

Т. С. Самарина

ТЕОЛОГИЧНОСТЬ ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ

Статья посвящена выявлению связи и зависимости феноменологии религии — дисциплины, зародившейся на теологических факультетах, от теологии. Автор прослеживает, насколько феноменологии религии удалось эмансипироваться от теологии. С целью выявления эксплицитных и имплицитных теологических предпосылок в исследуемой дисциплине разбирается наследие ведущего голландского феноменолога религии Герардуса ван дер Леу. По Леу, выполняя свою задачу, феноменология религии призвана ответить на вопрос, как выглядят предметы религиозной жизни, именно для этого необходима классификация этих предметов, выделение их типов, соединение близких и разделение дальних по смыслу. Но для проведения каких-либо обобщений религию прежде всего нужно понять — и это для Леу главный метод дисциплины, при этом в основе понимания должна лежать симпатия. Существующая между субъектом и объектом (исследователем и феноменом) исследования экзистенциальная дистанция требует преодоления не логическим путем, а интуитивно, поскольку к пониманию чужого можно подойти только через сравнение с тем, что имеешь сам. Также в статье разбирается теоретико-методологический аспект феноменологии Леу, в заключении подчеркивается эклектизм его теории.

Ключевые слова: феноменология религии, сравнительное религиоведение, Герардус ван дер Леу, понимание, симпатия, эпохе.

Соотношение феноменологии религии и теологии уже много лет является важной темой работ по истории религиоведения. Для исследователей более или менее очевидно, что феноменология религии, равно как и сравнительное религиоведение, зародилась на теологических факультетах и отталкивалась от ряда теологических идей и понятий, но насколько сильно феноменологии удалось эмансипироваться от теологии — до сих пор остается предметом дискуссий. Желая прояснить этот вопрос, лучше обращаться не к общим теориям феноменологии, а к конкретному творчеству отдельных представителей дисциплины. Далее мы рассмотрим творчество одного из ведущих голландских феноменологов религии Г. ван дер Леу с целью выявления в нем эксплицитных и имплицитных теологических предпосылок. Для этого мы обратимся к корпусу основных трудов Леу, и в первую очередь к самой известной работе «Религия в ее сущности и проявлениях».

«Религия в ее сущности и проявлениях» — финальный вариант многолетнего труда Леу по созданию единой феноменологической системы описания религии, начавшийся еще в 1925 г. в немецкой работе «Введение в феноменологию религии». В заключительной части «Религии в ее сущности и проявлениях» помещены «Эпилогомены», которые выделяются на фоне всей книги. Следуя моде на определенные философские идеи, Леу насытил «Эпилогомены» именами популярных на тот момент философов, тем самым введя свой труд в тенденции исследований эпохи, сделав его признанным и придав своей феноменологии философский статус. Но на поверку ситуация с трудами Леу оказывается значительно сложнее: декларируемые в «Эпилогоменах» принципы имеют очень мало общего с предшествующим им текстом книги. Стоит заметить, что некоторые исследователи резонно увидели в философской

Татьяна Сергеевна Самарина — кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН (t_s_samarina@bk.ru).

феноменологии религии Леу теологический фон, лишь замаскированный философской риторикой (см., напр.: [Кирсберг, 2016]), другие справедливо заметили, что его идеи почти ничего общего не имеют с философией Гуссерля, а несут, в лучшем случае, психологическую окраску (см., напр.: [Molendijk, 2005, 33–47]).

В любом случае труды Леу представляют собой этапный момент в истории феноменологии религии, следовательно, их идеологический генезис нуждается в анализе. К этому мы далее и перейдем.

Понимание религиозных феноменов в ранней феноменологии Г. ван дер Леу

Впервые к специфике сравнительного религиоведения Леу обратился в своей инаугурационной лекции при вступлении в должность заведующего кафедрой истории религии университета Гронингена 25 сентября 1918 г. Тогда он отметил, что недавно вышла книга Натана Зёдерблома «Естественная теология и всеобщая история религии» [Söderblom, 2013], в которой была сделана попытка реабилитации классической естественной теологии, преобразованной в общую историю религии. Этот труд Леу оценил достаточно высоко и предположил, что проект такого рода можно назвать «феноменологией религии» [Leeuw, 1918, 7]. Согласно его идее, если превращать феноменологию религии в специальную дисциплину, то она должна прежде всего понимать религиозные феномены, проникая в них «до их психологического основания» [Leeuw, 1918, 7]. По мысли Леу, все религии представляют собой единство, именно поэтому мы можем говорить об общих феноменах. По удачному замечанию А. Молендийка, «Ван дер Леу не представил в этой лекции полного феноменологического метода, но сделал все возможные указания на то, как следует действовать» [Molendijk, 2005, 39]. Леу считал, что все религии необходимо уравнивать в правах и изучать встречающиеся общерелигиозные феномены, используя язык, представления и системы ценностей каждой конкретной религии, при этом сравнивая их друг с другом и пытаясь проникнуть в их сущность. Для того чтобы это сделать, необходима определенная психологическая интуиция, которой должен обладать исследователь. Как мы видим, уже в лекции 1918 г. Леу наметил путь, по которому его проект должен был развиваться далее, а толчком к этому послужили идеи шведского теолога епископа Натана Зёдерблома¹.

Раскрыть идею феноменологии религии Леу попытался спустя семь лет после своей инаугурационной лекции. Это было сделано им в немецком труде «Введение в феноменологию религии», который стал основой для будущих более крупных его работ. Во вступительных замечаниях к «Введению...» чувствуется неуверенность Леу в новой дисциплине и ее полная концептуальная неопределенность. Леу отмечает, что после труда Шантепи де ля Соссе к словосочетанию «феноменология религии» возрос интерес, но при этом пока никто не смог наполнить его удовлетворительным содержанием. Он подчеркивает, что у такой дисциплины не может быть отдельной области, скорее, она должна являться формой истории религии [Leeuw, 1925, 1]. Правда, если история строится на исследовании конкретных народов, культур, религий и личностей, отвечая на вопросы «что, где, когда?», то феноменология должна строиться на значительно больших обобщениях, выходящих за рамки любого отдельного исторического исследования. История ограничена и не способна раскрыть общий смысл глобальных явлений, феноменология религии должна ей помочь это сделать, лучшим средством является классификация религиозных явлений, но классифицировать ради классифицирования нельзя, иначе наука вырождается в простое коллекционирование фактов.

Как утверждает Леу, задача феноменологии религии более решительная: ответить на вопрос, как выглядят предметы религиозной жизни. Для этого и необходима классификация этих предметов, выделение их типов, соединение близких и разделение

¹ Стоит заметить, что теологические труды Зёдерблома оказали значительное влияние и на других ведущих феноменологов религии, например Ф. Хайлера.

дальних по смыслу. Главное — вся классификация должна строиться с учетом общей идеи религии, нужно классифицировать предметы по их сущностям и максимально полно описать. При этом и примитивные, и высшие формы религий должны быть включены в единую систему, классификация должна проходить по предметам религии, или феноменам. Леу замечает, что некоторые религии являют собой столь насыщенные феноменами миры, что в них исследователь может найти в миниатюре срез всех форм религиозной жизни (такowymi, по его мнению, являются христианство и греческая религия), но изучение только их ведет к обеднению исследования. Феноменология религии должна подняться над всей массой религиозных фактов, в их хаосе увидеть единство, общие принципы и схожие черты. При этом исследователь-феноменолог должен стараться понять специфику каждой отдельной религии, проникнуть в ее особенности и ухватить характер религиозного феномена.

В отличие от истории, феноменология религии должна обнаруживать сущность феномена, не полагая, что такой сущностью являются формы его исторического генезиса. Сущность феномена внейсторична и может быть познана только при многообразном сопоставлении сходных феноменов различных религий друг с другом. Так, например, историки и психологи часто обращались к архаическим культурам, ища в них примитивные формы верований. По Леу, сравнение феноменов приводит нас к мысли о том, что примитивный уровень религиозности существует внутри любой, сколь угодно поздней религии. При этом Леу утверждает, что примитивный уровень должен быть понят и познан по контрасту с нашим современным пониманием религии. Фактически феноменология религии должна представлять собой мостик между историей религии и религиозной психологией, исследование форм проявления религии в ней должно привести к обнаружению специфики религиозного опыта, который лежит в ядре любого религиозного феномена.

Если феноменология религии занимается классифицированием, то необходимой основой для нее является сравнение религий, но сравнение религий между собой не ведет к автоматическому обнаружению их специфики. Для этого религию нужно *понять* — и это, по Леу, главный метод новой дисциплины. Но как это возможно? Согласно Леу, к пониманию чужого можно подойти только через сравнение с тем, что имеешь сам. «Познай себя сам — стоит в нашем исследовании на первом месте», — говорит он [Leeuw, 1925, 7]. Чуть позднее в одной из своих статей, названной «О некоторых последних достижениях психологических исследований и их применении к истории, в частности, истории религии» [Leeuw, 1926, 1–43]², Леу развернуто аргументирует необходимость понимания для исследователя. Существующая между субъектом и объектом (исследователем и феноменом) исследования экзистенциальная дистанция требует преодоления не логическим путем, а интуитивно, подобно тому как постигают мир поэты, музыканты и художники. Леу проводит границу между пониманием (*Verstehen*) и объяснением (*Erklären*), последнее неспособно раскрыть смысл, поскольку понимание задействует все силы человека, а не один интеллект. Чуть позже он пояснял, что «...нас волнует лишь то, что, согласно нашему интуитивному знанию или, скорее, нашему интуитивному видению значит „рассказание“, „радость“ или „меланхолия“» [Waardenburg, ed., 1972, 403]. Иными словами, исследователь религии должен быть религиозным, познавая свою веру и параллельно проводя сравнения с другими, он одновременно углубляет познание и своей религии, и других, такое углубление и ведет к проникновению в суть религиозных феноменов и выстраиванию смысловой их классификации. Леу подчеркивает, что такой подход может считаться опасным, и это вполне оправданно, но другого варианта в изучении религии он не видит.

Здесь, уже на раннем этапе, хорошо ощутима теологическая ориентация Леу, и большинство исследователей выделяют ее. Ж. Ваарденбург, например, пишет,

² Эта работа полностью построена на достижениях современной Леу экзистенциальной психологии, в первую очередь К. Ясперса и Л. Бинсвангера, идеей Леу было приложить их теории понимания к исследованию религии.

что категория «„понимания“ стоит в центре всей феноменологии Леу» [Waardenburg, 1978, 224], при этом сущность религиозных феноменов он стремится постигнуть не с помощью рационального анализа, а «скорее, с помощью интуиции» [Waardenburg, 1978, 225]. По его мнению, весь проект Леу изначально вырос из его «ранней этической теологии и был тесно связан с его поздней богословской и философской антропологией, с его литургическим и сакраментальным богословием» [Waardenburg, 1978, 222]. Тимоти Фитцджеральд утверждает, что Леу, как теолог, в первую очередь ориентировался на «европейские философские и богословские проблемы» [Fitzgerald, 2003, 30] и, разводя феноменологию и теологию, делал это с позиции теологии. В. Гантке видит в феноменологии религии Леу синтез философского и теологического дискурсов с религиозно-эмпирической [Gantke, 1998, 260].

Как мы показали выше, первый опыт описания феноменологии религии вышел у Леу достаточно сумбурным, он так четко и не смог определить, чем же она является, лишь намечил ее общие черты. Немного позднее, в 1930 году, Леу пригласили к участию во втором издании широко известной немецкоязычной энциклопедии «Религия в истории и современности» (*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*). В частности, он должен был написать в нее статью «Феноменология религии». Формат энциклопедической статьи по определению предполагает большую строгость, поэтому в ней он описал суть дисциплины четче. По Леу, сутью феноменологии религии является классификация религиозных феноменов (от мистицизма до молитвы и жертвоприношения) и понимание их значения. Отметим, что уже здесь он ничего не пишет о проникновении в сущность религии. Примечательно, что среди ученых, внесших вклад в становление дисциплины, наряду с П. Д. Шантепи де ля Соссе, А. Леманном, Н. Зёдербломом, Р. Отто, Ф. Хайлером и самим собой Леу указывает Вильгельма Вундта с его «Психологией народов». Статья завершается мыслью о том, что общая феноменология религии на строгом методологическом основании — дело будущего [Leeuw, 1930].

Теологический фон поздней феноменологии Леу

Приведенные выше замечания вполне справедливы и в отношении позднего творчества Леу. Как мы уже отмечали, наиболее полно и завершено свои размышления о феноменологии религии Леу изложил в своем основном труде «Религия в ее сущности и проявлениях». Стоит заметить, что в кратком авторском предисловии он отмечает, что хотя его труд 1925 года был лишь прологом к настоящему исследованию, «Религия в ее сущности...» не стала полным раскрытием его замысла, а так и осталась «эскизом или выжимкой» [Leeuw, 1933, V]. Сравнивая труды 1925 и 1933 гг., он с сожалением констатирует, что сделал «маленький шаг вперед, если вообще его сделал» [Leeuw, 1933, V]. Пожалуй, такое преуменьшение своих заслуг было излишним, ведь по сравнению с 150-страничным «Введением...» 700-страничная «Религия в ее сущности...» не только содержательно и структурно обогатилась, но обрела и развернутое методологическое послесловие. Хотя в исследовательской литературе к тексту послесловия обращались достаточно часто, имеет смысл разобрать его подробно, чтобы составить представление о теоретико-методологическом аспекте труда Леу.

В отличие от предыдущих текстов, «Эпилогомены» (напомним, именно так называется послесловие к книге) написаны строгим формальным языком с большим привлечением философизмов. Значительную часть текста составляют размышления о герменевтике религии. Леу утверждает, что целью исследователя является понимание религиозных феноменов, при этом в основе понимания должна лежать *симпатия*. Леу утверждает, что понимание между людьми возможно лишь на той основе, что каждый человек все же является человеком; так и в религии: без симпатического понимания одной религии исследователем невозможно понять другую. Молендийк замечает по этому поводу: «В конце концов понимание понимается, — утверждает Ван дер Леу, — и это прекрасно вписывается в его христианскую теорию познания, которая говорит, что любовь (понимание) любима (понимается) Богом» [Molendijk, 2005, 42].

В «Эпилогоменах» Леу недвусмысленно утверждает, что феноменология религии не должна заниматься познанием сущности религии, но и не должна быть чисто эмпирической дисциплиной. В то же время симпатия не подразумевает, что феноменолог должен растворять себя в предмете своего исследования. Цель феноменолога — отстраниться, чтобы созерцать религиозные феномены, понимая их. При этом феноменология религии всегда должна быть эмпирически фундирована, без этого она вырождается в чистую фантазию. Отстранение от поиска сущности религии всегда ведет к тому, что феноменология изучает лишь формы человеческого ответа на проявления Силы³. В этом ее сила и слабость. Леу подчеркивает, что далеко не всё в религии изучаемо с помощью научного метода, например «вертикальный» опыт откровения непостижим с точки зрения феноменологии: его можно понять, лишь испытав, получив такой опыт, вонне он фактически не проявляется. Мы можем фиксировать лишь «горизонтальное» откровение, когда пророк начинает проповедовать его народу, сам же опыт пророка непостижим для исследователя. Феноменология религии описывает лишь явленное.

В «Эпилогоменах» Леу приводит интересный перечень того, чем не является феноменология религии. Прежде всего, она не является поэзией, поскольку обладает строгой научной процедурой исследования и связана с конкретным объектом; не является она и психологией, поскольку психология связана лишь с субъектом и изучает формы его жизни; не является она и философией, ведь именно философия претендует на познание сущностей вещей, при этом не опираясь на эмпирические данные; феноменология и не теология, так как теология говорит лишь о Боге, о Его «вертикальных» взаимоотношениях с человеком, это недоступно феноменологии, в ней ключевую роль играет эпохе и изучение лишь внешних проявлений религии; история также не является феноменологией, хотя их связь очень крепка, историк может лишь каталогизировать, феноменолог же обязан понимать.

Но теологический фон феноменологии Леу в «Религии в ее сущности и проявлениях» не ограничивается лишь имплицитными установками. Например, в работе есть очень интересный пассаж, где Леу объясняет, что он выстраивал свое исследование как христианин, буддист же мог бы провести его иначе. Леу пишет: «Я сам рассматриваю христианство как центральную форму исторических религий, и вообще „сравнение“ религий между собой возможно, только учитывая собственное отношение к жизни. <...> Поэтому, исследуя область исторических религий с точки зрения христианства, я считаю, что мы воспринимаем Евангелие как исполнение религии в целом. Но имеет ли это „проявление“ свои корни в какой-либо конечной „реальности“ — это вопрос, который должна решать теология» [Leeuw, 1933, 646]. Это утверждение полностью соответствует композиции книги (в которой описанию христианства как типу религии отводится сотая глава) и ее некоторым утверждениям, например описанию Христа как Бога или уникального посредника между высшим миром и человечеством [Leeuw, 1933, 647]. Достаточно странными и даже неуместными представляются введенные в общий обзор религиозных феноменов элементы строго католического характера, например мнение об участии некрещенных младенцев, вставленное в раздел о стадиях жизни в религии, идея о Петре как камне, на котором основана Церковь, или локальное католическое учение об общении святых, помещенное в раздел о религиозной общине. Наравне с такими чисто христианскими утверждениями в тексте встречаются и более странные положения, выдающие определенную ангажированность автора. Так, в ряде мест Леу

³ В религиозноведческой системе Леу центральными являются три категории: Сила, Воля и Форма. При этом первенствующая роль отводится Силе, религия представляет собой желание человеком чего-то высшего (Силы) для себя самого, что выражается в поклонении или использовании ее. Фактически вся система религии Леу представляет собой историю развертывания категории Силы. Очевидно, что в этом он восходит к известным открытиям конца XIX в., когда у архаических народов были обнаружены сходные представления о Силе, действующей в основе их религиозного мировоззрения (мана, оренда, табу и т. п.).

отмечает, что феноменология не может понять откровение как таковое, в некоторых случаях науке здесь нужно принимать позицию и положения теологии, иначе феномена не описать. Или же, говоря о центре религии, обозначаемом им как Сила, Леу подчеркивает свое признание его реального существования. Он, в частности, пишет: «Как Сила влияет на животных — мы не знаем, но мы точно знаем, что они не реагируют на Силу» [Leeuw, 1933, 191]. В этом утверждении допускается возможность воздействия Силы на животных, что выходит за рамки как исторического, так и психологического и религиоведческого языков, неясно, как такое утверждение возможно в принципе в рамках строго научного дискурса. Эта специфика работ Леу всегда должна учитываться при их анализе, именно она во многом является фоном, на котором он выстраивает свой метод понимающей феноменологии. Но заметим, что Леу не только всегда открыто говорит о своих теологических установках, он находит легитимацию их использования в современной ему экзистенциальной психологии, в первую очередь в трудах Ясперса и Боумана.

В заключение к «Религии в ее сущности и проявлениях» Леу делает особый акцент на том, что феноменология занимается только проявлениями: «если „кто-то“ начинает обсуждать то, что „проявляется“, то возникает феноменология» [Leeuw, 1933, 671]. Характеризуя религию как предельный опыт откровения, он замечает, что «по своей сути она является и остается скрытой» [Leeuw, 1933, 683]. Чуть дальше, обсуждая то, чем феноменология религии не является, Леу пишет о теологии, подчеркивая, что «богословие говорит о самом Боге. Для феноменологии, однако, Бог не является ни субъектом, ни объектом; чтобы быть первым или вторым, Он должен был бы быть феноменом» [Leeuw, 1933, 688]. Отсюда следует, что феноменологи не могут говорить о Боге не только из-за того, что не занимаются апологетикой, а по методологическим причинам. Немецкая феноменологическая традиция строит свои теории вокруг вопроса о Боге. Например, у Ф. Хайлера вся система феноменологии покоится на утверждении центра религии — Бога, сокрытого и в то же время открывающегося. Хайлер как бы отвечает Леу, показывая, что говорить о Боге феноменологическим языком не только можно, но и необходимо. Характеризуя задачу феноменологии, Леу демонстрирует ее антиноменологичность, замечая, что «феноменология нацелена не на вещи и не на их взаимоотношения и тем более не на „вещь в себе“» [Leeuw, 1933, 677]. Здесь фактически употреблен кантовский ноумен и подчеркнута, что феноменологи не могут заниматься этим вопросом.

Эклектика Леу

Мы не можем не подчеркнуть эклектизм феноменологической теории Леу. В методологическом послесловии, «Эпилогоменах», Леу соотносит свою работу с философскими и психологическими теориями, провозглашает дистанцирование от эволюционизма. На деле же его текст показывает сильную теологическую аффилированность, выработку своего особого видения религии, центральное место в котором занимает взятая из динамистических теорий категория Силы, описываемая зачастую языком эволюционизма с использованием электрической метафоры, характерной для социологии и антропологии⁴. Леу декларирует понимание ключевым для феноменологического исследования методом, но при этом проецирует на весь разнообразный мир религий категорию Силы, названную его учителем Кристенсенном эссенциалистской. Эта категория при последовательном ее приложении высвечивает в теории Леу редуционистские элементы, совсем не свойственные феноменологии религии. Декларируя исследования феноменов сознания, Леу все равно постулирует существование объективной реальности религиозных феноменов. Например, он пишет: «Как и любой опыт религиозный опыт связан с объектом...

⁴ Об электрической метафоре для гуманитарной мысли конца XIX — начала XX вв. см.: [Зенкин, 2012, 114].

в самом выражении „переживание“ уже звучит некоторая степень объективной ориентации. Однако в религиозном опыте эта ориентация является присутствием, впоследствии встречей и, наконец, союзом. И в этом присутствии первичен не тот, кто испытывает, а Тот, Кто присутствует. Ибо Он святой, трансцендентно могущественный» [Leeuw, 1933, 462]. Это — строго эссенциалистские утверждения, возможные лишь в теологической категориальной системе.

Скорее всего, такую пестроту теории Леу можно объяснить его представлениями о самой феноменологии религии. Если ключевой ее характеристикой является понимание, а положение, занимаемое этой дисциплиной, — промежуточное между историей и философией, то отсюда почти неизбежен эклектизм. Понимание — это установка исследователя, а не метод. Исследователь может стараться понять религию и относиться к ней с должным трепетом и почтением, но если он не проводит собственных изысканий, то в построении цельной картины многообразия религиозной жизни он обязан опираться на теории, выдвинутые и разработанные исследователями, лишенными этого понимания, отсюда естественное следствие — соединение несоединимого. Задача, которую поставил перед собой Леу, очень амбициозная, он сам признал в предисловии к «Религии в ее сущности...», что не выполнил ее даже наполовину. Именно поэтому его работа представляет собой конгломерат из множества различных теорий, порой плохо сочетающихся между собой, среди них теологические концепты выглядят наиболее цельными. Декларируемые им в «Эпилогоменах» принципы — желаемый образ феноменологии религии, читаемая в тексте эклектика — реальное положение дел, свидетельствующее об отсутствии в феноменологии Леу рабочего метода и сущностного ядра.

Если задаться целью как-то охарактеризовать феноменологию религии Леу, то, пожалуй, не стоит принимать в расчет все современные ее оценки, поскольку зачастую их авторы рассматривают желаемый образ феноменологии, а не реальное положение дел. Стоит обратиться к работе Евы Хиршманн, написанной в 40-е годы прошлого века — во время наибольшего расцвета феноменологии религии. Хиршманн охарактеризовала теорию Леу как «структурно-психологическую понимающую феноменологию религии» [Hirschmann, 1940, 115]. Во многом это верно. С методологической точки зрения, Леу опирался на труды психологов, в первую очередь Ясперса, чтобы легитимировать свое представление о сочетании эпохе с личной религиозностью исследователя. Фактически же сутью исследования была систематизация, к которой Леу сводил всю феноменологию. Понимание религии для Леу было тесно связано с его личным христианством, именно из-за этого центральная глава в типологии религий (символично, что сотая) отведена религии любви — христианству. Но, согласно мысли Леу, не только в личной религиозности кроется понимание религии. В книге читатель постоянно сталкивается с противопоставлением восприятия религии детьми и поэтами восприятию антропологов, социологов и философов. Леу убежден, что дети и поэты обладают каким-то особым типом познания, помогающим им почувствовать и выразить специфику религиозного мира. Например, детское восприятие *иного* полностью соответствует народной вере, ибо «все страшилки, которые пугали нас в детских снах, имели для нас ту же реальность, которой они обладают в народной вере» [Leeuw, 1933, 137]. Поэты вместе с детьми естественным образом поддаются влиянию Силы и Воли и поэтомо способны проникать в «живое видение реальности» [Leeuw, 1933, 88]. Конечно, такой взгляд сейчас можно считать романтическим, и во многом это будет справедливо, но без такого чувства религии, по Леу и многим феноменологам, исследователь всегда будет анализировать какой-то эрзац религии, а нечто важное и ценное в ней постоянно будет ускользать от него. Хотя, как показывает случай Леу, обладание таким пониманием еще не дает оснований выстроить цельную и независимую теорию религии, религиозная интуиция сама по себе может указывать направление движения, но без подходящего средства для передвижения знание о направлении мало что дает.

Источники и литература

1. Зенкин (2012) — *Зенкин С. Н.* Небожественное сакральное. М.: РГГУ, 2012.
2. Кирсберг (2016) — *Кирсберг И. В.* Феноменология религии Г. ван дер Леува как нефеноменологический образец? // Вопросы философии. 2016. № 12. С. 208–213.
3. Fitzgerald (2003) — *Fitzgerald T.* The Ideology of Religious Studies. Oxford: Oxford University Press, 2003.
4. Gantke (1988) — *Gantke W.* Der umstrittene Begriff des Heiligen: Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung. Marburg: diagonal-Verlag, 1998.
5. Hirschmann (1940) — *Hirschmann E.* Phänomenologie der Religion; Eine historisch-systematische Untersuchung von „Religionsphänomenologie“ und „religionsphänomenologischer Methode“ in der Religionswissenschaft. Groningen: Tritsch, 1940.
6. Leeuw (1925) — *Leeuw G. van der.* Einführung in die Phänomenologie der Religion. München: Reinhardt, 1925.
7. Leeuw (1930) — *Leeuw G. van der.* Phänomenologie der Religion // Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Zweite Auflage. Band IV. Tübingen: Mohr Siebeck, 1930. Col. 1171–1172.
8. Leeuw (1918) — *Leeuw G. van der.* Plaats en taak van de godsdienstgeschiedenis. Groningen: Wolters, 1918.
9. Leeuw (1933) — *Leeuw G. van der.* Religion in Essence & Manifestation: A Study in Phenomenology. N. Y.: Macmillan, 1933.
10. Leeuw (1926) — *Leeuw G. van der.* Über einige neuere Ergebnisse der psychologischen Forschung und ihre Anwendung auf die Geschichte, insonderheit die Religionsgeschichte // Studi e Materiali di Storia delle Religioni. Roma: Anonima Romana Editoriale, 1926. Vol. II. P. 1–43.
11. Molendijk (2005) — *Molendijk A. L.* The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. Leiden: Brill, 2005.
12. Söderblom (1913) — *Söderblom N.* Natürliche Theologie und Allgemeine Religionsgeschichte. Leipzig: J. C. Hinrichs Buchhandlung, 1913.
13. Waardenburg (1978) — *Waardenburg J.* Reflections on the Study of Religion: Including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw. The Hague: Mouton, 1978.
14. Waardenburg, ed. (1972) — Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research. Introduction and Anthology / Ed. by J. Waardenburg. N. Y.: Mouton, 1972.

Tatiana Samarina. Theologicity in the Phenomenology of Religion.

Abstract: The article is devoted to the connection and dependence of the phenomenology of religion on theology. The author traces how the phenomenology of religion managed to emancipate itself from theology. The heritage of the leading Dutch phenomenologist of religion Gerardus van der Leeuw is analyzed in order to identify explicit and implicit theological prerequisites. According to Leeuw, in carrying out its task, the phenomenology of religion is designed to answer the question of what the objects of religious life look like, and this requires the classification of these objects, the allocation of their types, the connection of relatives and the division of the distant in meaning. But for the generalizations religion first of all need to be understood — and this is for Leeuw the main method of discipline. And also, sympathy must be the basis of understanding. The existential distance existing between the subject and the object (researcher and phenomenon) of research requires overcoming not by logical way, but intuitively, because it is possible to understand someone else only through comparison with what you have yourself. Also, the article deals with the theoretical and methodological aspect of the phenomenology of Leeuw, in conclusion, emphasizes the eclecticism of his theory.

Keywords: phenomenology of religion, comparative study of religion, Gerardus van der Leeuw, understanding, sympathy, epoche.

Tatiana Sergeyevna Samarina — Candidate of Philosophical Sciences, Researcher of the Institute of Philosophy at the Russian Academy of Sciences (t_s_samarina@bk.ru).

Sources and References

1. Fitzgerald (2003) — Fitzgerald T. *The Ideology of Religious Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
2. Gantke (1988) — Gantke W. *Der umstrittene Begriff des Heiligen: Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung*. Marburg: diagonal-Verlag, 1998.
3. Hirschmann (1940) — Hirschmann E. *Phänomenologie der Religion; Eine historisch-systematische Untersuchung von „Religionsphänomenologie“ und „religionsphänomenologischer Methode“ in der Religionswissenschaft*. Groningen: Triltsch, 1940.
4. Kirsberg (2016) — Kirsberg I.V. Fenomenologiya religii G. van der Leuva kak nefenomenologicheskii obrazets? [Phenomenology of Religion G. van der Leuwe as Phenomenological Sample?]. *Voprosy Filosofii*. Moscow, 2016, vol. 12, pp. 208–213. (In Russian).
5. Leeuw (1925) — Leeuw G. van der. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*. München: Reinhardt, 1925.
6. Leeuw (1930) — Leeuw G. van der. Phänomenologie der Religion. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Zweite Auflage*. Band IV. Tübingen: Mohr Siebeck, 1930, col. 1171–1172.
7. Leeuw (1918) — Leeuw G. van der. *Plaats en taak van de godsdienstgeschiedenis*. Groningen: Wolters, 1918.
8. Leeuw (1933) — Leeuw G. van der. *Religion in Essence & Manifestation: A Study in Phenomenology*. N.Y.: Macmillan, 1933.
9. Leeuw (1926) — Leeuw G. van der. Über einige neuere Ergebnisse der psychologischen Forschung und ihre Anwendung auf die Geschichte, insonderheit die Religionsgeschichte. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*. Vol. II. Roma: Anonima Romana Editoriale, 1926, pp. 1–43.
10. Molendijk (2005) — Molendijk A. L. *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands*. Leiden: Brill, 2005.
11. Söderblom (1913) — Söderblom N. *Natürliche Theologie und Allgemeine Religionsgeschichte*. Leipzig: J. C. Hinrichs Buchhandlung, 1913.
12. Waardenburg (1978) — Waardenburg J. *Reflections on the Study of Religion: Including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw*. The Hague: Mouton, 1978.
13. Waardenburg, ed. (1972) — *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research. Introduction and Anthology*. Ed. by J. Waardenburg. N.Y.: Mouton, 1972.
14. Zenkin (2012) — Zenkin S. N. *Nebozhestvennoye sakral'noye [The Undivine Sacred]*. Moscow: RGGU Publ., 2012. (In Russian).