



Исследовательская статья
УДК 130.2 101.1
<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-71-85>

АНТИНОМИЧНОЕ ПОНИМАНИЕ СЕКУЛЯРНОГО В ТРУДАХ Г. ФЛОРОВСКОГО

Василий Александрович Щипков

МГИМО МИД России, Москва, Россия
shchipkov_v_a@mgimo.ru

<https://orcid.org/0000-0002-2263-283X>



Аннотация. Статья анализирует подход Георгия Васильевича Флоровского к проблеме «секулярного» («мирского», «земного», «имманентного»). Г.В. Флоровский негативно оценивал секулярные тенденции в христианском мире как ведущие к культурным кризисам. Он предлагал искать их происхождение в природе христианской Церкви, которая является антиномичной (богочеловеческой, одновременно земной и небесной). Истоки секулярной культуры философ выводил из средневековых попыток нарушить эту антиномию, построив рай на земле: в Византии (подчинение Церкви императору), в латинском мире (присвоение светской власти папой), в европейской мысли после Реформации (через стирание границы между богословием и дехристианизированной философией), в поздней русской религиозной философии (попытки сформулировать идею христианского государства). Опираясь на концепцию богочеловеческой антиномии Церкви, Флоровский настаивал на том, что Церковь не должна пытаться стирать границу между религиозным и секулярным/мирским и стремиться влиять на мирскую политику. При этом Церковь исходит из того, что культура изначально религиозна, богословски обусловлена. Также Г.В. Флоровский призывал отказаться от воцелковления политики и по умолчанию исходить из универсальности христианства (религии). Флоровский использовал двойственный, антиномичный подход, в котором секулярный дискурс — это религиозный дискурс, который стремится к светской власти (природа которой подробно Флоровским не разбирается) и перестает вследствие этого быть религиозным, создаёт секулярную культуру, угрожающую самому христианству. Чтобы преодолеть эту секулярную культуру, христианство должно отказаться от прямого политического воздействия на неё. Такой подход избегает ограниченности просвещенческого религиозно-светского дуализма, позволяет церковной мысли не обострять отношения с секулярной политикой, но испытывает сложности в различении причин и следствий секулярного дискурса. В завершении статьи приводятся гипотетические направления развития подхода, восходящего к идеям Г.В. Флоровского.

Ключевые слова: Флоровский, секулярное, антиномия, Церковь, религия, христианство

Для цитирования: Щипков В.А. Антиномичное понимание секулярного в трудах Г. Флоровского // Концепт: философия, религия, культура. — 2022. — Т. 6, № 2. — С. 71–85. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-71-85>

Research article

ANTINOMIC UNDERSTANDING OF THE SECULAR IN GEORGES FLOROVSKY'S WORKS

Vasily A. Shchipkov

MGIMO University, Moscow, Russia
shchipkov_v_a@mgimo.ru

<https://orcid.org/0000-0002-2263-283X>

Abstract. The article analyzes the approach of Georges Florovsky to the problem of the *secular* (*worldly, earthly, immanent*). Georges Florovsky gave the secular tendencies in the Christian world a negative assessment as they led to cultural crises. He proposed to seek their origin in the antinomic (God-human, both earthly and heavenly) nature of the Christian church. He deduced that the origins of secular culture stemmed forth from the medieval attempts to break this antinomy, to create Heaven on Earth. This could be seen in the Byzantine Empire (subordination of the Church to the Emperor), in the Latin world (assignment of secular power to the Pope), in the European post-Reformation thought (through the blurring of the distinction between theology and de-Christianized philosophy), and later in the Russian religious philosophy (attempts to formulate the idea of Christian state). Drawing on the concept of the divine-human antinomy of the Church, Georges Florovsky insisted that the Church should neither try to blur the line between the religious and the secular nor try to influence secular politics, but should instead proceed from the fact that culture is intrinsically religious and substantially theologised. In fact, he objected to the ecclesiasticisation of politics and offered to proceed from the assumption that Christianity (religion) is universal by default. Georges Florovsky used a dual, dialectical approach in which secular discourse is seen as a religious one that aspires to secular power and consequently ceases to be religious, creating a kind of secular culture that threatens Christianity itself. In order to overcome this secular culture Christianity is called upon to abstain from direct political influence on it. While avoiding limitations of the religious-secular dualism of the Enlightenment and allowing the Church thought to prevent aggravating relations with secular politics, this approach fails to properly distinguish between the causes and the effects of the secular discourse. The conclusion identifies ways of furthering Florovsky's approach and thought.

Keywords: Florovsky, secular, antinomy, Church, religion, Christianity

For citation: Shchipkov, V. A. (2022) 'Antinomic Understanding of the Secular in Georges Florovsky's Works', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 6(2), pp. 71–85. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-71-85>

Текущие дискуссии о природе и пределах секуляризации, а также возможности «постсекулярного» подхода в анализе религиозных процессов в современном мире¹ делают актуальным обращение к предшествовавшим дискуссиям о секулярном, которые стали активно развиваться во второй половине XX в. В русской религиозной философии этого периода (которая существовала, за редким исключением, в эмиграции) эта тема была сквозной ещё со времён Вл. Соловьёва и звучала рефреном (Франк, Булгаков, В. Лосский, Шмеман, Бердяев и др.). При этом наиболее предметно тему «секуляризации» поднимал о. Георгий Флоровский. Отличительной особенностью Флоровского, который развивался в общем русле русского религиозно-философского движения, было то, что он стал часто использовать в своих текстах само понятие «секулярное»/«секуляризация» (а также в качестве синонима — «мирское»/«обмирщение»), чего ещё не делали (или делали крайне редко и несистемно) его предшественники. Во многом это было связано с тем, что в 1960-х гг. в западной социологии стала развиваться «теория секуляризации», то есть само это понятие стало распространённым академическим явлением (Флоровский же в это время находился в США и пребывал, если можно так выразиться, в западном интеллектуальном пространстве). Тем интересней понять, как Флоровский интерпретировал и использовал данный термин в рамках своего религиозно-философского подхода.

Георгий Васильевич Флоровский (1893–1979) прожил насыщенную жизнь учёного-философа, священника, преподавателя, а также общественного деятеля (особенно известно его активное участие в работе Всемирного совета церквей). Его жизнь охватывает большую часть драма-

тического XX в. Детство и молодые годы Флоровский провёл в царской России (в Одессе), через несколько лет после революции оказался в эмиграции в Европе (София, Прага, Париж). Здесь он и оставался в межвоенные 1920-е и 1930-е гг., здесь же пережил военные 1940-е гг. После войны учёный переехал в США, где жил и работал до конца своей жизни.

Активное участие Флоровского в общественной жизни сделало его широко известным не только в среде русской эмиграции, но и в западных интеллектуальных кругах. В конце своей жизни Флоровский вызывал у исследователей большой интерес. Его научному наследию посвящено значительное количество фундаментальных исследований. Назовём наиболее известные из них. Первое биографическое исследование научной и общественной биографии философа предпринял Э. Блейн [Блейн, 1995], а анализ его неопатристического подхода — Дж. Уильямс (оба лично знали Флоровского); книги вышли в Нью-Йорке, в 1993 г. [Уильямс, 1995]. П. Гаврилюк в своём труде интерпретировал наследие Флоровского как часть и продолжение русской религиозной философии («ренессанса»), представив его не как борца с «модернизмом отцов ренессанса» (Вл. Соловьёва, С. Булгакова, П. Флоренского, Н. Бердяева), но как их последователя [Гаврилюк, 2017: 475–498]. Кроме того, важное значение имеет коллективная монография «Георгий Васильевич Флоровский», которая собрала специалистов по русской религиозной философии (В.С. Глаголева, П.Л. Гаврилюка, С.С. Хоружего, А.П. Козырева, М.В. Силантьеву, М.А. Маслина и других) [Георгий Васильевич Флоровский, 2015]. Если не считать отдельные отзывы и рецензии на труды Флоровского, написанные и изданные русскими философами за рубежом (среди них В.В. Зеньковский, Н.О. Лос-

¹ Рассмотрение актуального состояния дискуссии о «секулярном» и «постсекулярном» выходят за рамки настоящей статьи, объём литературы по этой проблеме составляет сотни наименований (в России это, например, работы Ю.Ю. Синелиной, А.И. Кырлежева, Д.А. Узланера, А.В. Апполонова, А. Белокобыльского и В. Левицкого, И.Г. Каргиной и мн. др., за рубежом — Г. Люббе, Ю. Хабермаса, Х. Казанова, Ч. Тейлора, П. Бергера, Дж. Капуто, К. Штёкль и мн. др.). Здесь же в качестве конкретного примера приведём международный сборник «The Routledge Handbook of Postsecularity», в котором участвовал коллектив авторов из разных стран [The Routledge Handbook of Postsecularity, 2018].

ский, Н.А. Бердяев, М. Лот-Бородина), полноценные исследования творчества Флоровского первоначально принадлежали именно зарубежным англоязычным авторам, причём многие из них были с ним знакомы лично (Э. Блейн, М. Раев, Ф. Томсон, Д. Уильямс, Л. Шоу). И только начиная со времени перестройки наследием философа стали активно интересоваться российские исследователи (прот. И. Свиридов, Н.К. Гаврюшин, А.В. Соболев, А.В. и С.В. Посадские и мн. др.) [Черняев, 2010: 5–12]. Наиболее полный список текстов разных авторов о жизни и творчестве Флоровского, содержащий более шести сотен публикаций на русском и многих европейских языках, принадлежит исследователю М. Бейкеру (русифицирован и дополнен в 2015 г.) [Бейкер 2015]. Важно также упомянуть работы А.Е. Климова, американского русиста, эмигрировавшего из СССР в 1944 г., который известен своей перепиской с Флоровским [Климов, Ермашин, 2016], а также анализом спора Флоровского и о. С. Булгакова о софиологии [Климов, 2003].

Для того чтобы приступить к рассмотрению использования Флоровским понятия «секулярный»/«секуляризация», необходимо обозначить круг используемых источников. Эта задача сталкивается с двумя трудностями.

Во-первых, за свою долгую и плодотворную жизнь Флоровский создал большое количество работ. По мнению А.Е. Климова, только часть из них вошла в американское 14-томное издание сочинений философа [Florovsky, 1972–1989], тогда как многие его статьи и выступления до сих пор разрознены по различным журналам и малотиражным сборникам, доступ к которым затруднён [Климов, 2020: 117]. На текущий момент отсутствует верифицированное

полное собрание сочинений Флоровского, в котором все тексты были бы представлены в их первоначальном оригинальном и авторизованном варианте.

Во-вторых, Флоровский до середины 1930-х гг. в основном писал на русском, а после эмиграции, особенно в «американский» период своей жизни — в значительной степени на английском [Георгий Флоровский: священнослужитель..., 1995: 368]. Соответственно, отсутствие верифицированного полного собрания сочинений затрудняло все последние годы определение того, на каком первоначальном языке были написаны те или иные работы, какие их переводы являются оригинальными и точными. Ситуацию усложнило то, что наиболее объёмный сборник трудов Флоровского — американский 14-томник — весьма неоднородного качества. Если первые тома проверял и утверждал сам Флоровский², то последующие тома выходили уже после его смерти, всё более превращаясь в «нарезку» текстов Флоровского с неоригинальной композицией и произвольными названиями, сопровождавшихся публикациями других авторов (качество издания постепенно падает с 7 по 14 тома) [Климов, 2020].

В результате возникают ситуации, когда нет полной уверенности не только в языке первоначальной версии статьи, вышедшей на английском либо других европейских языках, но и в том, был ли у неё оригинал на русском и был ли он одобрен самим Флоровским. Мы исходим из того, что все прижизненные публикации Флоровского на любых языках, а также тексты, собранные в первых четырёх томах американского 14-томного издания сочинений Флоровского под ред. Р. Хауга, утверждались им лично, соответственно, он их авторизовал³.

² В истории задокументировано недовольство Флоровского заглавиями отдельных статей, которые предложил редактор. Это свидетельствует о внимании, с каким сам Флоровский относился к интерпретации и точности изложения своих взглядов.

³ О пристальном внимании Флоровского к прижизненным переводам своих текстов рассказал А.Е. Климов. Он привёл в пример конфликт между Флоровским и издателем американского 14-томника: Флоровский был так недоволен издателем, который самовольно заменил названия нескольких его англоязычных статей, что намеревался подавать в суд [Климов, 2020: 120].

В качестве помощников в работе с произведениями Флоровского выступают библиографические списки его трудов. Первый и наиболее известный из них подготовил американский славист Э. Блейн в 1993 г. (русифицировал список Ю.П. Сенокосов в 1995 г.) [Георгий Флоровский: священнослужитель ..., 1995: 368–409]. М. Бейкер позже дополнил этот список несколькими произведениями [Бейкер 2015]. Наиболее актуальный список произведений Флоровского, включая новые посмертные издания, переводы, сборники, выполнил А.В. Черняев в 2015 г., опираясь на данные Блейна и дополнив их [Георгий Васильевич Флоровский, 2015: 437–458].

Важно учитывать, что философско-теологические взгляды Флоровского претерпевали эволюцию: «евразийский» период сменился «европейским» (парижским), когда он разочаровался в перспективах евразийства и перешёл к фундаментальному изучению наследия византийской святоотеческой мысли и формированию традиционалистской альтернативы модернистскому вектору в религиозной философии. Наконец, в «американский» период Флоровский погрузился в работу над общественно-теологическими проблемами, активно занялся развитием международного экуменического диалога. Секулярная проблематика поднимается Флоровским именно в этот, последний период творчества, когда сам термин «секуляризм» стал распространяться в западной научной литературе. Тем не менее развитие взглядов Флоровского было не «революционным», а поступательным и преемственным: в «евразийский» период он проявил интерес к поиску альтернатив западной светской культуре, что в свою очередь повлияло на его интерес к изучению византийского богословия и в целом на его дальнейшее творчество. При этом с самого детства связующую роль в его мировоззренческом развитии играла православная религиозность «традиционной направленности»⁴.

В первой половине творческого пути, когда Флоровский чаще писал по-русски

(монография «Пути русского богословия», исследование восточных Отцов Церкви, философские и богословские статьи в сборниках), он почти не использовал понятие «секулярный». Однако без обращения к текстам этого периода нельзя воссоздать его отношения к секулярной проблематике во второй половине его жизни, когда он писал в основном на английском и стал чаще употреблять это слово.

Флоровский смотрел на секулярные тенденции в культуре как историсофскую и экклезиологическую проблему. В статье 1955 г. «Faith and culture» он оценивал их негативно и отмечал, что Европа XX в. стала центром «воинствующего секуляризма» (militant secularism) [Florovsky, 1974: 28]. Философ связывал эти процессы с кризисом, в котором находится христианский мир на Востоке и на Западе; а причины кризиса предлагал искать в истории развития христианской церкви. По его мнению, до появления христианской культуры религия и политика, религия и общественная сфера не были разделены, имели общую природу и действовали как одно целое. Так было и в Древней Греции, и в Древнем Риме, где религиозная жизнь и богословие были составляющей социально-политического устройства. Ту же картину Флоровский наблюдал в истории Древнего Израиля, где «Закон Божий» и религиозные предписания действовали во всех сферах жизни, не делали различия между «духовной» и «светской» сторонами; сам «Израиль» со всеми политическими, хозяйственными и религиозными чертами был единой «Церковью» — богоустановленным обществом. То же Флоровский говорил о европейском средневековье, где на все области жизни распространялись одинаковые (религиозные) правила [Florovsky, 1974: 29–44].

Флоровский пришёл к выводу, что с религиозной точки зрения культура обладает цельным характером, в ней нет деления на «светское» и «религиозное». Он выступал против разделения жизни на автономные сферы, управляемые собственными

⁴ См. недавний труд французского теолога Ж.-К. Ларше о прот. Г. Флоровском [Ларше, 2022].

внутренними правилами, против служения «двум господам» [Florovsky, 1974: 29].

Корни же секулярного европейского образа мыслей, секулярной культуры Флоровский видел в специфической, «антиномичной» природе христианской Церкви [Florovsky, 1974: 28]. По его мнению, Церковь, существующая одновременно на небе и на земле, теологически обладает неуловимой двойственной природой — мирской и духовной. Со временем это привело к появлению представлений о двух путях спасения — монашеском и мирском, о двух типах власти — духовной и светской, о двух идеалах устройства Церкви — монашеском (всецелом преобразовании внутреннего мира человека) и идеале построения христианского государства, империи (устройстве внешнего облика — правового, политического, экономического, культурного, то есть общества на христианских основаниях). В итоге Флоровский считал, что исторически возникло два пути сближения Церкви и мира, один путь пытался подчинить Церковь миру, а другой — мир подчинить Церкви; оба пути он считал «безуспешными» [Florovsky, 1974: 28].

Таким образом истоки секулярной культуры Флоровский выводил одновременно из церковного устройства и Византии, и латинской церкви.

В Византии, по Флоровскому, церковь и государство были слиты, не существовало деления на светскую и религиозную сферы, общество было «внутренне» единым — «всеобъемлющим Христианским Обществом» (одновременно имеющим черты церкви и государства). Но и там шла борьба между секулярными и церковными, религиозными и политическими тенденциями. При этом в этом обществе уже были «структуры», которые выполняли разные функции и отличались друг от друга — «духовные» и «светские», «церковные» и «политические»⁵. Принципы византийского церковного устройства были заложены ещё при Феодосии Великом (последнем

правителе неразделённой на Запад и Восток империи), который утверждение христианской веры и решение догматических вопросов сделал делом государственным, пытаясь силой объединить светское и религиозное, духовное и мирское. Флоровский всячески критиковал этот подход, называя его «подозрительным и неоднозначным», утверждая, что духовную и мирскую стороны жизни (две «силы») невозможно объединить, и что именно попытки сделать это привели к пагубному влиянию государства («царства») на церковь, а в конечном итоге — к краху Византии⁶. Сходным образом Флоровский перешёл от увлечения идеями Соловьёва и «ренессанса» религиозной философии Серебряного века в годы юности к их критике уже в первые годы эмиграции: с одной стороны, он говорил о недостатке в нынешней культуре «цельного знания», «религиозного синтеза», то есть распространения религиозного подхода на все стороны жизни, с другой, — выступал против такого синтеза на основе софиологии, говорил о её неспособности христианизировать эллинизм (дать религиозное, православное осмысление опирающейся на античность европейской философии современности), совершить синтез через некие отдельные от Церкви философско-мистические инструменты [Гаврилюк, 2017: 55–212], в том числе пантеистические [Посадский, Посадский, 2004: 265]. При этом именно воодушевление идеями всеединства Соловьёва, но невозможность принять его нехристианскую мистику, подтолкнули Флоровского начать формулировать «неопатристическую» модель познания (которая если и не приобрела у него завершённый вид, послужила локомотивом развития философской мысли в этом направлении).

Историю западного христианства Флоровский описывал по той же схеме: западную Римскую империю он тоже характеризовал как внутренне единый «политико-экклесиологический институт»⁷

⁵ Флоровский, Г., прот. Империя и пустыня // Восточные Отцы. Добавление / прот. Георгий Флоровский; из непечатанных лекций по патрологии. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/vostochnye-ottsy/4

⁶ Там же

⁷ Там же

(как до, так и после прихода христианства) и начало её культурного упадка также связывал с её попытками искусственно преодолеть внутреннюю антиномию церкви. Только в случае с католичеством не государственная сила руководила церковью, а сама церковь соблазнилась светской властью. Это стремление католической церкви вело к «религиозно-историческому имманентизму», обмирщению христианства, трансформации веры в «гнозис», догматов — в формальные и отвлечённые юридические нормы, таинств — в способ поддержания дисциплины и в «натуралистическую магию» [Флоровский, 1923]. Тем не менее главной причиной секуляризации Европы в новое время Флоровский называл Реформацию, которая выступила против католической схоластики и философии, хотя со временем сама была вынуждена вернуться к философии, но уже лишённой «христианской инициативы»: в протестантизированные общества возвратился Аристотель, пришли Лейбниц и Вольф, возродились языческий философский эллинизм, мистика, отказ от историзма. В конце концов, по мысли Флоровского, это привело к возникновению немецкого идеализма, оторванного от христианства [Флоровский, 1930].

В России же секуляризация, по мнению Флоровского, началась с Петра и имела вид государственного проекта. Цитируя историка Е.Е. Голубинского, Флоровский поддерживал его тезис о том, что секуляризация в России стала перенесённым из западной культуры «государственным и бытовым еретичеством». Именно в секуляризации, а не европеизации, Флоровский видел главное содержание петровских реформ («Новизна Петровской реформы не в западничестве, но в секуляризации») [Флоровский, 2009: 113]. В XIX в. важным источником секулярных идей в России Флоровский считал немецкую идеалистическую философию [Флоровский, 2009: 192].

Флоровский разделял подход, сформулированный ещё Иоанном Златоустом: Церковь должна содействовать появлению общества, основанного на христианских принципах равенства и справедливости, которое живёт общежитственно, как «свое-

го рода монастырь», где нет частной собственности, всем владеет и распоряжается Бог, а люди — его «слуги». На практике такой идеал в истории никогда не достигался и, по Флоровскому, недостижим, поскольку Церковь (в отличие от государства) ограничена в средствах: она может только убеждать и проповедовать, но не может принуждать и не должна опираться на светские центры силы и власти. Тем самым под Церковью и церковным строем Флоровский понимал не особый социальный институт, а этическую систему, которая строится на трёх принципах: равенство всех людей; забота преимущественно о кающихся, нуждающихся, униженных, а не о благополучных (социальная проблема рассматривается как нравственная); сохранение и передача памяти о том, что Церковь — «духовная родина», а не «авторитарное установление» («rather a spiritual home, than an authoritarian institution») [Florovsky, 1950–1951].

За отход от такого понимания Церкви Флоровский критиковал не только Византию, латинский мир и новоевропейскую философию, но и русскую религиозную философию от славянофилов до последователей Соловьёва (примечателен сам факт, что здесь он ставит их в один ряд). Соловьёва — за то, что тот предпочитал «человеческое» — «божественному», рассматривал смысл религии главным образом как способ построить общество и государство особого типа («свободную теократию»). В этом же Флоровский обвинял и Достоевского, с которым связывал утверждение, что государство должно стать церковью «на всей земле». В том же самом он обвинил и славянофилов, искавших пути построения идеального российского общества с опорой на христианские принципы. Флоровский ставил идеи построения христианского государства русской религиозной философии в один ряд с католическим папозезаризмом и клерикализмом, с масонами, с социалистами-утопистами и любым религиозным мессианизмом («польским и русским»), обвинял их в поисках «земного царства», в попытках преодолеть «зияющий» разрыв между небесным и земным (религиозным и секулярным) с помощью

«гностической диалектики» и использования «святыни» для решения мирских задач [Флоровский, 1923: 169–170]. В целом Флоровский, критикуя исторические попытки воцерковить политику и государство, мыслил политическое как нечто несочетающееся с религиозным (христианством), как угрозу, разрушающую Церковь изнутри⁸.

При этом Флоровский критиковал и попытки «русского церковного либерализма» приспособить Церковь к миру, навязать ей принятие светской культуры. Эти направления мысли он называл наивными внешними попытками религиозно оправдать мирское житейское благополучие, создать своего рода «секулярную религию», в которой не было бы аскетики [Флоровский, 2009: 492]. Однако опасность церковного либерализма, по Флоровскому, гораздо менее масштабна и значима, нежели любые попытки создания христианского государства, христианской теократии, которые ведут к «секуляризации христианства» (*secularization of Christianity*) [Florovsky, 1948].

Не до конца прояснённой остаётся у Флоровского мысль о том, на каком уровне шло противостояние секулярного и религиозного начал до появления современной секулярной новоевропейской культуры — как на востоке, так и на западе христианского мира. Подчёркивая её «внутренний» характер, философ полагал, что вначале не было борьбы церкви и государства, двух обществ или партий, потому что они составляли единое общество; но была борьба двух внутренних сил и направлений. Не до конца понятно, что именно Флоровский при этом имел в виду: была ли эта борьба богословской, существовал ли некий более высокий и общий протобогословский-протополитический уровень дискурса; или же это была дуалистическая борьба двух изначально непримиримых онтологических начал.

Как православный мыслитель Флоровский на протяжении всего творческого

пути стремился преодолеть новоевропейский дуалистический разрыв между религией и секулярно-рациональным разумом. Именно поэтому он воодушевлялся в юности идеями Соловьёва [Гаврилюк, 2017: 188], хотя и отказывался от опоры на софиологию (которую последовательно критиковал); привлекал его внимание в этом контексте подход апофатического богословия ранних отцов Церкви, которые размышляли о «воцерковлении разума» [Флоровский, 1931: 6]; а также идеи христианизации эллинизма как «неопатристический синтез» — интерпретация учения Отцов Церкви с точки зрения создания ими качественно нового, христианского, эллинизма. Российский исследователь А.В. Черняев, несмотря на то, что критикует за это Флоровского и даже говорит о слабости и вторичности такого подхода, подтверждает само намерение Флоровского осуществить синтез религиозного и светского: он видит в трудах Флоровского попытку предложить «православное» прочтение истории философии, используя «спиритуалистический» подход, «религиозно-психологическую интерпретацию», доходящую до «религиозного редукционизма» [Черняев, 2010: 182–185]. В данном случае, однако, важны не оценки, а сам факт того, что Флоровский, как и его предшественники, стремился преодолеть дуализм новоевропейского сознания. Для этого он выводил природу секулярного («мирского») дискурса из хилиастических религиозных учений, которые с его точки зрения охвачены идеей идеального земного царства и забывают о жизни вечной [Флоровский, 1923: 169–171]. Подобное мировоззрение он называл религиозным учением особого типа — «религиозно-историческим имманентизмом», который верит в земной мир и занят строительством земного царства, утверждает «завет закона» вместо «завета благодати». Называя церковный либерализм «секулярной религией», Флоровский фактически возводил его к тому же хилиастическому

⁸ Критика исторических попыток политизировать христианство не означала для Флоровского отказ от участия верующего человека в политике как таковой. Участие самого Флоровского в экуменических конференциях содержала элементы политической деятельности.

источнику. Далее он делал вывод, что споры между светской и религиозной культурой, верой и неверием, богословием и светской наукой являются религиозными спорами «между соперничающими верованиями» (rival beliefs) [Florovsky, 1974: 11]: отношение человека к любому культурному процессу всегда является «богословской позицией» (theological decision), а спор о культуре — это богословский спор [Florovsky, 1974: 15].

С другой стороны, он описывал секуляризацию как процесс, ведущий к отрицанию религиозного сознания. Например, новоевропейскую «капиталистическую цивилизацию» он характеризовал как процесс «секуляризации изнутри» (inwardly secularized), который противостоит «всякой религии» [Florovsky, 1974: 22]. То же относится и к его оценкам «имманентизма», который ведёт к упадку религиозного сознания как такового. Видя в секулярных тенденциях главную опасность современности, значительную часть своего творчества Флоровский посвятил поиску путей преодоления секулярной культуры.

Секулярной культуре мыслитель противопоставлял культуру религиозную, под которой понимал «нормативное задание личного творчества», то есть исключительно духовное состояние человека и этические нормы. Религиозная культура, по Флоровскому, должна быть чужда всякому стремлению к организации «строю», бюрократических институтов, особенно — государства. Флоровский придерживался христианского индивидуализма: он отрицал существование внешних объективных социальных законов, общественных идеалов. Абсолютное, по Флоровскому, может проявиться только в личности, в «подвиге личного совершенствования» [Флоровский, 1923: 171]. Общественная же роль и деятельность человека является частью и следствием его личного духовного развития («личное» вмещает «общественное»). Путём к преображению и истинному миру он называл «веру», которая является лишь «картой» к идеальному миру, но не является конечной «реальностью» сама («belief is just the map of the true world, and should not be mistaken for reality») [Florovsky, 1951].

Итак, критикуя секулярную культуру, противопоставляя ей культуру христианскую, Флоровский постоянно повторял, что настоящее христианство чуждо всяким общественно-государственным функциям и полномочиям, что христианство — сугубо индивидуальная, приватная практика: «новый Иерусалим» никогда не станет «халифатом», «общественным идеалом», Царствием Божьим на земле. Из этого следует, что Церковь не должна стараться влиять на государственный строй, на любую социальную и политическую нормативность.

Главную опасность современного христианского мира Флоровский видел в «секуляризации» культуры. Но фактически он предлагал не противостоять этой культуре, воздвигая некоторую альтернативу ей в виде новой религиозной культуры, а укреплять Церковь и веру, жить и действовать так, как будто секулярного мира нет, не бороться с ним в общественном пространстве, не использовать какие бы то ни было политические методы, а противопоставлять ему только «личное совершенствование» [Florovsky, 1951]. То есть, усматривая в новоевропейских процессах секуляризации имплицитно религиозные черты (если использовать термин Э. Бейли), религию земного царства, он в то же время воспринимал эти процессы как антирелигиозные. Очевидный парадокс этих рассуждений снимается Флоровским за счёт констатации принципиальной антиномии земного и небесного. Однако в его рассуждениях остаётся несколько лакун, вызывающих вопросы.

Во-первых, остаётся непонятным, почему секулярный (мирской, имманентный) дискурс, являясь формой хилиастической религии, ведёт к упадку всякой религии; как может существовать религия не просто нигилистическая, но отрицающая собственное бытие. Частично это противоречие снимается, если учесть, что Флоровский часто понимал под «религией» само христианство (косвенно об этом свидетельствует его утверждение, что синтез всех верований не способен создать истинную и универсальную «религию», не приведёт к христианству, поскольку разные верования не являются равноправ-

ными, не являются одинаково истинными [Флоровский, 1923: 160]]. Однако и в этом случае неполным и неоконченным оказывается озвученный Флоровским тезис, что секулярный дискурс (отрицающий в перспективе само христианство) вытекает из антиномичной природы Церкви. Если что-то третье вытекает из антиномии, то это напоминает диалектику, а к ней в свою очередь Флоровский относился с недоверием как к секулярно-философскому методу.

Во-вторых, из антиномичности мирского и небесного в Церкви Флоровский выводил антиномичность религиозного (христианского) и политического начал. Но далее это противопоставление им не раскрывалось. С одной стороны, признание такой антиномии ведёт к утверждению, что политика всё-таки прочно связана с религией, составляет с ней неразделимое целое. С другой — что политическое обладает собственной природой и субъектностью: критикуя «политические» притязания Церкви, Флоровский не подвергал критике бытие самого «политического», что фактически делало это пространство неприкосновенным, недоступным для деятельности, но укрепляло его реальность как самодостаточную. Также, отмечая всякую допустимость церковного участия в политике, Флоровский не давал окончательного определения политическому в его связи с секулярным.

В результате такого подхода неизбежно возникают методологические противоречия: программа воцерковления эллинизма и далее культуры сталкивается с тем, что она или порождает секулярный дискурс из себя, или не может идентифицировать свой объект, так как природа секулярного остаётся недосказанной. Само обращение Флоровского к Святым Отцам не снимало этой проблемы: актуализация православной патристики с целью изменения [секулярной] культуры XX в. неизбежно зависела от исторических и языковых особенностей этой культуры: требовался ответа на вопрос о том, что есть «религия» и «секулярное».

Наконец, оставалась нерешённой задача определения причин происхождения и природы секулярного дискурса,

что усложнило различение его причин и следствий.

Двойственность методологической программы Флоровского, не снижающую её фундаментальности, точно охарактеризовал М.А. Маслин, по словам которого, Флоровский последовательно «вытеснял философию богословием», но в конце концов «философское начало» Флоровского оказалось сильнее его «богословского начала» [Маслин, 2015: 378].

Перечисленные выше противоречия отчасти объясняют, почему вклад Флоровского в философию по сей день оценивают слишком по-разному. Одни авторы используют его подходы как для критики богословского модернизма (в первую очередь внутри русской религиозной философии), другие — для развития либеральных направлений православного богословия (например, ученик Флоровского И. Зизиулас, богослов и титулярный епископ Константинопольского патриархата, которого в настоящее время нередко критикуют за сближение с католическим персоналистским богословием [Ларше, 2021]).

Предположительно, дальнейшее развитие идей Флоровского могло бы развиваться в трёх основных направлениях. Первое — признание неизбежности, запланированности, богоустановленности секулярного дискурса, вытекающего из самой природы Церкви как богочеловеческого организма: такой подход пытался бы легитимировать секулярный дискурс с христианской точки зрения, как это делало протестантское политическое богословие, а также либеральные направления католического богословия в XX в. Второе направление — искать источник секулярного дискурса в некоем «третьем» измерении, преодолевающим антиномию — в дополнительном, гностическом, софийном начале в Боге и мироздании. Ни одно из этих направлений не было приемлемым для Флоровского, так как они вступили бы в конфликт со святоотеческим православием. Для третьего пути нужна была бы существенная переработка языка изложения, требовался бы выход за рамки сложившегося языка религиозной философии XX в., подстраивающегося к конвенционально-

му языку международного (западоцентричного протестантско-католического) академического сообщества; возникла бы необходимость более радикально переподчинить философию теологии, полностью включив «секулярную религию» (секулярный дискурс) в теологию. Однако философия Флоровского обладает более «дипломатическим», чем «военным» характером: он предлагал уйти от секулярной культуры мирно, не давая поводов к гонениям со стороны «воинствующего секуляризма», не претендуя на переворот общественного строя и тем более на пересмотр конвенционального обмирщённого языка философии. Фактически он предлагал Церкви отказаться от участия в политических проектах, строить церковную жизнь со вниманием только на индивидуально-приватную религиозность прихожан, как если бы внешней секулярной культуры не существовало, отказаться от попыток внешне «воцерковить» светскую культуру, но заниматься исключительно сохранением воцерковлённого эллинизма как основы христианской современности, умалчивая о том, что сам этот подход несёт в себе значительное политическое содержание.

В качестве «третьей» точки опоры, позволяющей выносить какие-либо однозначные суждения, подниматься над антиномией и диалектикой, Флоровский использовал святоотеческое наследие («христианский эллинизм»), который легитимировал не столько Откровением, сколько тем, что культура современности по происхождению эллинистична [Гаврилюк, 2017: 20–21, 74–77]. Соответственно христианство приобретало у Флоровского вселенский (кафолический) характер с помощью эллинизма, который в свою очередь порождал и оправдывал философский (религиозно-философский) метод, отклонение от которого в сторону «старого», античного эллинизма представляло источник и угрозу секуляризации Церкви и культуры. Это в свою очередь создавало диалектическое напряжение по линии христианство — эллинизм и антиномичный характер самого эллинизма (который приобретает здесь универсальный философский статус, становится эвфемизмом само-

го познания, то есть имеет некую опору в самом себе, отличную от христианства), с последующим влиянием этих черт на восприятие секулярного.

Таким образом, о. Г. Флоровский использовал термин «секулярное» как синоним «мирского», «земного», «имманентного». Он видел источник секулярного дискурса в исторических попытках преодолеть непреодолимую антиномию Церкви — духовно-мирскую, божественно-человеческую, а главной опасностью для христианства — желание построить «христианское государство». В таких попытках он обличал одновременно Византию, католиков, протестантов и даже русских религиозных философов от славянофилов до последователей Вл. Соловьёва, которые использовали христианство для формулирования и строительства хилиастической социально-политической утопии («рая на земле») в форме «христианского государства» — формализованного общественного порядка, в котором Церковь лишена внутренней антиномии, а христианские нормы слиты с бюрократическими процедурами и выработкой политических решений. Истоки секулярной культуры он последовательно выводил из средневековых практик объединения мирской и духовной природы церкви: в Византии — через подчинение религиозных вопросов политической власти; в латинском мире — сначала через присвоение светской власти церковным предстоятелем (папой), затем, после Реформации, через стирание границы между богословием и дехристианизированной философией, что создало светскую науку. Оба пути Флоровский рассматривал как ведущие к усилению «секулярной культуры», секуляризации (обмирщению) Церкви и христианства. «Секулярной культуре» он противопоставлял христианскую «религиозную культуру». Христианство («религиозную культуру») Флоровский рассматривал исключительно как этическую систему, индивидуальную веру, приватную практику, регламентированную церковным преданием, но лишённую любых политических притязаний. Поэтому Церковь у Флоровского не должна прямо влиять на государственный строй, на соци-

альную и общественную нормативность, а особенно — не должна пытаться создать христианское государство. Ссылаясь на богочеловеческую антиномию Церкви, он настаивал на том, что Церковь не должна стирать эту границу между религиозным и секулярным (мирским), пытаться влиять на мирскую культуру и политику, ведь с христианской точки зрения любая культура (включая философию и политику) уже является религиозным явлением, имеет богословское измерение (причём эта религиозность культуры у Флоровского не претендовала на борьбу со светскостью Нового времени, принималась как общая предпосылка, характерная для русской религиозной философии в целом). Фактически он призывал считать универсальный характер христианства (религии) тем, что принимается по умолчанию, и отказаться от воцерковления политики, то есть не вступать в конфликт с ней и секулярной онтологией. Флоровский пытался избежать как христианского оправдания «секуляризации» (что иногда делало протестантское богословие), так и объяснения секулярного через гностические элементы (от чего не были свободны некоторые русские религиозные философы). По существу Флоровский использовал двойственный антиномичный подход, в котором секулярный дискурс — это религиозный дискурс, который стремится к светской власти и перестаёт вследствие этого быть религиозным, создаёт секулярную культуру, угрожающую самому христианству: чтобы преодолеть эту секулярную культуру хри-

стианство должно отказаться от прямого политического воздействия на неё. Такой подход во многом подкреплялся его концепцией «христианского эллинизма», в которой проблема секуляризации культуры представлялась как результат борьбы двух модальностей, двух антиномий эллинизма (христианской и античной), а сам эллинизм в этой схеме становился неявным эвфемизмом секулярной философии в условиях, когда внешне происходило воцерковление философии.

Такой подход не позволял Флоровскому чётко различить причины и следствия секулярного дискурса, дать ясные ответы на вопросы о том, как первоначально «религиозные истоки» секулярного могут вести к отрицанию самой религии, что такое собственно «религия» и «политика», чем «христианство» отличается от «религии» (такая мысль прослеживается у Флоровского) и, наконец, каков первоисточник и какова первоначальная природа секулярного дискурса. Флоровский, воцерковляя философию через «неопатристический синтез», добавлял в антиномичные и отчасти диалектические трактовки секулярной мысли святоотеческое христианство, не предпринимая серьёзных попыток подвергнуть ревизии саму конструкцию секулярной современности. Это позволило неконфликтно и широко распространить интерес к святоотеческому наследию в западной мысли, но изначально ограничивало интерпретационные возможности этого направления.

Список литературы:

- Бейкер М. Избранная библиография работ о жизни и творчестве Г.В. Флоровского // Георгий Васильевич Флоровский. — Москва: РОССПЭН, 2015. — с. 459-505.
- Блейн Э. Жизнеописание отца Георгия // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. — Москва: Прогресс, 1995. — С. 7-240.
- Гаврилюк П. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. — Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. — 536 с.
- Георгий Васильевич Флоровский / А.В. Черняев, М. Байсвенгер, О.Т. Ермишин и др. — Москва: РОССПЭН, 2015. — 517 с.
- Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / Общ. Ред. Ю. П. Сенокосова. — Москва: Прогресс, 1995. — 416 с.

- Климов А.Е. Г.В. Флоровский и С.Н. Булгаков: История взаимоотношений в свете споров о софиологии // С. Н. Булгаков. Религиозно-философский путь. — Москва: Русский путь, 2003. — С. 86-114.
- Климов А.Е. Четырнадцатитомное собрание сочинений протоиерея Георгия Флоровского: критические замечания // Вопросы богословия. — 2020. — № 1. — С. 115-133. <https://doi.org/10.31802/2658-7491-2020-1-3-115-133>
- Климов А.Е., Ермишин О.Т Письма Г.В. Флоровского А.Е. Климову (1966–1975) // Ежегодник Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына. — 2016. — № 6. — С. 581-608.
- Ларше Ж.-К. «Последуя святым отцам...»: Жизнь и труды протоиерея Георгия Флоровского. — Москва: Паломник, 2022. — 188 с.
- Ларше Ж.-К. Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христа Яннараса и Иоанна Зизиуласа. — Москва: Паломник, 2021. — 288 с.
- Маслин М.А. Историко-философское наследие Г.В. Флоровского и его значение для духовной культуры России // Георгий Васильевич Флоровский. — Москва: РОССПЭН, 2015. — С. 358-380.
- Посадский А.В., Посадский С.В. Историко-культурный путь России в контексте философии Г. В. Флоровского. — Санкт-Петербург: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2004. — 379 с.
- Уильямс Дж. Непатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. — Москва: Прогресс, 1995. — С. 307-366.
- Флоровский Г.В. Восточные Отцы IV века: Из чтений в Православном богословском институте в Париже. — Париж, 1931. — 239 с.
- Флоровский Г.В. Два Завета // Россия и латинство. — Берлин, 1923. — С. 152-176.
- Флоровский Г.В. Пути русского богословия. — Москва: Институт русской цивилизации, 2009. — 848 с.
- Флоровский Г.В. Спор о немецком идеализме // Путь. — 1930. — № 25. — С. 51-80.
- Черняев А.В. Г.В. Флоровский как философ и историк русской мысли. — Москва: ИФ РАН, 2010. — 199 с.
- Florovsky G. As the Truth is in Jesus Jesus (Ephesians 4: 21) [The Lost Scriptural Mind] // The Christian Century. — 1951. — Vol. 68, № 51. — P. 1457-1459.
- Florovsky G. Collected Works: in 14 vol. — Vaduz: Buchervertriebsanstalt, 1972-1989.
- Florovsky G. Faith and Culture // Christianity and Culture. Belmont: Nordland Publishing Company, 1974. P. 9-30.
- Florovsky G. Social Problem in the Eastern Orthodox Church // The Journal of Religious Thought. — 1950-1951. — Vol. 8, № 1. — P. 41-51.
- Florovsky G. The Church: Her Nature and Task // The universal Church in God's design: an ecumenical study. — London: SCM Press, 1948. — P. 42-58.
- The Routledge Handbook of Postsecularity / ed. Beaumont J. — New York: Routledge, 2018. — 470 p. <https://doi.org/10.4324/9781315307831>

References:

- Baker, M. (2013) 'Addenda to the Primary Bibliography of Georges Florovsky', *Teologikon*, 2, pp. 249-252. (Russ.ed.: (2015) 'Izbrannaya bibliografiya rabot o zhizni i tvorchestve G.V. Florovskogo' in *Georges Vasiljevich Florovsky*. Moscow: ROSSPEN Publ. P. 459-505.).
- Beaumont, J. (ed.) (2018) *The Routledge Handbook of Postsecularity*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315307831>
- Blane, A. (1993) 'A Sketch of the Life of Georges Florovsky', in *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, pp. 11-217. (Russ.ed.: (1995) *Zhizneopisaniye ottsa Georgiya in Georgiy Florovskiy: svyashchennosluzhitel', bogoslov, filosof*. Moscow: Progress Publ. P. 7-240.).

Blane, A. (ed.) (1993) *George Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press. (Russ.ed.: (1995) *Georgiy Florovskiy: svyashchennosluzhitel', bogoslov, filosof*. Moscow: Progress Publ.).

Chernyaev, A. V (2010) *G.V. Florovskij kak filosof i istorik russkoj mysli [Florovsky as a Philosopher and Historian of Russian Thought]*. Moscow: IF RAN. (In Russian).

Chernyaev, A. V et al. (2015) *Georges Vasiljevich Florovsky*. Moscow: ROSSPEN Publ. (In Russian).

Florovsky, G. (1923) 'Dva zaveta [Two Testaments]', in *Rossija i latinstvo [Russia and Latinism]*. Berlin, pp. 152–176. (In Russian).

Florovsky, G. (1930) 'Spor o nemetskom idealizme [Controversy Over German Idealism]', *Put'*, (25), pp. 51–80. (In Russian).

Florovsky, G. (1931) *Vostochnye Ottsy IV veka. Iz chtenii v Pravoslavnom bogoslovskom institute v Parizhe [The Eastern Fathers of the IV Century. From Readings at the Orthodox Theological Institute in Paris]*. Paris. (In Russian).

Florovsky, G. (1948) 'The Church: Her Nature and Task', in *The universal Church in God's design: an ecumenical study*. London: SCM Press, pp. 42–58.

Florovsky, G. (1951) 'As the Truth is in Jesus Jesus (Ephesians 4: 21) [The Lost Scriptural Mind]', *The Christian Century*, 68(51), pp. 1457–1459.

Florovsky, G. (1974) 'Faith and Culture', in *Christianity and Culture*. Belmont: Nordland Publishing Company, pp. 9–30.

Florovsky, G. (2009) *Puti russkogo bogosloviia [The Ways of Russian Theology]*. Moscow: Institut russkoi tsivilizatsii Publ. (In Russian).

Florovsky, G. (1972–1989) *Collected Works: in 14 vol.* Vaduz: Büchervertriebsanstalt.

Florovsky, G. (1950–1951) 'Social Problem in the Eastern Orthodox Church', *The Journal of Religious Thought*, 8(1), pp. 41–51.

Gavrilyuk, P. L. (2013) *Georges Florovsky and the Russian religious renaissance*. Oxford: Oxford University Press. (Russ.ed.: (2017) *Georgij Florovskij i religiozno-filosofskij renessans*. Kiev: Duch i Litera Publ.).

Klimoff, A. E. (2003) 'G. V. Florovskii i S. N. Bulgakov: Istoriiia vzaimootnoshenii v svete sporov o sofologii [G. V. Florovsky and S. N. Bulgakov: the History of Relationships in the Light of Disputes About Sophiology]', in S. N. Bulgakov. *Religiozno-filosofskii put' [S. N. Bulgakov. Religious and Philosophical Path]*. Moscow: Russkij Put' Publ., pp. 86–114. (In Russian).

Klimoff, A. E. (2020) 'The 14-Volume Collected Works of Father Georges Florovsky: Critical Comments', *Theological questions*, (1), pp. 115–133. <https://doi.org/10.31802/2658-7491-2020-1-3-115-133> (In Russian).

Klimoff, A. E. and Ermishin, O. T. (2016) 'Georges Florovsky Letters to Alexis Klimoff (1966–1975)', *Ežegodnik Doma russkogo zarubež'â imeni Aleksandra Solženicyna*, 6, pp. 581–608. (In Russian).

Larchet, J.-C. (2011) *Personne et nature : la Trinité, le Christ, l'homme : contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains*. Paris: Les Éditions du Cerf. (Russ.ed.: (2021) *Litso i priroda. Pravoslavnaya kritika personalistskikh teorii Khristosa Yannarasa i Ioanna Ziziulasa*. Moscow: Palomnik Publ.).

Larchet, J.-C. (2019) *'En suivant les Pères ...': la vie et l'œuvre du Père Georges Florovsky*. Genève: Éditions des Syrtes. (Russ.ed.: (2022) *Posleduya svyatym ottсам...»: Zhizn' i trudy protoiyereya Georgiya Florovskogo*. Moscow: Palomnik Publ.).

Maslin, M. A. (2015) 'Istoriko-filosofskoye naslediye G.V. Florovskogo i yego znachenije dlya dukhovnoy kul'tury Rossii [Historical and philosophical heritage of G.V. Florovsky and its significance for the spiritual culture of Russia]', in *Georgy Vasilievich Florovsky*. Moscow: ROSSPEN Publ., pp. 358–380. (In Russian).

Posadsky, A. V and Posadsky, S. V (2004) *Istoriko-kul'turnyi put' Rossii v kontekste filosofii G. V. Florovskogo [The Historical and Cultural Path of Russia in the Context of G. V. Florovsky's Philosophy]*. Saint Petersburg: Russkij Christianskij Gumanitarnyj Inst. Publ. (In Russian).

Williams, G. (1993) 'The NeoPatristic Synthesis of Georges Florovsky', in *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, pp. 287–436. (Russ.ed.: (1995) 'Nepatrioticheskiy sintez Georgiya Florovskogo', in *Georgiy Florovskiy: svyashchennosluzhitel', bogoslov, filosof*. Moscow: Progress Publ. P. 307–366).

Информация об авторе

Василий Александрович Щипков — кандидат философских наук, доцент кафедры международной журналистики МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Vasily A. Shchipkov — PhD in Philosophy, Associate Professor of the International Journalism Department, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

Conflicts of interest. The author declares absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 01.04.2022; одобрена после рецензирования 16.05.2022; принята к публикации 14.06.2022.

The article was submitted 01.04.2022; approved after reviewing 16.05.2022; accepted for publication 14.06.2022.