



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2018.4.1>

UDC 13

LBC 86.210

## PHENOMENOLOGY OF RELIGION AND SENSE OF THE INFINITE

**Tatyana S. Samarina**

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

**Abstract.** The article discusses the role of F. Schleiermacher in the design of the project of the religion phenomenology. Schleiermacher's philosophical theory is a complex fusion of Lutheran theology, modern philosophy and the movement of romanticism. His thinking reflected the borderline situation in the intellectual life of the XVIII–XIX centuries. It resulted in creation of a new image of religion, responded to the spirit of the times. Schleiermacher opposes the deistic teachings, showing that religion is an integral part of human life; it is not rooted in the rational conception of God the creator, but in the inner feeling. Even before the development of phenomenologists, he pointed out that inner feeling is at the heart of religion: by eliminating any moral and rational aspects of religion, Schleiermacher laid the foundation for the well-known numinous R. Otto equation. Schleiermacher's attitude to both the dogmatic and the ritual side of religion was extremely negative, since personal religiosity does not need an external church, in fact a person who has infinitely grasped stands outside the church rituals, because he is the legislator of his own inner religion of feeling. Schleiermacher is one of the first theorists of religious pluralism who formed the most important position of the future science of religion: the comparison of religions is possible, since the religion of feeling common for all mankind made it permissible to search for a single basis of religion and build a large system of religious phenomena united by common principles and implied or actually existing center. According to Schleiermacher, religious experience can also be described in the language of art, since religious experience and aesthetic experience are similar in their basis. Only an experience of the feeling of the infinite can give a person a taste of the religious, and this idea is likely to have the key thought of empathy to the religion phenomenology. Separately, some clauses of Schleiermacher's theory, which were not developed in the writings of religion phenomenologists, are examined in the article.

**Key words:** F. Schleiermacher, phenomenology of religion, religious experience, empathy, pluralism, numinous.

УДК 13

ББК 86.210

## ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ И ЧУВСТВО БЕСКОНЕЧНОГО

**Татьяна Сергеевна Самарина**

Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

**Аннотация.** В статье рассматривается роль Ф. Шлейермахера в оформлении проекта феноменологии религии. Философская теория исследователя представляет собой сложный сплав лютеранской теологии, современной философии и движения романтизма. В его мышлении отразилась пограничная ситуация в интеллектуальной жизни XVIII–XIX вв., что выразилось в создании им нового образа религии, во многом отвечающего духу времени. Шлейермахер противопоставляет деистическим учениям, показывая, что религия есть неотъемлемая часть жизни человека, она коренится не в рациональном представлении о Боге-творце, а во внутреннем чувстве. Еще до разработок феноменологов он указал на то, что в основе религии находится

внутреннее чувство: устранив из религии какие-либо моральные и рациональные аспекты, Шлейермахер заложил базис для известного уравнения нуминозного Р. Отто. Отношение Шлейермахера как к догматической, так и к обрядовой стороне религии, было крайне негативным: поскольку личная религиозность не нуждается во внешней церкви, фактически человек, постигший бесконечное, стоит вне церковных обрядов, ибо он является законодателем своей собственной внутренней религии чувства. Шлейермахер выступает одним из первых теоретиков религиозного плюрализма, оформившим важнейшее положение будущей науки о религии: сравнение религий возможно, поскольку единая для всего человечества религия чувства сделала допустимыми поиск единой основы религии и выстраивание большой системы религиозных явлений, объединенной общими принципами и подразумеваемым либо актуально существующим центром. Религиозный опыт, согласно мысли Шлейермахера, может быть описан также языком искусства, поскольку опыт религиозного и опыт эстетического схожи в своей основе. Лишь опытное переживание чувства бесконечного может дать человеку вкус религиозного, скорее всего, именно в этой идее кроется ключевая для феноменологии религии мысль об эмпатии. Отдельно в статье разбираются некоторые положения теории Шлейермахера, которые не были развиты в трудах феноменологов религии.

**Ключевые слова:** Ф. Шлейермахер, феноменология религии, религиозный опыт, эмпатия, плюрализм, нуминозное.

Если говорить об истоках феноменологии религии, то очевидно, что они лежат в философии. Хотя во многих трудах общим местом стало возведение этого течения к философским идеям Э. Гуссерля, а порой – Гегеля или Канта, исторический анализ показывает укорененность всего проекта феноменологии религии в философии Фридриха Шлейермахера<sup>1</sup>. Наш отечественный религиовед А.Н. Красников, вписывая философию Шлейермахера в историю религиоведения, заметил, что герменевтика Шлейермахера, «...возникшая на стыке библейской экзегетики, филологии, истории, юриспруденции, психологии и идеалистической философии... оказалась созвучной классической феноменологии религии, поскольку это религиоведческое направление было весьма опосредованно связано с философской феноменологией и в гораздо большей степени с теми дисциплинами, на стыке которых зародилась философская герменевтика» [2, с. 137]. Особую роль Шлейермахера в оформлении всего проекта феноменологии религии подчеркивали и ее классики, еще Шантепи де ля Соссе в своем «Учебнике по истории религии» указывал на философию Шлейермахера как на одну из первых удачных попыток подвергнуть религию философской рефлексии [7, S. 4]. В.Б. Кристенсен центральным для понимания сути религии считал предложенную Шлейермахером идею созерцания вселенной как живого целого [10, р. 28, 31, 34]. Свой классический труд, посвященный феноменологии молитвы, Ф. Хайлер открывает словами Шлейермахе-

ра о месте молитвы в религиозной жизни [8, S. 1]. А Г. ван дер Леу, указывая на истоки феноменологии религии в романтическом движении, особенно выделял исследования Гердера и Шлейермахера [11, р. 662].

Шлейермахер интересен прежде всего тем, что в его мышлении отразилась пограничная ситуация в интеллектуальной жизни XVIII–XIX веков. Рожденный в pietistской семье и воспитанный в традициях особого отношения к личной религиозности, Шлейермахер стал лютеранским пастором, ведущим активную писательскую деятельность, из трудов которого для религиоведения, без сомнения, центральную роль играют его «Речи о религии к образованным людям, ее презирающим» [6], впервые вышедшие в 1799 году. В них Шлейермахер создает новый образ религии, во многом отвечающий чаяниям наступающего века. В своем видении религии он противопоставляет деистическим учениям Локка и Вольтера, показывая, что религия есть неотъемлемая часть жизни человека и укореняется она не в рациональном представлении о Боге-творце, а в глубоком внутреннем чувстве. Не согласен Шлейермахер и с идеей Канта о том, что религия может и должна ограничиваться рамками разума и базироваться на этическом отношении к миру. Внутреннее чувство не имеет отношения к этике, ведь общеизвестно, что наиболее тонкие натуры (поэты и художники) зачастую вели себя неэтично, но при этом никто не откажет в наличии у них обостренной чувствительности. Спорил Шлейермахер и с Гегелем, утверж-

дая, что институциональная религия не необходима для человека, ибо чувство, к которому она сводится, не зависит ни от каких внешних институтов, они ему скорее мешают.

Теория религии Ф. Шлейермахера представляет собой сложный сплав лютеранской теологии (апология религии и примат личной религиозности), нововременной философии (в его мысли очевидны следы пантеизма Спинозы и теории познания Канта) и движения романтизма (рассуждения о бесконечном и нестрогий стиль письма). В ее центре лежит представление о бесконечном, фактически бесконечное – это и есть аналог Бога в философской мысли Шлейермахера, но термин *Бог* для него является слишком узким и наполненным конкретными догматическими представлениями. Кроме того, согласно Шлейермахеру, рассуждая о Боге, мы ограничиваем себя конкретным набором представлений и не даем нашим чувствам примата в познании. Согласно его мысли, «...истинная религия есть чувство и вкус к бесконечному» [6, с. 77], человек постигает это, когда исследует механизмы своего собственного познания, связи субъекта и объекта, разума и природы. По сути, познание окружающего мира возможно лишь постольку, поскольку «...в вас непосредственно живет вечное единство разума и природы, всеобщее бытие всего конечного в бесконечном» [6, с. 78]. При таком подходе религия как особая сфера человеческой жизни утрачивает свое значение, фактически познание бесконечного становится доступным и возможным всем, обладающим вкусом к бесконечному. Эту мысль он не раз подтверждает примерами в тексте «Речей...». Вот, например, как он описывает раскрытие бесконечного, происходящее в процессе познания человеком связи субъекта и объекта. Это достаточно большой отрывок, но имеет смысл привести его полностью, чтобы дать представление и о ходе мысли Шлейермахера, и о специфике его идей: «Вы становитесь сознанием, и целое становится предметом, и это взаимное слияние и единение сознания и предмета, пока еще то и другое не вернулось на свое место, пока предмет еще не оторвался от сознания и не стал объективным представлением, и вы сами не оторвались от сознания и не стали чувством, – это предшествующее со-

стояние и есть то, что я имею в виду, тот момент, который вы каждый раз переживаете, но вместе и не переживаете, ибо явление вашей жизни есть лишь результат его постоянного прекращения и возвращения. Именно потому он почти не находится во времени, так он спешит пройти... Если бы я смел уподобить его, так как я не могу его описать, то я сказал бы, что он бегл и прозрачен, как запах, который роса навеивает на цветы и плоды, что он стыдлив и нежен, как девственный поцелуй, свят и плодотворен, как брачное объятие. И можно сказать, что он не только подобен всему этому, но и действительно есть все это. Он есть первая встреча всеобщей жизни с частной, он не заполняет времени и не образует ничего осязательного; он есть непосредственное, лежащее за пределами всякого заблуждения и непонимания священное сочетание вселенной с воспротивившимся разумом в творческом, зиждательном объятии. Тогда вы непосредственно лежите на груди бесконечного мира, в это мгновение вы – его душа, ибо вы чувствуете, хотя лишь через одну из его частей, все его силы и всю его бесконечную жизнь, как ваши собственные; он в это мгновение есть ваше тело, ибо вы проникаете в его мускулы и члены, как в свои собственные, и ваше чувство и чаяние приводит в движение его глубочайшие нервы. Таково первое зачатие всякого живого и первичного момента в вашей жизни, к какой бы области он ни принадлежал, и из него вырастает, следовательно, и всякое религиозное возбуждение. Но, повторяю, оно не длится даже мгновение; взаимопроникновение бытия в этом непосредственном союзе прекращается, как только наступает сознание, и тогда перед вами... выступает все живее и яснее представление, подобно образу ускользающей возлюбленной перед очами юноши... В этом смысле, следовательно, истинно то, чему учил вас древний мудрец, – что всякое знание есть воспоминание, – воспоминание о том, что лежит вне времени, но именно потому может по праву быть поставлено во главе всего временного» [6, с. 81–82].

В этом тексте парадоксальным образом эпистемология сочетается с представлением о религиозном опыте. Бесконечное раскрывает себя в каждом акте познания, ибо беско-

нечное и есть все окружающее нас. Отдельные предметы – продукты нашей объективации, в обыденной жизни мешающие познать истинную суть бытия. В приведенном выше отрывке легко угадываются религиозные метафоры: акт постижения бесконечного уподобляется «брачному объятию», сочетание вселенной с разумом именуется «священным», в момент остановившегося познания душа человека уподобляется или сливается с «душой мира» и обретает полное единение с ним, растворяясь в нем. Конечно, здесь очевидна общая романтикам идея слияния с Высшим, угадывается и ясное влияние платонизма, но вместе с тем эти метафоры отсылают к мистической литературе, где постоянно (при этом не важно, в христианстве, исламе или индуизме) используется именно такой язык для описания встречи с Богом и соединения с ним в экстазе. Любопытно, что многие феноменологи (например, Р. Отто и Ф. Хайлер) будут особенно высоко ценить именно этот аспект религиозной жизни, ставя его выше жизни простых верующих, и будут использовать в своих трудах именно такой метафоричный язык<sup>2</sup>.

Но если познание обычных вещей уравнивается с познанием религиозных, то и религии между собой также уравниваются. Шлейермахер выступает одним из первых теоретиков религиозного плюрализма. Для него все религиозные традиции в равной мере, будь то индуизм, буддизм, ислам или греческое язычество, имеют своим истоком чувство и переживание бесконечного. Здесь задается одно из важнейших положений будущей науки о религии: сравнение религий возможно, ибо в своей основе они оказываются едины. При этом нужно сделать существенную оговорку: труды Шлейермахера не являются предвосхищением работ У. Джеймса. Последний говорит о религиозном опыте как центре религиозной жизни [1, с. 33–34], Шлейермахер говорит, скорее, об особом эстетическом опыте переживания бесконечного, который хорошо описывается языком существующих религий, но с не меньшей легкостью может быть описан и языком искусства. Вот как об этом пишет сам философ: «...если можно в этом отношении сравнивать с чем-либо религию, то лучше всего сопоставить ее с тем, что и в иных отношениях тесно с ней связано, – я имею в виду

музыку. Ибо музыка образует, конечно, великое целое, особое, замкнутое в себе откровение мира, и все же музыка каждого народа есть самостоятельное целое, которое, в свою очередь, расчленяется на своеобразные формы вплоть до гения и стиля отдельного композитора... точно так же религия, несмотря на необходимость в ее живом формировании, все же в отдельных своих проявлениях, как она непосредственно выступает в жизни, более всего далека от всякой видимости принуждения и стеснения» [6, с. 88].

Опыт религиозного и опыт эстетического схожи в своей основе. Отсюда возникает идея всеобщей религиозности, дробящейся на различные вариации, как общая всему человечеству музыка различается в национальных культурах. Но эту эстетическую метафору можно продлить и дальше. Как в музыке есть виртуозы и гении, тонко чувствующие ее суть и могущие составлять уникальные произведения, ровно так же и в религии должны быть особо восприимчивые к бесконечному люди, способные постигать его в полноте. Эта идея Шлейермахера о религиозных гениях будет активно обсуждаться в последующей феноменологической традиции, задавая даже общее направление некоторым теориям понимания религии, в первую очередь, идее религиозных гениев у Ф. Хайлера<sup>3</sup> и сближению эстетического и религиозного у Г. ван дер Леу<sup>4</sup>.

Хотя Шлейермахер выступает как апологет, защищающий религию от критики со стороны современной ему буржуазии, его отношение к догматической стороне религии является крайне негативным. Религия внутреннего чувства, ставящая в центр личное переживание каждого отдельного индивида, по определению не может быть ограничена догматами и регламентирована ритуалами. Шлейермахер фактически закладывает базис для известного уравнения Отто, в котором нуминозное есть тот иррациональный остаток, который мы получаем при вычитании всех догматических идей из представления о центре религиозной жизни<sup>5</sup>. Вот что пишет на этот счет Шлейермахер: «...и столь же мало... кажутся мне правыми те, кто считают представления и учения о Боге и бессмертии... главным содержанием религии. Ибо к религии может принадлежать из того и другого лишь

то, что есть чувство и непосредственное сознание; но Бог и бессмертие, как они встречаются в таких учениях, суть понятия...» [6, с. 123]. Понятия о чем-то могут быть и у неверующих людей, изучение догматического богословия есть обычный интеллектуальный труд, не требующий никакого внутреннего расположения или чувства к изучаемому предмету. Следовательно, лишь опытное переживание чувства бесконечного может дать человеку вкус религиозного, ровно так же, как можно прочесть партитуру музыкального произведения, но его звучание будет ясно лишь при его исполнении. Представляется, что здесь кроется исток и другого известного высказывания Р. Отто из его «Святого», запрещающего читать его труд тем, кто не имеет этого религиозного чувства, ибо они ничего не смогут понять<sup>6</sup>. Возможно, именно в этой идее кроется ключевая для феноменологии религии мысль об *эмпатии*, столь необходимой любому исследователю религии. Если у человека есть опыт познания бесконечного, то он сможет увидеть его во всех формах всех религиозных традиций, поскольку он имеет развитое чувство религиозного вкуса. Лишенный же вкуса человек будет подобен глухому, который может читать лишь партитуры и не способен услышать музыку.

Негативно относится Шлейермахер и к обрядовой стороне религии. Для личной религиозности не нужна внешняя церковь, фактически человек, постигший бесконечное, развивший в себе вкус к нему, стоит вне церковных обрядов, ибо он является сам себе законодателем своей собственной внутренней религии чувства. Кроме того, в конкретных исторических религиях заложена идея ограничения, несовместимая с личной встречей человека с бесконечным. Вот как Шлейермахер описывает такую ситуацию: «...бесмысленный отказ от прекрасного, пустые слова и обряды, благотворительность – все это должно иметь для нас одинаковое значение, всякое суеверие мы должны признать одинаково нечестивым. Но никогда также мы не должны смешивать это суеверие с благонамеренным стремлением религиозных душ. То и другое различается поистине весьма легко; ибо всякий религиозный человек создает себе сам свою аскетику, в какой он

нуждается, и не ищет какой-либо нормы, кроме той, которую он носит в себе. Суеверный же и лицемер строго держится данного извне и традиционного и ревностно соблюдает все это как что-то общеобязательное и священное» [6, с. 97–98].

Это положение также базируется на идее примата личного чувства, но, в отличие от других, оно не получило столь широкого распространения в последующей феноменологии религии. Эмпирическое исследование религий позволяет отрешиться от догматической стороны, поскольку она с очевидностью не присутствует в полноте во многих архаических религиях, но уже начиная с первых работ антропологов стало ясно, что не бывает религии без ритуала, тем более что в архаических культурах все, доступное описанию ученого, – это ритуал<sup>7</sup>. Именно поэтому в основных своих трудах те, кого традиционно причисляют к феноменологам религии (может быть, за исключением Отто), детально анализировали ритуальную сторону религии, вписывая ее как неотъемлемую часть в систему религиозного комплекса. Религиозные идеи при этом действительно вызывали значительно меньший интерес.

Не встретило поддержки у феноменологов и убеждение Шлейермахера в отсутствии личного Бога и бессмертия личности. Эти идеи, послужившие поводом к обвинению Шлейермахера в спинозизме<sup>8</sup>, и были прямым следствием определения религии как познания бесконечного. В середине второй речи он, в частности, заметил, что «...религия всецело стремится к тому, чтобы резко отграниченные очертания нашей личности расширились и постепенно слились с бесконечным, – чтобы мы, сознавая вселенную, как можно теснее объединялись с ней» [6, с. 130]. Эту мысль он противопоставляет буржуазному желанию взять с собой кусочек этой ограниченной жизни в форме своей собственной личности, которая якобы должна существовать после смерти. Тот факт, что никто из феноменологов религии, хотя порой они и использовали идею центра религии как бесконечного, не стал отстаивать пантеистические представления Шлейермахера, показывает сколь велика разница между философской и религиозно-ведческой рефлексией. Если для Шлейерма-

хера как философа отрицание бессмертия души было естественным логическим следствием идеи чувства бесконечного, лежащего в центре религии, то для религиоведов основу исследования составляют эмпирические данные, которые могут опровергать или подтверждать определенные теоретические построения. Некоторые идеи Шлейермахера прошли такую проверку, другие же оказались совершенно невостребованными.

Подведем итог, кратко суммируя степень влияния Шлейермахера на последующее движение феноменологии религии. Во-первых, он ранее других указал на то, что в основе религии лежит особое чувство, устранив из нее какой-либо моральный и рациональный аспекты. Во-вторых, благодаря своей эстетической метафоре религиозной жизни он помог подвести базу под систему компаративного сравнения различных религий. В-третьих, единая для всего человечества религия чувства сделала возможными поиск единой основы религии и выстраивание большой системы религиозных явлений, объединенной общими принципами и подразумеваемым (а в некоторых случаях и актуальным) центром. В-четвертых, идея о религиозных гениях стала лейтмотивом целого ряда феноменологических теорий, хотя и была неоднозначно воспринята в религиоведческой среде. Завершая, заметим, что Шлейермахер оказал влияние не только на феноменологов религии, религиоведение в целом во многом базируется на выдвинутых им принципах, подтверждение тому – религиоведческая теория Ф. Макса Мюллера<sup>9</sup>.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Сопоставительный анализ философии религии и философской феноменологии см.: [5, с. 61–71].

<sup>2</sup> Например, четвертая глава «Священного» Р. Отто, посвященная *mysterium tremendum*, выдержана в таком духе, см.: [4, с. 21–52]. У Ф. Хайлера такая образность встречается очень часто, особенно показательна то место, которое он отводит мистикам в религиозной жизни, например, см.: [8, S. 284–340] или [9].

<sup>3</sup> О религиозных гениях и их роли см.: [8, S. 220–347].

<sup>4</sup> Леу импонирует шлейермахеровская мысль о сравнении религии и искусства [11, p. 526].

Сам Леу видел очень много пересечений между этими сферами человеческого бытия и даже планировал создать отдельное направление – феноменологию искусства, см.: [12].

<sup>5</sup> Отто на этот счет пишет: «Поскольку наше нынешнее чувство языка, несомненно, всегда подводит священное под нравственное, то при поисках той особенной специальной составной части... было бы полезно отыскать какое-то особое наименование которое обозначало бы священное минус его нравственный момент и, стоит сразу добавить, минус его рациональный момент вообще» [4, с. 13].

<sup>6</sup> Отто об этом пишет так: «Мы призываем вспомнить момент сильной и наивозможно односторонней религиозной возбужденности. Того, кто не может этого сделать или кто вообще не испытывал такого момента, мы просим далее не читать. Ибо с тем, кто может вспоминать о своих периодах полового созревания, о своих запорах или своих социальных чувствах, а вот о собственно религиозных чувствах – нет, с тем тяжело обсуждать учение о религии» [4, с. 15].

<sup>7</sup> См. классические работы У. Робертсона Смита [14] и М. Мосса [3].

<sup>8</sup> Чтобы ответить на эти обвинения, Шлейермахер в последнем издании своего труда 1821 г. в примечаниях отдельно пояснил, что он не следует идеям Спинозы напрямую, замечая, что «...мое признание Спинозы религиозным человеком привело к объявлению меня самого спинозистом, хотя я никоим образом не защищал его системы и хотя то, что есть философского в моей книге, совершенно не согласуется со своеобразием его воззрений, которые имеют ведь совсем иное средоточие, чем общее столь многим признание единства субстанции» [6, с. 228].

<sup>9</sup> См. предложенный им проект религиоведения, где влияние идей Шлейермахера очевидно, начиная от определения религии, которую Мюллер также понимает как «восприятие бесконечного» [13, p. 17].

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта / У. Джеймс. – М.: Наука, 1993. – 432 с.
2. Красников, А. Н. Методологические проблемы религиоведения / А. Н. Красников. – М.: Академический проект, 2007. – 239 с.
3. Мосс, М. Общества, обмен, личность: труды по социальной антропологии / М. Мосс. – М.: КДУ, 2011. – 416 с.
4. Отто, Р. Священное / Р. Отто. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. – 272 с.

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

6. Шлейермахер, Ф. Д. Речи о религии к образованным людям ее презирующим. Монологи / Ф. Д. Шлейермахер ; пер. с нем. С. Л. Франка. СПб. : Алетейя, 1994. – 336 с.

7. Chantepie de la Saussaye, P. D. Lehrbuch der Religionsgeschichte / P. D. Chantepie de la Saussaye. – Freiburg : J.C.B. Mohr, 1897. – 424 S.

8. Heiler, F. Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung / F. Heiler. – München : Verlag von Ernst Reenhardt, 1920. – 594 S.

9. Heiler, F. Der Gottesbegriff der Mystik / F. Heiler // Numen: International review for the history of religions. – Vol. 1. – 1954. – S. 161–183.

10. Kristensen, W. B. The Meaning of Religion / W. B. Kristensen. – The Hague : M. Nijhoff, 1960. – 533 p.

11. Leeuw, G. van der. Religion in Essence & Manifestation: A Study in Phenomenology / G. van der Leeuw. – N. Y. : Macmillan, 1933. – 715 p.

12. Leeuw, G. van der. Vom Heiligen in der Kunst / G. van der Leeuw. – Gütersloh : Carl Bertelsmann Verlag, 1957. – 358 S.

13. Max Müller, F. Introduction to the Science of Religion / F. Max Müller. – London : Longmans, Green, and Co., 1873. – 413 p.

14. Robertson Smith, W. Lectures On The Religion Of The Semites The Fundamental Institutions / W. Robertson Smith. – N. Y. : The Macmillan Company, 1927. – 801 p.

2. Krasnikov A.N. *Metodologicheskie problemy religiovedeniya* [Methodological Problems of Religious Studies]. Moscow, Akademicheskii proekt Publ., 2007. 239 p.

3. Mauss M. *Obshchestva, obmen, lichnost: Trudy po sotsialnoy antropologii* [Societies, Exchange, Personality: Works in Social Anthropology]. Moscow, KDU Publ., 2011. 416 p.

4. Otto R. *Svyashhennoe* [The Idea of the Holy]. Saint Petersburg, Izd-vo SPbGU, 2008. 272 p.

5. Samarina T. Fenomenologiya religii i filosofskaya fenomenologiya [Phenomenology of Religion and Philosophical Phenomenology]. *Voprosy filosofii*, 2017, no. 4, pp. 61-71.

6. Schleiermacher F. *Rechi o religii k obrazovannym lyudyam ee prezirayushchim* [On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers]. Saint Petersburg, Aleteya Publ., 1994. 336 p.

7. Chantepie de la Saussaye P.D. *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Freiburg, J.C.B. Mohr, 1897. 424 p.

8. Heiler F. *Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. München, Verlag von Ernst Reenhardt, 1920. 594 p.

9. Heiler F. Der Gottesbegriff der Mystik. *Numen: International review for the history of religions*, 1954, vol. 1, pp. 161-183.

10. Kristensen W.B. *The Meaning of Religion*. The Hague, M. Nijhoff, 1960. 533 p.

11. Leeuw G. van der. *Religion in Essence & Manifestation: A Study in Phenomenology*. New York, The Macmillan Company, 1933, 715 p.

12. Leeuw G. van der. *Vom Heiligen in der Kunst*. Gütersloh, Carl Bertelsmann Verlag, 1957. 358 p.

13. Max Müller F. *Introduction to the Science of Religion*. London, Longmans, Green, and Co., 1873. 413 p.

14. Robertson Smith W. *Lectures on the Religion of the Semites in the Fundamental Institutions*. New York, The Macmillan Company, 1927. 801 p.

## REFERENCES

1. James W. *Mnogoobrazie religioznogo opyta* [The Varieties of Religious Experience]. Moscow, Nauka Publ., 1993. 432 p.

## Information about the Author

**Tatyana S. Samarina**, Candidate of Sciences (Philosophy), Researcher of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Goncharnaya St., 12, p. 1, 109240 Moscow, Russian Federation, t\_s\_samarina@bk.ru.

## Информация об авторе

**Татьяна Сергеевна Самарина**, кандидат философских наук, научный сотрудник, Институт философии РАН, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, 109240 г. Москва, Российская Федерация, t\_s\_samarina@bk.ru.