

На правах рукописи

Самарина Татьяна Сергеевна

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

Специальность: 09.00.14 – Философия религии и религиоведение

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой степени

кандидата философских наук

Москва – 2016

Работа выполнена на кафедре философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета в негосударственном образовательном учреждении высшего профессионального образования «Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет».

Научный руководитель:

Пылаев Максим Александрович,
доктор философских наук, профессор

Официальные оппоненты:

Лифинцева Татьяна Петровна,
доктор философских наук,
ФГАОУ ВПО «Национальный
исследовательский университет “Высшая
школа экономики”» профессор школы
философии факультета гуманитарных наук

Винокуров Владимир Васильевич,
кандидат философских наук,
ФГБОУ ВО «Московский государственный
университет имени М.В. Ломоносова» доцент
кафедры философии религии и
религиоведения философского факультета

Ведущая организация:

ФГБОУ ВПО «Владимирский
государственный
университет имени А. Г. и Н. Г. Столетовых»

Защита диссертации состоится « » _____ 2016 г. в _____ час. на заседании

Диссертационного Совета (шифр Д 999.034.03) по защите диссертаций на соискание учёной степени кандидата философских наук при Институте философии РАН по адресу: 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Института философии РАН.

Автореферат разослан « » _____ 201 г.

Ученый секретарь

диссертационного совета,
кандидат философских наук

К. В. Карпов

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность исследования. Наше исследование посвящено одному из ведущих феноменологов религии XX века – классику¹ религиоведения Фридриху Хайлеру. Место Хайлера в истории мысли обусловлено тем, что его исследования стоят на границе теологии и религиоведения². 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, насколько теологические идеи могут быть актуальны для религиоведческого исследования.

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» стал классикой

¹ 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.

² 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).

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. Шimmel. 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. Блеекер³.

Для современного религиоведения феноменологическая теория Хайлера не потеряла своей актуальности, о чем свидетельствуют исследования ислама, осуществленные А.-М. Шimmel, Р. Махмутчехаичем, А. Афзалом, активно использующие предложенный им вариант феноменологического анализа религии, его схему концентрических кругов, типологию религиозности⁴.

В историю протестантской теологии Хайлер вошел как видный теолог-экуменист, разработавший оригинальный проект «евангелического католицизма», направленный на восстановление единства в расколоте христианстве. Кроме того, религиоведческие 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, результатом которой стало отрицание Бартом мистического типа благочестия, что нашло свое выражение в частности в «Послании к Римлянам». В религиоведческом творчестве Хайлера эта полемика выразилась в окончательном оформлении схемы феноменологического описания религии в форме концентрических кругов. Теория Хайлера стала уникальной попыткой примирения диалектического взгляда Барта на Бога с идеей

³ 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.

⁴ Schimmel A.-M. Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam. Albany: SUNY Press, 1994; Mahmutcehajic R. Bosnia the Good: Tolerance and Tradition. Budapest: Central European university, 2000.

естественной теологии, согласно которой представление о Боге присуще от рождения любому человеку. Уникальность и противоречивость такого проекта делает его важным объектом для исследования.

Высоко идеи Хайлера оценивались и в католических кругах. Так некоторые аспекты его религиозной 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 религиоведения, рассматриваем взаимовлияние теологических и религиозных 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 религиоведения, 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 и религиозные. Методологическая основа биографического подхода — поиск понимания творчества ученого через анализ его личной конфессиональности. Выразители этого подхода как правило сначала описывают биографию Хайлера, его личную религиозность, затем рассматривают все его творчество, перечисляя основные работы в различной последовательности, а затем анализируют их через биографию. Биографический подход представлен работами Ж. Ваарденбурга⁵, К. Блеекера⁶, Э. Юнгклаусена⁷, К. Гольдамера⁸, В.

⁵ *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: Philipps-Universität Marburg, 1992. S. 21-47.

⁶ *Bleeker J.C.* Die Bedeutung der religionsgeschichtlichen und religionsphänomenologischen Forschung F. Heilers // Numen, Vol. XXV, 1978.

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

⁸ *Goldammer K.* Die Frühentwicklung der allgemeinen Religionswissenschaft und die Anfänge einer Theologie der Religionen // Saeculum. Volume 18. (Dec 1967). S. 181-198.

Гантке⁹, Ф. Вольфганга¹⁰, А.М. Шиммель¹¹, Л.И. Василенко¹², А.Н. Красникова¹³, М.М. Шахнович¹⁴. В рамках тематического подхода исследователи не стремятся составить цельного представления о творческом наследии немецкого религиоведа, а углубляются в один аспект его разработок, рассматривая его детально. Тематический подход представлен работами Р. Фриче¹⁵, Х. Хартога¹⁶, Я. Лангфельда¹⁷ и Х. Рёра¹⁸. В рамках религиоведческого подхода творчество Ф. Хайлера встраивается в общий контекст истории религиоведения, где Хайлер признается выразителем классической феноменологии религии, именно в рамках этого подхода теория Хайлера получила наиболее систематичное освещение. Религиоведческий подход представлен трудами Г. Фрика¹⁹, М. Пая²⁰, К. Динста²¹, Д. Кокса²², Д. Аллена²³, Э. Шарпа²⁴, В.В. Винокурова²⁵, М.А. Пылаева²⁶, А.П. Забияко²⁷.

Многие из авторов касались теологической составляющей религиоведческого 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

⁹ Gantke W. Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung. Marburg: Diagonal-Verlag, 1998

¹⁰ Wolfgang P. Friedrich Heiler // Una Sancta. № 4, 1967. S. 12-14.

¹¹ Schimmel A.M. Friedrich Heiler P. 3897

¹² Василенко Л.И. Введение в феноменологию религии. С. 94-98.

¹³ Красников А. Методологические проблемы религиоведения. М.: Академический проект, 2007. С. 102.

¹⁴ Шахнович М.М. Феноменологическое религиоведение: Этапы истории. Электронный ресурс, режим доступа: <http://religiopolis.org/religiovedenie/618-fenomenologicheskoe-religiovedenie-etapy-istorii-2.html>

¹⁵ Fritsche R. Friedrich Heiler und die Mystik. Inauguraldissertation. Frankfurt-am-Main, der Johann Wolfgang Goethe Universität, 1993.

¹⁶ Hartog H. Evangelische Katholizität. Weg und Vision Friedrich Heiler. Mainz: Mathias-Grünwald-Verlag. 1995.

¹⁷ Langfeldt J. Die hochkirchliche Bewegung in Deutschland und die Eucharistiefeyer der Evangelisch-katholischen Eucharistischen Gemeinschaft von 1931.

¹⁸ Röhr H. Friedrich Heiler und Indien // Journal of Religious Culture. № 08 (1997). S. 1-14.

¹⁹ Фрик Г. Сравнительное религиоведение / в кн. Классики мирового религиоведения. Москва: Канон+, 1998. С. 323-324.

²⁰ Pye M. Friedrich. Heiler // Klassiker der Religionswissenschaft: von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. S. 279-289.

²¹ Dienst K. Beten und Verstehen: Eine religionswissenschaftliche Annäherung an Friedrich Heiler // Journal für Religionskultur. № 17, 1998. S. 1-12.

²² Cox J. A Guide to the Phenomenology of Religion Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates.

²³ Allen D. Phenomenology of religion // Encyclopedia of religion. Vol. 10 P. 7086-7101.

²⁴ Sharpe E.J. Comparative Religion: A History, London: Duckworth, 1986. P. 210-273.

²⁵ 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..

²⁶ 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.

²⁷ Забияко А.П. Феноменология религии // Религиоведение. № 1, 2011. С. 114-126.

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, но и он 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 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 религиоведения²⁸ подвергли анализу феноменологию религии. Разумеется, оценки ее были различны: А.Н. Красников увидел в ней теологическую «диверсию» в религиоведении²⁹, а конфессионально ориентированные исследователи, напротив, характеризовали ее как уникальный способ описания религии с помощью инструментария современной науки, учитывающий взгляд на религию верующего человека³⁰. Постепенно с появлением исследований отдельных аспектов феноменологии религии и с переводом некоторых работ ведущих феноменологов появилась возможность рассмотреть эту страницу истории религиоведения, что

²⁸ Прежде всего мы имеем в виду труды В.В. Винокурова, А.П. Забияко, М.А. Пылаева, М.М. Шахнович

²⁹ См.: Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. С. 124-125.

³⁰ См., напр.: Василенко Л.И. Введение в религиозную философию. М.: ПСТГУ, 2009. С. 70-71

помогло понять сложность, специфику и своеобразие данного явления³¹. В обращении к истории классического этапа феноменологического исследования религии наряду 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.

Объект исследования – религиоведческое и теологическое наследие Фридриха Хайлера.

Предмет исследования – феноменология религии Фридриха Хайлера.

Цель исследования – 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.

³¹ Среди российских исследователей феноменологии религии до сих пор нет единства по отношению к проблематике, хронологическим рамкам и даже представителям дисциплины.

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 впервые предложена систематическая интерпретация его феноменологии религии с точки зрения взаимоотношения теологического и религиоведческого дискурса.

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.

Впервые осуществлена классификация исследований творчества немецкого религиоведа, выявлены три основных подхода: биографический, тематический, религиоведческий, — выделены характерные черты и рассмотрен эвристический 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 5 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.

Структура и объем диссертации. Диссертация состоит из Введения, трех глав, Заключения, двух Приложений и Библиографии. Объем диссертации составляет 175 страницы, библиография включает 119 наименований.

СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Первая глава диссертации «Фридрих Хайлер как религиовед и теолог» призвана, прежде всего, ввести в проблематику религиоведческого наследия Фридриха Хайлера.

С этой целью в **первом параграфе** главы, озаглавленном «Жизненный путь и личная религиозность Ф. Хайлера», дается краткий очерк биографии немецкого религиоведа, основной акцент в ней сделан на аспектах жизни, в той или иной степени связанных с личной религиозностью ученого и с его научными исследованиями. Этот очерк необходим, так как, по мнению некоторых исследователей, обстоятельства личной жизни немецкого религиоведа наложили отпечаток на его творчество, и именно в них кроется ключ к его пониманию. Кроме того, без знания его биографии трудно понять проблемы, связанные с исследованием его творчества, сложно объяснить необходимость его специальной систематизации, равно как и критерии этой систематизации.

Во **втором параграфе** первой главы, озаглавленном «Основные принципы религиоведческого исследования в трудах Ф. Хайлера», выявляется представление об отношении Хайлера к исследованию религии и о видении им своей роли в этих исследованиях. Хайлер, предлагая свою систематизацию истории изучения религии, говорит о том, что в религиоведении сформировалось два исходных пункта исследования: догматико-конфессионально-теологический и светской науки (этнология, филология, социология, история культуры и психология). Ни первый, ни второй при этом не являются предпочтительными для немецкого религиоведа, так как оба страдают либо фрагментарностью, либо поверхностностью, поскольку первый носит апологетический характер, а второй не рассматривает религию как явление *sui generis*. Обобщая опыт различных религиоведов, стоящих на конфессиональных и светских позициях, все многообразие религиоведческих исследований Хайлер сводит к пяти базовым видам: этнологическое религиоведение; филологическое религиоведение; психологическое религиоведение; философия религии; сравнительное религиоведение. Ближе всех к пониманию религии подходит сравнительное религиоведение. В этом параграфе также рассматриваются

методологические размышления Хайлера о принципах и условиях проведения научного исследования. Он делит их на две группы. К первой группе (научный инструментарий) относятся: использование религиоведом при компаративистском исследовании индуктивного метода; знание священного языка той религии, которую он планирует изучать; изучение религии не должно проводиться только через книги; религиовед должен всегда держать перед глазами совокупность религий и конфессий, только тогда он может проникнуть в глубину конкретной религии; основное требование – использование феноменологического метода, т. е. религиовед не должен задерживать внимание на внешнем в изучаемой религии, его задача – продвижение к ядру религии. Вторую группу методологических требований представляют рекомендации, затрагивающие личный мир исследователя: религиоведа должно всегда сопровождать чувство благоговения; заниматься религиоведением может только человек, имеющий свой личный религиозный опыт; необходимость философской эмпатии.

В **третьем параграфе** первой главы «Подходы к рассмотрению творческого наследия Ф. Хайлера» анализируются три подхода. Биографический подход, в котором жизнь и личные религиозные убеждения Хайлера используются исследователями его творчества как отправной пункт для понимания его наследия, из чего делается вывод, что весь проект религиоведения Хайлера – это только разворачивание его экуменической идеи. Тематический подход позволяет подчеркнуть своеобразие исследовательского метода Хайлера в рамках конкретной темы, но не формирует цельной картины его религиоведческого наследия. В рамках религиоведческого подхода творчество Ф. Хайлера встраивается в общий контекст истории религиоведения, где Хайлер признается выразителем классической феноменологии религии, этот подход представляется наиболее удачным, если рассматривать Хайлера как религиоведа, а не богослова.

В **четвертом параграфе** первой главы «Систематизация религиоведческого наследия Ф. Хайлера» предпринята попытка выявить и систематизировать основные темы творчества ученого. В параграфе описываются тематизации Э. Юнгклаусена, Ж. Ваарденбурга, К. Ю. Блеекера, Р. Фриче, их типологии хотя и имеют ряд сходств, но

отличаются в выборе материала для систематизации. Далее мы предлагаем свою классификацию, где мы намерено отошли от содержательной систематизации, обратившись к более общей тематической классификации, с одной стороны, чтобы более наглядно можно было представить всю картину творчества Хайлера без лишнего дробления на подразделы, а с другой, чтобы продемонстрировать, какие работы будут ключевыми для нашего исследования. Мы делим все наследие Хайлера на два блока: религиозно-философские работы (сюда входят работы, написанные в ключе сравнительного религиоведения, 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). В религиозно-философских работах Ф. Хайлера мы выделяем три крупные темы: феноменологическое исследование религии; молитва как религиозный феномен; мистика. Анализ этих трех тематических блоков посвящена диссертация.

Вторая глава диссертации «Основные аспекты феноменологии религии Ф. Хайлера» посвящена непосредственному рассмотрению вопроса о феноменологическом религиоведении в творчестве Фридриха Хайлера.

Первый параграф второй главы называется «Феноменологическая концепция религии Ф. Хайлера: сущность, структура, типология». Прежде всего в этом параграфе анализируется система концентрических кругов, устанавливается, что для Хайлера религия – это место встречи двух реальностей: человеческой и Высшей. Причем высшую реальность Хайлер не склонен именовать Святым, и здесь он несколько выделяется на фоне истории осмысления Святого. 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, мир религии – это мир феноменов, отражающих встречу двух бытий. Хайлер структурирует религию по системе концентрических кругов. Всё многообразие религиозного мира описывается тремя кругами: первый – мир чувственных проявлений, институциональный элемент

религии; второй – мир духовных представлений, мысленный мир, рациональный элемент; третий – мир психических переживаний, глубинное измерение чувства ценности, мистический элемент религии. В центре Хайлер помещает не Святое, а Бога, выделяя в Нем два аспекта – Бог сокрытый и Бог открывающийся. Бог открывающийся напрямую соприкасается с миром религии, тогда как Бог сокрытый стоит вне всего, это абсолютный центр. Открывающийся Бог обладает тремя свойствами – любовью, святостью и истиной. Каждому из этих свойств соответствуют сектора кругов, 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. Далее в параграфе анализируются истоки построения схемы концентрических кругов, выявляется, что в основе своей за ней стоит богословие Псевдо-Дионисия Ареопогита и 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. Далее в параграфе характеризуется принцип описания Хайлером религиозных феноменов и делается вывод, что для Хайлера в описании религии важнее был божественный, а не человеческий аспект, по нему «не человек приходит в религии к Богу, а наоборот, Бог к человеку» (*Erscheinungsformen und Wesen der Religion. S. 563*), но религиозная 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. 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. Далее рассматривается понимание Хайлером религии и религиозности, для него это два разных понятия. Он выстраивает иерархию религий от архаических форм к высшим, и в каждой из них могут присутствовать как высшие, так и низшие формы религиозности. Далее в параграфе рассматривается влияние религиоведческих теорий на феноменологию религии Ф. Хайлера. Выделяется концепция *манизма*, фигурирующая в трех аспектах: как ценностное чувство в третьем круге, как представления во втором круге и как объект во внутреннем круге. Хайлер использует всю систему характеристик *нуминозного* Отто, когда речь заходит о религиозных переживаниях, идеи Бога в разуме человека, нуминозном как таковом. Хайлер был далек от философских дискуссий о Святом, лишь *Шлейермахер* для него представлял немалый авторитет, в его наследии Хайлер выделял компаративистскую сторону творчества, открытость к внехристианским формам религиозности, стремление к рассмотрению всех религий как частей единого целого, опытное измерение религии, в основе которой лежит религиозное чувство, приоритет религиозного опыта над догматикой, объединяющее переживание опытного единства в богослужении. В заключительной части параграфа рассматривается критика феноменологической теории Ф. Хайлера. Рассматривая вопрос об эвристичности теории Ф.Хайлера, мы отмечаем, что современные религиоведы и сегодня обращаются к его феноменологической теории. В своей работе «Расшифровывая знаки Божии: Феноменологический подход к исламу» *А.-М. Шиммель*, описывая мир ислама, опирается на феноменологическую теорию религии Хайлера. Другим интересным примером творческого осмысления феноменологической теории Хайлера служит примененная боснийским исследователем *Рузмиром Махмутчехаичем* схема концентрических кругов Хайлера к исламу, с соотнесением сур Корана по секторам. Кроме того, феноменологическая теория Хайлера используется *Бернардом Лонерганом* в «Метод в теологии» для

богословской оценки многообразия религиозного опыта. Лонерган считает важными выделенные Хайлером в различных религиях общие черты этого опыта.

Второй параграф второй главы, озаглавленный «Сравнительный анализ феноменологической теории в работах Хайлера и Элиаде», посвящен сравнению теорий Элиаде и Хайлера, взгляд Элиаде представлен по его работе «Священное и мирское». По Элиаде главная цель религиозного человека всех эпох – стремление вернуться к изначальному времени творения и изначальному порядку вещей, все, что окружает человека, берет свое начало из восприятия мира представителем архаической культуры. Для Хайлера же все определяет не первичный опыт архаического человека, а всегда и везде могущая произойти встреча с высшим Бытием, с *Deus revelatus*, место этой встречи и есть религия, Бог по нему постоянно открывает себя в многообразии форм на разных уровнях от примитивного до высшего. Автор «Священного и мирского» считает, что интеллектуальные элиты уходят от истока религии, перетолковывая ее и внося рационализацию, убивают ее дух, понять религию может только тот, кто сумел сохранить восприятие религиозности древнего человека. Для Хайлера же древний человек, его представления и жизнь составляют человеческий базис религиозности, именно в нем есть место социологии и психологии, человек архаической культуры – «наивный эгоист», стремящийся к собственному счастью. Противоположностью «наивному эгоисту» являются религиозные элиты: мистики, пророки, религиозные реформаторы, даже гении культуры стоят гораздо ближе к источнику религии, чем люди, сохранившие архаическое мировосприятие.

В третьем параграфе второй главы, носящем название «Сравнительный анализ феноменологической теории в работах Хайлера и Отто», рассматривается вопрос о влиянии Отто на теорию Хайлера. У Хайлера чувство трепета составляет один из аспектов раскрытия *Deus revelatus*, наравне с другими (любовью и верой); у него религия человека, сохранившего архаическое мировосприятие, 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», а сверху, от полноты бытия, свет которого пробивается к такому человеку 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, у некоторых представителей высших религий не просто отсутствует примитивный страх, но даже сама их вера может возрастать к упрямству в вере, что хорошо подтверждает пример мучеников. Еще один аспект в различном восприятии религии Отто и Хайлером заключается в том, что у Отто нуминозное с комплексом порождающих его чувств стоит в центре религии, а Хайлер говорит о «Deus revelatus» и его качествах, благодаря этому Хайлер избегает, с одной стороны, некоторого перекоса в сторону «пугающего» аспекта нуминозного, 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.

В **четвертом параграфе** второй главы «Влияние теологии К. Барта на феноменологию религии Ф. Хайлера» предпринята попытка рассмотрения не только влияния религиозоведческих, но и теологических идей на формирование феноменологии религии Ф. Хайлера. На протяжении всей книги «Послание к Римлянам» Барт полемизирует с либеральной школой, критикуя ее историзм, за аргументами, подтверждающими свою позицию, Барт нередко обращается к самому известному на тот момент религиозоведческому труду Хайлера «Молитва». Барт находит в труде Хайлера иллюстрацию человеческого аспекта молитвы и приводит полностью определение молитвы по Хайлеру, показывая, что это определение является полностью противоположностью пониманию молитвы апостолом Павлом. Барт, в отличие от Хайлера, считал, что истинная христианская религиозность строится на полном отрицании человеческого аспекта, диалектичность его теологии состоит в постоянном подчеркивании непреодолимой пропасти между человеком и Богом, тогда как по Хайлеру именно связь между человеком и Богом является сутью религии, и возможность этой связи ясно проявляется в мистическом благочестии. В мистике Барт видит попытку оправдаться делами закона, создать технику, гарантирующую

достижения оправдания перед Богом, стирание границы между уникальностью христианской вести и другими религиями. 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. Одной из главных у Барта является идея о том, что Бог христианства есть «скрытый Бог», превосходящий все возможности человеческого описания, а спасение человека осуществляется самим Богом и никогда человеком. Оба этих положения отражены в феноменологической теории Хайлера: религия как встреча двух бытий по инициативе бытия Высшего (Бога) и 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. 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, он попытался синтезировать две этих позиции, завершив тем самым свою феноменологическую теорию.

В заключительной **третьей главе** нашей диссертации, носящей название «Феноменология молитвы и типов религиозности у Ф. Хайлера», мы обратились от общих принципов феноменологического изучения религии и описания ее структуры к примерам конкретного исследования Хайлером религиозных феноменов.

В **первом параграфе** третьей главы «Феноменология молитвы» мы рассмотрели исследования феномена молитвы в религиоведческой традиции, повлиявшие на Хайлера. Прежде всего это работа *Эдварда Тайлора* «Примитивная культура», здесь можно увидеть следующие параллели с теорией Хайлера: молитва как общение личности с личностью и проекция социальных отношений на духовный мир. Тайлор, как и Хайлер, говорит о коллективном характере молитвы в архаической культуре и об изначальной ее внеморальности. Основной характеристикой развитой

молитвы он видит моральную ее окрашенность, проявляющуюся в разных формах. Натан Зёдерблом, разбирая вопрос о молитве в «Становлении веры в Бога. Исследования начал религии», как Тайлор и Хайлер, предлагает рассматривать примитивную молитву как базовую форму, над которой надстраиваются последующие. Далее в параграфе рассматривается подход Хайлера к исследованию молитвы. Для Хайлера молитва не является статичным религиозным явлением, он видит в нем развитие в историческом контексте от примитивных форм к двум совершенным – мистической и пророческой. Молитва по Хайлеру является самым полным выражением религиозного опыта человека, в то время как все иные формы религиозной деятельности лишь опосредованно связаны с религиозным опытом. Хайлер дает следующее определение молитве: «Молитва – это живое общение набожного человека с лично мыслимым и воспринимаемым существующим Богом, общение, отражающее формы человеческих общественных отношений» (Das Gebet S. 491). Хайлер утверждает, что молитва присуща всем культурам и религиям, наличие воспринимающего молитву существа является ее конституирующей характеристикой. Хайлер 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. Далее мы переходим к описанию типологии и подробной характеристике молитвенных форм. В *примитивной молитве* очень много «наивного», ее основу составляет чувство благоговения перед Святым, которое выражается в словах и действиях молящегося. По содержанию примитивная молитва эгоистична. Из проекции эгоизма человека на бога возникают и вполне человеческие по содержанию фразы молитв, в которых молящийся «играет на чувствах бога». Примитивная молитва почти лишена слов благодарения. Именно в 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. Примитивная молитва не ограничивается лишь жизнью архаических культур и племен, она органично вошла и вписалась в многообразие развитых религиозных форм. Основной причиной формирования *ритуальной молитвы*

было возрастающее чувство неуверенности в Божественном. Постепенно форма взяла верх над содержанием, и появились сложные многообразные системы молитвенных практик, которые стали восприниматься верующими действенными сами по себе. Отчасти следствием, а отчасти реакцией на такую трансформацию смысла молитвенных действий стало появление третьего типа молитвы – *философской*. 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. Промежуточную позицию между ритуальной и философской молитвами занимают *молитвы религии культуры античности*. 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. Вершиной молитвенных форм являются молитвы, возникшие в авраамических и индийских религиях – мистическая и пророческая молитвы. *Мистическая молитва* возникает в кругах религиозных гениев, духовно утонченных людей – мистиков. Молитва в мистике не является самоценной, она служит проводником по пути единства (*via unitiva*), выступает как средство для приготовления человека к цели его духовной жизни – соединению со Святым, в отличие от философской молитвы она является живым общением с Богом. Отдельно рассматривая вопрос буддийского погружения, Хайлер разводит молитву и буддийское погружение, отмечая, что погружение 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. 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. Самыми сильными выражениями этого стало в индуизме движение бхакти, а в буддизме культы Авалокитешвары, Амиды и Тары. Если мистическая молитва связана с отдельной личностью и сравнительно редко может употребляться в рамках общественного богослужения, 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, пророческая молитва – общение двух личностей. Пророческая молитва в меру эмоциональна, поскольку выражает многообразие личных спонтанных чувств и переживаний человека, часто она превращается в покаянный плач о себе и людях. Пророческая молитва всегда социальна. Обращения пророческой молитвы никогда не бывают абсолютно аскетичными.

Во **втором параграфе** третьей главы «Мистическая и пророческая религиозность в творчестве Ф. Хайлера» мы суммируем основные черты двух типов религиозности, чтобы показать их специфику, сходства и различия. Хайлер характеризует мистический и пророческий типы религиозности как единые для всего мира универсальные феномены, при этом мистическая религиозность – более широкое явление в отличие от пророческой, но пророческая стоит выше мистической, являя собой вершину всего мира религии. Именно наличие пророческого молитвенного элемента в таких религиях как буддизм (амидаистский буддизм) и индуизм (бхакти) ставит эти религии наравне с авраамическими. Мистическая религиозность направлена к растворению и отрицанию «Я» мистика, мистик бежит от мира и стремится к пассивному бытию в нем. Мистическая религиозность индивидуалистична, внесоциальна, устремлена на внутренний мир мистика. Цель мистической жизни – соединение и слияние с Богом, мыслимым как *Summum Bonum*, – а в некоторых формах мистики полное растворение в Нем. Все этические нормы для мистики служат лишь инструментами, готовящими человека к единению с Богом. В истории религии мистики всегда были самыми свободомыслящими, отрицающими мертвенность религиозной буквы, именно поэтому они часто преследовались. 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 здесь не может идти и речи. Моральные ценности для пророка имеют значение сами по себе, поскольку реализация их есть ответ на призыв Божий, направленный через пророка к людям. 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. Далее в параграфе мы рассматриваем влияние теории двух типов религиозности на религиоведческую мысль. *Макс Вебер* в «Социальной психологии мира религий», описывая религиозный тип пророка, предлагает выделение двух типов пророческой религиозности: экземплярное пророчество и этическое или эмиссарское пророчество. 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», на его страницах Вебер противопоставляет израильского пророка буддийским святым, для Вебера термин «пророческая религиозность» меняет значение и противопоставляется практикам, направленным на достижение мистического единства. 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, 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. Одна из ведущих специалистов по исламскому мистицизму *Анн-Мари Шиммель* обращается к анализу проблематики соотношения

мистической и пророческой религиозности в исламе в труде «Мир исламского мистицизма», используя весь категориальный аппарат Хайлера, описывающий два этих типа. Шиммель приходит к выводу о реальном сосуществовании двух типов благочестия, распространенных в исламе. Далее мы отдельно рассматриваем вопрос о типологии и отличительных чертах мистики. Хайлер делит мистику на подтипы. Горячая эмоциональная мистика строится по принципу направления всех чувств к Полноте бытия, примерами того служат бхакты, сикхи, Плотин, Августин, средневековые мистики, пиетисты. Холодная, лишенная эмоций, мистика строится на полном угашении всех чувств и мыслей, яркой иллюстрацией того служат мистики Упанишад, буддисты, Майстер Экхарт и квиетисты. 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. 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 Сирийский, Тереза Авила, Ангелус Силезиус, квиетисты. Хайлер решает вопрос о различии персональной и имперсональной мистики, замечая, что «безличная мистика рассматривает личную как свою первую ступень, наоборот, вся личная мистика рассматривает личностный момент в Боге как недостаточный» (Der Gottesbegriff der Mystik. S. 163). Далее мы соотносим взгляд Хайлера на мистику с исследованиями его коллег-современников. Уильям Джеймс в разделе «Мистицизм» своей книги «Многообразие религиозного опыта» выделяет особый тип религиозного опыта, именуемый мистицизмом, Джеймс рассматривал мистику как психологический

феномен, в то время как Хайлер говорил о ее значении для религии в целом. Второй с хронологической точки зрения крупной работой, рассматривающей мистическую религиозность, является «Мистический элемент религии» *Фридриха фон Хюгеля*, это детальнейший анализ жизни и деятельности выдающейся женщины-мистика Екатерины Генуезской. Работа Хюгеля строится по принципу систематизации человеческого бытия по трем категориям: рациональной, чувственной и этико-мистической. В самом мистицизме Хюгель выделяет два типа по принципу отношения к миру и к проблеме зла: инклюзивный и эксклюзивный мистицизм. Эти два типа мистики нашли свое отражение в делении на пророческую и мистическую религиозность Хайлера. Далее мы обращаемся к исследованию мистицизма *Эвелин Андерхилл*. Андерхилл в «Мистицизме» предлагает разделение мистических переживаний на пять ступеней: обращение; очищение; озарение; «темная ночь души»; единение. Хайлер у каждого мистика (или группы мистиков) насчитывает различное количество ступеней мистического погружения, но максимальное их число равно пяти. Все многообразие мистических молитвенных переживаний Хайлер сводит к базовым ступеням, схожим с приведенными у Андерхилл: медитация, созерцание (Хайлер для некоторых мистиков объединяет эту ступень с покоем), единение.

Третий параграф третьей главы называется «Ф. Хайлер и психологические исследования религии», в нем мы иллюстрируем тезис Хайлера о том, что человеческий, низший аспект религии, может быть исследован с помощью любых наук. Для этого мы обращаемся к психологическому аспекту анализа молитвенных форм Хайлера. Определение молитвы у Хайлера психологическое, оно несет в себе представления о Боге в психике человека. Базовыми чувствами, сформировавшими примитивную молитву, он называет страх, желание, благодарность. Ритуальная молитва по форме имеет чисто психологическое происхождение, здесь молитва строится из внешних действий, которые не были даны человеку свыше. 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. Описывая экстатические состояния молящихся в неоплатонизме или буддизме, Хайлер опирается на психологический язык. Сами мистики, пережившие особые состояния во время молитвы, были психологами, тонко наблюдающими за своей внутренней жизнью. Психологические характеристики Хайлер применяет и к пророческой молитве, выделяя в ней чувства ужаса, страха, подавленности, стыда, раскаяния, скорби, тоски, гнева, гордости, восторга, блаженства и упоения. Мало того, саму пророческую молитву он характеризует как спонтанное проявление чувств, родившихся из глубин внутреннего состояния души молящегося. Далее мы характеризуем знакомство Хайлера с психологическими теориями и проводим параллели между психологическими идеями Фрейда и Джеймса и представлениями Хайлера. Хайлер отдельно анализирует особый тип мистической молитвы – «брачный мистицизм». Этот тип молитвенных мистических переживаний облекался в самые откровенные, сексуально окрашенные тона, 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. 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 и даже именовать некоторые его проявления сексуально патологическим фетишизмом. 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. 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, но религия не сводится ни к психологии, ни к социологии, ее источник лежит во вне.

В Заключении подводится общий итог проделанной работы, выделяются ключевые аспекты теории Хайлера, подчеркивается ее специфика, намечаются перспективы дальнейшего исследования творчества Хайлера и делается предположение о возможности применения отдельных его наработок в современном религиоведении.

СПИСОК ОПУБЛИКОВАННЫХ РАБОТ ПО ТЕМЕ ДИССЕРТАЦИИ

Статьи в ведущих рецензируемых научных изданиях, рекомендованных ВАК при Министерстве образования и науки РФ для публикации основных научных результатов:

1. Самарина Т.С. Методологические основы религиоведческого исследования в концепции Фридриха Хайлера // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. 2013. Вып. № 1 (45). С. 57-67.
2. Самарина Т.С. Фридрих Хайлер и психология религии // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. 2014. Вып. № 4 (54). С. 83-96
3. Самарина Т.С. Феноменология религии Ф. Хайлера // Вестник Волгоградского университета. Серия 7. Философия. Социология и социальные технологии. 2016. № 1 (31). С. 36-49.

Публикации в других научных изданиях:

1. Самарина Т.С. Понятие "молитва" в творчестве Фридриха Хайлера // Свеча-2013. Том 25. Владимир, ВлГУ, 2013. С. 101 - 113.
2. Самарина Т.С. Мир проявления религии в феноменологических теориях Фридриха Хайлера и Мирча Элиаде // Становление классического зарубежного и теоретического религиоведения в XIX - первой половине XX века. М.: Эдитус, 2015. С. 74-78.
3. Самарина Т.С. Влияние теологии К. Барта на феноменологию религии Ф. Хайлера // Богослов.ру [Электронная публикация, режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/4825616.html>]

Подписано в печать 29.03.2016г.

Усл.п.л. – 1.5

Заказ № 32284

Тираж: 100 экз.

Копицентр «ЧЕРТЕЖ.ру»

ИНН 7701723201

107023, Москва, ул.Б.Семеновская 11, стр.12

(495) 542-7389

www.chertez.ru