

ФРИДРИХ ХАЙЛЕР И ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Т. С. САМАРИНА

В статье творчество известного немецкого религиоведа Фридриха Хайлера рассматривается в сопоставлении с разработками в сфере психологии религии. Своей первой, ставшей классической работой «Молитва» Хайлер дал подзаголовок «религиозно-историческое и религиозно-психологическое исследование», это значит, что сам он предполагал, что работает в сфере психологии религии. Исходя из этого положения, в статье проводится сопоставление идей Фридриха Хайлера с ведущими психологическими теориями его современников, объясняющими феномен религиозного: Уильямом Джеймсом, Эвелин Андерхилл, Зигмундом Фрейдом. В ходе сопоставительного анализа выяснилось, что Хайлер хорошо знаком с исследованиями ряда ранних психологов религии (Леуба, Сатрбека, Саббатъе), иногда обращается к ним за примерами, но серьезно их теории в расчет не принимает. Деление верующих Уильямом Джеймсом по типу религиозного опыта на «дваждырожденных» и «единождырожденных» имеет ряд сходных черт с типами «мистической» и «пророческой» религиозности, выявленными Хайлером. При сопоставлении теории мистического восхождения Эвелин Андерхилл и картины мистической религиозности Ф. Хайлера был выявлен целый ряд сходных черт, позволяющих говорить о прямом влиянии концепции Андерхилл на теорию Хайлера. Интересно, что при анализе так называемого брачного мистицизма Хайлер прибегает к инструментарию психоанализа Фрейда, считая его адекватной рамкой для рассмотрения эротически окрашенных религиозных переживаний, при этом подчеркивая, что в целом теория Фрейда не может объяснить феномен религиозного.

В настоящей статье мы хотели бы рассмотреть труды Фридриха Хайлера с точки зрения психологии религии. Для начала обратимся к главной работе немецкого религиоведа «Молитва», полное название которой звучит следующим образом: «Молитва: религиозно-историческое и религиозно-психологическое исследование» (*Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*). Следовательно, Хайлер считает свою работу исследованием в двух плоскостях религиоведческого комплекса: истории религии и психологии религии. Остановимся подробнее на последнем аспекте, а именно: рассмотрим психологические мотивы в его творчестве. Попутно постараемся ответить на ряд возникающих вопросов: что Хайлер понимал под психологическим исследованием религии; в чем заключался его метод по выявлению психологических элементов в молитве; какие психологические школы, изучающие религию, ему

были близки; что общего в его представлениях с идеями классиков психологии религии периода первой четверти XX в.?

Прежде всего определимся, что в нашей работе подразумевается под психологией религии. Хайлер скептически относился к современным ему психологическим теориям и не придерживался ни одной из существующих в те годы школ. Психологическое религиоведение, представителями которого, по Хайлеру, являются все исследователи бессознательного (У. Джеймс, З. Фрейд, К. Г. Юнг, О. Пфистер и др.), старается понять загадку религии на индивидуальном психологическом уровне¹. Однако и психологическое религиоведение, равно как и этнология, и филология, не способно проникнуть во внутреннюю тайну религии. Немецкий религиовед предупреждает о том, что этот метод может угрожать собственно религиоведческому исследованию, потому что в нем религия может быть сведена к обычному психическому механизму и, следовательно, интерпретироваться как и все другие душевные переживания. Причем зачастую за образцы для исследований избираются не самые важные для становления и развития религии личности. Например, в «Молитве» Ф. Хайлер пишет: «Современная религиозная психология свалила в кучу всевозможные самосвидетельства анонимных заурядных людей и экзальтированных психопатов и из них выискивает закономерность религиозного переживания»². Но при этом следует заметить, что Хайлер был хорошо знаком с идеями лидеров психологии религии тех лет и, как будет продемонстрировано ниже, испытал определенное влияние идей психологов-современников.

Прежде чем перейти к анализу текста, определимся с терминами. В современной психологической среде под психологией понимают «науку о закономерностях развития психики»³. Психику, в свою очередь, определяют как «форму активного отображения субъектом объективной реальности, возникающую в процессе взаимодействия высокоорганизованных живых существ с внешним миром»⁴. Как видно, человек здесь рассматривается в эволюционном ключе, как существо, достигшее высокой степени организации, в воображении которого сложилось определенное восприятие наличной реальности. Под психологией религии понимают науку, исследующую «психологические закономерности возникновения, развития и функционирования религиозных явлений индивидуальной, групповой и общественной психологии (потребностей, чувств, настроений, традиций и т. п.), содержание, структуру, направленность этих явлений, их место и роль в религиозном комплексе и влияние на внерелигиозные сферы жизнедеятельности индивида, групп, общества»⁵.

¹ См.: Heiler F. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart, 1961. S. 10.

² Heiler F. *Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. München, 1921³. S. 20.

³ Мещеряков Б. Г., Зинченко В. П. *Большой психологический словарь*. М., 2002. С. 391.

⁴ Там же. С. 378.

⁵ Самыгин С. И., Нечипуренко В. Н., Полонская И. Н. *Религиоведение: социология и психология религии*. Ростов н/Д, 1996. С. 42. Здесь мы ссылаемся на учебное пособие по религиоведению, поскольку авторитетные психологические словари не дают определения понятию «психология религии».

В начале творческого пути Хайлера психология как наука переживала период своего становления, а психология религии лишь начинала оформляться. Одним из ученых, оказавших значительное влияние на формирование психологии религии, был Теодор Флурнуа. В 1902 г. он опубликовал работу «Принципы религиозной психологии», в которой описал новый психологический подход к исследованию религии, представленный рядом его современников. По мнению Флурнуа, основами настоящей религиозной психологии можно назвать ряд положений, а именно: «1) они не являются простыми документами, но стараются путем анкеты, сравнения, статистики подняться выше уровня голых или чисто индивидуальных фактов, дать общую картину и установить какую-либо классификацию или законы; 2) они ставят целью изучать не внешние и социальные проявления религии, но самую религиозную жизнь, рассматриваемую изнутри такой, какой она раскрывается в личном сознании субъекта, и 3) тем, что их главная забота — чисто научная истина, а не наставление благочестия или защита тезисов (положительных или отрицательных) богословия и философии»⁶. При этом он говорит о четырех характеристиках современной психологии религии, называя ее физиологической (стремящейся находить физиологические основания религиозных явлений), генетической (изучающей развитие религиозной жизни, под влиянием как внешних, так и внутренних факторов), сравнительной («распространяющей свое исследование на возможно широкое число лиц различной среды, чтобы показать сходство и различие их внутреннего опыта»⁷) и динамической (изучающей религию не как статичное явление, а как процесс, «проходящий через различные фазисы»⁸). Отдельно стоит отметить, что Флурнуа писал об идее исключения трансцендентного как о нормативном состоянии психологического исследования религии, при этом отмечая, что психолог обязан учитывать всю сложность религиозных представлений, вынося трансцендентное за скобки, он не вправе использовать свои разработки как средство атеистической агитации.

Поскольку труд Хайлера был написан позже работы Флурнуа, то было бы интересно сравнить идеи французского ученого с тем, что излагается в «Молитве», и в то же время сопоставить эти данные с современным представлением о психологии, приведенным выше. Теперь обратимся к тексту «Молитвы» и перейдем к разбору психологических элементов в нем.

Описание молитвы: психологический аспект

Хайлер говорит о том, что «молитвы рождаются из сильных душевных потрясений», могут выражаться в «громких воззваниях к Богу»⁹ и являются частью внутреннего опыта человека, проявлением его глубоких переживаний, настроений, чувств¹⁰. Напомним, что Хайлер придерживается идеи эволюционного раз-

⁶ Флурнуа Т. Принципы религиозной психологии // Religio: Альманах Московского религиозно-философского общества. М., 2008. Вып. 1. Т. 1. С. 208.

⁷ Там же. С. 213.

⁸ Там же. С. 214.

⁹ Heiler. Das Gebet... S. 27.

¹⁰ См.: Ibid. S. 48.

вития молитвы от первичной примитивной формы к двум равновеликим вершинам — мистической и пророческой. Базовыми чувствами, сформировавшими примитивную молитву, он называет страх¹¹, желание¹², благодарность¹³. Страх порожден тяжелыми условиями жизни и опасностями, окружающими человека на заре его развития, желания диктуются его природой и фактически являются производным от его эгоистичного Я¹⁴, благодарность выступает естественным ответом на благодеяния, полученные при обращении к богам, правда формы благодарности могут быть различны. Такие условия молитвы формируют и особый образ Бога в разуме молящегося. Представитель примитивных культур «видит своего бога таким же алчным до обладания и получения удовольствий эгоистом, как он сам (молящийся. — Т. С.)... надеется снискать его щедрое расположение, предлагая полезные или ценный предметы, предназначенные, как с искренней простотой поясняет это священник племени эве, “чтобы согреть его грудь”»¹⁵. К образу эгоистичного бога обращаются молитвы, призванные, в том числе, играть на его чувствах¹⁶, тем самым облегчая получение верующим просимого. Если спроецировать словарные определения на описания примитивной молитвы у Хайлера, то можно увидеть, что он действительно пишет об «отображении субъектом объективной реальности», это следует уже из определения Хайлером молитвы как «живого общения набожного человека с лично мыслимым и реально переживаемым Богом»¹⁷. Слова «лично мыслимым» указывают на представления о Боге в психике человека, указание же на реальное переживание можно отнести к восприятию объективной реальности. Следовательно, можно сказать, что это определение молитвы — психологическое¹⁸.

Второй тип молитвы, ритуальная, хотя по основному устремлению и является средством связи с Нуминозным, а источником его служит нуминозный объ-

¹¹ См.: *Heiler. Das Gebet...* S. 42, 145, 350.

¹² См., например: S. 43.

¹³ См., например: S. 44–45, 95, 117.

¹⁴ См., например: S. 45, 66.

¹⁵ *Ibid.* S. 71.

¹⁶ «Правда, что эти неутомимые воззвания предназначены для смягчения и переубеждения Бога, являющего себя столь жестоким и непреклонным, пока, измученный постоянными просьбами, Он, наконец, не исполнит просимого. Римляне характеризуют такую бесстыдную молитву как “измучивание Бога”» (S. 89). В конкретном примере, предшествующем процитированным словам, шла речь о тирольской крестьянке-католичке, характеризующей свою молитву именно таким образом. Отсюда видно, что примитивная молитва не является характеристикой лишь архаичных культур, а может существовать в любом месте и времени.

¹⁷ *Ibid.* S. 94.

¹⁸ Важно отметить, что и в употреблении других основных понятий из сферы психологии Хайлер не расходится с научной традицией. Например, современные ученые определяют эмоции как «особый класс психических процессов и состояний (человека и животных), связанных с инстинктами, потребностями, мотивами и отражающих в форме непосредственного переживания (удовлетворения, радости, страха и т. д.) значимость действующих на индивида явлений и ситуаций для осуществления его жизнедеятельности» (*Мещеряков, Зинченко. Большой психологический словарь...* С. 561). Так и у Хайлера, не дающего отдельного определения эмоциям, они выступают в той же роли непосредственных переживаний, связанных с инстинктами и потребностями, когда он пишет об образе эгоистичного бога, чувствах страха и благодарности и им подобных.

ект, но по форме имеет чисто психологическое происхождение. Если содержательно молитва определяется ее внутренней устремленностью, то ее появление в человеческой культуре, как и ее технические аспекты (жесты, позы, системы действий) связаны с отображениями в воображении человека окружающей его реальности не только трансцендентной, но и обыденной. Дело в том, что молитва строится из внешних действий, которые не были даны человеку свыше. По Хайлеру, эти внешние действия молящегося являются копией жестов, слов, поз, адресованных рабом господину, подданным царю, детей родителям, любящего возлюбленной и т.п.¹⁹. Иными словами, ритуальная форма молитвы есть перенесение на Бога системы жестов, выражающих подчиненное положение одних людей по отношению к другим. В ритуальной молитве наблюдается охлаждение внутреннего психологического настроения. Форма становится фиксированной, что дает возможность подходить к молитве поверхностно, без внутреннего чувства²⁰.

Когда немецкий религиовед описывает третий тип молитвы, молитву в греческой религии, то и здесь решающим фактором классификации являются внутренние переживания молящегося. В Греции и Риме на выражение чувств, эмоциональные возгласы и действия был наложен суровый запрет, поэтому основной характеристикой молитвы в этих культурах будет ее умеренность и аскетичность в сфере эмоциональных проявлений²¹.

Описывая экстатические состояния молящихся в неплатонизме или буддизме, немецкий религиовед, по его признанию, опирается на психологический язык. Молитвы великих людей он исследует по аналогии с мистическими именно на основании сходства их психологических черт²². Сами мистики, пережившие особые состояния во время молитвы, были психологами, тонко наблюдающими за своей внутренней жизнью и классифицирующими свои переживания²³. Главное переживание мистической молитвы — слияние с Божественным — Хайлер опять же характеризует в психологических терминах: «сердечная страсть чужда чистому безличному мистицизму, в котором молитва есть лишь лишенное эмоций, молчаливое погружение в безмерный поток Единого, Божественного»²⁴. Схожим образом большое количество психологических характеристик применяет Хайлер и к пророческой молитве, выделяя в ней чувства «ужаса, страха, подавленности, стыда, раскаяния, скорби, тоски, гнева с одной стороны, гордости и восторга, блаженства и упоения с другой стороны, непосредственно связанные с элементарным осознанием себя»²⁵. Мало того, саму пророческую молитву он характеризует как «спонтанное проявление чувств»²⁶, родившихся из глубин внутреннего состояния души молящегося.

¹⁹ Heiler. Das Gebet... S. 212.

²⁰ Ibid. S. 155.

²¹ Ibid. S. 198.

²² Ibid. S. 478—485.

²³ Так, например, он отзываясь о Терезе Авильской. Подробнее об этом будет сказано далее.

²⁴ Ibid. S. 287.

²⁵ Ibid. S. 350.

²⁶ Ibid. S. 347.

Из приведенного выше обзора видно, что психологические категории играют определяющую роль для исследования типологии молитвы, а следовательно, можно говорить о том, что Хайлер работал в сфере психологии религии. Если последнее верно, то далее необходимо сравнить построения немецкого религиоведа с близкими к нему во временном контексте исследователями. Очевидно, что школы середины XX в., такие как гуманистическая психология, вряд ли могли хоть сколько-то повлиять на творчество Хайлера. Написание Хайлером «Молитвы» совпадает по времени с расцветом психоанализа Зигмунда Фрейда, в то же время широкой популярностью начинает пользоваться «Многообразие религиозного опыта» Уильяма Джеймса, следовательно, необходимо провести параллели между идеями Фрейда и Джеймса и представлениями, изложенными Хайлером в его главном труде. Но прежде чем переходить к детальному анализу отдельных случаев, кратко охарактеризуем знакомство Хайлера с психологическими теориями.

Помимо Джеймса и Фрейда в «Молитве» есть много отсылок на исследования Вильгельма Вундта²⁷. Хайлер поддерживает применение метода Вундта в отношении исследования социального аспекта религии, но отрицательно относится к попытке объяснить всю религию с помощью одной психологической теории. По его мнению, попытка свести все религиозные переживания к внутренним психологическим феноменам обедняет религию, ведь деятельность великих религиозных гениев нельзя описать, не опираясь на их собственные представления. По мнению Хайлера, они говорили не о субъективных переживаниях, а о «действии Духа Божьего»²⁸. В тексте «Молитвы» встречаются отсылки к предшественникам и коллегам Уильяма Джеймса: Леубу²⁹, Старбеку³⁰ и Сабатье³¹. Интересно, что Хайлер почти не упоминает о Юнге, он не только не ссылается на швейцарского психоаналитика, но и не использует никаких его примеров в своих работах.

Видно, что Хайлер знаком с исследованиями вышеперечисленных психологов и иногда обращается к ним за примерами, но серьезно их теории в расчет не принимает. Несогласие с отдельными психологическими теориями не мешает Хайлеру считать свою книгу «религиозно-психологическим исследованием», видя ограниченность психологических объяснений религии в целом, он положительно относится к применению отдельных теорий психологов для анализа конкретных форм религиозной жизни, в частности молитвенных практик.

Отдельно стоит провести сравнение идей Хайлера с представлениями Теодора Флурнуа. Как видно, разработки немецкого религиоведа идут в русле проекта религиозной психологии Флурнуа. Хайлер не просто констатирует факты, он обобщает их и делает свои выводы (что соответствует положению Флурнуа № 1), все рассуждения идут о внутреннем состоянии верующего человека, не сводя последнее к влиянию только внешних факторов (что соответствует поло-

²⁷ Heiler. Das Gebet... Начиная с S. 25.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid.

³⁰ Idem. Erscheinungsformen und Wesen... S. 10.

³¹ Idem. Das Gebet... S. 356.

жению Флурнуа № 2), при этом исследование не направлено на апологетические цели, а предполагает объективное научное изложение фактов (что соответствует положению Флурнуа № 3). Нужно отметить, что Хайлер уделяет значительное внимание физиологическому фону становления религиозных явлений, что будет ярко продемонстрировано и далее, изучает внутренние переживания молящегося, исходя из совокупности как внешних, так и внутренних факторов, выделяет динамику форм молитвы и отношение к ней человека и сравнивает различные формы и переживания в рамках разных традиций и культур. Следовательно, идеи, представленные в молитве, вполне можно назвать отвечающими характеристикам психологического изучения религии Теодора Флурнуа.

Фридрих Хайлер и Уильям Джеймс

Джеймс, без сомнения, был самым влиятельным психологом религии во времена Хайлера, и не заметить его работы было никак нельзя, тем не менее в «Молитве» сравнительно мало прямых ссылок на исследования Джеймса³², и часть из них имеет справочный характер³³. Но в разделе, посвященном сравнению двух типов благочестия, мистического и пророческого, есть прямая отсылка к работам американского психолога³⁴. Хайлер описывает различные классификации типов религиозных людей, начиная с деления, предложенного в «Многообразии религиозного опыта», на «единождырожденных» и «дваждырожденных», «жизнерадостные» и «страждущие» души. Хайлер отмечает неудовлетворительность всех классификаций и предлагает свою — по типу мироощущения в пророческом и мистическом опыте. Он указывает на то, что в пророческой религиозности в противоположность мистической наблюдается «антиаскетический дух». Этот дух приводит к тому, что в пророческих молитвах часто не проводится граница между просьбами о небесном и о земном. Хайлер формулирует эту идею следующим образом: «Симптомом полной наивности и здоровой естественности, как и свободы от философского рационализма и мистико-аскетического пессимизма, служит то, когда благочестивый может молиться о жизни, еде и здоровье с той же убежденностью, искренностью и уверенностью, как о прощении грехов и пришествии Царства Божьего, в равной степени о малом, как и о великом»³⁵.

Здесь можно заметить некоторое сходство с идеями Джеймса, ведь в «Многообразии религиозного опыта» «единождырожденные» характеризуются по различию в их восприятии мира материального и стремлениям к духовному. «Единождырожденные», — пишет Джеймс, — «обыкновенно не имеют склонности к метафизике и не смотрят в глубину своего «я». Они не страдают от своих недостатков <...> Благодаря их детской простоте религиозные переживания всегда радостны для них... Перед Богом они не испытывают трепета, как дитя в присутствии царя... Они выводят представление о Нем не из греховного человеческого мира, а из прекрасной гармонии природы»³⁶. Этот тип имеет мало обще-

³² Если быть точным, всего четыре: S. I, 21, 248, 372.

³³ Помимо Джеймса следуют такие же отсылки к Зёдерблому, Геффдингу и Эйкену.

³⁴ См.: *Heiler. Das Gebet...* S. 248.

³⁵ *Ibid.* S. 370.

³⁶ *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 70.

го с пророческой религиозностью Хайлера, но все же некоторые черты, а именно принятие жизни и обращенность в мир с отсутствием тенденций к крайнему аскетизму, роднят их. Мистический тип Хайлера отчасти напоминает «дважды-рожденных» Джеймса. Американский психолог характеризует второе рождение следующим образом: «Для того, кто вкусил однажды плодов с древа познания добра и зла, рай навсегда закрыт. Если блаженство вернется, это уже не будет простое неведение скорби, а нечто бесконечно более сложное, куда войдет и зло мира, как одна из составных частей. <...> Это не будет возвращение к обыкновенному состоянию душевного здоровья, это будет искупление, второе рождение, жизнь в духе, состояние сознания, неизмеримо более глубокое, чем то, в каком человек жил раньше»³⁷. Следовательно, пережившим это рождение чужд жизнерадостный оптимизм, пессимистический настрой — их естественное состояние, духовная жизнь для них является тяжелым путем борьбы с миром и самим собой, завершающимся в ярких переживаниях обращения³⁸, целостности³⁹, святости⁴⁰. Хайлер сходно говорит о мистиках, описывая трудности их пути, их чуждость миру и стремление к слиянию с Абсолютом (безличная мистика) или соединению с Богом (персональная мистика). При некоторой схожести очевидно, что акценты у двух исследователей расставлены совершенно по-разному. Джеймс пытается писать отстраненным психологическим языком, говоря о меланхоличности, раздвоении личности и прочем, Хайлер, напротив, описывает внутренние переживания мистиков их же собственным языком и терминологией, почти не привнося внешних теорий для их классификации и прояснения.

На этом перечислении общих моментов творчества двух ученых можно завершить, поскольку, хотя «Молитва» и «Многообразие религиозного опыта» имеют схожее поле для исследования, роднит их не так много. Единственное, о чем еще можно упомянуть, — сходный стиль изложения мысли. Джеймс строит свою книгу следующим образом: обобщающее суждение, а затем множество примеров, сменяющих друг друга. Так же делает и Хайлер, только примеры у него зачастую берут не развернуто, как у Джеймса, а количеством. Он приводит множество свидетельств из различных религиозных традиций, часто не уходя в детальный анализ отдельных случаев. Но вряд ли такое стилистическое совпадение можно приписать влиянию одного автора на другого, быть может, данную тему в принципе сложно описывать иначе.

Фридрих Хайлер и Эвелин Андерхилл

Продолжим анализ схожих по времени и тематике психологических исследований. В статье, посвященной «мистицизму», во втором издании американской Энциклопедии религии, считающейся самым авторитетным справочным религиоведческим пособием на сегодняшний день, лучшими работами по теме названы «Многообразие религиозного опыта» Уильяма Джеймса и «Мистицизм»

³⁷ Джеймс. Многообразие религиозного опыта. С. 126.

³⁸ Подробнее см.: Там же. С. 151–203.

³⁹ Подробнее см.: Там же. С. 133–150.

⁴⁰ Подробнее см.: Там же. С. 204–258.

Эвелин Андерхилл⁴¹. Поскольку значительную часть своих исследований Хайлер посвятил теме мистики, которая, в свою очередь, пересекается с психологией, то интересно сопоставить его идеи с теорией последней. Напомним, что во второй части «Мистицизма» Андерхилл предлагает разделение мистических переживаний на пять ступеней, последовательно возводящих мистика на вершину духовного делания. Вот эти ступени: *обращение* — поворот от мира к Богу; *очищение* — избавление от всего мешающего лицезреть Его; *озарение* — созерцание мира духовного и ощущение блаженства; «*темная ночь души*» — когда испытывавшая радость душа остается вновь одна во тьме, поскольку главное препятствие к достижению вершины — собственное «Я» еще не преодолено; *единение* — слияние души с Абсолютом (в терминологии Андерхилл)⁴². Теперь обратимся к Хайлеру. Если мы откроем «Молитву» на развороте страниц 312–313, то увидим сложную таблицу, в которой собраны переживания различных мистиков⁴³, разделенные на ступени погружения (*Versenkungsstufen*). У каждого мистика (или группы мистиков) автор насчитывает различное количество ступеней мистического погружения, но максимальное их число равно пяти⁴⁴. Причем если мы сравним мистиков, имеющих по пять ступеней, то увидим, что по сути их ступени схожи.

По Хайлеру, можно свести многообразие мистических молитвенных переживаний к следующим базовым ступеням: воспоминание, медитация, созерцание, покой, единение или экстаз⁴⁵, причем характеристики этих ступеней схожи с данными у Андерхилл, а именно: *воспоминание* — концентрация на Боге или религиозной идее; *медитация* — парализация дискурсивной функции и обращение к созерцанию высшей реальности; *созерцание* (Хайлер для некоторых мистиков объединяет эту ступень с *покоем*) — интенсификация созерцания; *единение* — достижение цели, которое может быть описано двумя способами: либо как единение и слияние (растворение в нирване буддистов и в Абсолюте индуистов), либо как экстатический порыв, возвышающий душу к Богу в персоналистической мистике авраамических религий. Итак, здесь невооруженным глазом видны параллели в выстраивании лестницы восхождения Андерхилл и Хайлера. Но так же ярко заметны и различия. Прежде всего, Хайлер вписывает мистицизм в контекст конкретной религиозной жизни, мистицизм — определенный тип отношения с Божеством, в то время как у Андерхилл мистицизм — отдельная сфера человеческого бытия, стоящая наравне с философией, наукой и религией. Есть и более детальные отличия. Немецкий религиовед говорит о ступенях мистической молитвы, тогда как Андерхилл в целом описывает жизненный путь мистика. Андерхилл настаивает на лестнице именно из пяти ступеней, отмечая,

⁴¹ См.: Dupré L. *Mysticism* // Encyclopedia of religion. Thompson Gale, 2005². Vol. 9. P. 6354.

⁴² См.: Андерхилл Э. Мистицизм: Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человечества // Ресурс: <http://psylib.org.ua/books/andev01/txt08.htm> (дата обращения 03. 02. 2014).

⁴³ В таблице представлены Патанджали, Псевдо-Ямвлих, Прокл, Аль Газали, Бернар Клервосский, Давид из Ауксбурга, Иоанн Креста, Тереза Авильская, Франциск Сальский, Иоанн Арднт, П. Лакомб, мадам Гийон, Альфонс Лигурийский и индуизм (не дифференцировано).

⁴⁴ За исключением лестницы Давида Ауксбургского, в которой Хайлер выделяет семь этапов, но идейно они все равно являются лишь разложением пяти более общих ступеней.

⁴⁵ См.: Heiler. *Das Gebet...* S. 309–317.

что многие мистики не восходят далее третьей, удовлетворяясь созерцанием цели своего восхождения. Хайлер не придерживается таких четких определений и говорит о вариативности молитвенных ступеней у различных мистиков. Также Андерхилл разводит экстаз и единение с Абсолютом, согласно ее мысли, экстаз — совершенно не обязательное для мистической вершины состояние, напротив, чем выше восходит мистик, тем реже у него проявляются экстатические состояния⁴⁶. Хайлер же говорит о мистике единения и экстатической мистике как о разных формах одной последней ступени молитвенной мистической лестницы⁴⁷.

Безусловно, предложенная выше схема изобретена не Андерхилл, она известна из трудов католических мистиков. Так, во «Внутреннем замке» Терезы Авильской, которую Хайлер называет лучшим психологом среди мистиков⁴⁸, представлены сходные этапы молитвенной практики, начинающиеся от осознания собственной греховности, идущие через созерцание Божественного блага к соединению с Богом⁴⁹. Но в религиоведческом контексте впервые как универсальная система описания мистического опыта такая схема применена именно Андерхилл. Ее книга вышла на английском языке в 1911 г., а в 1928 г. была переведена на немецкий язык с названием «*Mystik. Eine Studie über Natur und Entwicklung des religiösen Bewusstseins im Menschen*», послесловие к которой написал Фридрих Хайлер. Из этого ясно, что Хайлер был знаком с текстом Андерхилл на момент написания «Молитвы». Правда, прямых ссылок на ее книгу в «*Das Gebet*» нет, но структурная схожесть религиоведческого описания мистического пути наводит на мысль о влиянии Андерхилл на Хайлера. Это предположение подтверждается и тем, что в других, более поздних работах по теме мистики прямых ссылок на нее не мало⁵⁰. Например, в статье 1954 г. «Понятие Бога мистики», оперируя той же лестницей восхождения мистиков, Хайлер уже напрямую ссылается на труд Андерхилл.

Как бы там ни было, представляется, что взгляд Хайлера на мистику все же не был полностью сформирован под влиянием Андерхилл. Вполне возможно,

⁴⁶ Вот что пишет по этому поводу Андерхилл: «Называть это состояние экстазом, как делают некоторые, неправомерно, потому что, в соответствии со сложившейся среди психологов и религиозных писателей традицией, понятие экстаза используется для обозначения экзальтированного трансa. Такой транс характеризуется вполне определенными физическими и психическими качествами и представляет собой состояние, в котором созерцатель теряет контакт с феноменальным миром и погружается в короткое непосредственное видение Божества. Мистики часто переживают экстаз такого типа во время озарения и даже во время обращения, и поэтому экстаз нельзя считать чертой, присущей только пятому этапу Мистического Пути. Создается впечатление, что в случае некоторых великих мистиков — таких, например, как св. Тереза — после достижения состояния единения частота экстатических трансов скорее убывает, чем возрастает. Есть и такие мистики, которые достигают состояния единения, двигаясь по пути, полностью исключаящем экстаз и другие аномальные психические феномены» (Андерхилл. Указ. соч.).

⁴⁷ См.: Heiler. *Das Gebet...* S. 309–317.

⁴⁸ Ibid. S. 35.

⁴⁹ Подробнее см.: Тереза Авильская. *Внутренний замок*. М., 1992.

⁵⁰ Очень много ссылок, начиная с первой страницы, см.: Heiler F. *Der Gottesbegriff der Mystik // Numen: International review for the history of religions*. 1954. Vol. 1. P. 161–183.

что и Хайлер и Андерхилл опирались на одни и те же источники при оформлении идеи лестницы мистических и молитвенных состояний, которые и содержали описание системы состояний в последовательной форме, но эта тема достойна особого исследования.

Фридрих Хайлер и психоанализ

Хотя во введении к «Молитве», как мы указывали выше, Хайлер осуждает подход психоаналитической школы, но из этого рано делать вывод, что он полностью отрицает ее наработки. В разделе, посвященном типам мистической молитвы, Хайлер отдельно анализирует особый ее тип — «брачный мистицизм» (*Brautmystik*)⁵¹. Это именно тот тип молитвенных мистических переживаний, который облекался авторами, испытавшими его, в самые откровенные, сексуально окрашенные тона. Со всей возможной деликатностью немецкий религиовед описывает данный тип молитвы, отводя ему особое место в системе мистической жизни. Причем примеры такого мистицизма Хайлер находит не только у католических авторов, но и в ярких переживаниях любви к Кришне последователей бхакти в Индии и в эротически окрашенной поэзии исламских суфиев. Пытаясь интерпретировать данный феномен, Хайлер обращается за помощью к психоанализу и находит в нем неожиданного союзника, он пишет: «Психоаналитическое исследование значительно усилило эту интерпретацию; в мистической любовной страсти создается подавленный, “зашемленный” сексуальный аффект, естественное функционирование которого прекращено, но он находит искусственный способ реализации через противоестественное удовлетворение в мире фантазии. Этому психопатологическому объяснению принципиально соответствует историческая теория, которая видит в мистическом эротизме только “survival” (выживание. — Т. С.) примитивных сексуальных ритуалов... Обе теории содержат правильные мысли, несомненно, что естественный половой инстинкт играет роль в любовной мистике, точно также несомненно, что идея *συνουσία* (сосуществование. — Т. С.) человека и Бога унаследована от примитивной религии»⁵². То есть Хайлер признает определенную правоту психоанализа, но тут же указывает и его недостаток. Именно на примере этого указания легко проиллюстрировать специфику психологического подхода немецкого религиоведа. Проблема Фрейда и его учеников в том, что за сексуальной образностью они не видят ничего, кроме прямого ее значения и физических оснований, в то время как на деле он являл собой лишь способ обличения реальных мистических переживаний и, следовательно, должен интерпретироваться не в лоб, а более глубоко. При этом Хайлер четко разделяет эротическую образность религиозных гениев и распространение этих тем среди простых монахов и монахинь, что он склонен интерпретировать с помощью фрейдистского языка неудовлетворенных желаний и нереализованных энергий⁵³ и даже именовать некоторые

⁵¹ См.: *Heiler. Das Gebet...* S. 322.

⁵² *Ibid.* S. 334.

⁵³ См., например: *Ibid.* S. 334–335.

его проявления «сексуально патологическим фетишизмом»⁵⁴. Такой анализ с помощью фрейдистской методологии приводит Хайлера к выводу, что «брачный мистицизм» стоит на периферии мистического опыта. Из всех форм мистической молитвы окрашенная в брачные тона молитва наиболее напоминает примитивную, так как в ней ярче всего проявляется эвдемонизм эгоистических настроений, выраженный в желании получить личные радостные переживания, и чрезмерная антропоморфизация Бога. Таким образом, очевидно, что в исследовании эротического фона мистических переживаний Хайлер следует идеям Фрейда, быть может почерпнутым им у Оскара Пфистера⁵⁵, но этим идеям немецкий религиовед усваивает лишь временное значение: они нужны только для объяснения одного малого аспекта мистической жизни и совершенно непригодны для интерпретации мистики и тем более религиозной жизни в целом.

* * *

Итак, проведя обзор психологических аспектов в творчестве Фридриха Хайлера, можно заключить, что немецкий религиовед не просто был знаком с психологическими теориями религии, но и активно использовал их построения и заимствовал некоторые идеи, в особенности это касается теорий Эвелин Андерхилл и Зигмунда Фрейда. Саму систему психологического анализа религиозных явлений он считал очень продуктивной и использовал ее как базовую для рассмотрения многообразия молитвенных форм. Психологический взгляд на религию Хайлера можно охарактеризовать следующим образом: психологическая сфера — неотъемлемая часть устройства человека, поэтому все его чувства, переживания и мысли будут связаны именно с ней. Если ученый собирается исследовать религиозные переживания, мысли и состояния, то обойтись без изучения психологической сферы нельзя, а следовательно, нужно использовать для нее язык современной психологии (что он и делает, рассматривая «брачный мистицизм»), но ни в коем случае нельзя сводить религиозную жизнь к одной только психологической сфере. В заключении к «Молитве» Хайлер замечает: «Как таинственная связь человека с Вечным, молитва — это непостижимое чудо, чудо чудес, которое совершается ежедневно в душе благочестивого... Историк и психолог религии может быть только свидетелем и переводчиком той глубокой и мощной жизни, которая раскрывается в молитве; в ее тайну может проникнуть только религиозный человек. Но в конечном итоге и научное исследование находится под тем же подавляющим впечатлением, как и живое благочестие. Оно вынуждено согласиться с признанием величайшего отца церкви (Златоуста): "...нет ничего более сильного, чем молитва, и ничто с ней не сравнится"»⁵⁶. Эти слова возвращают нас в пространство феноменологии религии. Признавая важность психологического метода как инструментария для изучения поля, связы-

⁵⁴ См.: *Heiler. Das Gebet...* S. 336.

⁵⁵ Интересно, что у Хайлера нет прямых ссылок на работы Фрейда, и когда он пользуется идеями последнего, то ссылается на исследования Пфистера (см.: S. 334). Подробнее о связи Фридриха Хайлера и Оскара Пфистера см.: *Pfister O. Bankrott eines «Apostels»: eine vorläufige Schlußabrechnung mit dem Ex-Sadhu Sundar Singh und Prof. Dr. Friedrich Heiler. Görlitz, 1928.*

⁵⁶ *Heiler. Das Gebet...* S. 495.

вающего человека и Святое⁵⁷, весь приоритет и полную важность в религиозной жизни Хайлер оставляет за последним. И здесь мы должны обратиться к учителю и старшему коллеге Фридриха Хайлера — Рудольфу Отто, рассматривавшему сходные темы в феноменологическом ключе. Но сравнение видения феноменологии религии Хайлером и Отто выходит за рамки нашей статьи, целью которой является рассмотрение трудов Фридриха Хайлера с точки зрения психологии религии.

Ключевые слова: Фридрих Хайлер, Уильям Джеймс, Эвелин Андерхилл, Зигмунд Фрейд, феноменология религии, психология религии, религиозный опыт.

FRIEDRICH HEILER AND THE PSYCHOLOGY OF RELIGION

T. SAMARINA

The author examines the work of the celebrated German religious researcher Friedrich Heiler in relation to the problematic surrounding the psychology of religion. Heiler himself subtitled his first classic work, *Prayer*, with the words *a study of religious-history and of religious-psychology*. This presumably meant that he considered himself a student of the psychology of religion. The author contrasts Heiler's ideas on this subject with those put forward by his contemporaries, all of whom studied the psychology of religion: William James, Evelyn Underhill, and Sigmund Freud. The author's analysis reveals that Heiler was very familiar with the studies produced by several early students of the psychology of religion: Leub, Starbuck, and Sabbate. He often employs them to glean examples for his own research but does not take any of them seriously. James' division of

⁵⁷ Хотя в русскоязычной традиции благодаря переводу А. М. Руткевича труда Отто «Das Heilge» за его центральным феноменом и закрепилось название «Священное», нам кажется, что, исходя из особенностей русскоязычного словоупотребления, вернее переводить его как «Святое». С немецкого языка «Das Heilge» может быть одновременно переведено и как «Святое», и как «Священное», но в русском языке есть существенное различие в употреблении этих слов. Мы можем сказать «священное писание», «священное предание», «священный сан», «священные животные», «священный Синод», но не употребляем словосочетания «Священный Бог». «Священное» — это то, что освящено «святым». Поскольку книга Отто посвящена описанию первофеномена религии, то таковым может быть только «Святое» и никак не «священное» (так как «священное» не может быть первофеноменом, поскольку означает то, что освящается «святым»). Вспомним обращения к Богу в православной молитвенной практике: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф» (поют ангелы перед престолом Божиим), «свят еси и пресвят Ты и Единородный Твой Сын и Дух Твой Святой» (произносит священник во время Евхаристического канона), «Свят Господь Бог наш» (поет хор). Замените во всех этих обращениях «Свят» на «Священен» и увидите, насколько нелепо будет звучать текст. Ровно также и в Синодальном переводе Библии термин «священное» употребляется по отношению к дарам, сану, местам, «Святое» же всегда связано напрямую с Богом.

religious believers into the twice-born and the once-born has similarities with Heiler's own types of *mystic* and *prophetic* religiosity. There are also many similarities between the theory of *mystical ascension* proposed by Evelyn Underhill and the examples of religious mysticism proposed by Heiler. While analyzing the phenomenon of *matrimonial mysticism*, Heiler often refers to elements of Freud's psychoanalysis, thinking it adequate to explain certain erotic elements inherent in religious reflection, but at the same time, unable to explain the religious phenomenon on the whole.

Keywords: Friedrich Heiler, William James, Evelyn Underhill, Sigmund Freud, the phenomenology of religion, the psychology of religion, religious experience.

Список литературы

1. Dupré L. Mysticism // Encyclopedia of religion. Thompson Gale, 2005². Vol. 9. P. 6340–6354.
2. Heiler F. Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München, 1921³.
3. Heiler F. Der Gottesbegriff der Mystik // Numen: International review for the history of religions. 1954. Vol. 1. P. 161–183.
4. Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart, 1961.
5. Pfister O. Bankrott eines «Apostels»: eine vorläufige Schlußabrechnung mit dem Ex-Sadhu Sundar Singh und Prof. Dr. Friedrich Heiler. Görlitz, 1928.
6. Андерхилл Э. Мистицизм: Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человечества // Ресурс: <http://psylib.org.ua/books/andev01/txt08.htm> (дата обращения 03. 02. 2014).
7. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993.
8. Мещеряков Б. Г., Зинченко В. П. Большой психологический словарь. М., 2002.
9. Самыгин С. И., Нечипуренко В. Н., Полонская И. Н. Религиоведение: социология и психология религии. Ростов н/Д, 1996.
10. Тереза Авильская. Внутренний замок. М., 1992.
11. Флурнуа Т. Принципы религиозной психологии // Religo: Альманах Московского религиоведческого общества. М., 2008. Вып. 1. Т. 1. С. 203–222.