

Негосударственное образовательное учреждение высшего  
профессионального образования  
«Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет»

*На правах рукописи*

Самарина Татьяна Сергеевна

**ХРИСТИАНСКАЯ ТЕОЛОГИЯ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ В  
ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ Ф. ХАЙЛЕРА**

Специальность: 09.00.14 — философия религии и религиоведение

**ДИССЕРТАЦИЯ**

На соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Научный руководитель:  
доктор философских наук  
Пылаев Максим Александрович

**Москва**

**2016**

## Оглавление

ВВЕДЕНИЕ .....	3
ГЛАВА 1. Фридрих Хайлер как религиовед и теолог.....	14
§1. <i>Жизненный путь и личная религиозность Ф. Хайлера</i> .....	15
§2. <i>Основные принципы религиоведческого исследования в трудах Ф. Хайлера</i> .....	25
§3. <i>Подходы к рассмотрению творческого наследия Ф. Хайлера</i> .....	36
§4. <i>Систематизация религиоведческого наследия Ф. Хайлера</i> .....	43
ГЛАВА 2. Основные аспекты феноменологии религии Ф. Хайлера .....	53
§1. <i>Феноменологическая концепция религии Ф. Хайлера: сущность, структура, типология</i> .....	54
1.1. <i>Система концентрических кругов</i> .....	54
1.2. <i>Истоки построения схемы концентрических кругов</i> .....	61
1.3. <i>Принцип описания религиозных феноменов</i> .....	64
1.4. <i>Архаические и высшие религии и примитивная и высшая религиозность</i> .....	69
1.5. <i>Влияние религиоведческих теорий на феноменологию религии Ф. Хайлера</i> .....	71
1.6. <i>Критика феноменологической теории Ф. Хайлера</i> .....	75
§2. <i>Сравнительный анализ феноменологической теории в работах Хайлера и Элиаде</i> .....	80
§3. <i>Сравнительный анализ феноменологической теории в работах Хайлера и Отто</i> .....	85
§ 4. <i>Влияние теологии К. Барта на феноменологию религии Ф. Хайлера</i> .....	91
ГЛАВА 3. Феноменология молитвы и типов религиозности у Ф. Хайлера .....	101
§1. <i>Феноменология молитвы</i> .....	101
1.1. <i>Религиоведческие исследования феномена молитвы до Хайлера</i> .....	101
1.2. <i>Молитва как предмет феноменологического исследования религии</i> .....	104
1.3. <i>Типология молитвенных форм</i> .....	107
§2. <i>Мистическая и пророческая религиозность в творчестве Ф. Хайлера</i> .....	123
2.1. <i>Общая характеристика</i> .....	123
2.2. <i>Мистическая и пророческая религиозность как категории описания религии после «Молитвы» Ф. Хайлера</i> .....	126
2.3. <i>Типология и отличительные черты мистики</i> .....	131
2.4. <i>Фридрих Хайлер и исследователи мистицизма</i> .....	135
§ 3. <i>Ф. Хайлер и психологические исследования религии</i> .....	143
3.1. <i>Описание молитвы: психологический аспект</i> .....	143
3.2. <i>Фридрих Хайлер и психологическая теория Уильяма Джеймса</i> .....	148
3.3. <i>Фридрих Хайлер и психоанализ</i> .....	151
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	157
БИБЛИОГРАФИЯ.....	163
ПРИЛОЖЕНИЕ № 1. Таблица молитвенных ступеней и ступеней погружения.....	173
ПРИЛОЖЕНИЕ № 2. Схема концентрических кругов Ф. Хайлера, примененная Рузмиром Махмучехаичем к исламу.....	174

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность исследования.** Наше исследование посвящено одному из ведущих феноменологов религии XX века – классику<sup>1</sup> религиоведения Фридриху Хайлеру. Место Хайлера в истории мысли обусловлено тем, что его исследования стоят на границе теологии и религиоведения<sup>2</sup>. Выход в свет классического труда «Молитва: религиозно-историческое и религиозно-психологическое исследование», его широкий успех и академическое признание выдвинули Хайлера кандидатом в лидеры протестантского движения начала XX века. В ответ на возложенные на него надежды Хайлер создал экуменический проект «евангелического католицизма», призванный объединить вокруг литургической практики как протестантов, так и католиков. С самого начала своего творческого пути Хайлер одновременно и параллельно трудился в сфере феноменологии религии и теологии, следовательно, его наследие включается как в религиоведческие исследования эпохи, так и в историю богословской мысли тех лет. Актуальность обращения к наследию Хайлера вызвана спецификой его творчества: будучи одновременно выдающимся религиоведом и теологом, Хайлер использует свои теологические наработки и взгляды для создания религиоведческой теории и опирается на аппарат феноменологического исследования религии в создании теологического проекта. Когда мы обращаемся к изучению творчества Фридриха Хайлера, с неизбежностью возникают вопросы, в какой степени возможно взаимовлияние теологии и религиоведения в творчестве исследователя и что эти две сферы дают друг другу.

---

<sup>1</sup> См., напр.: *Cox J. A Guide to the Phenomenology of Religion Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*. NY: The Continuum International Publishing Group, 2006. P. 6; *Pye M. Friedrich Heiler // Klassiker der Religionswissenschaft: von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. München: C. H. Beck, 2010. S. 279; *Schimmel A.M. Friedrich Heiler // Encyclopedia of religion*. Second edition: Vol. 6. Thompson Gale, 2005. P. 3897; *Винокуров В. В. Введение в феноменологию религии. Религия Древнего Египта: история и феномен*. М.: ООО ИПЦ «Маска». 2011. С. 32; *Пылаев М.А. Категория «священного» в феноменологии религии, теологии и философии XX века*. М.: РГГУ, 2011. С. 7.

<sup>2</sup> Например, в шестом томе «Encyclopedia of religion» статья, посвященная Фридриху Хайлеру, начинается словами: «Фридрих Хайлер – немецкий теолог и историк религии...» (См. *Schimmel A.M. Friedrich Heiler*. P. 3897).

Стоит отметить и важность исследования творчества Хайлера для истории религиоведения и истории теологии. В религиоведении Хайлер продолжил линию феноменологии религии, развитую Р. Отто. Его труд «Молитва: религиозно-историческое и религиозно-психологическое исследование» стал классикой дисциплины и единственным цельным исследованием феномена молитвы, предпринятым в рамках религиоведения. Идеи Хайлера о высших формах религиозности, которые были выражены в особых типах молитвы (мистической и пророческой), оказали влияние на труды и теории М. Вебера, Г. Шолема, А.-М. Шиммель. Предпринятый им в ряде работ труд по систематизации и выделению особого типа мистической религиозности ставит имя Хайлера наравне с именами самых известных исследователей мистицизма первой половины XX века – У. Джеймса, Ф. фон Хюгеля, Э. Андерхилл. Учениками Хайлера были такие выдающиеся феноменологи как И. Вах, К. Гольдамер, а определенное его влияние испытали Г. Ван дер Леу и К.Ю. Блеекер<sup>3</sup>.

Для современного религиоведения феноменологическая теория Хайлера не потеряла своей актуальности, для примера можно привести современные исследования ислама. Так ведущий специалист по исламскому мистицизму А.-М. Шиммель в 1994 году выпустила труд «Расшифровывая знаки Божии: Феноменологический подход к исламу»<sup>4</sup>, в котором, используя теорию Хайлера как методологическое ядро, рассмотрела ислам с точки зрения феноменологического анализа. В 2000 году боснийский исследователь Рузмир Махмутчехаич применил схему концентрических кругов Хайлера к исламу, проведя феноменологический анализ с целью иллюстрации значимости ислама как религии<sup>5</sup>. Ахмет Афзал в докладе, сделанном на ежегодной

---

<sup>3</sup> Хайлер, будучи преподавателем марбургского университета, воспитал целое поколение исследователей религии, самыми известными из которых стали К. Гольдамер и И. Вах. В предисловии к вышедшему в 1942 году сборнику, приуроченному к пятидесятилетнему юбилею ученого, говорилось, что авторами тома стало в частности «молодое поколение учеников Хайлера» (In Deo omnia unum. München: Verlag Ernst Reinhardt, 1942. S. VI). Всего в сборнике было представлено 28 статей, принадлежащих друзьям, коллегам и ученикам немецкого религиоведа.

<sup>4</sup> Schimmel A.-M. Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam. Albany: SUNY Press, 1994.

<sup>5</sup> Mahmutcehajic R. Bosnia the Good: Tolerance and Tradition. Budapest: Central European university, 2000.

конференции по проблемам ислама в Йельском университете, проходившей в 2006 году, опирался на типологии религиозности в трудах Хайлера и Вебера для иллюстрации типов поведения мусульман в культурном контексте Северной Америки.

В историю протестантской теологии Хайлер вошел как видный теолог-экуменист, разработавший оригинальный проект «евангелического католицизма», направленный на восстановление единства в расколотом христианстве. Кроме того, религиозоведческие идеи Хайлера оказали влияние на богословие его эпохи, в частности на труд К. Барта «Послание к Римлянам». Можно сказать, что в течение жизни между двумя учеными шла скрытая полемика, результатами которой стал ряд положений, развитых в «Послании к Римлянам», приведших к отрицанию мистического типа благочестия в творчестве К. Барта. В религиозоведческом творчестве Хайлера эта полемика выразилась в окончательном оформлении схемы феноменологического описания религии в форме концентрических кругов.

Высоко идеи Хайлера оценивались и в католических кругах. Так некоторые аспекты его религиозоведческой теории были близки видному теологу-неотомисту Б. Лонергану, что нашло отражение в его труде «Метод в теологии».

Таким образом, изучая наследие Фридриха Хайлера, мы не только обращаемся к важной странице в истории религиозоведения, рассматриваем взаимовлияние теологических и религиозоведческих концепций, не только вводим в научный оборот российского сообщества систему идей Ф. Хайлера, но еще и освещаем этап в интеллектуальной истории Германии первой четверти XX века, в котором имя Фридриха Хайлера стояло наравне с хорошо известными у нас именами Р. Бульмана, К. Барта, П. Тиллиха, Р. Отто, Н. Зёдерблома, М. Вебера и многих других.

**Степень научной разработанности темы.** Фридрих Хайлер считается классиком религиозоведения, поэтому многие исследователи обращались к его

творчеству, но при этом специальных трудов, посвященных отдельно Хайлеру, сравнительно немного. Исследования, посвященные творчеству немецкого религиоведа, можно разделить на три группы: биографические; тематические, рассматривающие отдельную тему в наследии немецкого религиоведа; религиоведческие, вписывающие Хайлера в общую историю изучения религии в компаративистском и феноменологическом ее аспектах. Подробнее мы планируем остановиться на проблематике этих подходов, их сильных и слабых сторонах в первой главе диссертации, здесь же просто перечислим исследователей творчества немецкого религиоведа. Биографический подход: Ж. Ваарденбург<sup>6</sup>, К. Блеекер<sup>7</sup>, Э. Юнгклаусен<sup>8</sup>, К. Гольдамер<sup>9</sup>, В. Гантке<sup>10</sup>, Ф. Вольфганг<sup>11</sup>, А.М. Шиммель<sup>12</sup>, Л.И. Василенко<sup>13</sup>, А.Н. Красников<sup>14</sup>, М.М. Шахнович<sup>15</sup>. Тематический подход: Р. Фриче<sup>16</sup>, Х. Хартог<sup>17</sup>, Я. Лангфельд<sup>18</sup> и Х. Рёр<sup>19</sup>. Религиоведческий подход: Г. Фрик<sup>20</sup>, М.

---

<sup>6</sup> *Waardenburg J.* Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research. Introduction and Anthology. Volume 1. Berlin: Walter de Gruyter, 1999. P. 460; *Waardenburg, J.* Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie - eine kritische Würdigung // Marburger Universitätsreden 93. Marburg: Phlippers-Universität Marburg, 1992. S. 21-47.

<sup>7</sup> *Bleeker J.C.* Die Bedeutung der religionsgeschichtlichen und religionsphänomenologischen Forschung F. Heilers // Numen, Vol. XXV, 1978.

<sup>8</sup> *Jungclaussen E.* Ökumene - Ende oder Anfang? Zur Aktualität Friedrich Heilers // Marburger Universitätsreden 93. S. 7-20

<sup>9</sup> *Goldammer K.* Die Frühentwicklung der allgemeinen Religionswissenschaft und die Anfänge einer Theologie der Religionen // Saeculum. Volume 18. (Dec 1967). S. 181-198.

<sup>10</sup> *Gantke W.* Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung. Marburg: Diagonal-Verlag, 1998

<sup>11</sup> *Wolfgang, P.* Friedrich Heiler // Una Sancta. № 4, 1967. S. 12-14.

<sup>12</sup> *Schimmel A.M.* Friedrich Heiler P. 3897

<sup>13</sup> *Василенко Л.И.* Введение в феноменологию религии. С. 94-98.

<sup>14</sup> *Красников А.* Методологические проблемы религиоведения. М.: Академический проект, 2007. С. 102.

<sup>15</sup> *Шахнович М.М.* Феноменологическое религиоведение: Этапы истории. Электронный ресурс, режим доступа: <http://religiopolis.org/religiovedenie/618-fenomenologicheskoe-religiovedenie-etapy-istorii-2.html>

<sup>16</sup> *Fritsche R.* Friedrich Heiler und die Mystik. Inauguraldissertation. Frankfurt-am-Main, der Johann Wolfgang Goethe Universität, 1993.

<sup>17</sup> *Hartog H.* Evangelische Katholizität. Weg und Vision Friedrich Heiler. Mainz: Mathias-Grünwald-Verlag. 1995.

<sup>18</sup> *Langfeldt J.* Die hochkirchliche Bewegung in Deutschland und die Eucharistiefeier der Evangelisch-katholischen Eucharistischen Gemeinschaft von 1931.

<sup>19</sup> *Röhr H.* Friedrich Heiler und Indien // Journal of Religious Culture. № 08 (1997). S. 1-14.

<sup>20</sup> *Фрик Г.* Сравнительное религиоведение / в кн. Классики мирового религиоведения. Москва: Канон+, 1998. С. 323-324.

Пай<sup>21</sup>, К. Динст<sup>22</sup>, Д. Кокс<sup>23</sup>, Д. Аллен<sup>24</sup>, Э. Шарп<sup>25</sup>, В.В. Винокуров<sup>26</sup>, М.А. Пылаев<sup>27</sup>, А.П. Забияко<sup>28</sup>.

Многие из авторов касались теологической составляющей религиозно-философского проекта Хайлера. При этом ни один исследователь не ставил своей целью систематическую реконструкцию феноменологического религиоведения Ф. Хайлера через основополагающую идею его творчества. Обычно рассуждения о теологичности его феноменологии ограничивались замечаниями, касающимися отдельных аспектов его теории (проблематики мистической и пророческой религиозности, унификации религиозных феноменов, выделения феномена молитвы и т.п.). Пожалуй, подробнее всех проанализировал проект Хайлера Ж. Ваарденбург, который критиковал Хайлера за «романтизм»<sup>29</sup>, по его мнению, виной тому стала именно христианская теологическая ориентированность, но и Ваарденбург не занимался реконструированием системы конфессионального исследования как основы феноменологического религиоведения, а только наметил подходы к такому рассмотрению.

За рубежом наследие Хайлера стали изучать сразу после его кончины, когда на конференцию, посвященную его памяти, были приглашены религиоведы, сотрудничавшие с ним. Позже в Марбургском университете в рамках деятельности центра, которым Хайлер руководил в последние годы своей жизни, был собран его архив, проводились мероприятия с выступлениями и публикацией сборников, посвященных творчеству и памяти

---

<sup>21</sup> *Pye M. Friedrich. Heiler // Klassiker der Religionswissenschaft: von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. S. 279-289.*

<sup>22</sup> *Dienst K. Beten und Verstehen: Eine religionswissenschaftliche Annäherung an Friedrich Heiler // Journal für Religionskultur. № 17, 1998. S. 1-12.*

<sup>23</sup> *Cox J. A Guide to the Phenomenology of Religion Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates.*

<sup>24</sup> *Allen D. Phenomenology of religion // Encyclopedia of religion. Vol. 10 P. 7086-7101.*

<sup>25</sup> *Sharpe E.J. Comparative Religion: A History, London: Duckworth, 1986. P. 210-273.*

<sup>26</sup> *Винокуров В. В. Введение в феноменологию религии. Религия Древнего Египта: история и феномен; Винокуров В.В. Структура священного мира в феноменологии религии Фридриха Хайлера // Точки. Puncta. 2010, № 1-2 (9). С. 175-177; Хайлер, Ф. Религиозно-историческое значение Лютера / пер. В.В. Винокуров, А.Ф. Филиппов. // Социологос: общество и сферы смысла. М.: Прогресс, 1991. С. 315-346..*

<sup>27</sup> *Пылаев М.А. Категория «священного» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. С. 66-79; Пылаев М.А. Западная феноменология религии. М.: РГГУ, 2006. С. 30-39.*

<sup>28</sup> *Забияко А.П. Феноменология религии // Религиоведение. № 1, 2011. С. 114-126.*

<sup>29</sup> *См. Waardenburg J. Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie - eine kritische Würdigung. S. 26.*

немецкого религиоведа. Имя Хайлера вписано в историю дисциплины и является неотъемлемой частью всех крупных справочных и энциклопедических изданий.

История обращения к наследию Хайлера в России совпадает с историей обращения к феноменологии религии. В 90-ые годы XX века наряду с другими классическими западными религиоведческими дисциплинами отечественные историки религиоведения<sup>30</sup> подвергли анализу феноменологию религии. Разумеется, оценки ее были различны: А.Н. Красников увидел в ней теологическую «диверсию» в религиоведении, а конфессионально ориентированные исследователи, напротив, характеризовали ее как уникальный способ описания религии с помощью инструментария современной науки, учитывающий взгляд на религию верующего человека<sup>31</sup>. Постепенно с появлением исследований отдельных аспектов феноменологии религии и с переводом некоторых работ ведущих феноменологов появилась возможность рассмотреть эту страницу истории религиоведения, что помогло понять сложность, специфику и своеобразие данного явления<sup>32</sup>. В обращении к истории классического этапа феноменологического исследования религии на ряду с именами Отто, Ваха, Элиаде стало фигурировать и имя Фридриха Хайлера, что во многом произошло благодаря трудам В.В. Винокурова, который впервые перевел работу Хайлера «Религиозно-историческое значение Лютера» и позже создал оригинальную феноменологию религии на материале трудов Хайлера. Отечественные ученые постепенно стали обращаться к наследию немецкого религиоведа, как одному из этапов в истории классической феноменологии религии, но, к сожалению, до сих пор не переведена на русский язык его фундаментальная работа «Молитва» и все еще не было предпринято исследования, направленного на систематическое изучение его феноменологической теории.

---

<sup>30</sup> Прежде всего мы имеем в виду труды В.В. Винокурова, А.П. Забияко, М.А. Пылаева, М.М. Шахнович

<sup>31</sup> См., напр.: *Василенко Л.И.* Введение в религиозную философию. М.: ПСТГУ, 2009. С. 70-71

<sup>32</sup> Среди российских исследователей феноменологии религии до сих пор нет единства по отношению к проблематике, хронологическим рамкам и даже представителям дисциплины.

**Объект исследования** – религиоведческое и теологическое наследие Фридриха Хайлера.

**Предмет исследования** – феноменология религии Фридриха Хайлера. выявление соотношения теологического и религиоведческого дискурсов в феноменологии религии Ф. Хайлера.

Для достижения вышеуказанной цели были поставлены следующие **задачи**:

1. Рассмотреть проблему влияния личной религиозности Фридриха Хайлера на его религиоведческие и теологические исследования.
2. Систематизировать подходы к исследованию творчества Ф. Хайлера.
3. Исследовать методологию феноменологии религии Хайлера и выявить принципы построения схемы концентрических кругов, определив ее истоки и повлиявшие на ее формирование религиоведческие и теологические теории.
4. Определить роль представлений о типах религии и религиозности в феноменологии религии Ф. Хайлера и выявить специфику исследования Хайлером феномена молитвы.
5. Определить место Ф. Хайлера среди исследователей мистицизма первой половины XX века.
6. Выявить роль психологических теорий исследования религии в творчестве Ф. Хайлера.

**Методология исследования.** Одним из основополагающих методологических принципов исследования стал принцип историзма, подразумевающий рассмотрение явления в контексте конкретной эпохи его становления и существования, а также с учетом его динамического развития. Таким образом, труды Фридриха Хайлера помещались нами в культурный и научный контекст эпохи, что дало возможность продемонстрировать как их связь с научной традицией, так и их своеобразие.

Важным для нашего исследования был также метод компаративистики, используемый для выявления своеобразия теории немецкого религиоведа. С его помощью проводилось сопоставление отдельных положений и идей Ф.

Хайлера с тематически сходными положениями и идеями в работах религиоведов и теологов.

Метод историко-философского анализа использовался нами для реконструкции религиоведческого и богословского аспектов наследия Ф. Хайлера, объединения их в единую теорию, выявления внутренней связи и логики соотнесения его составляющих.

Важную роль для проведения исследования сыграл метод философской герменевтики, направленный на обнаружение смысла текста, с выявлением его подтекстов и анализом языка, которым написан текст. В ситуации, когда автор одновременно трудился в двух научных сферах и когда целью является выявление влияния дискурса одной из сфер на другую, именно метод философской герменевтики может помочь усмотреть скрытые при поверхностном прочтении идеи, обуславливающие это влияние.

#### **Источники исследования:**

Труды Фридриха Хайлера, которые могут быть разделены на два типа: религиоведческие сочинения и работы по экуменическому богословию. Для нашего исследования, сфокусированного преимущественно на религиоведческом наследии ученого, первостепенную роль будут играть его религиоведческие труды, к теологическим работам по экуменическому богословию мы будем обращаться за примерами и параллелями при анализе влияния теологического дискурса на религиоведческие разработки.

По итогам проведенного исследования на защиту **выносятся следующие положения:**

1. В основу феноменологической теории Хайлера легла восходящая к Псевдо-Дионисию Ареопагиту и Лютеру идея двойственности *Deus absconditus* и *Deus revelatus*, которую Хайлер распространил на все религии, тем самым построив из богословия Лютера, соединенного с учением об

именах Бога Псевдо-Дионисия, феноменологическую схему описания центра религии.

2. Сущность феноменологической теории религии Ф. Хайлера можно описать двумя ключевыми положениями: система религиозных феноменов, являющая собой формы проявления *Deus revelatus*, строится от центра к периферии; религия представляет собой систему уровней религиозности, на примитивных уровнях преобладает очеловечивание Святого, в то время как на высших – освящение Святым.

3. Ф. Хайлер применяет наработки смежных к феноменологии религии дисциплин (например, психологии религии), при этом сохраняя идею религии как уникального несводимого ни к чему явления, познание которого в полноте возможно лишь с помощью феноменологического исследования феномена *sui generis*.

4. Экуменический проект «евангелического католицизма» Ф. Хайлера основан на его феноменологии религии.

### **Научная новизна исследования:**

В диссертации был выявлен ряд ключевых проблем творчества Ф. Хайлера и предложена интерпретация его феноменологии в форме системы, в основе которой лежит взаимоотношение теологического и религиоведческого дискурсов.

Кроме того, в работе проанализирована проблема личной религиозности Ф. Хайлера и поставлен вопрос о взаимосвязи личной религиозности с религиоведческими и теологическими исследованиями ученого, что позволило прийти к выводу о том, что феноменология религии стала основой для теологического проекта «евангелического католицизма», разработанного Хайлером.

Все исследования творчества немецкого религиоведа были классифицированы нами по трем подходам: биографический, тематический,

религиоведческий, были выделены характерные черты и рассмотрен эвристически потенциал каждого из них.

В работе было продемонстрировано, что, придерживаясь основных принципов классической феноменологии религии, Хайлер в то же время обращался к смежным религиоведческим дисциплинам, таким как психология, что было уникальным случаем для феноменологии религии того времени.

В ходе работы над исследованием было установлено, что, используя идеи У. Джеймса, Ф. фон Хюгеля и Э. Андерхилл, Ф. Хайлер создал теорию единства мистической религиозности, ставшую важным элементом его феноменологии религии.

Также было проведено сопоставление теории Ф. Хайлера с концепциями Э. Андерхилл, Ф. фон Хюгеля, У. Джеймса, З. Фрейда, К. Барта, М. Вебера. Было установлено влияние на теорию Хайлера идей Псевдо-Дионисия Ареопагита, Мартина Лютера, Н. Зёдерблома, Э. Тайлора, Г. Ольденберга, Г. Бекха. Кроме того, установлено влияние идей Ф. Хайлера на К. Барта, А.-М. Шиммель, Г. Шолема и др.

**Теоретическая и практическая значимость исследования.** Результаты, полученные в ходе исследования, могут быть использованы как материал для курсов Истории религиоведения, Феноменологии религии, Истории религии, Религиоведения. Кроме того, полученные результаты исследования могут помочь по-новому взглянуть на проблему взаимоотношения теологии и религиоведения и использоваться при дальнейшем исследовании наследия классической феноменологии религии и истории протестантской теологии первой половины XX века.

**Апробация работы** была проведена в ходе обсуждения отдельных положений диссертации в выступлениях на кафедре Философии религии и религиозных аспектов культуры Богословского факультета ПСТГУ и

выступлениях на следующих научных мероприятиях: конференция «Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении» (Владимир, 2013 г.); конференция «Становление классического зарубежного теоретического религиоведения в XIX – первой половине XX века» (Владимир, 2015 г.). Основные положения диссертации отражены в 6 научных публикациях, в том числе в 3 публикациях в журналах, включенных в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий ВАК Министерства образования и науки РФ.

## ГЛАВА 1. Фридрих Хайлер как религиовед и теолог

Первая глава диссертации носит характер введения в проблематику исследования, исходя из этого, в ней мы собираемся решать следующие задачи:

Дать краткий очерк биографии немецкого религиоведа. Этот очерк не стоит рассматривать как простое дополнение к основному тексту работы, его необходимость объясняется рядом причин. Во-первых, по мнению некоторых исследователей (тех, которые ниже будут классифицированы нами как выразители биографического подхода), обстоятельства личной жизни немецкого религиоведа наложили отпечаток на его творчество, и именно в них кроется ключ к его пониманию. Во-вторых, не имея представления о том, кем был Фридрих Хайлер (а из доступных на русском языке материалов такого представления получить невозможно), трудно понять проблемы, связанные с исследованием его творчества, сложно объяснить необходимость его специальной систематизации, равно как и критерии этой систематизации. В-третьих, рассматривая в дальнейших главах основные религиоведческие теории немецкого религиоведа, необходимо принять во внимание интеллектуальную атмосферу эпохи. Отметим, что приведенная ниже биография является нашей реконструкцией жизненного пути немецкого ученого, которая осуществлялась по ряду исследований его творчества, биографическим сведениям, почерпнутым из его работ, и воспоминаниям о нем. Еще раз подчеркнем, что ее целью является введение в контекст понимания религиоведческого наследия Фридриха Хайлера, поэтому основной акцент в ней будет сделан на аспектах жизни, в той или иной степени связанных с личной религиозностью ученого и с его научными исследованиями.

Систематизировать многообразие исследований творчества Фридриха Хайлера, выявив их общие черты и классифицировав по

подходам. Такая систематизация продемонстрирует возможные стратегии рассмотрения его творчества и даст нам возможность выбрать и обосновать ту стратегию, которой мы будем придерживаться в дальнейшем исследовании.

Выявить основные принципы религиоведческого исследования, которых придерживался Хайлер в своем творчестве. Это, с одной стороны, поможет определить основные черты феноменологической теории Хайлера, а с другой, даст материал для дальнейшего анализа влияния христианской теологии на его теорию.

### ***§1. Жизненный путь и личная религиозность Ф. Хайлера***

Фридрих Хайлер родился в январе 1892 года в Мюнхене в семье ревностных католиков. В 12 лет он становится алтарником в храме, а затем органистом, в 15 лет уже знает древнегреческий и читает Новый Завет в оригинале. Своим призванием юный Хайлер считал священническое служение, позднее идеал священнослужителя был подорван религиозным кризисом подросткового возраста. Как сам Хайлер отмечает в своей переписке с Натаном Зёдербломом, именно знакомство с оригинальным текстом Евангелия поколебало его веру в католическую догматику<sup>33</sup>. В 1911 году он поступил на философский факультет университета Людвиг Максимилиана, обучение в котором лишь усилило кризис веры, при этом, как он отмечает в своих письмах, в нем продолжала жить неискоренимая потребность «в служении в святом месте»<sup>34</sup>. В 1917 году Хайлер защитил докторскую диссертацию, позже изданную под названием «Молитва. Религиозно-историческое и религиозно-психологическое исследование», уже здесь проявляются экстраординарные способности молодого человека: диссертация написана за год обучения в аспирантуре с привлечением колоссального пласта

---

<sup>33</sup> Письмо от 15 мая 1918 года. Friedrich von Hügel - Nathan Söderblom - Friedrich Heiler. Briefwechsel 1909-1931. Paderborn: Verlag Bonifatius-Druckerei, 1981. S. 81-82 (6)

<sup>34</sup> Там же

источников на многочисленных языках, преимущественно освоенных Хайлером самостоятельно<sup>35</sup>. Многие даже не верили в возможность такой работы, но феноменальная память вкупе с необычайной способностью к языкам, которые он осваивал с нуля, не изучая грамматику, а просто из чтения текстов<sup>36</sup>, позволили столь необычайной работе быть защищенной в кратчайшие сроки. Спустя всего лишь год Хайлер защищает хабилитационную диссертацию, получив тем самым высшую научную степень в системе немецкого образования, к тому времени он был самым молодым хабилитированным доктором в стране<sup>37</sup>. Еще год спустя Хайлер посещает с гостевым докладом Швецию, где встречает знакомого ему лишь по переписке лютеранского теолога и религиоведа Натана Зёдерблома, под влиянием которого участвует в евангелическом богослужении и причащается там<sup>38</sup>. Интересно, что Зёдерблом по прочтении диссертации Хайлера признал в нем своего ученика и поддерживал с ним отношения по принципу отец-сын. Отметим, что хотя с точки зрения канонов католической церкви Хайлер причастием у евангеликов отлучил себя от католической церкви, но сам он не стремился оставить католицизм, а напротив, хотел тем самым выразить свое представление о единстве Церкви, которое будет играть главную роль в его личной жизни и будущей пастырской практике в дальнейшем. По мнению Йозефа Бернхарта всю жизнь в Хайлере «боролась католическая душа с протестантской наукой»<sup>39</sup>. В 1920 году Хайлера принимают на должность профессора религиозной истории в университет Марбурга, ему всего лишь 28 лет, и он самый молодой профессор в Европе<sup>40</sup>. В 1921 году он женится на Анне Марии Остерман. В 1922 году Хайлер получает звание ординарного профессора, в котором и работает в Марбурге вплоть до прихода нацистов к власти. В 1927 году Хайлер был рукоположен в священника для

---

<sup>35</sup> *Bleeker J.C* Die Bedeutung... S.5.

<sup>36</sup> *Waardenburg J.* Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie... S. 26-27.

<sup>37</sup> *Bleeker J.C* Die Bedeutung... S.5.

<sup>38</sup> *Fritsche R.* Friedrich Heiler und die Mystik. S. 3.

<sup>39</sup> См. предисловие к *Heiler F.* Urkirche und Ostkirche: Die Katholische Kirche des Ostens und Westens. München: Reinhardt, 1937. S. VIII.

<sup>40</sup> *Waardenburg J.* Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie... S. 22

экуменической общины «Движение высокой церкви», в то же время он активно участвует в межцерковном диалоге, в 1929 году возглавляет Движение высокой церкви аугсбургского исповедания. В 1930 году Хайлер получает рукоположение в епископа<sup>41</sup> от галиканского<sup>42</sup> епископа. Этот шаг был следствием его глубокой заинтересованности в исторических корнях христианства, в частности в идее апостольского преемства, важность которого он высоко оценивал уже в те годы.

В 1933 году свет увидел печально известный «Параграф об арийцах», запрещающий богословам «неарийского происхождения» работать в университетах и занимать церковные должности. Этот факт был следствием сложной трансформации, которую претерпел союз евангелических церквей Германии. В его рамках перед приходом Гитлера к власти возникло движение «немецких христиан». Как отмечают исследователи, «это движение в своих программных директивах пыталось поставить под сомнение основные принципы христианства, настаивая на отбрасывании Ветхого Завета с его якобы «семитскими выдумками», на отвержении всего «семитского» в христианстве, на арийском происхождении Христа, на необходимости создания немецкой национальной христианской церкви»<sup>43</sup>. В таких условиях «Параграф об арийцах» ставил выбор перед протестантскими богословами, заставляя их определиться в своем отношении к действиям государства, законопослушными членами которого они должны были являться как христиане. Наиболее активная группа богословов создала «Исповедническую церковь», ядро которой составили неоортодоксальные теологи, возглавляемые Карлом Бартом. Результатом их деятельности стало известное «Барменское

---

<sup>41</sup> *Fritsche R.* Friedrich Heiler und die Mystik. S. 9

<sup>42</sup> Галиканская литургическая традиция практиковалась на территории древней Галлии, об ее происхождении существуют различные мнения, в XX веке отдельные общины предприняли попытку возрождения галиканского обряда. Этой традиции симпатизировали некоторые православные иерархи, например, как пишет А. Слесарев, «...архиепископ Иоанн (Максимович), управлявший Западно-Европейской епархией РПЦ с 1951 по 1963 гг., с большим пиететом относился к древней галиканской литургической традиции. В ее возрождении он усматривал не только возврат к богослужебному многообразию древней неразделенной Церкви, но и видел огромный потенциал для православной миссии в западном мире» (*Слесарев А.* Православие западного обряда: исторический путь от церковной миссии к расколу. Электронный ресурс, режим доступа: [http://www.religare.ru/2\\_60862.html](http://www.religare.ru/2_60862.html)).

<sup>43</sup> *Лифинцева Т.П.* Философия и теология Пауля Тиллиха. Москва, Канон+, 2009. С. 56.

исповедание» 1934 года, содержательно оно было направлено «против диктата государства и вождей в церковных и мирских делах, против всех попыток оправдать национал-социалистическую теологию идеологически, используя в этих целях, в частности, лютеранское учение»<sup>44</sup>. В то же самое время группа преподавателей богословского факультета Марбургского университета, в числе которых был и Фридрих Хайлер, составила рецензию на «Параграф об арийцах», подвергнув его откровенной и негативной критике<sup>45</sup>. Таким образом, Хайлер примкнул к плеяде выдающихся богословов XX века (Барту, Бонхёфферу), идейно не во всем близких ему, но не побоявшихся сделать экзистенциальный выбор в пользу церковной истины и против могущественного государства, выбор, в котором идеалы христианства были поставлены выше жизни и благополучия родной страны и родного народа.

Ответные меры нового руководства страны были незамедлительными, Барт вынужден был иммигрировать в Швейцарию, Бонхёффер лишен возможности преподавания, а позже отправлен в лагерь и казнен, Хайлера хотели лишиться поста в университете, но заступничество коллег на время спасло ситуацию. Этот конфликт сильно сказался на здоровье ученого<sup>46</sup>. В 1934 году Хайлер все же вынужден был покинуть свой пост и перейти на философский факультет университета Грайфсвальда, проработав там год, он возвращается в Марбург, но уже не на теологический, а на философский факультет. После войны он смог вновь вернуться на теологический факультет.

Интересно, что в тяжелое послевоенное время Хайлер организовывал богослужения для православных христиан из различных концов Восточной Европы, укrywшихся в Марбурге, и сам участвовал в богослужебной жизни православной церкви,<sup>47</sup> более всего у православных Хайлер ценил

---

<sup>44</sup> Там же, С. 58

<sup>45</sup> Вот как резко осуждалась политика национал-социалистического государства в тексте рецензии: «Церковь не может отказаться от своего провозглашения (керигмы) Евангелия, в результате которого сознание народа подвергается критике со стороны Слова Божьего. Если сознание народа противится этой критике, то оно является сознанием нехристианского народа, который забыл о том, что Бог его ограничил» (*Гартфельд Г.* Немецкое богословие Нового времени: Школы, персоналии, идеи. М.: Московская семинария евангельских христиан-баптистов, 2005. С. 208)

<sup>46</sup> *Hakl H.T.* Eranos: An alternative intellectual history of the twentieth century. Bristol: Equinox, 2013. P. 58

<sup>47</sup> *Fritsche R.* Friedrich Heiler und die Mystik. S. 9-10

продолжительные богослужения с древними молитвенными текстами. В 1948-1949 году он становится деканом теологического факультета Марбургского университета, в том же году активно участвует в реформировании Мюнхенского университета. В 1951 году был приглашен как гостевой профессор на Вальденский теологический факультет в Рим. В 1953 стал руководителем коллекции «Собрания религиозных диковин», основанной Рудольфом Отто и хранящейся в Марбургском замке. В том же году он был избран председателем немецкой ветви Международной ассоциации истории религии. В 1955 году Хайлера пригласили в США с рядом лекций в университеты Вирджинии, Чикаго и Александрии. В 1959 году его приняли в ряды научного общества санскрит-колледжа в Калькутте. В это же время Хайлер в течение 10 месяцев путешествует по Восточной Азии и Индии, собирая материал для своего труда «Формы проявления и сущность религии»<sup>48</sup>.

Активное участие в экуменическом движении приводит Хайлера к глубокой заинтересованности в более древних формах церковной жизни. По целому ряду параметров католичество не устраивает его, но в нем он видит таинственное и ритуальное измерение, отсутствующее в современном ему протестантизме, поэтому он серьезно интересуется англиканством, как своеобразной переходной формой между двумя конфессиями. Этот интерес вкупе с изучением церковной истории в итоге приводит его к знакомству с православием. В Мюнхене он часто посещал богослужения в греческой церкви, там же познакомился с жизнью русских эмигрантов, их культурой и религиозными представлениями. После сороковых годов из-за постоянных нападок и обвинений как со стороны католиков, так и со стороны протестантов он пришел к убеждению, что время для диалога еще не настало, но идеи Иоанна XXIII и Второй Ватиканский собор, в котором в качестве наблюдателя участвовал Хайлер, произвели на него неизгладимое впечатление и вновь

---

<sup>48</sup> *Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart: Kohlhammer, 1961. S. V.*

вселили надежду на будущее объединение христиан. Уже после ухода на пенсию в 1961 году он участвует во всеправославном совещании, прошедшем на острове Родос. В том же году Хайлер организует проведение всемирного конгресса ассоциации историков религии в Марбурге, в рамках которого в частности активно готовит экуменические секции. В 1967 году Хайлер умер в том же городе, где и родился, – в Мюнхене.

Тот факт, что Хайлер совмещал в себе ученого, экумениста и епископа ставит вопрос о глубине его духовной жизни. По общему мнению исследователей и лично знакомых с ним людей, все, что было связано с религией, имело для Хайлера первостепенную важность, изучая мистику или аскетическую жизнь различных религий, он старался все проверить на себе. Блекер вспоминает, что Хайлер был очень порывист и горяч в отстаивании вопросов истины, но в личной жизни «молчалив и дружелюбен»<sup>49</sup>, а Э. Юнгклаусен пишет, что он всегда на равных общался с людьми значительно моложе себя<sup>50</sup>. Фриче характеризует его как человека, способного «глубоко вживаться в мистическое благочестие»<sup>51</sup>, а Анн-Мари Шиммель, ученица Хайлера, защитившая под его руководством диссертацию по исламскому мистицизму, отзываясь о нем как «о по-настоящему глубоко благочестивом человеке»<sup>52</sup>. Характеризуя его отношение с более молодыми учениками, отмечают, что «многие люди были приятно тронуты его внутренним видом благочестия и стали собираться вокруг него как вокруг духовника»<sup>53</sup>. В личной жизни Хайлер декларировал принцип терпимости к различным мировоззрениям своих друзей и коллег как религиозным, так и идеологическим. После открытого осуждения «Параграфа об арийцах», Хайлер не разорвал отношения со своими друзьями, состоявшими в НСДАП и разделявшими идейное устремление партии. Также известно, что Хайлер

---

<sup>49</sup> *Bleeker J.C* Die Bedeutung... S. 6

<sup>50</sup> *Jungclaussen E.* Ökumene - Ende oder Anfang? S. 9

<sup>51</sup> *Fritsche R.* Friedrich Heiler und die Mystik. S. 3

<sup>52</sup> *Hakl H.T.* Eranos. P. 59

<sup>53</sup> *Fritsche R.* Friedrich Heiler und die Mystik. S. 9

поддерживал теплые отношения с лидером Гностической католической церкви Арнольдо Круммом, проживавшим последние годы жизни в Марбурге.

По словам самого Хайлера, у него в жизни было два духовных наставника: духовный отец – Натан Зёдерблом и духовная мать – Мария Сорелла<sup>54</sup>. Но помимо духовных христианских наставников Хайлер часто встречался с религиозными деятелями нехристианских религий, при этом он относился к ним с равным уважением и почтением. Например, в написанном во время экспедиции дневнике Хайлер вспоминает свою встречу с индийской святой, когда он, увидев ее, «пал перед ней ниц, коснувшись лбом земли». И далее он пишет: «Но она обернулась, подняла меня и прижала к своей груди. Тогда я сложил руки и сказал: *Shanti, shanti, shanti* (мир). Это состояние транс трудно передать, я с трудом мог впоследствии сориентироваться в 'мире' и сегодня оно еще продолжается. Это посещение, в котором так мало было сказано, было, пожалуй, самым глубоким впечатлением на индийской земле, возможно даже за всю поездку. Это погружение, это самадхи сказалось на мне сильнее, чем медитация в монастырях дзен»<sup>55</sup>. Этот биографический случай показательно характеризует духовный мир Хайлера.

В «Формах проявления и сущности религии», рассматривая проблематику духовной аскезы, Хайлер подчеркивает, что, по мнению Зёдерблома, «духовный путь без аскезы невозможен»<sup>56</sup> и иллюстрирует эти слова примером из личной жизни Зёдерблома, который по пятницам в память о голодающих в России пил только чай с сухарями. В жизни Хайлер руководствовался почерпнутыми из исследований различных религий практиками, равно как и следовал своему духовному учителю в аскетическом самоограничении, причем этот аскетизм был тоже экуменического характера. Описывая участие Фридриха Хайлера в деятельности швейцарского цикла междисциплинарных семинаров «Эранос», Томас Хакль приводит историю, в

---

<sup>54</sup> В миру Валерия Паола Пиньетти (1875-1961), известная францисканская монахиня, знакомая Альберту Швейцеру и Ганди.

<sup>55</sup> Цитата из неопубликованного дневника Хайлера приводится по *Röhr H. Friedrich Heiler und Indien // Journal of Religious Culture. № 08 (1997). S. 11.*

<sup>56</sup> *Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 199*

которой основательница цикла Ольга Фрёбе-Коптайн обратилась к Хайлеру с просьбой прочитать лекции по христианскому мистицизму, и, по возможности, проиллюстрировать их практическими упражнениями духовного плана. На это немецкий религиовед ответил согласием, пояснив, что «упражнения будут базироваться на мистическом пути спасения в его полноте (via purgativa, illuminativa, unitiva, activa)»<sup>57</sup>. И, по свидетельству очевидцев, он действительно демонстрировал мистические практики христианства кругу заинтересованных участников семинара. В свою очередь К. Ю. Блекер вспоминает, что когда Хайлер участвовал на конференции в Токио в 1958 году, то там он практиковал буддийскую медитацию в одном из монастырей традиции дзен<sup>58</sup>. Хайнц Рёр рассказывает о том, что когда одна из учениц задала Хайлеру вопрос, кем он все-таки является – евангеликом или католиком, то Хайлер ответил, что на его столе всегда стоит Будда<sup>59</sup>, этот ответ напоминает буддийский коан, который показывает, что вряд ли возможно найти окончательный ответ на вопрос о личной религиозности Фридриха Хайлера.

В дополнение к портрету Хайлера нам бы хотелось сказать несколько слов и о стиле его работ, пожалуй, самая удачная характеристика была дана К. Блекером, приведем ее полностью: «Хайлер был великим стилистом. Его язык течет в быстром темпе, часто окрашиваясь в музыкальный и лирический тембр, получая иногда даже что-то вроде экстатического звучания, когда дело касается мистики»<sup>60</sup>. И действительно, книги Хайлера читаются, с одной стороны, очень легко благодаря его стилю, но, с другой стороны, в них есть одна важная особенность, несколько затрудняющая восприятие. В своем поэтичном, насыщенном образами и метафорами тексте Хайлер бесконечно обращается к цитатам из различных религий и культур, часто приводя их на

---

<sup>57</sup> Так сам Хайлер объяснил свои намерения в переписке с основательницей семинаров Ольгой Фрёбе-Коптайн. После конференции Рудольф Отто написал в письме религиоведу Бригеру Форелю, что «Хайлер провел там свои духовные упражнения», – при этом замечает, «не знаю был ли он при этом в регалиях епископа или нет, но надеюсь, что был». Обе цитаты приводятся по *Hakl H.T. Eranos. P. 58*

<sup>58</sup> *Bleeker J.C. Die Bedeutung... S. 11*

<sup>59</sup> См. *Röhr H. Friedrich Heiler und Indien // Journal of Religious Culture. S. 3*

<sup>60</sup> *Bleeker J.C. Die Bedeutung... S. 5*

языке оригинала без перевода. Можно сказать, что его тексты строятся по следующему принципу: аналитическое общее рассуждение, а затем поток примеров, подтверждающих его, причем это аналитическое суждение бывает порой столь сжатым, что буквально тонет в потоке иллюстраций. Такая форма подачи материала создает определенные трудности для восприятия и реконструкции картины его мысли в целом. Может быть, именно из-за нее он никогда не был столь популярен, как, например, Элиаде, тоже пишущий свои тексты легким почти художественным языком. Завершить этот обзор лучше всего показательной цитатой из самого Хайлера, конечно, перевод не может полностью отразить специфику оригинала, но красота слога и образность мысли, как мы надеемся, чувствуется и в нем. Описывая представление мистиков о Боге в одной из работ, он пишет: «Мистическое понятие Бога имеет большое значение для религиозного мышления современного человека. Мистики задолго до Коперника и Галилея предвосхитили в своем опыте беспредельности и бесконечности Бога современную картину мира, которая открыла нам астрономия; она дала, так сказать, точное подтверждение мистического понятия *ἄπειρον*, которое мы встречаем уже у Гераклита<sup>61</sup>. Вместо маленького мира с небом будто потолком, с солнцем, луной и звездами как светильниками, появляется неизмеримо далекий космос с его миллиардами небесных тел, Млечными Путиями, звездными системами и туманностями, которые находятся на удалении миллионов или даже миллиардов световых лет от нашей крохотной Земли и друг от друга. В особенности крупные философы-мистики Иоанн Скот Эриугена, Николай Кузанский и Джордано Бруно стали проводниками современного мистического восприятия Бога»<sup>62</sup>.

Таким образом, мы кратко описали жизненный путь Фридриха Хайлера и показали параллели между его личной жизнью и научными интересами.

---

<sup>61</sup> Возможно, имеется ввиду Анаксимандр, но у Хайлера именно Гераклит.

<sup>62</sup> *Heiler F. Der Gottesbegriff der Mystik // Numen: International review for the history of religions. Vol. I. 1954. S. 178.*

Далее мы подробно остановимся на исследованиях творчества немецкого религиоведа, чтобы продемонстрировать существующее многообразие подходов к его рассмотрению. Но прежде всего в продолжение темы личного в творчестве Хайлера обратимся к видению им истории изучения религии как таковой и к тому, какие требования он предъявлял к себе как к исследователю. Отметим, что то, что о себе и о предмете своего исследования думает ученый, не всегда отражается в его реальной деятельности, именно анализу последней мы и посвятим дальнейшие главы диссертации, но здесь нам бы хотелось дать представление о видении этой проблемы Хайлером, обратимся для этого к методологическим вступлениям к его основным религиоведческим сочинениям.

В своих работах Хайлер редко занимался саморефлексией, как нечасто он писал заметки о религиоведении в целом, ему было интереснее самому заниматься исследованием религии, чем рассуждать о подходах к этому исследованию, но все же вступления к крупным его религиоведческим сочинениям «Молитва», «Религии человечества», «Формы проявления и сущность религии» дают определенное представление об отношении Хайлера к исследованию религии и о видении им той позиции, которую он в этих исследованиях занимал. Отметим, что сам Хайлер не задавался целью выстроить методологию религиоведения как науки, ему, как и любому ученому, необходимо было лишь описать основы собственного исследования. Особенно важным в таком плане представляется введение к последней его крупной работе «Формы проявления...». Интересно, что Жак Ваарденбург считает, что в этих размышлениях видна эволюция отношения Хайлера к религиоведению, на которое он в начале своего творческого пути возлагал немалые надежды и к концу в значительной степени разочаровался<sup>63</sup>.

---

<sup>63</sup> Подробнее см. *Waardenburg J. Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie...* S. 39.

## **§2. Основные принципы религиоведческого исследования в трудах Ф.**

### **Хайлера**

Хайлер, предлагая свою систематизацию истории изучения религии, говорит о том, что в религиоведении сформировалось два исходных пункта исследования: догматико-конфессионально-теологический (dogmatisch-konfessionell-theologisch) и светской науки (die profane Wissenschaft). К последнему он относит этнологию, филологию, социологию, историю культуры и психологию. Ни первый, ни второй при этом не являются предпочтительными для немецкого религиоведа, так как оба страдают либо фрагментарностью, либо поверхностностью<sup>64</sup>, поскольку первый носит апологетический характер, а второй не рассматривает религию как явление sui generis. Именно рассмотрение религии как особого, несводимого ни к чему явления характерно для феноменологов религии, но очевидно не только для них одних, еще У. Джеймс в своей книге «Многообразие религиозного опыта» отмечал: «Допустим сначала вероятность того, что в религии мы не найдем одной сущности, а встретим многообразие черт, из которых каждая имеет одинаково существенное значение для религии. Сущность государства, например, одни видят во власти, другие в подчинении, третьи – в полиции, армии, общественности или системе права. В действительности несомненно, что ни одно конкретное государство не может существовать без каждого из этих элементов: иногда в них преобладает значение одного элемента, иногда – другого. Кто знает строение государства, тот не будет интересоваться определением его сущности. Человек, знающий во всех подробностях особенности строения современных государств, будет смотреть на отвлеченное понятие, в котором все эти особенности стираются, как на нечто, скорее затемняющее изучение, чем проливающее на него свет. И разве мы не имеем права считать религию столь же сложным явлением?»<sup>65</sup>. Несмотря на то, что характеристика Джеймса относится скорее к структуре религии, в ее

---

<sup>64</sup> См. Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 6.

<sup>65</sup> Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. С. 31-32.

общем настрое видна близость идеи Хайлера о несводимости сущности религии к отдельным аспектам человеческой жизни. Это демонстрирует общие мировоззренческие ориентиры исследователей, принадлежащих к среде первой трети XX века (времени формирования Хайлера как ученого), со скептицизмом относящихся к материалистическим теориям, пытающимся объяснить духовные реалии.

Обобщая опыт различных религиоведов, стоящих на конфессиональных и светских позициях, все многообразие религиоведческих исследований Хайлер сводит к пяти базовым видам:

- этнологическое религиоведение (*ethnologische Religionswissenschaft*);
- филологическое религиоведение (*philologische Religionswissenschaft*);
- психологическое религиоведение (*Individualpsychologie*);
- философия религии (*Religionsphilosophie*);
- сравнительное религиоведение (*vergleichende Religionsgeschichte*).

Этнологическое религиоведение рассматривает бесписьменные архаические культуры. К представителям этого направления Хайлер относит Э. Тайлора, Д. Фрезера, Р. Маретта и К.Т. Прейсса, социологическую школу Э. Дюркгейма и М. Мосса, психологов религии В. Вундта, П. Радина и А. Йенсена. Главным недостатком этнологов Хайлер считает погруженность в исследование архаических культур. Опираясь лишь на бесписьменные культуры, невозможно вскрыть сущность религии, здесь Хайлер приводит следующую аналогию: «...как мало можно понять тайну и богатство языка из лепета ребенка, точно также невозможно из представлений и обычаев так называемых примитивных народов постичь сущность религии»<sup>66</sup>. Другой опасностью данного подхода является сведение религии к внерелигиозной жизни, будь то анимистическое мировоззрение, магия или общественное устройство. В таком контексте подход к богатому собранному этнологами

---

<sup>66</sup> Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 7.

материалу должен быть дифференцированным, ведь далеко не все ведет к пониманию собственно религиозного.

Филологическое религиоведение, к которому Хайлер относит всех филологов<sup>67</sup>, владеющих древними языками и строящих свои исследования на истолковании и переводе древних текстов, сделало много для понимания старых религий, открыло огромное количество документов различных религиозных культур, пролило свет на развитие религий в древности. Недостатком такого подхода является редуцирование религии к культурно-историческому феномену, зачастую представляющее ее как набор «культурно-исторических или фольклорных курьезов»<sup>68</sup>, притягивающих взор исследователя и вытесняющих за рамки рассмотрения религию как самобытное явление.

Психологическое религиоведение, представителями которого по Хайлеру являются все исследователи бессознательного (У. Джеймс, З. Фрейд, К.Г. Юнг, О. Пфистер и др.), старается понять загадку религии на индивидуальном психологическом уровне. Однако и психологическое религиоведение, равно как и этнология, и филология, не способно проникнуть во внутреннюю тайну религии. Немецкий религиовед предупреждает о том, что этот метод может угрожать собственно религиоведческому исследованию, потому что в нем религия может быть сведена к обычному психическому механизму и, следовательно, интерпретироваться как и все другие душевные переживания<sup>69</sup>. Причем зачастую за образцы для исследований избираются не

---

<sup>67</sup> Ф.Хайлер приводит список филологов-исследователей в своей работе «Формы проявления и сущность религии», среди них: синологи – Вильгельм Грубе и Ян Якоб Мария де Гроот; индологи – Леопольд фон Шрёдер и Герман Ольденберг; иранисты – Герман Ломмель и Х.С. Нюберг; ассириологи – Генрих Циммер, Моррис Ястров и Альфред Еремиас; египтологи – Адольф Эрман и Ханс Бонне; арабисты – Христиан Снук Хургронье, А. Вензинк и Игнац Гольдциер; специалисты по классической филологии – Георг Виссова, Герман Узенер, Эрвин Роде, Альбрехт Дитрих, Ричард Райтценштайн, Мартин Нильссон, Отто Вайнрайх, Фридрих Пфистер, Франц Кюмон; германисты – Карла Хельм и Ян де Фрис.

<sup>68</sup> См. *Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. S. 9.

<sup>69</sup> Такой упрек психологии религии привычнее слышать из уст этнолога или социолога религии, тем интереснее, что высказывает его именно Хайлер. Некоторые современные исследователи тоже разделяют это воззрение, например, В. Кабо в книге «Происхождение религии: История проблемы» пишет: «Спросим себя: может ли, в принципе, психическая жизнь индивида объяснить такое сложное социальное явление как религия? Будучи явлением общественного сознания, общественной психологии, религия не сводима к психологии личности, понимаемой к тому же абстрактно, вне социального и исторического контекста. Социальные корни религии в концепции Фрейда фактически игнорируются. И даже если допустить, что

самые важные для становления и развития религии личности. Например, в «Молитве» Ф. Хайлер пишет: «Современная религиозная психология свалила в кучу всевозможные самосвидетельства анонимных заурядных людей и экзальтированных психопатов и из них выискивает закономерность религиозного переживания»<sup>70</sup>.

Философия религии рассматривает религию односторонне и не способна проникнуть в «конечную религиозную глубину», так как по Хайлеру философ религии конструирует скорее «идеальную религию», создавая собственную философскую систему (примером может здесь послужить «Религия в пределах только разума» Канта), чем исследует собственно «живую» религию. Философский анализ может представлять ценность лишь тогда, когда сам философ обладает личным благочестием, в терминах Хайлера, «глубокой мистической набожностью», в качестве примеров такого философствования он выделяет Фридриха фон Хюгеля<sup>71</sup> и Сарвепалли Радхакришнана<sup>72</sup>.

Ближе всех, по мнению Хайлера, подходит к пониманию религии сравнительное религиоведение. Представителями этого подхода, истоки которого восходят к эпохе Просвещения, являются М. Мюллер, К. Тилле, Ш. де ля Соссе, Н. Зёдерблом, Р. Отто, Г. Ван дер Леу, Х. Хаас, И. Вах, Р.Петтацони, К.Ю. Блеекер, Гео Виндгрэн, М. Элиаде, Г. Меншинг, К. Гольдамер, В. Б. Кристенсен. Понимание религии таким религиоведом не сводится к установлению внешних зависимостей, а раскрывается через видение единства религий в их многообразии. Такой сравнительный метод сочетает в себе одновременно все ценное, накопленное этнологией, психологией и филологией. Для того, чтобы достичь правильных результатов,

---

онтогенез повторяет филогенез (биогенетический закон), что психология раннего возраста в чем-то повторяет психическое развитие человечества, то и в этом случае изучение детской психологии может объяснить лишь отдельные явления, но не происхождение религии в целом» Кабо В. Происхождение религии: История проблемы. Режим доступа: [http://aboriginals.narod.ru/origins\\_of\\_religion10.htm](http://aboriginals.narod.ru/origins_of_religion10.htm)

<sup>70</sup> Heiler F. Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München: Verlag von Ernst Reinhardt, 1920. S. 20.

<sup>71</sup> Об отношениях теорий фон Хюгеля и Хайлера мы еще поговорим в третьей главе работы.

<sup>72</sup> См. Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 10-11.

религиовед должен соответствовать некоторым требованиям, предъявляемым к нему как к ученому.

Важно отметить, что такая схема деления подходов к исследованию религии вряд ли может быть сочтена оригинальной. Еще в 1924 году в работе «Сравнительное религиоведение» Г. Фрик предлагал похожую схему. Фрик делил исследователей религии на три группы: «теологическо-философское, филологическое и этнологическое»<sup>73</sup> направления. Лучшим представителем первой группы Фрик считал Фридриха Шлейермахера, второй – Макса Мюллера, а третьей – Эдуарда Тайлора. Это во многом совпадает с видением Хайлера, расширившего и углубившего схему Фрика.

Интересно здесь то, что Хайлер, хотя и не говорит об этом напрямую, видит себя частью религиоведческого направления, именуемого им сравнительным религиоведением, и относит к нему исследования Рудольфа Отто, Мирча Элиаде, Герардуса Ван дер Леу, Бреде Кристенсена и другие. С исследовательской точки зрения это дает нам основания проводить сравнение феноменологического религиоведения Хайлера и теорий названных авторов, что мы и сделаем в следующей главе диссертации. С исторической точки зрения важно, что немецкий религиовед, живя в середине XX века, остается верен взгляду на изучение религии характерному для первой его трети, взгляду, который многими младшими современниками Хайлера считался в те годы романтически устаревшим, подробнее о таком отношении мы поговорим в последующих разделах данной главы.

Представляется, что классификация групп исследователей религии может быть дополнена и методологическими размышлениями Хайлера о принципах и условиях проведения научного исследования. Как не трудно будет заметить, они несут на себе «романтический» отпечаток, но привести их здесь необходимо, чтобы дать полное представление о взгляде Хайлера на религиоведческое исследование.

---

<sup>73</sup> Фрик Г. Сравнительное религиоведение. С. 316.

Обратимся сначала к первой группе требований – научный инструментарий, используемый религиоведом при компаративистском исследовании.

- Прежде всего, как считает Хайлер, религиовед должен пользоваться строго индуктивным методом, не прибегая при этом ни к какой философской системе. Он должен обладать хорошими знаниями в области истории и перед тем, как выстраивать какие-то теории, обязан изучить религию во всем многообразии ее проявлений, не закрывая глаза на неприглядные стороны и не выделяя того, что кажется ему близким. Здесь важно заметить, что для Хайлера религиовед – не философ, не теоретик, выстроивший свою модель заранее (в чем часто упрекают феноменологов), он практик, разрабатывающий общую теорию на основании детального и скрупулезного анализа фактов.

- Вторым принципиальным положением является связь религиоведения с филологией. Исследователь должен хорошо знать священный язык той религии, которую он планирует изучать, так как религия и язык по Хайлеру находятся в теснейшей взаимосвязи. Религиовед обязан изучить важнейшие текстологические источники, к которым относится как священный текст данной религии, так и письменные свидетельства ее «великих деятелей». Хайлер подчеркивает, что все крупные исследователи религии были одновременно и филологами. Современный же исследователь прежде, чем приступить к изучению религии, обязан овладеть древнегреческим, латинским, древнееврейским и, как минимум, одним крупным восточным языком. Последнее требование обязательно не только для востоковедов, но для всех религиоведов вообще. Знание и понимание восточного мировоззрения, сильно контрастирующего с западным, поможет исследователю глубже проникнуть в различные религиозные миры<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> Сравним эту мысль Хайлера с высказыванием современного английского религиоведа Н. Смарта, причисляемого некоторыми исследователями также к тому же феноменологическому направлению: «Изучение различных мировых религий может изменить ваш взгляд на мир и избавить от узости мышления, которая есть в любой религиозной традиции... Я был призван в британскую армию в конце мировой войны в недавно сформированный так называемый разведывательный корпус. Там я, прежде всего, полтора года изучал китайский язык. Это полностью изменило мой первоначальный взгляд на мир». The future of religion:

- Исследователь должен быть хорошо информирован о той религии, которую собирается изучать, он должен вникать во все мельчайшие ее детали, а это невозможно сделать на расстоянии через книги. Это положение может показаться самоочевидным, ведь многие современники Хайлера имели непосредственное знакомство с теми религиями, которым посвящали свои исследования. Но с другой стороны, Хайлер предъявляет требования к религиоведам вообще, а не только к классикам. Не будем забывать о тенденции популяризации религиоведения такими учеными XX века как Элиаде. Когда юный Элиаде изучал йогу, то он, без сомнения, владел санскритом и долгое время жил в Индии, но последующие его исследования строились на второисточниках. Элиаде не знал языков сибирских народов и никогда не был на территории СССР, хотя написал классический труд по шаманизму, Элиаде не жил среди племен Африки и Новой Гвинеи, хотя постоянно ссылался в трудах на их мифологию. Хайлер замечает, что «...как невозможно стать хорошим медиком, точно также не получится и хорошего знатока религии только через голое изучение книг»<sup>75</sup>. Религиовед должен лично изучить «живых» верующих людей и общину в целом, посещая богослужebные собрания, «погрузиться в атмосферу священного», нужно стремиться установить контакт с «духовными, святыми», с точки зрения последователей той или иной религии, людьми. Важной составляющей этого требования является толерантность по отношению к изучаемым религиям, необходимо со всем уважением подходить к рассмотрению иного духовного мира, ни в коем случае не считая его ниже своего. Как было видно из приведенного выше биографического очерка, исполнению этого требования в жизни Хайлер уделял серьезное внимание.

- Следующее требование Хайлер называет «универсальной установкой для плодотворного изучения религии»<sup>76</sup>. Здесь он ссылается на знаменитое

---

An Interview with Ninian Smart. Электронный ресурс, режим доступа: <http://www.scottlondon.com/interviews/smart.html>

<sup>75</sup> Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 16.

<sup>76</sup> Там же

высказывание М. Мюллера, являющееся парафразом известных слов Гёте: «Кто знает одну религию — не знает ни одной». Религиовед должен всегда держать перед глазами совокупность религий и конфессий, только тогда он может проникнуть в глубину конкретной религии. Как мы отмечали выше, свой исследовательский путь Хайлер начал с грандиозного компаративистского проекта исследования молитвенных практик в различных религиях, всего год спустя прошел хабилитацию, посвященную буддистской религиозности. Его научная карьера была в равной степени связана как с христианской теологией, так и с религиоведческими исследованиями Востока.

- В методологическом плане основным требованием Хайлера является использование феноменологического метода. Религиовед не должен задерживать внимание на внешнем в изучаемой религии, будь то культовые действия или обряды, его задача – продвижение к «ядру религиозного опыта», «от *φαῖνόμενον* к *εἶδος*, к сущности», – говорит Хайлер. Термин «эйдос» здесь употребляется в контексте определения сущности конкретной религии, под сущностью религии при этом не обязательно понимать Бога или Святое<sup>77</sup>. Хайлер здесь предстает скорее как философ, так как установка на сущность, безусловно, разнится с его первой установкой на индуктивное изучение религии без мировоззренческих предпосылок. На основании этого напрашивается вывод о конфликте двух различных теорий, занимавших Хайлера как исследователя на различных этапах его жизни. Еще в своей докторской работе «Молитва» он писал, что «религиоведение увенчивается метафизикой религии, которая вопрошает о реальности, выраженной феноменологией веры в трансцендентное, абсолютное и в связь человека с ним»<sup>78</sup>. Поясняя эту фразу, он отмечал, что «историческим, феноменологическим, психологическим и социологическим исследованием

---

<sup>77</sup> В отечественной литературе до сих пор нет единого консенсуса по поводу перевода немецкого термина «Heilige» - ключевого для многих аспектов нашего исследования. В нашей диссертации в большинстве случаев мы будем переводить его как «Святое», исключения составят только цитаты из перевода А.М. Руткевича либо иных русскоязычных текстов (например, работ М. Элиаде), в которых переводчиками был избран термин «Священное».

<sup>78</sup> *Heiler F. Das Gebet. S. 25.*

религиозного не исчерпывается религиоведение, скорее оно должно основываться на эмпирическом исследовании религии – религиозной философии, которая состоит не в метафизических спекуляциях о Боге и бессмертии, а в философском исследовании религии как творении человеческого сознания»<sup>79</sup>. Следовательно, нужно признать, что в теории Хайлера, как ему казалось, не было конфликта между двумя подходами к изучению религии. Начиная со своего первого фундаментального исследования и заканчивая последним, он считал философию религии высшим проявлением религиоведческой мысли. Иной вопрос, что под философией религии он понимал не абстрактные рассуждения о сущности религии, бытии человека и мира, верности или ошибочности того или иного религиозного пути. Для него философия религии – попытка поставить вопрос о Святом: имеет ли данная категория онтологическое значение, либо она присуща лишь человеческому сознанию. Этот вопрос можно ставить лишь тогда, когда все остальные методы (социологический, психологический, этнографический и т.п.) были применены к исследуемому объекту и дали хороший результат. Безусловно, эта заинтересованность онтологическим измерением религии не всегда поддерживается современными исследователями. Именно она заставила Жака Ваарденбурга на юбилейных торжествах, посвященных столетию Хайлера, выступить с жесткой критикой позиции последнего, назвав ее «наивной»<sup>80</sup>, на этой критике мы остановимся ниже, здесь лишь подчеркнем, что Ваарденбург был далеко не одинок в такой оценке наследия марбургского религиоведа.

Вторую группу методологических требований представляют рекомендации, затрагивающие личный мир исследователя. Хайлер убежден, что к изучению религии надо подступать не только с рациональными, филологическими и психологическими «измерительными приборами», помимо этого необходимо обладать такими личными характеристиками,

---

<sup>79</sup> Там же, S. 24.

<sup>80</sup> Подробнее см. *Waardenburg J. Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie ...* S. 27-51.

которые могли бы свидетельствовать о профессиональной пригодности к исследованиям такого рода.

Настоящего исследователя религии должно всегда сопровождать чувство благоговения, ведь, как отмечает Хайлер, «в религии речь идет не о каких-то повседневных вещах или курьезах, а о Жизни и Смерти, о Последнем и Высшем, о Вечном»<sup>81</sup>, поэтому религиовед должен всегда держать у себя в голове библейские слова, сказанные Богом Моисею: «Сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая» (Исх.3,5). Такая установка характеризует немецкого исследователя, у которого любая настоящая религия вызывала чувство глубокого уважения. Мало того, он всегда относился с любовью к исследуемым религиям, неслучайно его девизом стали слова Августина «*res tantum cognoscitur, quantum diligitur*» (познаем настолько, насколько любим). Такая любовь может помочь исследователю терпеливо относиться к слабостям и несовершенствам как отдельных верующих людей, какую бы роль в религии они не играли, так и различных религиозных сообществ, чьи установки расходятся с мировоззренческими принципами религиоведа. Именно эта установка стала базисом для построения богословско-экуменического проекта немецкого исследователя, а также, по мнению некоторых, привела его к чрезмерно некритичному восприятию окружающих людей, которым он стремился доверять, веря порой даже в очень сомнительные вещи<sup>82</sup>.

Хайлер считает, что заниматься религиоведением может только человек, имеющий свой личный религиозный опыт, он отвергает критический разбор

---

<sup>81</sup> Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 17.

<sup>82</sup> Так, работа Хайлера об индийском садху Сундар Сингхе была раскритикована именно за легковерие Хайлера. В книге немецкий религиовед приводил свидетельства о жизни индийского аскета, принявшего христианство вследствие чудесного видения Христа. Личность Сундар Сингха и его свидетельства о собственной жизни вызвали сомнения в кругах исследователей, которые и критиковали Хайлера за чрезмерную расположенность к Сундар Сингху. Подробнее см. Критику Оскара Пфистера Pfister O. Bankrott eines "Apostels": eine vorläufige Schlußabrechnung mit dem Ex-Sadhu Sundar Singh und Prof. Dr. Friedrich Heiler. Görlitz: Hoffmann & Reiter, 1928 и ответ Хайлера на критику со стороны оппонентов Heiler F. Apostel oder Betrüger? Dokumente zum Sadhustreit. Basel: Friedriech Reinhardt, 1925, и словарную статью в 6 томе третьего издания Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Stuttgart: Tuebingen Universitaet, 1986. S. 562.

религии по-светски<sup>83</sup>. В одном из писем своему старшему другу и наставнику Натану Зёдерблomu Хайлер пишет: «Мечтают, я-де религиозное, как любое другое научное исследование проведу, по возможности с нетеологической и безрелигиозной позиции», – и далее добавляет – «для меня религиоведение – наука о самом священном, что есть у человечества, и эти исследования могут проводить только религиозные люди»<sup>84</sup>. Объясняет же он свою позицию исходя из того, что «без нравственного чувства нельзя заниматься этикой, не умея воспринимать искусство – искусствоведением, без любви к истине – философией, также без религиозности в широком смысле слова – религиоведением»<sup>85</sup>.

Хайлер призывает серьезно относиться к религии, потому что невозможно ее правильно понять, если с ней «разделяться» как с суеверием или иллюзией, ведь понятия «Бог», «вечная жизнь» и им подобные для религиозного человека – реальность и конечный пункт действительности. Поскольку здесь религиовед имеет дело с переживаниями потусторонней реальности, духовной жизнью человека и духовной культурой, то в этом отношении все религиоведение по Хайлеру «есть в конечном счете теология»<sup>86</sup>. Такое утверждение не может остаться незамеченным, можно предположить два его объяснения. Первое, избранное многими исследователями, говорит о теологическом истоке изучения религии, а второе предполагает необходимость философской эмпатии, как важного метода феноменологического изучения религиоведческого материала.

---

<sup>83</sup> Эта установка широко распространена среди феноменологов религии. В своей книге Дж. Кокс (См. *Cox J. A. Guide to the Phenomenology of Religion Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*) приводит этому подтверждения, например, Уильям Бредe Кристенсен считал, что дистанция между исследователем и изучаемой им чужой религией может быть преодолена только через личный религиозный опыт самого исследователя, обретенный им в его религиозной традиции (Р. 111). Близкого мнения придерживался и англоязычный исследователь Эндрю Уолс, он считал, что «религия лучше поймет религию» (Р. 154).

<sup>84</sup> Friedrich von Hügel - Nathan Söderblom - Friedrich Heiler. Briefwechsel 1909 – 1931. S. 92.

<sup>85</sup> *Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. S. 17.

<sup>86</sup> Там же, S. 17

### §3. Подходы к рассмотрению творческого наследия Ф. Хайлера

Прежде чем переходить к характеристике сложившейся ситуации с различными стратегиями рассмотрения творческого наследия Ф. Хайлера в России и за рубежом отметим всю сложность исследования этого наследия. Как мы уже отмечали выше, немецкий религиовед был эрудитом, человеком энциклопедической образованности и интересов. В круг тем, затронутых им в рамках его научной работы, входят история религий, сравнительное религиоведение, феноменология религии, психология религии, история христианской церкви, экуменическое движение, литургика, гимнография, буддология, проблема гендера в религии, мистицизм и некоторые другие. Обладание «безошибочной памятью»<sup>87</sup>, вкупе с фантастической способностью к языкам<sup>88</sup>, выученным без преподавателей, практически самостоятельно из книг и общения<sup>89</sup>, делает задачу исследования его творчества достаточно непростой. Можно выделить несколько стратегий анализа творчества немецкого религиоведа, предложенных исследователями, приведем их ниже.

*Биографический подход.* Пожалуй, преобладающим можно назвать подход, в котором жизнь и личные религиозные убеждения Хайлера используются как отправной пункт для понимания его наследия. Так Блеекер напрямую заявляет, что «личность и произведения Хайлера неразделимы»<sup>90</sup>. Такой подход в той или иной степени представлен Ж. Ваарденбургом<sup>91</sup>, Э. Юнгклаусеном<sup>92</sup>, К. Гольдамером<sup>93</sup>, В. Гантке<sup>94</sup>, Ф. Вольфгангом<sup>95</sup>, А.М.

---

<sup>87</sup> *Bleeker J.C. Die Bedeutung...* S. 4

<sup>88</sup> По свидетельству Блеекера, Хайлер знал шумерский, аккадский, арабский, сирийский, арамейский, хеттский, египетский, коптский, китайский, санскрит, пали и авестийский, а также мог общаться на английском, шведском, итальянском, французском, новогреческом и с помощью профессора Хоффмана даже на японском (Там же, S. 5). Это не считая латыни и древнегреческого, которые были обязательными для освоения учеными его времени. Отметим, что во время поездки в Индию с коллегами, не владевшими английским, он общался на санскрите.

<sup>89</sup> См. об этом *Waardenburg J. Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie...* S. 26-27. Там в частности автор характеризует Хайлера эпитетом «self-made-man».

<sup>90</sup> *Bleeker J.C. Die Bedeutung...* S. 4

<sup>91</sup> *Waardenburg J. Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research. Introduction and Anthology.* P. 460; *Waardenburg J. Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie...* S. 21-47

<sup>92</sup> *Jungclaussen E. Ökumene - Ende oder Anfang? Zur Aktualität Friedrich Heilers ...* S. 7-20

<sup>93</sup> *Goldammer K. Die Frühentwicklung der allgemeinen Religionswissenschaft und die Anfänge einer Theologie der Religionen ....* S. 181-198.

<sup>94</sup> *Gantke W. Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung.*

<sup>95</sup> *Wolfgang P. Friedrich Heiler // Una Sancta.* № 4, 1967. S. 12-14.

Шиммель<sup>96</sup>, М.М. Шахнович<sup>97</sup>, Л.И. Василенко<sup>98</sup>, А.Н. Красниковым<sup>99</sup>. Логика рассуждений в его рамках примерно следующая: Хайлер по своим религиозным убеждениям, которых он никогда не скрывал, был экуменистом, исповедовавшим «евангелический католицизм». В его понимании «Евангелие, которое должно «проповедоваться всей твари», всеохватно католическое, «где Иисус Христос – там католическая церковь» (Игнатий Антиохийский); католицизм – всеобъемлемость, всесторонность, полнота; быть католиком означает исповедовать всего Бога, все Писание, всего Христа, всю Церковь»<sup>100</sup>. Иными словами, Хайлер верил в единую христианскую церковь, идущую от времен апостолов и учителей, он постоянно боролся за единство церкви и против современного конфессионального разделения<sup>101</sup>, был убежден, что наша задача вернуться к апостольскому единству, войти в него и посредством теоретических исследований, и через литургическую жизнь. Из этого некоторые исследователи творчества Хайлера, например, Ваарденбург, заключили, что «понятие о науке Хайлера было наивным в том смысле, что он верил и мог верить, что посредством его исследования можно достичь непосредственного понимания в изучаемой действительности, включая действительность религиозного опыта»<sup>102</sup>. Кроме того, идея экуменизма распространялась им не только на христианство, но и на другие религии, то есть во всех них он видел единую религию и искал ее выражения в различных формах проявления. Указанные авторы видят во всем проекте религиоведения Хайлера разворачивание экуменической идеи, для которой всё остальное исследование воспринимается как подсобный материал. Основной методологической особенностью этого подхода является то, что его выразители сначала описывают биографию Хайлера, его личную

---

<sup>96</sup> Schimmel A.M. Friedrich Heiler // Encyclopedia of religion. P. 3897

<sup>97</sup> Шахнович М.М. Феноменологическое религиоведение: Этапы истории. Электронный ресурс, режим доступа: <http://religiopolis.org/religiovedenie/618-fenomenologicheskoe-religiovedenie-etapy-istorii-2.html>

<sup>98</sup> Василенко Л.И. Введение в феноменологию религии. С. 94-98.

<sup>99</sup> Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. С. 102.

<sup>100</sup> Jungclaussen E. Ökumene - Ende oder Anfang? S. 19

<sup>101</sup> Bleeker J.C. Die Bedeutung... S. 7.

<sup>102</sup> Waardenburg J. Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie... S. 26.

религиозность, затем зачастую бегло рассматривают все творчество Хайлера, перечисляя все его основные работы в различной последовательности, а затем анализируют их через биографию.

Указанный подход предлагает цельный взгляд на творчество Хайлера, помогает понять все аспекты многообразного творчества, в этом, конечно, сила данного подхода. Также нельзя не заметить, что в некоторых работах немецкий религиовед высказывал свои убеждения как верующий человек<sup>103</sup>, причем в статьях и отдельных работах он иногда делал это параллельно с научными идеями. Очень богатый материал для изучения личной религиозности религиоведа дает и его переписка с Натаном Зёдербломом, как было отмечено выше, почитаемым им в качестве «духовного отца». При этом изначально в таком подходе дана оценочная установка, сводящаяся к тому, что раз Хайлер был верующим, значит, и отстаивал определенные религиозные взгляды, следовательно, современное религиоведение может рассматривать его лишь как яркий пример отжившего романтического взгляда на предмет. Такое рассмотрение наследия немецкого религиоведа, на наш взгляд, имеет ряд недостатков.

Во-первых, его выразители слишком увлекаются обсуждением биографических аспектов жизни Хайлера и, как следствие, мало внимания уделяют самим идеям и теоретическим построениям. Во-вторых, при таком рассмотрении все религиоведческое наследие Хайлера ставится в прямую зависимость от его теологических работ. Как будет продемонстрировано нами

---

<sup>103</sup> См. например, статью «История религии как подготовка к сотрудничеству религий», в которой немецкий религиовед пишет: «Стоит только рассмотреть изображение божественной Матери с ребенком, как оно предстает перед нами с незапамятных времен на протяжении всей истории религий от Мадонны Дальнего Востока – Гуань Инь, буддийского воплощения милосердия, и сопоставить их с христианским изображением Матери Марии и ее Ребенка, чтобы осознать, что и христиане, и нехристиане одинаково опускались на колени перед одним и тем же изображением» (*Heiler F. The History of Religion as a Preparation for the Cooperation of Religions // The History of Religion. Essays in Methodology. Chicago, 1959. P. 136*). Напомним, что эта статья стала продолжением идей, высказанных Хайлером на конгрессе всемирной Ассоциации Истории Религии, прошедшем в Токио в 1958 году под названием «История религии как путь к сотрудничеству религий». Очевидно, что обобщения такого рода вряд ли могут быть признаны аккуратными с точки зрения истории религий. Между прочим, именно такую неоднозначность этой речи выделила в своей статье М.М. Шахнович, замечая, что теоретические аспекты трудов Хайлера находились «в тесной связи с религиозно-практическими мотивациями немецкого теолога, призывавшего к диалогу и даже, объединению религий». (*Шахнович М.М. Феноменологическое религиоведение: Этапы истории. Электронный ресурс, режим доступа: <http://religiopolis.org/religiovedenie/618-fenomenologicheskoe-religiovedenie-etapy-istorii-2.html>*)

ниже, в творчестве немецкого религиоведа можно выделить две группы сочинений, причем работы по религиоведению хронологически предшествуют работам теологического характера, таким образом, перекося в сторону одних работ и умаление значения других представляется не очень оправданным. В-третьих, биографический подход руководствуется «презумпцией виновности», его выразители намеренно стремятся увидеть у Хайлера религиозную ангажированность даже в отдельных религиоведческих вопросах, напрямую не связанных ни с экуменизмом, ни с христианской теологией. В-четвертых, обедняется самостоятельное значение религиоведческого наследия Хайлера, исследователи биографического подхода не стремятся к сопоставительному анализу представлений марбургского религиоведа с теориями его современников, не стремятся они и к подробному рассмотрению его методологии, потому что ключ к его творчеству ими уже найден, и он лежит в биографии.

При всех отмеченных выше минусах биографического подхода, нельзя не заметить его ценность для темы нашего исследования, как цельной теории, к наработкам его представителей мы будем обращаться в тексте нашего исследования, но при этом нам бы хотелось избежать биографизма в рассмотрении религиоведческого наследия Хайлера в целом.

*Тематический подход.* Ряд исследователей не стремится составить цельного представления о творческом наследии немецкого религиоведа, а углубляется в один аспект его разработок, рассматривая его детально, при этом выявляя основные черты. Такой подход позволяет подчеркнуть своеобразие исследовательского метода Хайлера в рамках конкретной темы. Но такой скрупулёзный анализ не нашел себе большого числа приверженцев и представлен работами Р. Фриче<sup>104</sup>, Х. Хартога<sup>105</sup>, Я. Лангфельда<sup>106</sup> и Х. Рёра<sup>107</sup>. В методологическом плане чаще всего он строится на подробном

---

<sup>104</sup> *Fritsche R.* Friedrich Heiler und die Mystik. Inauguraldissertation.

<sup>105</sup> *Hartog H.* Evangelische Katholizität. Weg und Vision Friedrich Heiler. Mainz: Mathias-Grünewald-Verlag. 1995.

<sup>106</sup> *Langfeldt J.* Die hochkirchliche Bewegung in Deutschland und die Eucharistiefeier der Evangelisch-katholischen Eucharistischen Gemeinschaft von 1931.

<sup>107</sup> *Röhr H.* Friedrich Heiler und Indien... S. 1-14.

изложении работ Хайлера с анализом текста и выделением тематических и идейных основ. Тематический подход дает возможность погрузиться в мир идей Фридриха Хайлера на примере отдельной темы, что может продемонстрировать его своеобразие как ученого. Райнхард Фриче в своей работе «Фридрих Хайлер и мистика» провел первое систематическое исследование темы мистики во всем творчестве немецкого религиоведа. Х. Хартог и Я. Лангфельд с различных сторон рассмотрели проект евангелического-католицизма Фридриха Хайлера, вписав его в историю теологических движений первой половины XX века. Ученик Хайлера Хайнц Рёр рассмотрел тему индийской религиозности в творчестве своего учителя. Все эти исследования представляют немалый интерес и хороши своей основательностью. При этом нельзя не замечать их односторонности. Тематический подход узок, так как рассмотрение отдельных тем в творчестве немецкого религиоведа не формирует цельной картины его религиоведческого наследия. Таким образом, перед нами предстает один аспект творчества, зато детально изученный.

*Религиоведческий подход.* В его рамках творчество Фридриха Хайлера встраивается в общий контекст истории религиоведения, где Хайлер признается выразителем классической феноменологии религии. В таком контексте его построения связываются с теориями Отто, Зёдерблома, Ваха и многих других, а религиоведческие идеи воспринимаются как часть общего движения довоенной феноменологии религии, ставившей своей целью рассмотрение религии *sui generis*, с классификацией многообразия ее проявлений. Пионером такого подхода можно назвать Генриха Фрика, еще в 1924 году выделившего типологию мистической и пророческой религиозности Хайлера как наиболее яркий пример религиоведческой типологии среди современников<sup>108</sup>. Учитывая то, какое важное значение религиоведческой

---

<sup>108</sup> Фрик Г. Сравнительное религиоведение / в кн. Классики мирового религиоведения. Москва: Канон+, 1998. С. 323-324.

типологии придавал Г. Фрик<sup>109</sup>, можно сказать, что для него Хайлер был одним из тех, кто внес значительный вклад в религиоведение своей эпохи. Среди основных выразителей такого подхода можно назвать В.В. Винокурова<sup>110</sup>, А.П. Забияко<sup>111</sup>, М.А. Пылаева<sup>112</sup>, К. Динста<sup>113</sup>, М. Пая<sup>114</sup>, Д. Аллена<sup>115</sup>, Д. Кокса<sup>116</sup>, Э. Шарпа<sup>117</sup>. Методологически данный подход строится на систематизации религиоведческого наследия Хайлера.

Пожалуй, именно в рамках этого подхода теория Хайлера получила наиболее всестороннее освещение. Прежде всего его выразители стремились донести мысль Хайлера в форме целостной системы, базирующейся на основополагающих принципах, но они не привязывали эту систему к личной жизни и теологическим интересам Хайлера, рассматривая ее как самостоятельную религиоведческую теорию. Широкий компаративный анализ, предпринятый в некоторых работах выразителей религиоведческого подхода, встраивал идеи марбургского религиоведа в контекст мысли его современников, предшественников и последователей с подчеркиванием специфики его трудов. Следует также отметить, что именно в рамках этого подхода теории Хайлера были оригинально осмыслены в отечественном религиоведении, мы здесь прежде всего имеем в виду труды В.В. Винокурова и М.А. Пылаева.

В.В. Винокуров является не только первым переводчиком Хайлера на русский язык и первым, кто ввел основные его идеи в оборот в отечественном религиоведении, в одной из последних своих работ «Религия древнего Египта:

---

<sup>109</sup> Во введении к «Сравнительному религиоведению» он в частности замечает: «Задача сравнительной истории религий заключается таким образом в разработке типологии». (Там же, С. 326).

<sup>110</sup> Винокуров В.В. Структура священного мира в феноменологии религии Фридриха Хайлера; Винокуров, В. В. Введение в феноменологию религии. Религия Древнего Египта: история и феномен.

<sup>111</sup> Забияко А.П. Феноменология религии // Религиоведение. № 1, 2011. С. 114-126.

<sup>112</sup> Пылаев, М.А. Западная феноменология религии; Пылаев, М.А. Категория «священного» в феноменологии религии, теологии и философии XX века.

<sup>113</sup> Dienst K. Beten und Verstehen: Eine religionswissenschaftliche Annäherung an Friedrich Heiler // Journal für Religionskultur. № 17, 1998. S. 1-12.

<sup>114</sup> Pye M. Friedrich. Heiler // Klassiker der Religionswissenschaft: von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. S. 279-289.

<sup>115</sup> Allen D. Phenomenology of religion // Encyclopedia of religion. P. 7086-7101.

<sup>116</sup> Cox J. A Guide to the Phenomenology of Religion Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates.

<sup>117</sup> Sharpe E.J. Comparative Religion: A History. P. 210-273.

История и феномен» он использовал теоретические разработки марбургского религиоведа как основу для построения оригинальной феноменологической модели на материале Египетской религии. М.А. Пылаев, в свою очередь, в монографии «Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX в.» предложил собственный анализ феномена примитивной молитвы на материале религии древних греков. В этом анализе за основу была взята теория Хайлера о типах молитвенных форм, но содержательное рассмотрение конкретных молитвенных практик было призвано продемонстрировать недостаточность и ошибочность ряда положений немецкого религиоведа. К этой работе мы еще вернемся в третьей главе нашего исследования.

Таким образом, можно сказать, что именно религиоведческий подход стал самым разработанным для рассмотрения религиоведческой теории Хайлера. Не лишним здесь будет отметить, что и сам Хайлер в некоторых своих работах был склонен к рефлексии над своим собственным творчеством и при его рассмотрении склонялся именно к третьему подходу. Так в «Формах проявления и сущности религии» некоторые из своих трудов он относит к истории религии, другие к феноменологии<sup>118</sup>. Это показывает еще большую оправданность использования религиоведческого подхода в исследовании его наследия. Ведь Хайлер не интерпретировал свое наследие через личный религиозный опыт и не называл себя, например, исследователем мистической религиозности.

При этом не стоит забывать, что авторы, писавшие в рамках рассматриваемого подхода, зачастую касались теории Хайлера не системно, отмечая одни аспекты и ничего не говоря о других, ни один из них не стремился реконструировать цельную картину религиоведческой теории немецкого религиоведа, все они фокусировали своё внимание на основных ее чертах, включая их в широкое поле компаративистики.

---

<sup>118</sup> Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 18-19.

С нашей точки зрения, этот подход представляется наиболее удачным, если рассматривать Хайлера как религиоведа, а не богослова. В дальнейшем исследовании мы будем опираться преимущественно на идеи выразителей этого подхода, при этом привлекая материал, собранный представителями и других подходов.

Определившись с основным вектором нашего дальнейшего исследования, обратимся теперь к его предметному полю. Как мы уже подчёркивали выше, наследие Хайлера обширно и тематически насыщено, поскольку цель нашего исследования – установление соотношения теологического и религиоведческого дискурсов в творчестве Ф. Хайлера, то необходимо определиться с кругом трудов, наиболее полно выражающих эту тему. Для работы такого плана сначала нужно охарактеризовать все научное наследие марбургского религиоведа, выявив в нем общие принципы и по возможности систематизировав его.

#### **§4. Систематизация религиоведческого наследия Ф. Хайлера**

Спустя пять лет после смерти Хайлера его ближайшими учениками и Анной Мари Хайлер (женой Хайлера) была составлена полная библиографии работ немецкого религиоведа, насчитывающая 345 наименований книг и статей, 385 рецензий и около 30 переводов<sup>119</sup>. Самым логичным путем, как нам кажется, в нашем случае было бы выявление основных тем его творчества. Но и тематизация творчества Хайлера проводилась исследователями по-разному. Так, Э. Юнгклаусен предлагает выделение пяти ключевых тем его творчества: язык и языки (здесь он имеет ввиду проблему переводимости представлений различных религий); мистика; мировые религии; молитва; «евангелический католицизм»<sup>120</sup>. Ж. Ваарденбург использует другую систематизацию, основываясь скорее на содержательном наполнении, нежели на тематическом

---

<sup>119</sup> Подробнее см. *Heiler Anne Marie Bibliographie Friedrich Heiler // Inter Confessiones. Beiträge zur Förderung des interkonfessionellen und interreligiösen Gesprächs. Friedrich Heiler zum Gedächtnis aus Anlass seines 80. Geburtstages am 30.1.1972. S. 164-195.*

<sup>120</sup> См. *Jungclaussen E. Ökumene – Ende oder Anfang? S. 11*

единстве. Он выделяет четыре группы: феноменология религии («Молитва» и «Формы проявления и сущность религии»); изучение «индийских» религий (буддизма и индуизма); история христианской церкви; стоящая особняком и изданная посмертно женой Хайлера работа «Женщина в религиях человечества»<sup>121</sup>. Иной подход к типологизации наследия немецкого религиоведа предлагает К. Ю. Блеекер, он идет сходным с Ваарденбургом путем, но выделяет другие группы, а именно: религиозно-исторические работы (куда в первую очередь включаются исследования по истории христианства); биографические исследования (за свою жизнь Хайлер написал две книги, посвященные отдельным личностям: «Отец католического модернизма. Альфред Луази» и «Садху Сундар Сингх. Апостол Востока и Запада»); религиозно-феноменологические («Молитва» и «Формы проявления и сущность религии»); исследования мистики<sup>122</sup>. Отличный от описанных выше подходов мы находим в работе Райнера Фриче, разделяющего творчество Хайлера систематически на три группы<sup>123</sup>. К первой он относит исследования христианства (все книги, в которых в той или иной мере раскрывается представление об этой религии, включая работу об Альфреде Луази, сборники проповедей и богослужебные тексты, изданные Хайлером). Во вторую – общие религиоведческие работы («Молитва», «Религиозно-историческое значение Лютера», «Христианская вера и индийская духовная жизнь», «Религии человечества», «Формы проявления и сущность религии» и «Женщина в религиях человечества»). В третью он относит исследования по восточным религиям («Буддийское погружение», «Мистика Упанишад», работа о Сундаре Сингхе).

Как видно, рассмотренные типологии имеют ряд сходств, но также отличаются в выборе материала для систематизации, каждая из них исключает часть работ, которые включает другая. Не претендуя на охват всего наследия

---

<sup>121</sup> *Waardenburg J.* Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie... S. 25

<sup>122</sup> *Bleeker J.C.* Die Bedeutung... S. 8-11

<sup>123</sup> *Fritsche R.* Friedrich Heiler und die Mystik. S. 16.

Фридриха Хайлера, мы предлагаем свою классификацию его основных исследований. В приведенной ниже таблице мы намеренно выбрали лишь самые значительные его тексты по той или иной теме, причем среди наименований могут быть как статьи, так и монографии, это связано прежде всего с тем, что некоторые темы, например, свое представление о мистике, Хайлер излагает во всей полноте только в статьях, а в монографиях раскрывает их лишь отчасти. Мы намеренно отошли от содержательной систематизации, обратившись к более общей тематической классификации, с одной стороны, чтобы более наглядно можно было представить всю картину его творчества без лишнего дробления на подразделы, а с другой, чтобы продемонстрировать, какие работы будут ключевыми для нашего исследования в дальнейшем. Мы предлагаем разделить все наследие Хайлера на два блока: религиозно-научные работы (сюда входят работы, написанные в ключе сравнительного религиоведения<sup>124</sup>, рассматривающие актуальные в то время его проблемы) и работы, написанные в ключе экуменического богословия (те, в которых в той или иной степени была раскрыта идея «евангелического католицизма», его истоков, теории, проблематика диалога между конфессиями и религиями). Безусловно, такая классификация является упрощением картины, к тому же она намеренно выводит за скобки идею влияния проекта «евангелического католицизма» на религиозно-научное творчество Хайлера, но это необходимо сделать для сужения поля нашего исследования.

Ниже в таблице в хронологическом порядке приводятся работы, разделенные по тематическим блокам, латинской цифрой I в скобках отмечается номер издания, после нее через дефис год. Курсивом даны наши пометки к содержанию некоторых оригинальных работ, а также пояснения, если один и тот же текст при переизданиях менял заглавие.

<i>Религиоведение</i>	<i>Экуменическое богословие</i>
Die Buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung.	Das Wesen des Katholizismus (1920) [Сущность католицизма]

<sup>124</sup> Многие исследователи творчества марбургского религиоведа относили его труды к сравнительному религиоведению, в качестве иллюстрации приведем мнение Р. Фриче, считающего Хайлера «четвертым пионером в сравнительном религиоведении после Зёдерблома, Отто и Мюллера» (Там же, S. 8)

(1918) [Буддийское погружение: Религиозно-историческое исследование]	
Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung (1918) [Религиозно-историческое значение Лютера]	Katholischer und evangelischer Gottesdienst. (1921) [Католическое и евангелическое богослужение]
Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen (1919) [Значение мистики для мировых религий]	Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung. (I – 1923; II - 1970) <i>переработанное издание</i> Das Wesen des Katholizismus [Католицизм. Его идея и проявление]
Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung (I - 1919, II -1923) [Молитва. Религиозно-историческое и религиозно-психологическое исследование]	Evangelische Katholizität (1926) [Евангелический католицизм]
Sadhu Sundar Singh. Ein Apostel des Ostens und Westens. (1924) [Садху Сундар Сингх. Апостол Востока и Запада]	Im Ringen um die Kirche (1931) [В борьбе за Церковь]
Die Mystik in den Upanischaden (1925) [Мистика в Упанишадах]	Urkirche und Ostkirche (1937) [Древняя Церковь и Восточная Церковь]
Christlicher Glaube und indisches Geistesleben (1926) [Христианская Вера и индийская духовная жизнь]	Altkirchliche Autonomie und Päpstlicher Zentralismus (1941) [Древнецерковная автономия и папский централизм]
Die Kontemplation in der christlichen Mystik // Eranos-Jahrbuch. 1933 [Созерцание в христианской мистике]	Der Vater des katholischen Modernismus. Alfred Loisy (1947) [Отец католического модернизма. Альфред Луази]

<p>Weltabkehr und Weltrückkehr  außerchristlicher Mystiker (1940)  [Мир отречения и мир возвращения  нехристианских мистиков]</p>	<p>Deutsche Messe oder Feier des Herrenmahls  nach altkirchlicher Ordnung. (1948) –  <i>сборник текстов богослужения древней  Церкви, обработанных и переведенных  Хайлером для современного  богослужебного употребления</i>  [Немецкая месса или празднование  Вечери Господней по древнецерковному  обряду]</p>
<p>Der Gottesbegriff der Mystik. // NUMEN.  International Review for the History of  Religions, I 3 S. 161-183  [Понятие Бога мистики]</p>	<p>Mysterium Caritatis. Predigten für das  Kirchenjahr. (1949)  [Mysterium Caritatis. Проповеди на  церковный год]</p>
<p>Die Religionen der Menschheit in  Vergangenheit und Gegenwart (I – 1959; II -  1962; III - 1980) – <i>коллективный труд под  редакцией Хайлера. Предисловие, ряд глав  и заключительный раздел принадлежат  самому Хайлеру</i>  [Религии человечества в прошлом и  настоящем]</p>	<p>Ecclesia Caritatis. Oekumenische Predigten  für das Kirchenjahr. (1964) – <i>сборник  проповедей</i>  [Ecclesia Caritatis. Экуменические  проповеди на церковный год]</p>
<p>Erscheinungsformen und Wesen der  Religion. (I – 1961; II - 1979)  [Формы проявления и сущность религии]</p>	<p>Vom Werden der Ökumene. 2 Vorlesungen.  (1967)  [О становлении экуменизма. 2 лекции]</p>
<p>Die Frau in den Religionen der Menschheit.  1977 (<i>издана посмертно на основании  черновиков</i>)  [Женщина в религиях человечества]</p>	

Таким образом, перед нами предстает комплекс основных сочинений Фридриха Хайлера, но одной лишь констатации факта его наличия недостаточно. Если мы пойдем дальше, то и в его рамках также можно провести определенную систематизацию. «Молитва» – первая крупная работа

Хайлера, диссертация, изданная два года спустя после защиты, снискавшая ему как академическое признание, так всемирную славу. Этот труд не мыслился Хайлером как самодостаточное произведение. В нем был поднят целый ряд тем, важных для его последующих религиоведческих работ (феноменологическое исследование религии, мистика, типология молитвенных форм и т.п.). Все они в той или иной степени нашли раскрытие в других его работах религиоведческого блока. Так его хабилюционная диссертация «Буддийское погружение: Религиозно-историческое исследование», равно как и вышедшая в 1925 году «Мистика в Упанишадах» являются разворачиванием темы молитвы в восточных религиях. Дело в том, что еще в «Молитве» Хайлер делает рискованное с точки зрения современных религиоведов<sup>125</sup> обобщение восточного понятия «погружение» (*Versenkung*) и молитвенной практики теистических религий авраамического корня<sup>126</sup>, такое обобщение приводит его к необходимости более детального анализа восточных форм молитвенной практики, который он и предпринимает в указанных работах.

Поднятая в «Молитве» и описанная в статье «Религиозно-историческое значение Лютера» (вышедших почти одновременно) тема мистической религиозности занимала Хайлера на протяжении всей его жизни и последовательно раскрывалась в целом ряде описанных выше работ, обретя свое полное завершение, по мнению многих<sup>127</sup>, в статье «Понятие Бога мистики», опубликованной в пятидесятые годы в ведущем религиоведческом журнале «*Numen*».

Феноменология религии и сравнительно-религиоведческий анализ играли значительную роль в творчестве Хайлера на протяжении всей его жизни, но, без сомнения, можно выделить лишь несколько ключевых моментов их развития. Прежде всего, это опять же «Молитва» с ее уникальной

---

<sup>125</sup> См. *Waardenburg J. Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie...* S. 28

<sup>126</sup> Подробнее об этом см. третью главу нашей работы.

<sup>127</sup> Прежде всего самого Хайлера, он сам ссылаясь на эту работу. См. Например, *Heiler F. The History of Religion as a Preparation for the Cooperation of Religions / /The History of Religion. P. 132-160.*

типологизацией многообразия молитвенных форм, затем это «Религии человечества в прошлом и настоящем», работа, ставшая промежуточным итогом многолетних размышлений Хайлера над феноменальным миром религии и явившаяся коллективным проектом, концепцию которого, равно как и целый ряд ключевых тем, разработал он сам<sup>128</sup>. Полное раскрытие феноменологическая теория Хайлера нашла в его последней крупной религиоведческой работе «Формы проявления и сущность религии», в труде, ставящем задачу описать многообразие религиозных феноменов, систематизировав их на основании определения сущности религии. Книга «Женщина в религиях человечества», хотя тематически и относится к религиоведческому блоку, стоит особняком от всего творчества Хайлера, так как является изданным собранием его черновигов, и в ней вряд ли можно найти выражение феноменологического рассмотрения религии.

Интересно, что по общему мнению исследователей творчества Фридриха Хайлера<sup>129</sup> можно выделить два основополагающих труда марбургского ученого: «Молитва» и «Формы проявления и сущность религии», и не только по тому, что фактически это первая и последняя его религиоведческие работы, но еще и по тому, что содержательно в них сконцентрированы все его основные идеи. Таким образом, на наш взгляд, можно прийти к выводу, что в религиоведческом наследии Фридриха Хайлера можно выделить три крупные темы:

- феноменологическое исследование религии;
- молитва как религиозный феномен;
- мистика.

Эти три темы отчасти соответствуют типологическим классификациям, предложенным зарубежными исследователями творчества Хайлера, но при

---

<sup>128</sup> Можно сказать, что ее Введение является сжатым конспектом «Форм проявления и сущности религии», см. *Heiler F. Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart.* (als Hg., unter Mitarbeit von Kurt Goldammer, Franz Hesse, Günter Lanczkowski, Käthe Neumann und Annemarie Schimmel). Stuttgart: Phillip Reclam, 1962. S. 13-53.

<sup>129</sup> См. напр., *Waardenburg J. Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie...* S. 25,46; *Bleeker J.C. Die Bedeutung...* S. 11,

этом базируются на нашем обобщении его наследия. Можно сказать, что в системе внутренних отношений эти темы выстраиваются наподобие матрешки: феноменологическое изучение религии, как общий метод работы Хайлера, включает в себя как теорию молитвенных форм, так и мистический тип религиозности, а мистический тип религиозности впервые был выделен и обоснован Хайлером в исследовании молитвы. Отметим, что Хайлером был выделен и пророческий тип религиозности, далее мы будем подробно разбирать специфику обоих типов, но здесь лишь заметим, что именно мистическая религиозность привлекала внимание Хайлера как исследователя, и ей он отдавал большее предпочтение в религиозноведческом корпусе своих сочинений<sup>130</sup>, хотя в качестве высшего он выделял пророческий тип религиозности.

В дальнейшем мы планируем рассмотреть проблематику религиозноведческого творчества немецкого ученого по этим трем тематическим блокам, структурно разделив последующий текст диссертации на две главы, в первой из которых рассмотрим феноменологический метод исследования религии Хайлером, а во второй конкретное его применение в типологизации молитвенных форм и изучении мистики как типа религиозной жизни. При этом нужно сделать одну существенную оговорку: разведение работ на религиозноведческие и богословско-экуменические не предполагает того, что мы в дальнейшем полностью исключим из рассмотрения тексты экуменического характера, напротив, в некоторых случаях мы будем обращаться к ним за иллюстрациями. Поскольку темой нашего исследования является установление соотношения между теологическим и религиозноведческим дискурсами в творчестве Ф. Хайлера, то немаловажным представляется иллюстрирование его примерами и параллелями из богословских сочинений.

Таким образом, мы пришли к выводу, что все многообразие походов, рассматривающих творчество Хайлера, можно разделить на три группы:

---

<sup>130</sup> По мнению Хайнца Рёра, в этом выражалась личная пристрастность Хайлера к этому типу. (см. См. *Röhr H. Friedrich Heiler und Indien // Journal of Religious Culture. S. 2)*

биографический, типологический и религиоведческий. Нами были выявлены плюсы и минусы каждого из них и для дальнейшего исследования религиоведческий подход был выбран в качестве определяющего. Весь корпус сочинений марбургского религиоведа был разделен нами на две группы по принципу основополагающих тем, затронутых в сочинениях, в первую группу были отнесены все сочинения, в разных аспектах затрагивающие религиоведческую проблематику, во вторую группы попали работы, касающиеся проблем экуменического богословия.

Из проведенной нами реконструкции биографии немецкого религиоведа стала очевидна подчеркиваемая выразителями биографического подхода связь между личной религиозностью ученого, его религиоведческими работами и богословскими сочинениями. Идеино основания этой связи также можно проследить и в рефлексивных замечаниях Хайлера, оставленных во введениях к его основным религиоведческим сочинениям, в которых он прежде всего провозглашает принципы понимания религиозного мира верующих, глубокого уважения к внутренней жизни всех религий, недопущения светского взгляда на религию, также он полагает личный религиозный опыт исследователя как необходимый критерий для понимания религии. Декларирование таких принципов в сочетании с личной религиозностью Хайлера приводит многих современных ученых к оценке его взгляда на религию как «наивного», а представления о ней оцениваются в таком случае как «романтические» и «устарелые». При этом сам Хайлер относит свои исследования в сферу сравнительного религиоведения, отмечая что ему близки теории Отто, Элиаде, Кристенсена и прочих его коллег.

Акцент на биографии отвлекает от важности идей, которые становятся второстепенными по отношению к его жизненным установкам, а религиоведение в таком контексте становится производным от теологии. Здесь нельзя забывать, что в историю мысли Хайлер вошел, прежде всего, как религиовед, а не теолог, его религиоведческие работы предшествовали сочинениям по экуменическому богословию. Стоит заметить, что

исследователи по-разному оценивают роль теологии в феноменологическом осмыслении религии, так Урсула Кинг, характеризуя мнение Хайлера о религиозном опыте религиоведа, замечает, что эта мысль больше сближает Хайлера с индийскими религиозными мыслителями, такими как Радхакришнан, чем с западными учеными<sup>131</sup>. Эрик Шарп, напротив, видит в такой идее классический, присущий всем феноменологам, антиредукционизм, лишь побочным эффектом которого могла стать идея сближения религий, о которой часто говорил Хайлер в особенности в теологических работах<sup>132</sup>.

---

<sup>131</sup> См. *King U.* Historical and Phenomenological approaches / Theory and method in religious studies contemporary approaches to the study of religion. Berlin: Mouton de Gruyter, 1995. P. 104

<sup>132</sup> См. *Sharpe E.J.* Comparative Religion: A History. P. 271-273.

## ГЛАВА 2. Основные аспекты феноменологии религии Ф. Хайлера

Центральной задачей нашей работы является установление взаимоотношения теологического и религиоведческого дискурсов в феноменологии религии Ф. Хайлера. Для достижения этой непростой цели наша дальнейшая работа разделена на две главы. Во второй главе мы обсудим проблему феноменологического метода Ф. Хайлера, систематизацию им религиозных феноменов, а затем сравним его теорию с работами ведущих феноменологов. В третьей главе мы детально рассмотрим применение феноменологической теории Хайлера на конкретном материале исследования молитвенных форм.

Вопрос о феноменологическом религиоведении в творчестве Фридриха Хайлера, пожалуй, представляется самым сложным. Как видно из предыдущего обзора, Хайлер называл себя феноменологом, при этом подчеркивая свою близость к сравнительному религиоведению. Общим местом в исследовательской литературе является вписывание Хайлера в контекст классической феноменологии религии. Само это знание может дать очень много, но, уже имея заранее сформированный взгляд, мы рискуем не заметить своеобразия метода Хайлера. Поэтому на время отложим в сторону наши сведения о нем как классическом феноменологе и проанализируем его центральные религиоведческие тексты, проще всего осуществить такой анализ, поставив ряд ключевых вопросов по теме, а затем последовательно ответить на них. Мы предлагаем рассмотреть следующий круг вопросов:

- Как Хайлер понимал религию.
- Какой тип систематизации религиозных феноменов использовал Хайлер в своем исследовании, в чем его своеобразие.
- Чем являются для Хайлера религиозные феномены, каково их отношение друг к другу и религии как целому, каким образом и в какой последовательности они описаны.
- Какие концепции Хайлер использует в описании религии.

- Как критикуют подход Хайлера к изучению религии.
- Что общего его подход имеет с другими сходными теориями.

## ***§1. Феноменологическая концепция религии Ф. Хайлера: сущность, структура, типология***

### *1.1. Система концентрических кругов*

Практически во всех основных работах Хайлер предлагает единый взгляд на сущность религии. Для него это прежде всего «общение с глубочайшей действительностью»<sup>133</sup>, «Царство Святого»<sup>134</sup>, «поклонение и преданность» Святому<sup>135</sup>. Из предыдущей главы очевидно, что Хайлер занимает антиредукционистскую позицию, для него основа религии реально существует, по крайней мере, понять религию без признания этой основы невозможно. Следовательно, понимание религии возможно лишь после понимания ее основы – религиозного опыта верующих людей. Хайлер напрямую заимствует образ «слепоглухонемых» у Ф. фон Хюгеля, который иллюстрирует невозможность познания религии в полноте человеком, не признающим реальности этого опыта<sup>136</sup>. При этом для Хайлера интересна религия как место встречи двух реальностей: человеческой и Высшей. Кстати, саму эту высшую реальность Хайлер не склонен однозначно именовать Святым, и здесь он несколько выделяется на фоне истории осмысления Святого, описанной М.А. Пылаевым. Первый труд Хайлера «Молитва» был написан и защищен им одновременно с выходом в свет «Священного» Отто в 1917 году (Хайлер опубликовал «Молитву» спустя два года после защиты диссертации, в 1919 году), поэтому путь Хайлера, проделанный в нем, был достаточно самобытным, несмотря на значительное влияние Отто на него

---

<sup>133</sup> Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 1

<sup>134</sup> Там же

<sup>135</sup> Там же, S. 562.

<sup>136</sup> Там же, S. 23

впоследствии. Идея Отто обозначать центр религии как «Священное» вызвала у Хайлера отклик, но при этом он не часто использует это наименование.

Так как религия – место встречи, то в своей основе она глубоко парадоксальна. То, с чем встречается человек, не может проявить себя в полноте, поскольку превосходит все возможные проявления, поэтому религия – акт человека. Именно человек придает форму всему многообразию религиозного мира, этот мир носит на себе глубокий отпечаток психологических, социальных, культурных аспектов его жизни. Таким образом, религия *принадлежит* человеку, но *не создается* им полностью. Как место встречи она связывает два бытия – Высшее и низшее. Низшее бытие здесь проникается Высшим и преобразуется его присутствием. Диалектичность языка религии и выражается в том, что ее центр проявляет себя в многообразии человеческой деятельности, жизни и культуры. Поскольку в религии много от человека, к ней подходит весь инструментарий методов, применяемых к исследованию человеческой жизни, что Хайлер часто и делает, в своих работах он пользуется наработками социологов, психологов, философов именно как инструментами для адекватного описания человеческого аспекта этой встречи. Более подробно об этом мы поговорим в следующей главе, когда будем рассматривать исследование молитвы.

Итак, поскольку мир религии – это мир феноменов, отражающих встречу двух бытий, то теоретически его можно описать и даже структурировать. Хайлер отмечает, что любая схематизация в таком случае будет условной, но все же имеющей право на существование. И здесь мы переходим к самой известной части теории Хайлера<sup>137</sup> – структурированию религии по системе концентрических кругов. К этой схеме немецкий религиовед пришел лишь в конце жизни, полностью раскрыв ее в своем последнем труде «Формы проявления и сущность религии». Описанию этой схемы в его книге отводится

---

<sup>137</sup> В отечественной литературе о ней писали *Василенко, Л.И.* Введение в философию религии. С. 96-97; *Винокуров В.В.* Структура священного мира в феноменологии религии Фридриха Хайлера С. 175-177; *Винокуров В.В.* Введение в феноменологию религии. С. 32-52; *Пылаев М.А.* Западная феноменология религии. С. 30-31; *Пылаев М.А.* Категория «священного» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. С. 66-69.

маленький раздел из четырех страниц с названием «Феноменологический метод». Почему-то, назвав раздел «Феноменологический метод», Хайлер ни слова не пишет о феноменологии, хотя от названия раздела идет сноска, указывающая на докторскую диссертацию Евы Хиршманн «Феноменология религии: историко-систематическое исследование «религиозной феноменологии» и «религиозно-феноменологического метода» в религиоведении», защищенную в 1940 году в Гронингене. В ней Хиршманн проводит реконструкцию феноменологии как цельного направления исследования религии, возводя его к Шантепи де ля Соссе, далее она рассматривает не очень привычных для российских исследователей авторов, к феноменологам, по ее мнению, относятся Н. Зёдерблом, Э. Леманн, О. Пфистер, М. Шеллер, Г. Винклер, Р. Отто, Г. Меншинг, Г. Воббермин, Г. ван дер Леу. В итоге всех феноменологов она делит на три группы: дескриптивная феноменология религии (Шантепи де ля Соссе, Леманн, Пфистер); философско-психологическая феноменология религии (Шеллер, Воббермин, Виинклер); феноменологически-понимающее (phenomenologisch-verstehend) религиоведение (Зёдерблом, Отто, Фрик, Меншинг, Вах и Ван дер Леу)<sup>138</sup>. Интересно, что в ее классификации не нашлось места Хайлеру.

Из сноски, как и из текста раздела, не ясно, разделяет ли Хайлер взгляд Хиршманн на феноменологию, можно предположить, что если ссылается, то разделяет, но при этом никак не использует ее деление в самом тексте, а предлагает оригинальную систематизацию теорий изучения религии, выделяя, как и Хиршманн, три, но уже других группы:

1. Продольный разрез. Изучение отдельной религии с точки зрения историко-географических реалий, его придерживались Зёдерблом, Шантпеппи де ля Соссе, Петаццони, Турчи, Гросе-Мортиер, Таччи-Вентури, Франц Кёниг, Бриллайт-Анграйн, Фон Глассенап,

---

<sup>138</sup> *Hirschmann E.* Phänomenologie der Religion; Eine historisch-systematische Untersuchung von „Religionsphänomenologie“ und „religionsphänomenologischer Methode“ in der Religionswissenschaft. Groningen: Triltsch, 1940. S. 113.

Риннгрен-Штрём и, что интересно, Хайлер причисляет свою работу «Религии человечества» к этой группе. В данном подходе хорошо демонстрируется специфика отдельной религии, показываются связи религий между собой, komponуются группы религий, но отсутствует четкое определение того, что роднит все религии, и ничего не говорится о сущности религии.

2. Поперечный разрез предполагает выделение нескольких типов религий по социологическому и психологическому характеру, представлениях о Боге, взгляду на жизнь. В этом случае Хайлер не указывает его выразителей, видимо, предполагая, что они хорошо известны.

3. Метод концентрических кругов рассматривает религию в ее полноте и позволяет совместить как описание многообразия конкретных особенностей отдельных религий, так и представления о религиозном опыте и сущности религии. Это изобретение самого Хайлера, полностью оформленное им лишь в «Формах проявления и сущности религии».

Как видим, относя теорию концентрических кругов к феноменологическому методу, он не связывает ее с трудами Зёдерблома, Петтанцони и де ля Соссе. Примечательно, что в разделе он вообще ничего не пишет об Отто. Сославшись на работу Хиршманн, Хайлер дает свою классификацию подходов к изучению религии, причем относит своих предшественников, учителей и даже самого себя в отдельный блок, противопоставляя тем самым им же разработанному новому способу понимания религии, который он применяет в «Формах проявления и сущности религии». Интересно, что коллективный труд «Религии человечества» причисляется Хайлером к продольному разрезу, так как основная идея этой работы состоит в историческом описании жизни различных религий, сам Хайлер написал к ней развернутое введение, которое представляет собой сжатый конспект «Форм проявления...». Таким образом, Хайлер оценивал

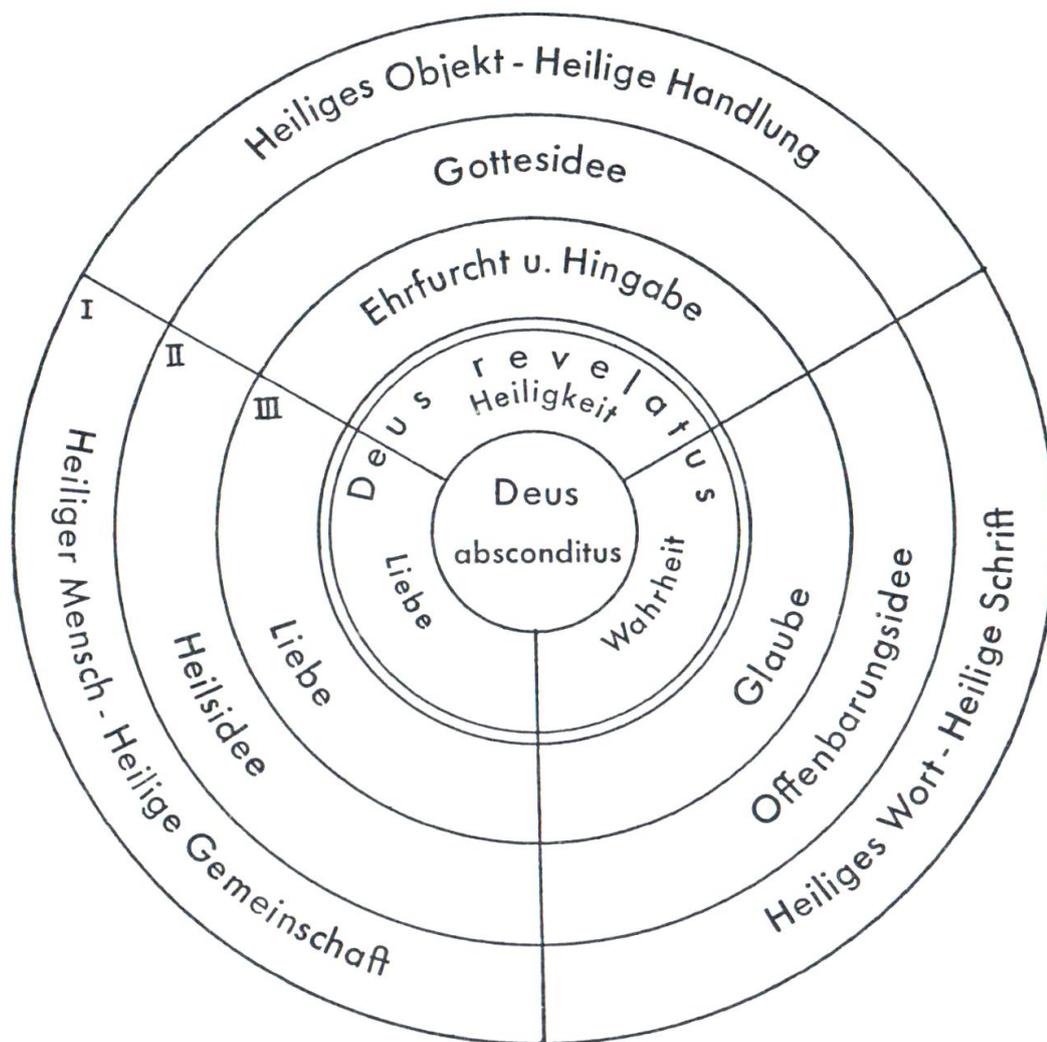
этот труд не по своему вкладу в него, а по общей задумке и реализации всего проекта.

Интересно, что сходное трехчастное деление подходов встречается и у других исследователей религии, например, К.Ю. Блеекер предлагает три типа феноменологического изучения религии: дескриптивный (систематизирующий религиозные феномены), типологический (рассматривающий различные типы религий) и феноменологический (проникающий в сущность и структуру религиозный феноменов)<sup>139</sup>. Это деление совпадает со схемой Хайлера лишь в последнем третьем пункте, в других же только отчасти напоминает ее, можно сказать, что в дескриптивном и типологическом подходах Блеекера есть черты одновременно и продольного и поперечного разрезов Хайлера. При этом Хайлер рассматривал всё исследование религии через эту типологизацию, Блеекер же применил ее к многообразию феноменологических теорий. Такое совпадение не удивительно, ведь как уже было отмечено, Блеекер изучал творчество Хайлера и, хотя критиковал его подход, мог воспользоваться его идеями.

Теперь обратимся к самой схеме, в отечественной литературе она уже не раз описывалась, но ни разу, на сколько нам известно, не изображалась графически в том виде, как она приведена Хайлером. Ниже мы приводим это изображение с переводом.

---

<sup>139</sup> См. *Красников А.Н.* Методологические проблемы религиоведения. С. 165-166; *Cox J.* A Guide to the Phenomenology of Religion Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates. P. 127.



*I круг (слева-направо): Святой человек – Святая община;  
Священное слово – Священный текст; Священный объект –  
Священнодействие;*

*II круг (слева-направо): Идея спасения; Идея Откровения; Идея  
Бога*

*III круг (слева-направо): Любовь; Вера; Благоговение и  
Преданность*

*Deus revelatus (слева-направо): Любовь; Истина; Святость*

При первом взгляде перед нами три круга, описывающих всё многообразие религиозного мира: I – мир чувственных проявлений, институциональный элемент религии; II – мир духовных представлений, мысленный мир, рациональный элемент; III – мир психических переживаний, глубинное измерение чувства ценности, мистический элемент религии.

Далее Хайлер подробно раскрывает наполнение каждого круга. Мы не будем здесь останавливаться подробно на содержании кругов, так как это уже было изложено В.В. Винокуровым<sup>140</sup>. Интереснее будет посмотреть на эти круги не так, как под схемой комментирует их Хайлер, а под другим углом.

Прежде всего в центре Хайлер помещает не Святое, а *Deus absconditus*. Это оригинальный подход, который, пожалуй, не разделили бы многие его коллеги и тем более современные религиоведы. Внесение в объективную религиоведческую систему теистической окрашенности вызывает много вопросов и может не отвечать многообразию представлений самих религий об их высшей ценности. Но Хайлер идет еще дальше, он выделяет в Боге два аспекта – Бог сокрытый и Бог открывающийся. Бог открывающийся напрямую соприкасается с миром религии, тогда как Бог сокрытый стоит вне всего, это абсолютный центр. Графически три линии, разделяющие круги, покоятся на гранях круга, описывающего *Deus absconditus*. Интересно, что в пояснениях сам Хайлер ничего не пишет о смысле деления кругов тремя линиями, может быть, потому что из графического изображения, на его взгляд, все очевидно. Открывающийся Бог обладает тремя свойствами: любовью, святостью и истиной. Каждому из этих свойств соответствуют сектора кругов, разделённые линиями. То есть каждое свойство Божие зеркально отражается в мире религии, как человеческого со-бытия. Так истина Божия выражается через веру, идею откровения, Священное слово и Священный текст. Святость отражается в благоговейном страхе и преданности, идее Бога, священных объектах и священнодействии. Любовь Божия отражается в человеческой любви, идее спасения, святом человеке и святой общине. Таким образом, становится ясно, почему Хайлер ставит в центр схемы не Святое (нуминозное), для него святость – одно из качеств Бога, выражающихся, по замечанию Отто, в чувствах страха и трепета и следующих из них представлениях о Боге, но это

---

<sup>140</sup> См. Винокуров В.В. Введение в феноменологию религии. С. 32-142. Примечательно, что Владимир Васильевич не только изложил схему Хайлера, но использовал его структуру как методологическое основание для построения своего исследования.

лишь одно из свойств Бога, которым не исчерпывается Его полнота и в то же время полнота религии. Здесь также ясно, почему схему концентрических кругов Хайлер намеренно выделил из всех теорий своих коллег, сочтя уникальной. В ней впервые весь мир религии представлен не только в единстве, но и в сложном многообразии, ведь каждый из секторов выражает иной аспект религии по отношению к другому сектору.

### *1.2. Истоки построения схемы концентрических кругов*

Все описанное выше может напомнить некоторые давно известные теории. И действительно, отдельные авторы<sup>141</sup> указывают, что в составлении схемы Хайлер опирался на богословие Псевдо-Дионисия Ареопагита, это не является тайной, о том же пишет и сам немецкий религиовед, например, в «Формах проявления и сущности религии»<sup>142</sup>. Частое обращение к Псевдо-Дионисию можно увидеть и в других работах марбургского ученого<sup>143</sup>. Но странным образом никто не отметил, насколько сильно он опирается на труд Псевдо-Дионисия. Напомним, что Псевдо-Дионисий ввел разделение на апофатическую и катафатическую теологию, определив Бога превосходящим все возможности нашего выражения и познания; утвердив невозможность познания Бога по природе, он все же говорит об условном «разделении» в Нем. Псевдо-Дионисий пишет об этом так: «И чтобы ясно по порядку сразу все разграничить, скажем, что божественное разделение представляет собой ... благолепные выходы Богоначалия вовне. Даруемое всему сущему и сверхизливающее причастность всех благ, Оно соединено разделяется, умножается единично и увеличивается многократно, от единства не отлучаясь. Поскольку Бог есть Сущий сверхсущественно, дарует сущему бытие и производит все сущности, говорят, что это Единое Сущее многократно увеличивается благодаря появлению из Него многого сущего, причем Оно

---

<sup>141</sup> См. например, *Waardenburg J. Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie...* S. 44.

<sup>142</sup> *Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion.* S. 19

<sup>143</sup> См. *Heiler F. Das Gebet.* S. 233-234; *Heiler, F. Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart.* S. 686-690; *Heiler F. Der Gottesbegriff der Mystik* (по всему тексту).

нисколько не умаляется и остается единым во множестве; соединенным, выступая во-вне; и, разделяясь, – полным, по той причине, что Он сверхсущественно пребывает за пределами по отношению и ко всему сущему, и к объединяющему все исхождению во-вне, и к неиссякающему излиянию Его неумещающих преподаний»<sup>144</sup>. Иными словами, непознаваемый по существу Бог становится открытым для нас и, соответственно, именуемым в своих действиях по отношению к творению. В трактате «О Божественных именах» Псевдо-Дионисий рассматривает многообразие Божественных имен, составляя их длинный перечень и поясняя каждое, среди прочих он выделяет и Любовь (глава 4), Истину (глава 7) и Святое святых (глава 11). Таким образом, мы видим, что Хайлер здесь фактически поставил в центр своей системы теорию Ареопагита, взяв из нее наиболее отвечавшие его задачи имена.

Заметим, что несмотря на использование учения Псевдо-Дионисия Ареопагита Хайлер употребляет при описании центра схемы не греческие термины, а латинские, это наводит на мысль об еще одном влиянии на формирование схемы концентрических кругов. Термины *Deus absconditus* и *Deus revelatus* при описании ключевых положений христианского богословия использует в своих трудах Мартин Лютера. Термин *Deus absconditus* Лютер берет из Вульгаты, где в переводе слов о Боге пророка Исаии говорится: «*Vere tu es Deus absconditus Deus Israhel salvator*» (*Vulgata, Is. 45:15*). Исследователи творчества Лютера пришли к выводу, что «Лютер говорил о сокрытом Боге в двух главных направлениях — Боге, сокрытом в Своем откровении, и Боге, сокрытом за Своим откровением»<sup>145</sup>. Таким образом, Бог у Лютера предстает непознаваемым в Своей полноте, по своей Сущности сокрытым от человека, но Он открывается человеку в Искупительной Жертве Христа, более того, для него «Троица ... всецело относится к аспекту *Deus revelatus*»<sup>146</sup>. Таким

<sup>144</sup> Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 275.

<sup>145</sup> Еремеева В.Н. Бог как *Deus absconditus* в теологии Мартина Лютера и Бог как ноумен в философии Иммануила Канта // *Verbum*. № 15, 2013. С. 198.

<sup>146</sup> *Volkman S. Luthers Lehre vom verborgenen Gott in Entzogenheit in Gott: Beiträge zur Rede von der Verborgenheit der Trinität. Utrecht: Ars Disputandi, 2005. S. 42.*

образом, мы видим, что при построении своей схемы Хайлер одновременно опирался и на Псевдо-Дионисия, и на Мартина Лютера. При этом христианскую идею *Deus revelatus* Лютера Хайлер, расширил на все религии, выделив не Троичность Бога, а основные формы Его открытия человеку, тем самым построив из христианского богословия Лютера, соединенного с учением об именах Бога Псевдо-Дионисия, феноменологическую схему описания центра религии, отражающуюся во всех ее проявлениях.

Подытоживая обзор системы концентрических кругов, можно отметить, что Хайлер в ней предлагает проект теологически ориентированного изучения религии. В центре системы он помещает Бога, описанного языком Псевдо-Дионисия Ареопагита, на основании этого описания выстраивает систему религии, связывая отдельные качества *Deus revelatus* с миром религиозных феноменов. Правда, для Ареопагита сущность религии является объективной данностью, в то время как в схеме Хайлера она открывается посредством религиозного опыта. По мнению Хайлера, вся религиозная жизнь всех религий должна вписываться в рассмотренную схему. Безусловно, у современных исследователей такая систематизация вызывает скепсис, поскольку реализация схемы в конкретном материале многообразия религий с неизбежностью должна столкнуться с непреодолимыми препятствиями несводимости различных религиозных миров друг к другу. Проблематичность этой реализации будет видна уже из проводимого нами ниже рассмотрения самих религиозных феноменов в работе Хайлера. Думаем, что немецкий религиовед осознавал всю трудность этой задачи, но надеялся на ее реализацию, ведь в диссертации по молитве ему удалось описать многообразие молитвенных форм, связав низшие из них с высшими в единую систему, таким образом он подробно описал один из феноменов, входящих в систему религии. Очевидно, что в «Формах проявления...» ему не удалась полная реализация его схемы на конкретном религиоведческом материале, хотя на его взгляд проект был удачен, и он смог, выбрав самые иллюстративные примеры, дать полное представление о мире религий по

своей схеме. Наверное, такая систематизация и не может быть предпринята из-за уникальности и крайней специфичности каждой отдельной религии, но все же стоит отдать должное задумке Хайлера.

### *1.3. Принцип описания религиозных феноменов*

Теперь стоит сказать несколько слов о методе изложения материала в «Формах проявления...», это важно, так как здесь выявляется принцип работы Хайлера с многообразными феноменами религии. Характеризуя его в целом, можно отметить, что книга написана неравномерно, некоторые феномены раскрываются подробно с иллюстрациями из различных религий, другие же, напротив, либо описываются по двум-трем религиям, либо очень поверхностно или однобоко, и критерий предпочтения одного аспекта другому не всегда ясен. В содержании есть явный перекосяк, пожалуй, присущий всем крупным религиоведческим исследованиям Хайлера, базовым формам проявления (первый круг) отводится около четырехсот страниц, в то время как всем остальным кругам – менее двухсот. То же самое мы видим и в «Молитве», где примитивная молитва<sup>147</sup> описывается наиболее подробно. Таким образом, миру религиозных представлений и миру религиозных переживаний отводится значительно меньше места.

Кратко мы разберем один пример описания, чтобы на его материале проанализировать общий принцип, мы намеренно берем один из самых базовых феноменов, поскольку его описание наиболее сбалансировано и в то же время отражает ход изложения в большинстве сходных случаев. Итак, приводим краткий последовательный конспект раздела «Вода»<sup>148</sup>.

---

<sup>147</sup> Термин «примитивная молитва» не нужно понимать в оценочном смысле. Хотя ранние работы Хайлера были написаны в эпоху распространения эволюционных представлений в антропологии, примитивная молитва понималась им как первоначальная в историческом смысле форма молитвы, ее можно было бы назвать базовой, поскольку появившись в архаических культурах на заре истории человечества, она сформировала изначальный набор необходимых для всех последующих типов молитвы элементов (подробнее проблематика примитивной молитвы будет рассмотрена в третьей главе). При этом примитивная молитва проявляется вне времени во всех религиях (там, где речь идет о примитивной религиозности), когда все представления молящихся обуславливались гедонистическими и эгоистическими мотивами.

<sup>148</sup> Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 39-43.

Еще на заре человечества в архаических культурах почитались источники и реки как дающие плодородие, это сохранилось и в высших религиях. Примеров тому можно привести немало: колодец Зам-зам в Мекке, святые источники в митраизме, частая практика строить храмы на источниках в христианстве, яркой иллюстрацией этого выступают паломничества за святой водой (например, в Лурд). Вода символически выступает как символ жертвенности, кроме того, ее течение ассоциируется с бесконечностью. Значительную роль в истории играли священные реки: Нил, Тигр и Евфрат, Ганг, Иордан. Текущая вода воспринимается как субстанция, могущая очистить грехи. В римской церкви существует три формы воды: освятительная, крестильная, григорианская. В Восточной Церкви особенно почитается крещенская вода. Субстанция воды сначала почиталась как несущая силу, а затем стала вместилищем духовных существ. Женские богини и драконы также воспринимались как существа, связанные с водой. В мифах вода широко распространена как первоматерия, основа мира в Израильских и Вавилонских сказаниях, праокеан. В Библии упоминаются источники, исходящие из Рая. В скандинавских сказаниях есть три источника под корнями древа Иггдрасиль. У Фалеса вода – начало вещей. В эсхатологии она тоже играет важную роль, как и в космогониях. У библейских пророков Иезекииля и Захарии встречается вода, дающая жизнь, и иные сходные образы. В Апокалипсисе чистый источник течет из-под Престола Божия. В символическом смысле вода изображает божественную жизнь и милость, Бог воспринимается как источник в писаниях пророков. Сходный образ воды мы встречаем и в Евангелии Иоанна, например, в беседе с самарянкой Христос выступает как податель воды живой. Распространен образ воды и у мистиков. Мехтильда Макдебургская говорит об источнике Божества, Троиственности, небесном потоке. Рейнские мистики и Ангелус Силезиус часто используют образ воды. Лютер сравнивает верующую

душу с водой. Тереза Иисусова уподобляет первую молитвенную ступень воде, почерпнутой из колодца-журавля, вторую – воде, набранной ведром из барабанного колодца, третью – воде из ручья или реки, четвертую – дождю с небес. Сходные идеи встречаются и у Мадам Гюйон. В исламе вода – образ души, которая подобна капле, растворяемой в море Божества, особенно ярко выражен этот образ в творчестве Джалал ад-Дина Руми.

Таким образом, мы имеем следующую схему: сначала определяется общее место феномена в религии, затем описывается восприятие сознанием верующих людей этого феномена, его проявлений в их жизни и значения для нее, далее приводятся различные примеры этого проявления, после того раскрываются теологические и мифологические формы описания феномена, и, наконец, приводятся примеры феномена в конкретном и образном значении в многообразии религий. Причем порядок изложения обычно идет от архаических религий, повествований авраамических религий к мистике сначала церковной, а затем и стоящей на границе церковного учения или вообще выходящей за его рамки (например, Гёте). Отметим, что сами описания феноменов редко анализируются, это своего рода скурпулезнейший каталог, сводящий факты в единую систему. Можно заметить, что часто разнородные феномены, рожденные в лоне различных религий, вырываются из контекста и помещаются в единый контекст феноменологического рассмотрения, тем самым уничтожается их своеобразие, не принимаются в расчет условия их генезиса, не рассматривается конкретный культурный и исторический контекст их возникновения.

Соотнеся такой метод со схемой кругов, можно заметить, что для Хайлера в описании религии важнее был божественный, а не человеческий аспект. Ведь именно под исходящую свыше интенцию раскрытия отдельных черт *Deus revelatus* и подстраивается многообразие феноменов, при этом условия их возникновения, чисто человеческий их аспект, принимаются в расчет как второстепенные и не определяющие. В завершающей «Формы

проявления...» главе с говорящим названием «Сущность религии» немецкий религиовед замечает, что религия не является ни мировоззрением, ни философией, ни теологией, но «общением со Святым», причем это общение происходит по божественной инициативе. Вот как Ф. Хайлер во многих своих работах иллюстрирует это словами Джалал ад-Дина Руми:

Твой призыв «о Боже» – есть мой зов «Я здесь».

Твоя боль и мольба – это же весть от Меня,

И все твои стремления достигнуть Меня –

Это знак того, что Я привлекаю тебя к себе.

Твоя боль любви – это Моя милость к тебе;

В призыве «о Боже» – сотня «здесь Я»<sup>149</sup>

Итак, по Хайлеру «не человек приходит в религии к Богу, а наоборот, Бог к человеку»<sup>150</sup>.

Все это показательно особенно в сравнении с классиками истории религии, предлагающими совершенно противоположный подход к проблеме. Еще Шантепи де ля Соссе в своем «Учебнике по истории религий», как известно, делил исследование религии на философию и историю религии, предметом последней он видел «историческое развитие религий культурных народов»<sup>151</sup>, в то время как философия должна была рассматривать субъективную и объективную стороны религии. Обобщением и группированием явлений исторической жизни религии, согласно Шантепи, должна была заниматься феноменология, еще не существовавшая в его годы. Сам «Учебник...» он построил по историческому принципу, рассматривая религии в нем как развивающиеся каждая по-своему системы, знания о бытии которых черпаются из исторического и этнографического материала последних. Это яркий пример того, что Хайлер именовал «продольным

---

<sup>149</sup> Например, *Heiler F. Der Gottesbegriff der Mystik // Numen: International review for the history of religions. S. 181*; или в докладе, опубликованном в *Jungclaussen E. Die größere Ökumene. Gespräch um Friedrich Heiler. S. 93*

<sup>150</sup> *Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 563*

<sup>151</sup> *Шантепи де ля Соссе П. Учебник по истории религии / в кн. Классики мирового религиоведения. Том 1. Москва: Канон, 1996. С. 201.*

разрезом» в изучении религии, то есть в такой истории религия предстает как человеческое событие, развивающееся по законам жизни общества, и ничего, как подчеркивал это Хайлер, не говорится о ее сущности.

С еще более сильным осознанным редукционизмом подход мы встречаем и у классической советской истории религий, принадлежащей С.А. Токареву. В «Религии в истории народов мира» перед нами предстает обзор истории религий от доклассового бесписьменного общества до современных мировых религий, история каждой из которых дается отдельно, как цепь самостоятельных событий, изменение которых связано лишь с социальной жизнью людей, у Токарева религия становится абсолютно человеческим феноменом, функцией социальной жизни общества.

В противоположность таким теориям в теории марбургского религиоведа основной акцент делается на то, что он называет «сущностью религии», и какую роль в ее оформлении играет надчеловеческий центр. При этом заметим, что Хайлер считал такой проект религиоведческим, а не философским. Для него философия религии – как рассматривали ее Шлейермахер и Гегель – спекулятивная работа человеческого разума, в то время как феноменологическое ее описание предполагает серьезную работу с реальным эмпирическим материалом, его рассмотрение, классификацию и систематизирование в единую теорию. Хайлер считал, что его схема с преобладанием высшего в религии над низшим – плод его эмпирических научных изысканий.

Как нам кажется, Хайлер согласился бы с определением феноменологии религии, предложенным Кристенсенем, гласящим, что: «феноменология одновременно систематическая история религии и прикладная философия религии»<sup>152</sup>, с той поправкой, что исследование религии при этом должно строиться из ее центра – источника религиозной жизни. Таким образом, Хайлер встраивается в одну из ключевых для феноменологии религии

---

<sup>152</sup> Cox J. A Guide to the Phenomenology of Religion Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates. P. 110.

тенденций, описанную Джеймсом Коксом в следующих словах: «Антиэволюционистская тенденция ключевых феноменологов отражается в их отказе сводить религию к любым объяснениям, проистекающим из социальных наук, и в их настоянии на том, что перспектива рассмотрения верующим религии должна сохранять центральное место в любой подлинной научной интерпретации религии»<sup>153</sup>.

#### *1.4. Архаические и высшие религии и примитивная и высшая религиозность*

Возвращаясь к рассмотрению аспектов теории Хайлера, отметим, что в характеристике, приведенной чуть выше, мы упомянули два важнейших ее аспекта. Первый – деление религий на высшие и архаические (Хайлер именует их «примитивные»). Эта идея проходит через все его творчество, начиная от «Молитвы». Причем четкий критерий деления полностью не приводится, есть лишь некоторые указания, так в своем докладе «История религии как приготовление к сотрудничеству религий» он пишет, что «все высшие религии отличаются от низших национальных религий человечества»<sup>154</sup>. При этом очевидно, что понимание национальных религий для него не совсем стандартное, так иудаизм и даже индуизм<sup>155</sup> он относит к высшим религиям, наравне с христианством, исламом, буддизмом, маздаизмом и джайнизмом.

Второй, более важный аспект, – это система выделения уровней религиозности от примитивных к высшим. Согласно Хайлеру, в рамках любой религии могут соседствовать как высшие, так и низшие формы религиозности. Например, индуизм Хайлер, следуя предложенному Х. Шомерусом образу, уподобляет баньяну, дереву, поддерживающему свою жизнь благодаря дополнительным стволам и «таким образом остающемуся даже в старости свежим, оно так разрастается, что в конечном счете уподобляется больше

---

<sup>153</sup> Там же, Р. 67.

<sup>154</sup> Heiler F. The History of Religion as a Preparation for the Cooperation of Religions. P. 156.

<sup>155</sup> Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 17

маленькому лесу, чем отдельному дереву»<sup>156</sup>. Таким образом, индуизм представляет собой не синкретизм различных элементов, а «наслоение многих религий друг на друга»<sup>157</sup>, тем самым включает в себя различные уровни религиозности.

Любой отдельно взятый феномен Хайлер стремится раскрыть сразу во всех измерениях. Сначала он как бы в зародыше присутствует в древних народных примитивных верованиях, затем раскрывается, растет и расцветает в формах проявления высших религий, которыми для Хайлера являются мистическая и пророческая религиозность, именно поэтому описание каждого феномена почти всегда приходит к изображению его в жизни и творчестве того или иного мистика или пророка. Вот как об этом говорит сам Хайлер, рассуждая об образе воды и его притягательности для человека в религиозном мире, он пишет: «Эта картина нас так захватывает, поскольку мы носим в себе органы примитивных людей, для нас также важны элементы природы, проникающие от Божественной силы»<sup>158</sup>. Иными словами, каждый человек прежде всего является человеком, и его восприятие, отношения с другими, представления и переживания в базовой форме были сформированы еще в архаических культурах, но религия воспринимается как совместное действие двух бытий, и то, что в архаических было в большей степени очеловечено, в высших раскрывается и обоживается.

Свидетельств важности этого взгляда для самого Хайлера можно привести много, далее это будет рассмотрено в третьей главе в анализе молитвы. Здесь достаточно упомянуть, что в своей работе «Католицизм» Хайлер, ставя цель написать историю Вселенской церкви, начинает с изложения «примитивного католицизма»<sup>159</sup>, то есть народной веры со всеми

---

<sup>156</sup> Heiler F. Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart. Stuttgart: Phillip Reclam, 1962. S. 368-369.

<sup>157</sup> Там же

<sup>158</sup> Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 42

<sup>159</sup> С описания «примитивного католицизма» Хайлер начинает второй после исторического раздел книги «Основные формы католицизма». В его описание включены элементы примитивного благочестия, вера в Божественную силу, чудеса, загробный мир, личные отношения со Святым, специфика народного понимания церковного года и т.п. По сути, Хайлер рассматривает примитивный католицизм как базис католицизма

ее суевериями и странными со строго богословской точки зрения представлениями, отметим, что и в «Молитве», и в «Формах проявления...» он тоже много места уделяет описаниям народной веры. В «Католицизме» же демонстрирует как эта народная вера оказала влияние на веру Церкви, как с ней связана сложная теологическая и ритуальная составляющая ее жизни и как эта примитивная жизнь раскрывается и возвышается.

Примечательно, что в современном религиоведении происходит поворот к изучению того, что в исследовательской литературе получило наименование «lived religion», а именно, верований, практик, повседневного религиозного опыта рядовых верующих. Исследователи этого направления подчеркивают значительную разницу между восприятием религии в «официальных» кругах духовенства и теологов и народным пониманием веры, отмечая при этом, что именно народное благочестие и практика формируют образ религии в большей степени. Таким образом, можно заметить, что интерес Хайлера к примитивной религиозности отчасти предвосхитил направление исследований «lived religion».

Рассматривая феноменологический подход Хайлера к религии, нужно обратиться к двум важным вопросам: на какие религиоведческие теории он преимущественно опирается и как критиковали его феноменологическую теорию.

### *1.5. Влияние религиоведческих теорий на феноменологию религии Ф. Хайлера*

Для ответа на первый вопрос мы выделим несколько основных религиоведческих концепций, принципиальных для теории немецкого религиоведа. Прежде всего это концепция *манизма*, популяризированная Робертом Мареттом и развитая Карлом Бетом и Натаном Зёдербломом. Хайлер не выстраивает на ней всю свою теорию, но все же отмечает, что в

---

вселенского, при этом подчеркивая всю удаленность от традиции народного восприятия. См. *Heiler F. Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung. München: Reinhardt, 1923. S. 161-226.*

религиоведении произошел настоящий переворот с открытием категории «мана»<sup>160</sup>. В его схеме кругов она фигурирует в трех аспектах: как ценностное чувство в третьем круге, как представления во втором круге и как объект во внутреннем круге<sup>161</sup>, иными словами, Бог воспринимается людьми в форме силы. Хайлер также прибегает к категории мана при описании волшебства и ритуальной чистоты (например, представление о целибате как особом состоянии он напрямую выводит из представления о семени как мана)<sup>162</sup>. Отметим, что у Маретта «мана» – противоположность «табу», это «позитивная сторона сверхъестественного»<sup>163</sup>, причем в восприятии верующих она является неотъемлемым атрибутом Божества<sup>164</sup>. В понимании Хайлера мана не предшествует Богу, а Бог воспринимается людьми в форме мана. В этом во многом Хайлер следует логике Рудольфа Отто, который также в значительной степени опирался на теорию манизма, но не выводил из нее представления о нуминозном как таковом<sup>165</sup>.

Очевидно, что теория *нуминозного* Рудольфа Отто оказала значительное влияние на разработки Хайлера, используя ее в своей схеме, как было показано выше, Хайлер опирается на всю систему характеристик Отто, когда речь заходит о религиозных переживаниях, идеи Бога в разуме человека, нуминозном как таковом<sup>166</sup>. Ваарденбург в частности отмечает, что Хайлер адаптирует мареттовскую категорию мана через чувство страха и трепета Рудольфа Отто<sup>167</sup>.

---

<sup>160</sup> Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 29

<sup>161</sup> Там же, S. 33

<sup>162</sup> Там же, S. 199

<sup>163</sup> Маретт Р. Формула табу-мана как минимум определения религии / в кн. Классики мирового религиоведения: Том 2. Москва: Канон+, 1998. С. 102

<sup>164</sup> Например, в завершении своей статьи «Формула табу-мана как минимум определения религии», подчеркивая универсальность рассматриваемых категорий, Маретт пишет: «Между тем все религии, рудиментарные или сложные, могут присоединиться к словам псалмопевца «Сила принадлежит Богу»» (Там же, С.108).

<sup>165</sup> См., например, 17 главу «Священного», подробный анализ отношения Отто к теории манизма см. Пылаев М.А. Категория «священного» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. С. 37-47

<sup>166</sup> См. например, Heiler F. Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart. S. 14-14, 59-60; Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 4, 49, 285, 559-562.

<sup>167</sup> Waardenburg J. Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie.... S. 31

Шмидтовская концепция *прамонотеизма* используется Хайлером в некоторых случаях как инструментальная для объяснения развития религий некоторых архаических культур, но он не склонен придавать ей определяющего значения.

Интересно, что Хайлер серьезно относится к теории *Якоба Бахофена*, изложенной в «Материнском праве», так он отмечает, что истоки почитания луны нужно искать именно в матриархальном культе примитивных племен<sup>168</sup>. Теория Бахофена, пользовавшаяся известностью в конце XIX века у религиоведов, уже всерьез не разделялась крупными историками и антропологами в середине XX века, но при этом Хайлер в своей работе 60-ых годов приводит ее как подходящую для объяснения некоторых аспектов религиозной жизни. При этом Хайлер не стремился возродить идеи Бахофена, скорее он прибегал к ним как к удачной объяснительной схеме.

Как мы уже отмечали выше, Хайлер был далек от философских дискуссий о Святом, пожалуй, лишь *Шлейермахер* для него представлял немалый авторитет. При этом в наследии последнего Хайлер был склонен выделять именно компаративистскую сторону его творчества, открытость к внехристианским формам религиозности<sup>169</sup> и стремление к рассмотрению всех религий как частей единого целого<sup>170</sup>. В этом движении за Шлейермахером последовали далеко не многие, прежде всего в его продолжателях Хайлер

---

<sup>168</sup> Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 56.

<sup>169</sup> В своих работах Хайлер не раз демонстрировал открытость к внехристианским формам религиозности. Например, в одной из лекций, прочитанной в Мюнхене, Хайлер говорил, что будь он «на десять лет моложе, то стал бы еще миссионером, но миссионерствовал бы радикально другими методами, отчасти через благотворительность, отчасти через проявление любви к религиям Востока, не обращением в другую веру, а через опыт встречи (nicht Bekehrung, sondern Begegnung)». (Heiler F. Meine ökumenischen Begegnungen // Vom Werden der Ökumene: Beiheft zur Ökumenische Rundschau № 6, 1967. S. 24.) Нехристианская религиозность вызывала у Хайлера симпатию, его возмущала попытка христианских миссионеров ее искоренить. Хайлер описывает в своем дневнике, как однажды во время пребывания на юге Индии его постигло разочарование при виде разделенных христианских церквей. Так в Коттаме он не обнаружил ни одного индуистского храма, зато там друг на против друга располагались четыре христианские церкви, принадлежащие разным конфессиям: сирийская православная церковь, сирийская церковь апостола Фомы, римо-католический собор и объединенная южноиндийская церковь. По этому поводу Хайлер писал в одном из своих писем: «Какая трагичная сцена: разделенные христианские церкви в нехристианском мире»<sup>169</sup> (Цитата из неопубликованного дневника Хайлера по Röhr, H. Friedrich Heiler und Indien // Journal of Religious Culture. № 08 (1997). S. 11.) – и в другом письме: «Какое кривое выросшее на чужбине христианство в азиатских странах, и что за утонченные люди эти некрещенные язычники!» (Там же S. 12.)

<sup>170</sup> См., например, Heiler F. The History of Religion as a Preparation for the Cooperation of Religions. P. 133

видит Натана Зёдерблома и Рудольфа Отто, но можно предположить и себя тоже<sup>171</sup>.

О влиянии идей Шлейрмахера на религиоведческую теорию Хайлера стоит сказать отдельно. Очевидно, что в ряде положений идеи Хайлера опираются на философию Шлейрмахера. Так последний приоритетным в религии видел опытное ее измерение, в основе религии для него лежит «религиозное чувство»<sup>172</sup>. Причину возникновения многообразия религий Шлейрмахер видел в индивидуальной реакции каждого человека на это чувство воздействия «единственного и высшего единства»<sup>173</sup> – Бога. Догматика при этом играет второстепенную роль, для Шлейрмахера все люди едины в переживании «единственного и высшего единства», но позднейшая рефлексия над этим переживанием порождает метафизические идеи, которые начинают восприниматься как сущность религии, это, соответственно, дает начало фанатизму в отстаивании правоты одной идеи перед другой. Такой приоритет религиозного опыта над догматикой характерен и для творчества Хайлера, но скорее не в религиоведческом, а в экуменическом аспекте. Как показывает анализ схемы кругов, для Хайлера религия – единое целое, из которого нельзя исключить какую-либо часть, метафизика религии – второй круг схемы, без него не бывает религии. При этом экуменический проект «евангелического католицизма» Хайлера строился как раз на основе единства католиков и протестантов вокруг единой литургической практики, таким образом здесь действительно догматика, внесшая разделение, должна была уступить место объединяющему переживанию опытного единства в богослужении. В феноменологической теории Хайлера аспект

---

<sup>171</sup> Там же, 153

<sup>172</sup> Вот как Шлейрмахер определяет это чувство: «...мы признали каждое чувство лишь постольку религиозным, поскольку в нем нас затрагивает не что-либо единичное, как таковое, а через единичное — целое как откровение Бога, — поскольку, следовательно, в нашу жизнь входит не что либо частное и конечное, а именно Бог, в котором одном ведь слито воедино все частное; и с другой стороны, мы признали чувство религиозным, поскольку в нас самих им возбуждается и проявляется не та или иная отдельная функция, а все наше существо, которое в нас противостоит миру и вместе с тем находится в нем, т.е. непосредственно божественное в нас». (*Шлейрмахер Ф.Д.* Речи о религии к образованным людям ее презирующим: Монологи. /Пер. с нем. С.Л. Франка. СПб.: Алетейя, 1994. С. 124)

<sup>173</sup> Там же

индивидуального восприятия человеком проявлений *Deus revelatus* есть прямое следствие объяснения многообразия религий Шлейрмахером, у Хайлера тоже преломление откровения Бога в человеческом восприятии ведет к этому многообразию.

### *1.6. Критика феноменологической теории Ф. Хайлера*

Далее мы рассмотрим критические оценки феноменологической теории Ф. Хайлера. Можно выделить две, на наш взгляд, самые аргументированные линии критики немецкого религиоведа. Обратимся к ним последовательно.

*Жак Ваарденбург*, отмечая все значение трудов Ф. Хайлера для понимания истории религиоведения, в особенности его довоенной специфики, и указывая на то, что оно представляет собой «снимок религиоведения в процессе рождения и возмужания»<sup>174</sup>, высказывает ряд замечаний в отношении концептуальных оснований его теории. Прежде всего он отмечает у Хайлера преобладающее значение личного восприятия религии, по его выражению, его «мира переживаний» (*Erlebniswelt*)<sup>175</sup>. Для построения своей теории Хайлер пользовался устаревшим ныне методом вчувствования в религиозный мир других людей, пренебрегая текстологическими, семиотическими, антропологическими и герменевтическими методиками осмысления, «ища психологического ее понимания»<sup>176</sup>. Это приводило, с одной стороны, к сглаживанию отдельных спорных вопросов в сравнении религий, что сказывалось даже на уровне религиозного языка, понятия которого становились идентичными, невзирая на сложность перевода от культуры к культуре, от языка к языку и от религии к религии. С другой, это привело к трансляции своего личного опыта и опыта своей традиции во вне. Ваарденбург напрямую заявляет, что поиск единой основы всех религий был прямым следствием отражения личного мира переживаний христианской

---

<sup>174</sup> *Waardenburg J. Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie ... S. 26*

<sup>175</sup> Там же, S. 30

<sup>176</sup> Там же, S. 26

литургии<sup>177</sup>. Отсюда и определенный дисбаланс содержания его текстов, в которых, с одной стороны, говорится очень много о примитивных религиях, а с другой, теоретический аспект жизни религий излагается со значительной опорой на христианство. Таким образом, «верующая феноменология религии» на деле была выражением личной веры исследователя. Ваарденбург выносит такой теории жесткий вердикт, обвиняя ее в некритичности в методологическом плане, опредмечивании религиозного мира, наивности, выражающейся в идее возможности достижения религиозной реальности и, как следствие, постижению сущности религии.

Отчасти сходную позицию занимает и *М. А. Пылаев*, правда его критика направлена не на одного Хайлера, а на общее всем феноменологам стремление к созданию единых для всех религий классификаций феноменов. При этом Хайлер предстает классическим выразителем такой тенденции. М.А. Пылаев замечает по этому поводу: «В чем состоит научное (эвристическое) значение проведения параллелей между Зевсом-Dendrites и Христом как «Древом жизни» у Хайлера? Неужели понимание истинной жизни в древнегреческой религии и христианстве тождественно? Разве имеет какое-нибудь отношение использование изображений рыбы, тельца или змея в раннехристианском искусстве к идее священного животного в других религиях? Почему священное пространство в высоких религиях (иудаизме, христианстве, исламе) Хайлер связывает с понятием овеществленной (видимой) святости как гарантией присутствия Бога? ... Неужели семантика мечети, синагоги и христианской церкви обладает внутренним единством?»<sup>178</sup>. Суммируя эти аргументы, М. А. Пылаев говорит об игнорировании классической феноменологией интенциональности, как направленности конкретной религии на ее же конкретный объект, в таком случае «второстепенная

---

<sup>177</sup> Там же, S. 29

<sup>178</sup> *Пылаев М.А.* Категория «священного» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. С. 70

схожесть религий»<sup>179</sup> делает неважным их принципиальную разнонаправленность в конечных целях.

В приведенных выше критических замечаниях мы видим, как слабые стороны теории Ф. Хайлера, так и черты основной идеи, лежащей за ней, при этом необходимо отметить следующее. Прежде всего в такой критике не всегда учитывается принцип историзма, предполагающий рассмотрение явления в его окружении. Такой взгляд на религию был распространен в кругах современников Хайлера чрезвычайно широко, его выражали и религиоведы, и теологи, и философы. Ваарденбург, указывая на герменевтику и текстологию, признает за ними истинность, хотя бы по сравнению с хайлеровской эмпатией, но здесь не принимается во внимание, что любой ход в науке является временным и гипотетичным, удачным на какой-то отдельный отрезок времени, нет никаких гарантий, что потомки не признают сегодняшние методы столь же наивными, как подход Хайлера оценивается ныне.

Более серьезным является вопрос об эвристичности его теории. Безусловно, в аспекте каталогизации религиозных феноменов она мало положительного дает для религиоведения. Но, пожалуй, стоит оценивать теорию Хайлера в совокупности, и если мы обратимся к анализу феномена молитвы, проведенного с привлечением такой же компаративистики, то найдем, что картина молитвенных практик, обобщенная с учетом различных религий, производит впечатление и обогащает наши знания о религии в значительной степени. Подробнее мы еще скажем об этом в следующей главе.

Заметим, что современные религиоведы и сегодня обращаются к феноменологической теории Хайлера, используя ее как основу для систематических построений. В своей работе «Расшифровывая знаки Божии: Феноменологический подход к исламу» *А.-М. Шиммель* отмечает, что «феноменологический подход хорошо приспособлен к тому, чтобы дать

---

<sup>179</sup> Там же, С. 69

лучшее понимание ислама, особенно та его модель, которую разработал Фридрих Хайлер в своем всеобъемлющем исследовании «Erscheinungsformen und Wesen der Religion». Предложенную им структуру я положила в основу своей книги»<sup>180</sup>. Описывая мир ислама, Шиммель, следуя Хайлеру, выделяет в нем три уровня: мир религиозных феноменов; человеческий ответ на Божественный призыв; ядро религии – Бога. Шиммель считает, что феноменологическая теория Хайлера подтверждается на материале ислама.

Другим интересным примером творческого осмысления феноменологической теории Хайлера служит примененная боснийским исследователем *Рузмиром Махмутчехаичем*<sup>181</sup> схема концентрических кругов Хайлера к исламу, с соотнесением сур Корана по секторам. Такая реконструкция была проведена с целью иллюстрации значимости и влияния ислама как религии. На наш взгляд, она представляет немалый интерес, поскольку в ее рамках теория концентрических кругов была применена не к феноменам из разных религий, а к одной религии, той, которой Хайлер при жизни уделял в своих исследованиях сравнительно мало внимания. Поскольку идея Махмутчехаича вызывает интерес, мы решили поместить его схему в Приложение № 2.

Кроме того, феноменологическая теория Хайлера используется *Бернардом Лонерганом* для богословской оценки многообразия религиозного опыта. Лонерган считает важными выделенные Хайлером в различных религиях общие черты этого опыта. В «Метод в теологии» он пишет: «Фридрих Хайлер достаточно подробно описал семь таких общих черт. Хотя я не имею возможности воспроизвести здесь богатую текстуру его мысли, я должен, по крайней мере, привести список тем, которые он рассматривает: существование трансцендентной реальности; ее имманентное пребывание в человеческих сердцах; ее высшая красота, истина, справедливость и благодать;

---

<sup>180</sup> Schimmel A.-M. Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam. Albany: SUNY Press, 1994. P.XII

<sup>181</sup> См. *Mahmutcehajic R.* Bosnia the Good: Tolerance and Tradition. Budapest: Central European university, 2000. Реконструкция теории Хайлера и ее применение на исламском материале приводятся на стр. 59-73.

Бог как любовь, милосердие, сострадание; путь к Богу через покаяние, самоотречение и молитву; путь как любовь к ближнему, даже к врагам; путь как любовь к Богу, так что блаженство рассматривается как познание Бога, единение с Ним или растворение в Нем»<sup>182</sup>.

Теперь, чтобы подчеркнуть своеобразие метода Хайлера, мы сравним его идеи с работами двух его коллег – общепризнанных классиков феноменологии религии – Рудольфом Отто и Мирча Элиаде. Отто, как уже было продемонстрировано, оказал значительное влияние на теорию Хайлера, его книга «Священное» вышла в один и тот же год с «Молитвой» и стала абсолютной классикой феноменологии религии. Работа Элиаде «Священное и мирское» является промежуточным итогом творчества чикагского религиоведа, подведенным в середине его жизни и изданным чуть раньше «Форм проявления...» Хайлера. Если сравнение с Отто более или менее очевидно (близкий друг и коллега, соратник и классик феноменологии), то случай с Элиаде нужно немного прояснить. Дело в том, что Элиаде принадлежит к более молодому поколению религиоведов, чем Хайлер, но тематика этих двух рассматриваемых работ (соотношение сущности религии и ее проявления) почти идентична, а выпуск их почти в одно и то же время лишь подчеркивает эту близость. Интересно, что Йоханн Фигль в своем «Справочнике по религиоведению» выделяет лишь три примера типологизации религиозного мира в классической феноменологии религии, называя имена Элиаде, Хайлера и Ван дер Леу<sup>183</sup>. В этом контексте очень интересно сравнить их, поскольку книга Элиаде стала религиоведческим бестселлером и была переведена на многие языки, тогда как работа Хайлера осталась известной только кругу специалистов.

---

<sup>182</sup> Лонерган Б. Метод в теологии / Пер. с англ. Вдовина Г.В. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 126.

<sup>183</sup> Figl J. Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen. Innsbruck: Tyrolia, 2003. S. 624.

## **§2. Сравнительный анализ феноменологической теории в работах Хайлера и Элиаде**

Отношение двух исследователей к научному наследию друг друга достаточно непростой вопрос, по крайней мере, в трудах М. Элиаде нам не удалось найти прямых ссылок на работы Ф. Хайлера, а Хайлер в своих последних работах использует материалы Элиаде<sup>184</sup>. Но здесь нам интересно было бы сравнить их представления о религии в целом, представив взгляд Элиаде по его работе «Священное и мирское». В последние годы на русский язык был переведен почти весь корпус религиозоведческих сочинений Элиаде, и русские исследователи анализировали их в своих работах. Здесь мы не стремимся к пересказу уже известных идей, а хотим лишь выделить основные аспекты труда ученого, сравнив их с теорией Хайлера.

В самом начале своей работы «Священное и мирское» Элиаде отмечает, что его книга – популярное изложение представлений, жизни и поведения homo religiosus, изложение беспристрастное, даже со значительной долей симпатии<sup>185</sup>. Отдав должное разработкам Рудольфа Отто, он отмечает, что «Священное и мирское» написано несколько в ином ключе, поясняя, «...мы стремились представить феномен священного во всей его сложности, а не только в иррациональном аспекте»<sup>186</sup>, причем это представление дается на эмпирическом материале из различных религий. В этом аспекте Элиаде ближе к Хайлеру, чем к Отто. Священное по Элиаде определяется достаточно просто, «это то, что противопоставлено мирскому»<sup>187</sup>. Главным механизмом его проявления в мире людей по Элиаде служит иерофания – проявление священного в мирском, преобразующее реальность естественную в

---

<sup>184</sup> В «Религиях человечества» Хайлер обращается к «Мифу о вечном возвращении», «Трактату по истории религии» и «Йоге» (подробнее см. *Heiler F. Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart. S. 13-53, 233-236*), а в «Формах проявления и сущности религии» к «Шаманизму» и «Манале и строительные обряды» (см. *Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 130, 149*)

<sup>185</sup> Здесь мы ссылаемся на последнее издание работы Элиаде «Священное и мирское», в котором эта работа, наряду с двумя другими («Миф о вечном возвращении» и «Образы и символы»), была включена в сборник избранных произведений с названием «Миф о вечном возвращении». *Элиаде М. Миф о вечном возвращении. М.: Ладомир, 2000. С. 252*

<sup>186</sup> Там же, С. 255

<sup>187</sup> Там же, С. 255

сверхъестественную в сознании верующих людей, разрывающее обыденное пространство жизни человека, создающее «абсолютную точку отсчета, некий Центр»<sup>188</sup>. Желание жить в священном мире для него – это стремление к «совершенно реальному бытию»<sup>189</sup>. Для верующего человека пространство неоднородно: оно может быть профанным и тогда кажется единым и монотонным, или священным, именно присутствие священного трансформирует мирскую реальность, «разрывает ее»<sup>190</sup>. Время также для религиозного человека неоднородно и не непрерывно, наряду с мирским, в него вмешивается иной сакральный порядок богослужений, празднеств, таинств, разрывая его, обращая текучее время в вечность.

Идеалом для Элиаде служит доисторический человек, стремящийся приобщиться к священному, желающий жить в присутствии божества, соизмеряющий всю свою жизнь с ним и отказывающийся жить в историческом настоящем. Жизнь такого человека ориентирована на священное, даже его повседневная деятельность: охота, работа, семейная жизнь – являются отражением священных мифов (жизнь своего племени воспринимается как приобщение к порядку истинного бытия, другие племена и народы – расцениваются как силы зла и хаоса). Главная цель религиозного человека всех эпох – стремление вернуться к изначальному порядку вещей, «желание жить в некоем чистом и святом Космосе, каким он был изначально, когда только что вышел из рук Создателя»<sup>191</sup>. Ровно также и время в религиозном восприятии – это постоянное воспроизведение изначальной ситуации творения, возвращение года в начало мира, приобщение верующих через таинства к событиям, бывшим во «время оно». Религиозный праздник не просто вспоминает прошлое, а «восстанавливает его»<sup>192</sup>, события можно пережить вновь с помощью возвращающих мифическое время ритуалов.

---

<sup>188</sup> Там же, С. 260

<sup>189</sup> Там же, С. 272

<sup>190</sup> Там же, С. 268

<sup>191</sup> Там же, С. 282

<sup>192</sup> Там же, С. 289

Человек становится настоящим человеком, лишь подражая богам, следуя их жизни по мифам.

Для Элиаде все, что окружает человека, берет свое начало из восприятия мира человеком архаической культуры, например, вот как он описывает представление о храме: «Духовная архитектура лишь позаимствовала и развила космологический символизм, существовавший уже в структуре примитивных жилищ ... ритуалы, связанные с храмами, поселениями, домами, восходят в конечном счете к первичному опыту священного пространства»<sup>193</sup>.

Казалось бы, это очень напоминает Хайлера, но на деле здесь мы встречаемся с двумя противоположными подходами к пониманию религии. Для Хайлера все определяет не первичный опыт человека архаической культуры, от которого всегда отталкивается Элиаде, а всегда и везде могущая произойти встреча с высшим Бытием, с *Deus revelatus*, место этой встречи и есть религия, она не локализуется ни во времени, ни в пространстве, Бог по нему постоянно открывает себя в многообразии форм на разных уровнях от примитивного до возвышенного. Здесь нужно обратить внимание на важное отличие двух религиоведов: У Элиаде для встречи со святым необходимо постоянно совершать архаический ритуал, тогда как Хайлер считает, что эта встреча всегда индивидуальна и ритуал вовсе не является ее обязательным условием. У Элиаде религиозная жизнь однородна, не существует типов религиозности, по нему проявление Святого уже произошло в примитивной религии, и с развитием религиозных форм ничего не меняется в плане встречи человека со Святым<sup>194</sup>. У Хайлера же религиозность неоднородна, существуют различные ее типы: примитивная, мистическая, пророческая и другие, – в

---

<sup>193</sup> Там же, С. 279

<sup>194</sup> С определенностью можно сказать, что такая ситуация характерна для раннего творчества Элиаде, итогом которого, по его собственному замечанию, и стал труд «Священное и мирское». В более поздних его работах, в частности трехтомнике «История веры и религиозных идей» представлен несколько иной взгляд на религию, включающий в себя понятие истории. В частности, важным является определение Христа как высшей иерофании. Элиаде пишет: «с точки зрения истории религий, воплощение представляет собой последнюю и самую совершенную иерофанию: Бог полностью воплощается в человеческое существо, конкретное и одновременно историческое (т.е. действующее в рамках определенной и необратимой исторической темпоральности), но не ограничивает себя его телом (так как Сын единосущен Отцу)» *Элиаде М. История веры и религиозных идей: Том 2. М.: Критерион. 2002. С. 344*

каждом из этих типов Святое проявляет себя по-разному, по-разному воспринимает его и человек, очевидно, что Хайлер всегда отдает предпочтение высшим религиям перед архаическими, хотя с большим вниманием описывает последние как очеловеченный уровень религии.

Не менее примечательным является отношение Хайлера и Элиаде к социальному аспекту религии. Автор «Священного и мирского» считает, что религию творят лишь те, кто осознает «смысл космической религиозности»<sup>195</sup>, в то время как интеллектуальные элиты отрываются от этого смысла, уходя от истока религии, перетолковывая ее и внося рационализацию, убивают ее дух. Образованность, можно сказать, портит религиозного человека, понять религию может только тот, кто сумел сохранить восприятие религиозности человека архаической культуры, например, современные городские христиане по Элиаде – люди, «утратившие представление о космической литургии»<sup>196</sup> в силу того, что они далеки от примитивного восприятия мира. По Элиаде современный человек живет в разрушенном, десакрализованном однородном мире, лишенном всяких ориентиров. Дом вследствие индустриализации превратился в жилище, «машину для жилья»<sup>197</sup>, мир – в «совокупность ресурсов», такой человек более не живет в «реальном», возвышенное восприятие мира человеком архаики для него лишь набор инфантильных сказок. При этом современный человек ощущает постоянную ностальгию по утерянному примитивному пониманию жизни, выражающуюся в крипторелигиозности.

Интересно, что Хайлер также, как и Элиаде, подчеркивает оторванность современного человека от исконного восприятия религиозной жизни. Еще в «Молитве» он отмечает, что «современный человек больше не имеет правильного представления о непосредственности и сердечности молитвенной связи, в которой наивный благочестивый устремлен к Богу»<sup>198</sup>,

---

<sup>195</sup> Элиаде М. Миф о вечном возвращении. С. 303

<sup>196</sup> Там же, С. 338

<sup>197</sup> Там же, С. 278

<sup>198</sup> Heiler F. Das Gebet. S. 494

причиной тому – чрезмерная рациональность современного человека, именно она в итоге привела к формированию религиоведения как секулярной дисциплины, очеловечившей и обезбожившей религию<sup>199</sup>, и благодаря этому «у современного человека недостаточно знаний о настоящем религиозном опыте»<sup>200</sup>.

В целом взгляд Элиаде на примитивную религиозность сильно отличается от представлений Хайлера. Для марбургского религиоведа человек архаической культуры, его представления и жизнь составляют человеческий базис религиозности, именно в нем есть место социологии и психологии, человек архаики – «наивный эгоист»<sup>201</sup>, стремящийся к собственному счастью. Противоположностью «наивному эгоисту» являются по Хайлеру религиозные элиты: мистики, пророки, религиозные реформаторы, даже гении культуры (например, Гёте) стоят гораздо ближе к источнику религии, чем люди архаической культуры. Хайлер также, как и Элиаде, видит в чрезмерной рационализации явное зло, но не меньшее зло он видит и в примитивизации религии, в трансформации ее в слишком человеческий феномен. Если для Элиаде лишь сельские жители Европы сохранили в полноте «чувство святости Природы»<sup>202</sup>, то у Хайлера, напротив, суеверия сельских жителей – это лишь интересный объект для изучения, но несравнимый с пониманием религии религиозными гениями (мистиками и пророками), создающими и понимающими религиозную жизнь.

Можно подчеркнуть и содержательную разницу текстов: если у Хайлера много примеров из христианства и буддизма, то у Элиаде (если убрать описания архаических культур, которые и у первого, и у второго обширные) преобладают индийские сюжеты.

Элиаде, как и Хайлер, положительно оценивает религию, для него мир верующего человека превосходит мир атеиста. При этом лучшей формой

---

<sup>199</sup> Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 4.

<sup>200</sup> Там же, S. 6.

<sup>201</sup> Heiler F. Das Gebet. S. 82

<sup>202</sup> Элиаде М. Миф о вечном возвращении. С. 338

религии для него является религия примитивного человека, наиболее выражающая все черты архаического, изначального восприятия мира. Хайлер, наоборот, считает лишь высшие формы религиозности гениев самым полным раскрытием сути религии, тогда как мир примитивных религий для него максимально очеловечен.

### ***§3. Сравнительный анализ феноменологической теории в работах Хайлера и Отто***

Теория Рудольфа Отто в отечественной литературе достаточно широко известна в первую очередь благодаря переводу его главного труда «Священное» А.М. Руткевичем и трудам целого ряда отечественных исследователей. Как и в случае с Элиаде, мы здесь лишь вкратце изложим ее основные важные для сравнения черты, а затем сопоставим его теорию со взглядами Хайлера.

Отто, следуя линии, возводимой к Канту через философское наследие Я. Фриза и Ф. Шлейермахера, поставил своей целью выделение центрального феномена религии, который он именовал «нуминозным», тем самым устранив моральный и в то же время рациональный «избыток»<sup>203</sup> из основы религии, который с неизбежностью несло в себе слово «Святое». Таким образом, Отто одновременно совершает важную научную операцию, устраняя из исследования рациональный аспект религии и историко-культурные ассоциации, стойко связываемые с понятием «Бог»<sup>204</sup>. Как отмечает М.А. Пылаев, «сущность святого находится в нуминозном, а встреча с нуминозным происходит в чувстве благочестия»<sup>205</sup>. Отто выступает против любых теорий, сводящих религию к внерелигиозным основам, будь то психологические или антропологические интерпретации. Нуминозное первично, все остальные его описания – мана, оренда, святое – вторичны. В основе религии лежит только

---

<sup>203</sup> *Отто Р.* Священное. С. 13

<sup>204</sup> Отто на первых страницах своего труда определяет нуминозное, как «священное минус его нравственный момент ... минус его рациональный момент» С. 12

<sup>205</sup> *Пылаев М.А.* Категория «священного» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. С. 33

нуминозное, познаваемое человеком посредством ряда специфических характеристик: оно – совершенно иное, полностью противостоящее человеческой жизни и опыту; оно вызывает в человеке чувства тварности, страха, трепета, «праха и пепла» и благоговения. Человек познает нуминозное в чувстве и лишь после этого осознает, оформляет чувство в разуме<sup>206</sup>, именно об этом свидетельствует известный пример с Лестницей Иакова, когда Иаков, встав после сна, рационально констатировал факт того, что место, на котором он спал, страшно, прежде встретившись с Богом во сне (Быт. 28:17). Чувство нуминозного не простой объяснимый страх смерти, наказания, беды, это бесосновное чувство, никак рационально необъяснимое<sup>207</sup> и ни из чего не выводимое, его нельзя передать другому, можно лишь пережить самому, более того, никогда не испытывавший этого чувства, хотя бы в самой примитивной его форме<sup>208</sup>, не способен понять религию. Вот как поэтично Отто описывает чувства человека, вызванные нуминозным: «Оно может своей непрестанной данностью потрясать душу, а затем трепет ее оставляет, и она вновь возвращается в профанное. Неожиданными вспышками, порывами оно может вырываться из души. Оно способно приводить к странному волнению, упоению, восторгу и экстазу. У него бывают дикие и демонические формы. Оно может повергать в какой-то почти призрачный ужас и дрожь. Ему могут предшествовать грубые и варварские ступени и проявления, переходящие в тонкий перезвон и просветленность. Оно может стать тихим, смиренным содроганием и онемением твари перед... – да, перед чем?»<sup>209</sup>.

В примере, приведенном выше, нам интересен прежде всего один момент. Отто отмечает, что у нуминозного бывают «дикие и демонические формы», этот вопрос требует отдельного прояснения именно в связи с теорией Хайлера. Дело в том, что Отто предполагал в чувстве нуминозного своего рода развитие от более древних эпох к современности. На базовом уровне в

---

<sup>206</sup> *Отто Р.* Священное. С. 178

<sup>207</sup> Там же, С. 161

<sup>208</sup> Там же, С. 15

<sup>209</sup> Там же, С. 22

архаических культурах это чувство описывалось как переживание «жути»<sup>210</sup>, ассоциировавшееся с демоническим началом, и именно из этой «жути» и «произошло все дальнейшее религиозно-историческое развитие»<sup>211</sup>. Рационализация в форме представления о богах, мифологии, нравственных императивов всех религий стали достоянием более высоких форм религиозной жизни. Отто утверждает, что, морализуясь в христианстве, идея Бога (нуминозного) «очеловечивается»<sup>212</sup> в том смысле, что она наполняется «ясными и глубокими предикатами рациональных ценностей»<sup>213</sup>, и выражается полностью в уникальной христианской вере и благовестии Царства. Иными словами, здесь мы сталкиваемся с картиной, чем-то схожей с Элиаде, уже на заре человечества базовая форма религиозного чувства живет и действует, конечно, еще не в полноте (в отличие от Элиаде), но это тот же самый ужас, возникший у человека архаики. «Этот момент не исчезает даже на высшей ступени, на ступени чистой веры в Бога, да и не может исчезнуть по самой своей сути: он здесь лишь приглушается и облагораживается. «Ужас» обращается здесь в бесконечно облагороженную форму глубочайшего внутреннего трепета и безмолвия, пронизывающего душу до последних ее корней. Он со всей силой охватывает душу и в христианском культе при словах: «Свят, свят, свят»»<sup>214</sup>. У Хайлера, как мы помним, картина иная. Во-первых, чувство трепета у него составляет лишь один из аспектов раскрытия *Deus revelatus*, наравне с другими (любовью и верой). Во-вторых, у него религия человека культуры архаики несет на себе сильный отпечаток человеческого, и чем более облагороженной она становится, тем в большей полноте раскрывается, то есть импульс здесь идет не снизу, от изначальной «жути», как у Отто, а сверху, от полноты бытия, свет которого пробивается к

---

<sup>210</sup> Там же, С. 25

<sup>211</sup> Там же, С. 25 Эта тема в разных вариантах проходит сквозь всю работу Отто (см. стр. 39, 59-60, 98, 110, 174, 188), все эти рассуждения о изначальной «демоничности» и «старшности» нуминозного даже заставили Л.И. Василенко в «Введении в философию религии» обвинить Отто в попытке «постичь низшее через высшее» (с. 66) и «духовной незрелости» (с. 64)

<sup>212</sup> *Отто Р.* Священное. С. 135

<sup>213</sup> Там же

<sup>214</sup> Там же, С. 29

человеку архаики через его омрачённое сознание, в то время как религиозный гений созерцает этот свет непосредственно. В «Формах проявления...» Хайлер подчеркивал, что первичным религиозным чувством, распространенным в примитивной религиозности, является страх, но уже в высшей религии в противоположность этому страху выступает вера, доверие и уверенность, которые «высочайшей ступени и чистейшего исполнения достигают в пророческом благочестии»<sup>215</sup>, ведь «без доверия не может быть молитвенного благочестия, доверие – один из мотивов молитвы, оно растет и возрастает в молитве»<sup>216</sup>. Причем у некоторых представителей высших религий не просто отсутствует примитивный страх, но даже сама их вера может «возрастать к упрямству в вере»<sup>217</sup>, что хорошо подтверждает пример мучеников, большое число которых, по замечанию Хайлера, мы встречаем в иудаизме, христианстве, буддизме, исламе и бахаизме.

Можно отметить еще один аспект в различном восприятии религии Отто и Хайлером. Если у Отто нуминозное с комплексом порождающих его чувств стоит в центре религии, то Хайлер говорит о «Deus revelatus» и его качествах, благодаря этому Хайлер избегает, с одной стороны, некоторого перекоса в сторону «пугающего» аспекта нуминозного (как это находим у Отто), дополняя спектр религиозных переживаний равными долями любви и веры, а, с другой, утончает восприятие рационального аспекта религии, выводя различные его проявления из разных чувств, а не только из переживаний страха и восторга. Хотя не стоит забывать, что Хайлер часто во всех крупных своих работах и в особенности в «Формах проявления...»<sup>218</sup> употреблял термин «нуминозное», для него это очень важная и верная характеристика сути религии. Мало того, в отдельной главе «Мир переживаний религии» Хайлер приводит целый спектр переживаний верующего человека, проявляющийся при встрече с ее центром. «Субстратом всех религиозных

---

<sup>215</sup> Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 545

<sup>216</sup> Там же.

<sup>217</sup> Там же, S. 546

<sup>218</sup> В этой работе термин встречается 19 раз.

переживаний»<sup>219</sup> он называет благоговение (Ehrfurcht), отмечая, что это чувство переходит в страх (Furcht), как мы замечали выше, ставший основой для переживания человека в архаических религиях, и в высших религиях подобный страх мы тоже можем наблюдать, например, в форме боязни вечных мучений за грехи в среде верующих католиков. В высших же проявлениях религии (у мистиков) эта боязнь проявляется через страх (для обозначения которого Хайлер употребляет слово Angst) богооставленности, или, как именуют его мистики, «темной ночи души»<sup>220</sup>. Далее Хайлер выделяет целый спектр чувств, присущих миру переживаний религии: вера, надежда, любовь, мир, радость. Примечательно, что любовь он считает, «лежащей под основными религиозными переживаниями»<sup>221</sup>.

И только когда Хайлер переходит к описанию центра религиозной жизни, он обращается к терминологии Отто, отмечая, что его характеризуют понятия Святое, Божественное, включающее три момента: «mystetium» или «nouminosum», «tremendum», «fascinosum»<sup>222</sup>. Можно сказать, возвращаясь к терминологии Псевдо-Дионисия Ареопагита, что этими терминами Хайлер описывает непознаваемый мрак, окружающий сущность Бога. Таким образом, для Хайлера терминология Отто удачно описывает бытие Бога, но эти характеристики не единственны, когда речь заходит о Его встрече с человеком.

Отто и Хайлер по-разному относятся и к современным теориям, изучающим религию. Так, Отто недвусмысленно указывает на неспособность современной психологии понять и оценить значение нуминозного опыта, особенно отмечая в этом плане труды Уильяма Джеймса<sup>223</sup>. Как было показано в первом разделе, Хайлер также относится скептически к современной ему психологии, но при этом в своей практической религиоведческой деятельности он активно обращается к ней, как к удачному инструментарию для описания отдельных аспектов религиозной жизни и даже напрямую

---

<sup>219</sup> Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 543

<sup>220</sup> Там же, S. 544

<sup>221</sup> Там же, S. 546

<sup>222</sup> Там же, S. 559

<sup>223</sup> См. например, Отто Р. Священное. С. 19

использует столь далекие от феноменологического рассмотрения религии теории, как фрейдизм. Более подробно мы разберем этот аспект в следующей главе, посвященной молитве. В таком контексте Хайлер предстает как исследователь, умеющий видеть ценность в течениях идейно неблизких.

Отто и Хайлера связывает очень многое, что и подчеркивают исследователи. Их роднит прежде всего общий компаративистский подход к религиям. Отто выделяет единство восприятия мистическими традициями различных религий «совершенно иного», отмечая, «то, что можно сказать о странном «Nihil» нашей западной мистики, в равной степени относится и к шуньяте ... буддистской мистики»<sup>224</sup>. При этом он, как и Хайлер, не вдается в детальный анализ специфики каждой традиции, в ее теологические тонкости. В своих трудах оба религиоведа также используют компаративистский анализ, когда выстраивают единую схему рационализации высших религий или ставят на одну линию Мухаммеда, Будду и Христа. Также оба мыслителя видят в Гёте человека, близкого к восприятию Святого, но Хайлер помещает его наряду с выдающимися мистиками<sup>225</sup>, Отто же характеризует его религиозное сознание как «языческое»<sup>226</sup>.

Язык описания Святого, заимствованный у Псевдо-Дионисия Ареопагита, также роднит Отто и Хайлера. Разумеется, Отто не строит на нем всю свою теорию в отличие от Хайлера, но часто выбирает его для характеристики нуминозного, считая, видимо, самым подходящим, часто у него можно встретить идею «*coincidentia oppositorum*», «полноты бытия», абсолютной непознаваемости нуминозного<sup>227</sup>.

Согласны Хайлер с Отто и в высокой оценке христианства. Вот, как оценивает Отто христианство по отношению к другим религиям: «...оно их и превосходит, причем ровно настолько, насколько обнаруженный в этом

---

<sup>224</sup> Там же, С. 49

<sup>225</sup> См. например, *Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. S. 61, 96, 118, 121, 476

<sup>226</sup> *Otto P. Священное*. С. 41, 228-233

<sup>227</sup> См., например, там же, с. 35, 51, 161. Интересно, что Отто часто приводит свидетельства любимых Хайлером мистиков, развивающих мысль Ареопагита, например: «Она (мистика) привносит в логику *coincidentia oppositorum*, а в вырожденных случаях, как у Силезиуса, ведет с логикой веселую игру и насмешничает». (Там же, С. 51)

Царстве Господь его качественно превосходит Брахму, Вишну, Ормузда, Аллаха, а также и предлагаемые ими абсолюты в виде нирваны, кайвалы, дао или как бы еще они ни назывались»<sup>228</sup>. А вот, что говорит на этот счет Хайлер: «Христианство, как религия середины между крайностями индуизма и позднего буддизма с одной стороны и раннего ислама с другой, не поглощается Сциллой широкого синкретизма и не разбивается о Харибду фанатического профетизма... Это ценностное наполнение, ценностное единство и ценностная неповторимость оправдывает абсолютность претензии христианства...»<sup>229</sup>. Кроме того, Хайлер считал, что многие лучшие проявления других религий сформировались под влиянием христианства. Например, в «Христианской вере и индийской духовной жизни» он называет Р. Тагора «некрещеным христианином», считая его благочестие в основе христианским, а труд всей его жизни «плодом христианской миссии»<sup>230</sup>.

#### **§ 4. Влияние теологии К. Барта на феноменологию религии Ф. Хайлера**

Представляется, что для полноты описания в этой главе необходимо рассмотреть не только влияние религиоведческих, но и теологических идей на формирование феноменологии религии Ф. Хайлера.

В начале XX века протестантская теология переживала время кризиса. Старая либеральная теология, которая опиралась на историко-критический подход, стала неспособна отвечать духу времени. Как отмечает Т.П. Лифинцева, «в ситуации последующего кризиса европейской цивилизации христианство оказалось лицом к лицу с проблемой не постепенного совершенствования человека и общества, но объяснения трагизма истории, катастрофического характера развития общества. Встали вопросы, как можно теперь верить в Бога, в каком отношении он находится к миру, что значит быть

---

<sup>228</sup> Там же, С. 249 Подобные рассуждения нам встречаются в «Священном», напр., см. С. 99, 218

<sup>229</sup> Heiler F. Die Frage der „Absolutheit“ des Christentums im Lichte der Religionsgeschichte // Una Sancta № 30, 1975. S.20. Так Хайлер рассуждает, когда отмечает, что молитва, как личное общение с Богом, возможна во всей полноте лишь в христианстве и нигде более. см. Heiler F. Das Gebet. S. 235

<sup>230</sup> Heiler F. Christlicher Glaube und Indisches Geistesleben: Rabindranath Tagore, Mahatma Gandhi, Brahmabandhav Upadhyaya, Sadhu Sundar Singh. München: Reinhardt, 1926. S. 35.

христианином в обезбоженном мире. Для теологии это был также традиционный вопрос о том, что в действительности говорит Библия»<sup>231</sup>. В особенности для молодёжи было важно открыть для себя реальность христианства, его актуальность для жизни здесь и сейчас. По воспоминаниям Пауля Тиллиха о его студенческой жизни в Галле нормальной ситуацией были диспуты и споры, в ходе которых студенты «узнали, что протестантская теология ни в коем случае не является устаревшей и что она может, не утрачивая своего христианского основания, заключать в себе строго научные методы, критическую философию, реалистическое понимание человека в обществе, а также мощные этические принципы и побуждения»<sup>232</sup>. В такой ситуации протестантское сообщество нуждалось в новых молодых лидерах.

Выход в свет «Молитвы», ее широкий успех и академическое признание выдвинули Хайлера кандидатом в лидеры, который способен обновить и вдохнуть жизнь в протестантское движение. Проект «евангелического католицизма», который Хайлер начинает активно разрабатывать в эти годы, и был ответом на возложенные на него чаяния. Согласно мысли Хайлера, католики и протестанты должны быть объединены в литургическом служении на основании центрального для этого служения таинства Евхаристии, в котором в Боге происходит единение верных. Богослужебная практика была призвана убрать на второй план догматические различия и избавиться от политических и авторитарных аспектов исторического католицизма. Средоточием «евангелического католицизма» по Хайлеру должна была стать месса, составленная на основании древних литургических текстов, восходящих еще ко времени до церковного разделения 1054 года. Эти мессы и должны были на практике реализовывать церковное единство. Подход Хайлера имел особое влияние в кругах студенчества, например, как замечает Эми Марга, «студенты были в восторге от возможности образовать новый тип сообщества, собранного вокруг объективной божественной реальности,

---

<sup>231</sup> *Лифинцева Т.П.* Философия и теология Пауля Тиллиха. Москва, Канон+, 2009. С. 41.

<sup>232</sup> Там же, С. 40

переживаемой в молитве и литургии»<sup>233</sup>. Изложению своего проекта Хайлер посвятил работу «Католицизм», выдержавшую несколько переизданий, его идеи получили широкое освещение в прессе, а на экуменических конференциях в Стокгольме в 1925 и Лозанне в 1927 годах были одобрены и приняты значительным числом участников<sup>234</sup>.

Но далеко не все положительно оценивали проект «евангелического католицизма». Карл Барт, принявший участие в мессе Хайлера в 1922 году, охарактеризовал ее как эклектичное смешение из различных литургических действий и текстов, базирующееся на сомнительных исторических источниках, а концепцию церкви ее автора – как «романтическую», самого же автора – «невыносимого как теолога»<sup>235</sup>. По мнению Барта, «евангелический католицизм» Хайлера мог скорее посеять смущение в немецком протестантизме, чем дать ему новую жизнь. Такая оценка экуменических идей Хайлера человеком, признанным «величайшим протестантским богословом после Лютера и Кальвина»<sup>236</sup>, не может не вызвать интерес, чтобы понять ее истоки, необходимо обратиться к истории.

По мнению исследователей, в 20-ые годы XX века и Барт, и Хайлер были выходцами из историко-критической школы, которые стремились преодолеть ее наследие, один посредством «диалектической теологии», а другой с помощью «евангелического католицизма». Идеи Хайлера наравне с идеями Барта воспринимались альтернативой старому протестантскому богословию, это иллюстрируют статьи католических теологов тех лет.

Йозеф Энгерт, католик, профессор философии университета Регенсбурга в своей работе «Исследования богословской теории познания» («Studien zur theologischen Erkenntnislehre») сопоставляет «Послание к Римлянам» Барта и «Католицизм» Хайлера, отмечая, что в труде Барта сделана

---

<sup>233</sup> Marga A. Karl Barth's Dialogue with Catholicism in Gottingen and Munster: Its Significance for His Doctrine of God. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. P. 65

<sup>234</sup> Там же

<sup>235</sup> Там же, P.66

<sup>236</sup> См. предисловие к *Барт К.* Послание к Римлянам. / Пер. с нем. В. Хулапа. М.: Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2005. С. VIII.

попытка отказа от метода историзма, как единого легитимного способа понимания Писания, в пользу открытия его метафизических глубин, в то время как труд Хайлера является скрытым выражением историзма. Католический богослов иезуит Эрих Пшивара, который в своих статьях и рецензиях стремился «исследовать все новые интеллектуальные тенденции своего времени»<sup>237</sup>, считал Барта выразителем новой эпохи в протестантской теологии, эпохи после Гарнака и Трёлча; в школе Барта, «в отличие от школы Отто-Хайлера»<sup>238</sup>, он видит «подлинное возрождение протестантизма», «горячее дыхание древней реформаторской страсти»<sup>239</sup>. Последняя характеристика показалась Карлу Барту настолько лестной, что он поместил ее в предисловие к четвертому изданию «Послания к Римлянам», вышедшему в 1924 году.

Итак, и Хайлер, и Барт были известными теологами своего времени, хорошо знакомыми как лично, так и с трудами друг друга. Теперь рассмотрим взаимовлияния в трудах этих двух ученых. За этим обратимся к главному труду Барта «Послание к Римлянам».

Внимательное чтение текста «Послания...» раскрывает интересные параллели в трудах двух ученых. Очевидно, что на протяжении всей книги Барт полемизирует с либеральной школой, критикуя ее историзм, ее слишком человеческую оценку Писания, попытку уравнивания христианства в истории с другими религиозными традициями, при этом за аргументами, подтверждающими свою позицию, Барт нередко обращается к самому известному на тот момент религиоведческому труду Хайлера «Молитва». К сожалению, читатель русского перевода «Послания к Римлянам» лишен возможности по достоинству оценить эти отсылки к Хайлеру, поскольку в нем нет подстрочных комментариев, сделанных немецкими издателями труда Барта в 2010 году. В этих комментариях выделены основные параллели

---

<sup>237</sup> *Dahlke B.* Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II. NY: T&T Clark International, 2012. P. 16

<sup>238</sup> Цит. по *Барт К.* Послание к Римлянам. С. XIVII

<sup>239</sup> Там же

немецкого текста «Послания...» с «Молитвой» Хайлера на основании маргиналий к экземпляру «Молитвы», принадлежащему Барту из его личного архива. Проиллюстрируем наше утверждение примером. На странице 23 русского издания, характеризуя утрату осознания современным человеком непреодолимой пропасти между Богом и миром, Барт пишет: «Между здешним и потусторонним, между нами и абсолютно иным возникает религиозный туман или месиво, в котором – среди самых разнообразных, более или менее сексуально окрашенных умелых идентификаций и процессов смешения – человеческие или животные процессы возводятся на уровень божественных событий, бытие и действие Бога «познается» как человеческое или животное событие»<sup>240</sup>. После этого текста в немецком издании стоит сноска, в которой приводятся выделенные Бартом в тексте Хайлера примеры «брачного мистицизма», окрашивающего переживания Бога в эротические тона<sup>241</sup>, на этой идее Хайлера Барт и основывал в этом отрывке свои рассуждения.

Подтверждения значения «Молитвы» для мировоззрения Барта встречаются и в русском тексте, на странице 443 Барт отмечает, что «потрясающе ясно книга Хайлера показала, насколько профанен именно «мир молитвы», как близко именно здесь мы находимся к абсолютно абсурдному»<sup>242</sup>. Барт находит в труде Хайлера иллюстрацию человеческого аспекта молитвы. Как мы отмечали выше, именно теория уровней религиозности (от примитивного к высшим) составляет важную часть феноменологического описания мира религий у Хайлера, при этом в «Молитве» он предлагает исторический и психологический анализ религиозности на примере молитвы и только в «Формах проявления...» встраивает ее в общий контекст религиозной жизни, показывая, насколько очеловеченной является примитивная религиозность, и как освобождается от

---

<sup>240</sup> Там же, С. 23

<sup>241</sup> См. *Barth, K. Der Römerbrief: Zweite Fassung 1922. Zürich: Theologischer Verlag, 2010. S. 77.* Тему брачного мистицизма в творчестве Хайлера мы рассмотрим в следующей главе работы.

<sup>242</sup> *Барт, К. Послание к Римлянам. С. 443*

примитивного человеческого понимания религиозность мистиков и пророков, стоящих ближе всего к центру религии – Богу.

В «Послании к Римлянам» Барт использует образность и примеры из труда Хайлера, особенно когда касается проблематики молитвы, в частности в комментарии на слова апостола «Ибо мы не знаем того, о чем мы должны по достоинству молиться» из 8 главы Послания Барт приводит полностью определение молитвы по Хайлеру<sup>243</sup>, показывая, что это определение являет полную противоположность пониманию молитвы апостолом. Барт, цитируя Хайлера, замечает, что «молитва никоим образом не есть «чудо из чудес», «ежедневно происходящее в душе благочестивого человека»... [она] может показать лишь одно: как мало молящийся человек выходит за пределы всего собственного, помысленного и пережитого, насколько он, именно он, целиком и полностью есть человек»<sup>244</sup>. Отсюда видно, как точно Барт понял идею Хайлера о человеческом аспекте религиозности, без которого религии не существует. Но Барт, в отличие от Хайлера, считал, что истинная христианская религиозность строится как раз на полном отрицании этого человеческого аспекта, диалектичность его теологии состоит в постоянном подчеркивании непреодолимой пропасти между человеком и Богом, в полном упразднении человеческого, тогда как по Хайлеру именно связь между человеком и Богом является сутью религии, и возможность этой связи ясно проявляется в мистическом благочестии, на высших ступенях которого человек стремится к соединению и слиянию с Богом. Этот момент Барт также не обходит вниманием, в «Послании...» Барт заочно полемизирует со взглядом автора «Молитвы». На страницах «Послания...» мы встречаем упоминания о «мистическом погружении в молитве»<sup>245</sup>, доступном «виртуозам благочестия»<sup>246</sup>, о высших проявлениях человеческой праведности, способной на все, «в том числе на самоупразднение и самоуничтожение, если это

---

<sup>243</sup> Там же, С. 298

<sup>244</sup> Там же, С. 298

<sup>245</sup> Там же, С. 70

<sup>246</sup> Там же, С. 247

необходимо (буддизм, мистика, пиетизм)»<sup>247</sup>, об «относительных негативных» человеческих возможностях, выражающихся в «безмолвной молитве, мистической смерти, буддистской нирване»<sup>248</sup>. Во всем этом Барт видит «новое фарисейство»<sup>249</sup>, которое значительно хуже старого, попытку оправдаться «делами закона», создать технику, гарантирующую достижения оправдания перед Богом, стирание границы между уникальностью христианской вести и другими религиями, веру в туман, в «не-Бога»<sup>250</sup>, в отличие от веры в абсолютно иного Бога апостола Павла. Вера Павла, в свою очередь, представляет собой «прыжок в пустоту»<sup>251</sup>, «лишение человека последней уверенности, кроме уверенности в самом Боге»<sup>252</sup>. Исследователи творчества Барта подчеркивают, что такое негативное отношение к мистическому типу благочестия и молитвы сохранялись у него в течение всей жизни, указывая, что именно труд Хайлера сыграл в его формировании значительную роль<sup>253</sup>.

Нужно сказать не только о влиянии Хайлера на творчество Барта, но и о влиянии идей «Послания к Римлянам» на последующие труды Хайлера. Одной из главных у Барта является идея о том, что Бог христианства есть «скрытый Бог»<sup>254</sup>, превосходящий все возможности человеческого описания, а спасение человека осуществляется самим Богом и никогда человеком, все благие дела человека совершаются не человеком, а Богом, например, покаяние – «действие праведности Божьей для человека»<sup>255</sup>. Оба этих положения мы уже встречали в феноменологической теории Хайлера, раскрытой в «Формах проявления...»: религия как встреча двух бытий по инициативе бытия Высшего (Бога), и

---

<sup>247</sup> Там же, С. 81

<sup>248</sup> Там же, С. 170

<sup>249</sup> Там же, С. 81

<sup>250</sup> Там же, С. 14

<sup>251</sup> Там же, С. 71

<sup>252</sup> Там же, С. 60

<sup>253</sup> *Cocksworth A.* Karl Barth on Prayer. NY: Bloomsbury T& T Clark, 2015. P. 25

<sup>254</sup> *Барт, К.* Послание к Римлянам. С. 16. Заметим, что Барт на первых страницах «Послания...» указывает на термин «Deus absconditus», как на восходящее к Лютеру определение, открывающее истинное положение Бога по отношению к человеку. Это совпадение в употреблении терминологии вряд ли случайно, и служит важным подтверждением влияния диалектики Барта на феноменологию Ф. Хайлера.

<sup>255</sup> Там же, С. 41

форма описания Бога как *Deus absconditus*. Это и есть, на наш взгляд, ответ Хайлера на критику Барта.

С одной стороны, Хайлер ни в коем случае не хотел расставаться с центральными для своего творчества идеями мистической религиозности и человеческого уровня религии, кроме того, он понимал тупиковость для религиоведения отрицания Бартом идеи «естественной теологии». Анализируя творческое наследие Карла Барта, Т.П. Лифинцева подчеркивает, что для него были неприемлемы все формы теологии, «утверждающей, с теми или иными вариациями, что человек помимо Священного Писания способен иметь определённое знание о существовании Бога, а также знание о добре и зле»<sup>256</sup>. Это представление шло в разрез с развитой в «Молитве» идеей общего для всех мира религии, в котором представители различных народов и культур соединяются в определенных типах благочестия, приближающих их к Богу. Без установки на возможность познания Бога не только в христианстве религиоведение по Хайлеру вообще бессмысленно как дисциплина.

С другой стороны, Хайлер понимал важность предложенного Бартом диалектического взгляда на религию, и в своем последнем труде он попытался синтезировать две этих позиции, завершив тем самым свою феноменологическую теорию.

Здесь мы сразу видим два важных аспекта взаимоотношения теологии и религиоведения в творчестве двух мыслителей. Первый заключается в значительном влиянии религиоведческого труда Хайлера на теологическую работу Барта. В этом нет ничего удивительного, ведь до написания первого варианта «Послания...» Барт был никому неизвестным провинциальным пастором, а Хайлер юным гением благодаря своему религиоведческому труду по молитве. Второй аспект связан с влиянием теологических идей Барта на феноменологию религии Хайлера. Представление о *Deus absconditus* и понимание отношения Бога к миру Бартом помогли Хайлеру достроить до

---

<sup>256</sup> Лифинцева Т.П. *Философия и теология Пауля Тиллиха*. С. 51.

конца свою схему концентрических кругов, основания которой он лишь заложил в описании молитвы.

Таким образом, на основании сопоставления теории Хайлера с идеями его коллег нам удалось выявить как его оригинальность, так и влияние на него религиоведческой и теологической традиции.

Итак, мы рассмотрели схему концентрических кругов, проанализировав ее, выявив, что в основе своей за ней стоит богословие Псевдо-Дионисия Ареопагита и Мартина Лютера. Кроме того, мы выявили своеобразие феноменологического метода Хайлера, выделив в нем идею встречи двух бытий и разворачивания высшего бытия *Deus revelatus* во всех аспектах религиозной жизни. Было отмечено, что эта жизнь по Хайлеру строится сверху и снизу одновременно. Сверху ее одухотворяют и возвышают проявления *Deus revelatus*, а снизу формируют психологические, социологические и культурные реалии жизни людей. Благодаря такому строению изучение религии становится возможным для психологии, социологии и иных дисциплин, рассматривающих ее человеческий аспект, и только феноменологическое исследование религии способно говорить о ее сути и видеть ее в целом.

Благодаря сравнению теории Хайлера с концепциями Элиаде и Отто мы увидели близость некоторых положений религиоведов, но также и выделили разницу. Элиаде в отличие от Хайлера стремился свести религиозную жизнь к опыту человека архаической культуры, тогда как Хайлер говорил о высших проявлениях религиозности у религиозных гениев. Отто же делал особый акцент на нуминозном аспекте Святого, в то время как Хайлер, признавая этот аспект, встраивал его в сложную систему кругов. Также мы проследили взаимовлияния в трудах Ф. Хайлера и К. Барта и выяснили, что идеи Барта и полемика с ним помогли Хайлеру завершить построение его феноменологической теории. Все эти выводы нуждаются в детальном прояснении на материале конкретных религиоведческих исследований,

проведенных Фридрихом Хайлером, именно к ним мы и перейдем в следующей главе диссертации.

### **ГЛАВА 3. Феноменология молитвы и типов религиозности у Ф. Хайлера**

В завершающей главе нашей диссертации мы бы хотели обратиться от общих принципов феноменологического изучения религии и описания ее структуры к конкретным примерам исследования Хайлером религиозных феноменов. Основным таким примером, очевидно, будет феноменологическое исследование молитвенных форм, предпринятое ученым в начале его творческого пути.

В этой главе мы подробно рассмотрим типологию молитвенных форм, предложенную немецким религиоведом, проанализируем ее истоки и основные методологические принципы, сопоставим идеи марбургского религиоведа с близкими теориями классиков дисциплины. Отдельно планируем остановиться на проблеме двух типов религиозности (мистической и пророческой). Мы рассмотрим специфику этих типов, место, которое немецкий религиовед отводил им. Кроме того, более глубоко коснемся темы мистической религиозности, поскольку в различных работах Хайлер часто обращался к ней, а некоторые исследователи его творчества, как мы отмечали уже в первой главе, выделяли тему мистики как самостоятельную внутри корпуса его произведений. Мы сопоставим исследование Хайлером мистики с разработками его современников, чтобы показать оригинальность мысли немецкого религиоведа.

#### ***§1. Феноменология молитвы***

##### *1.1. Религиоведческие исследования феномена молитвы до Хайлера*

Прежде чем переходить непосредственно к описанию и классификации молитвенных форм, рассмотрим ситуацию с исследованием феномена молитвы в предшествующей Хайлеру религиоведческой традиции. Важным трудом, повлиявшим на Хайлера, стала известная работа Эдварда Тайлора «Примитивная культура», в которой впервые наравне с другими аспектами

этой культуры собраны примеры молитвы у бесписьменных народов. Тайлор не задавался целью провести отдельный анализ феномена молитвы, он скорее вписывает ее практики в религиозную жизнь человека архаики, лишь ближе к концу работы Тайлор предлагает описание сути молитвы и ее места в религии, когда обращается к рассмотрению основных религиозных обрядов: молитвы, жертвоприношения и поста<sup>257</sup>. Вот как он характеризует молитву: «Молитва, «искреннее стремление души, выразившееся или не выразившееся внешним знаком», есть обращение личного духа к личному же духу. Когда с молитвой обращаются к бестелесным обоготворенным душам людей, она есть не что иное, как дальнейшее развитие повседневного общения людей между собой. Пока поклоняющийся обращается к существу, хотя бы и значительно превышающему его по положению и могуществу во вселенной, но к существу духовному, скроенному по образцу его собственной духовной природы, молитва для него является актом и разумным и практическим»<sup>258</sup>. Здесь можно увидеть не мало параллелей с теорией Хайлера, прежде всего можно назвать две главных: молитва как общение личности с личностью и проекция социальных отношений на духовный мир. Кроме того, Тайлор, как и Хайлер, говорит о коллективном характере примитивной молитвы и об изначальной ее неморальности. Правда, для Тайлора важным является связь молитвенной практики с анимизмом, на первых этапах выражающаяся в обращениях к духам предков. Тайлор как основоположник эволюционизма в религиоведении предлагает идею последовательного развития молитвы в различных религиях с сохранением в основе изначальных черт. Основной характеристикой развитой молитвы он видит моральную окрашенность, проявляющуюся в разных формах. «В развитых религиях, как близких к нам по времени, так и отдаленных, нравственная молитва является то в зачаточной или ослабленной до ничтожества форме, то угнетенной формализмом, то,

---

<sup>257</sup> Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М.: Издательство политической литературы, 1989. С. 459

<sup>258</sup> Там же, С. 459.

наконец, полной жизни и внутренней силы»<sup>259</sup>. Можно заметить, что Хайлер в значительной мере опирался на идеи Тайлора при описании примитивной молитвы, пользуясь не столько его примерами, сколько теоретическими разработками. Нужно отметить, что для Тайлора тема молитвы – проходная, всего ее детальному описанию в книге он посвящает пятнадцать страниц, в то время как Хайлер все свое исследование строит на анализе молитвенных форм, особенно выделяя примитивную молитву, как первичный базовый тип, он посвящает ей по объему самую большую часть своей работы.

Вторым, даже более важным, но уже не столь очевидным источником для исследования Хайлера стала теория Натана Зёдерблома. За два года до появления «Молитвы» шведский ученый опубликовал работу «Становление веры в Бога. Исследования начал религии», в которой в частности рассматривался вопрос о молитве. Зёдерблом выделил три ее источника: вера в высших существ, в таинственную силу (мана) и в духов предков. Иными словами, как и в случае с Тайлором, основным условием молитвы выступает вера и преимущественно в личные существа. Зёдерблом, как Тайлор и Хайлер, предлагает рассматривать примитивную молитву как базовую форму, над которой надстраиваются последующие, замечая, что «в благочестии наивного человека живет великий религиозный гений...»<sup>260</sup>. В данном аспекте идеи Зёдерблома не очень оригинальны и вполне могли быть развитием мысли Тайлора<sup>261</sup>, но помимо этого Зёдерблом впервые предлагает выделение двух типов индивидуальной мистической религиозности, поясняя их разницу посредством пар оппозиций: личная – безличная мистика; устремлённая к бесконечности – устремленная к личности; мистика чувства – мистика воли

---

<sup>259</sup> Там же, С. 464

<sup>260</sup> *Söderblom N. Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion. Leipzig, 1916. S. 148*

<sup>261</sup> Достаточно непростым является вопрос о том, у кого Хайлер заимствовал ход рассуждения: напрямую у Тайлора или у Тайлора через Зёдерблома. Конечно, Хайлер читал Тайлора и ссылается на его работу, но личные отношения с Зёдербломом, которого он почитал как духовного отца, и отношение к нему как значительному научному авторитету могли здесь быть решающими. Возможно в пользу последнего говорит и количество ссылок на работы двух ученых, в «Молитве» Хайлер напрямую ссылается на работу Тайлора 10 раз, а на различные исследования Зёдерблома, включая рассматриваемое, 23 раза.

или призвания; акосмическая мистика освобождения – мистика откровения<sup>262</sup>. В этих двух типах угадываются образы мистической и пророческой религиозности и молитвенной практики. Из последующего разбора теории молитвенных форм будет ясно, что Хайлер расширил и углубил идеи Зёдерблома, творчески развив их и подтвердив различие типов богатым иллюстративным материалом, но все же нельзя не заметить, что саму идею этого деления впервые предложил не Хайлер. Жак Ваарденбург даже предполагает, что в таком жестком разделении религиозности на два типа Хайлер стал «жертвой Зёдерблома»<sup>263</sup>.

Справедливости ради стоит отметить, что в своей статье 1954 года «Понятие Бога мистики» при описании двух типов религиозности, касаясь пророческого типа, Хайлер ссылается на работу Густава Хёльшера «Пророки. Исследования истории религии Израиля» (Die Propheten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels), а обращаясь к мистическому, на монографию Э. Андерхилл «Мистицизм». Хотя обе эти книги вышли до написания «Молитвы» (Хёльшер в 1914, а Андерхилл в 1911), в самом тексте книги нет ни одной прямой ссылки на них. Поэтому всё указывает именно на Зёдерблома как вдохновителя Хайлера на детальное рассмотрение двух типов религиозности.

### *1.2. Молитва как предмет феноменологического исследования религии*

Труд Хайлера «Молитва» был его первым крупным исследованием, диссертацией, защищенной в Мюнхене в 1917 году и опубликованной позже в виде монографии. Несмотря на юный возраст исследователя (на момент завершения работы Хайлеру было 25 лет) и на малую известность автора, книга с момента ее первого издания стала классикой религиоведения. Этому свидетельство не только то, что это самая издаваемая из работ немецкого религиоведа, но и то, что до сих пор именно на нее ссылаются в

---

<sup>262</sup> Söderblom N. Das Werden des Gottesglaubens. S. 248

<sup>263</sup> Waardenburg J. Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie... S. 36

энциклопедических статьях, посвященных описанию феномена молитвы. Так во втором издании «Энциклопедии религии» автор статьи, посвященной молитве, Сэм Джилл отмечает, что феномен молитвы получил слабое освящение в религиоведении, а из трудов, посвященных молитве, классическими можно назвать всего две работы: книгу Тайлора «Первобытная культура: Исследования развития мифологии, философии, религии, языка, искусства и обычаев» и исследование Фридриха Хайлера «Молитва. Религиозно-историческое и религиозно-психологическое исследование»<sup>264</sup>. Причем очевидно, что лишь книга Хайлера претендует на описание феномена молитвы во всем его многообразии, из этого следует, что аналогичных этому труду работ не предпринималось до сих пор. Это заставляет нас более детально остановиться на типологии молитвенных форм, предложенной Хайлером, и далее разобрать частные методологические аспекты его труда.

«Молитва» Фридриха Хайлера – многоплановое исследование, изучать его текст можно с различных сторон: как образец классической феноменологии религии, как исследование по психологии религии, как работу по сравнительному религиоведению, как очерк по истории литургики. Для начала мы бы хотели провести описание феномена молитвы в его сущности и проявлениях, отдельно остановиться на типологии молитвы, которая, наверное, является самым важным вкладом немецкого религиоведа в ее изучение.

Прежде чем переходить к изложению идей Фридриха Хайлера, надо сделать небольшое отступление и кратко описать подход к исследованию молитвы, который он применяет в своей работе. Для Хайлера молитва не является статичным религиозным явлением, он видит в нем развитие в историческом контексте, причем, как было нами показано в описании его феноменологической системы, развитие это идет от примитивных форм к более совершенным. Этот процесс можно уподобить росту дерева, сперва есть

---

<sup>264</sup> Gill D.S. Prayer // Encyclopedia of religion. Second edition: Vol. 11. P. 7371.

маленький росток, лишь только проклюнувшийся из зерна (это примитивная молитва), потенциально этот росток уже содержит в себе все дерево с ветвями, листьями и развитой корневой системой, но не обязательно, что он выживет и станет деревом. Так примитивная молитва содержит в себе фундамент всех основных характеристик иных, более развитых ее типов. Дерево начинает расти и развиваться, так формируются иные типы молитвы: ритуальную молитву можно сравнить с корой, философскую – с отдельной ветвью, не дающей дальнейших побегов и т.п. Так молитва развивается до двух своих совершенных форм: мистической и пророческой, которые в свою очередь дают новые отростки (например, общественное богослужение авраамических религий вырастает из пророческой молитвы). Таким образом, мы видим картину исторического раскрытия молитвенных форм. Возможно, эта идея градации молитвенных форм покажется странной, но, согласно представлениям Хайлера, она полностью выражает уровни углубления духовной жизни, которые человечество переживало постоянно в ходе мировой истории. Здесь, конечно, нельзя забывать, что молитва не чисто человеческое действие, в основе ее лежит Святое, общением с которым и является молитва, по Хайлеру развитие молитвы и есть стремление человека к этому общению.

Теперь рассмотрим, чем является молитва и что составляет ее сущность с точки зрения немецкого религиоведа. Молитва является самым полным выражением религиозного опыта человека, в то время как все иные формы религиозной деятельности (танцы, ритуалы, таинства, процессии, праздники и т.п.) лишь опосредованно связаны с религиозным опытом. Именно поэтому столь важным, по мнению Хайлера, является изучение молитвы. Примечательно, что практически эту же мысль о значении молитвы Хайлер повторяет и в завершении «Форм проявления и сущности религии», отмечая, что религия это «не философия, не мировоззрение, не теология, но общение (Umgang) со СВЯТЫМ»<sup>265</sup>.

---

<sup>265</sup> Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 563

Здесь важно отметить, что под молитвой Хайлер подразумевает не только систему ритуальных действий или славословий, направленных на то, что представители той или иной религии почитают ее центром, но и любое внутреннее устремление с обращением к этому центру. Можно сказать, что в своей работе Хайлер дает несколько синонимичных определений молитве<sup>266</sup>, завершая его развернутой характеристикой сущности молитвы: «Молитва – это живое общение набожного человека с лично мыслимым и воспринимаемым существующим Богом, общение, отражающее формы человеческих общественных отношений»<sup>267</sup>. Хайлер утверждает, что молитва присуща всем культурам и религиям, но теизм является ее конституирующей характеристикой. Вернее было бы даже сказать не теизм, а наличие воспринимающего эту молитву существа, молитва – всегда адресованное кому-то обращение. Хайлер недвусмысленно замечает, что в восточных религиях, таких как индуизм и в особенности буддизм, мы имеем систему молитвенных практик и правил, но во всей полноте молитва раскрывается лишь в авраамической религиозной традиции.

### *1.3. Типология молитвенных форм*

Хайлер выделяет в своей работе следующие типы молитв: примитивная, ритуальная (к которой также можно отнести жреческие и литературные гимны), молитва религии культуры античности, философская молитва, мистическая и пророческая молитвы. Последние два, в свою очередь, развиваются в несколько форм: из пророческой рождаются молитвенные обращения великих людей и общественные богослужения, а из мистической – эстетические славословия художников и поэтов. Далее мы подробнее опишем характеристики и отличительные черты основных типов молитвы.

*Примитивная молитва.* Это самая первая форма молитвы, которую практикует человек, поэтому, с точки зрения Хайлера, в ней очень много

---

<sup>266</sup> Например, *Heiler F. Das Gebet. S. 94.*

<sup>267</sup> Там же, S. 491

«наивного», но весь основной смысл молитвы, как устремленности души к Богу, уже в полноте выражен в примитивной молитве. Основу примитивной молитвы составляет чувство благоговения перед Святым, которое выражается в словах и действиях молящегося.

С одной стороны, примитивная молитва не догматизирована, она полностью покоится на чувствах и переживаниях молящегося и является их непосредственным и зачастую спонтанным выражением. С другой, в архаических культурах молитва редко является выражением индивидуальных стремлений и чувств, чаще всего примитивная молитва носит коллективный характер и произносится старейшиной от лица всего сообщества или всей семьей, деревенской общиной, племенем, кланом. Хайлер склоняется к мысли, что развитие молитвы шло все же от частного к общему, вначале было желание одного индивида, которое спонтанно было подхвачено группой, а позже именно групповая форма стала наиболее приемлемой в архаических культурах.

По содержанию примитивная молитва эгоистична. В большинстве своем она направлена на то, чтобы боги удовлетворили сиюминутные, преимущественно материальные, потребности молящихся (привлекли дичь для охоты, избавили от болезни, подняли уровень воды в реке для спокойного плавания и т.п.). Разумеется, этот эгоизм не воспринимается творцами молитву как что-то плохое, напротив, и богов архаические народы мыслят по своему образу и подобию<sup>268</sup>. Хайлер отмечает, что человек, осознавая, что ему необходимо удовлетворение различных потребностей, считает, что то же нужно и богам, отсюда многообразные обещания даров богам в молитве и приношения различных ценных для человека вещей (например, индеец может воскуривать табак своему богу, несмотря на то, что этот табак последний). Отсюда же и идея о том, что богам необходимы жертвы, как людям божественные благодеяния, без жертв боги не могут существовать. Но

---

<sup>268</sup> «Бог примитивного человека такой же наивный эгоист, как и сам человек. Таким образом, человек использует эгоизм Бога для удовлетворения своего собственного эгоизма». Там же, S. 82

жертвоприношение не является необходимой частью примитивной молитвы, согласно немецкому религиоведу, молитва была одной из основ возникновения жертв, но в архаических культурах до сих пор распространены молитвы без каких-либо жертвоприношений. Из той же проекции эгоизма человека на бога возникают и различные вполне человеческие по содержанию фразы молитв, в которых молящийся «играет на чувствах бога». Например, сравнивает его поведение с поведением других богов, показывает, как хорошо и достойно он (молящийся) ведет себя перед богом и, следовательно, заслуживает благодеяний.

В словах примитивной молитвы почти нет места благодарениям, даже некоторые исследователи считают, что сама идея благодарения отсутствовала в системе мысли архаических племен. Хайлер немного корректирует эту идею, хотя по форме примитивная молитва почти лишена слов благодарения, но по сути чувство благодарности присутствует в ней, просто выражено оно другими словесными оборотами и сочетаниями, например, вместо слов благодарности могут произноситься слова «ты дал мне»<sup>269</sup>.

Именно в примитивной молитве древности формируется весь тот набор жестов, который до сих пор составляет основу молитвенных действий религий: воздевания рук кверху, прижимание их к груди, поклоны, простирания на земле, стояние перед тем, к кому обращена молитва. По Хайлеру изначальным источником этих жестов служило внутреннее психологическое состояние человека, которое он выражал с полной уверенностью в то, что его молитва есть прямое общение с иной реальностью. Здесь боги, с одной стороны, воспринимались антропоморфно, и именно это условие помогало установить основу для общения, с другой, молящегося никогда не покидало чувство священного страха, что делало объект молитвы одновременно и близким, и далеким. Нужно заметить, что примитивная молитва не ограничивается лишь жизнью архаических культур и племен, она органично вошла и вписалась в

---

<sup>269</sup> К примеру, африканские пигмеи, обращаясь к богу Ваке, молятся следующим образом: «О Вака, который дал мне этого быка, этот мед и это вино...» Там же, S. 45.

многообразие развитых религиозных форм, зачастую соседствуя с ними (так Хайлер приводит немало свидетельств примитивной молитвенной практики в крестьянских культурах христианской Европы).

Постепенно с развитием культуры спонтанная молитва стала фиксироваться и обретать все более жесткие и неизменные формы. Так и появился второй тип молитвы – *ритуальная молитва*. Она возникла повсюду, начиная от архаических культур и заканчивая великими цивилизациями древнего Египта, Вавилонии, Греции и Рима. Согласно Хайлеру, основной причиной формирования этого типа было возрастающее чувство неуверенности в Божественном. Это связано не столько с сомнениями вольнодумного характера, сколько с угасанием спонтанных религиозных чувств. Постепенно форма взяла верх над содержанием, и появлялись сложные многообразные системы молитвенных практик, которые стали восприниматься верующими действенными сами по себе. Отныне достаточно было лишь соблюдать правильную последовательность действий и следить за неизменностью слов, чтобы обрести высокую степень уверенности в эффективности молитвы. По сути, ответ на молитву гарантирован формой ее исполнения. Ритуальная молитва быстро подчиняет себе примитивную, и уже в большинстве названных культур (особенно в римской) ни один молящийся не дерзает заменять ритуальные формулы своими словами. Постепенно условия ритуала переносятся со слов на того, кто их произносит, и так формируется система жреческой ритуальной чистоты, что делает молитву еще более оторванной от повседневной жизни обычного человека. Накладывает это отпечаток и на форму совершения молитвы, она также становится предписанной, неизменной. Так, например, в греческой культуре появляется полный запрет на проявление эмоций во время молитвословий.

Отчасти следствием, а отчасти реакцией на такую трансформацию смысла молитвенных действий стало появление третьего типа молитвы – *философской*. Прежде всего, ритуализация и мертвенность формы навлекла на себя немалую критику со стороны появившейся в античной Греции

философии. Критика эта почти всегда направлена не на религию вообще, а на существующие формы религиозных практик, одной из основных среди которых и была ритуальная молитва. В рамках этой критики быстро сформировался идеал философской молитвы, который, по мнению Хайлера, пройдя сквозь века, выразился в особом типе молитвенной практики. Объектом философской молитвы является полностью избавленное от антропоморфных признаков Существо. Это делает философскую молитву лишенной одной из определяющих черт молитвы, а именно общения двух подобных существ, и выводит ее на уровень абстракции. Философские молитвы – это гимны, направленные на абстрактное существо, наиболее полно отвечающее представлениям того или иного философа о Боге, гимны-восхваления, максимально лишенные психологических элементов. Как следствие философские молитвы не содержат просьб и сопровождающих эти просьбы жестов и славословий, философские молитвы зачастую лишены эмоциональности, хотя по форме они могут быть насыщены красивыми словами, по существу в этих формулах присутствует эстетическая и этическая составляющая, но они не дают ничего сердцу человека. Именно поэтому такой тип молитвы был уделом небольшого числа последователей той или иной философской школы и никогда не выходил за рамки этих кругов. По мнению Хайлера, основа философской молитвы абсолютно негативная, изначально она строилась по принципу отрицания вульгарных представлений. Самым логичным было бы тогда полностью отказаться от идеи молитвы, но даже самые яркие антиклерикалы (такие как Вольтер) не следовали по этому пути, они изобретали эстетически привлекательный и этический по содержанию суррогат, который очень далек от принятых в религиозной жизни образцов молитвенных действий.

Промежуточную позицию между ритуальной и философской молитвами занимает особый тип *молитвы религии культуры античности*. Характеризуя греческую религию, как религию цивилизации по преимуществу, со всеми связанными с этим понятием ценностными и культурными чертами, Хайлер

отмечает кристаллизацию в ее рамках уникального типа молитвы, чуждого как жажде спасения, так и движению к экстатическому единению. Ее идеалом стали пропорциональность и умеренность. Молитва пронизывала всю жизнь греков и поэтому не могла восприниматься лишь как формальное ритуальное обязательство. Безусловно, были четко регламентированные правила совершения молитвенных действий, но личное благочестие легко выходило за их рамки. В отличие от настроения окружающих Грецию народов, где в ритуальной форме все еще господствовал примитивный эвдемонизм, греки сделали основой молитвы этическую составляющую, при этом наивность и здесь имела место, в особенности ярко проявлялась она в проклятиях и призывах к возмездию за зло. При всем этом, как уже было отмечено, в молитве не должно было быть никакого проявления чувств, эмоциональность почиталась оскорблением богов. Греки никогда не кланялись, тем более не падали на землю, лишь воздетые к небу руки отмечали процесс молитвы. Адресаты молитв – боги, наделенные разумом, волей, красотой, – были полным аналогом самих молящихся, а точнее, идеального представления о человеке. По своей сути греческая молитва была лишь слегка измененной примитивной молитвой, но важнейшим ее новшеством было включение моральных ценностей, подчиняющих себе процесс молитвы.

Вершиной молитвенных форм, согласно немецкому религиоведу, являются молитвы, возникшие в авраамических и индийских религиях: мистическая и пророческая молитвы. Две названные формы полностью соответствуют двум типам религиозности, теорию которых и развивает Фридрих Хайлер в «Молитве», а продолжает в целом ряде работ вплоть до «Форм проявления и сущности религии», не останавливаясь на ней здесь отдельно (подробнее мы обсудим эту проблематику позднее), перейдем к рассмотрению двух типов молитвы.

*Мистическая молитва*, исходя из названия, возникает в кругах религиозных гениев, духовно утонченных людей – мистиков. Молитва в мистике не является самоценной, она выступает как средство для

приготовления человека к цели его духовной жизни – соединению со Святым. Такая молитва не может быть рациональной, совершая ее, мистик зачастую теряет контакт с внешним миром и даже перестает осознавать сам себя. По форме мистическая молитва бывает разной, но чаще всего это немногословные обращения к Богу, связанные с восхвалением Его величия и с унижением молящегося. Здесь необходимо отметить, что в развитых формах религиозной жизни (это в равной степени касается как пророческого, так и мистического типов) эгоистичные тенденции полностью исчезают из молитвы, их место занимают противоположные тенденции самоосуждения. По словам Хайлера, мистическая молитва свободна от «эгоизма, эвдемонизма и антропоморфизма»<sup>270</sup>, но при этом в отличие от философской молитвы она является живым общением с Богом.

Спектр чувств, пробуждающихся у мистика во время молитвы, очень широк: от полного умерщвления эмоций и желаний до культивации ярких эротически окрашенных переживаний. Мистическая молитва ограничена не только в количестве слов, но и в остальных чертах, многие мистики говорят о молитве без слов вообще или о молитве без произносимых вслух обращений, некоторые советуют устранять образы из воображения молящегося. Хайлер выстраивает целую лестницу мистического восхождения к Богу через молитву, по его мнению, эта лестница универсальна для большинства мистических традиций Востока и Запада, к более подробному ее анализу мы обратимся в отдельном разделе этой главы, здесь же сделаем одно важное пояснение.

Выше мы уже приводили мнение Ж. Ваарденбурга о том, что важную роль в построении картины единства религий для Хайлера сыграла идея отождествления буддийского погружения<sup>271</sup> с западной молитвой.

---

<sup>270</sup> Heiler F. Das Gebet. S. 346.

<sup>271</sup> Здесь и далее мы используем прямой перевод немецкого термина «Versedung», поскольку в немецкоязычной литературе он употребляется как характеристика духовной практики, именуемой в переводах на русский язык буддийской литературы «медитация», «дхьяна» или «самадхи». В «Новой философской энциклопедии» самадхи определяется так: «в практике медитации буддизма и индуизма — высшее состояние (транс), знаменующее полную унификацию сознания и объекта. В буддизме — общее обозначение всех медитативных и йогических практик, направленных на прекращение «волнения» дхарм,

Ваарденбург, следуя современным религиоведческим тенденциям, выступает резко против такого отождествления. Нам хотелось бы подчеркнуть, что Хайлер сам не проводил никакого отождествления между молитвой и погружением, он лишь следовал воспринятой традиции современной ему буддологии, о чем сам открыто и заявлял. В «Молитве» Хайлер ссылается на труды известного индолога, одного из первопроходцев этой дисциплины Германа Ольденберга, Хайлер использует две его классические работы «Будда: его жизнь, учение и община», впервые вышедшую в 1881 году, и «Религия Вед», увидевшую свет в 1894 году. Цитируя его книгу о буддизме, Хайлер приводит следующие слова: «то, чем для других религий является молитва, в буддизме именуется погружением»<sup>272</sup>. В равной степени он прибегает и к исследованиям известного тибетолога Германа Бекха (Beckh), утверждающего, что «медитация играет в буддизме ту же роль, что молитва в других религиях»<sup>273</sup>. Интересно заметить, что в течении всей жизни Хайлер высоко ценил работы Бекха и Ольденберга, отмечая, что его восприятие буддизма сложилось во многом под их влиянием<sup>274</sup>. Таким образом, очевидно, что тождество между молитвой и погружением проводит не Хайлер, а авторитетные для его времени востоковеды. Безусловно, на момент написания «Молитвы» работы указанных авторов еще не потеряли своей актуальности и считались классическими. Не стоит забывать, что «Молитва» хоть и гениальная, но квалификационная работа на соискание степени доктора наук, поэтому по всем правилам научной жизни Хайлер ориентировался на классические труды своего времени.

Более сложной является ситуация с его хабилитационной диссертацией, в которой именно тема «погружения» избирается Хайлером центральной

---

элементов, составляющих индивида, и подготовку адепта к познанию истинной природы вещей. Это познание (яраджня) по мере устранения дихотомии субъекта и объекта и искоренения эгоистической привязанности (упадана) к внешним вещам в свою очередь способствует реализации самадхи» (Лысенко В.Г. Самадхи / Новая философская энциклопедия. Том 3. М.: Мысль, 2010. С. 484).

<sup>272</sup> Heiler F. Das Gebet. S. 345.

<sup>273</sup> Там же, S. 345.

<sup>274</sup> См. Heiler F. Meine ökumenischen Begegnungen // Vom Werden der Ökumene: Beiheft zur Ökumenische Rundschau № 6, 1967. S. 23

(напомним, что название этой работы переводится как «Буддийское погружение: религиозно-историческое исследование»), эта работа изначально замышлялась Хайлером как глава к «Молитве», но позже переросла в отдельное исследование. В ней он в частности пишет, что «буддистская дхьяна есть восхождение духа к высшей спасительной цели, к нирване. Ее религиозный характер ни с чем так не сопоставим, как с внутренней молитвой западных мистиков»<sup>275</sup>. При этом Хайлер поначалу не проводит прямую аналогию между молитвой и буддийским погружением, его поражает сходство системы духовного восхождения, разработанной в христианской мистической практике, и ступеней буддийской дхьяны. В своей работе Хайлер сначала характеризует буддизм в целом как религию искупления, затем переходит к детальному описанию восьмеричного пути, касаясь его мистико-практического измерения, обращается к ступеням дхьяны, анализируя каждую в отдельности, завершает обзор описанием нирваны. Затем он отдельно разбирает соотношение буддийского погружения и индийской йоги, проблематику молитв (так он именуется мантры, направленные к бодхисатвам) в буддизме махаяны и сравнивает погружение с молитвой мистиков авраамических религий. Саму по себе идею обращения к личным божествам и бодхисатвам в контексте чисто имперсональной религиозной традиции Хайлер объясняет укорененностью в человеческой природе желания личного трепетного общения с любящим высшим существом (здесь очевидно использование выдвинутого в «Молитве» определения молитвы). Самыми сильными выражениями этого, по его мнению, стало в индуизме движение бхакти, а в буддизме культы Авалокитешвары, Амиды и Тары<sup>276</sup>. Можно даже заметить, что эти движения несут в себе черты пророческой религиозности в рамках мистической религии, ведь в них наблюдается тяга к личным

---

<sup>275</sup> Heiler F. Die Buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. München: Reinhardt, 1922. S. 51

<sup>276</sup> Там же, S. 59

божествам, сострадающим и любящим человека, и человек здесь призывается отвечать взаимностью им и, подражая им, деятельно любить других людей.

В значительной степени работа Хайлера «Буддийское погружение: религиозно-историческое исследование» нацелена на ознакомление с проблематикой буддизма, религии в его времена еще экзотической. Это для нашего времени, когда знания о буддизме и индуизме легко доступны, такой экскурс не представляет большого интереса, но напомним, что в конце 20-ых годов молодой Мирча Элиаде специально отправился в Индию, чтобы там изучать йогу и на основании этого опыта написать свою диссертацию. Время Хайлера сильно отличалось от нашего, следствием этого была иная специфика работы, разумеется, в ее ходе Хайлер в значительной мере прибегал к помощи исследований Бекха и Ольденберга<sup>277</sup>. Пожалуй, наиболее оригинальными в тексте являются параллели между западной мистикой и буддизмом и заключительная глава с говорящим названием «Будда – мастер погружения, Христос – учитель молитвы»<sup>278</sup>. В этой главе Хайлер разводит молитву и буддийское погружение, отмечая, что в практическом измерении это два *разных* типа действия, как нельзя лучше отражающих специфику каждой религии<sup>279</sup>. Погружение не похоже на молитву авраамических религий в целом, оно в значительной степени сходно с мистической молитвой христианских мистиков. Это происходит потому, что мистики наследуют идеи неоплатонического стремления к Первоединому, которое в свою очередь идентично буддийской Нирване, поскольку под «...оболочкой атеизма там (в буддизме – *T.C.*) таится идея мистического спасения...»<sup>280</sup>. Таким образом, едины не христианская молитва и буддийское погружение, а молитвенная практика высших ступеней мистики в различных религиях. Христос не учил

---

<sup>277</sup> На первого в работе двенадцать прямых ссылок, а на второго девять. Это самые цитируемые авторы в тексте, для сравнения: на Отто всего пять прямых ссылок, а на Зёдерблома, которого Хайлер активно цитирует в «Молитве», – восемь.

<sup>278</sup> Heiler F. Die Buddhistische Versenkung. S. 61

<sup>279</sup> Там же, S. 62

<sup>280</sup> Там же, S. 66

медитировать, а Будда молиться<sup>281</sup>, просто буддизм как мистическая религия близок христианской мистике. О причинах этого уместнее будет сказать в отдельном разделе текущей главы. Здесь лишь напомним, что сводную таблицу ступеней в главе о мистической молитве Хайлер озаглавил «Таблица молитвенных ступеней и ступеней погружения» (Tafel der Gebets- und Versenkungsstufen), уже в названии разводя две эти практики (подробнее см. таблицу в Приложении 1). Сочетание же Будды и Христа в одной главе объясняется очень просто, первый для Хайлера – лучший представитель мистической молитвы, второй – податель пророческой. Завершив экскурс в проблематику молитвы в восточных религиях, вернемся назад к типологии молитвенных форм.

Если мистическая молитва связана с отдельной личностью и сравнительно редко может употребляться в рамках общественного богослужения (примером такого употребления могут быть христианские евхаристические молитвы), то *пророческая молитва* является основой для богослужения авраамических религий. В этом типе молитвы ярко проявляются личностные характеристики как молящегося, так и того, к кому обращена молитва. Человек здесь не стремится, да и не думает, что способен соединиться с Богом, он взывает к Нему, общается с Ним. Пророческая молитва – общение двух личностей. Классической формой ее является многообразие обращений ветхозаветных молитвословий, особенно ярко представленное в Псалтыре. Если мистик стремится слиться с Богом, то пророк полностью полагается на Его волю, придавая всем событиям проведенческое значение. Пророческая молитва в меру эмоциональна, поскольку выражает многообразие личных спонтанных чувств и переживаний человека. По форме зачастую это очень драматичные тексты, наполненные воззваниями. В словесном выражении она более многословна, чем мистическая именно из-за спонтанности ее совершения. В то же время

---

<sup>281</sup> На 63-67 страницах Хайлер приводит целый перечень формальных отличий практик молитвы и погружения на примерах жизней Христа и Будды, особенно акцентируя внимание на описаниях их смертей.

пророческая молитва становится основанием для общих литургических систем иудаизма, христианства и ислама. Таким образом, пророческая молитва всегда социальна, человек в ней говорит не только о себе или от себя, его желания, дела и действия всегда связаны с другими (обида, нанесенная ближнему, забота о ближнем и т.п.). Это делает молитвенные тексты одновременно ритуальными и выражающими личные переживания молящегося. В мистической молитве человек исчезает, растворяясь в Боге, в пророческой, напротив, проявляется через общение с Богом. Обращения пророческой молитвы никогда не бывают абсолютно аскетичными, она во многом ориентирована на облегчение и устройство жизни человека в этом мире, тогда как мистическая полностью направлена на мир духовный.

Интересно, что, касаясь соотношения двух типов молитвы, как и двух типов благочестия, Хайлер выстраивает их в иерархическом порядке. Для него и пророки, и мистики являются вершинами человеческой религиозности. Исследователи творчества Хайлера уже обращали на это внимание<sup>282</sup>. Мы лишь подтвердим эту мысль красноречивой цитатой из хабилитационной диссертации. «В страстной возбудимости полной напряженного драматизма и трагического противостояния пророческих гениев раскрывается тайна Божественного сильнее и живее, чем в величественной тишине и блаженном единстве великих мистиков. В простом и детском молитвенном вздохе страждущих и истязаемых душ, направленном к могучему и милостивому Богу, открывается тайна жизни глубже, чем в бесшумном погружении и молчаливом созерцании, в котором мистики познают единение с Бесконечным»<sup>283</sup>.

Для наглядности хотелось бы завершить наш обзор сводной таблицей молитвенных форм.

---

<sup>282</sup> См., например, *Пылаев М.А.* Западная феноменология религии. С. 36-37.

<sup>283</sup> *Heiler F.* Die Buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. S. 66

Таблица молитвенных форм

Тип молитвы	Мотив	Форма	Содержание	Представления о Боге
Примитивная	удовлетворение личных, в основном сиюминутных потребностей	многословные спонтанные воззвания и обращения с просьбами, зачастую лишённые слов благодарения	просьбы о даровании необходимого	проекция человека – эгоистичное, эвдемоническое существо, наделённое по отношению к молящемуся высшим бытием
Ритуальная	в зависимости от культурных условий	четкая и неизменная	может быть любым, главное, чтобы была соблюдена освещенная традицией форма	во многом совпадает с концепцией примитивной молитвы
Философская	личные потребности в выражении чувств	полностью лишённая психологизма эстетически выверенная форма гимна	утверждение этических добродетелей и философских благ	абстрактное существо, лишённое какого-либо антропоморфизма, деистический Творец, Неподвижный перводвигатель
Молитва религии культуры античности	личные и общественные потребности	пропорциональная и умеренная, полностью лишённая эмоциональности	благословения, проклятия, призывы к мести	антропоморфное существо, во всем подобное человеку (идеальный человек)

Мистическая	желание соединения со Святым	зачастую немногословное аскетичное обращение, которое может быть как полностью лишено чувств, так и насыщено яркими переживаниями	славословие Бога, имеющее ступенчатую структуру	статичная и превосходящая какие-либо описания совокупность совершенств
Пророческая	общение с Богом- личностью	молитвенное славословие социального характера	воззвание к Богу с просьбами о прощении и даровании благ, в том числе и земных	личность, принимаящая молитву и дающая на нее ответ, всезнающая и промышляющая о мире

Из представленного выше обзора видно, что, по мнению Фридриха Хайлера, молитва является многогранным феноменом, прошедшим в истории человечества путь развития. При этом сама суть молитвы как личного обращения «от избытка сердца» человека к тому, что этот человек почитает Святым, оставалась неизменной, начиная от примитивной ее формы и заканчивая самыми развитыми.

Изложив систему молитвенных форм, предлагаемую Хайлером, сделаем одно отступление. Важно отметить, что теория молитвенных форм Хайлера в ее основе не подвергалась серьёзной критике<sup>284</sup> с религиозноведческой стороны до появления работы М.А. Пылаева «Категория «священного» в

<sup>284</sup> Здесь мы не имеем в виду критику иерархичности мистического и пророческого типов религиозной жизни, в которой некоторые авторы усмотрели протестантскую апологетику. Подробнее см. *Gantke W. Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung.* Marburg: Diagonal-Verlag, 1998.

феноменологии религии, теологии и философии XX века», в которой автор отдельный раздел посвятил феноменологическому анализу молитвы, где подробно остановился на анализе теории примитивной молитвы немецкого религиоведа. Согласно М.А. Пылаеву, при всей своей серьезности теория примитивной молитвы и молитвы в целом, разработанная Хайлером, имеет значительный недостаток, так как в ней не учитывается «своеобразие религиозной интенциональности ... решающего критерия при описании молитвы»<sup>285</sup>. Согласно М.А. Пылаеву (который ссылается на критерий М. Шелера), религиозный акт молитвы несет в себе принципиальное отличие от акта нерелигиозного, тогда как у Хайлера этот момент забывается не только в системе характеристик примитивной молитвы, но и при описании молитвы в принципе, таким образом, молитва рассматривается наравне с любым другим действием человека. В своем эмпирическом анализе молитвы у Гомера М.А. Пылаев насчитывает три различных интенциональных объекта молитвенных обращений человека архаической культуры: во-первых, наивно эгоистическая сверхчеловеческая сила, во-вторых, бессмертное, но не могущественное антропоморфное существо, которое можно хулить и проклинать и, в-третьих, надчеловеческая «морально-духовная личность, способная сострадать и любить»<sup>286</sup>. Согласно исследователю, три разных обращения, имеющих формы молитвы, могут быть адресованы трем разным объектам, и, по существу, иметь в своем основании три разных концепции Бога, как следствие, в зависимости от этих концепций сами акты должны розниться. Для трех указанных выше типов сознания и актов их выражающих М.А. Пылаев предлагает следующие наименования, он пишет: «назовем первое сознание магическим, второе – профанным, а третье религиозным в подлинном смысле этого слова»<sup>287</sup>. Таким образом, в формально едином акте молитвы может скрываться как религиозное, так и внерелигиозное действие, главным

---

<sup>285</sup> Пылаев М.А. Категория «священного» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. С. 113

<sup>286</sup> Там же, С. 122

<sup>287</sup> Там же, С. 123

критерием этого различия может быть только интенциональный объект этого акта.

Такая критика теории марбургского религиоведа заставляет нас вновь обратиться к ее основным чертам. Как мы уже отмечали, для Хайлера молитва – это «живое общение набожного человека с лично мыслимым и воспринимаемым существующим Богом, общение, отражающее формы человеческих общественных отношений». Если мы совместим это определение с феноменологической структурой религии, включающей в себя встречу двух уровней бытия – человеческого и Божественного, то мы сможем увидеть, что в анализе, предложенном М.А. Пылаевым, не так уж много отличий от мысли Ф. Хайлера. Степень чистоты восприятия Святого по Хайлеру стоит в прямой зависимости от уровня человеческой готовности Святое воспринять. Таким образом, наивный эгоист видит Бога таким же эгоистом, при этом, как показано в системе концентрических кругов, Бог таковым не является, это лишь абберрация восприятия конкретного человека<sup>288</sup>; человек, желающий зла другим, видит вокруг себя лишь антропоморфные подобия себя самого, также мыслящие и чувствующие, это лишь другая форма того же наивного эгоиста; лишь человек, очистивший свое восприятие, может достигнуть осознания Бога как благого и любящего Существа. Интенция человека очень хорошо учитывается в теории Хайлера, когда он описывает типологию молитвенных форм. Заметим, что М.А. Пылаев для иллюстрации всего спектра обращений приводит именно молитвы Гомера, используемые Хайлером в «Молитве», как примеры примитивной молитвы, являющиеся «первыми этапами»<sup>289</sup> религиозного прогресса. Здесь важным представляется замечание М.А. Пылаева, что герои Гомера могут одновременно молиться и примитивной молитвой, и как выразители более высшего типа молитвенных обращений, но, скорее всего, Хайлер берет Гомера в качестве классической

---

<sup>288</sup> Отметим, человека примитивного, но не человека архаической культуры, как мы показывали выше, для Хайлера примитивность религиозного сознания возможна в любой развитой религии, поэтому важны не хронологические рамки, а уровень психологического восприятия человеком Святого.

<sup>289</sup> Heiler F. Das Gebet. S. 191

иллюстрации примитивного типа молитвы, а это не исключает того, что у Гомера могли присутствовать и другие типы молитвенных обращений. Нам представляется, что критика теории молитвенных форм помогает глубже взглянуть на систему этих форм в общем контексте феноменологической теории немецкого религиоведа.

Поскольку мы уже затронули выше проблематику двух типов религиозности – мистического и пророческого, представляется, что для полноты описания типологии молитвенных форм нужно детальнее остановиться на этом разделении, что мы и сделаем в последующем параграфе.

## ***§2. Мистическая и пророческая религиозность в творчестве Ф. Хайлера***

### *2.1. Общая характеристика*

Впервые введенное в «Молитве» разделение на мистический и пророческий тип религиозности нашло свое раскрытие в ряде работ, написанных Хайлером в различные годы. Здесь мы суммируем основные черты двух типов религиозности, чтобы показать их специфику, сходства и различия.

Определяя место мистиков и пророков в мире религии, Хайлер говорит о них как о религиозных гениях<sup>290</sup>, энтузиастах<sup>291</sup>, стоящих на вершине религиозного мира. Хайлер уже с первых своих работ характеризует мистический и пророческий типы религиозности как единые для всего мира универсальные феномены, объединяющие людей разных сословий, рас, культур, религий в общность религиозных гениев, виртуозов молитвы. При этом мистическая религиозность – более широкое явление в отличие от пророческой, но пророческая стоит выше мистической, представляя собой вершину всего мира религии. Сравнивая два этих типа в заключительных

---

<sup>290</sup> Heiler F. Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen. München: Reinhardt, 1919. S. 13

<sup>291</sup> Heiler F. Der Gottesbegriff der Mystik // Numen: International review for the history of religions. S. 161.

частях «Форм проявления...», Хайлер указывает, что целый ряд высших религиозных переживаний можно найти как у мистиков, так и у пророков. Вера, важная для жизни мистика, в пророческой религиозности доходит до своего абсолютного предела – жертвенного подвига мучеников. Любовь в благочестии мистиков предстает аффективным обращением к Божеству, порой связанным с обострением чувственности, переходящим иногда в извращенные формы брачной мистики (подробнее об этом мы поговорим чуть ниже, когда коснемся психологических моментов молитвы). В пророческом благочестии любовь затрагивает все аспекты человеческого существа, пророки любят Бога всей крепостью, всей силой, всей душой. Пророческая любовь проникнута любовью Бога, она ответ на Его любовь, а поэтому всегда направлена на другую личность, пророческая любовь немыслима без любви к ближнему, тогда как мистическая зачастую замыкается внутри мира мистика. Хайлер замечает, что пророческая любовь «трезвее и сдержаннее, склоняющей к чрезмерности мистической любви»<sup>292</sup>. Мистик стремится к покою, остановке всех чувств и волнений, угашению страстей, пророк достигает покоя лишь в примирении с Богом, которое возможно только посредством прощения грехов. Для мистика радость состоит в бегстве от мира, разрывании с ним всех связей. Пророк, напротив, стремится разделить свою радость с другими в богослужении, основой которого, как мы отмечали выше, и стал пророческий тип молитвы. Именно наличие пророческого молитвенного элемента в таких религиях как буддизм (амидаистский буддизм) и индуизм (бхакти) ставит эти религии наравне с авраамическими.

Можно следующим образом охарактеризовать отличия двух рассматриваемых типов. Мистическая религиозность направлена к растворению и отрицанию «Я» мистика. Мистик бежит от мира и стремится к пассивному бытию в нем, бытию, не мешающему активной внутренней жизни. Мистическая религиозность индивидуалистична, внесоциальна, устремлена

---

<sup>292</sup> Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 547

на внутренний мир мистика, она стремится воспринимать мир как единое целое и в то же время видит Бога доступным для человеческого опыта. Цель мистической жизни – соединение и слияние с Богом, мыслимым как *Summum Bonum*, а в некоторых формах мистики полное растворение в Нем. Таким образом, все этические нормы для мистики служат лишь инструментами, готовящими человека к единению с Богом. Как следствие этого молитва в мистике служит проводником по пути единства (*via unitiva*), и для нее характерно самоуглубление. С одной стороны, она может выражаться в эмоциональном восхвалении благ Божиих, а с другой стороны сводится к полному безмолвию, в котором все чувства и слова поглощены созерцанием этих благ. Мистический путь имеет стадии, подобные лестнице, возводящей человека к цели – единству с Богом. В истории религии мистики всегда были самыми свободомыслящими, отрицающими мертвенность религиозной буквы, именно поэтому они часто преследовались. По Хайлеру их роль для религии состоит в постоянном возвращении религии к истинному смыслу, лишенному фанатизма и «идолопоклонства формуле»<sup>293</sup>. При этом мистическая этика содержит в себе толерантное отношение к другому, ведь мистик видит Бога внутри себя, а значит, по аналогии и во всем окружающем творении.

Пророческий тип, напротив, строится на утверждении личности пророка, стремящегося к немедленному исполнению возложенной на него воли Божией. Исполняя эту волю, пророк бросает вызов миру, призывая его к этическому обновлению и переустройству, для пророка важна жизнь мира, он в каком-то смысле несет ответственность за нее перед Богом. Деятельность пророка направлена на объективные исторические изменения жизни людей здесь и сейчас, она по природе своей глубоко социальна. В пророческой религиозности доминирует идея дуализма, утверждающего непреодолимость пропасти, отделяющей творение от Творца, ни о каком актуальном единстве

---

<sup>293</sup> Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 180.

здесь не может идти и речи. Таким образом, моральные ценности для пророка имеют значение сами по себе, поскольку реализация их есть ответ на призыв Божий, направленный через пророка к людям. Как следствие пророческая молитва эмоциональна, насыщена призывами Бога, просьбами о Его заступничестве и помощи, упованиями на Его волю. Часто эта молитва превращается в покаянный плач о себе и людях. Бог в таком понимании предстает как абсолютный Царь и Судия мира, на которого уповаает пророк, которому он предает себя и народ. Пророческий путь благочестия призван к очищению (*via purgativa*) себя и людей, дабы сделать их достойными служителями. При этом в социальном плане пророческая религиозность может быть причиной жестоких действий, направленных на очищение веры. Из-за абсолютной убежденности в правоте своей веры пророк может заставить страдать других, распространяя ее, если надо, и силой. Такая вера пророков по Хайлеру приводит к ревности, становящейся почвой для фанатизма. Яркими примерами этой ревности Хайлер считает пророка Илию, Савла до обращения по дороге в Дамаск, Мухаммеда и имамов<sup>294</sup>.

В своих трудах Хайлер часто обращается к мистическому и пророческому типам как высшим проявлениям религиозности. В «Формах проявления...» анализ практически любого феномена завершается разбором взгляда на него мистиков и пророков, здесь демонстрируется понимание феномена от примитивного к гениальному.

## *2.2. Мистическая и пророческая религиозность как категории описания религии после «Молитвы» Ф. Хайлера*

По мнению ряда исследователей, деление на мистическую и пророческую религиозность было одним из самых значительных вкладов Ф. Хайлера в историю религиоведческой мысли<sup>295</sup>. В этом разделе мы обратимся

---

<sup>294</sup> Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 550-551

<sup>295</sup> См., например, Lefebure L.D. Christian Mysticism in Interreligious Perspective // The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism. P. 615-616; Mueller G. Asceticism and mysticism: A contribution toward the Sociology of faith // Zur Theorie der Religion: Religion und Sprache. Band VIII. Wiesbaden: Springer, 1973. P. 68-132

к тем влияниям, которые теория двух типов религиозности оказала на труды исследователей религии.

Прежде всего обратимся к ведущему социологу религии *Максу Веберу*. По мнению исследователей<sup>296</sup>, начиная с первых работ Вебер был склонен к типологизации религиозной жизни. В исследовании «Социальная психология мира религий», вышедшем в 1913 году, описывая религиозный тип пророка, Вебер предлагает выделение двух типов пророческой религиозности: экземплиаристское пророчество и этическое или эмиссаристское пророчество. К первому типу он относит тех пророков, которые своей личностью и жизнью дали пример для всех верующих их общины, пророки такого типа ничего не говорят о послушании Богу или об этических добродетелях, верующих они призывают следовать по своему пути, стать сосудами Бога, такими же какими и являются сами эти пророки, их проповедь направлена на субъективное спасение, выражающееся в бегстве от мира. Самым лучшим представителем такого типа пророков является Будда. Вебер говорит о распространении этого типа в основном в Индии и Китае. Другой тип, эмиссаристский или этический, напротив, делает пророка проповедником слова Божьего, этот тип направлен на проповедь универсальных этических ценностей, личность пророка в них неважна, поскольку он воспринимается посланником Божиим, от верующих такой пророк требует исполнения заповедей и повиновение Богу. Этический тип пророчества был распространен на Ближнем Востоке и лучшими выразителями его Вебер считал Зороастра и Мухаммада. Как видим, это деление похоже на предложенное Хайлером, но если для Хайлера мистический и пророческий типы религиозности универсальны и включают в себя все аспекты религиозной жизни, то для Вебера основной принцип деления типов – социальная роль пророков, их отношение к общине.

---

<sup>296</sup> *Saleski P.* Ideal Types in Max Weber's Sociology of Religion: Some Theoretical Inspirations for a Study of the Religious Field // Polish sociological review. № 3 (171), 2010. P. 319; *Mueller G.* Asceticism and mysticism: A contribution toward the Sociology of faith // Zur Theorie der Religion: Religion und Sprache. Band VIII. Wiesbaden: Springer, 1973. P. 68-132

В своих трудах после 20-ых годов (после выхода в свет «Молитвы»), Вебер корректирует рассмотренную выше схему и пишет уже не о двух типах пророческой религиозности, а об аскетизме и мистицизме. Впервые такое деление встречается в третьем томе «Полного собрания сочинений по социологии религии» («Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie»), посвященном древнему иудаизму. На его страницах Вебер противопоставляет израильского пророка буддийским святым, он замечает, что в пророческом благочестии «не было места для unio-mystica, не говоря уже о внутреннем океаническом спокойствии буддийских архатов... личное величие Бога как правителя пресекало все мысли мистического общения с Ним... Пророк никогда не мог достичь постоянного внутреннего мира с Богом. Сама природа Яхве исключает это. Нет никаких оснований утверждать, что апатичные мистические состояния индийского типа существовали на Палестинской земле»<sup>297</sup>. Здесь мы видим иной взгляд на пророка, для Вебера термин «пророческая религиозность» меняет значение и противопоставляется практикам, направленным на достижение мистического единства (интересно, что Вебер употребляет любимые Хайлером термины для описания мистических переживаний). Таким образом, уже в работе 1921 года Вебер противопоставляет пророческую религиозность Израиля восточной индийской мистике.

В вышедшей в 1922 году работе «Экономика и общество» Вебер систематизирует типы религиозности, выделяя два базовых типа – аскетический и мистический. Аскетический тип в свою очередь делится на аскетизм, находящийся в мире (*innerweltliche Askese*), который направляет свои усилия на преобразование мира (к нему в первую очередь относятся протестантские деноминации – баптисты, методисты, квакеры), и аскетизм, мир отрицающий (*weltablehnende Askese*), считающий мир наполненным грехами и искушениями, от которых необходимо спастись (его выразителем

---

<sup>297</sup> Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie: Band III: Das antike Judentum. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr, 1921. S. 328-329.

является христианское монашество и средневековые движения, типа бегиннок). Мистицизм по Веберу отличается от аскетизма, поскольку является характеристикой восточного типа религиозности, в нем целью становится обретение особых духовных состояний, изменяющих самого мистика изнутри и возводящих его к опытам экстатического характера, лучшим примером практик такого рода он считает медитацию, а выражения этого типа религиозности видит в буддизме и индуизме. Таким образом, можно заключить, что после выхода в свет работы Хайлера Вебер изменил свою концепцию двух типов религиозности, отказавшись от универсальности термина «пророческий», он стал употреблять его лишь в отношении религий Запада и заменил его на более широкую категорию «аскетизма», в то же время для обозначения восточной религиозности он стал использовать термин «мистическая», описание черт которой сильно сближают представления о ней с теорией мистической религиозности у Хайлера.

Но не только в теории Вебера мы можем увидеть сходство с концепцией Хайлера. По мнению авторитетного исследователя иудейского мистицизма Моше Иделя, взгляды Хайлера сформировали представление пионера в изучении каббалы *Гершома Шолема*. Идель подчеркивает, что в течение жизни Шолем считал экстатическую мистику невозможной для пророческой религии Израиля. Шолем в частности отмечает, что «фундаментальный экстатический опыт должен был быть источником религиозного вдохновения, но мы не находим [в религии Израиля – Т.С.] и следов мистического единения между душой и Богом»<sup>298</sup>. Таким образом, именно хайлеровский тип уникальной пророческой религиозности на несколько десятилетий сформировал курс исследований в сфере каббалы. Сам Идель критикует этот взгляд Хайлера и Шолема, показывая, что экстатический опыт был присущ религиозности Израиля еще с ветхозаветных времен<sup>299</sup>.

---

<sup>298</sup> *Idel M., Arzy S. Kabbalah: A Neurocognitive Approach to Mystical Experiences. Yale: Yale university press, 2015. P. 23*

<sup>299</sup> Подробнее см. *Idel M. Hasidism: Between Ecstasy and Magic. NY: State university of New York press, 1995.*

Одна из ведущих специалистов по исламскому мистицизму *Анн-Мари Шиммель* использует в своем классическом труде «Мир исламского мистицизма» идеи Хайлера. При анализе ритуальной молитвы в исламе в целом и в исламском мистицизме в частности, она обращается к труду Хайлера, называя «Молитву» «лучшим введением в изучение этой проблемы, написанным с позиций историка-религиоведа»<sup>300</sup>. В четвертой главе своего труда она обращается к анализу проблематики соотношения мистической и пророческой религиозности в исламе, используя весь категориальный аппарат Хайлера, описывающий два этих типа. Шиммель приходит к выводу о реальном сосуществовании двух типов благочестия, распространенных в исламе, – мистическом и пророческом. Она замечает, что «традиционные суфийские школы всегда признавали превосходство пророков. Они считали, что высшая ступень святости — только начало пророчества. Каждый пророк несет в себе черты святости. Тем не менее мистик или святой может стремиться достичь еще более высоких ступеней близости к Богу. Наивысшая доступная для него ступень — вознесение в духе, соответствующее тому вознесению, которое Пророк совершил во плоти.... Правда, некоторые мистики экстатического типа — такие, например, как опьяненный любовью купец из Маснави Руми — предпочитали мистическое опьянение святого трезвости пророка, ибо пророк не теряет себя в созерцании Бога, но, будучи навечно связанным с Божественной волей, обращается к людям, чтобы передать им эту волю»<sup>301</sup>. Шиммель приходит к выводу о реальном отличии двух типов благочестия в исламе, причем факт этого отличия признается самими мусульманами. В работе Шиммель теория двух высших типов религиозности Хайлера не только используется, но и подтверждается на конкретном материале.

---

<sup>300</sup> Шиммель А.-М. Мир исламского мистицизма. 2-е изд. / Пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорт. М.: ООО "Садр", 2012. С. 434

<sup>301</sup> Там же, С. 208-209

Завершая наш анализ, можно подвести итог, констатируя, что теория двух типов религиозности, развитая Хайлером, получила широкий отклик в кругах исследователей религии и по сей день не потеряла своей актуальности.

### *2.3. Типология и отличительные черты мистики*

Мы уже отмечали, что Хайлер далек от объединения всей мистики в единое целое, напротив, он делит ее на подтипы. Горячая эмоциональная мистика строится по принципу направления всех чувств к Полноте бытия, возвышения всего лучшего, что есть в человеке, и раскрытия его в экстатическом порыве, примерами того, согласно Хайлеру, служат бхакты, сикхи, Плотин, Августин, средневековые мистики, пиетисты. Холодная, лишенная эмоций, мистика строится на полном угашении всех чувств и мыслей, как мешающих достичь единения с этой Полнотой, яркой иллюстрацией того служат мистики Упанишад, буддисты, Майстер Экхарт и квиетисты.

Но Хайлер делит мистику не только в отношении чувств, но и в отношении разума. Он выделяет простую, основанную на вере, мистику, которая не стремится ни к каким интеллектуальным спекуляциям и ценит лишь самое простое детское восприятие мира, примерами ее служат Бернар Клервосский, Франциск Ассизский, Сузо, Симеон Новый Богослов и многие другие. Противоположностью такой мистики является рационально-богословская мистика, которая в свою очередь делится на философскую и психологическую. В философском типе богословами-мистиками осуществляется рефлексия над мистическим опытом, приводящая к построению сложных теорий и систем, яркие выразители такого типа мистики Упанишад, Шанкара, Плотин, Августин, Псевдо-Дионисий, Майстер Экхарт. Психологическая мистика направлена не во вне, на познание мира и места человека в нем, а вовнутрь, на изучение переживаний человека, встречающегося с Богом. Выразители психологического мистицизма – йоги,

Ефрем Сирин, Тереза Авильская, которую Хайлер считал лучшим мистиком-психологом, Ангелус Силезиус, квиетисты.

Молитва мистиков, как мы уже отмечали выше, также особый процесс, отличающийся от всех других типов молитвы. Ее «корона»<sup>302</sup> – экстатическое слияние с полнотой Божества, эмоциональный фон этого слияния здесь разнится от типа к типу. В негативной холодной мистике это слияние происходит с полным прекращением всех чувств. На высших ступенях молитва в нем у всех типов мистиков может лишаться звуков, жестов и каких-либо внешних выражений, полностью погружаясь во внутренний мир мистика.

Хайлер придерживался идеи единого для всех религий мистического пути, что в наглядной форме он выразил в таблице молитвы мистиков, приводимой нами в Приложении № 1. Последняя ступень этого пути знаменуется прекращением молитвы по причине слияния молящегося и объекта его молитвы в экстатическом переживании. Примитивность сознания у мистиков здесь полностью преодолена. Часто используя образы окружающего мира, будь то течение реки (как у буддийских монахов) либо тщету славы мира (как у христианских аскетов), они проникают сквозь эти образы, возводя разум и чувства к вершине всего – Полноте Бытия.

Едино по Хайлеру и представление мистиков о Полноте Бытия – Боге. Бог мистиков – абсолютно статичная, невместимая ни небом, ни землей, превосходящая человека в бесконечное число раз реальность. Прежде всего мистики постигают ее на опыте, переживая реальную встречу. Здесь, разумеется, встает вопрос о различии персональной и имперсональной мистики, первая с необходимостью предполагает общение с Богом как с личностью, в то время как вторая стремится к слиянию с Ним как безличным Абсолютом. Хайлер на этот счет недвусмысленно замечает: «Безличная мистика рассматривает личную как свою первую ступень, наоборот, вся

---

<sup>302</sup> Heiler F. Das Gebet. S. 255

личная мистика рассматривает личностный момент в Боге как недостаточный»<sup>303</sup>. И далее, подтверждая эту идею, говорит о том, что понимание Бога как Ты для мистиков лишь «только «мыс Доброй Надежды», за которым возвышается в *tenebrae aeternae* теряющийся громадный горный массив»<sup>304</sup>. Иными словами, в своей основе понятия Бога мистиков имперсоналистично, личным является Его проявление в общении с человеком, Хайлер так и отмечает, что пантеизм характерен мистическому сознанию даже христианских мистиков<sup>305</sup>.

Для мистического языка в описаниях Бога характерно отрицание, подчеркивающее неспособность человека выразить Его. Самым подходящим способом в таком случае становится сочетание противоположностей, еще ярче выражающее эту неспособность. При этом язык мистиков ярок и образен, Бог в нем описывается как «огонь, свет, солнце, гора, море, источник, дерево, роза, круг, но также и мрак, бездна, пустошь, пустыня. Все это – образы бесконечности и беспредельности Бога, его животворной силы и красоты»<sup>306</sup>. Часто Бог персонифицируется в самых высших земных образах, лучший из которых образ возлюбленного. В таком контексте мистических союз с Ним неопишем и не передаваем словами, но при этом мистик в нем чувствует себя буквально опьяненным Богом, растворенным в Нем, теряет свое собственное Я, по аналогии как любящий растворяется в любимом.

Все описанные выше особенности должны привести к постановке ряда вопросов, главным из которых будет: как соотносить пантеистическую направленность мистицизма, в котором безличный аспект Бога возвышается над личным, с авраамической религиозностью? На это Хайлер отвечает в своей работе «Буддийское погружение...», что христианство сформировалось из двух различных источников. Первый – пророческая религиозность израильского народа, в концентрированном виде возвышенная и доведенная

---

<sup>303</sup> Heiler F. Der Gottesbegriff der Mystik. S. 163

<sup>304</sup> Там же, S. 181.

<sup>305</sup> Там же, S. 171

<sup>306</sup> Там же, S. 172

до завершения Христом и апостолом Павлом. Второй – мистическая религиозность неоплатонического мирозерцания, оформленная в систему Псевдо-Дионисием Ареопагитом и развитая в особенности средневековыми католическими мистиками.

Таким образом, мы видим, что для Хайлера мистический и пророческий – это действительно два глобальных типа религиозности, пронизывающие собой отдельные религии.

Можно задаться и еще одним важным вопросом: почему в религиозно-философских сочинениях Хайлер так много писал о мистиках и сравнительно мало о пророках. Тема мистической религиозности важна именно в контексте религиозно-философской части наследия Хайлера. Пророческой религиозности посвящены его труды по христианскому экуменическому богословию, ведь для Хайлера основу христианского благовестия создает именно этот тип религиозности. Религиозно-философское же исследование мистики было важным как форма демонстрации единства всех религий вокруг центра системы концентрических кругов – *Deus revelatus*.

Принцип историзма, которым мы руководствуемся в ходе исследования, требует рассмотрения явления в его историческом контексте, и ниже мы соотнесем взгляд Хайлера на мистику с исследованиями его коллег-современников. Самыми известными исследованиями темы мистики первой половины XX века по мнению ряда специалистов<sup>307</sup> являются Уильям Джеймс, Эвелин Андерхилл и Фридрих фон Хюгель. Теперь обратимся к последовательному сравнению теории Хайлера с представлениями названных ведущих исследователей феномена мистики.

---

<sup>307</sup> См. например, *Lamm J. A Guide to Christian Mysticism / The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2013. P. 1-23; *Schmidt L.E. The Making of “Mysticism” in the Anglo-American World: From Henry Coventry to William James // The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2013. P. 452-472.

#### 2.4. Фридрих Хайлер и исследователи мистицизма

Как подчеркивают исследователи<sup>308</sup>, первым поставил проблему мистицизма как единого для всех религий и культур явления американский психолог Уильям Джеймс, чей труд «Многообразие религиозного опыта» вышел в 1902 году. Мы планируем подробнее остановиться на сравнении его психологической теории с системой описания молитвы в последующем разделе, здесь обратимся лишь к пониманию феномена мистики Джеймсом и Хайлером.

Джеймс в разделе «Мистицизм» своей книги «Многообразие религиозного опыта» выделяет особый тип религиозного опыта, именуемый мистицизмом, он дает различные его характеристики, здесь мы приведем самую показательную. Джеймс пишет: «... преодоление всех преград, отделяющих человека от Абсолютного, представляет собою величайший из результатов мистического экстаза. Во время мистических состояний мы составляем единое целое с Абсолютным и сознаем это единство. Эти состояния представляют собой драгоценный опыт, свойственный всем мистикам, независимо от религии и страны, к которой они принадлежат. В индуизме, в неоплатонизме, в суфизме, в христианском мистицизме, в уитманизме мы слышим одни и те же ноты, встречаем неизменное единство в способах выражения мысли, благодаря чему обо всех выдающихся мистиках можно сказать, что они не имеют ни дня рождения, ни родины. Их неумолчная речь о единении человека с Богом предшествует всем языкам, но сами они никогда не стареют»<sup>309</sup>. Такой образ единой религии мистиков был оригинальным по сравнению с предыдущим отношением к мистицизму как к экстравагантному проявлению религиозной жизни внутри христианства. Как мы показали выше, Хайлер смотрел на мистика подомным образом. Для него, как и для Джеймса, мистика была единым типом религиозности,

---

<sup>308</sup> В первом издании энциклопедии религии в статье, посвященной мистицизму, автор отмечает, что лучшими книгами о мистицизме в целом до сих пор остаются «Многообразие религиозного опыта» У. Джеймса и «Мистицизм» Эвелин Андерхилл. (*Dupré L. Mysticism // Encyclopedia of religion. Second edition: Vol. 9. Thompson Gale, 2005. P. 6354*)

<sup>309</sup> Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 326-327.

присутствующим во всех религиях и культурах. Мы не можем текстуально проследить зависимость этой идеи Хайлера от Джеймса, но с точки зрения хронологии, принимая во внимание широкий резонанс, вызванный работой американского ученого, мы можем утверждать, что Хайлер был хорошо знаком с этим взглядом на мистику и использовал его. При этом важно заметить, что Джеймс рассматривал мистику как психологический феномен, в то время как Хайлер говорил о ее значении для религии в целом, может быть, именно поэтому немецкого ученого не сильно интересовали психологические характеристики мистического опыта (неизреченность, кратковременность, интуитивность, бездеятельность воли), выделенные Джеймсом.

Второй с хронологической точки зрения крупной работой, рассматривающей мистическую религиозность, является «Мистический элемент религии» *Фридриха фон Хюгеля*. Известно, что двух ученых связывали теплые отношения, много лет между Хайлером и фон Хюгелем шла переписка, касающаяся как научных, так и личных религиозных вопросов. В своей книге «В борьбе за Церковь» целый раздел Хайлер посвятил христианскому богословию фон Хюгеля, охарактеризовав его как «гения католицизма»<sup>310</sup>. Фридрих фон Хюгель был известен в те годы как крупный специалист по католической мистике. Вышедшая впервые в 1908 году на английском языке работа фон Хюгеля, как следует из названия, посвященная мистике, на деле является детальнейшим анализом жизни и деятельности выдающейся женщины-мистика Екатерины Генуезской и ее круга. На примере этого анализа во втором томе работы фон Хюгель выстраивает общую теории религии. Фон Хюгель настаивал на специфической роли религии, не сводимой ни к культуре, ни к этике, ни к науке, религия для него была уникальным элементом жизни человека. Фон Хюгель критикует работы Джеймса за чрезмерный психологизм, подчеркивая его погруженность в механическое понимание религиозности. При этом он пишет почти в том же духе, что и

---

<sup>310</sup> *Heiler F. Im Ringen um die Kirche. München: Reinhardt, 1931. S. 172*

американский психолог, с пафосом характеризуя роль мистиков в религиозной жизни следующим образом: «С Платона и Плотина, Климента Александрийского и св. Августина, св. Бернарда, кардинала Николая Кузанского и Лейбница – в прошлом, с кардинала Ньюмана, профессора Мориса Блонделя и А. Бергсона, Сюгварта, Ойкена, Трельча и Тиле, Игино Петроне и Эдварда Кэрда – в настоящем, с явно выраженным согласием практически всех великих мистиков всех веков и стран и с имплицитным инстинктивным ... практическим согласием всех вменяемых и развитых человеческих душ ... мы должны будем постулировать здесь ... онтологическое присутствие и оперативное проникновение бесконечного Духа в человеческий дух»<sup>311</sup>. Это эмоционально окрашенное утверждение отчасти напоминает Хайлера, поскольку говорит о глобальном единстве мистиков. При этом важно заметить, что утверждение Хюгеля скорее философское, сделанное на основе рациональных построений автора, все упомянутые в примере личности являются выразителями западного типа мышления, продолжателями отчасти единого философского взгляда на мир. У Хайлера сходные утверждения делаются на основании конкретного фактологического анализа многообразия религиозных феноменов с вычленением специфики каждой религии в отдельности. Можно сказать, что фон Хюгель подходит здесь к мистике в больше степени как философ, а Хайлер как религиовед.

Работа Хюгеля строится по принципу систематизации человеческого бытия с выделением трех категорий: рациональной, чувственной и этико-мистической. Все эти элементы не существуют один без другого, а дополняют друг друга, создавая многообразие человеческой жизни, но именно последний наполняет ее смыслом и придает ей ценность. Религия сама по себе также состоит из соотношения этих трех элементов, причем в истории каждой религии мы можем наблюдать преобладание одного из них в тот или иной

---

<sup>311</sup> *Hügel F.* The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends. Volume 2. Second edition. London, J.M. Dent, 1923. P. 282

момент времени. В иудаизме, например, Хюгель видит слабое развитие рационального элемента и полное отсутствие мистического в период Вавилонского пленения<sup>312</sup>. В христианстве все три присутствовали с самого его начала. В истории религий три этих элемента иногда дополняют друг друга, а иногда конфликтуют, создавая все многообразие их сложного мира.

Фон Хюгель ставит над всей деятельностью мистика его стремление к созерцанию Бога и к соединению с Ним. В самом мистицизме Хюгель выделяет два типа по принципу отношения к миру и к проблеме зла. Инклюзивный мистицизм, который он также именуется истинным, и эксклюзивный мистицизм, называемый ложным: первый предполагает не бегство от мира и не отречение от него, а погружение в мир и обретение в нем соединения с Богом; второй же тип, напротив, настаивает на полном разрыве отношений с миром и отречении от всех его проявлений. Эти два типа мистики, видимо, нашли свое отражение в делении на пророческую и мистическую религиозность Хайлера, ведь одним из главных отличий этих типов является принцип отношения к миру, мистики по Хайлеру отрекаются от мира и бегут из него, а пророки идут в мир, исполняя возложенную на них Богом миссию. Важно заметить, что в фокусе исследования фон Хюгеля стоит преимущественно христианский мистицизм, к другим религиям он обращается за примерами не систематично, сравнительно редко. Это характеризует его как теолога и религиозного философа, для Хюгеля не интересна жизнь религии в целом, он не занимается компаративистикой, тогда как Хайлер, напротив, именно на сравнительном изучении религий строит все свое исследование. Для марбургского религиоведа не интересна одна религия, главное – это выявить единство религиозных феноменов в их многообразии. Причем в своем построении Хюгель очевидно проецирует черты христианской мистики на другие религии и не стремится к их детальному изучению, Хайлер, напротив, как он часто это подчеркивал, сначала проводил

---

<sup>312</sup> *Hügel F.* The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends. Volume 1. Second edition. London, J.M. Dent, 1923. P. 61

эмпирическое исследование с целью анализа различных религий и лишь на его основании выводил общую систему, что и было продемонстрировано нами на примере буддизма. В отличие от фон Хюгеля он старался провести широкий анализ всех форм мистицизма, не отталкиваясь от христианства как образца.

Отметим, что Ф. Хайлер, как и фон Хюгель, считает, что язык неоплатонизма подходит для философского описания мистики. Интересно, что работа Хюгеля, впервые вышедшая в 1908 году, выдержала несколько прижизненных переизданий, и в третьем из них он существенно обновил библиографию, включив туда труды Эвелин Андерхилл и Фридриха Хайлера. При этом фон Хюгель кратко охарактеризовал эти работы, назвав книгу Хайлера «богатой коллекцией фактов, собранной чувствительным религиозным умом»<sup>313</sup>, отметив серьёзный недостаток в ней институционального элемента религии. Книгу Андерхилл он оценил очень высоко, но при этом заметив и в ней тот же недостаток институционального элемента.

Обратимся теперь к исследованию мистицизма *Эвелин Андерхилл* для сопоставления его с идеями Ф. Хайлера. Первое издание монографии Э. Андерхилл «Мистицизм» увидело свет в 1911 году, это за шесть лет до издания «Молитвы». В своем труде Андерхилл всесторонне рассматривает мистицизм, считая его, так же как Джеймс и фон Хюгель, общим для всех религий феноменом. В первой части работы она описывает психологические, философские и теологические аспекты мистицизма, во второй переходит к типологической его классификации с привлечением богатого источникового материала.

В начале второй части «Мистицизма» Андерхилл предлагает разделение мистических переживаний на пять ступеней, последовательно возводящих мистика на вершину духовного делания. Вот эти ступени: обращение – поворот от мира к Богу; очищение – избавление от всего мешающего

---

<sup>313</sup> Hügel F. The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends. Volume 1. P. XIII

лицезреть Его; озарение – созерцание мира духовного и ощущение блаженства; «темная ночь души» – когда испытывавшая радость душа остается вновь одна во тьме по причине того, что главное препятствие к достижению вершины – собственное «Я» еще не преодолено; единение – слияние души с Абсолютом (в терминологии Андерхилл)<sup>314</sup>. В своем анализе Андерхилл опирается на примеры преимущественно из западной мистики с некоторым привлечением восточных (исламских по преимуществу) мистиков.

Теперь обратимся к Хайлеру. Если мы откроем «Молитву» на развороте страниц 312-313, то увидим сложную таблицу, в которой собраны переживания различных мистиков<sup>315</sup>, разделенные на ступени погружения (Versenkungsstufen). У каждого мистика (или группы мистиков) автор насчитывает различное количество ступеней мистического погружения, но максимальное их число равно пяти<sup>316</sup>. Причем, если мы сравним мистиков, имеющих по пять ступеней, то увидим, что, по сути, их ступени схожи.

По Хайлеру можно свести многообразие мистических молитвенных переживаний к следующим базовым ступеням: воспоминание, медитация, созерцание, покой, единение или экстаз<sup>317</sup>, – причем характеристики этих ступеней схожи с приведенными у Андерхилл, а именно: воспоминание – концентрация на Боге или религиозной идее; медитация – парализация дискурсивной функции и обращение к созерцанию высшей реальности; созерцание (Хайлер для некоторых мистиков объединяет эту ступень с покоем) – интенсификация созерцания; единение – достижение цели, которое может быть описано двумя способами, либо как единение и слияние (растворение в нирване буддистов и в Абсолюте индуистов), либо как экстатический порыв, возвышающий душу к Богу в персоналистической

---

<sup>314</sup> См. Андерхилл Э. Мистицизм: Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человечества. Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/andev01/txt08.htm>

<sup>315</sup> В таблице представлены Патанджали, Псевдо Ямвлих, Прокл, Аль Газали, Бернар Клервосский, Давид из Аугсбурга, Иоанн Креста, Тереза Авильская, Франциск Сальский, Иоанн Арднт, П. Лакомб, мадам Гийон, Альфонс Лигурийский, буддистская джняна и индуизм (не дифференцировано) См. ее в Приложении 1.

<sup>316</sup> За исключением лестницы Давида Аугсбургского, в которой Хайлер выделяет семь этапов, но идейно они все равно являются лишь разложением пяти более общих ступеней.

<sup>317</sup> Heiler F. Das Gebet. S. 309-317.

мистике авраамических религий. Итак, здесь явно видны параллели в выстраивании лестницы восхождения Андерхилл и Хайлера, но также заметны и различия. Прежде всего, Хайлер вписывает мистику в контекст конкретной религиозной жизни, мистика – определенный тип отношения с Божеством, в то время как у Андерхилл мистицизм – отдельная сфера человеческого бытия, стоящая наравне с философией, наукой и религией. Есть и более детальные отличия. Немецкий религиовед говорит о ступенях мистической молитвы, ступени мистической жизни у него сводятся к трем этапам, тогда как Андерхилл в целом описывает жизненный путь мистика. Андерхилл настаивает на лестнице именно из пяти ступеней, отмечая, что многие мистики не восходят далее третьей, удовлетворяясь созерцанием цели своего восхождения, Хайлер не придерживается таких четких определений и говорит о вариативности молитвенных ступеней у различных мистиков. Также Андерхилл разводит экстаз и единение с Абсолютом, согласно ее мысли, экстаз – совершенно не обязательное для мистической вершины состояние, напротив, чем выше восходит мистик, тем реже у него проявляются экстатические состояния.<sup>318</sup> Хайлер же говорит о мистике единения и экстатической мистике как о разных формах одной последней ступени молитвенной мистической лестницы<sup>319</sup>. Кроме того, Хайлер основывает свое исследование на богатом материале из различных религий, можно сказать, что все западные авторы (за исключением Ямвлиха) у Андерхилл и Хайлера совпадают, но у немецкого религиоведа к ним добавляется анализ

---

<sup>318</sup> Вот, что пишет по этому поводу Андерхилл: «Называть это состояние экстазом, как делают некоторые, неправомерно, потому что, в соответствии со сложившейся среди психологов и религиозных писателей традицией, понятие экстаза используется для обозначения экзальтированного транса. Такой транс характеризуется вполне определенными физическими и психическими качествами и представляет собой состояние, в котором созерцатель теряет контакт с феноменальным миром и погружается в короткое непосредственное видение Божества. Мистики часто переживают экстаз такого типа во время озарения и даже во время обращения, и поэтому экстаз нельзя считать чертой, присущей только пятому этапу Мистического Пути. Создается впечатление, что в случае некоторых великих мистиков – таких, например, как св. Тереза, – после достижения состояния единения частота экстатических трансов скорее убывает, чем возрастает. Есть и такие мистики, которые достигают состояния единения, двигаясь по пути, полностью исключая экстаз и другие аномальные психические феномены». *Андерхилл Э.* Мистицизм: Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человечества. Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/andev01/txt08.htm>

<sup>319</sup> *Heiler F.* Das Gebet. S. 309-317

индуистской и буддийской мистических традиций, кроме того, отдельно Хайлер разбирает мистическую жизнь Аль Газали. Таким образом, можно сделать вывод, что структурно системы Андерхилл и Хайлера очень близки, но содержательно анализ Хайлера богаче и строится на использовании широкой компаративистики с привлечением всех основных форм выражения исследуемого феномена.

Как нам кажется, предложенная выше схема изобретена не Андерхилл, она известна из трудов католических мистиков. Так во «Внутреннем замке» Терезы Авильской, которую Хайлер называет лучшим психологом среди мистиков<sup>320</sup>, представлены сходные этапы молитвенной практики, начинающиеся от осознания собственной греховности, идущие через созерцание Божественного блага к соединению с Богом<sup>321</sup>. Но в религиоведческом контексте впервые как универсальная система описания мистического опыта такая схема применена именно Андерхилл. Ее книга вышла на английском языке в 1911 году, а в 1928 была переведена на немецкий язык с названием «Mystik. Eine Studie über Natur und Entwicklung des religiösen Bewusstseins im Menschen», послесловие к которой написал Фридрих Хайлер. Из этого ясно, что Хайлер был знаком с текстом Андерхилл на момент написания «Молитвы». Правда прямых ссылок на ее книгу в «Das Gebet» нет, но структурная схожесть религиоведческого описания мистического пути наводит на мысль о влиянии Андерхилл на Хайлера. Это предположение подтверждается и тем, что в других более поздних работах по теме мистики Хайлер часто ссылается на нее. Например, в своей статье 1954 года «Понятие Бога мистики», оперируя той же лестницей восхождения мистиков, Хайлер уже напрямую ссылается на труд Андерхилл.

Представляется, что взгляд Хайлера на мистику все же не был полностью сформирован под влиянием Андерхилл. Вполне возможно, что и Хайлер, и Андерхилл опирались на одни и те же источники при оформлении идеи

---

<sup>320</sup> Там же, S. 35

<sup>321</sup> Подробнее см. *Тереза Авильская. Внутренний замок*. М.: Истина и Жизнь, 1992.

лестницы мистических и молитвенных состояний, которые и содержали описание системы состояний в последовательной форме, но эта тема достойна особого исследования. Кроме того, ясно, что труд Хайлера основан на широком сравнительном изучении разных религиозных традиций с применением к нему западной схемы ступеней, подтверждения которой Хайлер увидел во множестве религиозных традиций, в то время как работа Андерхилл сосредоточена преимущественно на западных мистиках.

Проведя сравнительный анализ теории мистической религиозности Хайлера с идеями его современников обратимся теперь к еще одному аспекту. В предыдущих главах мы не раз отмечали, что система религии по Хайлеру строится на основании встречи двух бытий, и человеческий, низший аспект религии, может быть исследован с помощью любых наук. В завершении этой главы мы бы хотели проиллюстрировать этот тезис на примере анализа системы молитвенных форм Хайлера с точки зрения психологии.

### ***§ 3. Ф. Хайлер и психологические исследования религии***

#### *3.1. Описание молитвы: психологический аспект*

В исследовании молитвы Хайлер, как было показано выше, опирался на идеи своих коллег, в частности Зёдерблома и Тайлора, но, кроме того, в методологическом плане в качестве инструментов для анализа феномена молитвы в различных его формах обращался не только к религиоведческим теориям. Мы хотели бы продемонстрировать это на психологическом аспекте анализа молитвы. Нашим предположением в дальнейшем будет идея о том, что Хайлер при исследовании молитвы в значительной мере прибегает к инструментарию современных ему психологов, признанных классиков психологического исследования религии. Мы уже отмечали в первой главе диссертации, что немецкий религиовед скептически относился к психологам-современникам, изучавшим религию, но, как будет видно из дальнейшего

обзора, это не мешало ему использовать их теории в конкретной аналитической работе.

Прежде чем перейти к анализу Хайлером религиозных феноменов с помощью психологического инструментария, определимся с терминами. В современной психологической среде под психологией понимают «науку о закономерностях развития психики»<sup>322</sup>. Психику, в свою очередь, определяют как «форму активного отображения субъектом объективной реальности, возникающую в процессе взаимодействия высокоорганизованных живых существ с внешним миром»<sup>323</sup>. Как видно, человек здесь рассматривается в эволюционном ключе, как существо, достигшее высокой степени организации, в воображении которого сложилось определенное восприятие реальности. Под психологией религии понимают науку, исследующую «психологические закономерности возникновения, развития и функционирования религиозных явлений индивидуальной, групповой и общественной психологии (потребностей, чувств, настроений, традиций и т.п.), содержание, структуру, направленность этих явлений, их место и роль в религиозном комплексе и влияние на внерелигиозные сферы жизнедеятельности индивида, групп, общества»<sup>324</sup>. Теперь обратимся к тексту «Молитвы» и перейдем к разбору психологических элементов в нем.

Хайлер говорит о том, что «молитвы рождаются из сильных душевных потрясений», могут выражаться в «громких воззваниях к Богу»<sup>325</sup> и являются частью внутреннего опыта человека, проявлением его глубоких переживаний, настроений, чувств<sup>326</sup>. Напомним, что Хайлер придерживается идеи исторического развития молитвы от первичной примитивной формы к двум вершинам: мистической и пророческой. Базовыми чувствами,

---

<sup>322</sup> Мещеряков Б.Г., Зинченко В.П. Большой психологический словарь. М.: Прайм-Еврознак, 2002. С. 391.

<sup>323</sup> Там же, С. 378.

<sup>324</sup> Самыгин С.И., Нечипуренко В.Н., Полонская И.Н. Религиоведение: социология и психология религии. Ростов-на-Дону, «Феникс», 1996. С. 42. Здесь мы ссылаемся на учебное пособие по религиоведению, поскольку психологические словари не дают определения понятию «психологии религии».

<sup>325</sup> Heiler F. Das Gebet. S. 27

<sup>326</sup> Там же, S. 48

сформировавшими примитивную молитву, он называет: страх<sup>327</sup>, желание<sup>328</sup>, благодарность<sup>329</sup>. Страх порожден тяжелыми условиями жизни и опасностями, окружающими человека на заре его развития, желания диктуются его природой и фактически являются производным от его эгоистичного Я<sup>330</sup>, благодарность выступает естественным ответом на благодеяния, полученные при обращении к богам, правда, формы благодарности могут быть различны. Такие условия молитвы формируют и особый образ Бога в разуме молящегося. Представитель архаических культур «представляет себе своего бога таким же алчным до обладания и получения удовольствий эгоистом, как он сам, ... [молящийся] надеется снискать его щедрое расположение, предлагая полезные или ценные предметы, предназначенные, как с искренней простотой поясняет это священник племени эве, «чтобы согреть его грудь»»<sup>331</sup>. К образу эгоистичного бога обращаются молитвы, призванные, в том числе, играть на его чувствах<sup>332</sup>, тем самым облегчая получение верующим просимого. Если спроецировать словарные определения на описания примитивной молитвы у Хайлера, то можно увидеть, что он действительно пишет об «отображении субъектом объективной реальности», это следует уже из определения Хайлером молитвы, как «живого общения набожного человека с лично мыслимым и реально переживаемым Богом». Слова «лично мыслимым» указывают на представления о Боге в психике человека, указание же на реальное переживание можно отнести к восприятию объективной реальности. Следовательно, можно сказать, что это определение молитвы – психологическое<sup>333</sup>.

---

<sup>327</sup> Напр. S. 42, 145, 350

<sup>328</sup> Напр. S. 43

<sup>329</sup> Напр. S. 44-45, 95, 117

<sup>330</sup> Напр. S. 45, 66

<sup>331</sup> Там же, S. 71

<sup>332</sup> «Правда, что эти неутомимые воззвания предназначены для смягчения и переубеждения Бога, являющего себя столь жестоким и непреклонным, пока измученный постоянными просьбами, Он, наконец, не исполнит просимого. Римляне характеризуют такую бесстыдную молитву как «измучивание Бога»» (Там же, S. 89). В этом примере речь идет о тирольской крестьянке-католичке, характеризующей свою молитву именно таким образом. Это в очередной раз демонстрирует, что примитивная молитва не является характеристикой лишь архаических культур, а может существовать в любом месте и времени.

<sup>333</sup> Отметим, что и в употреблении других основных понятий из сферы психологии Хайлер не расходится с научной традицией. Например, современные ученые определяют эмоции как «особый класс психических

Второй тип молитвы, ритуальная, хотя по основному устремлению и является средством связи со Святым, а источником его служит нуминозный объект, но по форме имеет чисто психологическое происхождение. Если содержательно молитва определяется ее внутренней устремленностью, то ее появление в человеческой культуре, как и ее технические аспекты (жесты, позы, системы действий), связаны с отображениями в воображении человека окружающей его реальности не только трансцендентной, но и обыденной. Дело в том, что молитва строится из внешних действий, которые не были даны человеку свыше. По Хайлеру эти внешние действия молящегося являются копией жестов, слов, поз, адресованных рабом господину, подданным царю, детей родителям, любящего возлюбленной и т.п.<sup>334</sup>. Иными словами, ритуальная форма молитвы есть перенесение на Бога системы жестов, выражающих подчиненное положение одних людей по отношению к другим. В ритуальной молитве наблюдается охлаждение внутреннего психологического настроения. Форма становится фиксированной, что дает возможность подходить к молитве поверхностно, без внутреннего чувства<sup>335</sup>.

Когда Хайлер описывает третий тип молитвы, молитву культуры античности, то и здесь важным фактором классификации являются внутренние переживания молящегося. В Греции и Риме на выражение чувств, эмоциональные возгласы и действия был наложен суровый запрет, поэтому основной характеристикой молитвы в этих культурах будет ее умеренность и аскетичность в сфере эмоциональных проявлений<sup>336</sup>.

Описывая экстатические состояния молящихся в неоплатонизме или буддизме, немецкий религиовед, по его признанию, опирается на

---

процессов и состояний (человека и животных), связанных с инстинктами, потребностями, мотивами и отражающих в форме непосредственного переживания (удовлетворения, радости, страха и т. д.) значимость действующих на индивида явлений и ситуаций для осуществления его жизнедеятельности» (Мещеряков Б.Г., Зинченко В.П. Большой психологический словарь. С. 561). Так и у Хайлера, не дающего отдельного определения эмоциям, они выступают в той же роли непосредственных переживаний, связанных с инстинктами и потребностями, когда он пишет об образе эгоистичного Бога, чувствах страха, благодарности и им подобных.

<sup>334</sup> Heiler F. Das Gebet. S. 212

<sup>335</sup> Там же, S. 155.

<sup>336</sup> Там же S. 198

психологический язык. Молитвы великих людей он исследует по аналогии с мистическими именно на основании сходства их психологических черт<sup>337</sup>. Сами мистики, пережившие особые состояния во время молитвы, были психологами, тонко наблюдающими за своей внутренней жизнью и классифицирующими свои переживания. Главное переживание мистической молитвы – слияние с Божественным – Хайлер опять же характеризует в психологических терминах: «сердечная страсть чужда чистому безличному мистицизму, в котором молитва есть лишь лишенное эмоций, молчаливое погружение в безмерный поток Единого, Божественного»<sup>338</sup>. Схожим образом психологические характеристики применяет Хайлер и к пророческой молитве, выделяя в ней чувства «ужаса, страха, подавленности, стыда, раскаяния, скорби, тоски, гнева – с одной стороны, гордости и восторга, блаженства и упоения – с другой стороны, непосредственно связанные с элементарным осознанием себя»<sup>339</sup>. Мало того, саму пророческую молитву он характеризует как «спонтанное проявление чувств»<sup>340</sup>, родившихся из глубин внутреннего состояния души молящегося.

Из приведенного выше обзора видно, что психологические категории играют важную роль для исследования типологии молитвы, а, следовательно, можно говорить о том, что Хайлер, таким образом, работал в сфере психологии религии. Если последнее верно, то далее необходимо сравнить построения немецкого религиоведа с близкими к нему во временном контексте исследователями. Очевидно, что школы середины XX века, такие как гуманистическая психология вряд ли могли хоть сколько-то повлиять на творчество Хайлера. Написание Хайлером «Молитвы» совпадает по времени с расцветом психоанализа Зигмунда Фрейда, в то же время широкой популярностью начинает пользоваться «Многообразие религиозного опыта» Уильяма Джеймса, следовательно, необходимо провести параллели между

---

<sup>337</sup> Там же S. 478-485

<sup>338</sup> Там же, S. 287

<sup>339</sup> Там же S. 350

<sup>340</sup> Там же, S. 347

идеями Фрейда и Джеймса и представлениями Хайлера. Но прежде чем переходить к детальному анализу отдельных случаев, кратко охарактеризуем знакомство Хайлера с психологическими теориями.

Помимо Джеймса и Фрейда в «Молитве» есть много отсылок на исследования Вильгельма Вундта<sup>341</sup>. Хайлер поддерживает применение метода Вундта в отношении исследования социального аспекта религии, но отрицательно относится к попытке объяснить всю религию с помощью одной психологической теории. По его мнению, попытка свести все религиозные переживания к внутренним психологическим феноменам обедняет религию, ведь деятельность великих религиозных гениев нельзя описать, не опираясь на их собственные представления. По мнению Хайлера, они говорили не о субъективных переживаниях, а о «действии Духа Божьего»<sup>342</sup>. В различных текстах Хайлера встречаются отсылки к предшественникам и коллегам Уильяма Джеймса: Леубу<sup>343</sup>, Старбеку<sup>344</sup> и Сабатье<sup>345</sup>. Интересно, что Хайлер совсем не упоминает о Юнге, он не только не ссылается на швейцарского психоаналитика, но и не использует никаких его примеров в своих работах.

### *3.2. Фридрих Хайлер и психологическая теория Уильяма Джеймса*

Джеймс, без сомнения, был самым влиятельным психологом религии во времена Хайлера, и не заметить его работы было никак нельзя, тем не менее в «Молитве» сравнительно мало прямых ссылок на исследования Джеймса<sup>346</sup>, и часть из них имеет справочный характер<sup>347</sup>. Но в разделе, посвященном сравнению двух типов благочестия, мистического и пророческого, есть прямая отсылка к работам американского психолога<sup>348</sup>. Хайлер описывает различные классификации типов религиозных людей, начиная с деления, предложенного

---

<sup>341</sup> Там же, начиная с S. 25

<sup>342</sup> Там же.

<sup>343</sup> Там же.

<sup>344</sup> Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 10.

<sup>345</sup> Heiler F. Das Gebet. S. 356

<sup>346</sup> Если быть точным всего четыре на стр. I, 21, 248, 372

<sup>347</sup> Помимо Джеймса следуют такие же отсылки к Зёдерблomu, Хёфдингу и Эукину.

<sup>348</sup> Heiler F. Das Gebet S. 248

в «Многообразии религиозного опыта», на «единождырожденных» и «дваждырожденных», «жизнерадостные» и «страждущие» души. Хайлер отмечает неудовлетворительность всех классификаций и предлагает свою – по типу мироощущения в пророческом и мистическом опыте. Он указывает на то, что в пророческой религиозности в противоположность мистической наблюдается «антиаскетический дух». Этот дух приводит к тому, что в пророческих молитвах часто не проводится граница между просьбой о небесном и о земном. Хайлер формулирует эту идею следующим образом: «Симптомом полной наивности и здоровой естественности, как и свободы от философского рационализма и мистико-аскетического пессимизма служит то, когда благочестивый может молиться о жизни, еде и здоровье с той же убежденностью, искренностью и уверенностью, как о прощении грехов и пришествии Царства Божьего, в равной степени о малом, как и о великом»<sup>349</sup>.

Здесь можно заметить некоторое сходство с идеями Джеймса, ведь в «Многообразии религиозного опыта» «единождырожденные» характеризуются по различию в их восприятии мира материального и стремлениям к духовному. «Единождырожденные», – пишет Джеймс, – «обыкновенно не имеют склонности к метафизике и не смотрят в глубину своего «я». Они не страдают от своих недостатков ... Благодаря их детской простоте религиозные переживания всегда радостны для них... Перед Богом они не испытывают трепета, как дитя в присутствии царя... Они выводят представление о Нем не из греховного человеческого мира, а из прекрасной гармонии природы»<sup>350</sup>. Этот тип имеет мало общего с пророческой религиозностью Хайлера, но все же некоторые черты, а именно принятие жизни и обращенность в мир с отсутствием тенденций к крайнему аскетизму роднит их. Мистический тип Хайлера отчасти напоминает «дваждырожденных» Джеймса. Американский психолог характеризует второе рождение следующим образом: «Для того, кто вкусил однажды плодов с древа

---

<sup>349</sup> Там же S. 370

<sup>350</sup> Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. С. 70

познания добра и зла, рай навсегда закрыт. Если блаженство вернется, это уже не будет простое неведение скорби, а нечто бесконечно более сложное, куда войдет и зло мира, как одна из составных частей... Это не будет возвращение к обыкновенному состоянию душевного здоровья, это будет искупление, второе рождение, жизнь в духе, состояние сознания, неизмеримо более глубокое, чем то, в каком человек жил раньше»<sup>351</sup>. Следовательно, пережившим это рождение чужд жизнерадостный оптимизм, пессимистический настрой – их естественное состояние, духовная жизнь для них является тяжелым путем борьбы с миром и самим собой, завершающимся в ярких переживаниях обращения<sup>352</sup>, целостности<sup>353</sup>, святости<sup>354</sup>. Хайлер почти также говорит о мистиках, описывая трудности их пути, их чуждость миру и стремление к слиянию с Абсолютом (безличная мистика) или соединению с Богом (персональная мистика)<sup>355</sup>. При некоторой схожести очевидно, что акценты у двух исследователей расставлены совершенно по-разному. Джеймс пишет отстраненным психологическим языком, говоря о меланхоличности, раздвоении личности и прочем, Хайлер, напротив, описывает внутренние переживания мистиков их же собственным языком и терминологией, почти не опираясь на язык исследователей.

На этом перечисление общих моментов творчества двух ученых можно завершить, поскольку, хотя «Молитва» и «Многообразие религиозного опыта» имеют общие темы, но сближает их не так много. Единственное, о чем еще можно упомянуть, — сходный стиль изложения мысли. Джеймс строит свою книгу следующим образом: обобщающее суждение, а затем множество примеров, один сменяющий другой. Также делает и Хайлер, только примеры у него зачастую берут не развернутостью, как у Джеймса, а количеством. Он приводит множество свидетельств из различных религиозных традиций, не

---

<sup>351</sup> Там же, С. 126

<sup>352</sup> Подробнее см. Там же, С. 151-203

<sup>353</sup> Подробнее см. Там же, С. 133-150

<sup>354</sup> Подробнее см. Там же, С. 204-258

<sup>355</sup> Интересно, что в «Формах проявления...» Хайлер упоминает теорию «единожды-» и «дваждырожденных» в описании различных методов понимания сущности религии. См. *Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. S. 19

погружаясь в детальный анализ отдельных случаев. Но вряд ли такое стилистическое совпадение можно приписать влиянию одного автора на другого, возможно, данную тему в принципе сложно описывать иначе.

### *3.3. Фридрих Хайлер и психоанализ*

Хотя во введении к «Молитве», как мы указывали выше, Хайлер негативно отзывается о подходе психоаналитической школы, но из этого рано делать вывод, что он полностью отрицает ее наработки. В разделе, посвященном типам мистической молитвы, Хайлер отдельно анализирует особый ее тип – «брачный мистицизм» (*Brautmystik*)<sup>356</sup>. Это именно тот тип молитвенных мистических переживаний, который облакался в самые откровенные, сексуально окрашенные тона. Со всей возможной деликатностью немецкий религиовед описывает данный тип молитвы, отводя ему особое место в системе мистической жизни. Причем примеры такого мистицизма Хайлер находит не только у католических авторов, но и в ярких переживаниях любви к Кришне последователей бхакти в Индии и в эротически окрашенной поэзии исламских суфиев. Пытаясь интерпретировать данный феномен, Хайлер обращается за помощью к психоанализу и находит в нем неожиданного союзника, он пишет: «Психоаналитическое исследование значительно усилило эту интерпретацию; в мистической любовной страсти создается подавленный, «защемленный» сексуальный аффект, естественное функционирование которого прекращено, но он находит искусственный способ реализации через противоестественное удовлетворение в мире фантазии. Этому психопатологическому объяснению принципиально соответствует историческая теория, которая видит в мистическом эротизме только «survival» [выживание] примитивных сексуальных ритуалов... Обе теории содержат правильные мысли, несомненно, что естественный половой инстинкт играет роль в любовной мистике, точно также несомненно, что идея

---

<sup>356</sup> Heiler F. Das Gebet. S. 322

συνουσία [сосуществования] человека и Бога унаследована от примитивной религии»<sup>357</sup>. То есть Хайлер признает определенную правоту психоанализа, но тут же указывает и его недостаток. Именно на примере этого указания легко проиллюстрировать специфику психологического подхода немецкого религиоведа. Проблема Фрейда и его учеников в том, что за сексуальной образностью они не видят ничего, кроме прямого ее значения и физических оснований, в то время как на деле он являл собой лишь способ обличения реальных мистических переживаний и, следовательно, должен интерпретироваться не в лоб, а более глубоко. При этом Хайлер четко разделяет эротическую образность религиозных гениев и распространение этих тем среди простых монахов и монахинь, что он склонен интерпретировать с помощью фрейдистского языка неудовлетворенных желаний и нереализованных энергий<sup>358</sup> и даже именовать некоторые его проявления «сексуально патологическим фетишизмом»<sup>359</sup>. Такой анализ с помощью фрейдистской методологии приводит Хайлера к выводу, что «брачный мистицизм» стоит на периферии мистического опыта. Из всех форм мистической молитвы окрашенная в брачные тона молитва наиболее напоминает примитивную, так как в ней ярче всего проявляется эвдемонизм эгоистических настроений, выраженный в желании получить личные радостные переживания и чрезмерная антропоморфизация Бога. Таким образом, очевидно, что в исследовании эротического фона мистических переживаний Хайлер следует идеям Фрейда, может быть, почерпнутым им у Оскара Пфистера<sup>360</sup>, но этим идеям он отводит лишь временное значение: они нужны только для объяснения одного аспекта мистической жизни и совершенно непригодны для интерпретации мистики и тем более религиозной жизни в целом.

---

<sup>357</sup> Там же, S. 334

<sup>358</sup> Там же, напр. S. 334-335

<sup>359</sup> Там же, S. 336

<sup>360</sup> Интересно, что у Хайлера нет прямых ссылок на работы Фрейда, и когда он пользуется идеями последнего, то ссылается на исследования Оскара Пфистера (см. S. 334).

Интересно, что и Рудольф Отто также был иногда склонен использовать по сути психоаналитические категории при описании опыта нуминозного. В одном из разделов «Священного» он пишет: «Именно этот последний момент – сексуальная возбудимость – лежит на противоположной по отношению к *ratio* стороне, наподобие нуминозного. В то время как нуминозное стоит «над всяким разумом», другое представляет собой момент внутри разума, будучи моментом жизни влечений, инстинкта. Если первое спускается в рациональное сверху, то другое пробивается снизу, из общей животной природы человеческого существа в область высшего человеческого. Тем самым это две полностью противоположных стороны человека. Но в своем отношении привязанности к тому, что лежит между ними посередине, они соответствуют друг другу»<sup>361</sup>. Таким образом, половое влечение представляет собой своеобразный суррогат нуминозного чувства, поднимающийся из глубины физической природы человека, в то время как нуминозное чувство в чистом виде исходит из надчеловеческого источника. На наш взгляд, здесь прослеживается фрейдовская теория либидо, представляющая собой не что иное как энергию, влекущую человека к удовлетворению его биологических потребностей. Складывается впечатление, что Отто говорит о либидо как эрзаце нуминозного чувства, правда открыто не связывая эти идеи с Фрейдом. Здесь Отто рассуждает скорее как философ, склонный к рассмотрению абстрактных категорий. В этом плане позиция Хайлера представляется более взвешенной. Он спокойно (порой даже с указанием источников) прибегает к теориям психоаналитиков, рассуждая как религиовед, которому необходимо с помощью разных подручных средств и гипотез рассмотреть, обобщить и проанализировать многообразный религиозный материал. Примечательно, что сам Хайлер именует работу Отто «Священное» как религиозно-историческую работу, использующую «тонкие средства психологического анализа»<sup>362</sup>.

---

<sup>361</sup> *Otto P.* Священное. С. 86-87

<sup>362</sup> *Heiler F.* Die Buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. S. 5

Итак, проведя обзор психологических аспектов в творчестве Фридриха Хайлера, можно заключить, что немецкий религиовед не просто был знаком с психологическими теориями религии, но и активно использовал их построения и заимствовал некоторые идеи как инструменты для анализа религиозной жизни. Саму систему психологического анализа религиозных явлений он считал очень продуктивной и использовал ее как базовую для рассмотрения многообразия молитвенных форм. Психологический взгляд на религию Хайлера можно охарактеризовать следующим образом: психологическая сфера – неотъемлемая часть устройства человека, поэтому все его чувства, переживания и мысли будут связаны именно с ней. Если ученый собирается исследовать религиозные переживания, мысли и состояния, то обойтись без изучения психологической сферы нельзя, а, следовательно, нужно использовать для нее язык современной психологии (что он и делает, рассматривая «брачный мистицизм»), но принципиально важным является то, что ни в коем случае нельзя сводить религиозную жизнь к одной только психологической сфере.

В данном аспекте Хайлер идет в том же русле, что и Рудольф Отто, в трудах которого некоторые исследователи усматривали определенный психологизм, из-за частого употребления им категории религиозного чувства<sup>363</sup>. Напомним, что психологическое описание религии всегда в основе своей имеет изучение внутренней жизни человека, его переживаний, представлений, системы восприятия и интерпретации воздействий внешнего мира. Психология (равно как и социология, антропология, иные сходные дисциплины) не ставит вопрос о существовании чего-то вне человека, она ограничивает свою проблематику только тем, что может изучить с помощью доступного инструментария. Такое основательное обращение Хайлера к наработкам современной ему психологии еще раз свидетельствует, что уже на раннем этапе своего творчества он имел определенное представление о

---

<sup>363</sup> Подробнее об этом см. *Barth U. Rudolf Ottos Entwurf einer Religionspsychologie // Rudolf Otto: Theologie - Religionsphilosophie Religionsgeschichte. S. 37-58*

религии, которое сумел полностью описать лишь в конце жизни. Это представление предполагает, что на базовом уровне религиозность формируется на основе реалий окружающего мира: священный камень – все же камень, религиозный ритуал – набор социально значимых действий, молитвословие – речь человека, религиозные переживания функционируют по принципам человеческой психики, равным для всех. Важнейшим здесь, как для Хайлера, так и для Отто, будет то, что религия не сводится ни к психологии, ни к социологии, ее источник лежит во вне, и именно действие этого источника преобразует любую обыденную активность человека, делая ее священнодействием, религиозным опытом, предметом для поклонения<sup>364</sup>. В таком случае у изучения религии будет два аспекта: человеческий (доступный для познания) и вне человеческий (познание превосходящий). Об этом понимании хорошо свидетельствуют слова из заключения к «Молитве», Хайлер замечает: «Как таинственная связь человека с Вечным молитва – это непостижимое чудо, чудо чудес, которое совершается ежедневно в душе благочестивого... Историк и психолог религии может быть только свидетелем и переводчиком той глубокой и мощной жизни, которая раскрывается в молитве; в ее тайну может проникнуть только религиозный человек. Но в конечном итоге и научное исследование находится под тем же подавляющим впечатлением, как и живое благочестие. Оно вынуждено согласиться с признанием величайшего отца Церкви (Златоуста): «нет ничего более сильного, чем молитва, и ничто с ней не сравнится»<sup>365</sup>. Эти слова возвращают нас в пространство феноменологии религии. Признавая важность психологического метода как инструментария для изучения поля, связывающего человека и Святое, весь приоритет и полную важность в религиозной жизни Хайлер оставляет за последним.

---

<sup>364</sup> В своей работе Джеймс Кокс отмечает, что феноменология религии шла тем же курсом в борьбе с психологизмом, что и философская феноменология Эдмунда Гуссерля, который отрицал психологический редукционизм делающий разум лишь частью природы. (См. Cox, J. A Guide to the Phenomenology of Religion Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates. P. 32). При этом из нашего анализа видно, что феноменологи религии, в особенности Хайлер, проявили большую чем философы гибкость в восприятии идей психологии, применяя ее наработки на конкретном эмпирическом религиозном материале.

<sup>365</sup> Heiler F. Das Gebet. S. 495

Проведя анализ типологии молитвенных форм, разработанной Фридрихом Хайлером, мы выявили ее методологические основания, показали специфику каждого из типов молитвы, отдельно остановились на проблематике мистической и пророческой молитв, проанализировали критику типологии молитвенных форм.

Проведя сравнительный анализ идей Хайлера с работами исследователей мистической религиозности (У. Джеймс, Ф. фон Хюгель, Э. Андерхилл), мы установили связь с исследовательской традицией начала XX века, указав близость его идей отдельным положениям фон Хюгеля и Джеймса и значительное сходство системы ступеней мистической молитвы у Э. Андерхилл.

Важным подтверждением нашей реконструкции феноменологической системы Ф. Хайлера, проведенной в предыдущей главе, стал анализ психологических элементов исследования религии в «Молитве». Мы продемонстрировали, что Хайлер в значительной мере прибегает к языку психологического описания религиозного феномена и даже использует такие редукционистские теории как фрейдизм для описания человеческого аспекта религиозного феномена молитвы.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итог, мы должны обратиться еще раз к цели нашей работы, а именно, к выявлению основополагающей идеи творчества Ф. Хайлера, на основании которой произошло совмещение теологического и религиоведческого дискурсов, задачей всех предыдущих глав было раскрытие этой идеи в различных ее аспектах. На основании проделанной в диссертации работы мы можем следующим образом кратко охарактеризовать главную идею в религиоведческом творчестве Фридриха Хайлера. Религиозная жизнь всех религий представляет собой единство, в основе этого единства лежит представление о сущности религии, выраженное, применяя терминологию Псевдо-Дионисия Ареопагита, в форме двойственности *Deus revelatus* и *Deus absconditus*. Таким образом, антиномичный язык, говорящий о Боге, является ключом к пониманию как религий, стремящихся к описанию Бога (например, авраамических), так и религий, устраняющих какие-либо представления о Боге (например, буддизм). Можно сказать, что язык христианского богословия становится наиболее адекватным языком описания центра религий, в том числе и нехристианских. Здесь нельзя не вспомнить, что одной из любимых фраз Хайлера, часто приводимых им в работах, были слова апостола Павла из послания к коринфянам о том, что «Бог будет всяческая во всем» (1Кор. 15,28), это эсхатологическое единство религий по Хайлеру есть актуальная реализация уже существующего потенциально единства.

Религия сама по себе определяется как момент встречи человека с *Deus revelatus*, причем инициатива этой встречи исходит от последнего. В религии проявляются два аспекта – Божественный и человеческий, *Deus revelatus*, обращающийся к человеку в святости, любви и истине, находит ответ в мире чувств, представлений и жизни человека. При этом человеческий аспект мира религии неоднороден. Религия существует на различных уровнях, что наглядно видно на примере исследования молитвы, от примитивной формы до высших, причем в любой конкретно-исторической религии можно найти

смешение различных уровней религии. Низшей считается примитивная религиозность, хорошо поддающаяся описанию языком психологии, это самая очеловеченная форма религиозной жизни, в которой встреча с *Deus revelatus* интерпретируется человеком на языке примитивного эгоизма. Градация форм религиозной жизни строится по принципу приближения к *Deus revelatus*, степень которого определяется раскрытием в жизни человека отражений качеств Святого (любви, благоговения, преданности, веры).

На примере исследования молитвенных форм видно, как происходит возвышение примитивных эгоистических прошений до молитв мистиков и пророков. Два последних типа молитвы принадлежат двум типам высшей религиозности – мистической и пророческой. И первый, и второй типы присущи жизни религиозных гениев, именно в рамках кругов которых и развивается догматика, литургия и иные сложные проявления жизни религии, но основа религии – практика религиозной жизни, практика встречи со Святым, следовательно, в двух указанных формах эта практика различна, у мистиков – растворение в Святом, погружение в Него либо в экстатическом единении (горячий полюс), либо в умерщвлении всех чувств, желаний и своего Я (холодный полюс). Пророческая религиозность – это ответ на призыв Святого, личное общение с Ним человека, таким образом, именно она полностью отвечает определению молитвы, как «живому общению набожного человека с лично мыслимым и воспринимаемым существующим Богом, общению, отражающему формы человеческих общественных отношений»<sup>366</sup>. Не сложно заметить, что само это определение имеет в своей основе христианское представление о молитве. Таким образом, в высших формах также устанавливается градация: мистическая религиозность, направленная лишь на жизнь мистика, становится ниже пророческой, направленной во вне, на общество и любовь к другим. Очевидно, что мистическими религиями являются религии Дальнего Востока, а пророческий тип сильно развит в

---

<sup>366</sup> Heiler F. Das Gebet. S. 491

авраамических религиях, хотя и на Востоке, особенно в буддизме, можно увидеть сочетание двух типов. Например, мистицизм буддизма в целом дополняется пророческой ориентацией амидаистского буддизма, имеющего личность Амиды как любящего и сострадающего существа в центре и молитвы-мантры о спасении, направляемые к нему верующими, сходную ситуацию можно увидеть и в индийском движении бхакти. При этом во всей полноте соединение мистического и пророческого типов религиозности реализуется лучше всего в христианстве, причем именно пророческий тип благочестия в нем является основополагающим. Таким образом, весь проект феноменологического рассмотрения религии с учетом всех элементов системы концентрических кругов раскрывается в христианстве.

Уникальность проекта Хайлера и его научная обоснованность подтверждается сравнением его теории с теориями коллег. Несмотря на сходное направление мысли у Р. Отто и его интерес к восточным религиям, он все же не создал теории религии, учитывающей ее многообразие, и не выделил строгих критериев высшего типа религиозности. Элиаде, напротив, имел принципиально другое намерение, чем Хайлер и Отто. Если для Хайлера христианство мистиков и пророков являлось высшей формой религии, то для Элиаде высшим в религии было примитивное восприятие мира, например, религиозность крестьян и архаических культур. Это принципиально отличается от феноменологической теории Хайлера, который ставит примитивный элемент в основу человеческого аспекта религии и показывает, как он исчезает на высших ее ступенях в высших проявлениях.

Сопоставление исследований мистики У. Джеймса, Ф. фон Хюгеля и Э. Андерхилл с теорией Ф. Хайлера также демонстрируют уникальность подхода последнего. Если Хюгель и Андерхилл видели своим объектом христианскую мистику, а в других религиях только находили ее черты, то Хайлер провел сравнительный анализ мистических учений, уравнивая их все, и показал единство мистической религиозности во всех религиях. Ближе всего такой подход стоит к теории Джеймса, но собственно мистике в «Многообразии

религиозного опыта» отводится сравнительно мало места, кроме того, сведения Джеймса о других религиях не могли позволить ему пойти дальше отвлеченных обобщений, не подтвержденных материалом. Важно отметить, что Джеймс видел в религии лишь психологический феномен, тогда как Хайлер обращался к исследованию ее сущности, подчеркивая ее реальность. Кроме того, подход Хайлера позволил включить психологическое рассмотрение религии в систему анализа ее форм проявления, так как примитивный элемент религии является человеческим, то есть психологическим.

Как мы отмечали на протяжении всей работы, теория Хайлера критиковалась с различных сторон, значительная часть критики была направлена именно на ее теологический аспект. Сведение многообразия религий к системе феноменов, по мнению критиков, уничтожает уникальность и особенности каждой религии, кроме того, такое объединение игнорирует условия исторического и культурного генезиса каждого феномена в каждой конкретной религии. Использование в основе христианских представлений о молитве привело к проецированию этого видения на все другие религии с автоматическим выделением всех близких такому пониманию молитвы религий в разряд высших. Выделение высших типов религий для некоторых исследователей уже предполагает оценочность, а значит, необъективность. По мнению некоторых критиков, все это приводит к упрощению и обобщению, что в итоге делает феноменологию Хайлера нежизнеспособной в современных условиях.

Таким образом, мы выявили основную идею творчества Ф. Хайлера, продемонстрировав, как была создана система феноменологического рассмотрения религии, разрабатываемая немецким религиоведом в течение жизни. Нам удалось сопоставить его теорию с разработками его современников, продемонстрировав оригинальность положений Хайлера и их отличие от исследований его коллег. Кроме того, мы отметили те черты в его разработках, которые вызывали наибольшую критику со стороны

исследователей его творчества. Несмотря на подчеркиваемые критиками недостатки его религиозно-теологической теории нельзя не отдать должное ее продуманности и разработанности, также нельзя не заметить, что исследование Хайлером отдельных феноменов, таких как молитва, до сих пор не имеет аналогов в религиоведении, а поэтому изучение его наследия представляется актуальным.

Отметим, что сам Хайлер изначально не формулировал положения, ставшего исходным для его исследования религии, эта идея стала плодом его научной деятельности. Конечно, это утверждение нуждается в более детальном изучении и требует привлечения всего корпуса как религиозно-теологических, так и экуменических сочинений автора, писем, адресованных его коллегам и близким, его неизданных дневниковых записей. Но даже уже хронология и тематика работ Хайлера могли бы подтвердить нашу идею беспредпосылочности его исследования: написанные в разное время и на разные темы, они, каждая по-своему, являлись оформлением этой идеи. Таким образом, основная идея его творчества, которую можно выразить словами его учеников в формуле «*in Deo omnia unum*», была самим Хайлером в начале его творческого пути не отрефлексирована и стала результатом его религиозно-теологических исследований. Нам кажется, что становление Хайлера-ученого и Хайлера-верующего происходило одновременно, что в частности подтверждает его биография. Пройдя путь от ревностного католика в детстве и юности, став протестантом в начале своей творческой деятельности, разработав проект евангелического католицизма уже в зрелом возрасте, при этом глубоко интересуясь и симпатизируя восточным христианским церквям, называя христианство Альфой и Омегой религиозной жизни, он все же умер с буддистским призывом на устах «*Maha karuna cittam*»<sup>367</sup>.

Теперь вернемся еще раз к исследователям, рассматривающим творчество Хайлера. Как мы отмечали, ключом для понимания его творчества,

---

<sup>367</sup> *Röhr H. Friedrich Heiler und Indien... S.3.*

по мнению исследователей биографического подхода, была личная религиозность немецкого ученого, эти исследователи пришли к выводу, что теолого-экуменические взгляды Хайлера определяли его религиоведческий проект. Как показывает проведенная нами работа, все было иначе. Изучение феноменального мира религий привело Фридриха Хайлера к видению религии как единого целого, организованного по системе общих принципов. Все религии для Хайлера ведут к единому Центру, поэтому все они говорят и учат об одном, только из-за специфики форм проявления религии это единство скрыто, своей задачей он видел продемонстрировать его. Христианство, как высшая форма религиозной жизни, также нуждалось в единстве. Таким образом, экуменический проект Хайлера был следствием его феноменологического изучения религии и тех выводов, к которым в ходе этого изучения он пришел.

## БИБЛИОГРАФИЯ

### *Источники*

1. Хайлер, Ф. Религиозно-историческое значение Лютера / пер. В.В. Винокуров, А.Ф. Филиппов. // Социологос: общество и сферы смысла. М.: Прогресс, 1991. С. 315-346.
2. Heiler, F. Apostel oder Betrüger? Dokumente zum Sadhustreit. Basel: Friedrich Reinhardt, 1925
3. Heiler, F. Altkirchliche Autonomie und Päpstlicher Zentralismus. München: Reinhardt, 1941. S. 420.
4. Heiler, F. Bankrott eines "Apostels" : eine vorläufige Schlußabrechnung mit dem Ex-Sadhu Sundar Singh und Prof. Dr. Friedrich Heiler/Pfister, Oskar. Görlitz : Hoffmann & Reiter, 1928
5. Heiler, F. Christlicher Glaube und Indisches Geistesleben: Rabindranath Tagore, Mahatma Gandhi, Brahmabandhav Upadhyaya, Sadhu Sundar Singh. München: Reinhardt, 1926.
6. Heiler, F. Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München: Verlag von Ernst Reenhardt, 1920. S. 594.
7. Heiler, F. Das Wesen des Katholizismus. München: Reinhardt, 1920. S. 137.
8. Heiler, F. Der Gottesbegriff der Mystik // Numen: International review for the history of religions. Vol. I. 1954. S. 161-183.
9. Heiler, F. Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung. München: Reinhardt, 1923. S. 272.
10. Heiler, F. Der Vater des katholischen Modernismus. Alfred Loisy (1857–1940). München: Erasmus, 1947. S. 257.
11. Heiler, F. Deutsche Messe oder Feier des Herrenmahls nach altkirchlicher Ordnung. Б.М.: Federmann, 1948. S. 56
12. Heiler, F. Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen. München: Reinhardt, 1919.

13. Heiler, F. Die Buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. München: Reinhardt, 1922. S. 100.
14. Heiler, F. Die Frage der "Absolutheit" des Christentums im Lichte der Religions-geschichte // Una Sancta Zeitschrift für ökumenische Begegnung. №30,1975, S.20f
15. Heiler, F. Die Frage der "Absolutheit" des Christentums im Uchte der Religions geschichte // Una Sancta № 30, 1975.
16. Heiler, F. Die Frau in den Religionen der Menschheit. Berlin: De Gruyter, 1977.
17. Heiler, F. Die Kontemplation in der christlichen Mystik // Eranos-Jahrbuch 1933
18. Heiler, F. Die Mystik in den Upanishaden. Б.М.: O. Schloss, 1925.
19. Heiler, F. Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart (als Hg., unter Mitarbeit von Kurt Goldammer, Franz Hesse, Günter Lanczkowski, Käthe Neumann und Annemarie Schimmel). Stuttgart: Phillip Reclam, 1962.
20. Heiler, F. Ecclesia Caritatis. Oekumenische Predigten für das Kirchenjahr. Marburg: Edel, 1964.
21. Heiler, F. Evangelische Katholizität. München: Reinhardt, 1926. S. 350.
22. Heiler, F. Im Ringen um die Kirche. München: Reinhardt, 1931. S. 568.
23. Heiler, F. Katholischer und evangelischer Gottesdienst. München: Reinhardt, 1925.
24. Heiler, F. Kirchliches leben in USA. München: Reinhardt, 1958.
25. Heiler, F. Meine ökumenischen Begegnungen // Vom Werden der Ökumene: Beiheft zur Ökumenische Rundschau № 6, 1967.
26. Heiler, F. Mysterium Caritatis. Predigten für das Kirchenjahr. München: Reinhardt, 1949.
27. Heiler, F. Sadhu Sundar Singh. Ein Apostel des Ostens und Westens. München: Reinhardt, 1924.

28. Heiler, F. The History of Religion as a Preparation for the Cooperation of Religions // The History of Religion. Essays in Methodology. Chicago, 1959. P. 132-160.
29. Heiler, F. Urkirche und Ostkirche: Die Katholische Kirche des Ostens und Westens. München: Reinhardt, 1937. S. 580.
30. Heiler, F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart: Kohlhammer, 1961. S. 605

### *Критическая литература*

1. Андерхилл, Э. Мистицизм: Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человечества. Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/andev01/txt08.htm>
2. Барт, К. Послание к римлянам. /Пер. с нем. В. Хулапа. М.: Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2005. С. 580.
3. Василенко, Л.И. Введение в религиозную философию. М.: ПСТГУ, 2009. С. 249.
4. Винокуров, В. В. Введение в феноменологию религии. Религия Древнего Египта: история и феномен. М.: ООО ИПЦ «Маска». 2011. С. 288
5. Винокуров, В.В. Структура священного мира в феноменологии религии Фридриха Хайлера // М.: Ин-т философии, теологии, истории Св. Фомы. Точки. Рунта. 2010, № 1-2 (9). С. 175-177.
6. Гартфельд, Г. Немецкое богословие Нового времени: Школы, персоналии, идеи. М.: Московская семинария евангельских христиан-баптистов, 2005. С. 303
7. Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. С. 432.
8. Дионисий Ареопагит Сочинения. СПб: Алетея, 2002. С. 863.
9. Еремеева, В.Н. Бог как Deus absconditus в теологии Мартина Лютера и Бог как ноумен в философии Иммануила Канта // Verbum. № 15, 2013. С. 189-204.

10. Забияко, А.П. Феноменология религии (статья вторая) // Религиоведение. № 1. 2011. С. 114–126.
11. Забияко, А.П. Феноменология религии (статья первая) // Религиоведение. № 4. 2010. С. 152–164.
12. Забияко, А.П. Феноменология религии (статья третья) // Религиоведение. № 3. 2011. С. 88–95.
13. Кабо, В. Происхождение религии: История проблемы. Режим доступа: [http://aboriginals.narod.ru/origins\\_of\\_religion10.htm](http://aboriginals.narod.ru/origins_of_religion10.htm)
14. Красников, А. Методологические проблемы религиоведения. М.: Академический проект, 2007. С. 239.
15. Лифинцева, Т.П. Философия и теология Пауля Тиллиха. Москва, Канон+, 2009. С. 288.
16. Лонерган, Б. Метод в теологии / пер. с англ Вдовина Г.В. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 400.
17. Лысенко, В.Г. Самадхи / Новая философская энциклопедия. Том 3. М.: Мысль, 2010. С. 484
18. Маретт, Р. Формула табу-мана как минимум определения религии / в кн. Классики мирового религиоведения: Том 2. Москва: Канон+, 1998. С. 99-108.
19. Мещеряков, Б.Г., Зинченко В.П. Большой психологический словарь. М.: Прайм-Еврознак, 2002. С. 672.
20. Отто, Р. Священное /пер. А.М. Руткевича. Спб.: Издательство СПбГУ, 2008. С. 274.
21. Пылаев, М.А. Западная феноменология религии. М.: РГГУ, 2006. С. 100.
22. Пылаев, М.А. Категория «священного» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М.: РГГУ, 2011. С. 220.
23. Пылаев, М.А. Экуменизм и апология протестантизма в феноменологических классификациях Р.Отто, Ф. Хайлера, Н. Зёдерблома // Вестник МГУ. Серия 7. № 1, 2003. С. 62-74.
24. Самыгин, С.И., Нечипуренко, В.Н., Полонская, И.Н. Религиоведение: социология и психология религии. Ростов-на-Дону, “Феникс”, 1996. С. 679.

25. Слесарев, А. Православие западного обряда: исторический путь от церковной миссии к расколу. Электронный ресурс, режим доступа: [http://www.religare.ru/2\\_60862.html](http://www.religare.ru/2_60862.html)
26. Тайлор, Э.Б. Первобытная культура. М.: Издательство политической литературы, 1989. С. 573.
27. Тереза Авильская. Внутренний замок. М.: Истина и Жизнь, 1992. С. 104.
28. Токарев, С.А. Религии в истории народов мира: 4-е издание. М.: Издательство политической литературы, 1986. С. 575.
29. Фрик, Г. Сравнительное религиоведение / в кн. Классики мирового религиоведения: Том 2. Москва: Канон+, 1998. С. 323-324.
30. Шантепи де ля Соссе, П. Учебник по истории религии / в кн. Классики мирового религиоведения. Том 1. Москва: Канон, 1996. С. 197-215.
31. Шахнович, М.М. Феноменологическое религиоведение: Этапы истории. Электронный ресурс, режим доступа: <http://www.religiopolis.org/religiovedenie/618-fenomenologicheskoe-religiovedenie-etapy-istorii-2.html>
32. Шиммель, А.-М. Мир исламского мистицизма. 2-е изд. /Пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорт. М.: ООО "Садра", 2012. С. 534.
33. Шлейрмахер, Ф.Д. Речи о религии к образованным людям ее презирующим: Монологи. /Пер. с нем. С.Л. Франка. СПб.: Алетейя, 1994. С. 335.
34. Элиаде, М. История веры и религиозных идей: Том 2. М.: Критерион. 2002. С. 505.
35. Элиаде, М. Миф о вечном возвращении. М.: Ладомир, 2000. С. 414.
36. Allen, D. Phenomenology of religion // Encyclopedia of religion. Second edition: Vol. 10. Thompson Gale, 2005. P. 7086-7101
37. Alles, G. D. After the Naming Explosion: Joachim Wach's Unfinished Project // Hermeneutics, Politics, and the History of Religions. Oxford, Oxford University press, 2010.

38. Barth, U. Rudolf Ottos Entwurf einer Religionspsychologie // Rudolf Otto: Theologie - Religionsphilosophie Religionsgeschichte. Berlin: De Gruyter, 2014. S. 37-58.
39. Barth, K. Der Römerbrief: Zweite Fassung 1922. Zürich: Theologischer Verlag, 2010. S. 781.
40. Bleeker, C. J., In memoriam Friedrich Heiler // Numen, XIV, 1967. S. 161-162.
41. Bleeker, J.C. Die Bedeutung der religionsgeschichtlichen und religionsphänomenologischen Forschung F. Heilers // Numen, Vol. XXV, 1978. S. 2-16.
42. Cocksworth, A. Karl Barth on Prayer. NY: Bloomsbury T& T Clark, 2015. P. 240.
43. Cox, J. A Guide to the Phenomenology of Religion Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates. NY: The Continuum International Publishing Group, 2006. P. 267.
44. Dahlke, B. Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II. NY: T&T Clark International, 2012. P. 194.
45. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Stuttgart: Tuebingen Universität, 1986.
46. Dienst, K. Beten und Verstehen: Eine religionswissenschaftliche Annäherung an Friedrich Heiler // Journal für Religionskultur. № 17, 1998. S. 1-12.
47. Dupré, L. Mysticism // Encyclopedia of religion. Second edition: Vol. 9. Thompson Gale, 2005. P. 6341-6355
48. Figl, J. Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen. Innsbruck: Tyrolia, 2003. S. 880.
49. Friedrich von Hügel - Nathan Söderblom - Friedrich Heiler. Briefwechsel 1909-1931. Paderborn: Verlag Bonifatius-Druckerei, 1981. S. 348.
50. Fritsche, R. Friedrich Heiler und die mystic. Inaguraldissertation. Frankfurt-am-Main, der Johann Wolfgang Goethe Universität, 1993. S. 276.

51. Gantke, W. Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung. Marburg: Diagonal-Verlag, 1998.
52. Gill, D.S. Prayer // Encyclopedia of religion. Second edition: Vol. 11. Thompson Gale, 2005. P. 7371.
53. Goldammer, K. Die Frühentwicklung der allgemeinen Religionswissenschaft und die Anfänge einer Theologie der Religionen // Saeculum. Volume 18. Issue JG (Dec 1967). S. 181-198.
54. Goldammer, K. "Ein Leben für die Erforschung der Religion. Friedrich Heiler und sein Beitrag zur Aufgabestellung und Methodik der Religionswissenschaft // Inter Confessiones. Beiträge zur Förderung des interkonfessionellen und inter religiösen Gesprächs. S. 1-16.
55. Goldammer, K. Der Beitrag Friedrich Heilers zur Methodologie der Religionswissenschaft // Theologische Literaturzeitung, Vol, 92 (1967), Nr. 2, S. 87-94.
56. Hakl, H.T. Eranos: An alternative intellectual history of the twentieth century. Bristol: Equinox, 2013. P. 440.
57. Hartog, H. Evangelische Katholizität. Weg und Vision Friedrich Heiler. Mainz: Mathias-Grünwald-Verlag. 1995.
58. Heiler, A. M. Bibliographie Friedrich Heiler // Inter Confessiones. Beiträge zur Förderung des interkonfessionellen und interreligiösen Gesprächs. Friedrich Heiler zum Gedächtnis aus Anlass seines 80. Geburtstages am 30.1.1972. S. 164-195
59. Hirschmann, E. Phänomenologie der Religion; Eine historisch-systematische Untersuchung von "Religionsphänomenologie" und "religionsphänomenologischer Methode" in der Religionswissenschaft. Groningen: Triltsch, 1940. S. 149.
60. Hügel, F. The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends. Volume 1-2. Second edition. London, J.M. Dent, 1923.
61. Idel, M., Arzy, S. Kabbalah: A Neurocognitive Approach to Mystical Experiences. Yale: Yale university press, 2015. P. 206.

62. Idel, M. *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*. NY: State university of New York press, 1995. P. 438.
63. *In Deo omnia unum*. München: Verlag Ernst Reinhardt, 1942. S. 340.
64. Jungclaussen, E. *Die größere Ökumene. Gespräch um Friedrich Heiler*. Pustet, Regensburg 1970.
65. Jungclaussen, E. *Ökumene - Ende oder Anfang? Zur Aktualität Friedrich Heilers // Marburger Universitätsreden 93*. Marburg: Phllipps-Universität Marburg, 1992. S. 7-20
66. King, U. *Historical and Phenomenological approaches / Theory and method in religious studies contemporary approaches to the study of religion*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1995. P. 41-176
67. Lamm, J. *A Guide to Christian Mysticism / The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2013. P. 1-23.
68. Lanczkowski, G. *Erkenntnis und Wertung der Religionen // Kairos*, 1966, Nr. 3/4, S. 166-170.
69. Langfeldt, J. *Die hochkirchliche Bewegung in Deutschland und die Eucharistiefeyer der Evangelisch-katholischen Eucharistischen Gemeinschaft von 1931*. 2006.
70. Lefebure, L.D. *Christian Mysticism in Interreligious Perspective / The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2013. P. 610-624.
71. Mahmutcehajic, R. *Bosnia the Good: Tolerance and Tradition*. Budapest: Central European university, 2000. P. 238.
72. Marga, A. *Karl Barth's Dialogue with Catholicism in Gottingen and Munster: Its Significance for His Doctrine of God*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. P. 199.
73. Mueller, G. *Asceticism and mysticism: A contribution toward the Sociology of faith // Zur Theorie der Religion: Religion und Sprache. Band VIII*. Wiesbaden: Springer, 1973. P. 68-132.

74. Pye, M. Friedrich. Heiler // Klassiker der Religionswissenschaft: von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. München: C. H. Beck, 2010. S. 279-289.
75. Röhr, H. Friedrich Heiler und Indien // Journal of Religious Culture. № 08 (1997). S. 1-14.
76. Saleski, P. Ideal Types in Max Weber's Sociology of Religion: Some Theoretical Inspirations for a Study of the Religious Field // Polish sociological review. № 3 (171), 2010. P. 319-325.
77. Schimmel, A.-M. Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam. Albany: SUNY Press, 1994. P. 302.
78. Schimmel, A.-M. Friedrich Heiler // Encyclopedia of religion. Second edition: Vol. 6. Thompson Gale, 2005. p. 3897.
79. Schimmel, A.-M. Friedrich Heiler zum 75. Geburtstag // Numen. 1966. S. 161-163.
80. Schmidt, E. Zum Gedenken an Friedrich Heiler // Baha'i-Briefe. Blätter für Weltreligion und Weltbeumsztsein, July 1967. S. 734.
81. Schmidt, L.E. The Making of "Mysticism" in the Anglo-American World: From Henry Coventry to William James / The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2013. P. 452-472.
82. Sharpe, E.J. Comparative Religion: A History, London: Duckworth, 1986. P. 311.
83. Söderblom, N. Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion. Leipzig, 1916.
84. The future of religion: An Inerview with Ninian Smart. Режим доступа: <http://www.scottlondon.com/interviews/smart.html>
85. Volkmann, S. Luthers Lehre vom verborgenen Gott in Entzogenheit in Gott: Beiträge zur Rede von der Verborgenheit der Trinität. Utrecht: Ars Disputandi, 2005. S. 39-43.

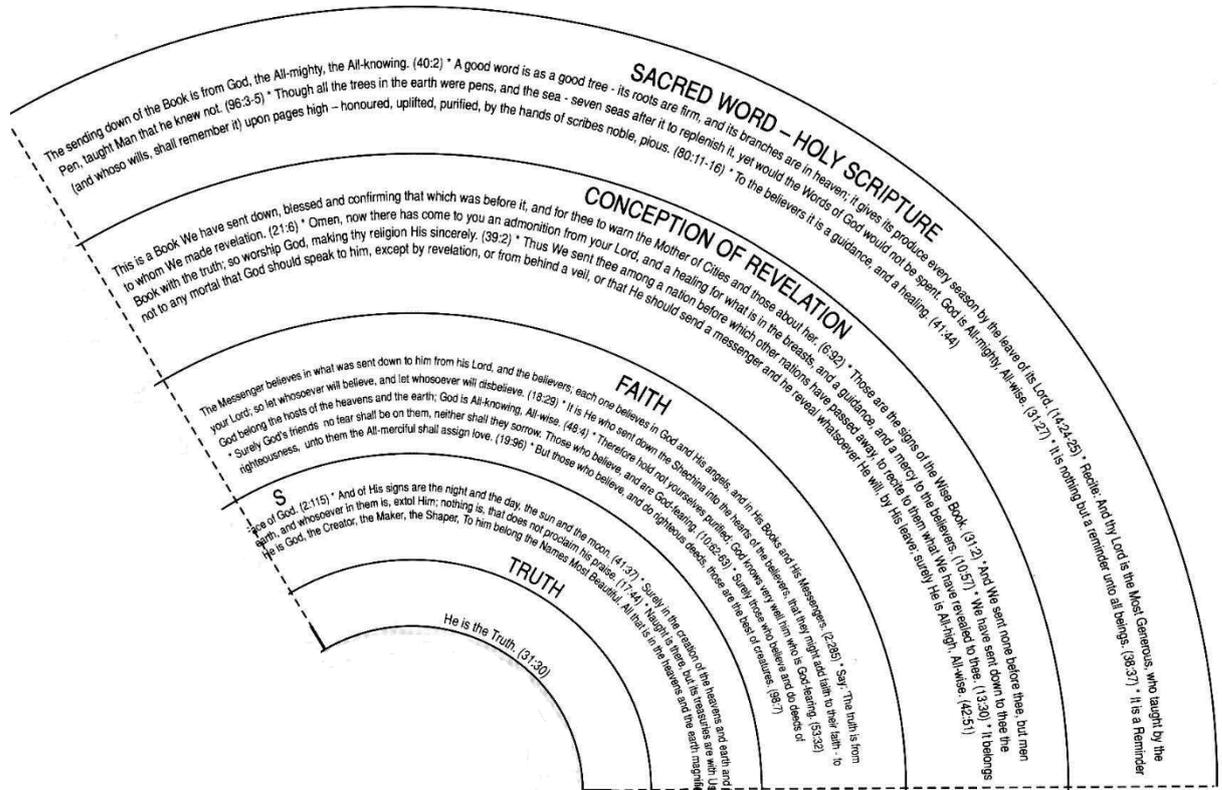
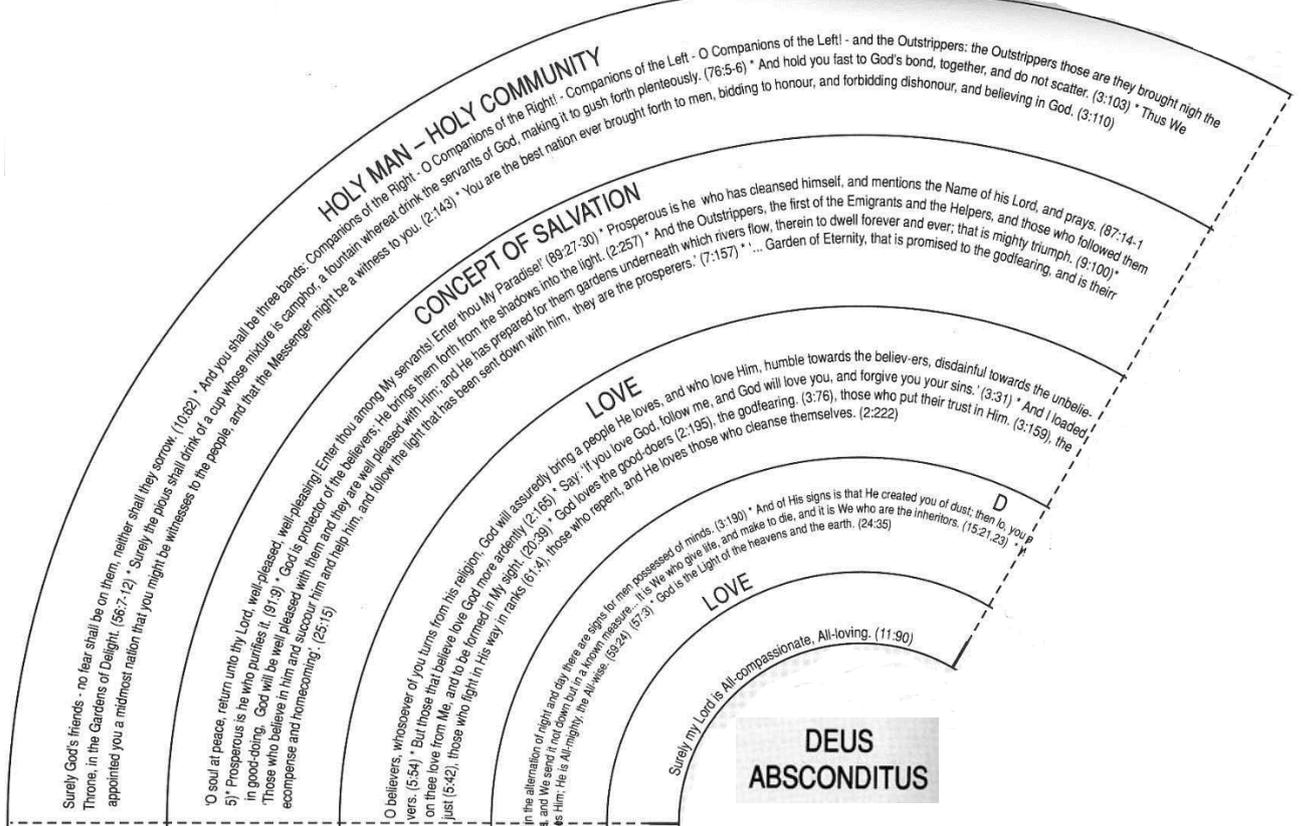
86. Waardenburg, J. *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research. Introduction and Anthology. Volume 1.* Berlin: Walter de Gruyter, 1999. P. 742.
87. Waardenburg, J. *Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie - eine kritische Würdigung // Marburger Universitätsreden 93.* Marburg: Philipps-Universität Marburg, 1992. S. 21-47
88. Weber, M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie: Band III: Das antike Judentum.* Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr, 1921. S. 442.
89. Wolfgang, P. *Friedrich Heiler // Una Sancta. № 4,* 1967. S. 12-14.

# ПРИЛОЖЕНИЕ № 1. Таблица молитвенных ступеней и ступеней погружения<sup>368</sup>

Yogasūtra Patañjali's	<i>samprajñāta samādhi</i> (bewußte Versunkenheit)				<i>asamprajñāta samādhi</i> (unbewußte Versunkenheit)		
	<i>vīcārika</i> (anschauliche Meditation)	<i>vīcāra</i> (geistige Reflexion)	<i>ānanda</i> (Freude)	<i>asmiḍ</i> (Selbstbewußtsein)			
Die vier <i>jhāna</i> des buddhistisch. Kanons	<i>vīlakha-vīcāra</i> (Konzentration und Meditation)	<i>apīti-sukham</i> (Freude und Befriedigung)	<i>upekḥhā, sati, sukham</i> (Gleichmut, Bewußtheit, Befriedigung)	<i>upekḥhā-sati-pariśuddhi</i> (Vollendung des Gleichmuts und der Bewußtheit)		<i>(nirvāna)</i> (Nirvāna)	
Pseudo-Jamblichus	<i>εἶδος συναγωγῶν</i>	<i>εἶδος κοινωνίας ἀμοιροῦσις συνδουλῶν</i>	<i>θεωσις</i>				
Proclus	<i>γνώσις τῶν θεῶν τῶν ἐξῶθεν</i>	<i>ἡ συμπῆσις καθαρῶν</i>	<i>συναρῆ</i>	<i>ἡμῶσις</i>	<i>θεωσις</i>		
Algazālī	energische Konzentration	tiefe Versunkenheit	Aufhören des Selbstbewußtseins, Aufgehen in Gott				
Bernhard v. Clairvaux	lectio	meditatio	oratio	contemplatio			
David von Augsburg	andächtige Betrachtung von Gebetsformeln	wortloses Gebet der Begierde	Ruhe in Gott	Schauen der göttlichen Schönheit	Schlaf der inneren Ruhe	Einigung mit Gott	Gottgleichheit
Johann vom Kreuz	Betrachtendes Gebet oder Gebet der Sammlung	Gebet der Ruhe oder des Schwigens	Gebet der Vereinigung				
Teresa di Jesu	<i>oracion de recogimiento</i>	<i>a. de quietud</i>	<i>a. de la union</i>	<i>a. de arrobamiento</i>			
Franz v. Sales	méditation	contemplation					
		quiétude	union	conformité	soumission		
Johann Arndt	Mündliches Gebet oder Betrachtung	Innerliches Gebet, Gebet des Gemütes	Übernatürliches Gebet (Vereinigung mit dem höchsten Gut)				
P. Lacombe	<i>raison de méditation ou du discours</i>	<i>a. d'affection</i>	<i>a. de contemplation</i>				
Madame Guyon	<i>a. de méditation</i>	<i>a. de simplicité</i>	<i>a. de simple présence de Dieu</i>	<i>a. infuse</i>	<i>(la mort mystique)</i>		
Alphons v. Liguori	<i>recollectio supernaturalis</i>	<i>oratio quietis</i>	<i>unio simplex</i>	<i>unio desponsationis</i>			<i>unio consummata</i>
				<i>arctesis</i>	<i>raptus</i>	<i>elevatio mentis</i>	
Die mystischen Stufen der Hindu:	<i>śānti</i> (kontemplative Ruhe)	<i>śāsana</i> (Sklavenszustand, Unterwerfung unter den Willen Gottes)	<i>śākhya</i> (Freundschaft)	<i>vaiśalya</i> (kindliche Zärtlichkeit)		<i>mādhurya</i> (Liebesrausch)	

<sup>368</sup> Таблица приводится Ф. Хайлером в книге «Das Gebet» S. 312-313

**ПРИЛОЖЕНИЕ № 2. Схема концентрических кругов Ф. Хайлера, примененная Рузмиром Махмутчехаичем к исламу<sup>369</sup>**



<sup>369</sup> Схема приведена в книге *Mahmutcehajic R. Bosnia the Good: Tolerance and Tradition*. Budapest: Central European university, 2000. P. 72-73

