



DOI: 10.22363/2313-2272-2026-26-2-380-393

EDN: ZQHGZJ

Религиозный опыт в феноменолого-социологической концепции Густава Меншинга*

Е.А. Попов

Алтайский государственный университет,
ул. Димитрова, 66, Барнаул, 656049, Россия

(e-mail: popov.eug@yandex.ru)

Аннотация. В статье представлены варианты рецепции религии, предложенные немецким социологом и феноменологом Густавом Меншингом (1901–1978). Главная цель Меншинга — найти наиболее значимый ракурс исследования религии с точки зрения ее экзистенциальной и социальной сущности. Он предложил учитывать междисциплинарное взаимодействие социологии религии и феноменологии религии, а в качестве объединяющего ракурса сосредоточить внимание на религиозном опыте. В статье охарактеризованы разные аспекты рефлексии религии в границах религиозного, социального и экзистенциального опыта, как предлагал сделать Меншинг. Выявлены точки сопряженности социологического и феноменологического направлений исследований религии, что упрочило позиции так называемой феноменологической социологии религии с акцентом на применении приема интенциональности. Меншинг раскрывает содержание религиозного опыта не только в границах совокупности конкретных религиозных актов и действий, но и во взаимодействии поколений. В его концепции «порядок поколений» определяется религиозным опытом, который вместе с социальным и экзистенциальными уровнями человеческого бытия упрочивает консолидацию индивидов. Обращение к фигуре Меншинга обусловлено двумя моментами: во-первых, он предложил апеллировать к религиозному опыту как отражению коллективного и индивидуального бытия субъектов, причем сохраняющемуся в течение неограниченного времени, несмотря на возможные изменения характера религии под влиянием экономических и политических факторов; во-вторых, он использовал собственный социологический подход в изучении религиозного опыта, который может быть применен современными исследователями.

Ключевые слова: Густав Меншинг; религиозный опыт; социология религии; феноменология религии; «порядок поколений»; интенциональность; трансляция опыта

Для цитирования: Попов Е.А. Религиозный опыт в феноменолого-социологической концепции Густава Меншинга // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология. 2026. Т. 26. № 2. С. 380–393. <https://doi.org/10.22363/2313-2272-2026-26-2-380-393> EDN: ZQHGZJ

*© Попов Е.А., 2026

Статья поступила в редакцию 06.10.2025 г. Статья принята к публикации 10.04.2026 г.

Религиозный опыт в качестве объекта исследования акцентированно не раскрывался в социологии религии, однако феноменологи, занимающиеся изучением религии, активно обсуждали содержание данного феномена. Тем любопытнее позиция немецкого мыслителя Густава Меншинга, который неоднократно подчеркивал важность обращения к религиозному опыту с точки зрения и социологии, и феноменологии, причем начинал он с социологии религии, а затем сосредоточился на феноменологии, отыскивая возможность «операционализации» религиозного опыта. В формировании его взгляда на религию и религиозный опыт особую роль сыграл Э. Гуссерль: будучи его учеником, Меншинг рассматривал вариант интенционального подхода в исследовании религии, но в итоге в концептуализации религиозного опыта сосредоточился на золотой середине, развивая феноменолого-социологическое направление (1). Тем не менее, эти обстоятельства не до конца проясняют вариативность оценки религиозного опыта самим Меншингом и другими религиоведами (2), поэтому мы будем исходить из двух предположений о подходе Меншинга. Во-первых, оценка религиозного опыта осуществлялась им на границе социологии религии и феноменологии религии, что давало преимущество — возможность «включить в социологические связи, направленные на религию, интенциональный ракурс — в таком сочетании заметно расширяется исследовательский горизонт социологического знания» [20. С. 85]. Во-вторых, Меншинг, признавая религиозный опыт сложным объектом для социологии, говорил о его важном предназначении для понимания связи поколений, опосредованной верой в бога, отправлением культа и признанием роли церкви в социальной реальности: «Религиозный опыт соединяет поколения, что дает им надежду на сохранение веры, культа и церкви, но еще важнее — он прочно соединяет людей, передающих друг другу в течение столетий ценный опыт» [23. С. 66].

В феноменологии религии были взяты на вооружение некоторые положения работ Меншинга, например, В. Шапп и К. Ставенхаген, тоже ученики Гуссерля, были заинтересованы стремлением Меншинга рассматривать религиозный опыт в системе социальных связей субъектов, в то время как феноменологи эти связи, наоборот, разрывают для демонстрации априорности божественного вне любых отношений [27. С. 126; 28. С. 48]. В 1948 году Ставенхаген написал по этому поводу по крайней мере два письма Меншингу, в одном из писем предложив обратить внимание на попытку Ф. Брентано в его труде «Психология с эмпирической точки зрения» соотнести психический и религиозный опыт и учесть возможность использовать этот принцип для обоснования социальных связей индивидов и бога, а в другом письме настаивал на важности принципа инвертности — когда религиозный опыт может оказаться вторичным по отношению к экзистенциальному опыту, а, значит, нуждающимся в выходе за «пределы социальности» [10. С. 51]. Реакция Меншинга на эти письма не известна, но этот факт свидетельствует, что со-

циологи и феноменологи готовы были обсуждать вопрос о социальности религиозного опыта.

В зарубежной социологии религии к середине XX века обнаружилась тенденция к измерению религиозности в аспекте социального действия: социологи показывали, что религия отражает поведенческие образцы, передаваемые в традиционных обществах в течение длительного времени от одного поколения другому. Трансмиссия религиозных образцов часто не совпадала с верой и становилась консолидирующим основанием общности на уровне социальных, а не «веровательных» взаимодействий (Э. Богардус, Г. Беккер и др.). Социологи предлагали свой инструментарий для исследования религии в этом направлении, например, Дж. Йингер использовал «точки отсчета», показывая значимость начала религиозного переживания и его завершающей фазы: «точки отсчета» определялись испытуемыми в ходе эмпирического исследования, что давало картину истинной или, наоборот, скрытой и ложной религиозности [32. С. 207–209]. Другой социолог-религиовед Дж. Мелтон признавал расширительную трактовку религии как «совокупности реакций людей и обществ на происходящие в мире события под защитой бога или божественного промысла» и предлагал «защиту бога» рассматривать как один из ключевых индикаторов религиозности: «то, как человек почувствует на себе защиту бога, будет в дальнейшей жизни определять его религиозность» [19. С. 44, 46]. Эти идеи социологов приближали к пониманию социальной сути религиозного опыта, о чем писал в своих работах Меншинг.

В феноменологии религии в середине XX века сложилась группа исследователей, которые утверждали вслед за Гегелем, что религия есть средство сближения с духом (3), т.е. следовали принципу опытного начала в постижении бытия, допуская применение к изучению религии методологической установки интенциональности Brentano и Husserl (К. Гольдammer, Ф. Хайлер и др.). Вместе с тем некоторые ученые из этой группы сосредоточили внимание на религиозном опыте, понимая его вслед за Г. ван дер Леувом как «субъективно переживаемое бытие рядом с богом, на пути к нему или после него» [29. С. 114]. В дальнейшем Меншинг развивал идею «после Бога» как основную содержательную линию в исследовании религиозного опыта.

Проблема заключается в недостаточном внимании социогуманитарной науки к сочетанию социологии религии и феноменологии религии, хотя такое взаимодействие открывает эвристические перспективы для оценки вариативности социологических интерпретаций религиозного опыта как отражающего «смычку» социального и экзистенциального в бытии индивидов. В свою очередь, такая «смычка» дает новые возможности для эмпирических исследований религии — как средоточие не только социальных действий, связанных с «удержанием религиозности», как писал Меншинг, но и с сущностным «переживанием бытия», лежащим в основании социального страда-

ния, социальных рисков и других явлений и процессов в поле исследований социологов.

Статья призвана показать, как складывалась оценка религиозного опыта Меншиным с акцентом на формировании самостоятельного исследовательского поля, в котором религиозный опыт становится значимым объектом для изучения и позволяет рассчитывать и социологам, и феноменологам на получение значимых научных результатов. В различных трактовках современных авторов религиозный опыт предстает как «опыт сознания», что сближает его преимущественно с феноменологической концептуализацией, причем утверждается, что «религиозный опыт зарождается как непредметный дорефлексивный, который непосредственно связан с феноменом самости» [6. С. 101]; что он «ориентирован на смысл связи идеальных предметностей» [3. С. 77]; «отражает переживание бытия не только субъектом, но и за границами субъектности» [12. С. 40] и т.д. В статье за основу взята трактовка Дж. Беттиса, полагавшего, что «религиозный опыт есть система отношений между коллективными и индивидуальными субъектами, в результате которых в течение длительного времени складываются представления о боге и божественном, о вере и верующих» [13. С. 51].

Социология религии Меншинга: межпоколенческий горизонт религиозного опыта

Некоторые отечественные авторы относят Меншинга к числу протестантских исследователей в русле феноменологической социологии религии [2; 7. С. 113]. Для этого есть достаточные основания, но имеются и возражения, которые позволяют отнести мыслителя и к социологам, и к феноменологам: «если водоразделом социологии и феноменологии религии следует считать поиск рациональных и иррациональных оснований религии соответственно, то феноменологическая социология религии, обращаясь к религиозным актам, дает им оценку с позиций того и другого смысла» [15. С. 99]. С этой точки зрения внимание Меншинга к религиозным актам или действиям оправдывает его принадлежность к феноменологической социологии религии, но его концепт «после Бога» и ориентация на исследование религиозного опыта «между социологией и феноменологией» [20. С. 110–111] несколько затрудняют дифференциацию его взглядов.

Российские авторы относят Меншинга к классикам феноменологии религии наряду с Р. Отто, Г. Виденгреном и др. [4], а зарубежные исследователи отмечают его действенное участие в развитии социологии религии, в которой он обозначил себя как социолог-феноменолог, близкий «понимающей социологии» М. Вебера [17. С. 57]. Отчасти такая точка зрения совпадает с отнесением Меншинга к феноменологически-понимающему религиоведению [5. С. 24]: в своих ранних религиоведческих работах Меншинг опирался на социологию религии Э. Дюркгейма и М. Мосса, в частности, апеллируя

к символическим структурам для объяснения консолидации верующих индивидов, он пытался рассматривать такие структуры как необходимый начальный этап солидаризации членов религиозной общности. Однако позднее Меншинг сместил акцент на религиозный опыт как «более определенный и сочетающийся с конкретными действиями людей для поддержания или удержания их религиозности» [23. С. 90].

До выхода двух своих основных работ, в которых Меншинг впервые обращается к религиозному опыту как объекту социологической рефлексии, — «Социологии религии» (1947) и «Истории религиоведения» (1948), он вступил в заочную дискуссию с Дюркгеймом и Моссом, в частности, полагая, что «символические структуры лишь усложняют задачи социолога, поскольку пронизывают все уровни человеческого индивидуального и коллективного бытия, однако в религии их горизонты значительно шире — тут и человек с его страданиями и представлениями о мире и Боге, но здесь же и опыт его поколений, опыт социальный, совсем не символический» [23. С. 90]. Вместе с тем, возможно, именно символизация реальности в трактовках французских мыслителей заставила Меншинга сомневаться в том, что и социальный опыт, и опыт религиозный не всегда можно идентифицировать посредством достаточно неустойчивой консолидации или солидаризации общества, подверженной множеству изменений, в отличие от феноменологического ракурса, сосредоточенного на структурах сознания и символизации реальности (более стабильных и потому отражающих религиозный опыт как он есть).

В более поздних работах, например, в «Социологии основных религий» (1966) Меншинг готов признать, что «социология религии удерживает его внимание сосредоточенностью на объединяющей силе религии, однако, как в этот момент “работает” социальное мышление и есть ли повод у индивида к “иссяканию его религиозности”, не всегда объясняет» [22. С. 211]. Более того, Меншинг, выступая в 1952 году на очередной конференции под эгидой Международного общества социологии религии, несколько неожиданно для участников мероприятия покритиковал отраслевую социологию за «то, что она уходит от опыта поколений верующих, не желает давать оценку соотношению “старых” и “новых” веяний в религии, хотя этот опыт — самый важный с исследовательской точки зрения, поскольку открывает возможности для интенциональной оценки глубины веры и глубины неверия (безверия)» [10. С. 100]. По поводу этого выступления участник конференции, немецкий социолог и историк религии Й. Вах отозвался следующим образом: «Так кто же Меншинг — социолог или феноменолог? Сделает ли он уступку той или другой науке или нам ожидать, что религиозный опыт так и будет камнем преткновения для социологии? Меншинг прав в том, что, если мы занимаемся религией, нам нужна глубина, вплоть до глубины сознания, и, очевидно, что здесь на арену выходит феноменология. Но я бы все же уточнил у коллеги — допустим ли тандем наук?» [31. С. 119]. Полагаем,

что Меншинг не мог не услышать суждения Ваха и в последующем целенаправленно шел по пути не только сравнения возможностей научных областей, но и обоснования их сопряженности.

В рамках социологии религии Меншинг определяет религиозный опыт так: «В условиях социальной связи поколений, когда накапливается и воздействует на всех социальный опыт, между ними передается и религиозный опыт, представляющий собой совокупность религиозных актов или действий, направленных на сохранение и укрепление общего между поколениями» [23. С. 98]. Из этого определения следуют по крайней мере два значимых тезиса для понимания социологической концепции мыслителя: во-первых, социальный опыт, накапливаемый и определяющий социальные действия субъектов, предопределяет и религиозный опыт, не отделимый от субъектов, конкретизированный в их действиях; во-вторых, религиозный опыт способствует общности субъектов, оказывает влияние на их консолидацию, установление преемственности между поколениями. До Меншинга, как и после него, никто из социологов рубежа веков не использовал межпоколенческий ракурс, будучи в основном сосредоточен на структуре религиозных общностей, их отношении к тем или иным традициям верований, религиозным и конфессиональным взглядам и т.д. Конечно, социологи были озабочены поиском консолидирующих форм, характерных для религиозных групп, но в оптике верований, ритуалов и обрядов, что предполагало обращение к этнографическим и антропологическим источникам, поэтому нередко в социологии религии ощущался заметный крен в сторону кросскультурного анализа, и нередко социология религии координировалась этнологией и социальной/культурной антропологией. Так, Т. Рендторф определял социологию религии как «науку о том, во что верят люди, но верят не только как ищущие прозрения, но и как социальные субъекты, а это уже материал других наук» [25. С. 54].

Наиболее часто Меншинг соотносил религиозный опыт с опытом социальным, полагая в последнем фактор, «оттеняющий религиозное или божественное с точки зрения его большей предметности: если социальный опыт преломляется в грузе поколений, передаваемом из одной эпохи в другую и отягощающем нравы, законы и традиции последующих обществ, то религиозный опыт, по сути, должен этот груз смягчить, сделать его более легким» [23. С. 12]. Чтобы прояснить связь поколений, передающих не только социальный опыт, но и религиозный, Меншинг предлагает «социологический алгоритм» из трех основных этапов: установление «порядка поколений» (*reihenfolge der Generationen*) и границ между ними, определяемых степенью религиозности «между отцами и детьми» [23. С. 68]; выявление общих для них религиозных актов и действий, посредством которых «социальный мир превращается в религиозный» [23. С. 71–72]; обобщение «религиозного опыта как наиболее ценного для поколений при помощи символических

структур и образцов» [23. С. 93]. Этот алгоритм должен помочь «от социального опыта перейти к религиозному, чтобы доказать куда более прочную, фундаментальную связь между поколениями. И если социальный опыт может оказаться быстрым — накопили и потратили, то религиозный проявляет себя не так — он делает связь с богом неразрывной, а, значит, и связь между поколениями не обрывается» [23. С. 113].

Таким образом, в социологии религии Меншинга религиозный опыт — объект социальной рефлексии с акцентом не на божественном как таковом и переживании бытия, а на связующем факторе поколений. С другой стороны, Меншинг как будто оставляет для себя возможность пойти и по иному пути концептуализации религиозного опыта — в границах соотношения социологии религии и феноменологии религии.

Социология и феноменология религии «после Бога»

В 1964 году Меншинг публикует небольшую статью «Проявления заблуждений в истории религии», где близок к тому, чтобы констатировать два важных концептуальных обстоятельства: во-первых, поколениям, в отличие от отдельных индивидов, не свойственно переживание бытия, которое «сочленяется с религиозным опытом»; во-вторых, отношение к богу, характерное для поколений, нуждается в рефлексии «после бога, когда связь с ним установлена, но мир идет вперед, возможно, в иную систему связей, например, символических, обуславливающих порядок вещей» [21. С. 293, 297]. Меншинг ведет поиск точки сопряженности человека и бога в истории религии, но еще более его интересуют возможности «порядка вещей» после Бога, когда «нам откроется тот религиозный опыт, который соединит поколения» [21. С. 295]. Если в «социологическом алгоритме» Меншинг вел речь о «порядке поколений», то теперь отмечает «порядок вещей», что вполне укладывается в феноменологическую парадигму.

В 1976 году Меншинг предпринимает довольно удачную попытку сближения социологического и феноменологического ракурсов в исследовании религии в статье «Сущность и предназначение человека в вере народов». Акцентируя субъектность религиозного опыта, Меншинг говорит о двух его границах — «с Богом» и «после Бога»: в первом случае религиозный опыт подчинен конкретным религиозным актам и действиям, например, тому, как в поколениях распространяются древнейшие религиозные архетипы, сохраняя актуальность в современных (по меркам середины XX века) условиях; во втором случае — «после Бога» — религиозный опыт заключается в попытке поколений удержать «достигнутое и надежно закрепившееся в коллективном и индивидуальном сознании» [24. С. 164]. «Вера народов» — основной индикатор религиозного опыта, который может быть идентифицирован при помощи интенциональности. Такой подход является классическим для феноменологии, но не совсем адаптирован к социологическим

исследованиям середины XX века. Тем не менее Меншинг в своих ранних и более поздних работах продвигает именно эту идею, что можно обозначить как феноменолого-социологический «разворот» в его концепции, где прослеживаются по крайней мере две ключевые позиции: накопленный в течение длительного времени религиозный опыт уже не нуждается в автоматической трансляции последующим поколениям; субъектность религиозного опыта определяется «порядком поколений» — они несут ответственность за устройство мира и связь эпох и людей.

Для уточнения связи поколений посредством религиозного опыта Меншинг предлагает апеллировать к одной из ключевых символических структур — смысловой системе «после Бога» (Nach Gott). В рассуждениях Меншинга можно обнаружить алгоритм феноменолого-социологического анализа религиозного опыта «после Бога» — того опыта, который должен быть удержан и сохранен поколениями. Воспользуемся приемом Ж. Варденбурга: «В религиозном опыте есть два уровня... совокупность религиозных актов и/или действий; их влияние на переживание бытия возможно в ценностно-нормативном выражении; и как минимум три обязательных составляющих... порядок бытия; сочетание религиозного и не-религиозного; удержание опыта (интериоризация)» [30. С. 121–129]. Если «два уровня» в большей степени соответствуют социологической рецепции, то «три составляющих» — преимущественно феноменологической.

Меншинг идентифицирует религиозный опыт как совокупность религиозных актов и действий, подразумевая под таковыми, например, почитания святых, праздничные и повседневные моления и т.д. С другой стороны, он считает важным исходить из того, что религиозный опыт «развертывается вместе с божественным смыслом, но и после него, когда порядок поколений предопределяет необходимость и возможность сохранения такого опыта» [24. С. 170]. В такой ситуации концепт «после Бога» обретает не только феноменолого-религиозные коннотации, но и социальные («после Бога» как ситуация «удержания» религиозного опыта для укрепления связей в «порядке поколений», но обязательно во взаимодействии с социальным опытом). Для выявления связи поколений в сочетанности религиозного и социального опыта наиболее адекватным способом Меншинг признает интенциональность, апеллируя к Гуссерлю («интенциональное как направленное к сознанию и идущее от него») и одновременно предлагая свой подход: «религиозный опыт лежит на поверхности только тогда, когда мы видим приходящих в храмы людей разных возрастов, слушаем проповеди и молимся рядом с ними, но каков этот опыт вне церквей, в повседневном бытии? Здесь скрываются глубины бытия, к которым подступиться можно интенциональным способом» [24. С. 170].

Таким образом, Меншинг в своей трактовке ситуации «после Бога» сближает позиции социологии и феноменологии и развивает феноменоло-

гическую социологию религии, предлагая главным образом рассматривать в качестве отправной точки анализа сочетание религиозного и нерелигиозного (например, социального и повседневного) опыта, индивидуального и коллективного («переживание бытия» и «порядок поколений») и т.д.

Интенциональность: ракурс феноменологической социологии религии

Наработки Меншинга могут быть взяты на вооружение современными исследователями религии, поскольку прием интенциональности обеспечивает заметные и эвристически значимые результаты. Однако социологи в изучении религии избегают понятия религиозного опыта, хотя интенциональный прием указывает на связь поколений в формировании, трансляции и «удержании» религиозного опыта. Применяя прием интенциональности, социологи измеряют «глубину веры», оценивая количественные показатели религиозности (например, частоту посещений храмов, регулярность празднования религиозных событий и т.д.) и качественные (принадлежность вероисповеданию, соотношение мирского и религиозного и др.) и «объединяя их под грифом отражения в сознании субъектов подлинной религиозности» [26. С. 136]. Для социологов сложность представляет разведение «подлинной» и «истинной» религиозности, также не всегда методы социологического анализа позволяют понять символические структуры социального бытия, социального времени и пространства, в которых преломляется религиозность, становясь «частью коллективного сознания, не измеряемого какими-либо определенными способами научного анализа, но открытого для интенциональной рефлексии» [16. С. 282].

По общему правилу, интенциональность в социологии религии позволяет установить «пределы религиозности в совокупности конкретизированных действий субъектов, причем как индивидуальных, так и коллективных», — «интенциональность связывает воедино совершенно разрозненные суждения и мнения, поскольку коллективное сознание подчинено принципу конвергентности, в отличие от индивидуального сознания, для которого более характерна дивергентность» [11. С. 400]. Как уточняет М. Барбер, «интенциональность — это долгий, протяженный взгляд на то, как божественное изменяет порядок бытия общностей и групп; социологи фиксируют этот порядок, но не всегда понятно, в каком социальном пространстве и времени, в каком ракурсе переживания бытия эти особенности проявляются» [11. С. 402]. Социология религии сконцентрирована на религиозных актах и действиях в перспективе «порядка социального бытия», но не «порядка поколений», что позволило бы оценить шансы на «удержание» религиозного опыта, имеющего значение для межпоколенческих отношений, как трактовал ситуацию Меншинг. Настройка исследовательской системы должна идти в русле феноменологической социологии религии, где бы интенциональность способ-

ствовала сопряженности двух порядков — бытия и поколений — через религиозный опыт как таковой.

В книге «Опустошающий Бог...» (1990) приводится несколько примеров социологических исследований с использованием приема интенциональности [14. С. 66–76]. Так, в одном из малодоступных, но густонаселенных поселений Колумбии в течение длительного времени враждовали верующие, представляющие одну религиозную ветвь, но имеющие разные мнения об отправлении культа. Авторы книги задаются вопросом о причинах невозможности примирения: «Ведь сложились поколения, которые сохраняют и переносят веру и культ, но в какой-то момент они стали враждовать, вероятно, по надуманной причине или в силу провокации» [14. С. 72]. Социологи выяснили, что не религиозные акты и действия стали камнем преткновения для верующих, а «порядок поколений» — одни стремились «получить веру от предшествующих поколений, а другие — от тех, кто не знал прошлого религиозного опыта, а только брал на вооружение его современный смысл; казалось, что все одинаково, но на самом деле все было очень разным» [14. С. 74]. Чтобы установить причины такого положения дел, социологам пришлось использовать прием интенциональности, который позволил решить по крайней мере две основных задачи: обнаружить точки соотношения разных поколений носителей веры; зафиксировать «порядок поколений» в ходе «осознанного транскрипта» (4), показавшего допустимость примирения верующих в перспективе (5). Вероятно, если бы исследователи сосредоточились на религиозном опыте и должным образом проработали ключевое понятие, то им удалось бы улучшить дизайн эмпирического исследования, сократить время его проведения и прийти к более показательным выводам: акцент на религиозном опыте как отражении «порядка поколений» и «результате осознания своей привязанности к вере не только в развертывании божественного, но и в переживании бытия» [14. С. 79] направил бы социологов по верному пути.

В другом случае оптика интенциональности позволила в перспективе феноменологической социологии религии определить соотношение религии и религиозности в междоуниверситетском контексте: был проведен опрос европейцев всех возрастных категорий (N=25130) в период с 1990 по 2005 годы, участники опроса выбирали не менее двух блоков вопросов из десяти предложенных («Личный опыт верования», «Чужой опыт верования», «Совместный опыт верования», «Религиозное и нерелигиозное» и т.д.). Каждый блок содержал не менее двадцати вопросов для последующих ответов: вопросы и блоки «находились все время перед испытуемыми, которые должны были анализировать свой выбор, глядя на предлагаемые стимулы в течение отведенного продолжительного времени» (выбор продолжался не менее недели) [8. С. 12]. Длительность, осознанность, многоступенчатый выбор — слабые приемы интенциональности в понимании того, как европейцы дифференцируют

религию и религиозность. Однако такой подход можно рассматривать как уловку исследователей — «не всегда так уж необходимо разделять религию и религиозность, тем более делать это на уровне лишь только теории или, напротив, только практики» [10. С. 59]. Как было обнаружено исследователями, различия между религией и религиозностью возможны на уровне опыта: «религия отражает религиозный опыт многих поколений, религиозность этот опыт транслирует в конкретных условиях» [8. С. 15]. На самом деле в контексте исследования религиозный опыт не фигурировал в качестве ключевого понятия, но в блоках вопросов стал едва ли не основным, поэтому респондентами осознавался как необходимый для разграничения исследуемых явлений. Вероятно, следовало религиозный опыт «опознавать» с учетом степени религиозности представителей старшего и младшего поколений в сопоставительном аспекте, затем установить спектр конкретных религиозных действий и актов, которые бы идентифицировались (осознавались) участниками с точки зрения возможности сохранения и трансляции в них наиболее стабильных символических структур, обеспечивающих связь поколений, в том числе обратив внимание на «удержание» религиозного опыта в «порядке поколений» за счет большей консолидации общества и/или отдельных общностей, для которых религия является определяющим фактором бытия.

Таким образом, интенциональность в социологии религии может рассматриваться как самодостаточный исследовательский прием, учитывающий сложную специфику религии как «чувствительной» сферы человеческого бытия. В то же время предложенный Меншингом феноменолого-социологический ракурс изучения религиозного опыта направлен на «схватывание» религии в ее неотделимости от «порядка поколений», их социального и экзистенциального опыта.

В 2002 году Международное общество социологии религии (ISSR) провело панельную дискуссию «Феноменология религии и социология религии», на которой В. Аугин и Р. Орневильд представили доклады о роли Меншинга в феноменологической социологии религии, дав высокую оценку его вкладу в развитие данного научного направления: «Меншинг продемонстрировал узкие места и социологии религии, и феноменологии, но показал и те аспекты, где они достигли консенсуса ради изучения сложного феномена» [18. С. 112]. С такой оценкой нельзя не согласиться: Меншинг последовательно развивал свой подход к исследованию религии в феноменолого-социологическом ключе. Последовательность, однако, не отменяла того, что Меншинг все время искал возможности для консолидации усилий социологов и феноменологов и нашел для этого необходимую «смычку» — религиозный опыт. В условиях активного развития в первой половине XX века феноменологии и социологии религии эта «смычка» оказалась настолько

удачной, что многие современники Меншинга поддерживали его концепцию и видели в ней возможность изменить «мир вещей» в оценках религии. Многие исследователи той поры были сосредоточены на социальном опыте, полагая его необходимым для контакта человека и бога (божественного), другие открывали мир осознанного переживания бытия «вместе с богом», отмеряя экзистенциальный опыт человека и человечества. Но все же современники не учли значение связи поколений в религиозном опыте, который одновременно отражал переживание бытия «до бога», «вместе с ним» и «после него». Именно Меншинг уловил сложное переплетение этих уровней религии и предложил для изучения «порядка поколений» верующих (или носителей религии) феноменолого-социологический подход.

Примечания

- (1) Феноменолого-социологическое направление получило название «феноменологическая социология религии».
- (2) К религиоведам мы относим и социологов, и феноменологов, занимающихся исследованием религии, во всех случаях, когда их позиции не находятся в принципиальном противопоставлении.
- (3) Гегель в «Философии религии» писал: «если религия — только средство, то дух знает, что он может либо использовать ее, либо прибегнуть к другим средствам; в этом случае он находится к ней в таком отношении, при котором он может руководствоваться лишь своим собственным решением. Далее, он совершенно свободен в выборе целей; его власть, хитрость, подчинение себе мнений людей и т.п. также могут служить ему средствами; именно в свободе устанавливать свои цели, в свободе, которая и заключается в том, что главное есть его цели, а религия — лишь средство, он и может свободно установить в качестве своей цели свою власть и свое господство» [1. С. 284].
- (4) «Осознанный транскрипт», по выражению Д. Аллена, представляет собой базис приема интенциональности в междисциплинарных исследованиях: в результате многочисленных стимулов, предлагаемых исследуемым и содержащих, по сути, один и тот же вопрос, но сформулированный по-разному, информант достигает «наивысшей точки осознания проблемы, проникая в ее глубь и уже практически не изменяя своего мнения по обсуждаемому вопросу» [9. С. 198].
- (5) В частности, приводится описание результатов трех социологических исследований с использованием количественных и качественных методик (1985–1989) [14. С. 78].

Библиографический список/References

1. Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2-х т. Т. 1. М., 1975 / Hegel G.W.F. *Filosofiya religii* [Lectures on the Philosophy of Religion]: in 2 vols. Vol. 1. Moscow; 1975. (In Russ.).
2. Гусева О.Ю. Философская феноменология и феноменология религии: формирование методологии // Известия Саратовского университета. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2008. Т. 8. № 1 / Guseva O.Yu. *Filosofskaya fenomenologiya i fenomenologiya religii: formirovanie metodologii* [Philosophical phenomenology and phenomenology of religion: Fformation of methodology]. *Izvestiya Saratovskogo Universiteta. Seriya: Philosophiya. Psychologiya. Pedagogika*. 2008; 8 (1). (In Russ.).
3. Молчанов В.И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. М., 2004 / Molchanov V.I. *Razlichenie i opyt: fenomenologiya neagressivnogo soznaniya* [Distinction and Experience: Phenomenology of Non-Aggressive Consciousness]. Moscow; 2004. (In Russ.).
4. Пылаев М.А. Западная феноменология религии. М., 2006 / Pylaev M.A. *Zapadnaya fenomenologiya religii* [Western Phenomenology of Religion]. Moscow; 2006. (In Russ.).

5. Самарина Т.С. Феноменология религии Ф. Хайлера // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7: Философия. 2016. № 2 / Samarina T.S. Fenomenologiya religii F. Heilera [F. Heiler's phenomenology of religion]. *Vestnik Volgogradskogo Gosudarstvennogo Universiteta. Seriya 7: Filosofiya*. 2016; 2. (In Russ.).
6. Человенко Т.Г. Об особенностях религиозных исследований в рефлексивном пространстве религиозного опыта // Ученые записки Орловского государственного университета. 2011. № 1 / Chelovenko T.G. Ob osobennostyakh religiovedcheskih issledovaniy v refleksivnom prostranstve religioznogo opyta [On the peculiarities of religious studies in the reflexive space of religious experience]. *Uchenye Zapiski Orlovskogo Gosudarstvennogo Universiteta*. 2011; 1. (In Russ.).
7. Яблоков И.Н. Феноменологическая социология религии: дихотомический и имманентно-трансцендентный векторы развития // Религиоведение. 2018. № 2 / Yablokov I.N. Fenomenologicheskaya sotsiologiya religii: dikhotomichesky i immanentno-transtsendentny vektory razvitiya [Phenomenological sociology of religion: Dichotomous and immanent-transcendent vectors of development]. *Religiovedenie*. 2018; 2. (In Russ.).
8. Allen D. Major contributions of philosophical phenomenology and hermeneutics to the study of religion. Gothoni R. (Ed.). *How to Do Comparative Religion?* Berlin; 2005.
9. Allen D. Phenomenology of religion. Hinnels J. (Ed.). *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London; 2005.
10. Arapura J.G. *Religion as Anxiety and Tranquility. An Essay in Comparative Phenomenology of the Spirit*. Mouton; 1972.
11. Barber M. Religion and the appresentative mindset. *Open Theology*. 2017; 3.
12. Barua A. *Phenomenology of Religion*. Lanham; 2009.
13. Bettis J.D. *Phenomenology of Religion. Eight Modern Descriptions of the Essence of Religion*. New York; 1969.
14. Cobb J., Christopher I. (Eds.). *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*. Maryknoll; 1990.
15. James G.A. *Interpreting Religion*. Washington; 1995.
16. Kiem Y. Intentionality and the diversity of religion: A prelude. *Religions*. 2023; 14 (2).
17. Lanczkowski G. *Einführung in die Religionsphänomenologie*. Darmstadt; 1978.
18. Laubier P. de. *Phénoménologie de la religion*. Saint-Maur; 2007.
19. Melton J.G. *The History of the Churches of the Bowling Green Yoked Charge*. Clay City; 1967.
20. Mensching G. *Die Religion; Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*. Stuttgart; 1959.
21. Mensching G. Erscheinungsformen des Irrtums in der Religionsgeschichte. *Zeitschrift für Religions- Und Geistesgeschichte*. 1964; 16 (4).
22. Mensching G. *Soziologie der grossen Religionen*. Bonn; 1966.
23. Mensching G. *Soziologie der Religion*. Bonn; 1947.
24. Mensching G. Wesen und Bestimmung des Menschen im Glauben der Völker. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie Und Religionsphilosophie*. 1976; 18 (2).
25. Rendtorff T. *Theologie, Ethnologie und Soziologie*. Stuttgart; 1957.
26. Rota A. Collective intentionality and the study of religion. Social ontology and empirical research. *Sociology of Religion*. 2025; 86 (1).
27. Schapp V. *Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*. Frankfurt am Main; 2012.
28. Stavenhagen K. Absolute Stellungnahmen. Eine ontologische Untersuchung über das Wesen der Religion. New York; 1979.
29. Van der Leeuw G. *Sacraments-theologie*. Berlin; 1949.
30. Waardenburg J. *Reflections on the Study of Religion*. Berlin; 1978.
31. Wach J. *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian*. Chicago; 1951.
32. Yinger J.M. *The Scientific Study of Religion*. New York; 1970.

DOI: 10.22363/2313-2272-2026-26-2-380-393

EDN: ZQHGZJ

Religious experience in the phenomenological-sociological concept of Gustav Mensching*

E.A. Popov

Altai State University,
Dimitrova St., 66, Barnaul, 656049, Russia

(e-mail: popov.eug@yandex.ru)

Abstract. This article presents approaches to the reception of religion proposed by the German sociologist and phenomenologist Gustav Mensching (1901–1978). Mensching's primary goal was to identify a more meaningful perspective for studying religion in its existential and social essence. He proposed considering the interdisciplinary interaction between sociology of religion and phenomenology of religion, focusing on religious experience as a unifying perspective. The article describes various aspects of reflecting on religion within the religious, social, and existential experience, as proposed by Mensching; identifies the points of convergence between the sociological and phenomenological approaches to religious research, strengthening the position of the so-called phenomenological sociology of religion with an emphasis on the application of intentionality. Mensching reveals the content of religious experience not only within a set of specific religious acts and actions, but also in the interaction between generations. In his concept, the "order of generations" is determined by religious experience, which, together with the social and existential levels of human existence, strengthens the consolidation of individuals. The author's focus on Mensching's ideas is explained by two factors: first, he proposed considering religious experience as a reflection of the collective and individual existence of subjects, which persists over an indefinite period, despite possible changes in the nature of religion under the influence of economic and political factors; second, he developed his own sociological approach to the study of religious experience, which can be applied by contemporary researchers.

Key words: Gustav Mensching; religious experience; sociology of religion; phenomenology of religion; "order of generations"; intentionality; transfer of experience

For citation: Popov E.A. Religious experience in the phenomenological-sociological concept of Gustav Mensching. *RUDN Journal of Sociology*. 2026; 26 (2): 380–393. (In Russ.). <https://doi.org/10.22363/2313-2272-2026-26-2-380-393> EDN: ZQHGZJ