваемая информация всегда проходит обработку и либо усиливается, либо ослабляется в зависимости от того, какой эффект необходимо произвести на потребителя⁶¹. Ещё Паскаль, говорит Ларше, заметил, что сила убеждать в меньшей степени привлекает разум, чем воображение и чувствительность⁶².

Наглядным примером роли изображения является необходимость homo connecticus'a фотографировать чуть ли не каждую ситуацию, в которой он находится. Ларше называет данную болезнь, а для него речь идёт именно о расстройстве, «фотографической булимией». Эти фотографии не имеют ничего общего с фотографиями из альбома, который раньше просматривали всей семьёй, вспоминая моменты прошлого. Ещё до того, как посмотреть на пейзаж, человек фотографирует его и моментально получает удовольствие уже от самого нажатия на кнопку, а не от красоты природы⁶³.

⁵⁹ Larchet J.-C. Malades des nouveaux médias. P. 193.

⁶⁰ Ibid. P. 171.

⁶¹ Ibid. P. 178.

⁶² Ibid. P. 172.

⁶³ Ibid. P. 174.

Совсем в недавнем прошлом люди фотографировали не себя, а свою встречу с кем-либо. Именно сам факт встречи с другим был причиной фотографии. Делал ли человек фотографии самого себя, будучи один? Да, однако, только по той причине, что находил путешествие, пейзаж, место, очень важным или красивым. Сегодня же мы имеем дело, полагает Ларше, говоря о *селфи* и видеотрансляциях, с плодотворной почвой для нарциссизма⁶⁴. Крупный план себя несёт в себе единственную смысловую нагрузку — Я как абсолютный центр. Подтверждение данному тезису, уверен Ларше, можно проследить на дальнейшей судьбе такого рода снимков. Как правило, они размещаются в сети интернет с целью получить признание со стороны других. Это приводит к тому, что все ресурсы, создававшиеся, как средство общения, к примеру, социальные сети, становятся ярмаркой тщеславия⁶⁵. В итоге человек перестаёт реагировать на действия, его занимает только реакция другого⁶⁶.

Помимо этого, изображение даёт ложное представление о доступе к реальности. Виртуальный мир — это побег из реального мира, попытка забыть о его несчастьях, трудностях и недостатках, что создаёт угрозу восприятия реальности как шоу. Виртуальный мир не имеет всего этого, он, наоборот, реагирует на все пожелания пользователя. В этом плане он лучше наркотиков и алкоголя, потому что не затуманивает сознание, но так же, как и они, позволяет поверить, что у человека нет проблем. Для описания данного феномена как нельзя лучше подойдёт платоновский миф о пещере, где сидящие спиной к выходу люди, никогда не видевшие белый свет, думают, будто тени на стене — это подлинные вещи. Виртуальный мир, полагает Ларше, предлагает нам лишь тень тени⁶⁷.

⁶⁴ Такой нарциссизм согласно А. Валлону присущ ребёнку возрастом в 9 месяцев, или с 6 по 18 месяцев согласно Ж. Лакану. Это так называемая *стадия зеркала*, которая, полагает Ларше, преодолевается общением и любовью к и со стороны окружающих.

⁶⁵ *Larchet J.-C. Malades des nouveaux médias. P. 202-203.*

⁶⁶ *Ibid. P. 210.*

⁶⁷ *Ibid. P. 170, 182-183.*

Тем не менее можно с уверенностью утверждать, что для Ларше, зависимость от средств новых медиа аналогична зависимости наркотической. Чаще всего они принимаются для того, чтобы убежать от проблем, чтобы погрузиться в иллюзорный мир. Так и чрезмерное использование интернета служит компенсацией социальных или психологических трудностей, дефицита общения и личного благополучия. Важно отметить, что Ларше различает кибераддикцию и киберзависимость. Понятие «кибераддикция» он употребляет в смысле зависимости от средств коммуникации, от интернета и социальных сетей, а понятие «киберзависимость» — как зависимость не от самих средств новых медиа как таковых, но от тех реалий, что они создают. Это могут быть онлайн игры, секс, компульсивный шопинг. Это лишний раз подчёркивает, что для Ларше средства новых медиа в общем, или интернет, в частности, сами по себе не плохи и не хороши, они являются всего лишь дверью, проводником⁶⁸.

Кроме того, люди, которые являются психологически уязвимыми, в большей мере склонны, как и в случаях с наркотической зависимостью, к чрезмерному использованию интернета. Однако, весьма трудно сказать является ли психологическая неустойчивость действительно причиной использования интернета, или его следствием.

Говоря о примате виртуальной реальности, Ларше во многом близок Г. Дебору. Однако из-за сильного влияния Маркса и Фейербаха у Дебора виден явный крен в сторону экономических факторов в анализе распространения виртуальной реальности, тогда как Ларше, тоже принимая их во внимание, наряду с ними отмечает и факторы религиозные, физические, психологические и политические.

⁶⁸ *Larchet J.-C. Malades des nouveaux médias. P. 207.*

Духовное здоровье

Ключевым же моментом в нашем исследовании является уверенность Ларше в том, что новые средства массовой информации привели к обнищанию духовной жизни, а значит и к снижению религиозности.

Духовная жизнь в христианстве предполагает со стороны человека усилия по отвлечению от собственного окружения, собственных мыслей (в широком смысле речь может идти о рассуждении, воображении, воспоминаниях, желаниях и проч.), требует бдительности и внимания. Вера, полагает Ларше, требует подпитки серьезной религиозной практикой, что подразумевает регулярность и постоянную дисциплину⁶⁹. В предыдущих параграфах мы показали, что новые медиа — серьезное препятствие на этом поприще. Работа в Интернете имеет такую специфику, что малейшее снижение концентрации способно погрузить человека в приятный мир, реагирующий на все желания, постоянно адаптирующийся к его увлечениям.

Ларше считает, что интернет, благодаря текстам, ссылкам и особенно изображениям, является постоянным источником соблазна и плодотворной почвой для развития страстей. Спонтанность подачи информации предстаёт ключевой особенностью искушений. Действительно, сеть организована так, чтобы пользователь сталкивался с максимально возможным контентом, способным подпитывать страстность его природы. Ларше считает, что, если рассмотреть весь традиционный перечень страстей, установленный восточно-христианской традицией, то мы увидим, что новые медиа способны питать, поддерживать и развивать их все.

В качестве наиболее характерного примера остановимся на тщеславии и гордости, связанных с практикой селфи-снимков и их публикациях в социальных сетях, авторских YouTube каналах и проч. Удивительно, отмечает Ларше, но размещение подобных фотографий или видеороликов в социальных

⁶⁹ *Larchet J.-C. Malades des nouveaux médias. P. 258.*

сетях называется «делиться», несмотря на то, что в его основе лежит абсолютно эгоистический подход, подтверждением чего служит подсчёт вызванных публикацией «лайков» и просмотров. Здесь мы видим, как страсть гордыни маскируется под понятиями «общение» и «обмен», придавая им ложное альтруистическое обличие. Аналогичная ситуация наблюдается и со всеми другими страстями, появление одной из которых провоцирует появление другой. Так, 1) контент насильственного характера потворствует агрессии; 2) контент сексуального характера питает похоть; 3) гастрономические шоу и кулинарные поединки приводят к необоснованному превозношению роли и места еды (иногда к обжорству); 4) новостные программы вызывают чувство тревоги и страха⁷⁰; 5) светские хроники потворствуют жадности и зависти; 6) авторские YouTube каналы, позволяющие любому демонстрировать себя в самых банальных словах и действиях, питают тщеславие; 7) форумы и дискуссионные площадки часто с использованием псевдонимов, или анонимности, — один из наиболее эффективных инструментов в развитии страстности человеческой природы, становятся местом проявления агрессии и т.д.⁷¹.

Всё вышеперечисленное свидетельствует о том, что новые медиа разрушительны для образа жизни, предполагающего одиночество, внешнюю тишину и внутреннее спокойствие, необходимые как для сосредоточенной и внимательной молитвы, в частности, так и для духовной жизни, в целом⁷². Духовная жизнь христианина призвана исключить психологические или интеллектуальные расстройства и тревоги, а в наивысшей мере, имеет своей

⁷⁰ Для того, чтобы завладеть аудиторией ставка делается на эмоциональную составляющую, что неминуемо, уверен Ларше, приводит к снижению способности сочувствия и сострадания. Ларше полагает, что методы работы, например, современных репортёров свидетельствует, что их главная задача состоит в том, чтобы сделать из человека перцептивное и эмоциональное существо, но, ни в коем случае не рефлексивное. Плюс ко всему информация, которую мы получаем благодаря телевидению, как и интернету, абсолютно ненадёжна. Это так в силу двух основных причин: а) политической пропаганды; б) экономических сил (рекламы), которые навязывают культурное и лингвистическое выравнивание аудитории. *Larchet J.-C. Malades des nouveaux médias. P. 43-46.*

⁷¹ *Ibid.* P. 259-262.

⁷² *Ibid.* P. 263.

целью достижение бесстрастия — духовного состояния, при котором человек может считаться полностью исцеленным по благодати Божией от духовных болезней⁷³. Ларше рассматривает бесстрастие как: а) состояние души чуждое страстям (состояние подавления всякого греха); б) состояние, проистекающее из обладания полнотой добродетели⁷⁴. Разумеется, достижение полноты такого состояния возможно лишь на высших стадиях духовной жизни, достижению которой способствует аскетика. Но, первым этапом, ей предшествующим, является спокойствие и контроль над жизнью и поведением, чему, как раз, и препятствует использование новых медиа, с их непрестанной гонкой за новизной, с навязываемым потоком беспорядочной и разрозненной информации и воздействием на страстную сторону человеческой природы⁷⁵.

То, как Ларше адаптирует новые медиа к своей терапевтической системе, можно проследить на примере фиксации им того факта, что они в значительной степени развивают и усиливают негативные последствия наследственного, в патристической терминологии — первородного, греха (повреждения)⁷⁶. Главное подтверждение этому Ларше находит в рассеянности мыслей, воспоминаний, образов и проч., привносимых новыми медиа, а также в сопутствующих им желаниях и страстях. Всё это, в его глазах, связано с утратой внутреннего единства способностей человека, ранее объединенных в познании Бога и исполнении Его воли. Разум находится в состоянии постоянного возбуждения вопреки глубокому спокойствию его первоначальной созерцательной деятельности. Мысли, ранее сконцентрированные и объединенные, становятся запутанными,

⁷³ Синонимом бесстрастия у Ларше является святость.

⁷⁴ Ларше Ж.-К. Исцеление духовных болезней. С. 633-640.

⁷⁵ Larchet J.-C. Malades des nouveaux médias. P. 264.

⁷⁶ Ibid. P. 266. Аналогии между первородным грехом и отвлечением проводил, к примеру, также М. Кроуфорд. См.: Crawford M. The World Beyond Your Head: On Becoming an Individual in an Age of Distraction. New York: Farrar, Straus & Giroux, 2016.

блуждающими, разделяя всё существо человеческой природы, что делает процесс борьбы со страстями трудозатратнее и сложнее.

Такая логика Ларше даёт ему все основания видеть в негативном влиянии новых медиа, завладевающих всеми способностями человека, продолжение грехопадения, теорию, которую подробно разработали Отцы Церкви, а стало быть, обращение в таком случае к патристическим памятникам не только оправдано, но и необходимо, ведь в них вопросу внимания и бдительности за своим духовным состоянием отведена огромная роль⁷⁷.

Из приведённого материала следует, что Ларше предпринимает попытку найти решение проблемы, лежащей в области компетенции науки, техники, философии, непосредственно в самой религиозной практике. Наглядным примером может послужить пример христианского поста, который, в первую очередь, ассоциируется с ограничениями в пище⁷⁸. Однако, размышления патристических авторов раскрывают гораздо более широкий смысл, представляя пост препятствием на пути всего, что отвлекает человека от

⁷⁷ *Larchet J.-C. Malades des nouveaux médias. P. 266-268, 290-293.* Так, 1) тишина и одиночество (исихия) противостоит безлимитным пакетам мобильных операторов, в частности, или потоку информации, в целом; 2) практика “божественного чтения” (*lectio divina*), сопровождающаяся постоянством, вниманием и молитвой, противостоит быстрому чтению с электронных носителей; 3) постоянное наблюдение за собой (вплоть до монашеского контролирования помыслов) противостоит рассеиванию и проч.

Вместе с тем, отметим, что Ларше опирается не только на патристические памятники, как было почти всегда прежде, но и на суждения ряда философов, среди которых такие мыслители, как М. Хайдеггер, Г. Маркузе, М. Маклюэн. Ларше, как и озвученные авторы, уверен в том, что сама техника уже есть господство над людьми и природой, и что человек уже не хозяин природы, как думал Декарт. Наиболее близко позиция Ларше созвучна позиции М. Маклюэна: Ларше охотно солидаризируется с той его мыслью, что медиа — это тюрьма без стен: сообщения подбрасываются людям, как грабитель даёт сторожевой собаке мясо, чтобы усыпить её дух.

⁷⁸ *Larchet J.-C. Malades des nouveaux médias. P. 273-287.* Ларше предлагает: 1) периодически полностью воздерживаться от использования средств новых медиа в течение примерно пяти дней; 2) воздерживаться от средств массовой информации, которые не являются необходимыми; 3) установить строгие ограничения для интернета и мобильного телефона как средств необходимых; 4) противостоять социальному и экономическому давлению (реклама, новости и проч.); 5) отказаться от фоновой работы новых медиа и интернет сёрфинга; 6) точечный и заранее определённый выбор контента; 7) рассматривать время, отведённое новыми медиа, как неприоритетное и несовместимое по сравнению со временем, посвящённому семье или конкретным действиям; 8) открыть достоинство настоящей дружбы и реального общения; 9) заново открыть старые формы работы, отдыха и отношений. Отдельная методика у Ларше посвящена детской зависимости от новых медиа.

духовной жизни. В этом смысле в качестве формы самоограничения и контроля практика поста может также быть распространена на использование новых медиа⁷⁹. Её цель предстаёт в овладении импульсами, желаниями и страстями, приводящими к использованию новых медиа в любое время и в любом месте. Ларше выступает за обязательное включение в религиозную практику воздержание от использования новых медиа, настаивая на важности его интеграции в традиционную аскетическую практику христианства, что в широком смысле означает усилие, направленное на постепенное устранение страстей и соответствующему развитию противоположных добродетелей.

3.3 Концепции квазирелигиозности

Перед тем как провести анализ воззрений Ларше на концепцию «квазирелигиозности» и роли массмедиа в её становлении, рассмотрим какое место данная концепция занимает в современном религиоведении.

Понятия «квазирелигия» и «квазирелигиозность» используются исследователями религии уже не одной десятилетие. Однако, несмотря на это нельзя утверждать, что имеется какая-то каноническая их трактовка. Это связано, прежде всего, с предметом исследования — уж слишком неоднородными и аморфными оказываются явления, которые можно маркировать этими терминами. Но всё же в исследовательской литературе сложилось представление о каких-то наиболее общих чертах, присущих квазирелигиям.

Так, известные российские социологи религии М.Ю. Смирнов и А.П. Чернеевский характеризуют квазирелигии как прежде всего коллективные представления и действия, сочетающие черты, свойственные как

⁷⁹ В июне 2018 г на о. Крите в ходе конференции, посвящённой вопросам цифровых СМИ и православного пастырства, Ларше призвал к «цифровой детоксикации» во время поста, и обратился ко всем Поместным Церквям с просьбой чётко включить воздержание от использования интернета и социальных сетей в нормы, относящиеся к постам и постным дням.

религиозным, так и нерелигиозным движениям⁸⁰. А. Грил указывает в связи с анализом квази- и парарелигий на новые, не соответствующие наиболее распространенным формам духовности, принятой в обществе, толкования религии, однако при этом в этих религиях «сакрализация», как основной маркер религиозности, подразумевается или хотя бы создается ее видимость, поэтому эти явления и занимают «пограничное» положение между религиозной и секулярной сферами⁸¹. Таким образом, данные понятия используются исследованиями, главным образом, для обозначения таких явлений духовной жизни людей, которые не вписываются в принятые в религиоведческих теориях определения религии⁸². Пограничность этих проявлений религиозности выступает еще и в том, что действительное наличие связи с сакральным в этих явлениях исследователями не считается таким уж необходимым, главное — хотя бы фиктивное наличие такой связи. Поэтому здесь возникает фундаментальная методологическая проблема, на которую обращают внимание Смирнов и Чернеевский: для объективного различения фиктивного и подлинного требуется четкое установление, что является религией, а это задача, до сих пор не имеющая общепринятого решения⁸³. Вполне вероятно, что ее решению может способствовать описание и анализ квазирелигиозности.

Существуют разные классификации подходов к исследованию квазирелигиозности. Удобную классификацию, отражающую основные методологические позиции, предложила К.А. Колкунова. Она выделяет два типа концепций квазирелигий⁸⁴. Первый тип охватывает исследователей-

⁸⁰ Смирнов М.Ю., Чернеевский А.П. Рериховское движение как квазирелигиозное явление // Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право. 2017. № 1. С. 6. DOI: 10.15593/perm.kipf/2017.1.01

⁸¹ Greil A.L. Explorations along the Sacred Frontier // Handbook of Cults and Sects in America, Vol. A / Ed. by D. G. Bromley and J. K. Hadden. Greenwich (Conn.): JAI, 1993. P. 153-172.

⁸² См. подробнее: Колкунова К.А. Теологические корни концепций квазирелигий // Вестник ПСТГУ Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2012. Вып. 4 (42). С. 62-75.

⁸³ Смирнов М.Ю., Чернеевский А.П. Рериховское движение как квазирелигиозное. С. 6.

⁸⁴ Колкунова К.А. Современные концепции квазирелигий // Вестник РХГА. 2014. Вып. 1. Том 15. С. 305-306.

теологов и феноменологов. Прежде всего, к ним относятся Й. Вах, П. Тиллих и Дж. Смит⁸⁵. Так, Тиллих определяет квазирелигии через категорию веры. Вера — это «состояние предельной заинтересованности», это «предельный интерес», «предельная захваченность», жизненный нерв религии⁸⁶. Но вера может быть направлена на различные объекты. С одной стороны, вера в отличие от всех других актов душевной жизни может быть ориентирована на бесконечную, абсолютную реальность, существующую вне человека как конечного существа и вне его окружающего мира и обладающую такими качествами, как безусловность, бесконечность, предельность⁸⁷. Вера — «это акт конечного существа, которое захвачено бесконечным и обращено к нему»⁸⁸. С другой стороны, вера может быть обращена и к посюсторонним, конечным, явлениям. В этом проявляется основа для возникновения квазирелигий. «В секулярных квазирелигиях предельный интерес направлен на такие объекты как нация, наука, особая форма или состояние общества или высший идеал человечества, которые в этом случае рассматриваются как божественные»⁸⁹.

Второй тип концепций состоит из исследований социологов религии — уже упомянутого А. Грила, Д. Руди, Дж. Хэдден, С. Хант⁹⁰. Эти исследователи понимают под квазирелигиями все те явления, которые полагают себя на границе между сакральным и секулярным, при этом им присуща

⁸⁵ *Wach J.* The Comparative Study of Religions. New York, 1958; *Тиллих П.* Христианство и встреча мировых религий / Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 396-441; *Smith J.E.* Quasi-Religions: Humanism, Marxism and Nationalism. St. Martin's Press, 1994; *Id.* Humanism as a 'Quasi-Religion' // Free Inquiry. Fall. 1996. Vol. 16. P. 17-20.

⁸⁶ *Тиллих П.* Динамика веры / Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 133.

⁸⁷ *Там же.* С. 163.

⁸⁸ *Там же.* С. 143.

⁸⁹ *Он же.* Христианство и встреча мировых религий / Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 397.

⁹⁰ См. прежде всего: *Between Sacred and Secular: Research and Theory on Quasi-Religion* / Ed. by A.L. Greil and T. Robbins. Greenwich, CT: JAI Press, 1994; *Greil A., Rudy D.* On the Margins of the Sacred: Quasi-Religion in Contemporary America / In *God's we trust: New Patterns of Religious Pluralism in America* / 2nd ed., ed. by T. Robbins, D. Anthony. New Brunswick, NJ: Transaction, 1990. P. 219-232; *Hadden J.K.* Toward Desacralizing Secularization Theory // *Social Forces*. 1987. Vol. 65, № 3. P. 587-611; *Hunt S.* Alternative religions: a sociological introduction. London: Routledge, 2018; *Id.* Religion and everyday life. London: Routledge, 2013.

организационная составляющая, схожая с традиционными религиями, и выражение «предельных интересов» человеческого бытия⁹¹. Данная двойственность, предполагающая наличие религиозной и нерелигиозной составляющих в одном и том же явлении одновременно, все чаще полагалась в качестве ее существенной черты⁹². В том случае, когда речь идет об институционализированной квазирелигиозности, исследователи чаще склонны говорить о новых религиозных движениях, если же это движение не имеет прочной социальной базы, не представлено какой-то одной организацией или группой, но свойственно представителям разных групп, говорят просто о квазирелигиозности⁹³.

Наконец, в связи с терапевтической философско-религиозной системой Ларше представляется крайне важным обозначить еще одну черту квазирелигий, отмеченную Смирновым и Чернеевским, а именно их терапевтический характер⁹⁴. Они отмечают, что носителями квазирелигиозности могут выступать различные организации и движения: New Age, «Живая этика» Рерихов, спиритические кружки, группы психотерапии и психофизических тренингов, общество анонимных алкоголиков, движения вегетарианства, защитников прав животных, экозащитные организации. Всех их объединяет мировоззрение, направленное на улучшение жизненной ситуации и жизненной перспективы своих сторонников (адептов), предлагая параллельно физической вовлеченности в

⁹¹ Greil A., Rudy D. On the Margins of the Sacred: Quasi-Religion in Contemporary America / In God's we trust: New Patterns of Religious Pluralism in America / 2nd ed., ed. by T. Robbins, D. Anthony. New Brunswick, NJ: Transaction, 1990. P. 219-221.

⁹² См. об этом подробнее монографию В.А. Мартиновича: *Мартинович В.А. Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция. Материалы к изучению нетрадиционной религиозности.* Т. 1. Минск: Минская духовная академия, 2015. С. 13-84.

⁹³ Так, известный отечественный религиовед Е.Г. Балагушкин в своей монографии «Проблемы морфологического анализа религий» выделяет шесть характерных особенностей НРД: вероучение, ритуальная обрядность, организация религиозной деятельности, социальная программа, взаимоотношение с социальным окружением, финансовая деятельность. *Балагушкин Е.Г. Проблемы морфологического анализа религий.* М.: ИФ РАН, 2003. С. 120-130.

⁹⁴ *Смирнов М.Ю., Чернеевский А.П. Рериховское движение как квазирелигиозное явление.* С. 7-8.

движение и духовные практики, ориентированные на личностный рост, обретение новой идентичности.

Новые медиа, в целом, и интернет, в частности, представляют особый интерес для исследователей квазирелигиозности. С одной стороны, новые медиа выступают как средство: среда, пространство зарождения, развития, распространения квазирелигиозности⁹⁵. Здесь достаточно вспомнить крайне популярное у исследователей пастафарианство, или Церковь Летающего Макароного Монстра⁹⁶. С другой стороны, средства новых медиа сами выступают объектом исследования как новая квазирелигия вследствие явной их сакрализации пользователями⁹⁷.

Как мы видим, отношение Ларше к новым медиа как духовным болезням укладывается в традиционное для религиоведения понимание квазирелигиозности. Однако в его подходе к изучению и трактовке этих явлений имеется ряд существенных моментов, на которые следует обратить внимание, чтобы увидеть религиоведческую составляющую в его философско-религиозной системе.

⁹⁵ Эти исследования отражены, например, в следующих сборниках. Religion on the Internet: Research prospects and promises / Ed. by J. K. Hadden & D. E. Cowan. New York: JAI Press, 2000; Handbook of Hyper-Religions / Ed. by A. Possamai. Leiden: Brill, 2012.

Интересно, что исследователи выделяют разные формы существования религиозности в интернете. Так выделяют: электронные религии (e-religions), онлайн-религии (online-religions) и кибер-религии (cyber-religions). См.: *Karaflogka A.* E-religion: A Critical Appraisal of Religious Discourse on the World Wide Web. New York: Routledge, 2014; *Helland C.* Online-religion/religion-online and virtual communitas / Religion on the Internet: Research prospects and promises / Ed. by J.K. Hadden & D.E. Cowan. New York, JAI Press, 2000; *Brasher B.* Give me that online religion. New York: Rutgers University Press, 2004.

⁹⁶ Пастафарианство (Pastafarianism) — пародийная религия, основанная физиком Бобби Хендерсоном, как протест против решения департамента образования штата Канзас, потребовавшего ввести в школьный курс концепцию разумного замысла как альтернативу эволюционной. Церковь Летающего Макароного Монстра включает миллионы последователей, распространена, прежде всего, среди студентов в Северной Америке и Европе.

⁹⁷ *Heinonen S.* The future of the Internet as a Rhizomatic Revolution toward a Digital Meaning Society / The future Internet: alternative visions / Ed. by J. Winter and R. Ono. Cham Springer International Publishing 2015. P. 75-92; *Lofton K.* Consuming religion. Chicago: University of Chicago Press, 2017.

3.4 Ж.-К. Ларше и определения квазирелигиозности

У Ларше нет строгого определения квазирелигиозности, тем не менее его можно реконструировать через контексты употребления им этого термина. Рассмотрение позиции Ларше по вопросу квазирелигиозности уместно начать с анализа его воззрений на психоанализ, поскольку в данной области озвученный термин эксплицируется им наименее отчётливо.

Вопросы взаимосвязи христианства и психоанализа, а также установление его квазирелигиозных черт, трудно назвать новыми⁹⁸, а позицию Ларше новаторской, поэтому мы не ставим перед собой цели всесторонне проанализировать отношение к психоанализу Ларше⁹⁹, а лишь попытаемся выявить те квазирелигиозные аспекты, которые он в нём усматривает. Несмотря на то, что Ларше ни разу не употребляет термин квазирелигиозный по отношению к данной психологической теории, анализ его работы *Духовное бессознательное* позволяет говорить о моментах, явно наделяющих психоанализ чертами квазирелигиозности.

Речь преимущественно идёт о взаимосвязи исповеди и практик психоанализа. Можно ли полагать, что исповедь является аналогом или заменой психотерапии? Несмотря на известный факт, что психоанализ быстрее распространился в протестантских странах, в ряде которых исповедь отсутствует, ответ Ларше на этот вопрос отрицательный. Он считает, что исповедь невозможно инструментализировать и использовать как психотерапию. Её формат, как правило, короткий и точный, не позволяет определить становление болезни. Кроме того, невозможно отождествлять все без исключения психические расстройства с таким религиозным понятием как грех.

⁹⁸ Старовойтов В.В. Психоанализ и религия // История философии. Вып. 12. М.: ИФ РАН, 2005. С.63-89. [Электронный ресурс] URL: <http://iph.ras.ru/page48423564.htm> (дата обращения: 28.01.2020).

⁹⁹ Подробнее, см.: Larchet J.-C. L'inconscient spirituel. P. 13-105.

Однако, христианство, помимо исповеди, сохранило древнюю монашескую традицию откровения помыслов, которая, как и психоанализ, предполагает возможность пациента выразить свои переживания (иногда в форме диалога) в присутствии духовного наставника (терапевта), кто, сохраняя тайну сказанного, предположительно способен улучшить состояние пациента¹⁰⁰. Согласно психоанализу (Ларше рассматривает преимущественно психоанализ Фрейда и Юнга), как и в случае с христианством, исключена любая негативная реакция на предосудительные факты, наоборот, успех терапии напрямую зависит от степени открытия навязчивых идей, трудностей, внутренних и внешних конфликтов, страдания. Обе стороны сходятся в признании того патогенного характера «скрытых» или «навязчивых» мыслей, или побуждений, являющихся спутниками сложных жизненных ситуаций, психологических травм, предосудительных чувств и чувства вины¹⁰¹. Общим и весьма важным аспектом оказывается простой факт наличия возможности сформулировать в присутствии другого свой чувственный опыт¹⁰². И если добавить к этой практической стороне дела и некую общую, в ряде вопросов, теоретическую базу, то для Ларше практика психоанализа весьма близко подходит к практике религиозной¹⁰³. Можно утверждать, что для Ларше психотерапевт и психоанализ предстают в виде кальки с фигуры христианского духовника и практики откровения помыслов.

¹⁰⁰ *Larchet J.-C. L'inconscient spirituel. P. 33, 167-172.* История монашества знает различные практики исповедания помыслов от раза в день, раза в час, до неограниченного количества раз. Главное, что отмечает Ларше, — это фиксация помыслов совместно с обстоятельствами их возникновения.

¹⁰¹ *Ibid. P. 174.*

¹⁰² *Ibid. P. 175.*

¹⁰³ Точками пересечения христианства и психоанализа (на примере психоанализа Фрейда) по мнению Ларше является: 1) роль в патологии психических болезней, того, что Фрейд называет «нарциссизм», близкого к патристической концепции «себялюбия»; 2) отношение Фрейда к удовольствию и страданию, формирующее базу поведения человека; 3) инстинкты жизни (Έρωσ) и смерти (Θάνατοσ); 4) фрейдовскую концептуальную триаду (Оно — Я — Сверх-Я), где по отношению к иррациональным частям души доминантная роль отводится духу и разуму, а воздержание, или самообладание, рассматривается как важнейшая добродетель; 5) платоновская антропология, ставшая предтечей представлениям о гневливой и желательной частях души и проч. *Ibid. P. 34-43.*

Вместе с тем, тогда как в христианском откровении помыслов воспоминания ограничиваются конкретными событиями и фактами, что идут вразрез со стандартами поведения и причиняют человеку определённое неудобство, то в случае с психоанализом мы имеем дело с детальным воспроизведением прошлого, или, полагает Ларше, с «потокосознанием». Психотерапевт — это слушатель (он должен опасаться давать советы, он — экран, как говорит Ларше, для проецирования психического состояния пациента), а сам пациент, по существу, и является психотерапевтом, прогрессируя благодаря самосознанию. Этот поток, или бесконтрольность воспоминаний, может вдохнуть в прежние грехи, следуя христианской терминологии, новую жизнь. Поэтому исповедь и откровение помыслов нужны не для того, чтобы принять свои «тёмные стороны», которые не имеют отношения к «истинному Я», а, наоборот, для того, чтобы раз и навсегда от «падшего Я» дистанцироваться¹⁰⁴. Это один из многих моментов, показывающий схожесть психоанализа и христианской практики по форме, раскрывает разницу их содержания, что даёт все основания рассматривать психоанализ как квазирелигиозный феномен.

При этом если выйти за рамки рассмотрения психоанализа у Ларше и обратиться к более общим вопросам психиатрии, можно обнаружить, что сделать следующий шаг в сторону раскрытия представления автора о феномене квазирелигиозности можно при помощи понятия «абсолютизации относительного», существенного компонента ряда психических заболеваний.

Помимо Ларше осмыслением патогенного влияния «абсолютизации относительного» занимались такие психоаналитики, как И. Карузо и В. Дэйм. Они полагали, что в том случае, если Абсолют не воспринимается как абсолютное, но относительное, и если наоборот, нечто относительное

¹⁰⁴ *Larchet J.-C.* L'inconscient spirituel. P. 176-178.

возводится в ранг Абсолюта, то в человеке возникает фундаментальный конфликт, являющийся причиной неврозов и, возможно, психозов¹⁰⁵.

Абсолютизация относительного создаёт идолов. Самым типичным из которых является сам человек. Яркий пример тому патогенность гипертрофии я, которая хорошо прослеживается в неврозах (особенно при истерическом неврозе) и в нескольких психозах (особенно при параноидальном психозе). Если мы посмотрим на совокупность психических заболеваний в целом, то найдём, полагает Ларше, что все они доходят до крайности по отношению к какому-то конкретному объекту (речь идёт о процессе абсолютизации относительного или обожествлении ограниченного объекта), ведь всякое заблуждение является общей интерпретацией реальности через очень ограниченный её аспект. Ларше предлагает ту же терапию, что и Карузо и Дэйм. Её основной элемент — восстановление иерархии ценностей. Однако идеи Карузо и Дэйма, несмотря на их расположенность к христианской традиции, остаются построениями весьма общего характера, в то время как для Ларше исключительно рациональный дискурс недостаточен¹⁰⁶. Он полагает, что терапия «абсолютизации относительного» это не интеллектуальный процесс, а скорее аскетический.

Приведённые примеры практической стороны психоанализа свидетельствуют, что позиция Ларше максимально близка воззрениям П. Тиллиха и в особенности Д. Э. Смита, систематически развивавшим его идеи. Так, Смит усматривал отличительную особенность (а точнее недостаток) квазирелигии в постановке конечной действительности или реальности на место религиозного предельного, которое, возведённые в статус абсолюта, совершенно неспособно ответить на глубинные потребности человека и защитить его от жизненных трудностей¹⁰⁷. И даже если эта конечная

¹⁰⁵ *Daim W.* Transvaluation de la psychanalyse. L'Homme et l'Absolu. Paris: Albin Michel, 1956. P. 135-136.

¹⁰⁶ *Larchet J.-C.* L'inconscient spirituel. P. 196.

¹⁰⁷ *Smith J.E.* Quasi-Religions: Humanism, Marxism and Nationalism, 1994.

реальность составляет счастье или здоровье человека, процветание нации или класса, она не может претендовать на то, чтобы выступать, пользуясь выражением Тиллиха, в качестве «предельного интереса».

На этом основании можно заключить, что подход Ларше в равной степени может быть назван теологическим, как и подход Тиллиха и Смита. Для него 1) структурообразующее начало в религии составляет её сотериологическое содержание; 2) квазирелигия стоит на более низкой ступени нежели «правильная религия». С тем лишь уточнением, что в отличие от своих протестантских коллег, позиция Ларше ещё более жёсткая: квазирелигия выступает как несомненное зло, вычленяемое для её последующей аннигиляции. Причём понятие аннигиляции используется нами и в смысле превращения (одна из целей Ларше очерчивание границ христианского психоанализа) и аннигиляции в смысле уничтожения (высвечивание «абсолютизации относительного», как один из примеров, с последующим от неё избавлением).

Ещё одним аргументом в пользу близости позиций Ларше и представителей так называемой феноменологической концепции квазирелигий, рассматривающих идеологии как предмет религиоведческого исследования, может послужить его полемика с греческими богословами Х. Яннарасом и И. Зизиуласом. Анализируя риск радикальной реинтерпретации христианского вероучения на базе персонализма, Ларше сравнивает построения греческих авторов с квазиидеологиями, в которых на базе одного элемента даётся тотальная реинтерпретация целого, как в случае с экономикой у К. Маркса¹⁰⁸. Благодаря подобному сравнению можно с уверенностью полагать, что Ларше полностью разделяет ставшее классическим определение политических идеологий у Тиллиха, — как квазирелигий.

¹⁰⁸ *Larchet J.-C.* *Personne et nature*. P. 219, 228, 315, 338. Более подробный анализ выявления квазирелигиозных черт марксизма, повлекшего за собой построение атеистической церкви, см.: *Шохин В. К.* Феномен атеистического фидеизма // Труды кафедры богословия СПбДА. 2018. № 1. С. 13.

В работе, посвящённой духовным предпосылкам экологического кризиса, Ларше впервые весьма отчётливо подходит к проблеме квазирилегиозности, однако использует термин «псевдо-религиозный», (*pseudo-religieux*)¹⁰⁹.

Данное понятие, как известно, получило широкое распространение благодаря трудам немецко-американского религиоведа И. Ваха, усматривавшего черты псевдорелигиозности в марксизме, биологизме, расизме и этатизме. И. Вах полагал, что псевдорелигиозность способна обладать чертами «правильной религии», но в ней человек соотносится не с предельной реальностью, а с реальностью конечной¹¹⁰. Аналогичные утверждения мы видели при анализе воззрений Ларше на психоанализ. Схожую линию суждений мы находим и в вопросе экологического кризиса.

Осознание ухудшения экологии и пристальное внимание к её проблемам — явление весьма новое: рост интереса к данной сфере относится к 1970-м годам. Именно тогда широкая общественность обратила внимание на экологические проблемы, некоторые из которых уже стали необратимыми: истощение природных ресурсов, загрязнение воды, воздуха и почвы,

¹⁰⁹ Ларше, как и Н. Бердяев, отмечает, что страдание ближнего становится для меня самого духовной проблемой. То же справедливо сказать и о природе: каждый раз, когда она подвергается жестокому обращению, это также становится духовной проблемой.

Отметим, что в области экологии Ларше практически полностью руководствуется исключительно мыслью Максима Исповедника, который среди прочих патристических авторов в наивысшей степени занимался вопросами присутствия Бога в природе и ролью посредничества, которую человек призван исполнять в творении. Логика исследования Ларше состоит в попытке синтеза этих двух пунктов Максима, что, по его мнению, должно способствовать приданию исследованиям экологического кризиса соответствующее духовное измерение. Позиция Ларше в вопросе экологии в своих основных положениях аналогична его позиции по проблеме развития средств новых медиа, и полностью вписывается в разрабатываемый автором проект терапевтической модели философии. Вопросы экологии отражают болезни природы, имеющие своим источником духовные болезни человека, а, значит, их исцеление зависит от исцеления духовных недугов, в первую очередь, самого человека. Ларше, как и в случае с рядом физических, психических и болезней медиа, уверен, что в основе экологических проблем также лежат духовные причины, связанные с тем, как человек воспринимает и использует природу. См.: *Larchet J.-C. Les fondements spirituels de la crise écologique.*

¹¹⁰ *Wach J. The Comparative Study of Religions.* P. 37. Как и в случае с Вахом, деление религий на правильные и неправильные, предоставляют повод упрекнуть Ларше в конфессиональной ангажированности, ещё более очевидной, чем в случае с его протестантским коллегой.

нарушение процессов, обеспечивающих жизнь и размножение видов, их исчезновение, глобальное потепление (изменение климата, структуры почвы и экосистем), и, как их следствие, рост числа онкологических заболеваний, аллергии, астмы и др.¹¹¹.

Важно отметить, что, согласно Тиллиху, и как верно отметила Колкунова, квазирелигиозность часто проявляется тогда, когда необходимо бороться за права, равенство и свободы¹¹². В этой связи, смотрится вполне естественным, что спустя уже несколько десятилетий движение в защиту окружающей среды принимает такие масштабы и, порой, такие неожиданные формы, что сегодня вопросы экологии могут сосредотачивать вокруг себя весьма разнородные движения, начиная от политических партий вплоть до религиозных течений и объединений. Ларше считает, что в большинстве европейских стран экологические партии, специализирующиеся на охране природы, параллельно, а иногда и в приоритетном порядке, имеют и ряд других установок, идущих вразрез с христианскими ценностями (к примеру, в вопросах эвтаназии, однополых браков, усыновления детей гомосексуальными парами и проч.)¹¹³.

Данные движения, как правило, воспринимают природу в своей сущности как добро, а встречающиеся в ней зло исключительно как плод деятельности человека или общества. С одной стороны, это весьма полезно, поскольку порождает должное отношение покровительства и заботы к природе. С другой, — полагает Ларше, такая позиция часто приводит к псевдо-религиозным установкам. Речь идёт о том, что особенность подобных течений заключается в том, что вне зависимости от степени их политичности, их духовная составляющая всегда превалирует над их социальной и политической повестками. Так, Ларше уверен, что большинству из них

¹¹¹ *Larchet J.-C.* Les fondements spirituels de la crise écologique. P. 80.

¹¹² *Колкунова К.А.* Концепции квазирелигий в современном зарубежном религиоведении / Диссертация на соискание учёной степени кандидата философских наук. М, 2013. С. 67.

¹¹³ *Larchet J.-C.* Les fondements spirituels de la crise écologique. P. 98.

свойственны различные примитивные и псевдо-религиозные формы: пантеизм, анимизм, экоспиритуализ, а также в них совершенно чётко прослеживаются элементы, характерные для язычества, неоязычества и для движений NewAge¹¹⁴.

Более того, Ларше считает, что озвученная позиция, типичная для партии Зелёных, в целом, а сегодня широко распространённая и в христианстве, в частности, способна принимать сектантскую форму — в виде веганства, культа природы¹¹⁵. В качестве примера можно привести теорию «космического Христа» и «Матери Земли» М. Фокса¹¹⁶, экофеменизм, «теологию процесса», разработанную на основе философии процесса математика и логика А. Н. Уайтхеда и продолженную в трудах Ч. Хартсхорна, Ш. Огдена, Д. Кобба, Д. Уильямса и У. Тэмпла (озвученных авторов объединяет представление о Боге, как о постоянно воплощающем Себя в непрерывном творении мира) и т.д.¹¹⁷. Все они маркируются французским мыслителем как «псевдорелигиозность».

Аналогичный подход, но уже с непосредственным использованием термина «квазирелигиозный» (*quasi religieuse*), мы встречаем в рассматриваемой в настоящей главе проблеме новых медиа. Отметим, что в современном религиоведении данный вопрос не был обойдён стороной. Так, к примеру, российский религиовед Яблоков полагает, что говоря о квазирелигиозности, совершенно справедливо считать её частью совокупность таких форм современной культуры, как почитание звезд, «религию коммерции», игрорелигии, а также интернет-религии¹¹⁸, а В. Палавер, в попытке обосновать религиозную структуру современного

¹¹⁴ Larchet J.-C. Les fondements spirituels de la crise écologique. P. 67.

¹¹⁵ Подробнее, см.: *Ibid.* P. 67-68.

¹¹⁶ Fox M. The Coming of the Cosmic Christ: The Healing of Mother Earth and the Birth of a Global Renaissance. New York: Harper One, 1988.

¹¹⁷ К примеру, см.: Cobb. J. B. Process Theology: An Introductory Exposition. London: The Westminster Press, 1976.

¹¹⁸ Яблоков И.Н. Философия религии. Актуальные проблемы. М.: Изд-во РАГС, 2007. С. 202.

капитализма (который также в его глазах является псевдорелигией), настаивает на ведущей роли массмедиа в становлении данного феномена¹¹⁹. Схожий подход мы видим и у Ларше.

Так, Ларше, анализируя идею о грядущей кибернетической модели цивилизации (сельскохозяйственная — техническая — кибернетическая) таких американских мыслителей, как Д. Белл, А. Тоффлер и Н. Винер, отмечает квазирелигиозность её теоретической базы. Ларше, критикуя взгляды Винера на то, что только коммуникативное общество оставляет человечеству шансы на спасение, обозначает его подход как «утопический и квазирелигиозный»¹²⁰. Как мы видим, идея развития коммуникативного общества носит печать «квазирелигиозности», как отмечалось выше, главным образом, благодаря наличию собственной сотериологии¹²¹.

Приведённый материал является достаточным, чтобы показать Ларше как сторонника традиционной религиозности, отвергающего любые попытки заигрывания с ней. Есть все основания полагать, что объяснение этому кроется в том, что квазирелигиозность дезинтегрирует (сепарирует) сознание человека, а вот классическая религиозность, напротив, интегрирует. На это указывал проведённый выше во второй главе настоящего исследования (см.: §.2.5) анализ концепта Ларше «духовное бессознательное».

Таким образом, несмотря на то, что во всём наследии Ларше нет чёткого определения квазирелигиозности, представленная логика суждений французского философа позволяет нам реконструктивно дать собственное.

¹¹⁹ *Palaver W.* Challenging Capitalism as Religion: Hans G. Ulrich's Theological and Ethical Reflections on the Economy // *Studies in Christian Ethics*. 2007. Vol.20. P. 215-216.

¹²⁰ *Larchet J.-C.* Malades des nouveaux médias. P. 106.

¹²¹ *Ibid.* P. 256. Также «квазирелигиозность», порождаемая новыми медиа, в целом, и кибернетикой, в частности, для Ларше интересна своим проникновением в философию персонализма. Речь идёт, в первую очередь, о персонализме, представленном Э. Мунье, Г. Марселем, М. Недонселем, М. Бубером, Н. Бердяевым, Х. Яннарасом и И. Зизиуласом, и о той реляционной и диалоговой коннотации, которую они *a priori* придают понятию лица, разрабатывая определение лица как «бытия в общении». См.: *Редин Н.А.* Жан-Клод Ларше: православный персонализм Х. Яннараса и митрополита Иоанна (Зизиуласа) в контексте интерконфессионального диалога // *Христианское чтение*, 2017. № 4. С. 105-112.

Так, квазирелигиозность — это новая не оформленная институционально в качестве религиозных организаций современная религиозность, которая имеет черты традиционной религиозности и устанавливается как социологически, так и теологически. Последняя часть определения особенно важна, поскольку, на наш взгляд, именно она составляет ключевую методологическую особенность изучения квазирелигиозности у Ларше.

3.5 Новые медиа — квазирелигия

Ларше утверждает, как и многие другие, что сегодня интернет предоставил поле для манёвра различным политическим и религиозным экстремистам, больным людям и извращенцам, разжигающим опасные суицидальные практики, породил новые виды мошенничества и киберпреступность¹²². Интернет также стал идеальным местом пропаганды для сект и экстремистских групп (Ларше отмечает, наряду со многими, огромный успех вербовки ИГИЛ именно благодаря интернету)¹²³. Однако, ключевым моментом является даже не тот факт, что медиа-сфера стала проводником новых религий и их подхода к духовной жизни, но то, что она сама стала «религией»¹²⁴.

Это утверждение позволяет полагать, что Ларше близок к мысли французского социолога Ф. Бретона, подчёркивающего религиозную природу новых медиа и отмечающего определенную преемственность новой духовности с гностицизмом, манихейством, дуализмом, контркультурой 1960-х гг., отмеченной влиянием NewAge, и теологией Т. де Шардена¹²⁵. Вместе с тем, Бретон не единственный мыслитель, подчёркивающий, что увлечение интернетом разворачивается в атмосфере, проявляющейся как новая религиозность. Это фиксировали и другие авторы, такие как А. Мателар, И.

¹²² *Larchet J.-C.* Malades des nouveaux médias. P. 139-141.

¹²³ *Ibid.* P. 131-132, 142-143.

¹²⁴ *Ibid.* P. 243.

¹²⁵ См.: *Breton P.* Le Culte de l'Internet. Une menace pour le lien social? Paris: La Découverte, 2000.

Рамоне, Д. Ле Бретон, М. Дери и П. Мусо. Неоднократно отмечалось наступление эры обожествления техники, эры «медиа-мессианства», проводились параллели между религиозностью в киберкультуре и гностицизмом первых веков, между киберкультурой и движением NewAge, сеть представлялась в виде нового религиозного собора (церкви), в виде фетиш-объекта, соединяющего настоящее и будущее¹²⁶. Показать «религиозность» новых медиа при анализе терапевтического подхода Ларше можно на конкретных примерах.

Так, несмотря на то что сегодня телевидение в домах людей не более чем фон, очень часто оно становится полноправным хозяином, вокруг него организуется вся повседневная жизнь. Просмотр телевизионных программ, или новостей, превращается в священное действие, которое определяет время обеда, завтрака и досуга; еженедельные сериалы, из которых нельзя пропустить ни одной серии, если вы хотите следить за сюжетной линией, определяют организацию вечеров, последняя просмотренная программа определяет время сна и т.д. Ларше полагает, что в таких случаях правомочно говорить, что телевизор предстаёт сакральным объектом, который смотрится со вниманием, характерным для религиозных действий. Такое отношение приводит к тому, что телевизионное время в значительной степени подменяет собой время физиологическое, из области профанного переходит в область сакрального¹²⁷.

Также характерным примером может послужить те изменения, что новые медиа привнесли в человеческое восприятие пространства и времени. С их помощью человек способен мгновенно преодолеть всё то, что его отделяет от других вещей. Человек способен немедленно найти, услышать или увидеть

¹²⁶ *Mattelart A.* Histoire de l'utopie planétaire: de la cité prophétique à la société globale. Paris: La Découverte, 1999; *Ramonet I.* La Tyrannie de la communication. Paris: Gallimard, 2004; *Le Breton D.* L'Adieu au corps. Paris: Métailié, 1999; *Dery M.* Vitesse virtuelle: la cyberculture aujourd'hui. Paris: Abbeville, 1997; *Musso P.* Critique des réseaux. Paris: Press Universitaires de France, 2003

¹²⁷ *Larchet J.-C.* Malades des nouveaux médias. P. 86, 112.

всё, что пожелает, где бы оно ни находилось. В этом факте Ларше видит трансформацию человеческой воли, желания и чувств. Открывшиеся возможности дают ложное впечатление свободы и всемогущества, атрибутов, в полном смысле слова, присущих исключительно Богу.

Отметим, что Ларше не единственный автор, акцентирующий внимание на псевдо-божественных атрибутах. Так, широко известно саркастическое замечание авторов, придерживающихся атеистических позиций, которое в своей книге приводит Н. Карр, наделяющих компанию Google и одноименную поисковую систему всеми атрибутами церкви и божества. Карр говорит о том, что Google: 1) всеведущ; 2) вездесущ; 3) отвечает на все молитвы (имеется в виду запросы); 4) потенциально бессмертен; 5) бесконечен; 6) помнит всех; 7) не причиняет боли; 8) более востребован и любим, чем другие боги; 8) единственный бог, чье существование доказано¹²⁸.

Помимо этого, новые медиа дают человеку возможность в какой-то мере быть свободным от пространственно-временных ограничений. Казалось бы, полагает Ларше, простая видеоконференция, позволяющая одновременно встретиться собеседникам из разных уголков мира, будет в то же время иметь определённые последствия. Или же, при помощи смартфона, приводит он ещё один пример, можно закрыть ставни своего дома в Бургундии, находясь в отпуске на мальдивском пляже, что, с его точки зрения, является аналогией божественному всемогуществу. Медиа вдохнули новую жизнь в библейские слова «будете как боги». Человек отныне может примерить на себя все «божественные» атрибуты¹²⁹.

Говоря о том, что новые медиа являются объектами почти религиозного почитания и поклонения, Ларше хочет показать, что это поклонение, подобное поклонению Богу в религиозной практике христианина, не только теоретическое, но и практическое. Так, жертвы голодания или бессонницы для

¹²⁸ См.: Carr N. Internet rend-il bête? P. 211-247.

¹²⁹ Larchet J.-C. Malades des nouveaux médias. P. 84.

освобождения времени для использования новых медиа могут рассматриваться как формы аскетизма, а то, что большинство людей начинает и заканчивает свой день в компании новых медиа, сродни религиозной практике вечерних и утренних молитв¹³⁰. На этом основании можно сделать вывод, что религиозность христианства и квазирелигиозность новых медиа можно представить как сообщающиеся сосуды: увеличение одного моментально приводит к уменьшению другого и наоборот. Правомочность противопоставления христианства, с одной стороны, и новых медиа с их квазирелигиозными практиками, с другой, подкрепляется недавним исследованием А. Доуни, свидетельствующим о том, что: 1) зависимость от новых медиа не уживается с религиозностью человека; 2) существует корреляция между развитием новых медиа и уровнем недовольства религией в обществе¹³¹. С одной стороны, данное утверждение можно объяснить и проще: чем человек больше «врастает» в мир, тем менее он религиозен, а значит, речь скорее идёт о психологии, а не об антихристианстве. Однако, ряд религиоведов, в первую очередь И. Вах, представляли псевдорелигию как порождение секулярного мира, как некую его мутацию¹³².

Вместе с тем для Ларше, в отличие от других авторов, занимающихся аналогичной проблематикой, важно отметить не только религиозный характер новых медиа, но и акцентировать свойственное сектам и деструктивным культам их тоталитарное стремление к глобальной экспансии и влиянию¹³³.

Речь идёт о том, что для Ларше новые медиа, как и религия, — это вовсе не благотворительное предприятие. Все обещания новых медиа — коммерческий продукт. Поэтому если мы вправе говорить об обществе потребления, то также справедливо говорить и о том, что новые медиа, а,

¹³⁰ *Larchet J.-C. Malades des nouveaux médias. P. 249.*

¹³¹ См.: *Downey A. B. Religious Affiliation, Education and Internet use. 24 mars 2014.*

¹³² *Колкунова К.А. Концепции квазирелигий в современном зарубежном религиоведении. С. 59.*

¹³³ *Larchet J.-C. Malades des nouveaux médias. P. 247.*

главным образом, интернет, стали основным инструментом «религии потребления». Её сотериология сводится к тому, полагает Ларше, что провозглашает спасение тех, кто будет располагать финансовыми средствами для приобретения (потребления), а новая мораль гласит, что всё технически осуществимое, не только допустимо, но и желательно, а всё, что финансово выгодно, — есть благо. Именно в подобных идеях, особенно свойственных трансгуманистическим ассоциациям, Ларше видит угрозу для христианства, несмотря на их, в целом, гуманистический характер¹³⁴. И, несмотря на то что здесь речь идёт скорее о взаимосвязи общества потребления и религии, отметим вновь подход Палавера, предпринявшего попытку описать квазирелигиозность капитализма, как раз при помощи использования массмедиа¹³⁵.

3.6 Методологические особенности изучения квазирелигиозности у Ж.-К. Ларше

Исследование показало, что понятие религиозности, в целом, или новая религиозность (часто квазирелигиозность), в частности, связываются Ларше с духовными болезнями и анализируются через соответствующие понятия (см.: §§2.1-2.5). Методологические особенности изучения квазирелигиозности у Ларше можно представить в виде трёх основополагающих тезисов:

1) *Ларше рассматривает новые медиа (их квазирелигиозность) теологически.*

Теологический подход — исходный подход к изучению новых религиозных движений. Накопленный материал в рамках теологического подхода во многом сформировал религиоведческий подход к изучению феномена новых религиозных движений. В его рамках рассматриваемый

¹³⁴ Larchet J.-C. Malades des nouveaux médias. P. 247-249. Трансгуманизм весьма успешно воспринял, уверен Ларше, библейские понятия «нового» и «ветхого человека», перенося их из духовной области в материальную, где успехи в науке способны изменить человеческую природу.

¹³⁵ Palaver W. Challenging Capitalism as Religion: Hans G. Ulrich's Theological and Ethical Reflections on the Economy. P. 215-216.

феномен анализируется как направление, искажившее свойственные традиционной религиозности формы, и часто обозначается при помощи понятия «секта». Теологический подход характерен своим прикладным характером: его теоретическая база, не в последнюю очередь, выстраивается для практического применения. Он широко используется для реабилитации и помощи людям, испытавшим на себе негативное влияние квазирелигиозности различных религиозных течений и деструктивных культов.

Этого достаточно для утверждения в рамках данного подхода принципиального единства квазирелигий и религий, с той оговоркой, что для описания последних (главным образом, христианства) используется понятие «правильная религия». Что же касается описания самого феномена квазирелигиозности, то оно связано со стремлением исключить все ложные проявления религиозности из мира религий (главным образом, христианства), что почти всегда идёт рука об руку с обличительным пафосом и собственной конфессиональной ангажированностью.

Подход Ларше близок к позиции таких религиоведов как Тиллих, Вах, Смит. Для него 1) структурообразующее начало в религии составляет её сотериологическое содержание; 2) квазирелигия стоит на более низкой ступени нежели «правильная религия»; 3) квазирелигиозность лежит в основе большинства деструктивных культов и сект.

2) Квазирелигиозность новых медиа рассматривается у Ларше и с точки зрения их контр-терапевтического эффекта.

Очевидно, что этот эффект, отмечавшийся Смирновым, — отрицательный (что было показано в §3.2.2). Более того, любое проявление религиозности, не являющееся религиозностью традиционной (в нашем случае христианской), будет оцениваться в системе Ларше отрицательно, поскольку оно дезинтегрирует сознание человека. Именно негативные влияния и последствия, как было показано на примере использования новых

медиа, выступают в роли того ключевого маркера, который, в первую очередь, указывает на то, что исследователь имеет дело с квазирелигиозностью.

В то время как квазирелигиозность характеризуется контр-терапевтическим эффектом, религиозность традиционная обладает эффектом терапевтическим. Для Ларше именно терапевтическое воздействие на человеческую природу составляет главную особенность и ценность традиционной религии, составляет её ядро. Поэтому цель большинства его работ состоит в выявлении и структурировании опыта, содержащегося в древнехристианских литературных памятниках, который а) является следствием традиционной религиозности, а значит, обладает терапевтическим эффектом; б) призван сместить акценты направленности человеческого сознания с конечных явлений (к примеру, новые медиа) на бесконечную, абсолютную реальность (Бога).

3) Ларше использует для построений социологические данные, то есть работает и как социолог религии, при этом, не будучи практикующим социологом.

Как совершенно верно отмечает Колкунова, у сторонников социологической концепции квазирелигий, в отличие от сторонников теологического подхода нет разделения религиозности на правильную и неправильную¹³⁶. Поэтому озвученные подходы используются автономно, без привязки друг к другу. Тем не менее та обширная статистика, которой пользуется Ларше в рамках собственных исследований (см.: §§3.2.1-3.2.2), свидетельствует, что он прибегает как к помощи одного, так и другого. Объяснить это можно тем, что в современном религиоведении установить квазирелигиозность несоциологически невозможно, поэтому исходным пунктом для Ларше выступает социологическая статистика, данные социологических исследований.

¹³⁶ См.: Колкунова К.А. Концепции квазирелигий в современном зарубежном религиоведении. С. 12.

Таким образом, методологические особенности изучения квазирелигиозности у Ларше можно структурировать следующим образом. Ларше в своих исследованиях использует два классических религиоведческих подхода. В этом как бы проявляется его собственная методологическая раздвоенность. Ларше, опираясь на социологические данные и исследования (социологическая концепция квазирелигий), исследует негативные влияния на человеческую природу и, как следствие, должную их терапию теологически (теологическая концепция квазирелигий). При этом с уверенностью можно утверждать, что любое явление, в основе которого лежат факторы, созвучные его концепту «духовное бессознательное», будет маркироваться им как квазирелигиозное.

На основании всего вышеизложенного можно заключить, что Ларше считает всех людей религиозными по природе. Данный тезис в своей статье *Феномен атеистического фидеизма* точно сформулировал В. Шохин: «религиозность даётся и передаётся каждому, поскольку он есть человек, но различны, конечно, её степени и способы реализации. Атеистическая религиозность имеет поэтому конечное происхождение, общее с религиозностью нормальной, но является первертивной в аспекте её объектов...»¹³⁷. Религиозность, по мнению французского мыслителя, может быть двойкой — нормальной (традиционная) и искажённой (квазирелигиозность). Ларше осмысляет квазирелигиозность через понятия «бессознательного любви к Богу» и «бессознательного бегства от Бога». Напомним, что у человека, не принимающего Бога, как и вообще сферы духовного, они достигают наивысшей степени, а у христианина, ведущего духовную жизнь, полагает Ларше, сферы духовного бессознательного сокращаются. Так, у христианского аскета, достигающего бесстрастия, духовная жизнь полностью вытесняет бессознательное в пользу полноты

¹³⁷ Шохин В.К. Феномен атеистического фидеизма // Труды кафедры богословия СПбДА. 2018. № 1. С. 16.

сознания своих отношений с Богом. Исходя из этого, будет справедливым утверждать, что а) квазирелигиозность и традиционная религиозность представляют собой сообщающиеся сосуды, где увеличение одной составляющей приводит к уменьшению другой, и наоборот¹³⁸; б) квазирелигиозность ведёт к различного рода дисфункциям в природе человека (в первую очередь, к психическим расстройствам), и именно эти дисфункции могут выступать в роле маркера для выявления самой квазирелигиозности.

В этой связи, можно с уверенностью полагать, что главная задача творчества Ларше состоит в поиске должной терапии расстройств человеческой природы. Для этого он соотносит, пытаясь выявить реперные точки, различные дисфункции природы человека с традиционным для христианских памятников понятием духовной болезни. Другими словами, Ларше уверен, что сама традиционная религиозность предлагает варианты терапии этих расстройств, тем самым выступая средством для элиминации квазирелигиозности в религиозном поле. Данный взгляд развивает существующие подходы по квазирелигиозности тем, что 1) связывает её (квазирелигиозность) с действенной философской доктриной, то есть даёт философскую интерпретацию; 2) развивает теологическое представление по квазирелигиозности.

Однако, несмотря на то что Ларше относится именно к философско-теологическому флангу исследований квазирелигиозности, как Тиллих и Вах, его подход в определении квазирелигиозности отличен от подходов указанных авторов. Так, в центре внимания Ларше — конкретный индивид и дисфункции личности (так как квазирелигиозность связана с болезнями, и, более того, сама есть болезнь), а не к состоянию общества, социально-политическим системам или социальным группам, которые автор упоминает лишь вскользь. Так, к примеру, Тиллих, как отмечалось ранее, видит квазирелигиозность в нацизме

¹³⁸ Наглядный тому пример имитационная религия, подробнее см.: *Шохин В.К.* Феномен атеистического фидеизма. С. 16.

и коммунизме, и, несмотря на то что есть все основания полагать, что Ларше согласен с немецко-американским мыслителем, для него основополагающим моментом представляется поведенческие изменения конкретного человека. Вместе с тем, отметим, что Ларше не относится к социологическому флангу исследований квазирелигиозности, несмотря на обширное использование социологических данных и исследований, являющемуся на сегодняшний день доминантным в религиоведении.

Из этого мы делаем вывод, что философско-религиозная система Ларше имеет для религиоведения особую ценность в силу её специфической: 1) двоякой методологии, 2) смысловой нагруженности понятий болезнь/здоровье, способных послужить отправной точкой в анализе религиозных явлений.

3.7 Выводы

1) Ларше обратился к проблемам, связанным с возросшей ролью новых медиа в жизни человека, с целью внедрения концепции «болезни новых медиа» в собственную терапевтическую систему и демонстрации непреходящей ценности патристических памятников и возможности их актуализации даже в ситуациях, на первый взгляд, максимально далёких от областей их возможного применения. На это у Ларше есть основания: новые медиа становятся необходимыми, провоцируют нетерпение, скуку, беспокойство и тоску, без них реальность становится отторгающе медленной, предлагаемый ими контент может усиливать негативные склонности человеческой природы, подпитывая имеющиеся в ней страсти, а их использование откладывает отпечаток на психическом и физическом состоянии человека в целом. Ларше предпринял попытку соотнести «болезни новых медиа» с духовными болезнями (что мы видели прежде в случае психических расстройств) с целью предложить терапию тех негативных последствий их использования, что до того были объектами исключительно

академических исследований и редко имели практическую, прикладную составляющую. Вот почему подача материала Ларше аналогична исследованиям духовных и психических расстройств: после постановки диагноза и распознавания патологий следует терапия этих недугов. При этом наш анализ показал, что для Ларше средства новых медиа, сами по себе, не несут никакого ценностного окраса и являются всего лишь инструментом.

2) Тематика Ларше близка проблематике философии техники, а его подход к квазирелигиям имеет социологические черты. Однако встроенный в терапевтическую систему Ларше феномен новых медиа, находится там не в силу того, что ему как философу интересны вопросы науки и техники, а потому, что патристическое наследие способно, как он полагает, исполнять роль эффективной терапии негативных последствий использования новых медиа. Ларше не исследовал современные компьютерные технологии как таковые, но только в свете их влияния на духовное состояние человека. Тем не менее Ларше, исследуя феномен новых медиа, опирается не только исключительно на древнехристианские литературные памятники, как было почти всегда прежде, но и на суждения широкого круга философов, среди которых выделим Маклюэна, Дебора, Сартори, Финкелькраута и др.

3) Ларше считает свершившимся фактом трансформацию *homo sapiens* в *homo videns*, используя терминологию Сартори, или в *homo connecticus*, следуя терминологии собственной. Новый тип человека имеет массу общего с синдромом избалованного ребёнка классической психиатрии, или регрессией во фрейдовском смысле этого слова. Человеку эпохи новых медиа весьма свойственна психическая декомпенсация, при которой отношения вытесняют собственную идентичность.

Ларше вводит понятия а) «фотографической булимии», когда человек, делая снимки, получает удовольствие от самого нажатия на кнопку, а не от красоты кадра; б) «интеллектуального стяжательства», характеризующегося накоплением не потребляемой информации, в основании которого лежит

страх смерти, а также определяет сегодняшнее время как эпоху пост-мысли: возросшая значимость изображения и умаление роли текста делает невозможным разговор о каком-либо серьёзном процессе мышления. Ларше уверен, что сама техника уже есть господство над людьми и природой, и что человек уже не хозяин природы, как думал Декарт, поскольку новые медиа — тюрьма без стен.

4) Ларше акцентировал внимание на том, что возможности, открытые новыми медиа, дают ложное впечатление свободы и всемогущества, атрибутов, в полном смысле слова, присущих исключительно Богу. Средства массовой информации вдохнули новую жизнь в библейские слова «будете как боги»: новые медиа дают человеку возможность в какой-то мере быть свободным от пространственно-временных ограничений и примерить на себя все божественные атрибуты. Вот почему их компаративные исследования совместно с существующими религиоведческими подходами в изучении новых религиозных движений будут весьма полезны.

5) Медиа-сфера для Ларше стала не только проводником новых религий и их подхода к духовной жизни, но и сама стала «религией». В этом он близок к мысли Ф. Бретона, А. Мателара, И. Рамоне, М. Дери и П. Мусо. Особенность подхода Ларше состоит в твёрдом убеждении, что «религиозность» новых медиа — в первую очередь, явление антихристианское, имеющее ряд характерных черт, присущих сектам и деструктивным культам, а также в том, что он стремится найти решение проблемы, лежащей в области компетенции науки, техники, философии, непосредственно в самой религиозной практике. Наглядным примером может послужить пример христианского поста, который в качестве формы самоограничения может быть также распространён и на использование новых медиа.

6) Анализ методологических особенностей изучения квазирелигиозности у Ларше показал, что он использует два классических религиоведческих подхода в работе с концепцией квазирелигиозности.

Методология Ларше выделяется, прежде всего, своей раздвоенностью. Так, французский мыслитель, с одной стороны, опираясь на социологические данные и исследования (социологическая концепция квазирелигий), проблематизирует феномен новых медиа, показывая негативные последствия их использования. С другой, Ларше, используя древнехристианские литературные памятники (теологическая концепция квазирелигий), выявляет те квазирелигиозные аспекты проявления негативного влияния новых медиа, которые в своём исконном виде характерны для традиционной религиозности. Венчает данный подход предложенная Ларше терапия негативных последствий проявления квазирелигиозности, призванная свести к минимуму «духовное бессознательное» человека, уменьшение которого находится в прямой пропорции со степенью распространения квазирелигиозных проявлений в современном обществе.

Заключение

Подводя итоги настоящему диссертационному исследованию, можно сделать следующие основные выводы.

1) Анализ творческой биографии Ларше показал, что он работает на стыке четырёх областей знания: философии, теологии, психологии и психиатрии. Его методология, философские построения и исследования подчинены конечной цели — выстраиванию терапевтического подхода на стыке данных областей.

В диссертационной работе было обосновано, что понять внушительное по своим объёмам междисциплинарное наследие Ларше можно только в контексте терапевтической системы, задуманной французским философом. Она включает в себя анализ духовных, психических, соматических и социальных болезней, их этиологии, патогенеза, терапии и взаимосвязи.

Критический анализ антропологии Ларше, принципов отбора патристического материала, а также используемого им терминологического аппарата свидетельствуют о том, что ключевую роль в становлении собственной позиции Ларше сыграло наследие св. Максима Исповедника.

2) Творчество Ларше, в целом, и его докторская диссертация «Исцеление духовных болезней. Введение в аскетическую традицию Православной Церкви», в частности, помимо академических заслуг, способствовали росту внимания к проблемам духовного здоровья¹. В своих публикациях Ларше выступает против господствующей в медицине тенденции, сводящей человеческое существование к биологической жизни, а психосоматическое здоровье — к физическому благополучию, видящей своё предназначение в исключении страдания и устанавливающей анальгезию как абсолютную

¹ См.: *Alliez J., Huber J.-R.* Acedie ou le deprime entre le peche et la maladie // *Annales medico-psychologiques*. 1987. P. 393-407; *Lecomte B.* L'Acedie: invention et devenir d'une psychopathologie dans le monde monastique. Thèse de doctorat en médecine. Université de Nancy I, 1991.

ценность. Отстаивая тот факт, что не всё возможно описать с точки зрения биологических и химических процессов, Ларше уверен, что медицина, игнорируя духовные болезни и их связь с физическими и психическими, не в силах быть до конца успешной, часто борется с симптомами, не затрагивая причин.

В этой связи Ларше обращается к древнехристианским литературным памятникам, в которых он усматривает помимо всеобъемлющего анализа человеческой природы, также и рассмотрение вопросов о смысле жизни и отношении человека с Богом, которые имеют прямое отношение к понятиям здоровья и болезни. Ларше систематически разработал и интерпретировал аскетическое учение патристических авторов, апеллируя к достижениям современной медицины и теориям психиатрии, предприняв попытку транспонировать религиозные понятия *духовной болезни* и *святости* (как модель здоровья) в область медицинской практики, а само христианство (по аналогии с медициной) Ларше стремится преподнести как систему знаний и практической деятельности, целями которой являются укрепление и сохранение здоровья.

В работе было обосновано, что интерес к вопросам медицины позволяет определить Ларше как представителя неопатристического синтеза, с одной стороны, и практической философии — с другой. При этом сам философский труд выступает в роле инструмента по совершенствованию конкретного человека.

3) Методология Ларше наиболее близка взглядам Г. Флоровского, который, как и он сам, видел в патристических памятниках ту основу, что и на сегодняшний день определяет православное христианство, и выделявший священное Писание и Предание, как обязательный эталон для сверки часов любого исследователя христианской традиции. Однако, тот факт, что Ларше изучил труды Флоровского уже после того, как написал основную массу собственных работ, является достаточным, чтобы утверждать условность и

вторичный характер любых совпадений. Вместе с тем, проведённый анализ показал, что методология Ларше, лежащая в основе его подхода, представляет собой некий интеллектуальный миметизм.

4) Философско-религиозная мысль Ларше во многом близка воззрениям одного из главных сторонников понимания философии как терапевтической практики — П. Адо (философия как духовное упражнение). Ключевым моментом в восприятии философии как для Ларше, так и для Адо, является подчинение философской речи действию (воздействию на себя или на окружающий мир). В работе было обосновано, что философское творчество для Ларше важно, в первую очередь, своей практической стороной, когда сама философия превращается в образ жизни, что можно наблюдать у восточных отцов, называвших аскетическую жизнь «практической философией» (πρακτικὴ φιλοσοφία). Философию Ларше можно чисто типологически поставить в один ряд с философиями М. Фуко (философия как сократическая забота о себе) и М. Нуссбаум, так же как и Ларше, считавших, что философия является своего рода терапевтической практикой и присутствует в философском размышлении с древности. Вместе с тем, несмотря на то, что Ларше начинает работу над духовными болезнями на десять лет раньше, а защищает диссертацию по ним раньше на пять, чем Адо опубликовал свой труд, посвящённый духовным упражнениям, этого недостаточно, чтобы утверждать влияние Ларше на Адо, как невозможно утверждать и обратного влияния, несмотря на очевидные параллели.

5) Анализ воззрений Ларше на существующие подходы в психиатрии показал, что он частично интегрирует в свои собственные построения все крупные направления современной психиатрии: органомеханистическое, психодинамическое, социопсихогенное, динамическое, а также такое направление, как антипсихиатрия. Рассмотрев подход Ларше в свете каждого из них, мы пришли к выводу, что наиболее близкой к позиции Ларше, является школа экзистенциальной психотерапии Франкла, Дэйма, Карузо, а его призыв

к переосмыслению самого феномена безумия вкупе с воззрениями на место, что отведено в терапевтической практике самому больному, роднит его с подходом Лэйнга и Купера. Вместе с тем, несмотря на критику в адрес Фрейда и Юнга, он также принимает теории о психических болезнях как проявления бессознательных сил. Диссертационное исследование показало, что Ларше первым из православных авторов не только отметил положительные черты в концепте бессознательного, но также на базе патристического наследия продемонстрировал его существование в эпоху куда более раннюю, чем время появления психоанализа. Несмотря на то, что «бессознательное любви к Богу» Ларше имеет определённые параллели с зовом экзистенциального бытия Франкла, также как «бессознательное бегство от Бога» на первый взгляд близко к инстинктивному бессознательному, наше исследование показало, что в своей сути подход Ларше весьма далёк от логотерапии австрийского психиатра. Было доказано, что Ларше является автором концепта духовного бессознательного, не имеющего параллелей ни с атеистической концепцией Фрейда, ни с теистической Франкла.

б) Ларше полагает, что патристическое наследие способно играть роль эффективной терапии негативных последствий развития современных технологий, в целом, и последствий использования новых медиа, в частности. Ларше акцентирует внимание на феномене формирования нового типа человека XXI в., называя его «*homo connecticus*». При этом автор анализирует его, прежде всего, как феномен религиозный.

Исследование показало, что данный подход привёл Ларше к созданию собственного концепта «болезнь новых медиа», который способен расширить существующие подходы к проблеме социальных болезней.

Вместе с тем, Ларше вводит такие понятия, как *homo connecticus*, фотографическая булимия, интеллектуальное стяжательство, показывает последствия негативного влияния новых медиа на психическую, физическую и духовную жизнь человека. Исследование авторской позиции Ларше в

вопросе новых медиа, указывает на связь идей автора и воззрений таких мыслителей как М. Маклюэн, Д. Сартори, А. Финкелькраут и др. Анализ предложенного Ларше концепта «болезнь новых медиа» свидетельствует и о том, что медиа не только стали удобным инструментом пропаганды для сект и экстремистских групп, но и сами стали «религией».

7) Проведённый анализ свидетельствует, что Ларше усматривает квазирелигиозные черты в идеологиях (в первую очередь в марксизме), в психоанализе, в современных движениях в поддержку окружающей среды, сциентизме (Н. Винер), а главным образом в таком феномене как масс-медиа. Диссертационное исследование свидетельствует, что для Ларше: а) квазирелигиозность и традиционная религиозность представляют собой сообщающиеся сосуды, где увеличение одной составляющей приводит к уменьшению другой, и наоборот; б) квазирелигиозность ведёт к различного рода дисфункциям в природе человека, которые могут выступать в роли маркера для выявления самой квазирелигиозности; в) структурообразующим началом, как в религии, так и в квазирелигиозности является её сотериологическое содержание с той разницей, что на место «Предельного» традиционной религии ставится конечная реальность (обожествление ограниченного объекта); д) квазирелигия стоит на более низкой ступени нежели «правильная религия» (как секта и деструктивный культ).

8) Изучение наследия Ларше в контексте религиологии как религиозно-философского дискурса на предмет религиозного позволяет говорить о том, что французский мыслитель весьма близок тому, что принято обозначать как теологическое религиоведение. Его отличительными особенностями являются 1) изучение религии с позиций самой религии²; 2) конфессиональная

² Так, Шамова Ю. ставит знак равенства между религиологией и теологическим религиоведением, отмечая при этом важность строгой демаркации между теологическим религиоведением и собственно теологией. Поскольку особый интерес к последней несёт в себе риск превращения религиоведения в конфессиональную апологетику. См.: Шамова Ю. Сферы изысканий религиоведения и теологии и специфика постижения ими рассматриваемых объектов. С. 116-130.

направленность³. У таких исследователей, как верно отмечает Шамова, заметно убеждение в том, что вера — это изначальная данность каждого человека с рождения (как *desiderium naturale* — естественное желание)⁴.

Вместе с тем, как отмечает Шохин, сама религиология может выступать в трёх ипостасях а) разоблачительной; б) религией «собственного производства»; в) философской апологией реальной религии⁵. Как показал проведённый анализ Ларше присуще работа с двумя из обозначенных плоскостей. Творчество французского философа 1) апологетично; 2) полемично (в первую очередь, в отношении авторов, исследования которых производит или обладает потенциалом произвести религиозность нового типа).

9) Анализ методологических особенностей изучения квазирелигиозности у Ларше показал, что он использует два классических религиоведческих подхода в работе с концепцией квазирелигиозности. Ларше считает всех людей религиозными по природе. Религиозность, по мнению французского мыслителя, может быть двойкой — нормальной (традиционная) и «мутированной» (квазирелигиозность). Ларше осмысляет квазирелигиозность через понятия «бессознательного любви к Богу» и «бессознательного бегства от Бога». С одной стороны, Ларше, опирается на социологические данные и исследования (социологическая концепция квазирелигий), проблематизирует феномен квазирелигиозности, показывая его негативные последствия. С другой, он, используя древнехристианские литературные памятники, фиксирует те квазирелигиозные аспекты, которые в своём исконном виде характерны для традиционной религиозности, и, как следствие, должную их терапию (теологическая концепция квазирелигий).

³ Киселёв О., Хромец В. Философия религии: дисциплина, теория или подход в религиоведении? // *Философска думка*, 2012. С. 142-149.

⁴ Шамова Ю. Сферы изысканий религиоведения и теологии и специфика постижения ими рассматриваемых объектов. С. 116-130.

⁵ Шохин В.К. Философия религии и ее исторические формы (античность — конец XVIII в.). С. 752-753.

Такая двойственность методологии, вкупе с терапевтическим характером квазирелигий, отмеченным Смирновым и Чернеевским, приводит нас к выводу о существенной ценности религиозной философии Ларше для религиоведения.

Библиография

Источники

Сочинения Ж.-К. Ларше

1. *Ларше Ж.-К.* Бог не хочет страдания людей. М.: Паломник, 2014. 160 с.
2. *Ларше Ж.-К.* Болезнь в свете православного вероучения / Пер. С фр. Кузнецовой. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2016. 176 с.
3. *Ларше Ж.-К.* Исцеление духовных болезней. Введение в аскетическую традицию Православной Церкви / Жан-Клод Ларше; ответ.ред. игум. Дионисий (Шленов); пер. с фр. под.ред. А. О. Солдаткиной. Сергиев Посад, 2018. 763 с.
4. *Ларше Ж.-К.* Исцеление психических болезней: Опыт христианского Востока первых веков / Пер. с франц.: иер. Саввы (Тутунова) и Ольги Пильщиковой - 3-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011. 224 с.
5. *Ларше Ж.-К.* Монашеские труды имеют основополагающее значение для всякого христианина, который стремится вести глубокую духовную жизнь (Интервью). [Электронный ресурс] URL: <http://doctoranture.com/publications/1770-zhan-klod-larshe-monasheskie-trudy-imeyut-osnovopologayushchee-znachenie-dlya-vsya-khristianina-kotoryj-stremitsya-vesti-glubokuyu-dukhovnuyu-zhizn> (дата обращения: 13.07.2018).
6. *Ларше Ж.-К.* О принципах правильного использования патристических исследований в православном богословии / Пер. с фр. П. К. Доброцветова // Проблемы методологии богословских и патристических исследований. Международная научно-богословская конференция. Москва, Сретенская Духовная Семинария, 17 мая 2019 г. [Электронный ресурс] URL: <https://mpda.ru/publications/o-principah-pravilnogo-ispolzovaniya-patristicheskikh-issledovaniy-v-pravoslavnom-bogoslovii/> (дата обращения: 16.07.2019).

7. *Ларше Ж.-К.* Преподобный Максим Исповедник - посредник между Востоком и Западом / Пер. с франц. О. Николаевой. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2004. 272с.
8. *Ларше Ж.-К.* Самождество во Христе // Вода Живая. 2014. № 5. [Электронный ресурс] URL: <http://aquaviva.ru/journal/?jid=53534#ad-image-0> (дата обращения: 25.03.2018).
9. *Ларше Ж.-К.* Старец Сергей / Пер. с фр. У. Рахновской. - Изд. 2-е. М.: ПСТГУ, 2013. 212 с.
10. *Ларше Ж.-К.* Что такое богословие? // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2012. Вып. 3 (41). С. 117-131.
11. *Larchet J.-C.* Ancestral Sin According to St Maximus the Confessor: a Bridge between the Eastern and Western Conceptions // *Sobornost*. 1998. Vol. 20. P. 26-48.
12. *Larchet J.-C.* À propos du statut de l'Église arménienne dans le cadre du dialogue entre l'Église orthodoxe et les Églises non chalcédoniennes // *Le Messager orthodoxe*. Paris, 2003. Vol. 138. P. 37-58.
13. *Larchet J.-C.* Ceci est mon corps. Le sens chrétien du corps selon les Pères de l'Église. Genève: Éd. La Joie de Lire, 1996. 272 p.
14. *Larchet J.-C.* Dieu ne veut pas la souffrance des hommes. Paris: Cerf, 2008. 160 p.
15. *Larchet J.-C.* Hypostase, personne et individu selon saint Maxime le Confesseur // *Revue d'histoire ecclésiastique*. 2014. Vol. 109. P. 35-63.
16. *Larchet J.-C.* Introduction // *Saint Grégoire Palamas. Traités apodictiques sur la procession du Saint-Esprit*. Paris-Suresnes: Les Éditions de l'Ancre, 1995. P. 7-104.
17. *Larchet J.-C.* Introduction // *Saint Maxime Le Confesseur. Ambigua / Traduction et notes par E. Ponsoye. Commentaires par le Père Dumitru Staniloae*. Paris-Suresnes: Les Éditions de l'Ancre, 1994. P. 7-84.

18. *Larchet J.-C.* Introduction // Saint Maxime Le Confesseur. Lettres / Traduction et notes par E. Ponsoye. Paris: Cerf, 1998. P. 7-62.
19. *Larchet J.-C.* Introduction // Saint Maxime Le Confesseur. Questions à Thalassios / Traduction et notes par E. Ponsoye. Nîmes, 1989. P. 1-39.
20. *Larchet J.-C.* Jugement du prochain et jugement de soi selon les Pères // Le Messager orthodoxe. Paris. 1989. Vol. 110. P. 3-24.
21. *Larchet J.-C.* La chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort. Paris: Cerf, 2017. 288 p.
22. *Larchet J.-C.* La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris: Cerf, 1996. 764 p.
23. *Larchet J.-C.* La conception maximienne des énergies divines et des logoi et la théorie platonicienne des Idées // ΦΙΛΟΘΕΟΣ. International Journal of Philosophy and Theology. Belgrade. 2004. Vol. 4. P. 276-283.
24. *Larchet J.-C.* La question christologique. À propos du projet d'union de l'Église orthodoxe avec les églises non chalcédoniennes: problèmes théologiques et ecclésiologiques en suspens // Le Messager orthodoxe. Paris. 2000. Vol. 134. P. 3-103.
25. *Larchet J.-C.* La question du Filioque. À propos de la récente "Clarification" du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens // Le Messager orthodoxe. Paris, 1997. Vol. 129. P. 3-58.
26. *Larchet J.-C.* La maladie, la souffrance et la mort dans leurs rapports avec le péché ancestral // Concilium. 1998. Vol. 278. P. 69-78.
27. *Larchet J.-C.* La notion d'energeia dans l'Ancien et le Nouveau Testaments // Црквене студије. Niš. 2006. t. III. P. 15-22.
28. *Larchet J.-C.* La notion d'énergie dans la philosophie d'Aristote // Φιλοθεος. International Journal for Philosophy and Theology. Belgrade. 2005. Vol. 5. P. 191-196.

29. *Larchet J.-C.* La notion d'énergie(s) divine(s) dans l'œuvre de saint Jean Chrysostome // Φιλοθεος. International Journal for Philosophy and Theology. Belgrade, 2006. Vol. 7. P. 173-180.
30. *Larchet J.-C.* La pensée de saint Maxime le Confesseur dans les «Questions à Thalassios» // Le Messenger orthodoxe. Paris, 1990. Vol. 113. P. 3-41.
31. *Larchet J.-C.* La signification de la perspective et de la représentation spatiale dans l'art de la Renaissance et dans l'iconographie orthodoxe // Bulletin de l'Association franco-italienne d'histoire de l'art. Strasbourg, 1985. Vol. I. P. 19-29.
32. *Larchet J.-C.* La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène. Paris: Cerf, 2010. 479 p.
33. *Larchet J.-C.* La théologie des énergies divines; l'enjeu, les difficultés et les perspectives du dialogue entre catholiques et orthodoxes // Logos. A Journal of Eastern Christian Studies. 2009. Vol. 50, No. 2-4. P. 369-385.
34. *Larchet J.-C.* La Vie et l'oeuvre de Grégoire II de Chypre (1241-1290), patriarche de Constantinople. Paris: Cerf, 2012. 334 p.
35. *Larchet J.-C.* La vie après la mort selon la tradition orthodoxe. Paris: Cerf, 2011. 338 p.
36. *Larchet J.-C.* La vie liturgique. Paris: Cerf, 2016. 432 p.
37. *Larchet J.-C.* La vie sacramentelle. Paris: Cerf, 2014. 608 p.
38. *Larchet J.-C.* Le baptême selon saint Maxime le Confesseur // Revue des sciences religieuses. Strasbourg. 1991. Vol. 65. P. 51-70.
39. *Larchet J.-C.* Le Patriarche Paul de Serbie. Un saint de notre temps. Lausanne: L'Age d'Homme, 2014. 120 p.
40. *Larchet J.-C.* Le Saint Gabriel, Fol-en-Christ de Géorgie. Lausanne: L'Age d'Homme, 2014. 132 p.
41. *Larchet J.-C.* Le Starets Serge. Paris: Cerf, 2004. 176 p.

42. *Larchet J.-C.* Les fondements spirituels de la crise écologique. Genève: Éditions des Syrtes, 2018. 144 p.
43. *Larchet J.-C.* L'Église, Corps du Christ, 1. Nature et structure. Paris: Cerf, 2012. 256 p.
44. *Larchet J.-C.* L'Église, Corps du Christ, 2. Les relations entre les Églises. Paris: Cerf, 2012. 240 p.
45. *Larchet J.-C.* L'Iconographe et l'artiste. Paris: Cerf, 2008. 176 p.
46. *Larchet J.-C.* L'inconscient spirituel. Paris: Cerf, 2005. 260 p.
47. *Larchet J.-C.* Malades des nouveaux médias. Paris: Cerf, 2016. 336 p.
48. *Larchet J.-C.* Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident. Paris: Cerf, 1998. 230 p.
49. *Larchet J.-C.* Nature et fonction de la théologie négative selon Denys l'Aréopagite // Le Messager orthodoxe. Paris. 1991. Vol. 116. P. 3-34.
50. *Larchet J.-C.* Personne et nature. La Trinité - Le Christ - L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains. Paris: Cerf, 2011. 416 p.
51. *Larchet J.-C.* Pour une éthique de la procréation. Éléments d'anthropologie patristique. Paris: Cerf, 1998. 174 p.
52. *Larchet J.-C.* Saint Maxime le Confesseur (580-662). Paris: Cerf, 2011. 304 p.
53. *Larchet J.-C.* Spiritualité et théologie de la lumière chez saint Syméon le Nouveau Théologien // ΦΙΛΟΘΕΟΣ. International Journal of Philosophy and Theology. Belgrade. 2003. Vol. 3. P. 176-186.
54. *Larchet J.-C.* Saint Silouane de l'Athos. Paris: Cerf, 2004. 404 p.
55. *Larchet J.-C.* Théologie de la maladie. Paris: Cerf, 2001. 154 p.
56. *Larchet J.-C.* Thérapetique des maladies mentales. L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles. Paris: Cerf, 2008. 167 p.
57. *Larchet J.-C.* Thérapetique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de L'Église Orthodoxe. Paris: Cerf, 2013. 848 p.

58. *Larchet J.-C.* Théologie du Corps. Paris: Cerf, 2009. 112 p.
59. *Larchet J.-C.* Variations sur la charité. Cerf: Paris, 2007. 336 p.
60. *Larchet J.-C.* Une fin de vie paisible, sans douleur, sans honte... Un éclairage orthodoxe sur les questions éthiques liées à la fin de la vie. Paris: Cerf, 2010. 240 p.

Сочинения других авторов

61. *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / Перевод с греческого и примечания архимандрита Нектария. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 464 с.
62. *Максим Исповедник, прп.* Творения, кн. 2. М.: Мартис, 1994. 347 с.
63. *Паскаль Б.* Мысли. М.: Азбука-классика, 2004. 336 с.
[Электронный ресурс] URL: <http://itexts.net/avtor-paskal-blez/197820-mysli-paskal-blez/read/page-5/html> (дата обращения: 23.05.2019).
64. *Тиллих П.* Динамика веры / Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995.
65. *Тиллих П.* Христианство и встреча мировых религий / Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 396-441.
66. *Florovsky G.* Bible, Church, Tradition: an Eastern Orthodox view. Belmont: Nordland Publishing company, 1972. 127 p.
67. *Wach J.* The Comparative Study of Religions. New York, 1958. 231 p.

Исследования

68. *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. при участии В. Л. Воробьева. М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. 448 с.

69. *Адо П.* Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном / Пер. с франц. В. А. Воробьева. М.; СПб.: Изд-во «Степной Ветер»; ИД «Коло», 2005. 288 с.
70. *Атанасије (Јевтић), еп.* Предговор // Жан Клод Ларше. Христолошка питања. Поводом пројекта сједињења Православне Цркве и Цркава Не-халкидонских: Проблеми теолошки и еклисиолошки нису решени. Требиње, 2001. Р. 68-69.
71. *Атанасије (Јевтић), еп.* Предговор // Жан Клод Ларше. ПУТ, ИСТИНА, ЖИВОТ. Огледи из правосавне духовности и теологије. Београд: Центар зацрквене студијем Ниш - Арс либри, 2003. Р. 7-10.
72. *Атанасије (Јевтић), еп.* Предговор // Жан Клод Ларше. Теологија тела. Хришћанско поимање тела људског по Оцима Цркве. Vranjtsi et Trebinje, 2005. Р. 7-9.
73. *Балагушкин Е.Г.* Проблемы морфологического анализа религий. М.: ИФ РАН, 2003. 218 с.
74. *Блейн Э.* Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М.: Прогресс-Культура, 1995. 416 с.
75. *Бортник С. М.* Богословие общения и богословие подражания Христу в современной православной мысли // Труды киевской духовной академии. 2016. № 24. С. 99-124.
76. *Захаров Г.Е.* Тринитарные споры IV в. в свете неопатристического синтеза прот. Георгия Флоровского // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2011. Вып. 1 (38). С.118-128.
77. *Власова О.* Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: История, мыслители, проблемы. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. 640 с. [Электронный ресурс] URL: http://fictionbook.ru/author/olga_vlasova/fenomenologicheskaya_psihiatriya_i_yekzi/read_online.html?page=1 (дата обращения: 21.03.2018).

78. *Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия. Сергиев Посад: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2015. 368 с.
79. Интервью с профессором Жаном-Клодом Ларше / Пер. с фр. Александровой К. А. - Материалы кафедры богословия: 2012-2013 годы. Сергиев Посад: Московская Духовная Академия, 2013. С.406-436.
80. *Киселёв О., Хромец В.* Философия религии: дисциплина, теория или подход в религиоведении? // *Філософська думка: Спецвипуск Sententiae II (2011) «Теологія і філософія релігії».* Вінниця, 2012. С. 142-149. [Электронный ресурс] URL: <https://religious.life/2013/01/philosophy-of-religion/> (дата обращения: 26.03.2020).
81. *Колкунова К.А.* Концепции квазирелигий в современном зарубежном религиоведении / Диссертация на соискание учёной степени кандидата философских наук. М, 2013. 165 с.
82. *Колкунова К.А.* Современные концепции квазирелигий // *Вестник РХГА.* 2014. Вып. 1. Том 15. С. 305-313.
83. *Колкунова К.А.* Теологические корни концепций квазирелигий // *Вестник ПСТГУ Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение.* 2012. Вып. 4 (42). С. 62-75.
84. *Мартинovich В.А.* Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция. Материалы к изучению нетрадиционной религиозности. Т. 1. Минск: Минская духовная академия, 2015. 559 с.
85. *Мелехов Д.Е.* Психиатрия и актуальные проблемы духовной жизни. М.: Свято-Филаретовский Институт, 2011. 168 с.
86. *Михайлов П.Б.* [Рецензия] // *Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия.* 2010. Вып. 3 (31). С. 135 - 141. -Рец. на кн.: Larchet J.-C. *La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène.* P.: Cerf, 2010.
87. *Михайлов П.Б.* [Рецензия] // *Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия (2013).* Вып. 1 (45). С. 93 - 100. -Рец. на кн.: Larchet J.-C.

- Personne et nature. La Trinité - Le Christ - L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains. Paris. Cerf. 2011.
88. *Михайлов П.Б.* Русский неопатристический синтез // Русская патрология: материалы академической конференции. С.-П., 2009. С. 368-383.
89. *Смирнов М.Ю., Чернеевский А.П.* Рериховское движение как квазирелигиозное явление // Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право. 2017. № 1. С. 5-14. DOI: 10.15593/perm.kipf/2017.1.01.
90. *Старовойтов В.В.* Психоанализ и религия // История философии. Вып. 12. М.: ИФ РАН, 2005. С. 63-89. [Электронный ресурс] URL: <http://iph.ras.ru/page48423564.htm> (дата обращения: 28.01.2020).
91. *Шамова Ю.* Сферы изысканий религиоведения и теологии и специфика постижения ими рассматриваемых объектов // Религиоведение. 2004. № 2. С. 116-130.
92. *Шохин В.К.* Феномен атеистического фидеизма // Труды кафедры богословия СПбДА. 2018. № 1. С. 6-18.
93. *Шохин В.К.* Философия религии и ее исторические формы (античность — конец XVIII в.). М.: Альфа-М, 2010. 784 с.
94. *Яблоков И.Н.* Философия религии. Актуальные проблемы. М.: Изд-во РАГС, 2007. 248 с.
95. *Alexander F.G., Selesnick S.T.* The History of Psychiatry: an evaluation of psychiatric thought and practice from Prehistoric Times to the Present. New York: Harper and Row, 1966. 413 p.
96. *Alliez J., Huber J.-R.* Acedie ou le deprime entre le peche et la maladie // Annales medico-psychologiques. 1987.
97. *Banicki K.* Philosophy as Therapy: Towards a Conceptual Model // Philosophical Papers. 2014. Vol. 43. No. 1. P. 7-31.

98. *Banicki K.* Therapeutic arguments, spiritual exercises, or the care of the Self: Martha Nussbaum, Pierre Hadot and Michel Foucault on Ancient philosophy // Ethical perspectives. 2015. Vol. 22. № 4. P. 601-634.
99. *Between Sacred and Secular: Research and Theory on Quasi-Religion* / Ed. by A.L. Greil and T. Robbins. Greenwich, CT: JAI Press, 1994. 300 p.
100. *Brasher B.* Give me that online religion. New York: Rutgers University Press, 2004. 220 p.
101. *Breton P.* Le Culte de l'Internet. Une menace pour le lien social? Paris: La Découverte, 2000. 128 p.
102. *Brudiu R.* Human Suffering and its Healing According to Jean-Claude Larchet // European Journal of Science and Theology. 2012. Vol. 8, Sup. 2. P. 281-287.
103. *Carr N.* Internet rend-il bête? Paris: Robert Laffont, 2011. 320 p.
104. *Casati R.* Le Colonialisme numérique. Paris: Albin Michel, 2013. 208 p.
105. *Chambaere K., Vander Stichele R., Mortier F., Cohen J., Deliens L.* Recent trends in euthanasia and other end-of-life practices in Belgium // The New England Journal of Medicine. 2015. Vol. 372. No. 12. P. 1179-1181.
106. *Chase M.* Observations on Pierre Hadot's conception of philosophy as a way of life // Practical Philosophy. № 8(2), 2007. P. 5-17.
107. *Cobb. J. B.* Process Theology: An Introductory Exposition. London: The Westminster Press, 1976. 192 p.
108. *Cooper D. E.* Visions of philosophy // Royal Institute of Philosophy Supplement. 2009. № 65. P. 1-13.
109. *Crawford M.* The World Beyond Your Head: On Becoming an Individual in an Age of Distraction. New York: Farrar, Straus & Giroux, 2016. 320 p.
110. *Daim W.* Transvaluation de la psychanalyse. L'Homme et l'Absolu. Paris: Albin Michel, 1956. 430 p.

111. *Daniel (Ciobotea), patr.* Semnificața trupului în Ortodoxie. Bucarest, 2010, P. 5-8.
112. *De Caluwe J.* Christologische visie over de ziekte van de ziel in de oosterse kerk volgens J.-C. Larchet. Thèse de théologie. Université catholique de Louvain. Faculté de théologie, 1999-2000.
113. *De Halleux A.* [Review] // Revue théologique de Louvain. 1993. 24^e année, fasc. 2. P. 400-401. - Larchet J.-C. Théologie de la maladie. Paris, 1991.
114. *De Halleux A.* [Review] // Revue théologique de Louvain, 1994. 25^e année, fasc. 3. P. 222-224. - Larchet J.-C. Théorie des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe. Paris, 1993.
115. *Delkeskamp-Hayes C.* Psychologically Informed Pastoral Care: How Serious Can It Get about God? Orthodox Reflections on Christian Counseling in Bioethics // Christian Bioethics. 2010. Vol. 16, n° 1. P. 99-107.
116. *Delkeskamp-Hayes C.* Why Patients Should Give Thanks for Their Disease: Traditional Christianity on the Joy of Suffering // Christian Bioethics. 2006. Vol. 12, n° 2. P. 213-228.
117. *Delos O. C.* Traduzione e presentazione del libro «Théologie du corps» di Jean-Claude Larchet, Tesina presentata per il conseguimento del Baccalaureato in Scienze religiose, Istituto Superiore di Scienze Religiose «Giovanni Paolo II» di Pesaro. Rome: Université du Latran, 2016.
118. *Dery M.* Vitesse virtuelle: la cyberculture aujourd'hui. Paris: Abbeville, 1997. 366 p.
119. *Desmurget M.* TV Lobotomie. La vérité scientifique sur les effets de la télévision. Paris: J'ai Lu, 2013. 445 p.
120. *Dols M.* Insanity in Byzantine and Islamic Medicine // Symposium on Byzantine Medicine Ed. J. Scarborough. Cambridge; Washington: Dumbarton Oaks Papers, 1984. P.135-148.

121. *Dugain M., Labbé C.* L'Homme nu. La dictature invisible du numérique. Paris: Plon, 2016. 100 p.
122. *Ey H., Bernard P., Brisset C.* Manuel de psychiatrie. Paris: Masson, 1989. 1170 p.
123. *Festugiere A.-J.* Les Moines d'Orient. I. Culture et saintete. Paris, 1961. 96 p.
124. *Fischer E.* How to practise philosophy as therapy: Philosophical therapy and therapeutic philosophy // *Metaphilosophy*. 2011. № 42. P. 49-82.
125. *Forman R.K.C.* Mysticism, Mind, Consciousness. New York: State University of New York Press, 1997. 224 p.
126. *Fox M.* The Coming of the Cosmic Christ: The Healing of Mother Earth and the Birth of a Global Renaissance. New York: HarperOne, 1988. 304 p.
127. *Galeriu C.* Introduction // *Larchet J.-C.* *Terapeutica Bolilor Mintale*. Bucarest: Editura Harisma, 1997. P. 7-17.
128. *Garrigues J.-M.* Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme. Paris: Beauchesne. 1976. 207 p.
129. *Gavrilyuk P.* Florovsky's neopatristic synthesis and the future ways of orthodox theology // *Orthodox constructions of the West* // ed. by Demacopoulos G. E. and Papanikolaou A. New York: Fordham University Press, 2013. P. 102-125.
130. *Gavrilyuk P.* The epistemological contours of Florovsky's neopatristic theology // *Journal of Eastern Christian Studies*. Nijmegen. 2017. Vol. 69 (1-4). P. 11-24.
131. *Gowans C.* Medical analogies in Buddhism and Hellenistic thought: Tranquility and anger // *Royal Institute of Philosophy Supplements*. 2010. Vol. 66. P. 11-33.
132. *Greil A.L.* Explorations along the Sacred Frontier // *Handbook of Cults and Sects in America*, Vol. A / Ed. by D. G. Bromley and J. K. Hadden. Greenwich (Conn.): JAI, 1993. P. 153-172.

133. *Greil A., Rudy D.* On the Margins of the Sacred: Quasi-Religion in Contemporary America / In God's we trust: New Patterns of Religious Pluralism in America / 2nd ed., ed. by T. Robbins, D. Anthony. New Brunswick, NJ: Transaction, 1990. P. 219-232.
134. *Hadden J.K.* Toward Desacralizing Secularization Theory // Social Forces. 1987. Vol. 65, № 3. P. 587-611.
135. *Hadot P.* Exercices spirituels et philosophie antique. Paris: Études Augustiniennes, 1981. 206 p.
136. Handbook of Hyper-Religions / Ed. by A. Possamai. Leiden: Brill, 2012.
137. *Haroutiounian G.* Le dialogue entre l'Église orthodoxe et le Eglises orientales anciennes: l'Église apostolique arménienne // Le Messager orthodoxe. 2001. Vol. II. No. 137. P. 44—81.
138. *Hautefeuille M., Véléa D.* Les addictions à Internet. De l'ennui à la dépendance. Paris: Payot, 2010. 200 p.
139. *Heinonen S.* The future of the Internet as a Rhizomatic Revolution toward a Digital Meaning Society / The future Internet: alternative visions / Ed. by J. Winter and R. Ono. Cham Springer International Publishing 2015. P. 75-92.
140. *Helland C.* Online-religion/religion-online and virtual communitas / Religion on the Internet: Research prospects and promises / Ed. by J.K. Hadden & D.E. Cowan. New York, JAI Press, 2000.
141. *Hunt S.* Alternative religions: a sociological introduction. London: Routledge, 2018. 288 p.
142. *Hunt S.* Religion and everyday life. London: Routledge, 2013. 212 p.
143. *Kalaitzidis P.* Orthodox Theology and the Challenges of a Post-secular Age: Questioning the Public Relevance of the Current Orthodox Theological "Paradigm" // Proceedings of the international conference Academic

- Theology in a post-secular age. Lviv: Institute of Ecumenical Studies, 2013. P. 4-26.
144. *Kapumba N.* La guérison spirituelle selon Jean-Claude Larchet // Revue de Spiritualité Africaine. 1998. Vol. IV. P. 73-86.
145. *Karaflogka A.* E-religion: A Critical Appraisal of Religious Discourse on the World Wide Web. New York: Routledge, 2014. 224 p.
146. *Kishimoto H.* Religiology // Numen. 1967. Vol. 13. P. 81-86.
147. *Kunkel D., Eyal K., Finnerty K., Biely E., Donnerstein E.* Sex on TV. A Kaiser Family Foundation Report, 2005. 81 p.
148. *Ladouceur P.* Treasures New and Old: Landmarks of Orthodox Neopatristic Theology // St Vladimir's Theological Quarterly. 2012. Vol. 56. № 2. P. 191-227.
149. *Levy A.* Manques de compréhension œcuménique? La Théologie des énergies divines de J.-Cl. Larchet: une discussion critique // Revue Istina. 2010. LV. P.213-221.
150. *Le Breton D.* L'Adieu au corps. Paris: Métailié, 1999. 240 p.
151. *Lecomte B.* L'Acédie: invention et devenir d'une psychopathologie dans le monde monastique. Thèse de doctorat en médecine. Université de Nancy I, 1991.
152. *Lofton K.* Consuming religion. Chicago: University of Chicago Press, 2017. 361 p.
153. *Lurçat L.* Des enfances volées par la télévision. Paris: François-Xavier de Guibert, 2004. 200 p.
154. *Mattelart A.* Histoire de l'utopie planétaire: de la cité prophétique à la société globale. Paris: La Découverte, 1999. 416 p.
155. *McDermott R.A.* Religion as an Academic Discipline // Cross Currents. 1968. Vol. 18. P. 11-33.
156. *Mihoc V.* Préface // Larchet J.-C. Teologia Bolii. Sibiu: Editura Oastea Domnului, 1987. P. 5-6.

157. *Moldovan S.* Jean-Claude Larchet, Dieu ne veut pas la souffrance des hommes et Théologie de la maladie. Étude comparée // Revista Teologica. t. IX. Sibiu, 1999. P. 137-142.
158. *Musso P.* Critique des réseaux. Paris: Press Universitaires de France, 2003. 384 p.
159. *Nau J.-Y.* Une etude comparative sur le traitement des nevroses. Psychotherapie et psychotropes se valent // Le Monde. 1988, Auot 5.
160. *Nussbaum M.C.* The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics. Princeton: Princeton University Press, 2018. 584 p.
161. *Pelicier Y.* Histoire de la psychiatrie. Paris: Press Universitaires de France, 1971. 128 p.
- 162.
163. *Ophir E., Nass C., Wagner A. D.* Cognitive control in media multitaskers // Proceedings of the National Academy of Sciences. Vol. 106. 2009. No. 37. P. 15583-15587 [Электронный ресурс] URL: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2747164/> (дата обращения: 10.03.2020)
164. *Oprea M.-O.* Traduire Jean-Claude Larchet: la dynamique du transfert du sens et de l'esprit. Sibiu: Université Lucian Braga, 2012.
165. *Palaver W.* Challenging Capitalism as Religion: Hans G. Ulrich's Theological and Ethical Reflections On the Economy// Studies in Christian Ethics. 2007. Vol.20. P. 215-230.
166. *Peterman J. F.* Philosophy as Therapy: An Interpretation and Defense of Wittgenstein's Later Philosophical Project. New York: State University of New York Press, 1992. 158 p.
167. *Pummer R.* Religionswissenschaft or Religiology? // Numen. 1972. Vol. 19. P. 91-127.
168. *Ramonet I.* La Tyrannie de la communication. Paris: Gallimard, 2004. 290 p.

169. Religion on the Internet: Research prospects and promises / Ed. by J. K. Hadden & D. E. Cowan. New York: JAI Press, 2000. 376 p.
170. *Sartori G.* Homo videns. Televisione e post-pensiero. Bari, Rome: Laterza, 1998. 182 p.
171. *Smith J.E.* Humanism as a 'Quasi-Religion' // Free Inquiry. Fall. 1996. Vol. 16. P. 17-20.
172. *Smith J.E.* Quasi-Religions: Humanism, Marxism and Nationalism. St. Martin's Press, 1994. 154 p.
173. *Tabossi G.* Los desórdenes psicopatológicos según la concepción de los Padres de la Iglesia según "Thérapeutique des maladies spirituelles" de Jean-Claude Larchet // Bases para una psicología cristiana. Actas de las Jornadas de Psicología y Pensamiento Cristiano, 27 y 28 de agosto de 2004, Facultad de Filosofía y Letras, Pontificia Universidad Católica Argentina. éd. by I. Andereggen. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina, 2005, P. 63-82.
174. *Tosam M. J.* The Role of Philosophy in Modern Medicine // Open Journal of Philosophy. 2014. Vol. 4. № 1. P. 75-84.
175. *Ure M.* Nietzsche's free spirit trilogy and Stoic therapy // Journal of Nietzsche Studies. 2009. № 38. P. 60-84.
176. *Vidovic J.* Nature et personne humaine selon saint Maxime el Confesseur. Les relectures de Mgr. Jean Zizioulas et de Jean-Claude Larchet // Contacts. 2017. № 258. P. 153-177.
177. *Wainwright W.* Reason and the Heart: A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason. Ithaca: Cornell University Press, 1995. 176 p.