



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.2.101-109

Самарина Т.С.

Теория уровней религиозности в классической феноменологии религии

Аннотация. Статья посвящена теории уровней религиозности, предложенной одним из классиков феноменологии религии Ф. Хайлером. В своих фундаментальных трудах он предложил систему уровней религиозности, структурированную от примитивных к высшим – мистическому и пророческому – типам. В статье излагается теория Хайлера и суммируются основные черты двух высших типов религиозности, при этом показывается их специфика, сходства и различия. Далее в статье представлена типологизация и отличительные черты мистики, выделенные немецким религиоведом, демонстрируется, что Хайлер далёк от объединения всей мистики в единое целое. Во-первых, он делит мистику в отношении чувств (горячая и холодная мистика), во-вторых, в отношении разума, выделяя простую, основанную на вере, мистику, которая не стремится ни к каким интеллектуальным спекуляциям, и противоположную ей рационально-богословскую мистику, которая в свою очередь делится на философскую и психологическую. В завершающей части статьи автор обращается к влияниям, которые теория двух типов религиозности оказала на труды исследователей религии, в частности, на Макса Вебера, Гершома Шолема, Анну-Мари Шimmel.



Ключевые слова: феноменология религии, мистик, пророк, Фридрих Хайлер, Макс Вебер, Гершом Шолем, Анна-Мари Шimmel

Tatiana S. Samarina

Theory of Levels of Religiosity in Classical Phenomenology of Religion

Abstract. The article deals with the theory of levels of religiosity proposed by one of the classics of the phenomenology of religion F. Heiler. In his works he offered a system of levels of religiosity structured from primitive to higher – mystical and prophetic – types. The article presents Heiler's theory and summarizes the main features of the two higher types of religiosity, showing their specificity, similarities and differences. The article presents typology and distinctive features of mysticism and demonstrates that Heiler was far from uniting mysticism into a single whole. He divides mysticism in relation to feelings (hot and cold mysticism) and in relation to the mind (simple and rational-theological mysticism, which is divided into philosophical and psychological). In the final part of the article the author refers to the influences that the theory of two types of religiosity had on the works of Max Weber, Gershom Scholem and Anna-Marie Schimmel.

Key words: phenomenology of religion, mystic, prophet, Friedrich Heiler, Max Weber, Gershom Scholem, Anna-Marie Schimmel

Самарина Татьяна Сергеевна – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН; 109240, г. Москва, Гончарная ул., д. 12, стр. 1; t_s_samarina@bk.ru

Tatiana S. Samarina – PhD (Philosophy), Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; 12/1 Goncharnaya str., Moscow, Russia, 109240; t_s_samarina@bk.ru

Проблема выделения различных типов религиозности нередко занимала исследователей религии¹. Вопрос о том, возможно ли дифференцировать типы религиозности внутри одной религии и возможно ли выделить общие надрелигиозные типы религиозности особенно остро стоял в первой половине XX века, но не утратил актуальности и по сей день. Пожалуй, самой разработанным типологическим делением религии является система, созданная известным немецким теологом-религиоведом Ф. Хайлером.

По мнению Ф. Хайлера, в любой религии мы можем обнаружить как высшие, так и низшие формы религиозности, и соответственно, различные промежуточные формы. Сразу отметим, что в религиоведческой теории Ф. Хайлера следует различать понятие «религиозность» и «религия». К примеру, нередко, когда заходит речь о «примитивной религиозности», это понятие подменяется понятием «примитивная религия», под которым чаще всего подразумевают «первобытные религии». Религиозность же, о которой пойдёт речь далее, не следует путать с религией, поскольку любой тип религиозности, по мнению исследователей, можно найти практически в любой религиозной системе. Хайлер эту идею поясняет на примере индуизма.

Индуизм он уподобляет дереву-баньяну, поддерживающему свою жизнь благодаря дополнительным стволам и «таким образом остающемуся даже в старости свежим, оно так разрастается, что в конечном счёте уподобляется больше маленькому лесу, чем отдельному дереву» [Heiler, 1962, 368–369]. Таким образом, индуизм представляет собой не синкретизм различных элементов, а «наслоение многих религий друг на друга» [Heiler, 1962, 369], тем самым включает в себя различные уровни религиозности.

Свою идею уровней религиозности Хайлер раскрывает через рассмотрение религиозных феноменов, любой отдельно взятый феномен он стремится раскрыть сразу во всех измерениях. Сначала, по мысли Хайлера, он как бы в зародыше присутствует в древних народных примитивных верованиях, затем раскрывается, растёт и расцветает в формах проявления высшей религиозности – мистической или пророческой, именно поэтому описание каждого феномена в ключевых трудах Хайлера почти всегда приходит к изображению его в жизни и творчестве того или иного мистика или пророка. Вот как об этом говорит сам Хайлер, например, 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» [Heiler, 1961, 42]. Иными словами, каждый человек прежде всего является человеком, и его восприятие, отношения с другими, представления и переживания в базовой форме были сформированы ещё в архаических культурах, но, согласно общему принципу функционирования религии, по Хайлеру религия воспринимается как совместное действие двух бытий (божественного и человеческого), и то, что в архаических было в большей степени очеловечено, в высших раскрывается и обоживается².

В своей работе «Католицизм» Хайлер, ставя цель написать историю вселенской Церкви, начинает с изложения «примитивного католицизма», то есть народной веры со всеми её суевериями и странными со строго богословской точки зрения представлениями. В его описание включены элементы примитивного благочестия, вера в Божественную силу, чудеса, загробный мир, личные отношения со Святым, специфика народного понимания церковного года и т.п. По сути, Хайлер рассматривает примитивный католицизм как базис католицизма вселенского, при этом подчёркивая всю удалённость от традиции народного восприятия. Он демонстрирует как эта народная вера оказала влияние на веру Церкви, как с ней связана сложная теологическая и ритуальная составляющая её жизни и как эта примитивная жизнь раскрывается и возвышается.

Стоит подробнее остановиться на высших типах религиозности, выделенных Хайлером (мистическом и пророческом), поскольку именно они являются по нему вершиной любой религиозной системы. Определяя место мистиков и пророков в мире религии, он говорит о них как о религиозных гениях [Heiler, 1919, 13], энтузиастах [Heiler, 1954, 161], стоящих на вершине религиозного мира. Хайлер уже

с первых своих работ характеризует мистический и пророческий типы религиозности как единые для всего мира универсальные феномены, объединяющие людей разных сословий, рас, культур, религий в общность религиозных гениев, виртуозов молитвы. При этом мистическая религиозность – более широкое явление, чем пророческая, но пророческая стоит выше мистической, представляя собой вершину всего мира религии. Сравнивая два этих типа в заключительных частях своего главного труда «Формы проявления и сущность религии», Хайлер указывает, что целый ряд высших религиозных переживаний можно найти как у мистиков, так и у пророков. Вера, важная для жизни мистика, в пророческой религиозности доходит до своего абсолютного предела – жертвенного подвига мучеников. Любовь в благочестии мистиков предстаёт аффективным обращением к Божеству, порой связанным с обострением чувственности, переходящим иногда в извращённые формы брачной мистики³. В пророческом благочестии любовь затрагивает все аспекты человеческого существа, пророки любят Бога всей крепостью, всей силой, всей душой. Пророческая любовь проникнута любовью Бога, она – ответ на Его любовь, а поэтому всегда направлена на другую личность, пророческая любовь немыслима без любви к ближнему, тогда как мистическая зачастую замыкается внутри мира мистика. Хайлер замечает, что пророческая любовь «трезвее и сдержаннее склоняющей к чрезмерности мистической любви» [Heiler, 1961, 547]. Мистик стремится к покою, остановке всех чувств и волнений, угасанию страстей, пророк достигает покоя лишь в примирении с Богом, которое возможно только посредством прощения грехов. Для мистика радость состоит в бегстве от мира, разрывании с ним всех связей. Пророк, напротив, стремится разделить свою радость с другими в богослужении, основой которого стал пророческий тип молитвы. Именно наличие пророческого молитвенного элемента в таких религиях как буддизм (например, амидаистский буддизм) и индуизм (например, движение бхакти) ставит эти религии наравне с авраамическими.

В своей хабилитационной диссертации «Буддийское погружение: религиозно-историческое исследование» Хайлер пишет, что «буддийская дхьяна есть восхождение духа к высшей спасительной цели, к нирване. Её религиозный характер ни с чем так не сопоставим, как с внутренней молитвой западных мистиков» [Heiler, 1922, 51]. При этом Хайлер поначалу не проводит прямую аналогию между молитвой и буддийским погружением, его поражает сходство системы духовного восхождения, разработанной в христианской мистической практике, и ступеней буддийской дхьяны. В своей работе он сначала характеризует буддизм в целом как религию искупления, затем переходит к детальному описанию восьмеричного пути, касаясь его мистико-практического измерения, обращается к ступеням дхьяны, анализируя каждую в отдельности, завершает обзор описанием нирваны. Затем он отдельно разбирает соотношение буддийского погружения и индийской йоги, проблематику молитв (так он именуется мантры, направленные к бодхисатвам) в буддизме махаяны и сравнивает погружение с молитвой мистиков авраамических религий. Саму по себе идею обращения к личным божествам и бодхисатвам в контексте чисто имперсональной религиозной традиции Хайлер объясняет укоренённостью в человеческой природе желания личного трепетного общения с любящим высшим существом. Самыми сильными выражениями этого, по его мнению, стало в индуизме движение бхакти, а в буддизме культы Авалокитешвары, Амиды и Тары. Можно даже заметить, что эти движения несут в себе черты пророческой религиозности в рамках мистической религии, ведь в них наблюдается тяга к личным божествам, страдающим и любящим человека, и человек здесь призывается отвечать взаимностью им и, подражая им, деятельно любить других людей.

Можно следующим образом охарактеризовать отличия двух рассматриваемых типов религиозности. Мистическая религиозность направлена к растворению и отрицанию «Я» мистика. Мистик бежит от мира и стремится к пассивному бытию в нём, бытию, не мешающему активной внутренней жизни. Мистическая религиозность индивидуалистична, внесоциальна, устремлена на внутренний мир мистика, она стремится воспринимать мир как единое целое и в то же время видит Бога доступным для человеческого опыта. Цель мистической жизни – соединение и слияние с Богом, мыслимым как *Summum Bonum*, а в некоторых формах мистики –

полное растворение в нём. Таким образом, все этические нормы для мистики служат лишь инструментами, готовящими человека к единению с Богом. Как следствие этого, молитва в мистике служит проводником по пути единства (*via unitiva*), и для неё характерно самоуглубление. С одной стороны, она может выражаться в эмоциональном восхвалении благ Божиих, а с другой стороны, сводится к полному безмолвию, в котором все чувства и слова поглощены созерцанием этих благ. Мистический путь имеет стадии, подобные лестнице, возводящей человека к цели – единству с Богом. В истории религии мистики всегда были самыми свободомыслящими, отрицающими мертвенность религиозной буквы, именно поэтому они часто преследовались. По Хайлеру, их роль для религии состоит в постоянном возвращении религии к истинному смыслу, лишённому фанатизма и «идолопоклонства формуле» [Heiler, 1961, 180]. При этом мистическая этика содержит в себе толерантное отношение к другому, ведь мистик видит Бога внутри себя, а значит, по аналогии, и во всём 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 несёт ответственность за неё 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. Таким образом, моральные ценности для пророка имеют значение сами по себе, поскольку реализация их есть ответ на призыв Божий, направленный через пророка к людям. Как следствие, пророческая молитва эмоциональна, насыщена призывами Бога, просьбами о Его заступничестве и помощи, упованиями на Его волю. Часто эта молитва превращается в покаянный плач о себе и людях. Бог в таком понимании предстаёт как абсолютный царь и судия мира, на которого уповает пророк, которому он предаёт себя и народ. Пророческий путь благочестия призван к очищению (*via purgativa*) себя и людей, дабы сделать их достойными служителями. При этом в социальном плане пророческая религиозность может быть причиной жестоких действий, направленных на очищение веры. Из-за абсолютной убеждённости в правоте своей веры пророк может заставить страдать других, распространяя её, если надо, и силой. Такая вера пророков, по Хайлеру, приводит к ревности, становящейся почвой для фанатизма. Яркими примерами этой ревности Хайлер считает пророка Илию, Савла до обращения по дороге в Дамаск, Мухаммеда и имамов [Heiler, 1961, 550–551].

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

Поскольку Хайлер очень детально исследует мистический тип религиозности, остановимся непосредственно на его типологии и отличительных чертах. Этот тип, очевидно, является центральным в его религиозно-теоретической теории, поскольку именно он позволяет подчеркнуть единство религии, пророческий тип есть достоинство авраамических религий, в то время как мистический в равной степени существует во всех религиях как высшая форма.

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

Но Хайлер делит мистику не только в отношении чувств, но и в отношении разума. Он выделяет *простую*, основанную на вере мистику, которая не стремится

ни к каким интеллектуальным спекуляциям и ценит лишь самое простое детское восприятие мира, примерами её служат Бернар Клервосский, Франциск Ассизский, Сузо, Симеон Новый Богослов и многие другие. Противоположностью такой мистики является *рационально-богословская мистика*, которая в свою очередь делится на философскую и психологическую. В *философском* типе богословами-мистиками осуществляется рефлексия над мистическим опытом, приводящая к построению сложных теорий и систем, яркие выразители такого типа – мистики Упанишад, Шанкара, Плотин, Августин, Псевдо-Дионисий, Майстер Экхарт. *Психологическая мистика* направлена не вовне, на познание мира и места человека в нём, а вовнутрь, на изучение переживаний человека, встречающегося с Богом. Выразителями психологического мистицизма – йоги – являются Ефрем Сирийский, Тереза Авильская (которую Хайлер считал лучшим мистиком-психологом), Ангелус Силезиус, квиетисты.

Молитва мистиков – также особый процесс, отличающийся от всех других типов молитвы. Её «корона» [Heiler, 1920, 225] – экстатическое слияние с полнотой Божества, эмоциональный фон этого слияния здесь разнится от типа к типу. В негативной холодной мистике это слияние происходит с полным прекращением всех чувств. На высших ступенях молитва в нём у всех типов мистиков может лишаться звуков, жестов и каких-либо внешних выражений, полностью погружаясь во внутренний мир мистика.

Хайлер придерживался идеи единого для всех религий мистического пути, последняя ступень этого пути знаменуется прекращением молитвы по причине слияния молящегося и объекта его молитвы в экстатическом переживании. Примитивность сознания у мистиков здесь полностью преодолена. Часто используя образы окружающего мира, будь то течение реки (как у буддийских монахов) или тщета славы мира (как у христианских аскетов), они проникают сквозь эти образы, возводя разум и чувства к вершине всего – Полноте Бытия.

Едино по Хайлеру и представление мистиков о Полноте Бытия – Боге. Бог мистиков – абсолютно статичная, невместимая ни небом, ни землёй, превосходящая человека в бесконечное число раз реальность. Прежде всего мистики постигают её на опыте, переживая реальную встречу. Здесь, разумеется, встаёт вопрос о различии персональной и имперсональной мистики, первая предполагает общение с Богом как с личностью, во время как вторая стремится к слиянию с ним как безличным Абсолютом. Хайлер на этот счёт недвусмысленно замечает: «Безличная мистика рассматривает личную как свою первую ступень, наоборот, вся личная мистика рассматривает личностный момент в Боге как недостаточный» [Heiler, 1954, 163]. И далее, подтверждая эту идею, говорит о том, что понимание Бога как Ты для мистиков – лишь «только “мыс Доброй Надежды”, за которым возвышается в tenebrae aeternae теряющийся громадный горный массив» [Heiler, 1961, 181]. Иными словами, в своей основе понятие Бога мистиков имперсоналистично, личным является Его проявление в общении с человеком, Хайлер так и отмечает, что пантеизм характерен для мистического сознанию даже христианских мистиков.

Для мистического языка в описаниях Бога характерно отрицание, подчёркивающее неспособность человека выразить его. Самым подходящим способом в таком случае становится сочетание противоположностей, ещё ярче выражающее эту неспособность. При этом язык мистиков ярок и образен, Бог в нём описывается как «огонь, свет, солнце, гора, море, источник, дерево, роза, круг, но также и мрак, бездна, пустошь, пустыня. Всё это – образы бесконечности и беспредельности Бога, его животворной силы и красоты» [Heiler, 1961, 172]. Часто Бог персонифицируется в самых высших земных образах, лучший из которых – образ возлюбленного. В таком контексте мистических союз с ним неопишем и непередаваем словами, но при этом мистик в нём чувствует себя буквально опьянённым Богом, растворённым в нём, теряет своё собственное Я, по аналогии как любящий растворяется в любимом.

Все описанные выше особенности должны привести к постановке ряда вопросов, главным из которых будет: как соотносить пантеистическую направленность мистицизма, в котором безличный аспект Бога возвышается над личным, с авраамической религиозностью? На это Хайлер отвечает в том же «Буддийском погружении...» [Heiler, 1922], предполагая, что христианство сформировалось на основе двух

различных источников. Первый – пророческая религиозность израильского народа, в концентрированном виде возвышенная и доведённая до завершения Христом и апостолом Павлом. Второй – мистическая религиозность неоплатонического мироздания, оформленная в систему Псевдо-Дионисием Ареопагитом и развитая в особенности средневековыми католическими мистиками. Таким образом, мы видим, что для Хайлера мистический и пророческий – это действительно два глобальных типа религиозности, пронизывающие собой отдельные религии.

По мнению ряда исследователей, деление на мистическую и пророческую религиозность было одним из самых значительных вкладов Ф. Хайлера в историю религиоведческой мысли (см., например: [Lefebure, 2013, 615–616; Mueller, 1973, 68–132]). Поэтому далее мы обратимся к тем влияниям, которые теория двух типов религиозности оказала на труды исследователей религии.

Прежде всего обратимся к ведущему социологу религии Макс Веберу. По мнению исследователей [Saleski, 2010, 319; Mueller, 1973], начиная с первых работ Вебер был склонен к типологизации религиозной жизни. В исследовании «Социальная психология мира религий», вышедшем в 1913 году, описывая религиозный тип пророка, Вебер предлагает выделение двух типов пророческой религиозности: экземплиаристское пророчество и эмиссаристское, или этическое, пророчество. К первому типу он относит тех пророков, которые своей личностью и жизнью дали пример для всех верующих своей общины, пророки такого типа ничего не говорят о послушании Богу или об этических добродетелях, верующих они призывают следовать по своему пути, стать сосудами Бога, такими же, как сами эти пророки, их проповедь направлена на субъективное спасение, выражающееся в бегстве от мира. Самым лучшим представителем такого типа пророков является Будда. Вебер говорит о распространении этого типа в основном в Индии и Китае. Другой тип, эмиссаристский, или этический, напротив, делает пророка проповедником слова Божьего, этот тип направлен на проповедь универсальных этических ценностей, личность пророка в них неважна, поскольку он воспринимается посланником Божиим, от верующих такой пророк требует исполнения заповедей и повиновения Богу. Этический тип пророчества был распространён на Ближнем Востоке и лучшими выразителями его Вебер считал Зороастра и Мухаммада. Как видим, это деление похоже на предложенное Хайлером, но если для Хайлера мистический и пророческий типы религиозности универсальны и включают в себя все аспекты религиозной жизни, то для Вебера основной принцип деления типов – социальная роль пророков, их отношение к общине.

В своих трудах после 20-х годов (после выхода в свет «Молитвы» Хайлера), Вебер корректирует рассмотренную выше схему и пишет уже не о двух типах пророческой религиозности, а об аскетизме и мистицизме. Впервые такое деление встречается в третьем томе «Полного собрания сочинений по социологии религии» («Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie»), посвящённом древнему иудаизму. На его страницах Вебер противопоставляет израильского пророка буддийским святым, он замечает, что в пророческом благочестии «не было места для unio-mystica, не говоря уже о внутреннем океаническом спокойствии буддийских архатов <...> личное величие Бога как правителя пресекало все мысли мистического общения с Ним <...> Пророк никогда не мог достичь постоянного внутреннего мира с Богом. Сама природа Яхве исключает это. Нет никаких оснований утверждать, что апатичные мистические состояния индийского типа существовали на Палестинской земле» [Weber, 1921, 328–329]. Здесь мы видим иной взгляд на пророка, для Вебера термин «пророческая религиозность» меняет значение и противопоставляется практикам, направленным на достижение мистического единства (интересно, что Вебер употребляет любимые Хайлером термины для описания мистических переживаний). Таким образом, уже в работе 1921 года Вебер противопоставляет пророческую религиозность Израиля восточной индийской мистике.

В вышедшей в 1922 году работе «Экономика и общество» Вебер систематизирует типы религиозности, выделяя два базовых типа – аскетический и мистический. Аскетический тип, в свою очередь, делится на аскетизм, находящийся в мире (innerweltliche Askese), который направляет свои усилия на преобразование мира

(к нему в первую очередь относятся протестантские деноминации – баптисты, методисты, квакеры) и аскетизм, мир отрицающий (*weltablehnende Askese*), считающий мир наполненным грехами и искушениями, от которых необходимо спасаться (его выразителем является христианское монашество и средневековые движения, типа бегиннок). Мистицизм, по Веберу, отличается от аскетизма, поскольку является характеристикой восточного типа религиозности, в нём целью становится обретение особых духовных состояний, изменяющих самого мистика изнутри и возводящих его к опытам экстатического характера, лучшим примером практик такого рода он считает медитацию, а выражения этого типа религиозности видит в буддизме и индуизме. Таким образом, можно заключить, что после выхода в свет работы Хайлера Вебер изменил свою концепцию двух типов религиозности, отказавшись от универсальности термина «пророческий», он стал употреблять его лишь в отношении религий Запада и заменил его на более широкую категорию «аскетизма», в то же время для обозначения восточной религиозности, описание черт которой сильно сближают представления о ней с теорией мистической религиозности у Хайлера, он стал использовать термин «мистическая».

Но не только в теории Вебера мы можем увидеть сходство с концепцией Хайлера. По мнению авторитетного исследователя иудейского мистицизма Моше Иделя, взгляды Хайлера сформировали представление пионера в изучении каббалы *Гершома Шолема*. Идель подчёркивает, что в течение жизни Шолем считал экстатическую мистику невозможной для пророческой религии Изариля. Шолем, в частности, отмечает, что «фундаментальный экстатический опыт должен был быть источником религиозного вдохновения, но мы не находим (в религии Израиля – Т.С.) и следов мистического единения между душой и Богом» [Idel, Arzy, 2015, 23]. Таким образом, именно хайлеровский тип уникальной пророческой религиозности на несколько десятилетий сформировал курс исследований в сфере каббалы. Сам Идель критикует этот взгляд Хайлера и Шолема, показывая, что экстатический опыт был присущ религиозности Израиля ещё с ветхозаветных времён [Idel, Arzy, 1995].

Одна из ведущих специалистов по исламскому мистицизму *Анна-Мари Шиммель* использует в своём классическом труде «Мир исламского мистицизма» идеи Хайлера. При анализе ритуальной молитвы в исламе в целом и в исламском мистицизме в частности она обращается к труду Хайлера, называя «Молитву» «лучшим введением в изучение этой проблемы, написанным с позиций историка-религиоведа» [Шиммель, 2012, 434]. В четвёртой главе своего труда она обращается к анализу проблематики соотношения мистической и пророческой религиозности в исламе, используя весь категориальный аппарат Хайлера, описывающий два этих типа. Шиммель приходит к выводу о реальном сосуществовании двух типов благочестия, распространённых в исламе, – мистическом и пророческом. Она замечает, что «традиционные суфийские школы всегда признавали превосходство пророков. Они считали, что высшая ступень святости – только начало пророчества. Каждый пророк несёт в себе черты святости. Тем не менее мистик или святой может стремиться достичь ещё более высоких ступеней близости к Богу. Наивысшая доступная для него ступень – вознесение в духе, соответствующее тому вознесению, которое Пророк совершил во плоти... Правда, некоторые мистики экстатического типа – такие, например, как опьянённый любовью купец из Маснави Руми – предпочитали мистическое опьянение святого трезвости пророка, ибо пророк не теряет себя в созерцании Бога, но, будучи навечно связанным с Божественной волей, обращается к людям, чтобы передать им эту волю» [Шиммель, 2012, 208–209]. Шиммель приходит к выводу о реальном отличии двух типов благочестия в исламе, причём это отличие признаётся самими мусульманами. В работе Шиммель теория двух высших типов религиозности Хайлера не только используется, но и подтверждается на конкретном материале.

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

Библиографический список

1. Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта: Исследование человеческой природы / У. Джеймс. – М.: Академический проект, 2017. – 415 с.
2. Самарина, Т.С. Феноменология религии Ф. Хайлера / Т.С. Самарина // Вестник Волгоградского университета. Серия 7. Философия. Социология и социальные технологии. – 2016. – № 1 (31). – С. 36–49.
3. Шиммель, А.-М. Мир исламского мистицизма. 2-е изд. / А.-М. Шиммель. – М.: ООО «Кадра», 2012. – 534 с.
4. Gellner, E. A Pendulum Swing Theory of Islam / E. Gellner // Sociology of Religion. – Baltimore, Maryland: Penguin Books, 1969. – P. 127–138.
5. Heiler, F. Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung / F. Heiler. – München: Verlag von Ernst Reenhardt, 1920. – 594 p.
6. Heiler, F. Der Gottesbegriff der Mystik / F. Heiler // Numen: International review for the history of religions. Vol. I. – 1954. – P. 161–183.
7. Heiler, F. Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen / F. Heiler. – München: Reinhardt, 1919.
8. Heiler, F. Die Buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung / F. Heiler. – München: Reinhardt, 1922. – 100 p.
9. Heiler, F. Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart / F. Heiler. – Stuttgart: Phillip Reclam, 1962. – 1063 p.
10. Heiler, F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion / F. Heiler. – Stuttgart: Kohlhammer, 1961. – 605 p.
11. Idel, M. Hasidism: Between Ecstasy and Magic / M. Idel. – NY: State university of New York press, 1995. – 438 p.
12. Idel, M., Arzy, S. Kabbalah: A Neurocognitive Approach to Mystical Experiences / M. Idel, S. Arzy. – Yale: Yale university press, 2015. – 206 p.
13. Lefebure, L.D. Christian Mysticism in Interreligious Perspective / L.D. Lefebure // The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism. – Oxford: Wiley-Blackwell, 2013. – P. 610–624.
14. Mueller, G. Asceticism and mysticism: A contribution toward the Sociology of faith / G. Mueller // Zur Theorie der Religion: Religion und Sprache. Wiesbaden: Springer. – Band VIII. – 1973. – P. 68–132.
15. Pettazzoni, R. The All-Knowing God. Researches into early Religion and Culture / R. Pettazzoni. – London: Methuen, 1956. – 475 p.
16. Saleski, P. Ideal Types in Max Weber's Sociology of Religion: Some Theoretical Inspirations for a Study of the Religious Field / P. Saleski // Polish sociological review. – 2010. – № 3 (171). – P. 319–325.
17. Tillich, P. Religionsphilosophie / P. Tillich. – Stuttgart: Kohlhammer, 1962. – 119 p.
18. Weber, M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie: Band III: Das antike Judentum / M. Weber. – Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr, 1921. – 442 p.

Текст поступил в редакцию 8.02.2018.

¹ См., например, деление на религию душевного здоровья и религию страждущих душ, предложенную У. Джеймсом [Джеймс, 2017, 62–130]; два типа восприятия Бога (Всесильного и Всезнающего), определяющие два типа религиозности у Р. Петтацони [Pettazzoni, 1956]; сакраментальную и теократическую религиозность П. Тиллиха [Tillich, 1962, 77–93]; мистическую и аскетическую религиозность Э. Геллнера [Gellner, 1969, 130–131].

² Подробнее о феноменологической теории Ф. Хайлера как цельной системе см. [Самарина].

³ В своём труде «Das Gebet...», в разделе, посвящённом типам мистической молитвы, Хайлер отдельно анализирует особый её тип – «брачный мистицизм» (Brautmystik) [Heiler, 1920, 322]. Это именно тот тип молитвенных мистических переживаний, который облакался в самые откровенные, сексуально окрашенные тона. Причём 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. Анализ с помощью фрейдистской методологии приводит Хайлера к выводу, что «брачный мистицизм» стоит на периферии мистического опыта. Из всех форм мистической молитвы молитва, окрашенная в брачные тона, наиболее напоминает примитивную, так как в ней ярче всего проявляется эвдемонизм эгоистических настроений, выраженный в желании получить личные радостные переживания, и чрезмерная антропоморфизация Бога.

References

1. James W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Oxford World's Classics paperback, 2012 (Russ. ed.: James W. *Mnogoobrazie religioznogo opyta: Issledovanie chelovecheskoj prirody*. Moscow: Akademicheskij proekt, 2017, 415 p.)
2. Samarina T.S. *Vestnik Volgogradskogo universiteta* [Science Journal of Volgograd State University]. Volgogradsk, 2016, no. 1 (31), pp. 36–49 (in Russian).
3. Schimmel A. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975. [Russ. ed.: Schimmel A.-M. *Mir islamskogo misticizma*. Moscow: OOO “Sadra”, 2012, 534 p.
4. Gellner E. *Sociology of Religion*. Baltimore, Maryland: Penguin Books, 1969, pp. 127–138 (in English).
5. Heiler F. *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion* [Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung]. München: Verlag von Ernst Reenhardt, 1920, 594 p. (in German).
6. Heiler F. *Numen: International review for the history of religions*. Leiden: Brill Publishers, 1954, no. 1, pp. 161–183 (in English).
7. Heiler F. *The Importance of Mysticism to the Religions of the World* [Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen]. München: Reinhardt, 1919. (in German).
8. Heiler F. *The Buddhist Immersion. Study in the History of Religion* [Die Buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung]. München: Reinhardt, 1922, 100 p. (in German).
9. Heiler F. *The Religions of Mankind, Past and Present* [Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart]. Stuttgart: Phillip Reclam, 1962, 1063 p. (in German).
10. Heiler F. *Manifestations and Essence of Religion* [Erscheinungsformen und Wesen der Religion]. Stuttgart: Kohlhammer, 1961, 605 p. (in German).
11. Idel M. *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*. NY: State university of New York press, 1995, 438 p. (in English).
12. Idel M., Arzy S. *Kabbalah: A Neurocognitive Approach to Mystical Experiences*. Yale: Yale university press, 2015, 206 p. (in English).
13. Lefebure L.D. *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013, pp. 610–624 (in English).
14. Mueller G. *To the Theory of Religion: Religion and Language* [Zur Theorie der Religion: Religion und Sprache]. Wiesbaden: Springer, 1973, no. 8. pp. 68–132 (in German).
15. Pettazzoni R. *The All-Knowing God. Researches into Early Religion and Culture*. London: Methuen, 1956, 475 p. (in English).
16. Saleski P. *Polish Sociological Rewiev*. Warsaw, 2010, no. 3 (171), pp. 319–325 (in English).
17. Tillich P. *Philosophy of Religion* [Religionsphilosophie]. Stuttgart: Kohlhammer, 1962, 119 p. (in German).
18. Weber M. *Collected Essays on the Sociology of Religion: Volume III: Ancient Judaism* [Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie: Band III: Das antike Judentum]. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr, 1921, 442 p. (in German).