

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	VII
-------------------	-----

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА

Джордж Пэттисон

БОГОСЛОВИЕ ТЕХНОЛОГИИ	3
-----------------------------	---

Олег Давыдов

ДАР ПРИСУТСТВИЯ: БОГОСЛОВСКАЯ МЕТАФИЗИКА ЯЗЫКА	43
--	----

Спиридон Мелас

НА ПУТИ К РАЗРАБОТКЕ АРЕОПАГИТСКОЙ И АКБАРИЙСКОЙ КИБЕРОНТОЛОГИИ	47
--	----

ЛИЧНОСТЬ

Сергей Чурсанов

ЛИЧНОСТЬ И МЕЖЛИЧНОСТНОЕ ОБЩЕНИЕ В ЦИФРОВОМ ИНФОРМАЦИОННО- КОММУНИКАТИВНОМ ПРОСТРАНСТВЕ: БОГОСЛОВСКИЙ ВЗГЛЯД	65
---	----

Александра Семенова

ЧЕЛОВЕК, ЦИФРА, СМЫСЛ	85
-----------------------------	----

ЦЕРКОВЬ

Павло Смыцнюк

ЭККЛЕЗИОЛОГИЯ В ЦИФРОВОЙ ВЕК: КАК ВИРТУАЛЬНОСТЬ ВЛИЯЕТ НА НАШИ БОГОСЛОВСКИЕ ПОДХОДЫ К МЕСТНОМУ, УНИВЕРСАЛЬНОМУ И ОБЩИНЕ	99
--	----

Августинос Байрактарис

ВОВЛЕЧЕННОСТЬ ХРИСТИАН В СОВРЕМЕННЫЕ ТЕХНОЛОГИИ: ВЫЗОВЫ ПАНДЕМИИ	109
---	-----

Эльвира Жейдс

Дух цифры в церкви..... 119

ЭТИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ*Иен Барбур*

КОМПЬЮТЕРЫ..... 129

Ганс Ульрих Гербер

ЦИФРОВИЗАЦИЯ: ЛУЧШАЯ ЖИЗНЬ ИЛИ НОВОЕ РАБСТВО?..... 189

РЕЛИГИЯ И ЦИФРОВАЯ РЕАЛЬНОСТЬ*Джандоменико Боффи*

НАСКОЛЬКО РЕАЛЬНА ВИРТУАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ 203

Федор Редин

РЕЛИГИЯ В ПРОСТРАНСТВЕ СЕТЕВОГО ЮМОРА 215

*Сергей Кругликов*МЕДИАЛОГИЯ – АНГЕЛОЛОГИЯ – ИКОНОЛОГИЯ:
БОГОСЛОВИЕ ЦИФРОВОЙ ГИГИЕНЫ..... 225*Сергей Лобанов*ЖУРНАЛ «ИНДУИЗМ СЕГОДНЯ» КАК ОСНОВНАЯ СОВРЕМЕННАЯ
ПРЕЗЕНТАЦИЯ ИНДУИЗМА В СМИ..... 239

ОБ АВТОРАХ И РЕДАКТОРАХ 247

ПРЕДИСЛОВИЕ

Цифровой век радикально изменил наше общество. Цифровые технологии – персональные компьютеры, мобильные телефоны, интернет с социальными сетями, новыми медиа и пр. – стали неотъемлемой частью повседневной жизни. Их влияние присутствует во всех ее сферах: работе, образовании, досуге, общении, творчестве. На наших глазах происходит радикальная трансформация общества и индивида.

Это эпохальное изменение не оставляет незатронутой и область религии и духовности. В традиционную религиозность постепенно проникают новые религиозные практики и способы богопочитания, испытывающие влияние цифрового века. И это касается не только чисто технических аспектов (мобильные приложения для молитвы, транслируемые в интернете проповеди, основанные на сетевой коммуникации общины и даже онлайнное причащение). Цифровой век меняет наши представления о нас самих, о мире и о Боге.

Современного человека все меньше удовлетворяют традиционные религиозные мифологии, образы и доктрины, как это можно было видеть уже в случае духовности «нью-эйдж», популярной во второй половине XX столетия. Цифровой век открывает новые возможности для религиозного воображения, а также пути для создания новых религиозных языков и практик, более подходящих для человека, живущего в XXI веке. В то же время не исключены и опасности для индивида и для общества, которые может нести в себе такая «цифровая духовность».

В 2022 году ББИ организовал две конференции: «Духовность в цифровом обществе» (27–30 сентября 2022 г., монастырь Бозе, Италия) и «Дух, цифра, общество» (12–13 декабря 2022 г., Москва). Целью этих конференций было богословское и философское осмысление аспектов цифрового общества (таких как виртуальная реальность, искусственный интеллект, цифровизация, а также новые формы общинности и церковности), которые оказывают или могут оказать значительное влияние на религию и духовность в современном обществе и в обществе будущего. В настоящем сборнике опубликованы избранные доклады из числа представленных на этих конференциях. В книгу также включены тексты некоторых известных современных мыслителей (Джордж Пэттисон, Иен Барбур), в которых обсуждаются упомянутые проблемы.

Алексей Бодров, Михаил Толстолуженко
Москва, 21 августа 2023 г.

**БОГОСЛОВСКО-
ФИЛОСОФСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА**

БОГОСЛОВИЕ ТЕХНОЛОГИИ*¹

I

Декларируя свою открытость секуляризму, радикальные богословы обычно подходили к вопросу о Боге в традиционном ключе, как к вопросу в теории идей, и не задумывались о возможном влиянии на эти идеи со стороны технологий той культуры, в рамках которой они высказывались. Многие из таких богословов серьезно относились к марксистской критике религии, но здесь их интересовал прежде всего интеллектуальный, культурный и политический потенциал этой критики, а не те аспекты, которые имеют значение для серьезного обсуждения технологии. Правда, то тут, то там они вскользь упоминали о важности конкретных технологий в жизни – возьмем хотя бы слова Бульмана об электричестве, – но до последовательной рефлексии было далеко. Это ярко контрастирует с глубоким вниманием, которое уделялось науке в ее различных формах. Большие споры о космической и человеческой эволюции, психологической реальности души и духа, социальном значении веры представляли собой, в

* Глава из книги: Дж. Пэттисон, *Размышления о Боге в век технологий*. Пер. с англ. А. Лукьянова и Г. Ястребова. М.: ББИ, 2011. С. 57–99.

¹ Букв. «типы, или виды, богословствования» (*theologies*); по-англ. игра слов: *Theologies of Technology* – «Теологии технологии»; мы переводим слово *theology* как «богословие» (кроме особо оговариваемых случаев). – *Прим. пер.*

общем и целом, теоретические дискуссии, выраженные приблизительно в тех же категориях, что и полемика ранней Церкви с различными формами античной философии или христианская апологетика/миссионерство перед лицом других мировых религий. Удивляться этому не приходится, ибо целый ряд научных открытий (гелиоцентризм, геологические данные, эволюция) прежде всего поставил под сомнение постулаты, которые Церковь считала истинами, удостоверенными божественным откровением. Казалось естественным защищать эти истины на том же самом теоретическом уровне, на каком они оспаривались.

Богословы обычно разделяли популярное мнение, что наука – вещь в основном теоретическая, попытка понять устройство, происхождение или развитие мира, будь то на макрокосмическом уровне космологии или микрокосмическом уровне мозга и сознания. Данное мнение отчасти отражало самоощущение самого академического сообщества как сообщества искателей объективной истины, – «героями» такого поиска считались, в частности, Кеплер, Галилей, Ньютон и Дарвин. В разговорах о «неверном использовании» науки политиками и военными часто проскальзывало убеждение, что такой поиск – выше, чем просто «применение» науки. Предполагалось, что сама наука носит нейтральный характер, а потому невиновна. Наука способна дать нам ключ к изготовлению ядерного оружия, но будем ли мы его изготавливать и как мы станем его использовать – вопросы, которые лежат за пределами науки в строгом смысле слова. Этот взгляд на науку соответствовал тому, как богословие понимало собственную задачу: говорить об истине, стоящей выше непосредственных практических человеческих интересов, над ними. Католический философ-томист Жак Маритен сетовал, что «наука» в ее нынешнем виде отошла от первоначального, созерцательного идеала науки как мудрости. По его мнению, после распада средневекового синтеза философия «стала, как сказал Декарт, “практической”, преследующей цель сделать нас “хозяевами природы”... чтобы основать физику, науку и математическое обладание природой. Тем самым все сразу переворачивается с ног на голову и разрывается на куски»². Для Маритена и других католических авторов нарушение «должно-

² J. Maritain, *The Degree of Knowledge*, tr. B. Wall and M. Anderson (London: Geoffrey Bles, 1937), 29.

го» порядка теоретического и практического, которое присуще современной технологии, уже наносит удар по возможности богословия. Грубо говоря, заниматься вопросом технологии – ниже достоинства богословия. В этом смысле современное богословие и современная религиозная настроенность в целом оправдывали замечание Шпенглера: «Снова и снова истинная вера считала машину изобретением дьявола»³. Религиозная вера и обычаи инстинктивно и неоднократно солидаризировались с романтизмом, либо в корне отвергая современность и ее технологии, либо относясь к ним крайне сдержанно. Эти технологии и технология как таковая приемлемы, даже неизбежны, но лишь постольку, поскольку знают свое место (то есть подчинены теоретическим, духовным и нравственным директивам богословия и веры)⁴.

В данном отношении богословие имело много общего с той линией культурного анализа и культурной критики, которая нашла свое классическое выражение у Шиллера. В *Письмах об эстетическом воспитании человека* (1795) Шиллер с предельной ясностью описал внутреннюю фрагментацию, разделение и самоотчуждение, к которым привело господство рациональности в современной жизни. Ключом к восстановлению утраченного единства он считал поэзию и искусство. Многие его темы разрабатывались представителями романтизма и знакомы англоязычным читателям через Кольриджа, Вордсворта, Раскина, Арнольда, Эмерсона, Элиота, Одена и даже Толкина с его многочисленными подражателями⁵. Идеи Шиллера развивались и в другом направлении: в частности, через посредство Гегеля их восприняло квазимарксистское направление, широко известное как критическая теория. Согласно авторитетной «диалектике Просвещения» (Теодор Адорно, Макс Хоркхай-

³ O. Spengler, *The Decline of the West*, tr. C. F. Atkinson (London: Ellen and Unwin), ii, 502. (Рус. пер.: О. Шпенглер, *Закат Европы*, 2003. – *Прим. пер.*)

⁴ В этом смысле отношение Маритена к технологии – экстраполяция разграничения, которое он проводит между высоким искусством (направленным на созерцание) и простым ремеслом (делом по-своему почетным, но лишь постольку, поскольку оно подчинено высшему духовному порядку).

⁵ Я не хочу сказать, что на *всех* из них Шиллер повлиял напрямую (хотя во многих случаях это так): просто их понимание проблем и предлагаемые выходы во многом созвучны тем, которые мы находим у него.

мер), социальные и технические продукты современной рациональности помогают человеческому обществу освободиться от подчинения непосредственным природным требованиям, но по ходу дела превращаются во вторую природу, которая сдерживает и угнетает собственного создателя, подобно выпущенному на волю Франкенштейну или голему⁶. По их мнению, утверждение прогрессивного и критического Просвещения должно сопровождаться отказом от Просвещения как идеологии или как выражения самодовольных достижений буржуазного общества. Аналогичный подход мы находим у Герберта Маркузе: цивилизация – рукотворный комплекс властных отношений, который подавляет выражение человеческих инстинктов⁷. Хотя технология содержит в себе известный позитивный потенциал, в нынешнем капиталистическом обществе она представляет собой «террористическую технократию»⁸. Отголоски Шиллера, через посредство Гегеля, Маркса, современной социологии и психологии, мы встречаем у Юргена Хабермаса, который относится к технологии более мягко: не отвергает ее, хотя и боится, что она извратит нравственные и экспрессивные нужды и чаяния человечества. Научные и технические программы могут служить человеческому благу только в том случае, если их ввести в орбиту этической рефлексии.

Критическая теория возникла в период между двумя мировыми войнами, когда во многих областях культуры и общества вопросы технологии обрели особую значимость. Во многом это было обязано самой Первой мировой войне, когда был применен целый ряд новых видов вооружения: пулеметы, отравляющие газы, танки, самолеты и подводные лодки. Это событие стало колоссальной травмой для его участников. Вскоре возник еще и Советский Союз, где делался большой идеологиче-

⁶ Неслучайно и неудивительно, что название одной из недавних популярных книг о технологии упоминает еврейскую легенду об искусственном человеке, големе: Н. Collins and T. Pinch, *The Golem at Large or What You Should Know about Technology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

⁷ Н. Marcuse, *Eros and Civilization: A philosophical Enquiry into Freud* (London: Routledge and Kegan Paul, 1956).

⁸ Н. Marcuse, *Technology, War and Fascism in Collected Papers of Herbert Marcuse*, ed. D. Kellner (London: Routledge, 1998), i. 63.

ский упор на технологизацию (вспомним, что Ленин определил коммунизм как «советскую власть плюс электрификацию всей страны»). В этом отношении богословы разделяли заботы своего времени. Как ни странно, однако, после Второй мировой войны (ничуть не менее «технологической», чем первая!) вопрос о технологии распался на вопросы о конкретных технологиях, в те или иные моменты становившихся предметом тревоги. Как мы уже отмечали во введении, в целом такая ситуация сохранилась до наших дней. Пожалуй, лишь совсем недавно информационная революция и технологии, связанные с современной генетикой, снова поставили вопрос о технологии на богословскую повестку дня.

II

Если Первая мировая война стимулировала размышления о технологии, неслучайно, что некоторые мыслители, положившие начало богословскому размышлению о технологии, прошли через войну и даже были на фронте. Например, Тейяр де Шарден, который разработал глубокую философию космической эволюции, опираясь на свой опыт ученого и свое мировоззрение католического священника, был санитаром-носильщиком в сражении под Верденом. Но он совсем не типичен в своем, в целом, положительном отношении к современной технологии. Ибо он не только смешал научную идею космической и человеческой эволюции с религиозным представлением о трансформации материи в тело Христово, происходящей в «точке Омега», но и утверждал развитие планетарной технологии в качестве одного из ключевых элементов данного процесса. По мнению Тейяра, человеческая эволюция знаменовала один из решающих моментов в эволюционном процессе как таковом. Почему? Потому что с появлением людей возник и феномен сознания, а сознание изменило ход эволюции. Тейяр пишет: «До прихода человека Древо Жизни неизменно походило на куст с расходящимися морфологическими черешками, где каждый черешок, в свою очередь, ветвится, образуя новый куст»⁹. Там, где сознание становится самосознанием, происходит неожиданное

⁹ P. T. de Chardin, *The Future of Man*, tr. N. Denny (London: Collins, 1964), 158.

изменение. Дивергенция сменяется конвергенцией. Если поначалу это есть индивидуальное событие (такое, что для Тейяра роль индивидуального остается решающей), взаимодействие всего множества индивидуальных самосознаний (людей!) представляет собой новое, беспрецедентно сложное эволюционное событие. Это событие – возникновение того, что Тейяр именует «ноосферой», сферой мыслящего сознания, которую он называет «мыслящей оболочкой земли»¹⁰. Конечно, Тейяр не знал понятия «мемы» (носители закодированной информации о культурных ценностях и формах, по функции аналогичные генам, но действующие на социальном, а не индивидуальном уровне), однако, видимо, мыслил в сходном ключе. Культура, по его мнению, заняла место наследственности: «Наследственность, доселе преимущественно хромосомная (то есть передаваемая через гены), становится преимущественно “ноосферной” (то есть передаваемой окружающей средой)». Он задает риторический вопрос: «Какой набор хромосом окажется таким же толковым, как наша обширная образовательная система, бесконечно собирающая и безошибочно сохраняющая огромное множество истин и систематизированного технического знания, которое постепенно накапливается и представляет собой наследие человечества?»¹¹ С точки зрения Тейяра, глобализация – не столько экономический и политический феномен (как обычно думают в наши дни), сколько самореализация биосферы как единого и многогранного сознания-события. Отметим, что речь идет не только о взаимодействии человеческих сознаний, но и о том, что их взаимодействие одновременно облегчается технологией и обретает форму как технология. Тейяр пишет: «Долгое время не существовало ни изолированных изобретателей, ни машин. Все больше каждая машина начинает существовать как функция всякой другой машины; и опять-таки все больше все машины на земле, вместе взятые, начинают формировать единый,

¹⁰ Ibid., 32. По-видимому, понятие «ноосфера» было введено Эдуардом Ле Руа, но оно также ассоциируется с русским геохимиком В. И. Вернадским, который в идеологических условиях советского строя развил концепции, очень близкие концепциям его современника, иезуита Тейяра де Шардена.

¹¹ Ibid., 162.

обширный, организованный организм»¹². Что касается радио, телевидения и компьютеров (Тейяр умер в 1955 году), он отвечает возникновению «свода над нашими головами, сферы взаимосвязанного сознания, локализации, поддержки и орудия сверхвидения и сверхидей»¹³. Это положение дел – трамплин для нового и непредсказуемого эволюционного скачка, в котором, однако, при всей его непредсказуемости, вера видит указание на явление космического Христа, открытие «не просто *Чего-то*, но *Кого-то* на вершине, созданной этой конвергенцией эволюционирующей вселенной»¹⁴. Эволюционировав (в науке и технологии и через них), коллективный сверхмозг – человечество – отныне станет обретать свое сердце. Конечно, столь краткий пересказ не может отдать должное мыслителю-мечтателю, который в одном и том же отрывке мог сочетать научную фантастику и евхаристию. Без сомнения, в наши дни многое у Тейяра кажется излишне оптимистическим и даже наивным, но, во всяком случае, он напоминает, что в случае с технологией богословие всегда стоит перед выбором: оно не обязано становиться в критическую оппозицию, но может (пусть лишь иногда) в величайшем скачке веры увидеть в планетарной технологии событие, которое не просто предусмотрено в божественном промысле, но является одним из решающих моментов в продолжающемся Боговоплощении в мире. И все же большей частью Тейяр остается исключением, которое лишь подтверждает правило.

Оптимистично также то заключение, к которому пришел в своих *Письмах с озера Комо* католический философ Романо Гвардини. Но у Гвардини более, чем у Тейяра, заметна шиллеровская сдержанность по отношению к современному технологизированному миру. В этих письмах, первоначально изданных между 1923 и 1925 годами, Гвардини противопоставляет современные изобретения, отраженные в архитектуре и сельском хозяйстве района в области озера Комо, продуктам современной технологии. Эти архитектура и земледелие, как известно, не являются «природными». Они «рукотворны», но сочетаются с ландшафт-

¹² Ibid., 165–166.

¹³ Ibid., 169.

¹⁴ Ibid., 179.

том, ритмом времен года и миром природы. Такова, по словам Гвардини, подлинная «культура» и в таких произведениях культуры, как плывущий корабль, открытый очаг старого итальянского сельского домика, ручной плуг, свеча. Однако мир паровозов, тракторов, электричества и печек, топящихся углем, представляет собой уже нечто совсем иное. Определенный род желаний соединился с определенным пониманием природы, чтобы создать ситуацию, в которой

возникает нечто новое... целый мир трудов, целей, институтов и порядков, которые более определяются не нашей живой конституцией, но выпущенной на волю природной силой, рациональной автономией этой силы, которая шествует своим путем и более не беспокоится о каком-либо органическом стандарте. Этой новой силой руководит человеческое отношение, которое более не чувствует себя связанным живым человеческим единством и его органическим компасом и которое считает низким и узким то ограничение, в котором некогда находили наивысшее исполнение, мудрость, красоту и всестороннюю полноту жизни¹⁵.

Продукты технологии, хотя их и производят люди, не являются ни человеческими, ни природными. «То, что здесь происходит, не есть человеческое, – по крайней мере, если мерить человеческое людьми, которые жили до нас. Оно не есть и природное, если мерить природное природой, которая некогда существовала»¹⁶. Но, хотя возникновение современной технологии в каком-то смысле деструктивно для человеческого существования, Гвардини не впадает в ностальгию и культурный пессимизм. Технология открывает новые возможности, и к ним надо подходить с «новыми мерками, адекватными ситуации; необходимо обновить ум, дух и свободу»¹⁷. «Наша эпоха дана нам как почва, на которой надо стоять, и как задача, за которую надлежит взяться. Да, в общем-то, много мы и не хотим. Наша эпоха – не какая-то внеположенная нам тропа, по которой мы идем; она – это мы сами»¹⁸. В данной ситуации общая человеческая за-

¹⁵ Guardini, *Letters from Lake Como*, 72.

¹⁶ *Ibid.*, 73.

¹⁷ *Ibid.*, 80.

¹⁸ *Ibid.*, 81.

дача – и, по словам Гвардини, специфически христианская задача – состоит в том, чтобы взять на себя ответственность за эти наши – более всего устрашающие – труды. Хотя он считает «вхождение германской сущности в историю» предвестием такого нового шага, он также подчеркивает, что не имеет в виду какую-либо новую арийскую религию или расовую идеологию, но новый подход к исторической реальности. «После Иисуса Христа все новые религии суть религиозные фантазии», – замечает он¹⁹, поясняя, что имеет в виду не столько новую идею человеческого, сколько реализацию потенциала, заложенного в самом христианском откровении.

Подобно Тейяру, Николай Бердяев и Пауль Тиллих также лично пережили травматические события 1914–1919 годов и положительно (подчас даже восторженно) высказывались о технических возможностях человечества. Также подобно Тейяру, они сильно повлияли на богословие середины XX века, в частности богословие радикальное. Однако, хотя они говорили о позитивных возможностях технологии и принципиальной новизне проблемы, которую ставит технология перед христианской мыслью, у обоих проскальзывает и существенная нотка сдержанности. Местами у них можно даже усмотреть нечто похожее на маритеновский призыв подчинить технологическое мышление более высокой «мудрости», к которой богословие или богословское мышление особенно причастны.

Может показаться, что Бердяев стоит на позициях резкого дуализма, в котором свободе и духу постоянно угрожает опасность со стороны материального мира. Создается впечатление, что он рассматривает почти каждый человеческий социальный и культурный феномен как потенциальную форму рабства, соблазн утопить требования духа в чувственности, искусстве, коллективизме, национализме, деньгах или объективирующих тенденциях философской мысли, представленной великими системами и онтологиями XIX века. Можно было бы ожидать, что это повлечет за собой отрицательное отношение к технологии. И вроде бы именно это происходит в его книге *Судьба человека в современном мире*. Там он пишет:

¹⁹ Ibid., 86.

Но главная космическая сила, которая сейчас действует и перерождает лицо земли и человека, дегуманизирует и обезличивает, есть не капитализм как экономическая система, а техника, чудеса техники. Человек попал во власть и рабство собственного изумительного изобретения – машины. Наша эпоха стоит прежде всего под знаком техники и может быть названа технической эпохой. Техника есть последняя и самая большая любовь человека. Человек верит в чудеса техники, когда перестал уже верить во все чудеса. Дегуманизация и есть, прежде всего, механизация и технизация человеческой жизни, подчинение человека машине и превращение его в машину. Власть машины разлагает целостный человеческий образ²⁰.

Тем не менее Бердяев не отвергает технологию наотрез. В книге *О назначении человека* он говорит следующее:

Этическое отношение к технике не может не быть противоречивым и двойственным. Техника есть обнаружение силы человека, его царственного положения в мире, она свидетельствует о человеческом творчестве и изобретательности и должна быть признана ценностью и благом. Человек есть изобретатель орудий, которые он ставит между собой и природной стихией, и с изобретения орудий, то есть с элементарной техники, начинается человеческая культура. Оправдание техники в широком смысле слова есть оправдание культуры, и отрицание ее есть желание возврата от состояния культурного к состоянию природному. Романтическое отрицание техники не выдерживает критики²¹.

Технология и не хороша, и не плоха, но и не нейтральна: она *противоречива*. «С одной стороны, техника обозначала материализацию и механизацию человеческой жизни, ослабление духовности. Но с другой стороны, техника имеет и совершенно другое значение, она есть дематериализация и развоплощение, и она раскрывает возможности большего освобождения духа... И дух человеческий должен найти в себе силу вынести

²⁰ Н. Бердяев, «Судьба человека в современном мире», в: он же, *Философия свободного духа* (Москва: Республика, 1994), 344.

²¹ Н. Бердяев, *О назначении человека* (Москва: Республика, 1993), 197. Бердяев не был «богословом» в строгом смысле слова. Однако основная его проблематика – религиозная и, как мы уже сказали, он очень глубоко повлиял на многих европейских богословов второй трети XX века.

этот переворот и не допустить себя до рабства у этой новой действительности...»²² Технические достижения нейтральны, добавляет Бердяев, но лишь до поры до времени. Та власть, которую современная технология дает человечеству (Бердяев писал эту книгу на пороге того, что именовалось «атомным веком»), призывает к усилению нравственного чувства, хотя, признает он, философы почти не занимались этими проблемами.

В похожем ключе (противоречивость и требования ситуации) рассуждает о технологии Тиллих в своих работах, которые недавно были изданы под одной обложкой («Духовная ситуация в нашем техническом обществе») ²³. Во многих отношениях взгляд Тиллиха на технологию выводим из общих структур его фундаментальной онтологии. Согласно Тиллиху, вся сфера человеческого бытия артикулируется через серию поляризованных категорий (например, индивид и общество, «Я» и другой, свобода и судьба, а на более абстрактном уровне – Бытие и Небытие). В соответствии с первоначальным замыслом о творении, они взаимно поддерживают и укрепляют друг друга: общество создает среду, в которой индивид может выжить физически, а также развиваться в культурном и личностном плане; в свою очередь индивид приносит свой творческий дар в общество. В нынешних падших условиях человеческого существования эти структуры теряют свой изначальный баланс и позитивную взаимность: индивид ощущает угнетение со стороны общества, а общество считает индивидуализм подозрительной и антисоциальной силой. Структуры, которым подобает поддерживать мир, становятся разрушительными. И первоначальную гармонию уже не вернуть, призывая вернуться к былому статус-кво или навязывая невозможную гетерономию индивидам, которые научились думать и действовать самостоятельно, автономно. Ее можно обрести, лишь прорвавшись к тому, что Тиллих называет теонимией, где разделенные власти свободно воссоединяются в «Новом Бытии».

²² Там же, 198.

²³ Конечно, современным читателям полезно иметь такой сборник, но он может создать неверное впечатление, что Тиллих придавал столь серьезное значение проблеме технологии. Статьи, которые вошли в этот сборник, были написаны в разные периоды его жизни и в разных ситуациях.