



DOI: <http://dx.doi.org/10.15688/jvolsu7.2016.2.3>

УДК 130.121(430)

ББК 87.3(4Гем)6-708

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ Ф. ХАЙЛЕРА

Татьяна Сергеевна Самарина

Аспирант кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры,
Богословский факультет, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
t_s_samarina@bk.ru
ул. Новокузнецкая, 23, стр. 5а, 115184 г. Москва, Российская Федерация

Аннотация. В статье представлен анализ феноменологической теории религии известного немецкого религиоведа Ф. Хайлера. Полностью его феноменологическая теория раскрыта в работе «Формы проявления и сущность религии», где мир религии был представлен в виде схемы концентрических кругов. Основой схемы стала богословская теория, изложенная в трудах Псевдо Дионисия Ареопагита, с ее помощью Хайлер не только описывает центр системы (*Deus absconditus*), но и определяет основные черты его проявления в мире религии в форме *Deus revelatus*. В статье впервые в русскоязычной литературе приводится вся графическая схема концентрических кругов с подробным анализом ее частей и структуры. Кроме того, рассматриваются религиозно-исторические истоки теории Хайлера и основные ее критические оценки.

Ключевые слова: Ф. Хайлер, Ж. Ваарденбург, Ш. де ля Соссе, феноменология религии, система концентрических кругов, молитва.

Имя Фридриха Хайлера хорошо известно среди религиоведов. В большинстве работ, посвященных истории дисциплины, Хайлера считают классиком феноменологии религии [9, р. 7086–7101; 19, р. 279–289; 20, р. 210–273]. Особенно широкой популярностью стал пользоваться его первый труд «Молитва», определяемый исследователями как единственная работа, посвященная феноменологическому описанию молитвы как части религиозной жизни [11, р. 7371]. В России о Хайлере как феноменологе писали В.В. Винокуров [2, с. 32–52; 3, с. 175–177] (он впервые популяризировал идеи Хайлера и перевел одну из его работ), М.А. Пылаев [6, с. 66–79; 5, с. 30–39], М.М. Шахнович [8] и др. Но, к сожалению, до сих пор в отечественной литературе не была подробно описана феноменологическая теория религии Ф. Хайлера так, как она представлена в основных его сочинениях. В нашей статье мы хотим подробно остано-

виться на феноменологической теории религии Ф. Хайлера, наиболее полно раскрытой им в его последнем труде «Формы проявления и сущность религии». Излагая идеи немецкого религиоведа, мы планируем вписать их в исторический контекст и сопоставить с теориями других религиоведов.

Для проведения анализа феноменологической теории религии немецкого ученого 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?

Феноменологическое изучение религии и схема концентрических кругов

Практически во всех основных работах Хайлер предлагает единый взгляд на сущность религии. Для него это прежде всего «общение с глубочайшей действительностью» [17, S. 1], «Царство Святого» [17, S. 1], «поклонение и преданность» Святому [17, S. 562]. 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. 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 г. (Хайлер опубликовал «Молитву» спустя два года после защиты диссертации, в 1919 г.), поэтому путь Хайлера, проделанный в нем, был достаточно самобытным, несмотря на значительное влияние Отто на него впоследствии. Идея Отто обозначать центр религии как «Священное» вызвала у марбургского религиоведа отклик, но при этом он не часто использует это наименование, без какой-либо системности.

Поскольку 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 создает все многообразие религиозного мира, этот мир носит на себе глубокий отпечаток психологических, социальных, культурных аспектов его жизни. Таким образом, религия принадлежит человеку, но не создается им. Как место встречи она связывает два бытия – Высшее и Низшее. Низшее бытие здесь проникается Высшим и преобразуется его присутствием. Диалектичность языка религии и выражает-

ся 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.

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 – 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 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 г. 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 список 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, Винклер); феноменологически-понимающее (phenomenologisch-verstehend) религиоведение (Зёдерблом, Отто,

Фрик, Меншинг, Вах и Ван дер Леу) [18, S. 113]. 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, Шантпепи де ля Соссе, Петацони, Турчи, Гросе-Мортиер, Таччи-Вентури, Франц Кёниг, Бриллайн-Анграйн, Фон Глассенп, Риннгрэн-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 его с трудами Зёдерблома, Петацони и де ля Соссе. Примечательно, что в разделе он вообще ничего не пишет об Отто. Сославшись на работу Хиршманн, немецкий феноменолог дает свою классификацию подходов к изучению религии, причем относит своих предшественников, учителей и даже самого себя в отдельный блок, противопос-

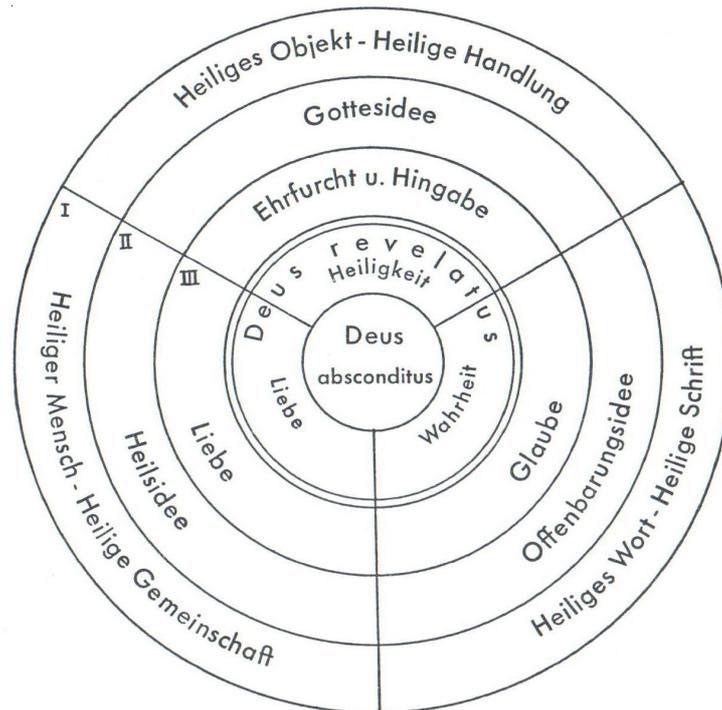
тавляя тем самым им же разработанный новый способ понимания религии, который он применяет в «Формах проявления и сущности религии». Интересно, что коллективный труд «Религии человечества» [15] причисляется Хайлером к продольному разрезу, так как основная идея этой работы состоит в историческом описании 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.

Теперь обратимся к самой схеме, в отечественной литературе она уже не раз описывалась [1, с. 96–97; 3, с. 175–177; 2, с. 32–52; 5, с. 30–31; 6, с. 66–69], но ни разу, насколько нам известно, не изображалась графически в том виде, как она приведена Хайлером. Ниже мы приводим это изображение с переводом.

На первый взгляд перед нами три круга, описывающих все 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, описывая план своей книги. Мы не будем здесь останавливаться подробно на содержании кругов, так как очень хорошо это уже было передано В.В. Винокуровым [2, с. 32–142]. Интереснее будет посмотреть на эти круги не так, как под схемой комментирует их Хайлер, а под другим углом (см. рисунок).

Прежде всего в центре немецкий феноменолог 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. Последний напрямую соприкасается с миром религии, тогда как



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

первый 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 разделения кругов тремя линиями, может быть, потому что из графического изображения, на его взгляд, все очевидно. Открывающийся Бог обладает тремя свойствами: любовью, святостью и истинной. Каждому из этих свойств соответствуют сектора кругов, разделенные линиями. То есть каждое свойство Божие зеркально отражается в мире религии, как человеческого события. 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 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.

Все описанное выше может напомнить некоторые давно известные теории. И действительно, отдельные авторы [21, S. 44] указывают, что в составлении схемы Хайлер опирался на богословие Псевдо Дионисия Ареопагита, это не является тайной, о том же пишет и сам немецкий религиовед [17, S. 19]. Но странным образом никто не отметил, насколько сильно он опирается на труд Ареопагита. Напомним, что Дионисий ввел разделение на апофатическую и катафати-

ческую 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. Дионисий Ареопагит 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 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 изливанию Его неуменияющихся преподаний» [4, с. 275]. 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» Ареопагит рассматривает многообразие Божественных имен, составляя их длинный перечень и поясняя каждое, среди прочих он выделяет и Любовь (гл. 4), Истину (гл. 7) и Святое святых (гл. 11). Таким образом, мы видим, что Хайлер здесь фактически поставил в центр своей системы теорию Ареопагита, взяв из нее наиболее отвечающие его задачи имена. Такое обращение к Ареопагиту можно увидеть и в других работах марбургского ученого [12, S. 233–234; 15, S. 686–690; 16].

Подытоживая обзор системы концентрических кругов, можно отметить, что Хайлер в нем предлагает проект конфессионального (можно сказать христианского) изучения религии. В центре системы он помещает Бога, описанного языком Ареопагита, на основании этого описания выстраивает систему религии, связывая отдельные качества *Deus revelatus*

с миром религиозных феноменов. 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 принята из-за уникальности и крайней специфичности каждой отдельной религии, но все же стоит отдать должное красоте и доскональности задумки Хайлера.

Методология описания мира проявлений религии

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 перекос, пожалуй, присущий всем крупным религиоведческим исследованиям Хайлера, базо-

вым формам проявления (первый круг) отводится около 400 страниц, в то время как всем остальным кругам – менее 200. То же самое мы видим и в «Молитве», где примитивная молитва описывается наиболее подробно (около 150 страниц). 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» [17, S. 39–43].

Еще на заре человечества в примитивных 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 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 сталаместищем 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 Игдрасиль. 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 самарянкою Христос выступает как податель воды живой. Распространен образ воды и у мистиков. Мехтильда Макдебургская говорит об источнике Божества, Тройственности, небесном потоке. Рейнские мистики и Ангелус Силезиус часто используют образ воды. Лютер сравнивает верующую душу с водой. Тереза Иисусова уподобляет первую ступень созерцания Бога воде, вторую – ведру, третью – ручью, 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 примитивных 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 никак не анализируются, не приводятся к единой схеме, это своего рода скуппулезнейший каталог, сводящий факты в единую систему. Безусловно, здесь можно заметить определенную тенденциозность марбургского религиоведа, так 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 воз-

никновения. 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 главе «Формы проявления...» 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, «ни человек приходит в религии к Богу, а наоборот, Бог к человеку» [17, S. 563].

Все это показательно особенно в сравнении с классическими историями религий, 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» [7, с. 201], 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 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. Ровно такой же, 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 совре-

менных 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, то 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» [10, р. 110], с той коррективой, что исследование религии при этом должно строиться из ее центра – источника религиозной жизни. Таким образом, Хайлер встраивается в одну из ключевых для феноменологии религии 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» [10, р. 67].

Возвращаясь к рассмотрению основных черт теории Хайлера, отметим, что в характеристике, приведенной чуть выше, мы упомянули два важнейших ее аспекта. Первый – деление религий на высшие и 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» [16, p. 156]. При этом очевидно, что понимание национальных религий для него не совсем стандартное, так иудаизм и даже индуизм [17, S. 17]. Он относит к высшим религиям, наравне с христианством, исламом, буддизмом, мадаизмом и джайнизмом.

Второй, более важный аспект, – это система описания религии от примитивных форм к высшим. Из приведенного примера видно, что 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» [17, S. 42]. Иными словами, каждый человек прежде всего является человеком, и его восприятие, отношения с другими, представления и переживания в базовой форме были сформированы еще в примитивных культурах, но религия воспринимается как действие двух бытий, и то, что в примитивных 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» [14, S. 161–226], то есть народной веры со всеми ее суевериями и странными со строго богословской точки зрения представлениями, от-

метим, что и в «Молитве», и в «Формах проявления...» он тоже много места уделяет описаниям народной веры. В «Католицизме» же он 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.

Религиоведческие основы теории Ф. Хайлера

Прежде чем завершить описание феноменологического подхода Хайлера к религии, нужно рассмотреть еще два важных вопроса: на какие религиоведческие теории он преимущественно опирается и как критиковали его феноменологическую теорию.

Для ответа на первый вопрос мы выделим несколько основных религиоведческих концепций, принципиальных для теории немецкого религиоведа. Прежде всего это концепция манизма, популяризированная Робертом Марретом и развитая Карлом Бетом и Натаном Зёдербломом. Хайлер не выстраивает на ней всю свою теорию, но все же отмечает, что в религиоведении произошел настоящий переворот с открытием категории «мана» [17, S. 29]. 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 [17, S. 33], иными словами, Бог воспринимается людьми в форме силы. Он также прибегает к категории мана при описании волшебства и ритуальной чистоты (например, представление о целителе как особом состоянии он напрямую выводит из представления о семени как мана) [17, S. 199]. Отметим, что не мана предшествует Богу, а Бог воспринимается людьми в форме мана. В этом во многом Хайлер наследует логику Рудольфа Отто, который также в значительной степени опирался на теорию манизма, но не выводил из нее представления о нуминозном как таковом.

Очевидно, что теория нуминозного Рудольфа Отто оказала значительное влияние на разработки Хайлера, используя ее в своей схеме, как было показано выше, Хайлер использует всю систему характеристик Отто, когда речь заходит о религиозных переживаниях,

идеи Бога в разуме человека, нуминозном как таковом [15, S. 14, 59–60; 17, S. 4, 49, 285, 559–562]. Ваарденбург в частности отмечает, что Хайлер адаптирует марретовскую категорию мана через чувство страха и трепета Рудольфа Отто [21, S. 31].

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

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 и стремление к рассмотрению всех религий как частей единого целого [16, p. 133]. В этом движении за Шлейермахером последовали далеко не многие, прежде всего в его продолжателях Хайлер видит Натана Зёдерблома и Рудольфа Отто, но можно предположить и себя тоже [16, p. 153].

Критика теории Ф. Хайлера

Далее 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 марбургского религиоведа для понимания истории религиоведения, в особенности его довоенной специфики, и указывая на то, что оно представляет собой «снимок религиоведения в процессе рождения и возмужания» [21, S. 26], высказывает ряд серьезных 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) [21, S. 30]. Для построения своей теории Хайлер пользовался устаревшим ныне методом вчувствования в религиозный мир других людей, пренебрегая текстологическими, семиотическими, антропологическими и герменевтическими методи-

ками ее осмысления, «ища психологического ее понимания» [21, S. 26]. Это приводило, с одной стороны, к сглаживанию отдельных спорных вопросов в сравнении религий, что сказывалось даже на уровне религиозного языка, понятия которого становились идентичными, не взирая 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 своего личного мира переживаний христианской литургии во вне [21, S. 29]. 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. Кроме того, он отмечает отсутствие самокритики у ее автора, говоря, что в своей последней работе «Формы проявления и сущность религии» Хайлер окончательно вышел за рамки критического религиоведения.

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 в таком случае предстает классическим выразителем такой тенденции. Максим Александрович 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?» [6, с. 70]. 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 схожесть религий» [6, с. 69] делает неважным их принципиальную разнонаправленность в конечных целях.

По этому поводу можно заметить, что в теории молитвы, разработанной Хайлером в его труде «Молитва», важную роль играет представление об интернациональном объекте. Степень чистоты восприятия Святого стоит в прямой зависимости от уровня человеческой готовности Святое воспринять. Таким образом, наивный эгоист видит Бога таким же эгоистом, при этом Бог таковым не является, это лишь аберрация восприятия конкретного человека, а 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. Можно предположить, что и в «Формах проявления...» момент интернациональности заложен, но не представлен с той же ясностью, как в «Молитве».

В приведенных выше критических замечаниях мы видим слабые стороны теории марбургского религиоведа, но 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. Кроме того, теории Хайлера, Отто и их коллег оцениваются с позиции некоего нового, более верного подхода. Ведь 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.

Подводя итог, заметим, что рассмотренная нами феноменологическая теория Фридриха Хайлера имеет не только историческое значение, эта теория предлагает цельный взгляд на религию, учитывающий различные ее аспекты, взгляд, хотя и не лишенный недостатков, но заслуживающий детального изучения и осмысления.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Василенко, Л. И. Введение в философию религии / Л. И. Василенко. – М. : ПСТГУ, 2009. – 248 с.
2. Винокуров, В. В. Введение в феноменологию религии. Религия Древнего Египта: история и феномен / В. В. Винокуров. – М. : Маска, 2011. – 288 с.
3. Винокуров, В. В. Структура священного мира в феноменологии религии Фридриха Хайлера / В. В. Винокуров // Точки. Puncta. – 2010. – № 1–2 (9). – С. 175–177.
4. Дионисий Ареопагит. Сочинения / Д. Ареопагит. – СПб. : Алетея, 2002. – 864 с.
5. Пылаев, М. А. Западная феноменология религии / М. А. Пылаев. – М. : РГГУ, 2006. – 97 с.
6. Пылаев, М. А. Категория «священного» в феноменологии религии, теологии и философии XX века / М. А. Пылаев. – М. : РГГУ, 2011. – 216 с.
7. Шантепи де ля Соссе П. Учебник по истории религии / Шантепи де ля Соссе П. – М. : Канон, 1996. – С. 197–215.
8. Шахнович, М. М. Феноменологическое религиоведение: Этапы истории / М. М. Шахнович. – Электрон. текстовые дан. – Режим доступа: <http://religiopolis.org/religiovedenie/618-fenomenologicheskoe-religiovedenie-etapy-istorii-2.html> (последнее обновление: 17.10.2015). – Загл. с экрана.

9. Allen, D. Phenomenology of religion / D. Allen // *Encyclopedia of religion*. Second edition. – Thompson Gale, 2005. – Vol. 10. – P. 7086–7101.

10. Cox, J. A Guide to the Phenomenology of Religion Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates / J. Cox. – N. Y. : The Continuum International Publishing Group, 2006. – 267 p.

11. Gill, D. S. Prayer / D. S. Gill // *Encyclopedia of religion*. – 2005. – Vol. 11. – P. 7371.

12. Heiler, F. Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung / F. Heiler. – München : Verlag von Ernst Reenhardt, 1920. – 594 S.

13. Heiler, F. Der Gottesbegriff der Mystik / F. Heiler // *Numen: International review for the history of religions*. – 1954. – Vol. I. – S. 161–183.

14. Heiler, F. Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung. München: Reinhardt / F. Heiler. – 1923. – 460 S.

15. Heiler, F. Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart / F. Heiler. – Stuttgart : Phillip Reclam, 1962. – 1077 S.

16. Heiler, F. The History of Religion as a Preparation for the Cooperation of Religions / F. Heiler // *The History of Religion. Essays in Methodology*. – Chicago, 1959. – P. 132–160.

17. Heiler, F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion / F. Heiler. – Stuttgart : Kohlhammer, 1961. – 605 S.

18. Hirschmann, E. Phänomenologie der Religion; Eine historisch-systematische Untersuchung von “Religionsphänomenologie” und “religionsphänomenologischer Methode” in der Religionswissenschaft / E. Hirschmann. – Groningen : Tritsch, 1940. – 140 S.

19. Pye, M. Friedrich Heiler / M. Pye // *Klassiker der Religionswissenschaft: von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. – S. 279–289.

20. Sharpe, E. J. Comparative Religion: A History / E. J. Sharpe. – L. : Duckworth, 1986. – P. 210–273.

21. Waardenburg, J. Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie - eine kritische Würdigung / J. Waardenburg // *Marburger Universitätsreden 93*. – Marburg : Philipps-Universität Marburg, 1992. – S. 21–47.

REFERENCES

1. Vasilenko L.I. *Vvedenie v filosofiyu religii* [Introduction to the Philosophy of Religion]. Moscow, PSTGU Publ., 2009. 248 p.

2. Vinokurov V.V. *Vvedenie v fenomenologiyu religii. Religiya Drevnego Egipta: istoriya i fenomen* [Introduction to the Phenomenology of Religion. Religion of Ancient Egypt: History and Phenomenon]. Moscow, Maska Publ., 2011. 288 p.

3. Vinokurov V.V. *Struktura svyashchennogo mira v fenomenologii religii Fridrikha Khailera*

[Structure of the Sacred World in Friedrich Heiler’s Phenomenology of Religion]. *Puncta*, 2010, no. 1-2 (9), pp. 175-177.

4. *Dionisii Areopagit. Sochineniya* [Dionisii Areopagit. Works]. Saint Petersburg, Aleteya Publ., 2002. 864 p.

5. Pylaev M.A. *Zapadnaya fenomenologiya religii* [Western Phenomenology of Religion]. Moscow, RGGU Publ., 2006. 97 p.

6. Pylaev M.A. *Kategoriya “svyashchennogo” v fenomenologii religii, teologii i filosofii XX veka* [Category of “Sacred” in the Phenomenology of Religion, Theology and Philosophy of the 20th Century]. Moscow, RGGU Publ., 2011. 216 p.

7. Chantepie de la Saussaye P. *Uchebnik po istorii religii* [Handbook on History of Religion]. Moscow, Kanon Publ., 1996, pp. 197-215.

8. Shakhnovich M.M. *Fenomenologicheskoe religiovedenie: Etapy istorii* [Phenomenology of Religion. Stages of History]. Available at: <http://religiopolis.org/religiovedenie/618-fenomenologicheskoe-religiovedenie-etapy-istorii-2.html>. (accessed October 17, 2015).

9. Allen D. Phenomenology of Religion. *Encyclopedia of religion*. Thompson Gale, 2005, vol. 10, pp. 7086-7101.

10. Cox J. *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*. New York, The Continuum International Publishing Group, 2006. 267 p.

11. Gill D.S. Prayer. *Encyclopedia of religion*. Thompson Gale, 2005, vol. 11, p. 7371.

12. Heiler F. *Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung* [Prayer: A Religious History and Religion Psychological Examination]. München, Verlag von Ernst Reenhardt, 1920. 594 p.

13. Heiler F. Der Gottesbegriff der Mystik [The Concept of God in Mysticism]. *Numen: International Review for the History of Religions*, 1954, vol. I, pp. 161-183.

14. Heiler F. *Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung* [Catholicism. The Idea and Its Appearance]. München, 1923. 460 p.

15. Heiler F. *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart* [The Religions of Mankind in the Past and the Present]. Stuttgart, Phillip Reclam, 1962. 1077 p.

16. Heiler F. The History of Religion as a Preparation for the Cooperation of Religions. *The History of Religion. Essays in Methodology*. Chicago, 1959, pp. 132–160.

17. Heiler F. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* [Manifestations and Essence of Religion]. Stuttgart, Kohlhammer, 1961. 605 p.

18. Hirschmann E. Phenomenologie der Religion; Eine historisch-systematische Untersuchung von

“Religionsphenomenologie” und “religionsphänomenologischer Methode” [Phenomenology of Religion; A Historical and Systematic Study of “Phenomenology of Religion” and “Phenomenology of Religion Method”]. *Religionswissenschaft* [Study of Religion]. Groningen, Triltsch, 1940. 140 p.

19. Pye M. Friedrich Heiler. *Klassiker der Religionswissenschaft: von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade* [Classics of Religious Studies:

from Friedrich Schleiermacher to Mircea Eliade]. pp. 279-289.

20. Sharpe E.J. *Comparative Religion: A History*. London, Duckworth, 1986, pp. 210-273.

21. Waardenburg J. Friedrich Heiler und die Religionsphenomenologie - eine kritische Würdigung [Friedrich Heiler and the Phenomenology of Religion – a Critical Appraisal]. *Marburger Universitätsreden 93*. Marburg, Philipps-Universität Marburg, 1992, pp. 21-47.

FRIEDRICH HEILER’S PHENOMENOLOGY OF RELIGION

Tatyana Sergeevna Samarina

Postgraduate Student,

Department of Philosophy of Religion and Religious Aspects of Culture, Faculty of Theology,
Orthodox Saint Tikhon University of Humanities

t_s_samarina@bk.ru

Novokuznetskaya St., 23/5, 115184 Moscow, Russian Federation

Abstract. The article presents the analysis of the phenomenological theory of religion of famous German scholar of religion F. Heiler. His phenomenological theory is presented in his latest work “Erscheinungsformen und Wesen der Religion” (‘Forms of Manifesting and Essence of Religion’), where religion was presented in the form of a diagram of concentric circles. The basis of the scheme was the theological theory presented in the works of Pseudo-Dionysius the Areopagite, with its help Heiler not only describes the center of the system (Deus absconditus as he called it), but also determines the main features of its manifestation in world of religions in the form of Deus revelatus. The article for the first time in the Russian literature presents complete graphical diagram of concentric circles and the detailed analysis of its parts and structure. In addition, it discusses theoretical origins of Heiler’s theory and basic critical evaluation presented by J. Waardenburg and M. Pylaev.

Key words: F. Heiler, J. Waardenburg, Ch. de la Saussaye, phenomenology of religion, system of concentric circles, prayer.