

РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ И ПРОБЛЕМА ТЕХНИКИ¹

Преамбула: к постановке темы

Замысел нашей встречи обращен к современности: мы хотим обсудить, а отчасти, возможно, и сформировать, позицию православного и церковного сознания по отношению к современным ИТ, к явлению, которое и не просто современно, но считается квинтэссенцией современности, определяет ее облик. С другой стороны, однако, моя тема, как ее поставили организаторы, предлагает обратиться к традиции русской религиозно-философской мысли. Что сие есть? В принятом понимании, русская религиозная философия – это формация мысли с довольно ограниченным хронотопом: она берет начало у ранних славянофилов, формируется у Соловьева, имеет бурный расцвет у его последователей, мыслителей Религиозно-Философского возрождения, затем обрывается Октябрьским переворотом и постепенно завершается в рассеянии. Ее заключительные страницы, софиология и концепция неопатристического синтеза, создаются не позднее середины прошлого века; и в постсоветской России она не развивается далее, но лишь изучается как явление, принадлежащее истории. Этот хронотоп ограничен временами задолго до эпохи ИТ, так что обсуждения информационных технологий в русской религиозной философии мы заведомо не найдем. Если же выйти за рамки этой эпохи, задавшись более общим вопросом о воздействии на человека техногенной среды, то мы обнаружим известную черту русской мысли: она в первую очередь сосредоточена на «вечных вопросах» – о Боге, бытии, человеке, об основаниях этики, затем – на проблемах общества, и наконец, скорее уж изредка, на периферии, она касается проблем техники; так что даже и слов «техногенная среда» мы тоже в ней не найдем.

Отсюда следует, что буквальное и прямолинейное понимание нашей темы довольно бессодержательно: русская религиозно-философская мысль как некий завершенный феномен прошлого еще не добиралась до тех проблем, которые перед нами стоят. Но вместе с тем, в более широком смысле тема является оправданной и важной: мы хотим решать проблемы ориентации в новейшей реальности, исходя из некоей собственной традиции и собственных оснований. Вывод же очевиден: для искомого решения недостает наличного состояния традиции и, следовательно, требуется ее творческое продолжение. Ясно сразу, что это ведет к непростым заданиям! Мы должны увидеть нашу религиозно-философскую традицию не как музейно-археологический артефакт, каким она стала у современных исследователей, но как живой организм, живое направление мысли, имеющее неисчерпанные ресурсы и способное к осмыслению новейшей реальности. И в свете этого нового видения традиции, мы должны будем заново рассмотреть проблему отношений человека с современными технологиями. Таково более адекватное и глубокое прочтение нашей темы, и оно, как видим, включает в себе немалый вызов. Вызов и к нам, и к традиции: мы должны создать новый взгляд на традицию, но для этого в традиции должны найтись реальные духовные и идейные ресурсы. Я полагаю, что традиция способна ответить на этот вызов, и я постараюсь сейчас наметить контуры такого ответа. Начать необходимо с простого: напомним кратко, как русская религиозная философия рассматривала феномен техники и ее воздействий на человека.

¹ Доклад на семинаре «Отношение Церкви к новым информационным технологиям (антропологический аспект)». Троице-Сергиева Лавра, май 2015 г.

Исторический обзор

Как уже сказано, проблема техники всегда была чрезвычайно периферийной для русской мысли – пожалуй, даже и не только религиозной. Истоки темы некоторые авторы находят у Вл. Соловьева. Георгий Гурвич, принадлежавший к первой эмиграции и ставший одним из крупнейших французских социологов, толкует Легенду об Антихристе в «Трех разговорах» Соловьева как описание технократического общества, говоря, что в этой легенде «Соловьев предвидел в известном смысле технократическую тенденцию». Такую трактовку поддерживает и Вышеславцев, утверждающий, что «Антихрист Соловьева есть подлинный «техно-крат», т.е. техник и властитель... инженер-чудодей, поражающий мир техническими чудесами»². С нашей темой это связано напрямую, ибо технократия, появление типа человека-технократа, есть не что иное как изменение человека под воздействием техники. И если сближение соловьевского Антихриста с этим типом справедливо, то это значит, что уже в истоках русской религиозной философии в ней наметилась весьма негативная рецепция феноменов техники и технического прогресса.

Она, однако, не осталась единственной. Современником Соловьева был Николай Федоров, и его знаменитый проект «общего дела» говорил, что техническая деятельность человека должна получить новый небывалый размах, развиться до полной регуляции космоса. «Мы полагаем возможным и необходимым достигнуть... познания и управления всеми молекулами и атомами внешнего мира, так чтобы рассеянное собрать, разложенное соединить, т.е. сложить в тела отцов, какие они имели при своей кончине»³. Но эта деятельность есть, по Федорову, не что иное как «внехрамовая литургия», прямо продолжающая храмовое действо. Соединившись, церковное богослужение и научно-техническая внехрамовая литургия должны составить основу «активного христианства», которое призвано осуществить Царствие Небесное, объединяющее все поколения воскресенных к бессмертной и совершенной жизни. Здесь была, таким образом, явная попытка интеграции техносферы в православно-церковное бытие. Техника и технический прогресс представлялись – по крайней мере, в потенции – как труд отнюдь не под эгидой Антихриста, но на ниве Христовой, и это означало уже не негативную, а существенно позитивную их рецепцию.

Так *в русле русской религиозной философии изначально обозначились две противоположные линии в отношении к технике*. В дальнейшем обе они имели свое развитие, хотя не слишком богатое. Более содержательной оказалась линия позитивной рецепции, что в значительной мере было вызвано влиянием Федорова, ее основоположника. При всей фантастичности и драстичности, как сказал бы Аверинцев, проекта «общего дела», его истовый и глубокий нравственный пафос заражал многих. О. Сергей Булгаков в «Свете невечернем» писал: «При всей неприемлемости, даже чудовищности проекта он не может быть и просто отринут, ибо с ним связано нечто интимное и нужное»⁴. К этому добавилось и еще одно обстоятельство: переключка, сближение идей федоровских и революционно-марксистских. На почве европейского марксизма такой переключки никогда не возникло бы, однако марксизм в России неизбежно сохранял некие полускрытые нити связи, некие отголоски русского православного менталитета. Его представители без труда приходили к мысли, что революционное овладение миром, его хозяйственными и материальными основами, должно доходить до предельного максимума, и таким максимумом является не что иное как собиранье тел и воскрешение всех усопших на базе тотальной регуляции

² Б.П.Вышеславцев. Кризис индустриальной культуры. Нью-Йорк, Изд-во им. Чехова. 1953. С.281.

³ Н.Ф.Федоров. Философия общего дела. Т. 1. Верный, 1906. С.330.

⁴ С.Булгаков. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., Изд-во «Путь», 1917. С.368.

космоса. И потому Булгаков, бывший сам некогда марксистом, писал уверенно: «Учение Федорова и есть именно то, о чем смутно мечталось марксизму»⁵.

Таким образом, эсхатологизм Федорова и подспудные эсхатологические мотивы марксизма и идеологии мировой революции имели существенный общий элемент: установку решительного и радикального, максималистского покорения и переустройства природного мира с помощью научно-технических средств. (Заметим в скобках, что в русском религиозном сознании вообще улавливается своеобразная связка, корреляция: *техника – эсхатология*. Техническое переустройство мира, невиданные новинки техники интуитивно ассоциировались с «последними временами», с тем, что входит в финальные судьбы мира.) На этой почве в бурные 20е гг. прошлого века возник целый конгломерат теорий, утопий, проектов, эфемерных идейных направлений и даже опытов в сфере искусства, сочетавших влияния Федорова и марксизма. Центральное место в этом конгломерате занимал так называемый «русский космизм», идейно-философское течение без четких границ, включавшее разнородные построения на темы овладения природой и выхода человечества в космос. Далее, вплотную к марксо-федоровианству, порой с ним смыкаясь, располагались, с одной стороны, научные концепции биосферы, ноосферы (Вернадский), пневматосферы (Флоренский), с другой – теории, построения и эксперименты русского авангарда. В этом же контексте радикальной научно-технической трансформации мира и человека надо упомянуть и тектологию А.Богданова – новую науку, внедрение которой, согласно автору, «будет выражать сознательное господство людей как над природой внешней, так и над природой социальной»⁶. В религиозном аспекте, весь этот редкостно богатый, пестрый интеллектуальный пейзаж являл собой своеобразное междумирье, где позиции авторов образуют широкий и непрерывный спектр от православия (Флоренский, А.К.Горский, Н.А.Сетницкий) до вольных фантазий, для России всегда типичных (К.Циолковский, А.Платонов, В.Муравьев и др.), научного рационализма (Вернадский) и полного атеизма (Эйзенштейн, Дзига Вертов и др.).

Тема об изменениях человека была здесь представлена обильно; и понятно, что наиболее радикально она развивалась в учениях и течениях вне православной и христианской ориентации, лишенных направляющих скреп христианского представления о человеке. Здесь были всевозможные квази-, пара- и псевдо-научные проекты «реформы человека», «изменения природы человека», «перестройки тела» и т.д. и т.п. Валериан Муравьев писал об «отмене деторождения» и «новых телах», что «будут питаться непосредственно светом», Дзига Вертов утверждал, что «наш путь... через поэзию машины к совершенному электрическому человеку» и в своих экспериментах с кинокамерой осуществлял конкретные практики трансформации зрительного восприятия. В целом, здесь складывались вполне определенные, активистские антропологические позиции, которые часто называют *трансформативной антропологией*. Такие позиции поддерживались многими в большевистском руководстве, включая Льва Троцкого, который писал, скажем, так: «Человек поставит себе целью ... создать более высокий общественно-биологический тип, если угодно – сверхчеловека»⁷. И хотя вскоре вся эта линия, как и лично Троцкий, была в СССР искоренена, ее идеи остались заметной страницей в русской культуре и в мысли о человеке. В наши же дни она возродилась на совсем новом уровне. В отличие от проектно-утопического дискурса 20х гг., сегодня полнейшая трансформация человеком самого себя становится технически осуществимой, и соответствующие практики трансформативной антропологии разрабатываются самым активным образом. В первую очередь, это виртуальные практики и практики, ведущие к Пост-человеку того или иного рода; и несомненно, влиятельное ныне движение трансгуманизма – в прямом идейном родстве с

⁵ Там же. С.367.

⁶ А.А.Богданов. Тектология. Всеобщая организационная наука. Кн.1. М.,1989. С.133.

⁷ Л.Д.Троцкий. Литература и революция. М., 1991. С.197.

российскими утопиями «совершенного электрического человека». Поэтому ответ христианской мысли на данную линию в антропологии приобретает новую актуальность.

Напомним, что мы рассматривали пока линию позитивной рецепции техники в русской мысли. Понятно, что христианское (да скажем в скобках, и попросту объективное) сознание имеет множество оснований и для иной рецепции, критической и негативной, которая намечалась уже у Соловьева. Авангардистские фантазии тотальной переделки человека, федоровский активизм, смыкающийся с большевистским напором покорения природы, – все это прямо отвечало тому руслу, что еще Достоевским разоблачалось как «человекобожие». Это было явным вызовом для всей русской религиозной мысли, и Бердяев, всегда чуткий к вызовам времени, уже в самом начале 20х гг. писал: «Много фиктивного ... есть и в технической власти современного человека над природой, которой он так гордится... Техника есть современная магия. Она хочет насильственно узнать секрет природы и властвовать над природой для корыстных человеческих целей, оставаясь чуждой внутренней жизни природы... В человеке есть элемент черной магии, и она освобождает силы, действие которых еще неизвестно и не так безопасно, как это кажется»⁸. Но это суждение, столь справедливое и нужное, осталось лишь беглым замечанием и не было развито. Во всей русской религиозной философии критическую рецепцию техники продолжил, пожалуй, лишь один Вышеславцев в «Кризисе индустриальной культуры» (1953). Здесь, в особом разделе «Угроза тоталитарной технократии», он пишет: «Научно-технический прогресс вовсе не соответствует морально-правовому развитию человека. Грандиозная техника сопровождается технократической идеологией, а последняя означает грандиозный моральный регресс... Технократия... создала нового человека, точнее сказать, в нем появилось нечто совершенно новое, и нечто глубоко древнее и атавистическое, огромный прогресс соединился с огромным регрессом, и получился «неандертальский человек», вооруженный атомной бомбой... он неспособен к моральному суждению, у него отсутствует «логика сердца», функция чувствования атрофировалась, регрессировала, и в этом смысле он приблизился к своему архаическому предку... Технократическая тенденция составляет имманентное зло индустриальной культуры»⁹.

Приведенная критика содержательна, но нельзя не заметить, что она не развивается в какие-либо основательные концепции техники, равно как и не дополняется разработками других авторов традиции. Традиция прошла мимо множества напрашивавшихся тем, связанных с техникой. В ответ на большевистско-авангардистские воспевания «поэзии машины» необходимо было указать на реальнейшие опасности рабства у машины, но этого не было сделано, за вычетом разве что малого эссе того же Бердяева «Дух и машина» (1915), где «порабощающая власть развитой техники», «кошмар и смертная тоска машинности» скорее публицистически обличаются, чем философски анализируются. Да эссе и осталось малоизвестным... Булгаков детально погружается в темы хозяйства, экономики, производства, но вовсе при этом не затрагивает фактора техники. Проект Федорова, базирующийся на технике, обсуждается усиленно, горячо, но все обсуждения лишь мельком упоминают роль техники, не входя в анализ ее. Наконец, совершенно не возникает и важная тема о техносфере как новом особом роде и мире реальности, артефактном, но обретающем автономию и играющем собственную роль, активно воздействуя на человека.

Как ни странно, лишь в малой мере компенсирует это невнимание к технике философия Флоренского. Хотя о. Павел связан был с миром техники интимно и глубоко, как своими талантами, так и занятиями, он не построил философии техники. Его основные разработки здесь – это концепция технического орудия, целиком следующая старой и хорошо известной идее органопроекции (ср.: «Техника продолжает тело посредством проекций его органов»¹⁰).

⁸ Н.А.Бердяев. Философия неравенства // Русское зарубежье. М., 1990. С.211-212.

⁹ Б.П.Вышеславцев. Цит. соч. С.279-280, 283, 284.

¹⁰ П.А.Флоренский. У водоразделов мысли // Собр. соч. Т.3(1). М., 1999. С.422..

Более оригинальным вкладом является мельком высказанная в «Философии культа» мысль о происхождении техники из культа в его (гипотетической!) древнейшей форме цельного всеобъемлющего богоделания, «феургии». Флоренский пишет: «Путем выветривания религиозного смысла возникает техника. Обряд, будучи всеобъемлющим удовлетворением всех потребностей человека, содержит в себе и утилитарный момент. Этот-то момент, лишаясь своего духовного смысла, дает в истории экономику, хозяйство... технику... Рост материальной техники параллелен росту рассудочного непонимания, ибо оба процесса... один процесс, процесс распада религии... Наука и техника растут на счет феургии, путем ее разрушения» так что обе они суть «признаки происходящего распада: наука наподобие углекислоты и пара, а техника – наподобие золы при горении»¹¹. Как видно уже отсюда, вопреки своей тесной причастности технике, о.Павел примыкает скорее к негативной ее рецепции; и действительно, мы у него можем найти вполне определенные суждения, перекликающиеся с оценками Бердяева: «И в унижении и распаде Человек, хотя и теснимый взбунтовавшимися против своего царя стихиями собственного тела, продолжает править еле сдерживаемым уже миром. Черно-магически – в деспотической технике и науке, бело-магически – в искусстве и философии, теургически – в религии»¹².

В целом же, мы должны констатировать явную недостаточность интереса к проблеме техники в традиции русской религиозной философии. Можно сказать, пожалуй, что эта проблема так и не была здесь систематически поставлена. За вычетом разве что очень беглых и спорных утверждений Флоренского, традиция не представила рефлексии на суть техники, продумывания природы этого феномена. Поскольку она отличается сильно выраженным онтологизмом, приматом онтологической проблематики, то следовало ожидать, что она представит онтологическую трактовку техники – но этого не произошло. Как известно, такую трактовку представил лишь Хайдеггер в знаменитой работе «Вопрос о технике» (1953) – и понятно, что трактовка с позиций нашей традиции наверняка была бы в чем-то (а быть может, и радикально) иной.

В итоге, сегодня, когда проблема «техника и человек» стала самой насущной, мы не можем опираться на какое-либо ее готовое решение в рамках русской религиозной философии. Вообще говоря, можно было бы пытаться строить это решение, оставаясь на базе традиции – например, используя широкие концепции Богочеловеческого процесса или софийности, в которые в принципе возможно вместить описание феноменов техники, технического прогресса, а может быть, даже и современных технологий. Однако сами рамки традиции сегодня уже неадекватны, ибо традиция и в целом, и в частности, в названных ее концепциях принадлежит руслу классической европейской метафизики, ныне устаревшему и отвергнутому. Необходим выход за пределы традиции, в некоторый расширенный контекст, который и мог бы стать ее новой жизнью. В современной православной мысли поиски такого контекста уже небезуспешно велись, и их опыт подтвердил то, что было, в известном смысле, заранее очевидно: достаточно широкий контекст, позволяющий охватить всю полноту современной проблематики, может быть сформирован с привлечением всей полноты православного Предания, патристического и аскетического. Бездна бездну призывает! (Напомним, что традиция русской религиозной философии отнюдь не стремилась к опоре на всю полноту Предания, относясь к нему весьма селективно.) Этот расширенный контекст я обычно обозначаю формулой «Восточнохристианский дискурс». В заключительном разделе я кратко намечу путь к решению современных проблем взаимодействия человека с техносферой на этой расширенной основе.

¹¹ Он же. Философия культа // Собр. соч. М., 2004. С.76.

¹² Он же. У водоразделов мысли // Собр. соч. Т.3(1). М., 1999. С.429.

Космическая литургия как православный принцип конституции техносферы

В контексте полноты Предания мы обнаруживаем, в первую очередь, общий принцип христианского отношения к любым явлениям и новациям мирской культуры. Суть этого отношения выражается известной оппозицией *chresis-parachresis*, пользование – злоупотребление. Как христианский принцип или же парадигма, *chresis* означает, что в окружающем человека тварном мире все открыто для пользования, но и доступно для злоупотребления. В особенности отцы-аскеты подчеркивали, что нет ничего, что было бы дурно уже само по себе, однако все может быть употреблено во зло. Нам важно, что это – самый универсальный принцип, равно имеющий силу для всех эпох и всех областей реальности. Тем самым, он определяет и отношение православного сознания к технике и технологиям, будь то древним или новейшим. И это сразу снимает старую бинарную оппозицию, мнимую необходимость априорного выбора между позитивной и негативной оценкой техники. Техника не хороша и не плоха сама по себе! Вместо этого выбора, в отношении к ней надлежит применять другой патристический принцип – принцип различения, *diacrisis*. Необходимо различать проявления техники, технические практики, находящиеся в поле *chresis*, благого пользования, и в поле *parachresis*, злоупотребления. И также необходимо находить христианские стратегии, которые направляли бы эти технические практики, техносферу именно в поле *chresis*.

Так намечаются исходные установки православного сознания. Но пока они только отвлечены, и главный вопрос встает дальше: *Что же такое техника в поле chresis?* И за ним – другой вопрос, столь же важный: *Как возможен переход или же перевод техносферы и технической деятельности человека в это поле?* Углубляясь в эти ключевые вопросы, мы снова находим основу для их решения в Предании: на сей раз нам открывают путь патристические концепции *обожения* и *космической литургии*. Как мы сейчас убедимся, они несут в себе основания православного понимания и оправдания, апологии феноменов техники и технической деятельности человека.

Согласно православной традиции, полнота самореализации человека обретается им в опыте всецелого устремления ко Христу и соединения с Ним в Его энергиях. Но это соединение – не обычное эмпирическое событие, а сверх-, мета-эмпирическое, в нем Божественные энергии совершают «превосхождение естества», введение человека во всем собрании его тварных энергий в нетварное божественное бытие, что и передается понятием обожения, *theosis*. Обожение несет бытийное, онтологическое содержание, и в святоотеческой формуле «превосхождение естества» естество означает отнюдь не индивидуального человека, а цельный способ бытия, которому он принадлежит, падшее тварное бытие как онтологическую инстанцию. Подобное событие относится ко всему данному способу бытия с его предикатами пространственности и временности, и потому восхождение к обожению не может исчерпываться лишь практикой преобразования индивидуального человеческого существа, практикой, сосредоточенной в пределах человеческой индивидуальности. Безусловно, связь со Христом дается лишь индивидуальному человеку и восхождение к обожению может включать лишь исключительно его действия; однако эти действия, как мы видим, должны направляться им не только на собственное существо, но и на окружающий мир. Иными словами, существует космический аспект, или же *космическая проекция обожения*, которая, очевидно, заключается в некоторых практиках человека в мире. И нетрудно увидеть, какова же природа этих практик.

В восхождении к обожению человек стяжает благодать, Божественные энергии. Стяжание благодати – духовное искусство, которому научает и которое культивирует аскетическая практика, исихазм. Божественные энергии, которые стяжает человек, и

совершают преобразование, а затем и преображение его существа. И только они же могут совершать то преобразование и преображение мира, которое, как мы увидели, также входит в обожение, служа продолжением и завершением обожения человека. Так раскрывается содержание космической проекции обожения: оно заключается в преобразовании-преображении мира, осуществляемом через посредство человека; человек должен стяжать Божественные энергии и, действуя в мире, передавать их в мир. Эта передача в мир благодати – космическая миссия христианского человека.

Из описания этой миссии ясно выступает ее подобие или параллель с миссией священника, совершающего литургию. При совершении литургии священник силою харизмы, полученной им в таинстве рукоположения, выполняет священнодействия, в которых дары благодати Бога передаются сообществу верующих; тогда как в преображении мира человек должен выполнять действия, в которых преображающие Божественные энергии передаются миру. И это не внешне-формальная параллель, а близость и подобие по существу: действия человека, которые составляют космическое измерение обожения, в самом своем содержании подобны действиям священника в таинстве литургии. Соответственно, само это измерение – необходимое космическое продолжение и завершение, исполнение обожения человека – может рассматриваться как своего рода **космическая литургия**. Разумеется, остается и различие с таинством литургии: в космической литургии существа и вещи мира, в отличие от человека в таинстве литургии, не приобщаются Телу и Крови Христа, и поэтому для человека, совершающего ее, не требуется иерейского рукоположения. Очевидно и полное различие с «внехрамовой литургией» Федорова: космическая литургия стоит на фундаменте стяжания благодати и исихастской аскезы, у Федорова всецело отсутствующем.

Идея космической литургии устойчиво прослеживается в православной мысли, начиная с ее истоков в богословии преп. Максима Исповедника. В современной религиозной мысли она вызывает немалый интерес, причем широкое внимание к ней было привлечено благодаря яркой книге католического теолога Х.У. фон Бальтазара, которая и называлась «Космическая литургия» (1947). В ней автор показывал и подчеркивал, что в аскетико-богословском синтезе преп. Максима «существование тварного мира истолковывается как литургическое действие»¹³.

Отсюда нетрудно уже вернуться к технике. Ясно, что идея космической литургии доставляет адекватный контекст для православной постановки проблемы техники. Согласно этой идее, человек должен не только стяжать Божественные энергии, но и достигать того, чтобы тварный мир был проникнут, пронизан этими энергиями. И те практики, в которых человек будет передавать их в мир, приобщать к ним явления и вещи мира, с неизбежностью будут носить орудийный и инструментальный характер, будут создавать некоторые технологии и порождать некоторую техносферу. Эта **техническая деятельность, интегрированная в космическую литургию, и есть техника в поле chresis**. Ее практики специфичны: их принципиальное отличие – неразрывная связь с практиками стяжания благодати. Практики подобного рода изучаются в синергичной антропологии, где именуется *примыкающими* к исихастской практике. Они имеют особую распространенность в периоды подъема аскетической традиции, когда она оказывает действительное влияние на жизнь общества. В свете этого, для понимания этой особой формации техники и условий ее развития стоит снова взглянуть в опыт Исихастского возрождения в Византии 14 в., когда самые разнообразные области жизни общества активно вбирали в себя влияние исихастской духовности. Однако с опорой на исторический опыт предстоит решать совсем новые задачи: решать, каким образом могут – и могут ли! – новейшие технологии развиваться в русле примыкающих практик исихазма.

¹³ H.U. von Balthasar. Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur. Paris, 1947. P.16.

Что же касается всего многообразия сегодняшних технических практик, то принцип космической литургии дает нам критерий для их оценки. С церковно-православных позиций, все практики и все содержания техносферы должны оцениваться по их связи и соответствию с практиками космической литургии, по степени их включенности в космическую литургию. В зависимости от этой степени, будет определяться их принадлежность к технике в поле благого пользования, либо же в поле злоупотребления. Конкретным примером такого оценивающего разбора может служить анализ практик виртуального общения, проделанный мной в докладе на только что прошедшей Афинской конференции по информационным технологиям.

В целом, намеченный подход к технике на базе патристических принципов обожения и космической литургии созвучен и близок к позициям современной православной мысли, как они выражены у целого ряда богословов, напр., митроп. Иоанна Зизиуласа, Г.Манцаридиса, Х.Яннараса. Вместе с тем, эти позиции не были до сих пор отчетливо суммированы. Будучи сведены в цельную концепцию, дающую возможность оценивающего анализа явлений техники, они могут служить полезной опорой для православного сознания в поиске ориентации и стратегии по отношению к новейшим технологическим реалиям.

2015