

После Бога у Густава Меншинга

Евгений Александрович Попов – доктор философских наук, профессор кафедры социологии и конфликтологии. Алтайский государственный университет. Барнаул, Россия.

E-mail: popov.eug@yandex.ru

Аннотация. В статье оценивается концептуализация божественного в феноменологическом ракурсе Густава Меншинга (1901–1978). Немецкий мыслитель сосредоточен на развертывании божественного в рамках религиозного опыта и после Бога как сущего иного (нуминозного). Как установлено в статье, Меншинг избегает интенционального акта, традиционного для феноменологии и предложенного Гуссерлем в качестве ключевого опытного регистра, но склоняется к трансцендированию. Концепт после Бога рассматривается как иное сущее и религиозный (пост)опыт. Содержание такого концепта определяется и возможностями переживания бытия субъектом, и изначальностью смыслов божественного как данности. Таким образом, божественное есть смысл-в-себе, трансцендентальное, опытное, символизация реальности и т.д. Оценивая эти характеристики, Меншинг исходит из понимания сути религиозного опыта. Философу удалось представить свою позицию как новый поворот в феноменологии религии.

Ключевые слова: Густав Меншинг, божественное, трансцендирование, феноменология религии, нуминозное.

Введение

В ФИЛОСОФИИ религии давно проложены дистанции – к Богу, с Богом, от Бога, вероятно, после Бога. Так и в философии, так и в религиозном опыте, свидетельствующем о развертывании божественного как априорного или же как самодостаточного, но по отношению к религиозному субъекту. В последнем случае, по замечанию И.Н. Яблокова,

выделяются «внутренние» формы получения контакта с «божественным», к которым относятся религиозное переживание, озарение, погружение, экстаз, вера, опосредующие встречу человека с Богом (важнейшим из них считается «Слово Божие», «Священное Писание») и ответ человека на воздействие священного, который осуществляется в форме культа, нравственного поступка и создания общины (общности) (Яблоков 2018: 114).

Эти слова относятся к феноменологической позиции немецкого мыслителя Густава Меншинга (1901-1978).

Меншинг начинал как социолог религии; в его работе, посвященной поиску оснований социальности в переживании субъектами божественного, часто встречается предлог «после»: после человека, после общества, после духа и т.д. (Menschling, 1966: 12, 19, 90). Мыслитель находится в поиске смыслов, которые сочетаются со смыслами божественного, но в то же время вынужден как будто бы оборачиваться назад – смотреть, как общество и человек станут реагировать на переживаемое божественное. Здесь также возникает ситуация *после* – когда религиозный опыт накоплен и традиционно отражает путь человека к Богу, остается все равно некоторая недосказанность, которую сам субъект оценить не в силах, ему этого просто не дано. Вместе с тем именно религиозный опыт позволяет увидеть, где человек находился – рядом с Богом или вдали от него, и оказался, таким образом, *после* Него.

Проблема, на которую мы обращаем внимание в этой статье, заключается в необходимости содержательно развернуть достаточно любопытную позицию Г. Меншинга, рассматривающего религиозный опыт только лишь как путь к Богу, но допускающий, что есть

сущность сущего после Него, и расставить в ней акценты. Такой расклад не создает иллюзорности чего-то безотносительного, напротив, позволяет взглянуть на то, что связывает человека и Бога после религиозного опыта, после того как взаимодействие было установлено и не может иссякнуть ни по какой причине. Можно было бы использовать в таком случае понятие религиозного (пост)опыта, как нам кажется, в наибольшей степени отвечающее концептуальной формулировке Меншинга, однако этот вариант будет использован в другой статье.

Цель настоящей статьи – показать, как Меншинг в своей феноменологии, восходящей к Гуссерлю и попутно к Гегелю (или наоборот), развертывает концепт *после Бога* в двух направлениях: (1) как инаковость (нуминозность); (2) как предельность переживаемого бытия в божественном. В первом случае *после Бога* развертывается *иное* как сущее, во втором видятся границы в том, как человек способен пережить божественное иначе, чем природное, космическое, вселенское и т.д. (конкуренция сред). У Меншинга аргументация сводится прежде всего к тому, что религия – это опыт переживания бытия и «вчувствования» в божественное, но как во всяком цельном образовании, в религиозном опыте утрачивается острота такого переживания, и человек может оказаться за гранью божественного и его смыслов.

И если, согласно Гегелю, религия дает власть, свободу и цель (Гегель 1975: 284), то Меншинг видит в религии опытное начало, в котором развертывается божественное. При этом мыслитель вынужден всякий раз подчеркивать, что религиозный опыт в отличие от неиссякаемого божественного имеет свои пределы. Здесь Гегель и Меншинг отчасти совпадают во взглядах, наделяя религию «операциональными» или атрибутивными смыслами, связанными с «вчувствованием», переживанием бытия, оценкой религиозных фактов и событий. Отличие же состоит в том, что Меншинг «ограничивает» религию не в проявлениях ее власти над субъектом или выстраиванием целей, как, например, у Гегеля, а опытным началом. Оно может быть данностью/априорностью, не имеющим конкретной цели или свободного/несвободного выражения, но также может быть субъектным, отражающим переживанием бытия человеком.

Между тем научный дискурс относительно рецепции взглядов Меншинга не столь уж обширен, по большей части он сформировался в поле феноменологической социологии религии, в рамках которой оценке подлежали познавательные возможности религии, а контакт с божественным («встреча со священным»), собственно, и расценивался как религиозный опыт (Яблоков 2018). С другой стороны, мы находим у Меншинга отголоски т.н. «посттрансцендентальной онтологии религии», актуализирующей с точки зрения Т.Г. Человенко,

проблему личностного характера феноменологического познания. Здесь феномен рассматривается как «пограничное» явление: одной стороной он соприкасается с выявляющим его переживанием как условием его заданности, а другой — «ходит во тьму незнакомого». В данном случае феноменология познания производится не неким «чистым разумом», а лицом, попадающим в определенные познавательные ситуации... (Человенко 2010: 70).

Однако применительно именно к Меншингу такая характеристика может быть признана приемлемой скорее лишь в той части, когда касается «посттрансцендентального» разворота его идей (если иметь в виду концепт *после Бога*). Что же до более устоявшейся трактовки его позиции, то здесь имеет смысл обратить внимание на мнение Т.С. Самариной, назвавшей Меншинга в числе представителей т.н. феноменологически-понимающего (phenomenologischverstehend) религиоведения вслед за некоторыми другими мыслителями (Самарина 2016: 24). Нам представляется, что такая интерпретация вполне отражает концепцию Меншинга относительно развертывания божественного на этапах формирования человеческого опыта и после него. Сам Меншинг в одном из писем упоминает Макса Вебера, как известно, являвшегося апологетом понимающей социологии. В письме Ф. Хайлеру Меншинг заявляет о том, что

идеальный тип Вебера настолько близок в понимании религиозного опыта, что всякий раз хочется взглянуть за его пределы и задаться вопросом – а что дальше, что после него; не после идеального типа, а после религиозного опыта... (см.: Biezais 1972: 112-114).

Кроме того, «идеальный тип» воспринят Меншингом как способ преодоления тяготения субъекта и Бога по отношению друг к другу –

они притягиваются как данности бытия, в этом их священная сила, но для того чтобы понять истинную природу такого притяжения, необходимо освободить и того, и другого от этого всесильного тяготения, идеальный тип божественного освобождает каждого из плена бытия (цит. по: Agapura 1973: 70).

В первой части статьи будет проанализирован подход Г. Меншинга к понимания религиозного опыта как пути субъекта к Богу и ракурс развертывания смыслов божественного как переживаемого бытия, далее будет дана оценка религиозного (пост)опыта, отражающего состояние *после* Бога как инаковости (numinозности).

Религиозный опыт

Меншинг, характеризуя религиозный опыт, главный акцент делает на том, что человек в переживании бытия постигает смыслы божественного, которые развертываются как поиск пути к Богу. Божественное – это и есть путь к Богу, человек на этом пути движется вечно, не останавливаясь, но и само божественное для него становится вечной целью. По словам мыслителя,

религиозный опыт не следует понимать как накопление переживаний человеческих, он становится частью бытия как сама природа или мир, но такая часть, которая отмеряет саму вечность, не контролируемую и не опознаваемую до конца (Menschling 1948: 66).

Меншинг все время обращается к некой предельности религиозного опыта, имея в виду одновременно и его бесконечность, и его конечность, – бесспорно, это условные характеристики, отражающие поиск оснований целостного бытия, но вместе с тем они свидетельствуют о самой возможности оценивать смыслы божественного в их развертывании для субъекта.

Религиозный опыт многократно осмысливался исследователями, включая феноменологов. В некоторых работах интерпретации

религиозного опыта явно выходили за границы опытного, раскрывая трансцендентальный смысл божественного как смысла-в-себе. Так, Б.С. Соложенкин, оценивая путь от мира восприятия к феноменологии способностей, а по сути, затрагивая проблематику трансцендирования мира вещей, замечает:

Сложность заключается в феноменологической трактовке смысла-в-себе. Как смысл мог изначально «населять вещь»? Хотя возможность подобного и гарантирована устройством нашей телесности (коль скоро она позволяет извлекать повторяющийся в реакциях и оценках опыт «горячего», «печального» или « приятного»), по большей степени однозначность – это результат согласования наших описаний... (Соложенкин 2024: 211).

Смысл-в-себе согласует суждения субъектов, но он одновременно отражает самодостаточность и изначальность трансцендирования мира вещей. На этот счет Меншиング предлагает рассматривать божественное сразу в двух концептуализациях – и как акт трансцендирования, и как развертывание смысла-в-себе. Объединяющим началом выступает религиозный опыт, а переживание бытия символизирует приближение к Богу, «общение с ним» (Menschling 1948: 78).

Следует отметить, что Меншингу не всегда удается выдерживать предложенную им самим тональность рассуждений: в случае, когда религиозный опыт оценивается с точки зрения «вчувствований» субъекта, Меншинг делает упор на его «привязку» к субъекту и многократно усиливает эту позицию символами: «путь к Богу» – «священный путь» – «трудный путь божественного бытия» и др. (Menschling 1948: 66, 71, 80, 95); когда же он обращается к опытному как бытийному, самодостаточному и раскрывает смыслы божественного в религиозном опыте, то, напротив, регистр оценок снижается – от напряженного к спокойному: «Его сила как сила духа» – «явное-неявное переживание» – «смирился с Ним» – «вечное молчание и тишина» (курсив автора цитаты. – Е.П.) (Ibid.: 59, 66, 78, 101).

Божественное как смысл-в-себе, а религиозный опыт как развертывание божественного в бытии трактуются Меншингом в нескольких ракурсах, при этом используется прием символизации. В работе «Живое слово» мыслитель показывает, как божественное сочетает в

себе церковь, человека, Бога. Божественное и есть живое слово, становящееся «символом бытия и своеобразным откликом каждого на мир вещей, творящийся в бытии» (Menschling 1952: 78). Если бы в этой интерпретации Меншиング придерживался феноменологической теории, скорее всего он должен был бы развернуть обсуждение этого вопроса в ракурсе трансцендирования мира вещей, но так или иначе Меншиング полностью не отказывается от этой идеи, полагая возможным через символизацию раскрыть варианты трансценденции божественного. Варианта, по сути, два:

(1) путь к Богу предзадан и как переживание бытия и как миропорядок (*Ibid.*: 82);

(2) вера и церковь упорядочивают бытие, но скрывают смыслы изначального – божественного: «человек слушает и видит церковь и веру, растворяется в них и испытывает переживание бытия, но и божественное для него остается основанием бытия» (*Ibid.*: 84-85).

«Растворяется в них» – это указание на смысл-в-себе, скрытый и одновременно открытый для постижения, но существующий как изначальность сущего. Предлог *в* как будто бы на первый взгляд не позволяет усмотреть изначальность там, где она чем-то уже предвосхищена, предзадана: «*в*» – это предел предельного, символ внутреннего средоточия. Закономерно, что смысл-в-себе Меншиング ставит в один ряд с божественным или даже определяет его как, собственно, само божественное: смысл-в-себе как сущее не постижим субъектом, но в то же время может быть «вчувствован» через божественное. Меншиング полагает, что через живое слово божественное «ощущается как длань господа» (*Ibid.*: 85). Таким образом, для мыслителя задача идентификации божественного решена не способом разворота к трансцендированию мира вещей, а вычленением в бытии смысла-в-себе. Этот ракурс неоспоримо феноменологический, хотя его нельзя назвать интенциональным – тем, который Гуссерль считал наиболее значимым в постижении религиозного опыта (Гуссерль 2006: 45-50). Развертывание же божественного и есть религиозный опыт. На этот счет Меншиング высказывает уверенность в поиске символов религиозного опыта. К метафоре живого слова добавляется образ переживания бытия. Именно образ, не имманентность бытийного как такового. По словам О.Ю. Гусевой, Меншиング сделал акцент на уникальности рели-

гиозного опыта (Гусева 2008: 17); эта уникальность, на наш взгляд, состоит в развертывании в нем божественного, но не как априорного, а как субъектного, хотя иногда Меншинг в русле сложившейся феноменологической традиции несколько отступал от этого разворота в сторону трансцендентального религиозного. Другое дело, что мыслитель в этом ключе обсуждал также и вопрос о развертывании трансцендентального *после Бога*, но преимущественно в рамках религиозного (пост)опыта. Сразу оговоримся, что термин религиозный (пост)опыт появился именно в силу необходимости переоценки сложной феноменологической концептуализации и самому Меншингу он не принадлежит.

Религиозный (пост)опыт

Религиозный (пост)опыт – это не приложение к опытному и не некая самостоятельная траектория развертывания божественного у Меншинга. Это то, что называется, взгляд на иное сущее после Бога. Использование слова «взгляд», конечно, несколько видоизменяет саму природу исследуемого феномена, т.к. любой взгляд субъективен. Но тем не менее *дескрипция* божественного подразумевает «вмешательство» в его трактовки со стороны заинтересованных субъектов, например, философов.

Меншинг, как удалось обнаружить, дважды в своих работах использовал понятие «после опыта», имея в виду его религиозную составляющую, а точнее религиозное как опытное:

(1) «Бог уже стал близок человеку, и эта связь не прерываема, однако есть нечто после опыта переживания бытия» (Menschling 1948: 88);

(2) «Церковь сближает человека и Бога, но что если этот путь пройден, что настанет после такого опыта...» (*Ibid.*: 101).

Закономерно мы предположили, что эвристической ценностью для раскрытия предложенной Меншингом концептуализации может стать категория религиозного (пост)опыта. Возникновение скобок объясняется следующими обстоятельствами, соответствующими возможностям поиска мыслителем оснований трансцендентального

после Бога: опытное есть изначальное и неиссякаемое в бытии, оно согласуется с божественным и предстает как религиозный опыт, однако развертывание божественного как *иного* (возможно, опытного или *неопытного*) – нуминозного, предполагает взгляд за рамки религиозного опыта, в трансценденцию *после Бога*. В таком случае (пост)опыт предполагает именно развертывание божественного как *иного* после Бога.

Зададим вопрос Меншингу – что значит *после Бога*?

Ответы могут быть следующие, они дополняют друг друга. Прежде всего Меншинг заключает: «после Бога вовсе не отказ от божественного или Бога – это иное бытие, требующее иного ”вчувствования”» (Menschling 1948: 91). Здесь мы снова наблюдаем апелляцию к субъекту – как он относится к переживаемому бытию после Бога как *иному*. При таком подходе *иное* – это сущее начальное/изначальное, но трансцендируемое без какого-либо наличного участия субъекта. С другой стороны, развертываемое *после Бога* и есть сама по себе трансценденция, а следовательно, не постижимая и не переживаемая. Однако Меншинг склоняется к тому, чтобы показать, насколько смысл *после Бога* обретает и свое содержательное выражение, поскольку смыслополагание способствует схватыванию различных ипостасей бытования субъекта (человека) или субъекта (Бога). В таком случае, согласно Меншингу, если божественное есть данность религиозного опыта, то все, что после него – это данность Бога для субъекта и для бытия как трансцендентальное. Меншинг подчеркивает, что смысл после Бога опознаем субъектом как *иное* бытие (Menschling 1948: 112), куда для него нет пути, но это вовсе не обозначает, что после Бога ничего нет, как, например, ничего нет после трансцендирования мира вещей. Мир вещей развертывается в бытии, но его трансцендирование происходит независимо от его состояния и переживания бытия субъектом, религиозный (пост)опыт переживаем многократно, но не как путь к Богу или божественное, а как смысл *после Бога*. Но и сам этот смысл утрачивается, если *после Бога* развертывается иное (нуминозное). Меншинг все время вынужден разделять две «стихии» бытия – божественное как средоточие смыслов, постигаемых субъектом («вчувствование» бытия), но одновременно и как изначальность и данность бытия, не подчиняемая никому и ничему. Божественное, таким образом, сохраняется как трансценденция и *после Бога*.

Осмысливая *иное* после Бога («*anders nach Gott*»), Меншинг дает понять, что акцент в религиозном опыте все равно сделан на субъектности переживаемого божественного, и это как раз «расподобляет» его смыслы – субъект переживает божественное и как близость к Богу, и равно как удаленность от него, но при этом божественное не опознается им как нечто существующее как данность бытия. Оно заведомо, с точки зрения субъекта, переживаемо и предназначено для этого. Меншинг задает вопрос: не утрачивается ли божественное в *ином* – после Бога? (*geht das Göttliche nicht in einem anderen verloren – nach Gott?*) (Menschling 1948: 113-114). Ответдается им не сразу; в своей работе «Сущность и предназначение человека в вере народов» (1976) он высказывает мнение о том, что *иное* как трансценденция «вбирает» в себя все основания бытия и развертывает их в бытии, «следовательно, можно утверждать, что божественное остается как данность и после Бога» (Menschling 1976: 165). Таким образом, сама ситуация *после Бога* вовсе не обозначает, по Меншингу, отказа от предыдущего религиозного опыта – точнее даже так: опыт субъекта в переживании божественного необходим не для того чтобы подтвердить или опровергнуть диалог (беседу) с Богом, а показать, что *после всего* может быть нечто *иное* (Menschling 1948: 98). На этот счет верно замечает Г.Джеймс, что для феноменолога Меншинга в раскрытии содержания религиозного *иного* важнее было обосновать недостаточность только лишь интенционального гуссерлианского ракурса и продемонстрировать в то же время убедительность трансцендентального (James 1995: 67). Вероятно, Меншинг, склоняясь к последнему развороту, идентифицировал концепт *после Бога* как дополнительную возможность показать нуминозность божественного.

Заключение

Посыл Густава Меншинга был понятен – и с точки зрения развития феноменологии, где первенствовал с подачи Гуссерля интенциональный акт в переживании бытия, и с позиции трансцендирования мира вещей – важнейшей предметной области феноменологии. С другой стороны, Меншинг сосредоточил свое внимание на религии и религиозном опыте и, пожалуй, одним из немногих представителей

феноменологии религии исследовал природу божественного как переживание бытия с Богом и *после* Него. Утверждалось, что после Бога – это трансценденция божественного. Это был не столь уж однозначный вывод Меншинга, однако для всей науки о религии он стал своего рода знаком необходимости заглянуть за «пределы» божественного – в сущее иное. Таким образом, и сам религиозный опыт разделялся на две фракции – **до** и **после**, и божественное развертывалось как «вчувствование» и как иное (numinosное). По сути, Меншинг, оставаясь в границах трансцендентального, представил религию как опытное божественное, что являлось бесспорным новым поворотом в феноменологических штудиях. Конечно, критический пафос относительно позиции Меншинга превосходил нередко рациональный и конструктивный отклик на его подход, однако и это обстоятельство как будто бы сыграло свою положительную роль в укреплении предложенной мыслителем концепции.

Список источников

Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х томах. Т. 1. / пер. с нем. М.И. Левиной. М.: «Мысль», 1975. 532 с.

Гусева О.Ю. Философская феноменология и феноменология религии: формирование методологии // Известия Саратовского университета. 2008. Т. 8. Сер. Философия. Психология. Педагогика. Вып. 1. С. 16-20.

Гуссерль Э. Идея феноменологии: Пять лекций. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2006. 224 с.

Самарина Т.С. Феноменология религии Ф. Хайлера // Вестник Волгоградского гос. ун-та. Сер. 7, Философия. 2016. № 2(32). С. 22-33. DOI: <http://dx.doi.org/10.15688/jvolsu7.2016.2.3>

Соложенкин Б.С. От мира восприятия – к феноменологии способностей // Вестник Российской университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 199-218. DOI: 10.22363/2313-2302-2024-28-1-199-218

Яблоков И.Н. Феноменологическая социология религии: дихотомический и имманентно-трансцендентный векторы развития // Религиоведение. 2018. № 2. С. 110-121. DOI: 10.22250/2072-8662.2018.2.110-121

Человенко Т.Г. О новых дискурсах современной философской феноменологии религии // Булгаковские чтения. 2010. № 4. С. 68-72.

Arapura J.G. Religion as anxiety and tranquillity. An essay in comparative phenomenology of the spirit. The Hague: Mouton, 1973. 119 p.

Biezais H. Die himmlische Götterfamilie der alten Letten. Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum. Uppsala, Stockholm: Almquist & Wiksell, 1972. 201 p.

James G.A. Interpreting Religion. The Catholic University of America Press. Washington D.C. 1995. 304 c.

Menschling G. Das lebendige Wort: texte aus den Religionen der Völker. Darmstadt: Holle Verlag, 1952. 117 p.

Menschling G. Geschichte der Religionswissenschaft. Bonn: Universitäts-Verlage, 1948. 213 p.

Menschling G. Soziologie der grossen Religionen. Bonn: Röhrscheid, 1966. 150 p.

Menschling G. Wesen und Bestimmung des Menschen im Glauben der Völker // Neue Zeitschrift für Systematische Theologie Und Religionsphilosophie. 1976. № 18 (2). P. 160-172.

After God by Gustav Mensching

Evgeny A. Popov – Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Sociology and Conflictology. Altai State University. Barnaul, Russia.
E-mail: popov.eug@yandex.ru

Abstract. The article evaluates the conceptualization of the divine in the phenomenological perspective of Gustav Mensching (1901-1978). The German thinker focuses on the unfolding of the divine within the framework of religious experience and after God as a being other (numinous). As established in the article, Mensching avoids the intentional act, which is traditional for phenomenology and proposed by Husserl as a key experi-

mental register, but tends to transcend. The concept after God is considered as a different entity and religious (post)experience. The content of such a concept is determined both by the possibilities of experiencing being by the subject, and by the primordial meanings of the divine as a given. Thus, the divine is meaning-in-itself, transcendental, experiential, a symbolization of reality, etc. Evaluating these characteristics, Menshing proceeds from an understanding of the essence of religious experience. The philosopher managed to present his position as a new turn in the phenomenology of religion.

Key words: Gustav Menshing, divine, transcendence, phenomenology of religion, numinous.

References

- Hegel, G.V.F. (1975) *Philosophy of Religion*. In 2 vol. Vol. 1. Moscow, Thought Publ. 532 p.
- Guseva, O.Y. (2008) Philosophical phenomenology and phenomenology of religion: formation of methodology. *Izvestiya Saratov University. Vol. 8. Ser. Philosophy. Psychology. Pedagogy. Is. 1.* P. 16-20.
- Husserl, E. (2006) *The idea of phenomenology: Five lectures*. St. Petersburg: Humanitarian Academy Publ. 224 p.
- Samarina, T.S. (2016) Phenomenology of religion F. Hailer. *Bulletin of the Volgograd State University. Ser. 7, Philosophy.* No. 2(32). P. 22-33. DOI: 10.15688/jvolsu7.2016.2.3
- Solozhenkin, B.S. (2024) From the world of perception to the phenomenology of abilities. *Bulletin of the Peoples' Friendship University of Russia. Series: Philosophy.* Vol. 28. No. 1. P. 199-218. DOI: 10.22363/2313-2302-2024-28-1-199-218
- Yablokov, I.N. (2018) Phenomenological sociology of religion: dichotomous and immanent-transcendent vectors of development. *Religious studies.* No. 2. P. 110-121. DOI: 10.22250/2072-8662.2018.2.110-121
- Chelovenko, T.G. (2010) On new discourses of modern philosophical phenomenology of religion. *Bulgakov readings.* No. 4. P. 68-72.
- Arapura, J.G. (1973) *Religion as anxiety and tranquillity. An essay in comparative phenomenology of the spirit.* The Hague, Mouton. 119 p.

- Biezais, H. (1972) *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten. Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum.* Uppsala, Stockholm, Almquist & Wiksell. 201 p.
- James, G.A. (1995) *Interpreting Religion.* Washington, The Catholic University of America Press. 304 c.
- Menschling, G. (1952) *Das lebendige Wort: texte aus den Religionen der Völker.* Darmstadt, Holle Verlag. 117 p.
- Menschling, G. (1948) *Geschichte der Religionswissenschaft.* Bonn, Universitäts-Verlage. 213 p.
- Menschling, G. (1966) *Soziologie der grossen Religionen.* Bonn, Röhrscheid. 150 p.
- Menschling, G. (1976) Wesen und Bestimmung des Menschen im Glauben der Völker. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie Und Religionsphilosophie.* No. 18(2). P. 160-172.

*Статья поступила 12.04.2024
Принята к публикации 27.12.2024*