

Поздняков А.В.,
кандидат философских наук,
доцент кафедры логики, философии и методологии науки,
Орловский государственный университет

Категория опыта в научных и религиозно-философских интерпретациях мистических практик

В данной статье автором рассматривается категория опыта, ее место и значение в научных, философских и теологических интерпретациях религиозно-мистических практик. В рамках статьи также анализируется специфичность применения данной категории различными конфессиями. Раскрываются особенности становления понятия «религиозный опыт» в качестве самостоятельной научной категории.

Ключевые слова: *опыт, мистицизм, религиозный опыт, исступление, духовная опытность.*

A.V.POZDNYAKOV,
Candidate of Philosophy,
Associate professor,
Department of logic, philosophy and methodology of science
Orel State University

CATEGORY EXPERIENCE IN SCIENTIFIC AND RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL INTERPRETATIONS OF MYSTICAL PRACTICES

In this article the author discusses the experience category, its place and importance in scientific, philosophical and theological interpretations of religious-mystical practices. The article also analyzes the specificity of the use of this category of different faiths. The article also reveals the peculiarities of formation of the concept of "religious experience" as an independent scientific category.

Key words: *experience, mysticism, religious experience, enthusiasm, spiritual proficiency.*

Применение категории опыта в рамках изучения религиозно-мистических практик различными учеными на сегодняшний день считается широко известным явлением. В исследовательской литературе данная категория выступает формообразующим элементом при составлении прежде всего таких понятий, как «мистический опыт» и «религиозный опыт». Популяризация категории опыта в качестве духовного явления и становление терминов «мистического» и «религиозного опыта», как правило, связаны с именем психолога и философа Уильяма Джеймса. Тем не менее, попытки использования термина «опыт» при рефлексии религиозно-практической жизни могут быть прослежены и в более ранние эпохи. При этом сами понятия «опыт»

и производные от него «мистический» и «религиозный опыт» прошли сложную историю своего становления.

Современный исследователь религии Энн Тэйвз, профессор Калифорнийского университета, считает, что историю становления понятия религиозного опыта следует возводить к Фоме Аквинату, который использовал латинский термин «*experientia*» для рассмотрения христианского опыта благодати в своем трактате «*Summa Theologia*» [17;7737]. Однако схоласт подчеркивал исключительно гипотетическую возможность знания о присутствии благодати в человеке, что делало такое знание несовершенным и не способным раскрывать опыт благодати со всей достоверностью. Подобная теологическая установка обесценила опытное знание, по крайней мере в рамках религиозной жизни, и возвышала авторитет церкви в делах религиозной веры. Мистическая и аскетическая теологии стали поддисциплинами теологии систематической и могли отражать только официальное католическое понимание опыта, в то время как неортодоксальные трактовки объявлялись еретическими.

Употребление «*experience*» было плодотворным в протестантской среде, что восходит примерно к семнадцатому веку. В английском языке данный термин стал широко распространен в начале девятнадцатого века, во французском («*l'expérience religieuse*») и немецком («*religiöse Erlebnis, Erfahrung*») языках – в его конце.

Изначально протестантские реформаторы также были склонны регулировать религиозные практики своих последователей, однако данному процессу мешала раскольническая тенденция, которую заложил сам Лютер, стремясь к разрыву с римо-католической церковью. Радикально настроенные протестанты чаще всего апеллировали к личному опыту общения с Богом, отмечая какой бы то ни было авторитет, в том числе собственной церкви. Однако терминологическая фиксация этого опыта была нестабильной. Протестанты с континента обычно использовали родственные опыту термины, английские пуритане к середине семнадцатого века говорили о духовном опыте, тем самым как бы подчеркивая боговдохновенность своих религиозных переживаний. Однако сторонники просветительской мысли оспаривали подобные притязания. Они характеризовали такие переживания, как исступления (энтузиазм), и пытались объяснить их с нерелигиозной точки зрения. Слово «энтузиаст» в XVI — XVII веках чаще всего выступало в качестве синонима слову «фанатик» (*fanaticus*). Например, так характеризовались Кальвином представители анабаптизма, которые, по его мнению, принимали галлюцинации за божественное откровение. В основе лежало латинское *fanatici* — безумцы, еретики. Лютер использовал то же понятие в своей полемике против Андреаса Карлштадта, Томаса Мюнцера, Цвингли. У него слово *Schwärmer* эквивалентно «фанатику», то есть лжепророку. По мнению французского политолога Доминика Кола, история термина «фанатик» усложняется осуществленным на протяжении XVIII века различием между «энтузиастом» — тем, кто считал, что лично получает Божий

свет, — и «фанатиком» — тем, кто готов «действовать» во имя этого откровения [13;416].

В качестве критика энтузиазма выступал также Джон Смит в своем трактате «О пророчестве» (*Of Prophecy*, 1660). Он различал несколько степеней пророчества. Высшая степень была доступна Моисею, а ее основой считал прямое просветление рациональных способностей души. Лжепророчество же способно затронуть только низкие уровни души, как, например, воображение, в то время как истинное пророчество никогда не отчуждает Разум.

К вопросу об энтузиазме обращается и Локк. Он сформулировал свои положения в духе рационализма своего времени, считая, что истинное пророчество обращается к разуму и только в свете разума постигается его истинность. Энтузиазм для Локка был патологией сознания: «Это я и считаю собственно энтузиазмом. Не опираясь ни на разум, ни на божественное откровение, но возникая из причудливых измышлений разгоряченного или самонадеянного ума (*brain*), фанатизм тем не менее, раз нашедши опору, действует на человеческие убеждения и поступки сильнее, чем разум и откровение вместе или в отдельности. Люди более всего склонны подчиняться импульсам, исходящим от них самих; ведь человек, безусловно, действует сильнее там, где он весь охвачен естественным порывом» [13;417].

Лейбниц в «Новых опытах о человеческом разумении» (1704), по существу, суммирует идеи Локка и добавляет к ним ряд примеров. Несколько иную точку зрения имел Дэвид Юм, которую отразил в своем эссе «О суеверии и энтузиазме» (1741). С одной стороны, Юм говорит, что причиной возникновения энтузиазма является самоуверенная гордыня, когда человек «считает себя достаточно оснащенным, чтобы приблизиться к Божеству без человеческого посредничества» [13;419]. Но с другой стороны, видит большой положительный момент: отказ от необходимости посредников в лице церковной иерархии приводит к утверждению равенства всех перед Богом. Отсюда Юм делает важный вывод, что энтузиазм ведет к свободе, в то время как традиционные религии, наполненные суеверием, к рабству.

В евангелической среде, начиная с американского возрождения евангелического протестантизма в 1730-х и 1740-х гг. вплоть до настоящего момента, претензии на откровенное общение со Святым Духом или непосредственное переживание присутствия Бога то получали поддержку, то опровергались. В 18-м веке некоторыми мыслителями было выдвинуто мнение, что религия и ее идеология могут основываться на собственном опыте, как и наука. Эта концепция зародилась как реакция против растущего рационализма западного общества. Многие религиозные и мистические традиции рассматривают религиозные переживания (особенно то знание, которое приходит с ними) как откровение, вызванное Божественной силой, а не обычными природными процессами. Подобные переживания считаются свидетельством настоящей встречи с Богом или богами, или реальным контактом с высшими реалиями, которые люди обычно не осознают. В то время как Кант утверждал, что моральный опыт обосновывает религиозные верования, Джон Уэсли (1703 – 1791), протестантский богослов и один из

основоположников методизма, со своей стороны подчеркивал фундирующую роль религиозного опыта по отношению к религиозным взглядам и богословским учениям. Он утверждал, что подлинное преобразование человека должно сопровождаться возникновением особого «нового духовного чувства», которое, по аналогии с физическими чувствами Дж. Локка, позволяет постичь Святой Дух без каких-либо посредников.

Западный исследователь религии Уэйн Праудфут возводит идею "религиозного опыта" к немецкому богослову Фридриху Шлейермахеру (1768–1834), что отчасти верно. В своем трактате «Речи о религии» Шлейермахер и впрямь использует термин «религиозный опыт», однако не дает ему внятного определения, а только формулирует основную его характеристику. Он утверждает, что его сущность и религии вообще коренится в чувстве бесконечности и дорефлексивной интуиции. Понятие "религиозного опыта" Шлейермахером и другим либеральным протестантом Альбрехтом Ричлем (1822 - 1889) использовалось с целью оградить религию от растущего научного и секулярного критицизма и защитить идею, что такие формы человеческого опыта, как моральный и религиозный, способны быть достоверным основанием религиозных верований. Такой религиозный эмпиризм позже будет отмечен как проблемный и будет отклонен в период между двумя мировыми войнами другим известным протестантским теологом Карлом Бартом.

До конца восемнадцатого и в начале девятнадцатого столетий термин «религиозный опыт» чаще всего встречался в мемуарах евангельских протестантов, которые были ориентированы на личные духовные переживания. В этот период термин религиозный опыт часто использовался для обозначения опыта святости, духовного преображения, божественного воззвания к проповеди.

Однако под влиянием романтизма, растущего интереса к другим религиям и универсалистских новых религиозных движений понятие религиозного опыта кардинально пересматривается. В первые десятилетия девятнадцатого века английские и американские протестанты продолжали противопоставлять религиозный опыт таким понятиям, как исступление и мистицизм, которые они считали ложными. Но уже к 50-60 годам «исступление» принимает в работах протестантов (в первую очередь трансценденталистов) более мягкое понимание, а слово мистицизм начинает толковаться позитивно. Английский термин «религиозный опыт» [англ. «religious experience»] постепенно отдаляется от своего первоначального протестантского толкования и, в конце концов, превращается в общий термин, который ученые стали применять по отношению к любой религии или религии в целом. Аналогично широко применяться в сравнительном религиоведении стали и термины «мистицизм» и «духовность», которые были характерны для католицизма [17;7737].

Особенно эта тенденция стала широко развиваться после выхода работ психолога У. Джеймса и антрополога Р.Р. Маретта. Немаловажную роль в подобном переосмыслении понятия сыграли протестантские богословы, такие как Н. Зедерблом, Ф. Хайлер, Р. Отто.

В своей работе «Идея Святого» немецкий феноменолог Р. Отто предлагает понятие нуминозного опыта как некое переживание святого. Для него религиозное чувство – это не рациональная концепция и даже не моральная установка, это тип сильнейшего переживания, который имеет две основные составляющие: мистический ужас и восхищение. Согласно Отто, это переживание не может быть до конца понято в рамках психологических или философских категорий, оно не выводимо из других чувств и не определимо. Но тем не менее, мы можем видеть, как в его системе дифференцированы между собой такие понятия, как религиозный, нуминозный и мистический опыт. Для исследователя опыт нуминозного, являясь основой любой религии, по своей природе полностью иррационален, тогда как религиозный опыт способен содержать рассудочно-дискурсивную определенность. В свою очередь мистицизм и мистический опыт определяются богословом в качестве подвида опыта нуминозного.

Непротестантские традиции также участвовали в формировании и осмыслении религиозного опыта. Первоначально в постреформационный период концепция опыта в католицизме не развивалась из-за противостояния протестантизму. В 1870 году на Первом Ватиканском Соборе было осуждено представление о том, что человек может обращаться к вере исключительно через свои озарения и переживания. «Если кто-то говорит, что божественное откровение не может быть достоверным по внешним признакам и что поэтому мужчины и женщины должны быть приобщены к вере только на основании внутреннего опыта или частных вдохновений: да будет анафема» [14]. Но несмотря на жесткую позицию Ватикана в среде католических богословов появляются модернисты, которые акцентируют внимание на личном опыте.

Официальная позиция католической церкви на распространение модернистских идей не заставила себя долго ждать. Энциклика Папы Пия X «*Pascendi dominici gregis*» (1907) (которая в русском переводе больше известна как «Против модернистов») осуждает убеждение модернистов, что вера или откровение могут быть укоренены в интуиции сердца, т.е. на частном опыте каждого человека [12]. «В этом утверждении, – говорит папифик, – они, конечно, расходятся с рационалистами, но впадают в мнение протестантов и псевдо-мистиков» [12]. Эти положения учений модернистов открывают дорогу не только еретикам, но и атеизму.

Однако несмотря на мнимую фанатичность подхода папы к проблеме, он формулирует вполне разумные вопросы, которые актуальны и для современного религиоведения. Раз за критерий берется частное религиозное чувство, то следует признать всякую религию, не исключая и языческие, истинной. Абсолютное признание частного религиозного чувства приводит и к другим немаловажным вопросам о роли и месте церкви, священного писания и святых таинств в религиозном опыте индивида. Модернисты не только находят в этом чувстве веру, но утверждают, что вместе с верой и в самой вере заключается также и откровение.

Осторожность в оценках личного религиозно-мистического опыта католическими мыслителями существовала практически до начала 60-х годов

20 века, о чем свидетельствует, к примеру, работа католического писателя и историка Рональда Нокса «Исступление» [«Enthusiasm» 1950]. Нокс отмечает, что исступление можно наблюдать на протяжении всей истории христианской церкви, и как спонтанное явление оно обнаруживает себя в жизни Коринфской церкви, монтанистов, донатистов и некоторых средневековых сект, в частности, вальденсов и катар. Однако для Нокса монтанизм есть всего лишь проявление "оголтелого фанатизма" [15;49], а средневековые движения характеризуются им как нечто "спорадическое и маловажное", "чуждое гению Европы", как "фрик религиозной истории"[15;4]. Анализируя разные секты и религиозные движения, в основе которых лежат экстатические исступления, Нокс критикует их за тенденцию к раскольничеству.

Понятие опыта снова получило признание, хотя и ограниченное, на Втором Ватиканском Соборе. В документах данного собора понятие опыта чаще всего употребляется в смысле опытности на каком-либо церковном поприще. К примеру, там говорится об опыте апостольства, проповеди, пастырского и литургического служения [2;439, 505, 557], об опыте как осведомленности в священных науках, т.е. профессионализме служителей ватиканского престола. Однако если собор в своих документах предпринимает скромные попытки употребления термина «опыт», то ряд лидеров католического обновления (Карл Ранер, Эдуард Схиллебекс, Бальтазар и др.) более смелы и решительны в своем применении. Ранер известен как богослов-систематик, который стремился исследовать соотношения между индивидуальным опытом и самооткровением Бога. В силу того, что Ранер акцентировал в своем богословии на условиях возможности божественного спасительного действия, его часто называли трансцендентальным теологом. Согласно его взглядам, во Христе сливаются воедино посюсторонность (имманентность) Бога в человеке и потусторонность (трансцендентность) человека в Боге. Ранер в своих работах говорит об опыте применимо к христианской жизни в нескольких аспектах. В первую очередь он говорит об опыте трансцендентальном, под которым понимает «раскрытость субъекта бесконечным далям всей возможной действительности» [7;28]. Для богослова это познавательный акт, который, однако, дополнен опытом воли и свободы. Трансцендентальный опыт – это опыт трансценденции, где структура всех предметов познания дана в единстве и идентичности.

Одним из возможных вариантов трансцендентального опыта является «нетематическое», непонятное познание Бога, в котором Бог раскрывает себя как Абсолютное и Неохватное, как священная Тайна. Во втором значении слово «опыт» богослов применяет более узко, а именно к мистическому созерцанию, которое он рассматривает как форму трансцендентального опыта. Будучи иезуитом, Ранер практиковал духовные упражнения Игнатия Лойолы и для него мистический опыт представлял особую ценность.

В своих «Богословских сочинениях» (Schriften zur Theologie) Ранер озвучивает очень смелую позицию: «Христианином завтрашнего дня будет мистик, тот, кто приобрел определенный опыт, в противном случае он перестает им быть» [16;22]. Как мы можем видеть, для Ранера главным

становится личный религиозный опыт, реализованный в жизни каждого верующего, при этом церкви им отводится второстепенная роль.

В православном мире к термину «религиозный опыт» также не было однозначного подхода. Из православных богословов и философов девятнадцатого-двадцатого веков, которые особенно известны своим интересом к опыту, являются святитель Феофан Затворник, М. М. Тареев, С. Л. Франк, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, И. А. Ильин, П. А. Флоренский и др. Очень часто авторы того времени не использовали термин «религиозный опыт», но применяли синонимичные слова. Подобным таким аналогом выступало понятие «духовная опытность» или «духовный опыт».

К примеру, в своем «Толковании на первое послание к коринфянам» святитель Феофан Затворник посредством данного понятия подчеркивал деятельный характер премудрости (σαφεια), противопоставляя ее разуму, категории «знательной», умозрительной [3]. В творчестве известного философа-академиста и богослова М.М. Тареева духовная опытность становится центральным понятием. В своей известной книге «По вопросам гомилетики» использует духовную опытность [8;23] для обозначения живого духовного переживания. Ибо прежде чем стать провозвестником истины, христианин должен не просто концептуально знать христианскую веру, а пережить истину, опытно убедиться, что следование Христу действительно дает блага, обетованные Спасителем; он должен действительным переживанием приобщиться той духовной жизни, которая проистекает от Христа, внутренне сродниться с Христом, воспринять в себя от Его Духа Святаго. Эта духовная опытность на языке Слова Божия называется помазанием от Св. Духа и представляется не исключительной особенностью проповедника, но свойственной каждому истинному христианину [8;25].

Подобным образом осуществляет мысль и М.А. Новоселов в своем трактате «Забытый путь опытного богопознания». В данной работе философ всего лишь два раза [6;48,49] обращается к термину религиозный опыт, предпочитая больше говорить об опыте богопознания. Тем не менее, именно это словосочетание звучит в эпизоде, когда автор подвергает критике школьное богословие, как чуждое религиозному опыту. Оно «не только никого не одухотворяет и не возводит к Богу, а убивает и те живые начатки религиозной жизни, которые воспринимаются в благочестивой семье и храме» [6;49].

Довольно часто тема религиозного опыта звучит в трудах С.Н. Трубецкого [9;10], где он указывал на необходимость участия разума в вопросах религии. Понятие религиозного опыта он использует для обозначения особого богосознания пророков, для которых Бог не был предметом простого умозрения, но предметом непосредственного сознания, реальным фактом, живым переживанием [10;231].

Рассматривая термин религиозный опыт, конечно же, стоит обратиться к таким фамилиям, как Иван Ильин и Семен Франк. Именно с ними связано широкое распространение термина среди русской интеллигенции. Философ Ильин в своей работе «Аксиомы религиозного опыта» стоит на позиции того, что каждое религиозное верование в своей основе содержит религиозный опыт

[4;19]. Он особый и отличается от повседневного или научного опыта. Именно религиозный опыт делает религию живой связью с Богом. По мнению философа, религиозный опыт есть субъективный опыт, нельзя говорить об опыте как о коллективном явлении. Ибо даже «совместная молитва есть множество личных вознесений множества духов» [4;29], пусть и «в едином пространстве, в единое (относительно) время, в общем храме, при общем обряде». Точно также философ не намерен сводить религиозный опыт исключительно к мистическому созерцанию, ибо он есть прежде сего «вдохновенный труд и напряженная жизненная борьба» [4;41].

Франк соглашается с введенным Джеймсом термином, однако призывает переосмыслить само понятие. Это связано с тем, что психолог искал подтверждение своего понятия в парапсихологии и спиритизме, что с позиции Франка не корректно. Свое обоснование религиозного опыта Франк осуществляет через реальность сверхчувственного опыта, разновидностью которого и выступает опыт религиозный. Другими видами выступают нравственный и эстетический опыты, которые также могут выступать элементами религиозного опыта [11;14-15]. Но, несмотря на широкое применение данного термина, и Ильин и Франк иногда критически относились к идее применения термина. Так Ильин в своих других сочинениях критикует Джеймса: «Подводить и религию и науку под общее родовое понятие опыта значит смешивать их различную природу и объединять их на эфемерной, в логическом отношении почве» [5;53].

Представители универсалистских новых религиозных движений девятнадцатого века, таких как теософия, трансцендентализм, спиритуализм, при описании религиозных переживаний использовали следующие термины: «наитие», «интуиция», «видения» и др. При этом они старались избегать применения терминов «опыт» или «религиозный опыт» для обозначения этих феноменов. Ральф Эмерсон (1803-1882) противопоставлял опыт интуиции экстазу и наплывам Божественного в человеческую душу. Опираясь в своих идеях на И. Канта и Э. Сведенборга, Эмерсон ставил интуицию выше опыта, считая исступление возможными спутниками божественных озарений. Эмерсон считал, что во всех религиях присутствует «фундаментальное Единство», которое наивысшего своего выражения достигает в индуизме. Знакомясь с переводными текстами, он обнаруживал идентичность религиозных произведений Востока и идей различных западных мыслителей [17;7738]. Другие универсалистские движения, спиритуализм и теософия Генри Олькотта и Елены Блаватской, при описании методов достижения высшей нечувственной реальности использовали такие термины, как «общение» (спиритуализм) и «интуиция» (теософия). Они считали, что данные способы наблюдаются во всех религиях и, следовательно, корректно применимы для религии в целом. Однако, в отличие от трансценденталистов, эти движения опирались на идею животного магнетизма, полагая, что паранормальные ментальные способности, такие как транс, ясновидение, являются психологическим материалом для формирования способностей более высокого порядка.

В противоположность западным оккультным течениям реформаторы восточных религиозных учений наоборот стали испытывать тяготение к использованию понятия опыта, что оказалось важным моментом распространения индуизма и дзен-буддизма среди западной аудитории. Так, Свами Вивекананда (1863-1902), индийский философ йоги и ученик Рамакришны, обращался к термину опыта при анализе практики мастеров йоги и веданты. Для него «религия всегда была и будет самым практическим знанием, а не какой бы то ни было теологической теорией». «Она всегда сначала – практика, а потом – знание» [1;163]. Учителя йоги и веданты, как утверждал Вивекананда, основывали свое учение на «личном опыте» познания высшей Истины и только потом формировали философские концепции.

Но чаще всего индуистские и буддийские реформаторы использовали понятие опыта для ослабления традиционных интерпретаций религии и создания своих собственных интерпретаций уже существующих понятий.

Однако открыто понятие религиозного опыта в центр своих представлений о религии в целом и об индуизме в частности поставил другой индийский философ, гражданский и политический деятель Сарвепалли Радхакришнан (1888-1975). Подобно трансценденталистам в Америке и в Европе, Радхакришнан считал, что все священные религиозные тексты являются сообщениями об «опытах» соприкосновения с высшей Истиной, и видел в «интуиции» и «опыте» основу всех религий.

В свою очередь японский популяризатор буддизма Дайсэцу Тэйтаро Судзуки (1870-1966) акцентировал свои работы на «внутреннем опыте» просветления (сатори) в дзен-буддизме. Как считает Энн Тэйвз, обращение японского философа к опыту связано с публикацией в 1911 г. статьи «Zen no kenkyū» («Изучение добра») его друга Китаро Нисиды. Статья Китаро имела влияние со стороны идей психолога Уильяма Джеймса. В ней автор переосмысливал японскую философию в рамках концепции «чистого опыта» («junsui keiken»). Надо отметить, что до Нового времени слово «keiken», которое стало использоваться для перевода английского «experience», редко встречалось в японских текстах. Примерно к 1920-м гг. Дайсэцу Судзуки стал трактовать просветление в качестве «внутреннего опыта», в котором оно возникает «мгновенно и без всякого концептуального посредника» (Essays in Religion, First Series, 1926). Просветление становится для Судзуки главной эмпирической категорией. Несмотря на свою склонность подчеркивать разницу между опытом дзен, индийской медитацией (дхьяной) и христианским мистицизмом, Судзуки в то же время считал, что «дзен является высшим событием любой философии и религии». Судзуки в своих работах также использовал другое японское понятие – сатори. Несмотря на существующую склонность интерпретировать сатори как просветление, как «опыт дзен» и даже пытаться раскрывать его в других религиозных системах, Судзуки редко связывал данное понятие с иными категориями. В 20 веке это способствовало популяризации данного термина среди интеллектуалов в качестве конкурента мистицизму вообще и религиозному опыту в частности.

Как мы можем видеть, категория опыта неоднозначно применялась в научных и философских интерпретациях мистических практик, а такие термины, как «религиозный опыт» и «мистический опыт», в богословской, философской и научной среде имели сложную историю своего становления в качестве концептуальных категорий. Однако можно выявить те смысловые значения термина, в которых его используют исследователи в зависимости от контекста.

Во-первых, термин «опыт» мог использоваться для описания субъективных переживаний некой высшей реальности в отношении к конкретной религиозно-духовной традиции или религии в целом. В рамках категории «религиозный опыт» данный термин выступал альтернативой в отношении других терминов, распространенной в интеллектуальной среде, а именно – «набожность», «благочестие» и «духовность».

Во-вторых, опыт в рамках словообразований «мистический» и «религиозный опыт» мог использоваться для сущностного определения религии вообще, для выявления «общего ядра», свойственного всем религиям.

В-третьих, опыт в структуре религиозной практики мог характеризоваться в качестве источника религиозного знания с акцентом на его эпистемологическую значимость. Это в свою очередь позволило понятию «религиозный опыт» стать конкурирующим в отношении к таким категориям, как «мистицизм», «визионерский опыт», «опыт богосознания» или «опыт дзен», и занять достойную нишу в религиозноведческой терминологии.

Список литературы

1. Вивекананда Свами. Карма-йога. Практическая Веданта. – М.: Амрита-Русь, 2012.
2. Документы Второго Ватиканского собора. – М.: Издательство "Паолине", 2004.
3. Еп. Феофан Затворник. Толкование на Первое послание к коринфянам. - URL: <http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=korinftnb> (25.03.2015).
4. Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. – М.: АСТ, 2001.
5. Ильин И.А. Статьи. Лекции. Выступления. Рецензии (1906—1954). // Собр. соч. М., 2001.
6. Новоселов М.А. Забытый путь опытного богопознания. – Вышний Волочек: Типография В.С. Соловьевой, 1902.
7. Ранер К. Основания веры. Введение в христианское богословие. – М.: Библейско-богословский институт, 2006.
8. Тареев М. По вопросам гомилетики. - Свято-троицкая сергиева лавра, 1903.
9. Трубецкой С.Н. Основания идеализма. – М.: Мысль, 1994.
10. Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. - М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков «Фолио», 2000.
11. Франк С. Л. С нами Бог. - М.: АСТ, 2003.

12. Энциклика Папы Пия X об учении модернистов. URL: <http://nenuda.ru/энциклика-папы-пия-х-об-учении-модернистов-патриархам-прим.html> (23.03.2015).
13. Ямпольский Михаил. Физиология символического. Книга 1. Возвращение Левиафана. М.: Новое литературное обозрение, 2004.
14. Constitutio dogmatica "Dei Filius" de fide Catholica Dogmatic Constition "Dei Filius" on the Catholic Faith, Canon 3, 3. - URL: <http://www.vaxxine.com/pjm/vaticanI.htm> (23.03.2015).
15. Knox R, Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion : With Special Reference to the XVII and XVIII Centuries 1950.
16. Rahner, K. "Frömmigkeit früher und heute". – In Schriften zur Theologie, Bd. VII. – Einsiedeln/Zürich/Köln, 1966.
17. Taves Ann. Religious experience // Encyclopedia of religion. vol. 11 of 14, p. 7736 – 7750.

References

1. Swami Vivekananda. Karma yoga. Practical Vedanta. Moscow, 2012.
2. The documents of the Second Vatican Council. Moscow, 2004.
3. Theophan The Recluse. The commentary on the First Epistle to the Corinthians. URL: <http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=korinftnb> (25.03.2015).
4. Iljine I. Axioms of religious experience. Moscow, 2001.
5. Iljine I. Articles. Lectures. Performances. Reviews. (1906—1954). //Works. Moscow, 2001.
6. Novoselov M.A. Forgotten path experienced the knowledge of God. Vishny Volochek, 1902.
7. Rahner, K. Foundations of Christian Faith. Moscow, 2006.
8. Tareev M. For homiletics. The Trinity Lavra of St. Sergius, 1903.
9. Troubetzkoy S.N. Foundations of Idealism. Moscow, 1994.
10. Troubetzkoy S.N. The doctrine of the Logos in its history. Moscow, 2000.
11. Frank S.L. God with us. Moscow, 2003.
12. The encyclical of Pope Pius X, the teachings of the Modernists. URL: <http://nenuda.ru/энциклика-папы-пия-х-об-учении-модернистов-патриархам-прим.html> (23.03.2015).
13. Yampolsky Mikhail. Physiology symbolic. Book 1. The return of the Leviathan. Moscow, 2004.
14. Constitutio dogmatica "Dei Filius" de fide Catholica Dogmatic Constition "Dei Filius" on the Catholic Faith, Canon 3, 3. - URL: <http://www.vaxxine.com/pjm/vaticanI.htm> (23.03.2015).
15. Knox R, Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion : With Special Reference to the XVII and XVIII Centuries 1950.
16. Rahner, K. "Frömmigkeit früher und heute". – In Schriften zur Theologie, Bd. VII. – Einsiedeln/Zürich/Köln, 1966.
17. Taves Ann. Religious experience // Encyclopedia of religion. vol. 11 of 14, p. 7736 – 7750.