

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2025-14-1-154-176>

ПОСТИЖЕНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ФЕНОМЕНОВ: МЕТОД ХАЙДЕГГЕРА VS МЕТОД ГОЛЛАНДСКОЙ ШКОЛЫ

АНАСТАСИЯ МЁДОВА

Доктор философских наук, профессор.

Сибирский государственный университет науки и технологий

им. академика М. Ф. Решетнева.

660037 Красноярск, Россия.

Красноярский государственный педагогический университет им. В. П. Астафьева.

660049 Красноярск, Россия.

<https://orcid.org/0000-0002-0637-6741>

E-mail: amedova@list.ru

Сравниваются подходы к выявлению, описанию и интерпретации религиозных феноменов, предлагаемые М. Хайдеггером и голландскими феноменологами религии. Фокус сравнения задан походом Хайдеггера, который он декларирует в курсе лекций *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. Фиксируются пять основных аспектов феноменологического метода: исключение обобщения и абстракций, неконцептуальное рассмотрение, выявление историчности, схватывание уникальности феноменов религиозной жизни, беспредпосылочность феноменологического рассмотрения. Цель автора — уточнить эффективность этих принципов для исследования явлений религиозной жизни. В результате сравнения выявлена общность установок Хайдеггера и религиозных феноменологов — отказ от концептуальных схем, объективирующего подхода, доктринальных предпосылок, стремление к выявлению аутентичного смысла явлений религиозной жизни, фиксация уникальности религиозного опыта, построение перспективы от первого лица. Но при этом обнаруживаются принципиальные методологические расхождения. Голландские феноменологи видели возможным и даже необходимым масштабный охват исторических и доктринальных фактов религиозной жизни, тогда как Хайдеггер не считал, что для понимания религиозных феноменов требуется их сравнение. Это связано с тем, что Хайдеггер не ставил задачу квалификации религиозного феномена. Голландские феноменологи исключали обобщение и универсализацию, но не исключали группировку и типологизацию элементов религиозной жизни. Они стояли на антиисторических позициях, что также обусловлено представлением о специфике религиозных явлений. Изучение ими религиозных данных на основе исторических фактов преследовало цель раскрытия скрытых или глубинных структур. Особую методологическую проблему представляет беспредпосылочность, выявляющая пределы применимости «магистрального» феноменологического метода, предложенного Гуссерлем, к ис-

© АНАСТАСИЯ МЁДОВА, 2025

следованию религии. В заключение статьи автор сравнивает, как решают эту проблему Хайдеггер и голландские феноменологи.

Ключевые слова: беспредпосылочность, историчность, формальное указание, неконцептуальное рассмотрение, смысл, значение, священное, структурная феноменология религии, Г. ван дер Леу, В. Б. Кристенсен.

COMPREHENDING OF RELIGION PHENOMENA: HEIDEGGER'S METHOD VS METHOD OF DUTCH SCHOOL

ANASTASIA MEDOVA

DSc in Philosophy, Professor.

Reshetnev Siberian State University of Science and Technology.

660037 Krasnoyarsk, Russia.

Krasnoyarsk State Pedagogical University named after V. P. Astafyev.

660049 Krasnoyarsk, Russia.

<https://orcid.org/0000-0002-0637-6741>

E-mail: amedova@list.ru

The author compares the approaches of Heidegger and Dutch religious phenomenologists to the identification, description, and interpretation of religious phenomena. The focus of comparison is set by Heidegger's stance in the course of lectures *Einleitung in die Phanomenologie der Religion*. The author fixes the five base aspects of the phenomenological method: exclusion of generalizations and abstractions, non-conceptual consideration, identification of historicity, grasping the uniqueness of the phenomena of religious life, and the absence of preconditions in phenomenological consideration. The aim of consideration is the concretization of the effectiveness of these principles for the comprehension of religious life. This comparison allows to detect the commonality between the Heidegger's approach and that of religious phenomenologists. It presupposes rejecting conceptual schemes, objectifying approaches, doctrinal prerequisites, striving to reveal the authentic meaning of religious life phenomena, fixation on the uniqueness of religious experience, and construction of a first-person perspective. However, there are principal methodological differences. Dutch phenomenologists assumed that a large-scale coverage of historical and doctrinal facts of religious life is not only possible but also necessary while Heidegger did not deem necessary the comparison of different religious phenomena for their understanding. This is due to Heidegger did not set the task of qualification of religious phenomenon. The Dutch phenomenologists excluded generalization and universalization but did not exclude grouping and typology of religious life elements. They held an anti-historical position conditioned by the idea of the specificity of religious phenomena; they studied religious data on the base of historical facts to reveal the hidden or deep structures. The special methodological problem is presuppositionless consideration, which indicates the limits of the applicability of Husserl's phenomenological method to religious research. In the conclusion of the article, the author compares how Heidegger and Dutch phenomenologists solve this problem.

Keywords: presuppositionless, historicity, formal indication, non-conceptual consideration, meaning, significance, sacred, structural phenomenology of religion, G. van der Leeuw, W. Brede Kristensen.

1. ВВЕДЕНИЕ

Цель данной статьи — рассмотреть особенности применения феноменологического метода к явлениям религиозной жизни на примере работ М. Хайдеггера и представителей голландской школы религиозной феноменологии. Для достижения этой цели мы вначале очертим поле исследований, относимых к феноменологии религии (1), затем обратимся к феноменологическим установкам Хайдеггера, декларируемым им как необходимые и адекватные изучению явлений религиозной жизни (2). Следующим шагом будет сравнение метода Хайдеггера с методом представителей голландской школы (3). Выявив ключевые противоречия и корреляции данных методов, мы перейдем к обсуждению их эффективности и специфичности в свете вопроса о приложимости феноменологического метода к изучению религии (4).

Мы сосредоточимся на позиции Хайдеггера, изложенной им в лекционном курсе зимнего семестра 1920–1921 годов *Einleitung in die Phanomenologie der Religion*. Данные лекции показательны как с точки зрения разработки феноменологической методологии, так и в плане практического ее приложения. Что касается метода феноменологов голландской школы, он будет рассмотрен на основе их ключевых работ (Chantepie de la Saussaye, 1887; Tiele, 1899; Leeuw, 1925; 1986; Kristensen, 1960; Waardenburg, 1978) и имеющейся критической литературы.

Относительно оснований для сравнения, которое мы собираемся предпринять, следует уточнить: в наши задачи не входит прояснение критериев атрибутации работ как религиозно-феноменологических. Это тема крайне обширная и дискуссионная. Как отмечает Джеймс Кокс, вопрос о том, каких авторов следует относить к феноменологии религии, — это едва ли не самый спорный вопрос в данной топике (Cox, 2006, 4–6). Какую бы работу мы ни открыли, будь то научный обзор, учебное пособие или энциклопедическая статья, везде мы встретим заметно различающиеся, частично совпадающие перечни имен феноменологов религии (cf. Krolick, 1985; Ryba, 1991; Knoblauch, 2001; Allen, 2005; Cox, 2006; Manoussakis, 2015; Gschwandtner, 2019; Samarina, 2019; Wynn, 2022; Farhitdinova, 2024 и др.). Выяснение, насколько «феноменологичен» тот или иной автор, относимый или сам себя относящий к феноменологии религии, является сложной задачей в силу разнообразия ее исследовательского поля (хотя в научной литературе имеются определенные, более или менее устойчивые прецеденты такого отнесения). Стоя на принципах последовательной дифференциации, можно и вовсе отрицать общее исследовательское пространство

феноменологии религии и говорить лишь о ряде параллельных, не пересекающихся научных проектов. Однако мы предполагаем, что более продуктивно исходить, напротив, из наличия возможности для сравнения религиозно-феноменологических позиций: сопоставление методов анализа феномена религии позволят высветить наиболее оригинальные и ценные моменты этого дискурса, выявить его специфичность.

2. ХАЙДЕГГЕР И ФЕНОМЕНОЛОГИ РЕЛИГИИ

Вопрос относительно принадлежности Хайдеггера к феноменологии религии является открытым, как и в целом вопрос о принадлежности к ней кого-либо, как уже было сказано выше. Начало этим перипетиям положил П. Д. Шантепи де ля Соссе, назвавший феноменологией религии (*die religiöse Phänomenologie*) способ классификации и организации основных групп религиозных проявлений, исходящий из самого их материала и не опирающийся на их доктринальные особенности (Chantepie de la Saussaye, 1887, V). Затем этот термин закрепился как самоназвание голландской группы исследователей религии (Leeuw, 1925, 4), никак не связывавших себя с направлением, основанном Э. Гуссерлем (cf. Samarina, 2019, 38–41). С течением времени слово «феноменология» стало в первую очередь ассоциироваться с работами Гуссерля и его последователей, в результате феноменология религии разделилась на два направления¹. К первому относятся феноменологи, чья преемственность от Гуссерля и его метода ясно прослеживается и которые так или иначе затрагивали вопросы религии (М. Шелер, А. Райнах, А. Шюц, Э. Штайн, Г. Вальтер, П. Рикёр). Однако нельзя сказать, что религиозная проблематика была для них, исключая Э. Штайн, центральной или глубоко разработанной, то есть они не были религиозными философами. Ко второму направлению относятся исследователи голландской школы (С. П. Тилле, В. Бреде Кристенсен, Г. ван дер Леу, К. Бликер) и те, чья деятельность продолжает эту традицию (И. Вах, Дж. Парриндер, Э. Уоллс, Н. Смут, Д. Аллен, Р. Петтацони и др.). Все они, несомненно, являются специалистами в области религии, но не являются, по большому счету, феноменологами, хотя отдельные элементы рецепции данного метода у них можно проследить (Сох, 2006, 137). Дуглас Аллен выделяет еще две группы феноменологов религии — тех, кто занимается различными наблюдениями и экспериментальными исследованиями религиозной жизни в социально-культурном,

¹ Т. Райба (Ryba, 2009) обозначает их как «философскую феноменологию» и «религиозную феноменологию».

психологическом и иных разрезах, и тех, кто занимается компаративными исследованиями религии, к последним он относит Шантепи де ля Соссе, Гео Виденгрена, Оке Хульткранца (Allen, 2005, 185). Особняком стоят такие крупные фигуры, как Мирча Элиаде, Рудольф Отто и Фридрих Хайлер, которых тоже нередко рассматривают среди феноменологов религии. Весь этот разнородный массив исследований на настоящий момент представляет феноменологию религии, но, тем не менее, отправной ее точкой традиционно считается голландская школа.

Относительно наследия Хайдеггера ситуация тоже не простая, поскольку дискуссионно как его отношение к феноменологии в строгом смысле слова (Spiegelberg, 2002, 296–300), так и к феноменологии религии (Samarina, 2021, 175), и тем более к религиозной философии (Inwood, 1999, 80). Однако, мы не видим в этом препятствий для нашего исследования, поскольку сам Хайдеггер в период с начала творчества и до создания «Бытия и Времени» обозначал свой метод как феноменологический, также он посвятил ряд ранних работ религиозной проблематике („Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik“, 1918; „Augustinus und der Neuplatonismus“, 1921; „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“, 1920/21). Поэтому мы последуем собственной интенции мыслителя, сохраняя при этом критическую позицию.

3. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОД ХАЙДЕГГЕРА

Рассмотрим методологические установки Хайдеггера, которые он декларирует в «Einleitung in die Phänomenologie der Religion», проясняя тем самым задачи феноменологии религии.

а) Исключение обобщения и абстракций

Хайдеггер выступает против ориентации философии на всеобщее. Традиционно философия пользуется методом генерализации, что предполагает обобщение. Как философия переходит от частного к общему, чем мотивирован этот переход? Он возникает из значения самой ссылки на это заранее установленное отношение. Хайдеггер констатирует: мы не видим здесь «что» объекта, мы видим некую определенность, так сказать, «в виду» этого объекта. Взгляд отводится от содержания, чтобы увидеть только то, что объект есть данность, схваченная в конкретной установке. Таким образом, формализация возникает из смысла референции самой чистой установки, а не из какого-либо содержания вообще (*Wasgehalt überhaupt*) (Heidegger, 1995, 59). Ясно, что генерализа-

ция, абстрагирование и обобщение не соответствуют феноменологическому методу, так как не позволяют увидеть феномены «как они есть», в их непосредственной данности. Как альтернативу, Хайдеггер предлагает метод экспликации (Heidegger, 1995, 86).

Хайдеггер-феноменолог выступает против любой концептуализации. К историчности бытия (*das Seyn*) нельзя прийти через какой-либо концепт. Поэтому, в частности, получить историчность религиозного опыта невозможно, находясь в рамках дихотомии «имманентное — трансцендентное». Ни одно из этих понятий не ведет к цели не потому, что они недостаточны, а потому, что их целью не является бытие. Они нацелены на сущее (*das Seiende*), которое является предметом всех позитивных наук, но не философии. Последняя должна получить идею бытия, она есть путь от бытия к его первичной фактической понятности (Patkul, 2020, 209–210). Поэтому нельзя постичь религиозность также и через понятие Бога, потому что оно относит не к живому историческому бытию, а к сущему в предельном значении его сущности (*das Seiende als das im höchsten Sinne Seiende*) (Heidegger, 1998, 55).

б) Постижение феноменов в их уникальности

Как становится ясно, феноменолог намерен «застать мир врасплох». Эта задача трудновыполнима. Если мы не занимаемся проецированием заранее известных установок в фактический контекст, как в таком случае можно убедиться, что феноменологическое предприятие удалось? Хайдеггер видит это следующим образом: феноменология предполагает, что всякий опыт может быть схвачен как нечто актуально переживаемое. Это равносильно тому, что о нем можно спросить: что в нем переживается (*Gehalt* — содержание), как это переживается (*Bezug* — связь, отношение, характер доступа) и как это переживание исполняется или наполняется (*Vollzug* — исполнение). Хайдеггер предлагает процедуру удержания феноменов в трех смысловых измерениях (*Sinnesrichtungen*): *Gehaltssinn*, *Bezugssinn*, *Vollzugssinn*. Эти три смысловых траектории не просто рядоположены: феномен и есть то, что образует их смысловая целостность (Heidegger, 1995, 63). На пересечении данных трех смысловых направлений высвечивается содержание непосредственного живого опыта, осуществляется вхождение мысли в фактичность. Если цель христианской жизни — спасение, то в свете этой цели улавливаются все три смысловые направления ее феноменальности (Heidegger, 1995, 69). Эти модусы также проясняются, если получается выделить центральный феномен или базовый религиозный опыт. В качестве такового в религиозной жизни апостола Павла Хайде-

ггер выделяет *das Phänomen der Verkündigung*. Слово *Verkündigung* переводится с немецкого как «возвешение», «провозглашение», оно имеет религиозную коннотацию «благовещение». В Синодальном переводе апостольских посланий ему соответствуют слова «благовествование», «благовестие». Речь идет о том, что Павел в своих посланиях несет (возвещает) благую весть об истинной вере. Хайдеггер объясняет свой выбор тем, что благовестие Павла — центральное явление, средоточие, в котором сплетаются отношения Павла с самим собой, с общиной и с окружающим миром в целом (*der Selbstwelt des Paulus zur Umwelt und Mitwelt der Gemeinde*) (Heidegger, 1995, 80). Теперь, когда центральный феномен найден, можно спрашивать: что объявляется, как объявляется, кто объявляет? (*Gehaltssinn, Bezugssinn, Vollzugssinn*).

Здесь мы можем выделить «как» провозглашения. Исполнение жизни имеет решающее значение. Жизнь переживается как взаимосвязь осуществлений. Отсюда можно понять, что то, как это исполняется, имеет принципиальное значение. Итак, мы спрашиваем о «как» благовествования Павла² (Heidegger, 1995, 80).

Еще один образец того, как Хайдеггер пытается прийти к уникальности исторического события веры, — это анализ феномена беспокойства *Dasein*. Хайдеггер пишет, что нужно попытаться посмотреть историческому беспокойству человеческого бытия прямо в лицо, увидеть его незатененным (Heidegger, 1995, 52). Он исследует историчность *беспокоящегося существования* (*das bekümmerte Dasein*), которое сопротивляется истории, защищается от перемен; так, апостол Павел вынужден отстаивать христианский жизненный опыт вопреки окружающей среде (Heidegger, 1995, 72). Это связано с противоречием живой исторической жизни. С одной стороны, она получает поддержку от разнообразия истории, она исполняется в ней. Но с другой стороны, история есть бремя. Историческое — это сила, против которой жизнь пытается утвердиться (Heidegger, 1995, 33).

В экзистенциальной плоскости *bekümmerte Dasein* есть живое историческое бытие. Оно сопротивляется тому, чтобы его понимали как последовательность действий; оно претендует на то, что его поступки имеют смысл. Его собственное существование требует не только смысла вообще, но и конкретного смысла, а именно иного смысла, нежели был в прошлых культурах. Беспокоящееся существование хочет быть оригинальным — «великим синтезом», «бегством от варварства» или чем угодно, только чтобы иметь новый смысл, а не тот, прежний, преувеличенный предыдущей жизнью (Heidegger, 1995, 53). Как феноменолог может ответить на это требование уникальности? Историчность

² Здесь и далее цитаты Хайдеггера даются в переводе автора статьи.

бытия предстает как собственное живое существование, *нарушенное историей*. Феноменологу нужно понять, как оно соотносится с самой историей. Ему нужно спросить: *что* на самом деле хочет защитить себя от истории? (Heidegger, 1995, 54). Здесь не следует исходить из того, что историческая реальность — это реальность событий, происходящих во времени. Нужно пытаться определить смысл истории на основе фактического опыта. С этой целью Хайдеггер пытается реконструировать опыт апостола Павла из его посланий: «Мы больше не смотрим на исторический контекст объекта, а видим ситуацию так, как будто мы пишем письмо вместе с Павлом» (Heidegger, 1995, 87).

в) *Беспредпосылочность*

Исключение типизации, генерализации, обобщений и абстракций должно открыть путь к уникальности каждого явления. Феноменолог не занимается интерпретациями, исходя из какого-либо контекста, в том числе исторического; все существующие концепции требуют феноменологического разрушения. Он руководствуется антиципацией, ведущим предвосхищением (*der leitende Vorgriff*). Это своего рода немотивированное ожидание, оно позволяет избежать тенденций, которые заранее формируют проблему (Heidegger, 1995, 78).

Феноменологическое понимание не заключается в проецировании того, что должно быть понято, в фактический контекст. Оно никогда не имеет тенденции окончательно определить какую-либо область. Феномены по сути подобны тому, что Хайдеггер называет «ситуацией»: невозможно спроецировать ситуацию ни в одну конкретную область бытия, ни тем более в «сознание» (Heidegger, 1995, 82, 91). Исторические религиозные типы, описанные в науке, дают множество возможностей. Они — материал, из которого можно черпать. Таким образом, религиозные проявления образуют трансвременное разнообразие. И все же тенденция феноменологического понимания состоит в том, чтобы пережить сам объект в его оригинальности. Поэтому никакое явление нельзя рассматривать как пример чего-либо (Heidegger, 1995, 75–76). В частности, никакие исторические факты нельзя рассматривать как примеры раннехристианской религиозности. Нужно двигаться в обратном направлении, от явлений к их смыслу: освободить явления реального жизненного опыта от объектоподобности (*Objektmäßige*), вернуться к исходному религиозному опыту и найти его оригинальное объяснение. Мы должны быть уверены, что «ничто не предпрещает феноменологического взгляда» (Heidegger, 1995, 60).

Хайдеггер говорит о подвешивании отсылающего смысла (*Bezugssinn*) феноменов. Смысловые связи явлений не должны быть заранее определены. Они

держатся в напряжении с помощью *formale Anzeige* — *формального указания*. Это способ указать на экзистенциальные явления, грубо фиксируя их предварительные смыслы и соответствующий способ извлечения этих смыслов, в то же время отклоняя любую «некритическую ошибку», блокируя тяготение к концепциям и т.п. Хотя любая интерпретация должна вытекать из нашего изначального доступа к явлениям, экзистенциальные феномены не даны нам напрямую. Следовательно, они должны быть указаны, но чисто формальным, пересматриваемым образом (Dahlstrom, 2013, 74). Формальное указание фиксирует изначальную неконцептуальность смысла доступа (*Bezugssinn*) к явлениям. Оно имеет характер «предварительности», указывая на феномен таким образом, что сам феномен сопротивляется всем внешним определениям (Копачева, 2017, 126–127). Формальное указание исключает окончательное понимание, которое может быть дано только в подлинном религиозном опыте (Heidegger, 1995, 64–67).

4. МЕТОД ХАЙДЕГГЕРА VS МЕТОД ГОЛЛАНДСКОЙ ШКОЛЫ

Обратимся к сравнению подходов Хайдеггера и голландской школы. К основным представляем последней относятся С.П.Тиле (1830–1902), В.Бреде Кристенсен (1867–1953) и Герардус ван дер Леу (1890–1950). Положения данной школы оттолкнулись от различия сущности религии и различных форм ее феноменальной манифестации, предложенного С.П.Тилле. Он также описал структуру религиозного переживания как трехосновную (эмоции, концепции и настроения) и настаивал на различении трансцендентных и имманентных модусов религиозного переживания. Представители голландской школы обсуждали проблему выделения универсальных для всех конфессий и доктрин принципов религиозности, которые могут быть использованы для исследования разнообразных феноменальных манифестаций религиозной жизни, их классификации и обобщении. В методологическом плане, начиная с Бреде Кристенсена, данная феноменология религии сосредотачивается на рефлексии уникальности религиозных переживаний, что открывает феноменологическую перспективу изучения религиозных феноменов «от первого лица». Кристенсен проводит методологическое различие двух типов религиозного опыта: «нашего» и «не-нашего», предостерегает от трактовки священного как априорного принципа. Это послужило методологическим основанием для формирования оригинального феноменологического метода исследования религии ван дер Леу, который радикализирует методологическую позицию «от первого лица»,

показывая, что религиозный опыт может быть только глубоко личным (Medova & Mishagin, 2023).

«Феноменологичность» метода Хайдеггера обычно находится вне подзрений, тогда как религиозные феноменологи, как принято считать, даже если и были склонны опираться на метод Гуссерля, делали это в «образном» смысле (Сох, 2006, 137). В лице Хайдеггера и представителей голландской школы мы сталкиваемся с двумя принципиально различными подходами. Контраст и созвучие этих подходов должны высветить особенности феноменологического метода и эффективность его для постижения религии.

а) Исключение обобщения и абстракций

На первый взгляд, представители голландской школы настроены так же, как и Хайдеггер. Они против того, чтобы помещать религиозные явления в заранее установленные понятийные структуры; каждую религию следует понимать с ее собственной точки зрения, подобно тому как ее понимают сами ее приверженцы. Поэтому «священное» для феноменологов голландской школы так же, как и религиозные феномены для Хайдеггера, не концептуализируемо. Священное не есть понятие, приложимое к каким-либо объектам, также это не свойство предметов или явлений; это существенный элемент реальности, реальность *sui generis*. Так же, как историчность Хайдеггера, священное не обобщаемо. Можно познакомиться с самыми различными выражениями священного, но нельзя прийти к однозначному определению священного (Kristensen, 1960, 18). И тем не менее Хайдеггер не согласился бы с тем, что понятие священного проясняет религиозный опыт. С его точки зрения, оно лишь делает его предпосылочным, препятствуя пониманию фактичности.

Голландская школа выступает против эссенциалистского подхода: двигаясь от сущности к явлениям или наоборот, невозможно систематически развить науки о религии, какое бы представление о сущности религии при этом ни использовалось (Kristensen, 1960, 16). Как только мы придем к определению религии, позиция исследователя утратит свою непосредственность. Да и сама религиозная реальность этому сопротивляется: не стоит даже надеяться найти какую-то транстеологическую ортодоксальность (Smart, 1973, 50). Одна из стратегий исследований в этой ситуации такова: следует отказаться от сущностных определений и заняться сопоставлением фактов реальности с тем, какими значениями они наделяются в индивидуальном сознании. Вместо религии предметом изучения должно стать «религиозное» как область смыслов (Waardenburg, 1978, 144).

Однако речь не идет о запрете на обобщения: абсолютное, а именно то, что является абсолютным для верующего, можно познать в его различных выражениях. Голландские феноменологи видели свою задачу в построении типологий религиозных явлений. Наряду с семантической и сравнительно-эмпирической ветвью феноменологии религии, они породили ее классифицирующее направление. Последнее занимается созданием морфологий или типологий религий на основе разработки структур фундаментального характера (Waardenburg, 2010, 55). Дело в том, что все религии они рассматривали как некое единство, поэтому допустимо было говорить об общих феноменах — жертвоприношении, молитве, очищении и т. п.

Вопрос Хайдеггера «В какой мере и при каких условиях всеобщее может считаться конечным объектом философского определения?» (Heidegger, 1995, 60) как нельзя более актуален на данном этапе исследования. Мы столкнулись с дивергенцией двух феноменологических подходов к одному объекту. Ее причину хотелось бы понять. Она тем более интересна в свете того, что цели и установки представителей голландской школы и Хайдеггера имеют много общего.

б) Постижение феноменов в их уникальности

Нет сомнений, что религиозные феноменологи преследовали эту цель не менее активно, чем Хайдеггер. Начальным пунктом феноменологического метода Г. ван дер Леу была апелляция к видимости; здесь он назначает имена — жертва, молитва, спаситель, миф и т. п. (Leeuw, 1986, 688). Конечный пункт метода — реализация объективности, предоставление фактам возможности «говорить самим за себя» (Smart, 1973, 53).

Феномены понимаются в обоих случаях сходным образом как данные опыта. Поскольку религиозные практики — это явление гораздо более сложное и культурно обусловленное, нежели восприятие, память, придавание значения и т. п., выделение религиозных феноменов как элементов религиозного опыта является непростой задачей. Хайдеггер не углублялся в эту проблему; как религиозный опыт он рассматривал содержание посланий апостола Павла. Голландские феноменологи, работая с обширным массивом исторических данных, конечно, не могли решить ее так просто и однозначно. Религиозными феноменами являются для них переживания, ритуалы, культы, священные образы и т. п., усматриваемые в определенной перспективе. Тем не менее как важнейший религиозный феномен понимается интеллигибельный опыт или непостижимое откровение, то есть реконструированный опыт ответной реакции сознания на присутствие нуминозного (Leeuw, 1986, 679). В этом смысле Хайдеггер идет тем

же путем, реконструируя опыт, но только не свой и не представителя конкретной религии, а апостола Павла (Heidegger, 1995, 87–88).

Каждый верующий смотрит на свою собственную религию как на уникальную и автономную реальность. Она имеет абсолютную ценность, и поэтому религии несравнимы. Это верно не только для каждой религии, понимаемой как целое, но и для каждого проявления религиозности: уникальны каждое верование и каждый священный обряд (Kristensen, 1960, 6). Хайдеггер пишет, казалось бы, о том же, хотя он далек от сравнительного изучения религий. Во-первых, он выстраивает перспективу от первого лица: суть феноменологического метода — это методологическая связь в смысле доступа к самим проблемам. Мотивы самооценки философствующего важно черпать из реального жизненного опыта: «Именно из этого самопонимания вытекает для нас вся задача феноменологии религии» (Heidegger, 1995, 34). Во-вторых, Хайдеггер декларирует необходимость постижения феноменов в их непосредственной фактичности; их нельзя подвергать концептуализации, более того, никакое содержание реальной жизни не должно быть объективировано.

Мы наблюдаем в этом пункте консенсус. Что касается идеи уникальности религиозного опыта, В. Б. Кристенсен идет даже дальше Хайдеггера. Читая у Плутарха о том, что Изида и Озирис являются великими богами не только для египтян, но и для всех, кому знакомы их имена, и что думать иначе означает лишать людей великих объектов поклонения, он приходит в недоумение. Плутарх явно ошибается, желая разделять веру в египетских богов, даже не живя на берегах Нила. Это невозможно; для этих богов Нил не был случайным средством выражения их идеи или религиозным символом («символ» для Кристенсена вообще не является религиозным термином). Нил был открывающейся сущностью Осириса, его образом (Kristensen, 1960, 37–38). Как видим, для Кристенсена невозможно поклонение не только хронологически, но и пространственно, и в целом культурно удаленным божествам.

в) Историчность религиозных феноменов

При дескрипции религиозных феноменов Хайдеггером их уникальность проистекала, как можно было заметить, из их историчности. Что касается голландской школы, ее представители имели опыт погружения в огромный исторический материал религиозной жизни разных культур. С. П. Тиле помещал религиозную феноменологию в точку схождения исторического изучения религии («которое наблюдает, собирает, объединяет, сравнивает и классифицирует факты в порядке их развития») и специальных теологий, которые легитимируют

религиозную веру (Tiele, 1899, V.I, 13). Целью ван дер Леу, как и Бликера, было устранение предрассудков в изучении религии и понимание того, как возможно изучение религиозных данных через историю для раскрытия скрытых или глубинных структур (Сох, 2006, 137). Но при этом их взгляд на религиозную жизнь, как коллективную, так и отдельного сознания, был скорее антиисторическим.

Хотя голландские феноменологи не считали, что есть какая-то вневременная универсальная сущность религии, ради которой стоит игнорировать историческую реальность, они также не считали, что рассмотрение религий в их историческом развитии продуктивно. Они не видели в динамике религиозных представлений никакой преемственности, тем более неприемлем был эволюционистский подход, описывающий движение религий от низших форм к высшим. Попытка развить идеи о значении или смысле религий в истории человечества бесперспективна. Особенно это справедливо для современной эпохи, когда в процессе создания находится нечто вроде глобального сообщества (Smart, 1973, 50).

Неисторична не только сама религия, но и ее элементы. Так, чувство священного появляется во всех случаях, когда человек приходит к осознанию каких-то спонтанных, бесконечных и абсолютных факторов: священны все феномены, несущие «след бесконечности» (Kristensen, 1960, 22). Но ошибочно думать, что священное исторично: из его анализа нельзя развить науку об исторических формах религии. Феноменология религии должна обнаруживать смысл ее феномена вне форм его исторического генезиса. Ван дер Леу и Кристенсен солидарны в том, что «религиозное» внеисторично и может быть познано только при многообразном сопоставлении сходных феноменов различных религий друг с другом (Samarina, 2019, 81, 88).

То есть у религиозных феноменов нет ни преемственности, ни динамики, также они не включаются в исторические контексты и не объясняются из исторической ситуации; Н. Сمارт отмечает, что в феноменологических описаниях ван дер Леу есть странная вневременность (Leeuw, 1986, XI). Как завещал Шантепи де ля Соссе, религиозные явления понимаются только исходя из самого их материала. Можно ли предположить, что внеисторичность подхода религиозных феноменологов имеет что-то общее с историчностью Хайдеггера?

Хайдеггер противопоставлял подлинную историчность тому, что изучает история. Феноменолог не должен позволять ни истории, ни философии истории диктовать ему проблемы, иначе он никогда не выйдет за пределы объектной концепции исторического процесса (*Objekts-Begriff des Historischen*). Поэтому следует начать с реальной жизни (Heidegger, 1995, 36). К историчности нужно прийти не

как к общей характеристике объектов, становящихся во времени, а как к тому, что само по себе не обобщаемо, что имеет всякий раз иное качество: «Это бытие — историчность — никогда не бывает тем же самым в каждую эпоху» (Heidegger, 1998, 28). В этом пункте Хайдеггер и голландская школа совершенно солидарны.

И все же для Хайдеггера постижение религиозного феномена — это постижение его историчности. Историчность объекта не выявляема путем объективации прошлых событий, хронологических уточнений или попыток объяснить прошлое с точки зрения настоящего. В этом смысле хронология совершенно не существенна; нет никакой временной удаленности событий. Они постоянно актуальны. Сущность истории (*Geschichte*) — это само историческое бытие, а именно событие присвоения человеческого бытия присутствию бытия и наоборот — «присваивающее событие», *Ereignis*. Это событие имеет начало, которое все еще приближается к нам, и в этом смысле оно является будущим (Dahlstrom, 2013, 96). Оно происходит как нечто, что уникально началось и все еще приходит к нам, если мы «здесь» (*da*) для этого (Heidegger, 2005, 17).

На первый взгляд, очень многое резонирует с установкой голландцев, если не брать во внимание, что историческим бытием обладает *Dasein*, принимающее собственное фактическое, темпоральное и событийное «здесь» (Heidegger, 1977, 506–509). Исторический подход отвергается голландцами, так как он предполагает дистанцию от объекта. Если же ты сам верующий, исторические исследования прекращаются и наступает непосредственный опыт (Kristensen, 1960, 7). Объектно-историческое понимание, по Хайдеггеру, также дефектно тем, что дает определения относительно отсылания (*vom Bezug*) так, чтобы наблюдатель не был вовлечен. Напротив, феноменологическое понимание должно определяться действиями наблюдателя (Heidegger, 1995, 82). Религиозные феномены для представителей голландской школы также вечно актуальны независимо от их временной и культурной удаленности и также требуют уникального опыта своего переживания, если он вообще возможен. Но они не историчны в хайдеггеровском смысле, поскольку за ними не стоит живая, собственная временность, которая в то же время конечна и делает возможным нечто вроде судьбы. Они не своевременны никакой реальности, не находятся для «своего времени» в настоящем моменте.

г) Беспредпосылочность

Беспредпосылочность как неангажированность исследовательской установки — это одна из форм стремления к объективности знания. Она безусловно важна для представителей религиозной феноменологии. Согласно ван дер

Леу, феноменология должна изучать только религиозные «феномены», то есть то, что «видимо»; для нее нет ничего «за» этим явлением. Поэтому она предполагает некоторую методологическую сдержанность (Leeuw, 1986, 676). Беспредпосылочность феноменологии религии выражается, прежде всего в идее ценностного равенства всех культов и доктрин³. Ни одна религиозная практика не является низшей или примитивной по сравнению с другими. Все религии одинаково подлинны, поскольку невозможно определить религиозный опыт того или другого учения как более или менее «достоверный» по сравнению с другими (Nick, 1989, 175). Как уже было сказано, голландские феноменологи являлись решительными противниками эволюционистского или стадийного подхода, который претендует на то, чтобы определять относительную ценность данных духовной жизни. Не существует стандарта, с помощью которого можно различать низшие и высшие формы религиозной жизни человечества (Kristensen, 1960, 11).

Другая угроза беспредпосылочности — вовлеченность исследователя. Ученый не должен рассматривать религиозное явление под неким теологическим или идеологическим углом зрения, или в терминах его собственного взгляда на мир. Это сложновыполнимое требование для феноменолога религии, особенно если он должен действовать от первого лица, то есть представлять и анализировать опыт адепта какой-то конкретной религии. Очевидно, что требование доктринальной беспредпосылочности вступает в противоречие с требованием наличия у исследователя личного опыта. Религиозный опыт должен быть уникальным, личностным переживанием духовных истин и практик конкретной религии. Но в этом случае он уже не является непосредственным. Он не может быть таковым, поскольку вопрос о том, действительно ли религиозны данные переживания, решается на основе доктринальной схемы (Medova & Mishagin, 2023). В конце концов феноменолог религии приходит к выбору между внутренним («инсайдерским») дискурсом данной религии, который принимает связь между смыслом ее утверждений и бытием, и внешним («аутсайдерским») дискурсом, который отрицает эту связь (Flood, 1999, 102).

Объективное, ничем не обусловленное усмотрение достигается в феноменологии с помощью эпохэ. Последнее предполагает приостановку всех суждений относительно предмета, в том числе отказ от «естественной установки». Можно ли совершить эпохэ, исследуя религиозные феномены? Предположим,

³ Успешность реализации этого принципа феноменологами голландской школы не раз подвергалась критике (см.: Waardenburg, 1978, 16, 36, 58, 127–130; Strenski, 2004, 5–16; Ryba, 2009, 280).

что мы не отрицаем при этом существование мира, но только заключаем в скобки наши допущения и наши предварительные знания о мире, то есть о религиозной реальности. Это значит, что мы «подвешиваем» вопрос об истинности или ложности религиозных утверждений (Precht, 1999, 41). Но дело в том, что религиозное высказывание несет в себе утверждение и о существовании, и об истинности своего содержания, причем эти истинность и реальность инкорпорированы в него совсем иным образом, нежели это имеет место в научном или обыденном высказывании. Если связь между смыслом высказывания и реальностью отрицается или утверждение о существовании выносится за скобки, то тем самым создается предел степени понимания религиозного утверждения. Как отмечает Г. Флад, если феноменология утверждает, что точное понимание религиозных положений может быть достигнуто с помощью ее метода, и предлагает совершить эпохэ относительно их истинного содержания или их отношения к существованию, немедленно возникает напряжение (Flood, 1999, 102). Достаточно представить эту операцию применительно к таким утверждениям, как «Иисус умер за наши грехи» или «Чтобы поклоняться Шиве, нужно стать Шивой», чтобы понять невыполнимость эпохэ в данном случае. Модальность истинности религиозных положений такова, что, если мы ее приостанавливаем, нам остается только «аутсайдерский» дискурс.

Нужно сказать, что процедура эпохэ в феноменологии религии обсуждается с особым пристрастием. И хотя сами голландские феноменологи все же полагали, что пользуются методом приостановки суждений или хотя бы занимают позицию «интеллектуального ожидания» (Leeuw, 1986, 688), критики склоняются к мнению, что такая процедура невозможна (Flood, 1999, 108–112; Ryba, 2009, 280), «психологически непрактична, феноменологически неуместна, философски неполноценна, теологически слаба и религиозно бесплодна» (Panikkar, 1999, 76).

Неконцептуальный взгляд на религиозные феномены возможен, его демонстрирует Хайдеггер, исследуя предельно частные, исторически локализованные проявления религиозности. Но все же он возможен в строго ограниченных пределах. Если феноменология религии хочет быть систематической дисциплиной, она должна работать с характерными данными и объяснять с их помощью религиозную предрасположенность человека. То есть феноменолог выделяет существенные и типичные элементы религии, но как же он при этом определяет, «какие данные типично иллюстрируют религиозную предрасположенность человека, и как мы определяем, каковы существенные элементы религии?», спрашивает В. Б. Кристенсен. И приходит к выводу: на этот вопрос

нельзя ответить на основе самих явлений (Kristensen, 1960, 7). Мы оказываемся перед вопросом: если исходить только из самого религиозного феномена, не привлекая никакие концепции, понятия, типологии, установки, не вынося даже суждение о его религиозности или нерелигиозности, куда можно прийти и какую цель в таком случае можно преследовать?

5. ДИВЕРГЕНЦИЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИХ МЕТОДОВ ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИИ

Как отмечает А. Б. Паткуль, для Хайдеггера феноменология способна выступать методом любой философской дисциплины, поскольку феноменологический метод есть опосредующее движение от усредненного понимания бытия к его смыслу (Patkul, 2020, 210–212). Это видение вполне коррелирует с установкой «альтернативных» феноменологов религии. Действительно, сопоставляя методологию Хайдеггера и голландских феноменологов, мы обнаружили много общего на уровне понимания задач исследования. Однако при всей общности исходных позиций, их результаты оказались принципиально различными как минимум в трех пунктах: в вопросах обобщаемости религиозных феноменов, их историчности и беспредпосылочности феноменологического исследования. К последнему пункту примыкает методологическая проблема перспективы от первого лица.

1. Голландская школа предполагала существование универсальных для всех конфессий и доктрин принципов религиозности, которые выражаются в уникальных религиозных переживаниях (Medova & Mishagin, 2023). Эта тенденция очевидна, например, у Г. ван дер Леу, который исследует обширнейшее поле религиозных манифестаций, группируя их вокруг «метаконцептов» (владыка, душа, очищение, святость, сила и др.). Наконец, все исследования религии, не только феноменологические, как можно заметить, закономерно концентрируются вокруг главного феномена — священного как сердцевины любого религиозного опыта.

Голландская школа и их последователи образовали структурно-феноменологическое направление или «типологическую феноменологию» (Smart, 1973, 47). Это звучит абсурдно с точки зрения Хайдеггера, ведь любая типизация и систематизация «заканчивает» для него как историю, так и феноменологию. Но голландские феноменологи именно так постигали религиозные явления — классифицируя их по группам. Эти группы, объединяющие типичные явления, неопределенны по числу. И самих религиозных явлений бесконечное

множество в различных культурах и эпохах. Задача феноменолога религии состоит в том, чтобы ограничить исследование более крупными и более четко очерченными группами, причем каждый феномен здесь должен по возможности интерпретироваться в своих терминах (Kristensen, 1960, 18).

Как мы помним, уникальность феномена схватывалась Хайдеггером на уровне смысла, на пересечении трех направлений его вхождения в фактичность: *Gehaltssinn*, *Bezugssinn*, *Vollzugssinn*. Голландские феноменологи также нацелены на поиск уникальных значений религиозных явлений. Обобщенно их стратегия такова: из регулярных структур они производят типологические или сущностные описания явлений, рассматривая их диахронически и синхронически, внутритрадиционно и межтрадиционно. Затем их метод предполагает эмпатический вход в явления, что включает заключение в скобки религиозных истин, требований и ценностей для создания относительно беспристрастных существенных описаний. Конечная цель таких анализов — прийти к значению религиозных явлений в их особенности и универсальности (Ryba, 2009, 277).

Нетрудно заметить, что путь, каким голландские феноменологи приходят к значению, принципиально иной, нежели у Хайдеггера. Хотя уже Шантепи де ля Соссе видел задачу феноменологии религии в рассмотрении значений (*Bedeutungen*) религиозных явлений (Chantepie de la Saussaye, 1887, 67), эти значения Хайдеггер, вероятно, не нашел бы феноменологическими. Для него смысл религиозного феномена — это тот смысл, на который претендует живое историческое бытие, *bekümmerte Dasein*. Но может ли такой смысл быть подлинно религиозным, если он принадлежит отдельному существованию? Как отмечает Г. Флад, выделение внутреннего опыта и анализ субъективных состояний, таких как «вера», «убеждение» или «просветление», возможно только если понимать религию как интересубъективное исполнение, в котором сознание не является центральным. Интересубъективное исполнение более важно для поддержания границ и временной непрерывности религий, чем любой субъективный опыт. Использование феноменологического метода в изучении религии неизбежно приносит с собой гуссерлианские предположения о трансцендентальном эго, которое выводит интересубъективность культурного или социального мира через процесс заключения в скобки (Flood, 1999, 108, 112).

Религиозные феноменологи вполне могли бы оценить метод Хайдеггера как субъективистский или даже соллипсистский. Неслучайно коллеги по цеху не одобряли подход Г. ван дер Леу, наиболее тяготевшего к применению метода Гуссерля. Так, К. Бликер считал самой уязвимой стороной концепции ван дер Леу то, что в нее включено слишком много элементов философской феноме-

нологии в форме спекуляций о более глубоком значении понятия «феномен». «Тем самым феноменология религии выходит за рамки своей компетенции. <...> Феноменология религии — это не философия религии, а систематизация исторических фактов с целью постижения их религиозной ценности» (Bleeker, 1972, 41). С ним солидарен Ваарденбург: постоянно обращаясь к религиозному переживанию как источнику знания, ван дер Леу «превратил в конечном итоге феноменологию в субъективное понимание содержания значения, которое, как он считал, существует “объективно” и к которому его феноменологический метод открыл подход» (Waardenburg, 2010, 56). Из этой критики становится ясно, почему обобщение фактических данных и построение типологий рассматривается религиозными феноменологами как необходимый этап исследования. Мы полагаем, что это не исключает феноменологический подход. Однако, чтобы вынести здесь обоснованное решение, нужно прояснить разницу (если она вообще имеется) между «сущностными структурами и отношениями», предположительно раскрытыми подлинно философской феноменологией религиозного опыта, и типами религиозного опыта, сконструированными описательной морфологией священного (Krolick, 1985, 195). Те ключевые феномены религиозности, которые фиксирует голландская школа, могут быть вполне сопоставимы с формами базового религиозного опыта у Хайдеггера.

2. Поиск историчности религиозных феноменов также провоцирует ряд методологических вопросов. Голландская школа тяготеет к «антиисторической позиции», поскольку не считает, что религиозные феномены и религиозный опыт эволюционируют от низших форм к высшим, обнаруживают какую-то преемственность в развитии или релевантны каким-либо хронологическим этапам: «В истории религии невозможно найти доказательств истинности собственной веры; “эволюция” идет в сотне различных направлений» (Kristensen, 1960, 17). Хайдеггер, напротив, исходит из историчности любого опыта, что открывает путь к его уникальности. Но если феноменолог не должен погружать явления в готовые контексты, в том числе исторические, возможно ли вообще такое схватывание религиозных феноменов, какое предлагает Хайдеггер? Хайдеггер уходит от определений историчности: ее нельзя обобщить, это всякий раз новое качество опыта или события. Каждое переживание для Хайдеггера уникально в своей историчности, но уникально ли оно в своей религиозности? Действительно ли религиозность тоже нельзя обобщить, и тогда каждое переживание религиозно? (Manoussakis, 2019, 44). И есть ли в таком случае метод выявления этого религиозного модуса переживаний по аналогии с его историчностью?

На эти вопросы Хайдеггер не дает ответа. Однако вряд ли можно сказать, что дескрипции религиозных феноменологов обладают меньшей уникальностью, нежели дескрипции Хайдеггера. Не будучи историчными они, однако, в значительно большей мере обращены именно к религиозной стороне опыта. Остается понять, как феноменолог полностью беспредпосылочно может заключать о религиозности того или иного опыта.

3. Феноменология как метод стремится ко внутренней свободе мышления, отличающего себя от любых своих предметов. Идея феноменологии — открытость опыта сознания миру, причем такого опыта, который не растворяется в том, чему он открыт (Molchanov, 1999, 16). Важнейшим принципом феноменологического метода является его беспредпосылочность. Феноменологическая редукция устраняет ограничения познания, неотделимые от любого естественного способа исследования. Она гарантирует от односторонности взгляда, открывая горизонт «трансцендентально» очищенных феноменов (Husserl, 1913, 3).

Для феноменологии религии тем не менее остается открытым вопрос: можно ли погружаться в религиозные феномены, не исходя из предданности не только конкретных доктрин и теорий, но вообще идеи религии? С точки зрения феноменологического метода — да. С точки зрения научных результатов — скорее нет. Н. Сمارт на примере англиканского причастия показал все сложности беспредпосылочной феноменологической дескрипции. Как только феноменолог пытается это сделать, даже если фокусом дескрипции он выберет чисто спонтанную субъективную позицию, например концентрацию внимания на убранстве храма, свечах или занавесе, фиксируемое явление пускает «очень широкие концептуальные и институциональные усики». Дело в том, что любой факт религиозной жизни как отдельный элемент систематически связан со схемой верований и институциональной традицией. Его невозможно рассмотреть изолированно, не потеряв при этом его религиозный характер (Smart, 1973, 55–56). Согласно Ж. Ваарденбургу, ситуация еще более сложная. Предпосылкой религиозных дескрипций и интерпретаций выступают не только конкретные учения или системы ценностей, но и само представление о религии — «идеал религии, который сам по себе детерминирован религиозным критерием» (Waardenburg, 2010, 54).

Безусловно, предельную непосредственность постигаемым феноменам сообщает перспектива от первого лица. Как говорит Хайдеггер, «в каждой ситуации есть эго» (Heidegger, 1995, 91). В текстах религиозных феноменологов нередко можно встретить тезис: религиозный опыт может быть только глубоко

личным, он дает привилегированный доступ к сознанию религиозного практика любой традиции (Asdlori, 2023, 1407). В этой связи Г. ван дер Леу призывал к применению интенсивного сочувствия по отношению к переживаниям религиозного опыта, сопровождающегося непрерывным изучением своей роли. Только это дает феноменологу право интерпретировать явления (Leeuw, 1986, 674–675).

Здесь нельзя не заметить ловушку, в которую попадает и Хайдеггер: личный религиозный опыт не может быть беспредпосылочным. Так, Хайдеггер утверждает, что только религиозный человек может понять религиозную жизнь, потому что иначе она не имела бы реального существования (Heidegger, 1995, 304). Но при этом его позиция становится противоположной, когда он говорит о том, как следует добиваться осознания исторической ситуации явления: первым делом здесь нужно выключить «базовое поведение личного жизненного опыта наблюдателя (феноменолога)» (Heidegger, 1995, 84). То есть при постижении феноменов в их историчности жизненный опыт выносится за скобки, а при постижении их как религиозных — нет. К феноменологическому методу Хайдеггера у нас уже назрело много вопросов. Действительно ли он ищет особый подход к явлениям религиозной жизни, или же они уникальны для него в своей историчности, так же, как и любое событие? Как кажется, все методологические усилия Хайдеггера направлены на схватывание исторической уникальности религиозного опыта, а не на выявление особого религиозного модуса его явленности или исполнения. Причем историчность постигается в особой методологической установке, а религиозным исследователь должен просто быть изначально, как личность. С этой точки зрения результаты Хайдеггера, при всей глубине и последовательности применения его метода, кажутся менее убедительными, нежели достижения голландских феноменологов религии, которые действительно пытаются уловить феномен религиозности в разнообразии его проявлений.

Хайдеггер и представители голландской школы по-разному видели перспективы приложения феноменологического метода к изучению религии. Пункты расхождения их методов указывают на имманентные проблемы феноменологического метода — проблемы достижимого «предела» уникальности феноменов и возможности их беспредпосылочного схватывания. Более того, источник методологической дивергенции, на наш взгляд, заключается в самом предмете исследований, то есть в доступности религиозного опыта феноменологическому анализу.

REFERENCES

- Allen, D. (2005). Phenomenology of Religion. In J. R. Hinnells (Ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion* (182–207). New York: Routledge.
- Asdlori, A. (2023). Phenomenological Approaches in Religious Studies. *International Journal of Scientific Research and Management (IJSRM)*, 11 (6), 1404–1409.
- Bleeker, C. J. (1972). The Contribution of the Phenomenology of Religion to the Study of the History of Religions. In U. Bianchi, C. J. Bleeker & A. Bausani (Eds.), *Problems and Methods of the History of Religions* (35–54). Leiden: E. J. Brill.
- Chantepie de la Saussaye, P. D. (1887). *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Freiburg: J. C. B. Mohr.
- Cox, J. L. (2006). *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences, and Subsequent Debates*. London, New York: T and T International.
- Dahlstrom, D. O. (2013). *The Heidegger Dictionary*. New York: Bloomsbury Academic.
- Flood, G. (1999). *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*. London: Cassell.
- Farhitdinova, O. M. (Ed.) (2024). *Phenomenology of Religion: Origins, Development, Prospects: A Textbook*. Yekaterinburg: Ural University Press (In Russian)
- Gschwandtner, C. M. (2019). What is Phenomenology of Religion? (Part I): The Study of Religious Phenomena. *Philosophy Compass*, 14 (2).
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit* (GA 2) (F.-W. von Herrmann, Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1995). *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1998). *Die Geschichte des Seyns* (GA 69) (P. Trawny, Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2005). *Über den Anfang* (GA 70) (P.-L. Coriando, Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hick, J. (1989). *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. Basingstoke: Macmillan.
- Husserl, E. (1913) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Halle: Max Niemeyer Verlag.
- Inwood, M. A. (1999). *Heidegger Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Knoblauch, H. (2001). Phenomenology of Religion. In N. J. Smelser & P. B. Baltes (Eds.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (13093–13096). Oxford: Elsevier.
- Konacheva, S. A. (2017). Thinking about God in the Phenomenological Philosophy of Religion: From Formal Indication to Eschatological Reduction. *Epistemology & Philosophy of Science*, 3, 123–139. (In Russian)
- Kristensen, B. W. (1960). *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion* (J. B. Carman, trans.). Netherlands: Martinus Nijhoff, The Hague.
- Krolick, S. (1985). Through a Glass Darkly: What is the Phenomenology of Religion? *International Journal for Philosophy of Religion*, 17 (3), 193–199.
- Leeuw, G. van der. (1925). *Einführung in die Phänomenologie der Religion*. München: Ernst Reinhardt.
- Leeuw, G. van der. (1986). *Religion in Essence and Manifestation* (J. E. Turner, trans.). Princeton, New Jersey: Princeton University Press
- Manoussakis, J. P. (2015). Phenomenological Approaches to Religion. In G. Oppy (Ed.), *The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion* (20–31). London: Routledge.
- Medova, A., & Mishagin, P. (2023). Early Phenomenology of Religion and its Methodological Foundations. *Studies in Transcendental Philosophy*, 3 (4). Retrieved from: <http://ras.jes.su/transcendental/s271326680027928-0-1>.

- Molchanov, V. (1999). Presuppositions and Non-presuppositions of Phenomenological Philosophy. *Logos*, 10, 16–28.
- Panikkar, R. (1999). *The Intrareligious Dialogue*. New York: Paulist Press.
- Patkul, A. (2020). *The Idea of Philosophy as a Science of Being in the Fundamental Ontology of Martin Heidegger*. St. Petersburg: Nauka Publ. (In Russian)
- Precht, P. (1999). *Introduction to Husserl's Phenomenology*. Tomsk: Vodolei Publ. (In Russian)
- Ryba, T. (1991). *The Essence of Phenomenology and its Meaning for the Scientific Study of Religion*. New York: Peter Lang.
- Ryba, T. (2009). Phenomenology of Religion. *Religion Compass*, 3 (2), 253–287.
- Samarina, T. S. (2019). *Phenomenology, Noumenology, Postphenomenology of Religion*. Moscow: IF RAS Publ. (In Russian)
- Samarina, T. S. (2021). Religious Issues in the Works of M. Heidegger and the Phenomenology of Religion: Interrelations and Parallels. *Voprosy filosofii*, 9, 173–183. (In Russian)
- Smart, N. (1973). *The Phenomenon of Religion*. London: Palgrave Macmillan.
- Spiegelberg, H. (2002). *The Phenomenological Movement: The Historical Introduction*. Moscow: Logos Publ. (In Russian)
- Strenski, I. (2004). *The Comity and Grace of Method*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Tiele, C. P. (1899). *Elements of the Science of Religion. Vol I, II*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Wynn, M. (2022). Phenomenology of Religion. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from: <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/phenomenology-religion>.
- Waardenburg, J. (1978). *Reflections on the Study of Religion: Including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Waardenburg, J. (2010). *Reflections on the Study of Religion: Including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw. Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research* (E. I. Arinin, trans.). Rus. edn. Vladimir: Vladimir State University Press (In Russian)