

ТЕОЛОГИЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 141.7:277.7:008



<https://elibrary.ru/wcency>

ДИСКУССИОННЫЕ ВОПРОСЫ ТЕОЛОГИИ КУЛЬТУРЫ ПАУЛЯ ТИЛЛИХА В СВЕТЕ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ

Катасонов Владимир Николаевич

доктор философских наук, доктор богословия,
академик РАЕН, профессор,
профессор кафедры библейско-богословских
дисциплин и кафедры церковно-
практических дисциплин Общецерковной
аспирантуры и докторантуры имени святых
равноапостольных Кирилла и Мефодия
115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1
E-mail: vladimir15k@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0002-4933-3004>

Для цитирования: Катасонов В. Н. Дискуссионные вопросы теологии культуры Пауля Тиллиха в свете православного богословия. DOI: 10.51216/2687-072X_2026_1_14–33. EDN: WCENEY// Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2026. № 1 (34). С. 14–33.

Аннотация

В статье обсуждаются основные моменты концепции богословия культуры лютеранского теолога Пауля Тиллиха. Сегодня, в связи с актуальностью темы традиционных ценностей, всё настойчивей встаёт вопрос о связи культуры и религии, о связи культуры и христианства.

В середине прошлого века немецкий богослов, вынужденный в силу трагических событий в Германии эмигрировать в США, разработал глубоко продуманную концепцию, ориентированную на философию экзистенциализма. Являясь острым критиком либеральной протестантской теологии, которая пыталась растворить религию в культуре, он, тем не менее, в своих трудах дал собственное глубокое объяснение взаимодействия религии и культуры.

Исходя из онтологического понимания феномена религии, ориентированного на Августина Блаженного, Бонавентуру и др., Тиллих предлагает новую методологию вскрытия связей религии и культуры через понятие

предельного интереса. Культура в этом смысле оказывается пронизана религиозными интенциями. Его формула «религия есть субстанция культуры, а культура есть форма религии» породила множество дискуссий и новых попыток осмысления взаимосвязи этих фундаментальных форм человеческой деятельности.

В статье проанализирована концепция символа у Тиллиха, ориентированная на понятие коллективного бессознательного К. Г. Юнга, и проводятся аналогии с пониманием символа в русской религиозной философии. В работе также представлены взгляды Тиллиха на Православие, православную икону и большевистскую революцию. Автор статьи резюмирует: отношение к Православию и ко всей русской культуре у Пауля Тиллиха характеризуется своеобразной смесью притяжения и отталкивания.

Ключевые слова: теология культуры; онтология религии; предельная заинтересованность; теория символа; экзистенциализм; Православие и русская революция.

Финансирование: данное исследование не получало внешнего финансирования.

Введение

Обоснование актуальности исследования. Проблема христианского смысла культуры приобретает в последнее время всё большее значение. Когда мы говорим об утверждении традиционных ценностей в отечественной культуре, о христианских ценностях, то всегда встаёт принципиальный вопрос: а как вообще связаны культура и христианство и шире – культура и религия? В этом контексте размышления лютеранского теолога Пауля Тиллиха представляются в высшей степени интересными. Являясь острым критиком либеральной протестантской теологии, которая пыталась растворить религию в культуре, он в своих трудах дал очень глубокое объяснение взаимодействию религии и культуры. Его формула «религия есть субстанция культуры, а культура есть форма религии» породила множество дискуссий и попыток осмысления взаимосвязи этих фундаментальных форм человеческой деятельности. Методология анализа религиозных аспектов культуры у Тиллиха представляется весьма плодотворной, а потому православное богословие не может и не должно пройти мимо него.

Онтологический подход к религии

Рассуждениям о теологии культуры Тиллих предпосылает некоторые общие размышления о месте религии в жизни современного общества. Здесь всегда существует достаточно конъюнктурная ситуация взаимной критики и соперничества. Иногда религия претендует на место, занимаемое моралью. Но как только религия начинает говорить о том, что она есть нечто большее, чем мораль, тут сразу же возникает конфликт. Или говорят, что религия связана со сферой познания, и, действительно, вся традиция научного знания, вообще говоря, выросла из определённых религиозных представлений. Говорят также, что на сегодняшний день наука имеет уже настолько независимый статус, что она не нуждается ни в какой поддержке религии, поэтому «растворить» религию в познании не удаётся. Или пытаются говорить, что религия удовлетворяет наше эстетическое чувство, она украшает нашу жизнь, вводя понятие бесконечного, бесконечных далей и т. д. Действительно, формы выражения исторических религий были теснейшим образом связаны с определёнными традициями в искусстве. Однако сама религия нередко воспринимает это сведение себя к эстетическому чувству как что-то поверхностное и даже как соблазн, а поэтому и в искусстве для религии как таковой не находится места.

То же можно сказать и о попытке мыслить религию в качестве просто эмоциональных проявлений чувства, чего-то конечного, находящегося в сфере культуры. Религия, конечно, обычно связана с большим эмоциональным напряжением. Тем не менее сведение религии только к функции чувства она сама воспринимает как умаление собственного достоинства.

Свести религию к проявлению какой-то частной активности человеческого духа невозможно, настаивает Тиллих, и даёт своё главное определение: «Религия в самом широком и фундаментальном смысле слова есть предельный интерес» (Тиллих, 2020, с. 11). Самое важное в этом определении то, что, сводя корень религии к предельному интересу, Тиллих одновременно настаивает на присутствии этого предельного интереса и в других областях человеческой активности: «И предельный интерес проявляется во всех творческих функциях человеческого духа» (Тиллих, 2020, с. 11). Он проявляется и в серьёзности и безусловности моральных требо-

ваний, и в поисках истинной реальности на путях философии и науки, и в эстетической сфере, которая, в случае лишения религиозной перспективы, как бы отказывается от поисков идеала. Когда мы наблюдаем в жизни, что религия и религиозные институты оказываются отделёнными от философии, искусства, морали, то это происходит потому, подчёркивает богослов, что в жизни человечества произошло трагическое разделение религиозной глубины жизни и сферы духовной жизни вообще.

В подходе к религии Тиллих усматривает две возможности, два существующих подхода: онтологический и космологический.

Все его симпатии находятся, конечно, на стороне *онтологического* подхода. Именно этот тип понимания религии и её утверждений нужен ему для обсуждения проблемы богословия культуры. В чём суть этого подхода? Принципиальным вопросом для философии религии является вопрос о существовании Бога. При онтологическом подходе к религии мы встречаем Бога не как что-то внешнее, а как то, что необходимо находится внутри нашего собственного бытия, внутри собственного нашего сознания, внутри собственного нашего разума, внутри нашего собственного дискурса. Не случайно этот онтологический тип понимания религии Тиллих возводит к Блаженному Августину, который писал: «Ибо я был бы не в состоянии искать Его, если бы Он уже не научил меня; и я не нашел бы Его, если бы Он Сам не открылся мне» (“Nec invenirem nisi iam me invenisse meminissem. Non enim quasi incognitum quaerimus, sed ut agnoscamus quaerimus”). В дальнейшем в западном богословии этот тип размышления о Боге продолжался францисканцами в схоластике XIII века, Александром Гальским, Бонавентурой, Матфеем из Акваспарты и другими. Бог здесь является не чем-то посторонним, что разыскивается, а опознаётся как предпосылка всякого мышления о Боге. Как говорит сам Тиллих: «Бог есть предпосылка вопроса о Боге: таково онтологическое разрешение философии религии. Бога нельзя достичь, если он объект вопроса, а не его основа» (Тиллих, 2020, с. 14).

Другой путь приближения к Богу, *космологический*, воплощён, по Тиллиху, прежде всего в философии Фомы Аквината. Аквинат стремится доказать существование Бога, не найти Его как основу всех наших рассуждений, а обнаружить через Его проявления – можно сказать, через Его имена, – и здесь для Фомы очень важен именно аристотелевский подход. По Аристотелю, познание начина-

ется с чувственного восприятия, и оттого познание Бога также должно начинаться именно с чувственного познания природы. В связи с этим Тиллих осуждает также Дунса Скотта, который подчёркивал непреодолимую пропасть, существующую между человеком и Богом, между конечным и бесконечным. Оккам, основатель номинализма, также учил, что Бога невозможно достигнуть ни через доказательство, ни через интуицию, и только сверхъестественное действие благодати может даровать человеку веру. Тиллих обращает внимание на то, что понятие бесконечности здесь утрачивает свой онтологический характер и ставится на одну плоскость с конечным. Это в особенности видно у Декарта, который, говоря об идее совершенного существа, идёт вроде бы путём онтологического доказательства, но при этом использует на самом деле логику космологического доказательства, доказывая существование Бога в качестве причины нашей идеи бесконечности, нашей идеи совершенного существа¹.

Онтологический принцип философии религии Тиллих формулирует следующим образом: «Человек непосредственно осознаёт то безусловное, которое есть prius разделения и взаимодействия субъекта и объекта как теоретически, так и практически» (Тиллих, 2020, с. 22). Причём подчёркивается, что слово «осознаёт» нельзя отождествлять ни с «интуицией», ни с «опытом», ни со «знанием». Безусловное является для сознания не как некоторый Gestalt, образ, а «как стихия, сила, требование» (Тиллих, 2020, с. 22). В частности, это осознание безусловного не может быть знанием, которое уже предполагает разделение на субъект и объект. Ни интеллект, ни чувства не являются органом этого осознания. «Человек – а не одна лишь его когнитивная функция – осознаёт Безусловное. Можно, следовательно, назвать это осознание экзистенциальным» в том смысле, в каком это слово используется экзистенциалистской философией, а именно как участие человека, его целостности в акте познания» (Тиллих, 2020, с. 22–23).

Это безусловное является предусловием всякого конкретного содержания и логически, и онтологически². Бог не может пониматься как объект среди других объектов. В этом смысле, подчёркива-

¹ По проблеме бесконечности в новоевропейской философии см. работы В. Н. Катасонова [1993; 1999; 2016].

² С этим связано также учение Тиллиха об объективном и субъективном разуме, см. (Тиллих, 2017, с. 88–130). См. также онтологическое понимание этики у Тиллиха (Тиллих, 2018).

ет Тиллих, атеизм прав: нельзя доказать существование Бога. Бог не существует, не причастен бытию, а владеет бытием. И даже является богохульным, по утверждению немецкого богослова, стремление сначала разделить Бога и бытие, а потом доказать, что Богу присуще существование.

Признание безусловного, которое лежит в основании всего существующего, позволяет нам строить богословие культуры. Это проявляется и в науке, когда говорят о «холистическом подходе», «принципе срастания», телеологичности и т.д. Человек у Тиллиха, движимый в жизни какими-то интересами, в конце концов неизбежно определяется неким предельным метафизическим интересом, хотя, может быть, он этого и не осознаёт сам. Выявление и прочтение этого предельного интереса, соотнесение его с символами мировых религий позволяет исследователю строить богословие культуры. Т. П. Лифинцева справедливо пишет в своей книге о Тиллихе: «Дело в том, что философия культуры для Тиллиха – это метафизика, открывающая путь для истолкования в свете Безусловного любого жизненного явления, которое всегда есть единство временного и вечного, явления и сущности, конкретного и универсального. Именно философия культуры даёт возможность для оценки любых конкретно-исторических явлений в свете Безусловного – соответственно, именно через неё учение Тиллиха оказывается действенным в столь многих областях человеческого знания, будь то изобразительное искусство, литература, театр, психология, психиатрия, социология, педагогика, медицина и др.» [2009, с. 236].

Но в большей степени, подчёркивает Тиллих, это нередко скрытое и парадоксальное соотнесение человека и безусловного было представлено в экзистенциализме. Именно это философское направление увидело человека в его конечности, тревоге и заботе, *на фоне осознаваемого безусловного.* Это же мы находим и в искусстве и литературе, где в каждом произведении, иногда даже вопреки всей его секулярности, мы можем открыть присутствие некоего предельного интереса и соотнести его с безусловным.

Культура с точки зрения религии

Тиллих строит своё понимание религии на базе философского экзистенциализма. Он не устаёт повторять свою формулу религии: *ре-*

лигия – это состояние предельной заинтересованности тем, что есть и должно быть нашим предельным интересом. На роль объекта предельного интереса может быть много претендентов, и поэтому некоторые псевдорелигии представляют собой просто поклонение конечному, т.е. *идолатрии*. Но только христианство есть поклонение истинному и живому Богу. В христианстве для Тиллиха самое главное есть не вопрос о существовании Бога-Творца мира, а, прежде всего, предельная заинтересованность в новой реальности, созданной Иисусом Христом. Вера есть состояние захваченности предельным интересом, а Бог – имя, обозначающее содержание этого интереса³. Иисус сошёл в историю, принял на себя всю трагедию человеческого существования с её конечностью, тревогой, смертью, принёс себя в жертву и остался Богом. Христос создал тем самым новую реальность, историческую Церковь. Но Церковь для протестанта Тиллиха есть нечто динамическое, подлежащее критике и изменению. Человек становится христианином не столько потому, что он принадлежит Церкви, сколько потому, что он приобщается к новой реальности, созданной Иисусом Христом. Церковь, как всё, существующее в мире, подвержена коррупции и подлежит критике, и ближайшим образом эту критику Тиллих направляет в адрес католицизма.

Экзистенциалистская концепция религии облегчает богослову построение теологии культуры. Если религия есть состояние предельного интереса, то различие сакрального и секулярного снимается. Этот предельный интерес можно найти везде, в каждом моменте нашей жизни: и в науке, и в искусстве, и в политике, и в быту. Под всякого рода частными интересами можно всегда обнаружить связь с предельным религиозным интересом. Конечно, секулярное стремится поглотить этот предельный интерес, как и религия иногда стремится захватить целиком всю сферу духовной деятельности человека. Однако эта взаимопринадлежность секулярного и священного позволяет Тиллиху дать свою формулу взаимоотношения религии и культуры: *религия есть субстанция культуры, а культура – форма религии* (Тиллих, 2020, с. 36).

Ситуация культуры XX века, к которой принадлежал Тиллих, конечно, не позволяла так просто применить к себе эту формулу. На путях индустриального общества человек ищет пути победы

³ Т. П. Лифинцева считает, что идею предельной заинтересованности Тиллих взял, исходя из хайдеггеровской *заботы* (Sorge), см.: [Лифинцева, 2009, с. 201].

над природой и обеспечения себе комфортного существования, всё дальше отходя от Бога. Человек стремится перестроить весь мир согласно своим желаниям, строит вторую, более комфортную, природу. Чувство трансцендентного, синергия с Богом в построении жизни уступают место технологиям и науке, что целиком погружает человека в область конечного. Но сама духовная природа человека не позволяет ему окончательно потерять себя в конечном. Несмотря на весь комфорт цивилизации, человек находит себя в ситуации тревоги, заброшенности, потери смысла существования. И важнейшим выражением этого является как раз философия экзистенциализма, которая как бы поднимает бунт против современной культуры индустриального общества. Именно поэтому она так важна для Тиллиха: экзистенциализм служит, с одной стороны, переходным мостом к теологии, а с другой – тем языком, на котором теология должна говорить с человеком XX столетия.

Для немецкого философа экзистенциальная философия является примером взаимодействия культуры и религии. Для человека современности через экзистенциализм говорит глубинная жажда предельного смысла и спасения, которая всегда была источником мировых религий. Язык экзистенциальной философии, экзистенциальной культуры есть для современности наиболее адекватный способ выражения религиозной стихии⁴. Им не может уже более быть язык идеализма, как это было в предыдущие времена, и тем более язык натурализма (материализма). Вся культура экзистенциализма, убеждён Тиллих, является современной формой выражения религии.

Язык, символ, культура

Язык вообще рассматривается Тиллихом как основной элемент культуры. Через язык человек получает свободу от принудительной конкретности материальной ситуации, возможность строить идеальные миры и находить в них решения жизненных проблем. Язык есть выражение человеческой духовности и возможности построения богословия. Философ подчёркивает, что язык, используемый в религии, есть обычный человеческий язык, только вышко-

⁴ Этот момент подчёркивает в своей статье о богословии Тиллиха А. Чернявский [2018, с. 87–122].

ленный веками специального употребления. На первый взгляд, Тиллиху совершенно чужды идеи русского имяславия (свящ. Павел Флоренский, А. Ф. Лосев, свящ. Сергей Булгаков) об органической связи именуемого и имени. Но присмотримся к его представлениям поближе.

Существенным моментом в понимании культуры у Тиллиха является тезис о символическом характере культуры⁵. Что такое символ? Согласно протестантскому богослову, *символ есть знак, несущий на себе энергию самого обозначаемого* (Тиллих, 2020, с. 44). Иными словами, есть просто знаки, которые используются чисто номиналистически и которые, следовательно, можно заменять произвольно, а есть символы, которые каким-то образом «спаены» с обозначаемым, а именно своей энергией. Например, зелёный цвет светофора есть просто знак, обозначающий разрешение движения. Его можно бы было по договорённости заменить на любой другой, и ничего бы не изменилось. Такими же знаками являются и так называемые *математические символы*. Тиллих справедливо замечает, что их неправильно называют символами. Они полностью задаются своими определениями и сугубо номиналистичны. Но, например, флаг государства или военного подразделения есть символ. Именно поэтому возникают традиция поклонения флагу, возможность осквернения флага и т.д.

Культура оперирует символами. Зачем нужны символы? Ближайшим образом символ, как знак, обозначает что-то. Но самое важное, что даёт символ, – это доступ к реальности, к тому слою реальности, который непосредственно не дан. Так, всё искусство символично. Если мы рассмотрим какое-то произведение даже так называемого реалистического искусства, например картину «Спелая рожь» И. И. Шишкина, то мы сразу чувствуем, что имеем дело с символом – с символом производительной мощи природы, с символом широты и богатства нашей Родины, с символом России. И как по-другому передать это содержание? Слова, как знаки, останутся лишь конечными знаками, а символ непосредственно передаёт нам всю совокупную *бесконечность* этих значений.

Символ даёт нам доступ к определённой реальности. Но для восприятия его необходима и особая способность души, особые «стру-

⁵ Обстоятельное обсуждение генезиса и роли концепции символа у Тиллиха мы находим в диссертации К. И. Уколова [2011].

ны души». Символ активен в двух направлениях: и вовне, открывая новую реальность, и внутрь, иницируя в душе особую восприимчивость. «Читая» символы, душа живёт в особом символическом мире. Почему рождаются символы, в чём их корень? Лоном, которое порождает символы, является, по Тиллиху, коллективное бессознательное – понятие, введённое К. Г. Юнгом (2020) в психологии. Символы представляют собой как бы удостоверения принадлежности к особой реальности, которыми обмениваются причастные ей адепты, в полном соответствии с исходной этимологией этого слова⁶. Символы рождаются, живут и умирают до тех пор, пока есть какая-то группа людей, причастная к этой сфере бессознательного. «Но это подразумевает также, – пишет Тиллих, – что в момент, когда прекращает своё существование определённая внутренняя ситуация той группы, которая связывает своё бытие с этим символом, символ умирает. Он больше ничего не “говорит”. Таким образом умерли все боги политеизма: ситуация, в которой они родились, либо изменилась, либо перестала существовать, и поэтому символы умерли. Но подобные события не могут быть описаны в категориях “намерения” и “придумывание”» (Тиллих, 2020, с. 46).

Тиллих, несмотря на номиналистический подход к слову, в своей концепции символа близок к идеям русских имяславцев, особенно к пониманию имени у священника Павла Флоренского. Здесь мы также встречаемся с идеей сращения энергий именуемого и именующего, самой вещи и осмысляющего её сознания, что и даёт нам имя этой вещи (Флоренский, 1999, с. 256–257). На первый взгляд, это нечто другое, нежели у немецкого богослова. Однако Тиллих также говорит об *энергии вещи*, которая присутствует в символе, и одновременном «раскрытии» определенного уровня души для восприятия символа. По существу, понимание символа у обоих одинаково, хотя, конечно, у Тиллиха активность души менее энергична. Символом у Флоренского являются, вообще говоря, все имена, а у немецкого богослова есть и просто знаки.

Конечно, русское имяславие в своём ключевом тезисе о присутствии Бога в своём имени чуждо немецкому богослову. Тиллих посто-

⁶ У древних греков первоначально словом *сѳμβολα* назывались разломанные половинки одной пластинки, которые подходили друг к другу по линии разлома. Так, например, узнавали друг друга члены двух заключивших между собой дружеский союз семейств из разных древнегреческих полисов.

янно борется с возможностью идологизации («демонологизации», как выражается он сам) религиозных символов. Интересна в этом смысле его интерпретация Креста Христова. Тиллих считает, что через свой Крест Христос, который воплощает полноту Божественного присутствия, жертвует Собой, чтобы не стать идолом, ещё одним Богом, которым Его хотели сделать ученики. С этим также связано то, что Христос очень часто запрещал рассказывать о чудесах, которые Он творил. Здесь, считает Тиллих, ключевым пунктом является рассказ о том, как Спаситель принимает «титул» Христос, когда Пётр предлагает ему это (Мф. 16, 16–27). Титул этот Он принимает при условии, что ему надлежит идти в Иерусалим, чтобы страдать и умереть, и, по Тиллиху, это означает противодействие идолопоклонству, даже когда речь идёт о самом Богочеловеке (Тиллих, 2020, с. 53).

Искусство и религия

Другим примером использования культуры для нужд религии является искусство. Вновь здесь Тиллих подчёркивает, что в его понимании не существует какого-то специального религиозного стиля в искусстве, не должно существовать. В связи с этим он делает прямой упрёк Православию: «Не существует священного художественного стиля в протестантизме, в отличие, например, от греко-православного учения» (Тиллих, 2020, с. 40). Понятно, что речь идёт о традиции иконописи с огромной историей и глубокой богословской проработкой основ. Максимум, что требует немецкий богослов от верующего художника, – это («протестантская») честность в выражении. Другими словами, адекватность формы выражаемому религиозному содержанию. Художник должен говорить о современной ему ситуации на современном ему языке, и использование языка другого времени, считает он, было бы не просто анахронизмом, но религиозной фальшью. По этим высказываниям мы видим, что вся премудрость православного богословия иконы совершенно чужда Тиллиху. Для него искусство целиком принадлежит времени, неразрывно с ним, в то время как православная икона претендует изображать лик, принадлежащий вечности, а не времени... Но как же быть с выражением предельного интереса, который, согласно протестантскому богослову, есть самое главное в религии? Разве он принадлежит только времени?.. Наверное, ярчайшим вы-

ражением этого противоречия у Тиллиха является простой факт, который встречается нас почти в каждом протестантском храме Европы: скромно, почти стыдливо стоящая при входе репродукция Владимирской иконы Божией Матери...

Церковь пользуется формами культуры для выражения религиозного содержания. Но Церковь и сама влияет на культуру. Главное призвание Церкви – это христианское провозвестие. «Принцип этого провозвестия – показать людям вне Церкви, что символы, в которых самовыражается жизнь Церкви, представляют собой ответы на вопросы, заложенные в их собственном существовании как людей. Так как христианская весть – это весть о спасении, и так как спасение означает исцеление, весть об исцелении во всех смыслах этого слова очень подходит для нашей ситуации» (Тиллих, 2020, с. 41).

Кроме того, существенной функцией Церкви является, по Тиллиху, её *сторожевая функция*. Культура всегда создаёт массу иллюзий и соблазнов, в особенности сегодняшняя, опьянённая технологическими успехами и обещающая человеку чуть ли не земной «рай». Соблазн культуры всегда в том, что она с лёгкостью осуществляет подмену, ставя на место предельного человеческого интереса конечные вещи: социальную справедливость, коммунизм, науку, технологии, комфорт. Конечные вещи, поставленные на место предельного интереса, создают ложную религию, они суть идола. Борьба с этими идолами есть, по Тиллиху, также необходимая часть ответственности религии. Идолатрию культуры богослов называет демоническими искажениями и настойчиво призывает Церковь стоять на страже истины. Эти искажения проникают и в саму Церковь, отмечает протестантский богослов. «Судить – значит видеть обе стороны. Церковь судит культуру, включая собственные церковные формы жизни. Ведь эти формы созданы культурой, а её религиозная субстанция делает возможной культуру. Церковь и культура находятся друг в друге, а не рядом. А Царство Божье включает их обе, трансцендируя их» (Тиллих, 2020, с. 42).

Экзистенциализм, психоанализ и теология

Тиллих был известен тем, что ориентировал свою теологию на философию экзистенциализма. Экзистенциализм делает особый акцент на существовании как основе своей доктрины. Исхо-

дя из традиционного разделения на сущность и существование, экзистенциализм говорит, что бытие есть скорее существование, нежели сущность, чем принципиально противостоит традиции классической философии, идущей от Декарта к Гегелю. Именно понимание реальности как существования, а не сущности наиболее близко к действительному самоощущению человеческой жизни. Говоря об экзистенциализме, Тиллих имеет в виду не только знаменитых экзистенциалистов XX века: М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, Г. Марселя и других; он понимает экзистенциализм как некоторую большую тенденцию, идущую ещё от середины XIX века – от работ позднего Шеллинга, от Киркегора. Внимание к особенностям человеческого существования заставляло философов нередко говорить на языке психологии, и всё это постепенно сложилось в особую традицию. Как показывает Тиллих, об этом по-своему уже писали Августин, Дунс Скотт, Лютер, Шеллинг. Ницше, писавший о воле к власти, жизненный порыв Бергсона, понятие воли у Шопенгауэра, бессознательное у Эдуарда фон Гартмана, – все они брали психологические понятия нерационального происхождения в онтологическом значении, стремясь подчеркнуть, что человеческое бытие есть именно существование, что при всей проблематичности своей сущности человек обладает прежде всего существованием. С этим же было связано выдвигание принципа конечности как одного из ключевых моментов, характеризующих человеческое существование и у Шеллинга, и у Канта и Фейербаха, и у Маркса, и, в особенности, конечно, у Хайдеггера.

Также Тиллих подчёркивает особое понимание времени в экзистенциалистской традиции, наиболее принципиально проявившееся в философии Хайдеггера, который описывает время как времяющееся из будущего, из предчувствия смерти и конечности человека. С конечностью связаны также и понятие отчуждения, и категория одиночества, которые являются принципиальными для всей атмосферы экзистенциалистской культуры.

Экзистенциализм был вызван реакцией на индустриальное общество и его культуру, в которой человек как бы становился винтиком единого большого механизма. Обращение к человеческой реальности имело своеобразный характер мистицизма, и всё это неслучайно оказало серьёзное влияние на теологию. Также важное значение для развития теологии в XX столетии Тиллих приписывает

психоанализу. Фрейд открыл существование подсознательного в человеке, и в этом смысле оптимистический тезис Просвещения о свободе человека получил серьёзные ограничения. Сами по себе выводы экзистенциализма и психоанализа достаточно пессимистичны, и они мало что могут дать для улучшения человеческой ситуации, подчёркивает немецкий богослов. Он высказывает много критических замечаний в адрес и Хайдеггера, и Сартра, и Фрейда, но важно то, что экзистенциализм и психоанализ ставят вопросы о человеческом существовании, на которые должна и может ответить теология.

Наука и теология

Интересны взгляды Тиллиха на проблему взаимоотношений науки (естествознания) и теологии. В книге «Теология культуры» им посвящён целый параграф. Непосредственно в нём обсуждаются взгляды А. Эйнштейна, который в 1940 году в докладе «Наука и религия» выступил с критикой идеи личного Бога. Тиллих отмечает в начале, что, собственно, аргументы, используемые физиком, уже давно известны, как и их опровержения, но из уважения к большому учёному есть смысл их разобрать. Эйнштейн считал идею личного Бога предрассудком и диким пережитком первобытных культур. Протестантский богослов отвечал, что контраргумент можно извлечь из слов самого же физика. Эйнштейн говорил, что Разум, управляющий природой, носит *сверхличный* характер. Вот это представление, подчёркивает Тиллих, и есть самое главное. «Но почему вообще необходим символ личного? Ответ может быть дан с помощью термина, используемого самим Эйнштейном: *сверхличное*. Глубину бытия не могут символизировать предметы, взятые из сферы, которая располагается ниже, чем сфера личного, из сферы вещей или живых существ, которые не обладают личностью. Сверхличное – не «Это»; точнее, оно в той же мере «Он», как и «Это», и оно выше их обоих. Но если элемент «Он» утрачивается, тогда элемент «Это» трансформирует предполагаемое сверхличное в *под-личное*, как это обычно имеет место в монизме и пантеизме. Такое нейтральное *под-личное* неспособно постичь центр нашей личности; оно может удовлетворить эстетическое чувство либо интеллектуальные потребности, но неспособно радикально преобразить волю, преодолеть одиночество, тревогу и отчаяние. Ибо, как

сказал Шеллинг: «Лишь личность может исцелить личность». Такова причина, по которой символ личного Бога незаменим для живой религии» (Тиллих, 2020, с. 102). По Тиллиху, гностическое, чисто физически-законническое понимание Бога, Логоса не может быть адекватным объектом предельного интереса человека⁷.

Православие в России и революция

Любопытно отношение Тиллиха к Православию и к Церкви в России, которое, впрочем, во многом объясняется распространёнными на Западе традиционными предрассудками. Он прямо заявляет, что в православном христианстве существует традиция, именуемая цезарепапизмом (Тиллих, 2020, с. 136). Так, в Русской Церкви царь был покровителем Священного Синода и тем самым являлся главой Церкви. В Америке отделение Церкви от государства явилось результатом долгой борьбы – как протестантов, так и католиков. В лютеранской Реформации в Германии местный князь также рассматривался как глава епископов, однако ситуация, в сравнении с Россией, была другой. «Восточное христианство рано сделалось религией мистицизма и таинств. Оно представляет тип религии, который можно обнаружить повсюду в истории: в религии этого типа делается акцент на присутствии Священного, на сакральном мистическом единстве с Божественным, на интуитивном ощущении Божественного как присутствующего, которое обнаруживает себя в качестве духовной глубины всего сущего в природе и истории. Это – религия зримой красоты, литургического совершенства, теологических размышлений, мистического экстаза, но не религия социального и политического действия и изменений. Она трансцендирует данный порядок вещей, не пытается изменить его» (Тиллих, 2020, с. 138). Именно это понимание христианства в русском Православии, подчёркивает немецкий богослов, оказало существенное влияние на возникновение русской революции и в дальнейшем – на господство марксистской идеологии. В силу чисто спиритуального понимания христианства и церковной жизни русское Православие не интересовалось социальными вопросами. Но свято место пусто не бывает. Священное – это не только то, что есть, но и то, что

⁷ Здесь уместно отметить, что Тиллих очень ценил работу М. Бубера «Я и Ты», построенную на фундаментальном переосмыслении роли личностного начала в бытии (см. параграф, в котором говорится о Бубере (Тиллих, 2020, с. 143–151)).

должно быть. И социальный вопрос о справедливости начал решаться в России через марксистскую пропаганду. Говоря «марксизм», Тиллих имеет в виду не само учение Маркса и даже не учение его последователей, а просто исходный импульс этого учения как движения за социальную справедливость, против консервативной системы политической и церковной иерархии. Марксизм завоевал поле русской идеологии как бы изнутри. «Русский царь пытался предотвратить грозящую катастрофу отчасти подавлением потенциальных противников, отчасти – посредством социальных реформ. Но было слишком поздно. Система рухнула под напором коммунистического радикализма. Это было завоевание изнутри, но оно было осуществлено не какой-то нерелигиозной системой, а *секулярной религией социальной справедливости* (курсив мой. – В. К.). В этом движении проявился такой тип предельной заинтересованности, при котором справедливость служит измерением истины, как это было для пророков, для Иисуса, Мухаммада, для некоторых радикальных сект Реформации на континенте и в Англии, для буржуазных революционеров XVIII столетия, для основателей Соединённых Штатов Америки, для домарксистских социалистов, для самого Маркса» (Тиллих, 2020, с. 139). Именно слабость Православной Церкви в решении социальных вопросов освободила идеологическое пространство для светской религии марксизма и привела к установлению большевистской власти. Опубликованная в 1959 году, во время мощнейшей экспансии марксистской идеологии за пределы Советского Союза, книга Тиллиха обращает внимание на то, что успех этой пропаганды во многом был связан с тем мистическим квазирелигиозным импульсом, который был придан марксизму в русской революции.

Заключение

Несмотря на дискуссионность многих положений, высказанных в творчестве П. Тиллиха, несомненно, что некоторые тезисы заслуживают серьёзного внимания со стороны православного богословия. Это, прежде всего, онтологическое понимание религии, интерпретация религии как выражение предельного интереса человека, концепция символа и, наконец, объёмлющая формула «религия есть субстанция культуры, а культура – форма религии».

В перспективе дальнейших исследований представляется плодотворным развивать диалог между философией религии Тиллиха и традицией православного богословия, а также исследовать возможность синтеза его концепции предельного интереса с православным пониманием человеческой личности. Также актуальным представляется рассмотрение теории символа Тиллиха в качестве метода осмысления современных цифровых и медиакультур с православной точки зрения. Такой диалог, основанный на взаимном уважении и критической рефлексии, мог бы внести значительный вклад в христианское осмысление современного культурного процесса и утверждение подлинных христианских ценностей в общественной жизни.

Список источников

1. *Тиллих П.* Систематическая теология. Том 1. Разум и откровение. Бытие и Бог. Том 2. Существование и Христос. Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив. 2-е изд., испр. и доп. 2017. 576 с. (Серия «Книга света»).
2. *Тиллих П.* Любовь, сила и справедливость. Онтологический анализ и применение к этике. Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2018. 320 с.
3. *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2020. 351 с.
4. *Флоренский П., свящ.* Имяславие как философская предпосылка // Сочинения. В 4 т. Т. 3, ч. 1. Москва : Мысль, 1999. 621 с.
5. *Юнг К.Г.* Архетипы и коллективное бессознательное. Москва : AST Publisher, 2020. 224 с.

Список литературы

1. *Катасонов В.Н.* Боровшийся с бесконечным : философско-религиозные аспекты генезиса теории множеств Г. Кантора. Москва : Мартис, 1999. 207 с.
2. *Катасонов В.Н.* О границах науки. Москва : Познание, 2016. 296 с.
3. *Катасонов В.Н.* Метафизическая математика XVII века / Институт философии Российской академии наук. Москва : Наука, 1993. 139, [2] с.
4. *Лифинцева Т.П.* Философия и теология Пауля Тиллиха. Москва : Канон-Плюс, 2009. 288 с.

5. Уколов К.И. Концепция символа в философии религии Пауля Тиллиха : автореф. дис. ... канд. философ. наук : 09.00.14 / Уколов Кирилл Игоревич ; Место защиты: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т. Москва : [б.и.], 2011. 28 с.

6. Чернявский А. Проблемы христианского богословия в современном мире и новый богословский язык Пауля Тиллиха // Пауль Тиллих. Любовь, сила и справедливость. Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2018. С. 87–122.

Статья поступила в редакцию 22.10.2025.

Статья принята к публикации 02.02.2026.

UDC 141.7:277.7:008

CONTROVERSIAL ISSUES IN PAUL TILlich'S CULTURAL THEOLOGY IN THE LIGHT OF ORTHODOX THEOLOGY

Vladimir Katasonov

Doctor of Philosophical Sciences

Doctor of Theological Sciences

Academician of the Russian Academy of
Natural Sciences Professor at the Department
of Biblical and Theological Disciplines and
the Department of Church and Practical
Disciplines

General Church Graduate School and Doctoral
Studies named after Saints Equal-to-the-
Apostles Cyril and Methodius

115035, Russia, Moscow, Pyatnitskaya
Street, 4/2, Building 1

E-mail: vladimir15k@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-4933-3004>

For citation: Katasonov V. N. Controversial issues of Paul Tillich's cultural theology in the light of Orthodox theology DOI: 10.51216/2687-072X_2026_1_14–33. EDN: WCENEY // Theological Collection of Tambov Theological Seminary, 2026, no. 1 (34), pp. 14–33. (In Russian).

Abstract

This article discusses the key points of Lutheran theologian Paul Tillich's concept of the theology of culture. Today, given the relevance of traditional values, the question of the connection between culture and religion, and between culture and Christianity, is increasingly pressing.

In the mid-20th century, the German theologian, forced to emigrate to the United States due to tragic events in Germany, developed a profound conception oriented toward existentialist philosophy. A sharp critic of liberal Protestant theology, which attempted to dissolve religion into culture, he nevertheless offered in his works his own profound explanation of the interaction between religion and culture.

Based on an ontological understanding of the phenomenon of religion, oriented toward Augustine of Hippo, Bonaventure, and others, Tillich proposes a new methodology for uncovering the connections between religion and culture through the concept of ultimate interest. In this sense, culture is permeated with religious intentions. His formula, "religion is the substance of culture, and culture is the form of religion," has generated numerous discussions and new attempts to understand the interconnectedness of these fundamental forms of human activity.

This article analyzes Tillich's concept of the symbol, oriented toward C. G. Jung's notion of the collective unconscious, and draws analogies with the understanding of the symbol in Russian religious philosophy. The work also presents Tillich's views on Orthodoxy, the Orthodox icon, and the Bolshevik Revolution. The author concludes: Paul Tillich's attitude toward Orthodoxy and Russian culture as a whole is characterized by a peculiar mixture of attraction and repulsion.

Keywords: theology of culture; ontology of religion; ultimate interest; symbol theory; existentialism; Orthodoxy, and the Russian Revolution.

Funding: This research did not receive any external funding.

Sources

1. Tillich P. *Sistematicheskaya teologiya* [Systematic Theology]. Moscow, Saint Petersburg, Center for Humanitarian Initiatives Publ., 2017, vol. 1, Sense and revelation. Objective reality and God, vol. 2, Existence and Christ, 576 p. (In Russian).

2. Tillich P. *Lyubov', sila i spravedlivost'. Ontologicheskii analiz i promenie k etike* [Love, power, and justice. Ontological analysis and application to ethics]. Moscow, Saint Petersburg, Center for Humanitarian Initiatives Publ., 2018, 320 p. (In Russian).

3. Tillich P. *Izbrannoe. Teologiya kul'tury* [Selected works. Theology of culture]. Moscow, Saint Petersburg, Center for Humanitarian Initiatives Publ., 2020, 351 p. (In Russian).

4. Florensky P., Priest Imyaslavie kak filosofskaya predposylka [Name worship as a philosophical premise]. *Sochineniya* [Writings]. Moscow, Mysl Publ., 1999, vol. 3, part 1, 621 p. (In Russian).

5. Jung K. G. *Arkhetipy i kollektivnoe bessoznatel'noe* [Archetypes and the collective unconscious]. Moscow, AST Publ., 2020, 224 p. (In Russian).

References

1. Katasonov V. N. *Borovshiisya s beskonechnym: filosofsko-religioznye aspekty genezisa teorii mnozhestv G. Kantora* [He who struggled with the infinite: philosophical and religious aspects of the genesis of G. Cantor's set theory]. Moscow, Martis Publ., 1999, 207 p. (In Russian).

2. Katasonov V. N. *O granitsakh nauki* [On the boundaries of science]. Moscow, Poznanie Publ., 2016, 296 p. (In Russian).

3. Katasonov V. N. *Metafizicheskaya matematika XVII veka* [Metaphysical mathematics of the 17th century]. Moscow, Nauka Publ., 1993, 139, [2] p. (In Russian).

4. Lifintseva T. P. *Filosofiya i teologiya Paulya Tillikha* [Philosophy and theology of Paul Tillich]. Moscow, Kanon-Plus Publ., 2009, 288 p. (In Russian).

5. Ukolov K. I. *Kontseptsiya simvola v filosofii religii Paulya Tillikha. Aftoref. diss. ... kand. filosof. nauk* [The concept of symbol in Paul Tillich's philosophy of religion. Cand. philosoph. sci. diss. abstr.]. Moscow, 2011, 28 p. (In Russian).

6. Chernyavsky A. *Problemy khristianskogo bogosloviya v sovremennom mire i novyi bogoslovskii yazyk Paulya Tillikha* [Problems of Christian theology in the modern world and the new theological language of Paul Tillich]. Moscow, St. Petersburg, Center for Humanitarian Initiatives Publ., 2018, pp. 87–122. (In Russian).

Received 22 October 2025.

Accepted for press 02 February 2026.