

Эклектичность феноменологии религии: случай Г. ван дер Леу

Т.С. Самарина

Целью статьи является раскрытие особенностей феноменологии религии Г. ван дер Леу. Для этого сначала рассматриваются возможные истоки феноменологии Леу, в частности, влияние на него его учителя У.Б. Кристенсена и шведского теолога Н. Зёдерблома. Далее анализируется герменевтический метод, который Леу считал основным для науки о религии; для него понимание всегда подразумевает структурирование и раскрытие сущности феноменов, в основе же понимания должна лежать симпатия: исследователь без симпатического понимания одной религии неспособен понять другую. Цель феноменолога — отстранение для изучения религиозных феноменов. Но, декларируя исследование феноменов сознания, Леу все равно постулирует существование объективной реальности религиозных феноменов. В статье доказывается, что проблему понимания мира другого Леу пытается решить посредством привлечения современных ему психологических теорий. В трудах Леу обнаруживается влияние теорий К. Ясперса, З. Фрейда, экзистенциальной психологии Л. Бинсвангера, типологической теории Э. Кречмера. Далее рассматривается религиозный эволюционизм в феноменологии Леу (порой доходящий до редукционизма), который хорошо прослеживается на примерах культов отца, матери, появления демонов и др. В заключение делается вывод, что Леу был очень непоследователен в своих трудах.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: феноменология религии, психология религии, Г. ван дер Леу, У.Б. Кристенсен, З. Фрейд, герменевтика, эпохе.

САМАРИНА Татьяна Сергеевна — Институт философии РАН. Москва, 109240, Гончарная улица, д. 12, стр. 1.

кандидат философских наук, научный сотрудник ИФ РАН.

t_s_samarina@bk.ru

ORCID: 0000-0002-9888-0872.

Статья поступила в редакцию 14 июня 2018 г.

Цитирование: Самарина Т.С. Эклектичность феноменологии религии: случай Г. ван дер Леу // Вопросы философии. 2019. № 3. С. 77–85.

Герардус ван дер Леу является самым известным представителем голландского религиозоведения и одним из авторитетнейших феноменологов религии. Как заметил Э. Шарп, «...в период между 1925 и 1950 гг. феноменология религии ассоциировалась почти исключительно с именем голландского ученого Герардуса ван дер Леу и с его книгой *Phänomenologie der Religion*» [Sharpe 1975, 229–230]. Важнейшие труды Леу очень рано были переведены на английский язык и выдержали несколько переизданий, последнее из которых вышло совсем недавно [Leeuw 2016]. Даже исследователи, настроенные по отношению к феноменологии религии критично, видят в трудах Леу философский багаж, выделяя его на фоне других представителей этого направления¹.

Леу, в отличие от множества его коллег, не стеснял себя в методологической рефлексии над собственными трудами, поэтому снабжал их содержательными предисловиями и послесловиями, в которых пояснял суть и специфику феноменологического метода². Широкую известность обрело послесловие к последней редакции «Религии в ее сущности и проявлениях» [Leeuw 1933], названное «Эпилогомены». Именно в этом тексте Леу многократно использует философский тезаурус и делает определенные намеки на то, что его теория имеет солидную философскую базу, что позволило некоторым исследователям заключить, что Леу «инкорпорировал философские идеи в свою интерпретацию феноменологии религии» [Сох 2006, 115]. Такая серьезная философская фундированность выделяла труд Леу на общем фоне феноменологов религии, анархически относящихся к описанию методологий и в целом к философской традиции³. Далее мы предлагаем рассмотреть феноменологию религии Леу на предмет ее цельности. На наш взгляд, теория Леу имеет двойное дно: за декларацией определенных философских и религиозоведческих принципов стоит эклектичная картина, организованная по принципу «anything goes».

Истоки феноменологии Леу

Феноменология Леу вписывается в голландскую традицию исследования религии, следовательно, Уильям Бреде Кристенсен, учитель Леу, не мог не оказать на него определенного влияния, и оно хорошо заметно в общей структуре построения системы Леу. Трехчастная композиция работы Кристенсена «Смысл религии» [Kristensen 1960], состоящей из рассмотрения космологии, антропологии и культовых действий, служит прообразом структуры первых частей главной работы Леу «Религии в ее сущности...», где сначала описывается объект религии со значительной, как и у Кристенсена, опорой на архаические религии, затем разбирается субъект, который, опять же как и у Кристенсена, рассматривается с привлечением материала из монотеистических и восточных религий. Данное за этим описание субъекта и объекта в их взаимоотношении фактически является описанием культа. Правда, система Леу производит более цельное и продуманное впечатление, чем теория Кристенсена, к тому же тройную структуру Леу сильно расширил, введя туда типологию религий, формы религиозных деятелей, описание религиозного мира и т.д. При этом сам Кристенсен неоднозначно и в каком-то смысле негативно отреагировал на феноменологическую теорию Леу, сочтя ее эссенциалистской из-за введения системообразующей категории Силы. Он, в частности, писал: «Все думают, что понимают идею “силы” этих народов (негров и индейцев. — Т.С.), но разве это не иллюзия? Разве мы не ограничиваемся лишь общими терминами и словами?»⁴

Но настоящим учителем Леу был все же не Кристенсен. Наибольшее идеологическое влияние на его феноменологическую теорию оказал шведский теолог епископ Натан Зёдерблом. Леу некоторое время сотрудничал с Зёдербломом, именно его книгу «Естественная теология и всеобщая история религии» [Söderblom 1913] он и выбрал как отправной пункт для размышления о возможности феноменологии религии. Зёдерблом предложил деление религий на анимистические, динамистические и религии основоположников (Зороастр, Будда, Христос, Мухаммед). Это деление имплицитно присутствует и у Леу: когда он описывает религии Воли и Формы, то имеет в виду анимизм, когда говорит о религии бесформенной Силы, то подразумевает динамизм, монотеистические религии он рассматривает как религии Силы. Зёдерблом также был первым, кто предложил рассматривать Силу как универсальную концепцию для описания всей религиозной истории. В работе «Становление веры в Бога» он писал: «В безличностной Силе типа маны зарождается осознание того, что божественное проникает во всю Вселенную и по своей сути является сверхъестественным. Вера в души и духов инициирует осознание духовного присутствия, которое, если определить его более точно, является царством воли, изначально воли капризных действующих по произволу личностей, но впоследствии, в результате пророческого влияния или каких-либо других этико-духовных достижений, более рационального, более личного и более нравственного Существа, действующего исходя из внутренних законов» [Söderblom

1926, 283]. Здесь в зародыше мы видим все основные категории Леу (Волю, Силу, Форму) и сам процесс трансформации религиозных представлений от архаических до совершенных. Стоит добавить, что, пожалуй, Леу ни о ком не отзывался с такой теплотой, как о Зёдрблуме: «Без его острого прозрения и его всепроникающей любви... мы не смогли бы продвинуться еще на один шаг... изменение направления в истории религии, ясно очерченное в нынешней феноменологической установке, находит своим символом имя этого мыслителя» [Leeuw 1933, 694]. Именно в отношении Зёдерблома к религии можно увидеть истоки понимающей феноменологии самого Леу.

Понимание как основной метод науки о религии

Определяя место для феноменологии религии, Леу отмечает, что фактически она 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. А главным методом, который Леу предлагает использовать для новой дисциплины, является *понимание*. 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 не способно раскрыть смысл, поскольку понимание задействует все силы человека, а не один интеллект⁵.

Еще в подготовительной работе «Введение в феноменологию религии», вышедшей в 1925 г. [Leeuw 1925]⁶, указав на опасность использования понимающей установки как основы исследования, для обоснования ее легитимности Леу ссылается на труды Ясперса⁷, подчеркивая, что его психологическая теория также строится на идее самопознания и познания другого, исходящего из познания себя. Проблему понимания мира другого Леу пытается решить посредством привлечения современных ему психологических теорий Ясперса и Боумана, подчеркивая, что в них тоже допускается риск определенного субъективизма, но этот риск неизбежен, если мы хотим выйти за пределы простого внешнего описания и классифицирования. Успехи новой психологии дают Леу основания полагать, что и в религиоведении мы можем говорить о перспективности такого понимающего метода. На этом обращении к психологическим теориям стоит остановиться, ведь фактически Леу обосновывает всю методологию своего исследования не философской, а психологической теорией. Мы еще вернемся к ней, а сейчас скажем несколько слов о связи Леу с философской традицией.

По Леу, программой-максимум феноменологического исследования религии является достижение сущности религии, но достигать ее нужно не в познавательном-теоретическом и метафизическом ключе, как у Гуссерля и Шелера, а в психологическом, как «глубочайшего в основе феномена лежащего переживания» [Leeuw 1925, 7].

Значительную часть «Эпилегоменов» составляют размышления о герменевтике религии. Леу утверждает, что целью исследователя является понимание религиозных феноменов, понимание же всегда подразумевает структурирование (по Леу, структурирование и есть понимание) и раскрытие сущности феноменов. В изучении религиозных феноменов он выделяет три этапа: опыт, выражающийся в работе с сокрытой внешней формой; раскрытие этой формы, приводящее к пониманию и прозрачности феномена; осознание того, что феномен выражает. Важную роль в этом процессе играет наименование феномена, поскольку, давая имена, мы классифицируем. 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 без симпатического понимания одной религии исследователь не способен понять другую. При этом полного понимания достичь невозможно, ибо нельзя стать другим, следовательно, понимание — это реконструкция, и реконструкция будет наиболее точной лишь при симпатии. А. Молендийк замечает: «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 то же время симпатия не подразумевает, что феноменолог должен растворять себя в предмете 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. Следуя традиции Шантепи де ла Соссе [Chanterpie de la Saussaye 1887, V], Леу предлагает видеть в феноменологии своего рода связующее звено между специальными науками (этнографией, историей и др.) и философией, звено, объединяющее эмпирику и теорию.

Все эти рассуждения приводят Леу к максимально содержательному определению феноменологии религии. Он пишет: «Таким образом, феноменология не является ни метафизикой, ни постижением эмпирической реальности. Она соблюдает сдержанность (еросхе), и ее понимание событий зависит от использования брекетинга, «взятия в скобки». Феноменология относится только к “феномену”, то есть к “проявлению”, для нее нет ничего, что стоит за этим явлением. Эта сдержанность тем не менее подразумевает не просто метод, не одну лишь осторожную процедуру, а характерную особенность всего отношения человека к реальности» [Leeuw 1933, 675]. Хотя это определение и начато с отрицательных утверждений, в нем выделена специфика дисциплины. Особенно обращает на себя внимание термин *эпосхе*. Этот термин в «Религии в ее сущности...» встречается достаточно редко, одно из первых его употреблений пояснено сноской, в которой приведена цитата из Макса Шелера, где философ поясняет суть феноменологического эпохе по Гуссерлю [Leeuw 1933, 646]. Из этого можно заключить, что Леу следует философии Гуссерля, но такое заключение будет поспешным. Единственный философ, на кого в значительной мере опирается Леу в «Эпилегоменах», Дильтей, не разделявший взгляды Гуссерля. И.В. Кирсберг, проведя анализ взглядов Леу, убедительно показал, что он пишет псевдофеноменологическим языком: используя гуссерлевское эпохе, на деле он понимает под этим словом лишь обычную психологическую эмпатию, все остальные его рассуждения (представление о ценностной нейтральности суждений ученого, идея герменевтического круга и им подобные) имеют общенаучное значение и не привязаны ни к какой философской теории [Кирсберг 2016^a, 208–213]. Этой же точки зрения придерживается и А. Молендийк. В частности, он пишет: «Желание Гуссерля “взять в скобки” или отложить в сторону феномены, нацеленное на “объективное” видение (Schau), похоже, значительно отличается от методологии ван дер Леу, которая подчеркивает “внутреннюю связь” между субъектом и объектом и необходимость соотносить явление с собственным жизненным опытом» [Molendijk 2005, 41]. Декларируя исследование феноменов сознания, Леу все равно постулирует существование объективной реальности религиозных феноменов. Например, в «Религии в ее сущности...» он пишет: «Как и любой опыт, религиозный опыт связан с объектом... 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, они невозможны в категориальной системе Гуссерля.

Леу и психология религии

А все дело в том, что эмпатия Леу укоренена в психологической теории Карла Ясперса, о чем он открыто написал еще во «Введении...», но в «Эпилегоменах» почему-то решил умолчать. Тот же Молендийк заметил, что герменевтический подход Леу «...разработан в психологии и психиатрии. Поразительно, как часто ван дер Леу ссылается на Карла Ясперса» [Molendijk 2005, 43]. Можно дополнить Молендийка, указав, что Леу ссылается не только на Ясперса, но и на всю психологическую традицию. Выходя за рамки «Эпилегоменов» и обращаясь к тексту всей книги, мы увидим, что она буквально пропитана психологическими теориями.

Например, описывая религиозный символизм, Леу указывает, что «символ дерева закреплён в сознании человека» [Leeuw 1933, 57], это легко узнаваемая фрейдистская логика, где символ древа связан с женским началом и плодородием; см.: [Фрейд 1991, 92–106].

Разбирая общераспространенный символ змеи, Леу определяет его как сексуальный символ, хорошо изученный современной психологией [Leeuw 1933, 76], это вновь фрейдистский след. Материнские культы он объясняет глубоко укорененным в человеческой природе отношением между матерью и ребенком [Leeuw 1933, 91], а то, что матриархальная форма почитания стала первым этапом фиксации аморфной религиозной силы, связывает со «ставшим в последнее время широко признанным психоаналитическим объяснением доминирования фигуры матери во взрослой жизни» [Leeuw 1933, 91]. Сходным образом и формы отцовских культов Леу также связывает с воззрениями Фрейда, правда, не разделяя упрощенный подход «Тотема и табу», считая его односторонним [Leeuw 1933, 179]. Леу высоко оценивает теорию Фрейда, видя в ней немалый потенциал, в особенности в аспекте изучения роли сексуальной жизни. Правда, он скорее готов признать теорию Фрейда неоригинальной, поскольку в религиозной жизни проблему сексуальности осознали «задолго до Фрейда» [Leeuw 1933, 230]. Психологической проблематикой отношения полов иллюстрирует Леу и взаимоотношения двух волей и двух сил⁸ — это ключевые понятия его религиозной теории. Анализируя труды Леу, можно заметить, что вопросы пола играют в них значительную роль, а метафора Силы — центральная в его феноменологической теории — часто связывается с сексуальной энергией, что делает его язык очень близким языку Фрейда. Такая акцентированность на теории Фрейда совсем не случайна. По замечанию К. фон Штукрада, Леу был увлечен «танцем, эротизмом и мистицизмом» [Stuckrad 2014, 128], темами, модными в начале XX в. Именно мода на сексуальность заставила его обратиться к теории Фрейда. Возможно, из-за определенного духа времени Леу, в отличие от большинства феноменологов, связывал сексуальное и священное. В одной из работ об этом он писал: «К счастью, современный мир смотрит на сексуальное свободнее, и это в особенности дает нам надежду на то, что наше время вновь сможет открыть для себя священное» [Leeuw 1959, 151].

Часто обращается Леу и к экзистенциальной психологии. Рассуждая о религиозном субъекте, он ссылается на теорию Людвиг Бинсвангера о социальном эго [Leeuw 1933, 461], рассматривая религиозные ритуалы очищения, использует современные психологические и психиатрические теории жизненного кризиса [Leeuw 1933, 348], описывая религиозные личности, привлекает типологическую теорию Эрнста Кречмера [Leeuw 1933, 550]. Много Леу пишет о Ясперсе, в первую очередь о его теории вчувствования в мир другого человека. На ней Леу и основывает все свои рассуждения о понимании и симпатии как на общем базисе для сравнения миров различных религиозных традиций [Leeuw 1933, 675–677]. Таким образом, можно увидеть, что метод Леу скорее психологический, а не философский, и психологические исследования играют в его творчестве одну из главных ролей.

Религиозный эволюционизм в феноменологии Леу

Общим местом для антропологии после Тейлора и Фрейзера была идея эволюции, присущей религиозной жизни. При этом феноменология религии формально всегда выступала против эволюционизма⁹, негативно к нему был настроен и Леу. Еще во введении к «Религии в ее сущности...» он подчеркивает, что выступает против эволюции в религиозной жизни, но декларации далеко не всегда совпадают с реальным положением дел. В статье, посвященной критике феноменологии религии с исторических позиций, Раффазале Петтациони отметил, что феноменологии религии не хватает идеи развития. «Любое явление предполагает возникновение, а за любым событием стоит процесс развития. Для историзма идея развития, напротив, является центральной, зато ему чужда фундаментальная для феноменологии установка: признание религии как самостоятельной ценности» [Петтациони 2014, 35]. Эта критика предполагала, что феноменологам нужно было встроить в свои теории представление о развитии религии, дабы соотнести их с некоторыми современными научными данными. На уровне декларации феноменологи действительно отвергали все формы эволюции в религиозной жизни, но на деле (особенно в случае с Леу и Хайлером) ситуация была несколько иной.

Разумеется, если под эволюцией понимать строгий процесс развития религии от примитивной формы к высшей, характеризующийся усложнением религиозной жизни и

фиксирующийся в конкретных переходных этапах от одной формы религии к другой, то Леу такой взгляд чужд. Он не раз подчеркивает структурность тех или иных религиозных учений, отмечает их сосуществование как параллельных, а не последовательных. Но если мы будем рассматривать эволюцию как процесс перехода одних религиозных форм в другие, пусть и совершающийся не глобально, а локально, если мы будем искать идею развития религиозных представлений от менее сложных к более сложным, то мы увидим в теории Леу много интересного.

Описывая представление о Силе в греко-христианском мире, Леу отмечает, что «идеи Власти были преобразованы в идею единой Власти с помощью концепции пневмы... апостолом Павлом, однако у него идея безличного божественного “флюида” немного меняется и ограничивается союзом со Христом» [Leeuw 1933, 34]. Здесь мы наблюдаем явный процесс усложнения идеи, ее трансформацию от одного, менее развитого типа (безличного флюида), к более развитому (единению со Христом)¹⁰. Сходный характер носит и мысль Леу, что представление о едином Боге «поздно появляется в религии» [Leeuw 1933, 48]. Это заставляет сделать вывод, что изначально существовало представление о безличной Силе, которая позже персонифицировалась в демонов и богов и значительно позже, претерпев еще ряд трансформаций, выкристаллизовалась в идею о едином и единственном Боге, — разве это не эволюционный процесс?

В труде Леу подобных примеров немало. Описывая историю почитания огня, Леу применяет к ней строго временные характеристики, замечая, что огонь окончательно трансформировался в мировой первопринцип на определенном историческом этапе в Индии [Leeuw 1933, 64]. Наиболее заметен процесс развития на примере женских культов. Описывая культ Мадонны, Леу замечает, что в Римской церкви в ее почитании сначала особенно выделялся аспект девства. При этом с точки зрения общей феноменологии религии образ Мадонны должен был быть встроен в единую систему религиозных феноменов женственной формы, соответственно, она должна быть соотнесена с богинями плодородия — это и делает Леу, замечая, что «Деметра и Исида — матери, Мария, их преемница, — мать и дева» [Leeuw 1933, 98]. Здесь особенно обращает на себя внимание оборот «их преемница», недвусмысленно указывающий на развитие и смену религиозных форм. Та же ситуация и с наименованием Богородицы «Царицей небесной», этот титул «впоследствии перешел» [Leeuw 1933, 98] к Марии из ближневосточных культов плодородия.

Касаясь исторического измерения религиозных понятий, Леу рассматривает представление о конце мира. Он замечает, что с процессом развития исторического сознания идея цикличности уступила место представлению о конечности мира, финалом которого должна была стать эпоха спасения, но позже «эпоха спасения перенеслась в конец времен, уйдя в счастливое и далекое будущее» [Leeuw 1933, 126].

Процесс олицетворения Силы, в котором особую роль играли демонические существа, также носит поступательный характер. По Леу, демоны изначально не были злыми, а стали таковыми «по контрасту с богами» [Leeuw 1933, 139], как их антагонисты. Подобные примеры можно приводить и далее. Все они показывают, что феноменологическая теория Леу имплицитно содержит в себе идею развития религиозных представлений и их усложнения. Такой взгляд, видимо, почерпнут из антропологической и исторической традиций изучения религии, на которые Леу в значительной мере опирался при составлении общей феноменологической теории.

Отметим, что наряду с идеей развития у Леу встречаются и строго редуccionистские места. Например, он часто говорит об эвгемерической теории происхождения религии и порой прилагает ее к конкретным религиозным феноменам. Вот каким образом он объясняет, как представление о стихийных силах стало связано с миром духов: «...первобытный человек изобрел богов, духов и демонов, став их создателем. Ведь и по сей день каждый поэт делает то же самое в той мере, в какой язык выражает естественные процессы как действия, он полагает за ними деятеля, мы ведь говорим, что гроза гремит, молния бьет, море волнуется...» [Leeuw 1933, 52]. Здесь языковой процесс олицетворения объявляется источником веры в личных божеств. Если не знать, что это пишет феноменолог религии, убежденный христианин, то вполне можно

заподозрить автора в осознанном редукционизме, фактически в атеизме. Зная же все это, можно прийти к выводу, что Леу был очень непоследователен в своих трудах.

Таким образом, феноменология религии Леу полна противоречий. Декларируя принципы философского подхода, на деле Леу придерживался психологических установок, формально принадлежа к голландской традиции, в значительной мере развивал идеи Натана Зёдерблома, в аисторичную и эссенциалистски ориентированную традицию феноменологии религии он ввел представления об эволюции религии и даже редукционистские идеи.

Примечания

¹ Например, И.В. Кирсберг замечает, что труд Леу в «расширительно-эпистемологическом смысле концептуальнее» работ других феноменологов, хотя он все же грешит смешением феномена и акта [Кирсберг 2016⁶: 222].

² Этого мы не найдем в работах У.Б. Кристенсена или Ф. Хайлера.

³ Об отношении феноменологов религии к философской феноменологии см.: [Самарина 2017].

⁴ Дж. Кокс цитирует эти слова по воспоминаниям коллег Кристенсена; см.: [Сох 2006, 115].

⁵ Разграничению этих понятий и описанию перспективности их использования в исследовании религии он посвятил одну из программных статей: [Leeuw 1926]. 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.

⁶ Это первый труд 1925 г., с которого Леу начал свой проект по созданию единой феноменологической системы описания религии.

⁷ Описывая общую методологическую установку работы, он замечает, что «в соответствии со взглядами Ясперса я старался в этой книге избегать, прежде всего, любой властно доминирующей теории» [Leeuw 1925, VI].

⁸ Он пишет, что «нервозность юноши в присутствии девушки и его экстатическое почтение к ней, а сходным образом и кокетство, которым женщина и защищает, и привлекает... в конечном счете, имеют основу в религии. Сила противостоит силе» [Leeuw 1933, 253].

⁹ См. развернутую критику теории эволюции в религии в трудах учителя Леу У.Б. Кристенсена: [Kristensen 1960, 11–18].

¹⁰ Особенно стоит отметить, что Леу вводит в описание религиозных реалий раннего христианства энергетическую метафору «флюида». Здесь он следует общей философско-религиоведческой тенденции использования современного категориального аппарата и вчитывания его в древние религиозные традиции. В книге «Небожественное сакральное» С. Зенкин описывает историю возникновения энергетической метафоры следующим образом: «...при научной разработке этого квазипонятия европейские ученые руководствовались собственной культурной интуицией, опирались на примеры аналогичных представлений, иные из которых были магическими, а иные – научными: силовые флюиды “животного магнетизма” по Ф. А. Месмеру, понятия “теплорода” и проводящего гравитацию “эфира”, долгое время бытовавшие в физике, и т.д.; наконец, собственно в науке моделью для толкования маны служило понятие электричества» [Зенкин 2012, 114].

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Фрейд 1991 – *Фрейд З.* Введение в психоанализ: Лекции. М.: Наука, 1991 (Freud, Sigmund, *Einführung in die Psychoanalyse* in Russian Translation, 1991).

Chantepie de la Saussaye, Pierre D. (1887) *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, J.C.B. Mohr, Freiburg.

Kristensen, William Brede (1960) *The Meaning of Religion*, M. Nijhoff, The Hague.

van der Leeuw, Gerard (1925) *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, Ernst Reinhardt, München.

van der Leeuw, Gerard (1926) “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, Anonima Romana Editoriale, Roma, pp. 1–43.

van der Leeuw, Gerard (1933) *Religion in Essence & Manifestation: A Study in Phenomenology*, Macmillan, New York.

van der Leeuw, Gerard (1959) *Sakramentales Denken: Erscheinungsformen und Wesen der außerchristlichen und christlichen Sakramente*, Johannes Stauda, Kassel.

van der Leeuw, Gerard (2016) *Religion in Essence and Manifestation*, Princeton University Press, Princeton.

Söderblom, Nathan (1913) *Natürliche Theologie und Allgemeine Religionsgeschichte*, J.C. Hinrichs Buchhandlung, Leipzig.

Söderblom, Nathan (1926) *Das Werden des Gottesglaubens: Untersuchungen über die Anfänge der Religion*, J.C. Hinrichsche Buchhandlung, Leipzig.

Зенкин 2012 – *Зенкин С.Н.* Небожественное сакральное. М.: РГГУ, 2012.

Кирсберг 2016^a – *Кирсберг И.В.* Феноменология религии Г. ван дер Леува как нефеноменологический образец? // *Вопросы философии*. 2016. № 12. С. 208–213.

Кирсберг 2016^b – *Кирсберг И.В.* Феноменология в религиоведении: Какой она может быть? М.: Прогресс-Традиция, 2016.

Петтациони 2014 – *Петтациони Р.* Сравнительный метод // *Религиоведческие исследования*. № 1–2 (9–10), 2014. С. 24–40.

Самарина 2017 – *Самарина Т.С.* Феноменология религии и философская феноменология // *Вопросы философии*. 2017. № 4. С. 61–71.

Ссылки на иностранных языках см. в разделе References.

Voprosy Filosofii. 2019. Vol. 3. P. 77–85

Eclectic Phenomenology of Religion: The Case of G. van der Leeuw

Tatiana S. Samarina

The purpose of the article is to describe main features of the phenomenology of religion of G. van der Leeuw. To do this, first discusses the possible origins of Leeuw phenomenology, in particular, the influence on him of his teacher Dutch religious scholar W.B. Kristensen and the Swedish theologian N. Söderblom. Further author analyses the hermeneutic method which Leeuw was considered as a key to the science of religion; for him understanding always involves the structuring and disclosure of the nature of the religious phenomena, at the core of the understanding must lie sympathy to foreign religion which based on the sympathy to one's own religion. Declaring the study of consciousness, Leeuw still postulates the existence of an objective reality of religious phenomena. The article proves that Leeuw tries to solve the problem of understanding the world of another by means of attracting contemporary psychological theories. In the works of Leeuw are the influences of the theories of Karl Jaspers, Sigmund Freud, the existential psychology of Ludwig Binswanger, the typological theory of Ernst Kretschmer revealed. On the examples of the cults of the father, mother, the appearance of demons, author reveals the religious evolutionism hidden in Leeuw's phenomenology (which sometimes reaching reductionism).

KEY WORDS: Phenomenology of religion, Psychology of religion G. van der Leeuw, W.B. Kristensen, S. Freud, Hermeneutics, Epoche.

SAMARINA Tatiana S. – Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharynaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

CSc in Philosophy, Research Fellow, Institute of Philosophy RAS.

t_s_samarina@bk.ru

ORCID: 0000-0002-9888-0872

Received on June 14, 2018.

Citation: Samarina, Tatiana S. (2019) "Eclectic Phenomenology of Religion: The Case of G. van der Leeuw", *Voprosy Filosofii*, Vol. 3 (2019), pp. 77–85.

DOI: 10.31857/S004287440003867-8

References

- Cox, James L. (2006) *A Guide to the Phenomenology of Religion Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*, The Continuum International Publishing Group, New York.
- Kirsberg, Igor V. (2016) “Phenomenology of Religion G. van der Leuwe as Phenomenologically Sample?”, *Voprosy Filosofii*. Vol. 12 (2016), Moscow, pp. 208–213 (in Russian).
- Kirsberg, Igor V. (2016) “*Phenomenology in religious studies: What can it be?*”, Progress-Tradiciya, Moscow (in Russian).
- Molendijk, Arie L. (2005) *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands*, Brill, Leiden.
- Pettazzoni, Raffaele (2014) “Metodo Comparativo”, *Religiovedcheskie issledovaniya*, Vol. 1–2 (9–10), pp. 24–40 (in Russian).
- Samarina, Tatiana S. (2017) “Phenomenology of Religion and Philosophical Phenomenology”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 4 (2017), pp. 61–71 (in Russian).
- Sharpe, Eric J. (1975) *Comparative Religion: A History*, Duckworth, London.
- von Stuckrad, Kocku (2014) *The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800–2000*, Walter de Gruyter, Berlin.
- Zenkin, Sergey N. (2012) *The Undivine Sacred*, RSUH, Moscow (in Russian).