
Морис Блондель: философская концептуализация мистического опыта

МАРК В. ШУГУРОВ

Рекомендация для цитирования:

Шугуров М. В. Морис Блондель: философская концептуализация мистического опыта // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2025. № 2 (43). С. 202-237

For citations:

Shugurov, M.V. (2025) "Maurice Blondel: A Philosophical Conceptualization of Mystical Experience", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 2 (43): 202-237.

Поступила в редакцию: 20.08.2024; прошла рецензирование: 20.11.2024; принята в печать: 21.01.2025.

Received: 20.08.2024; Revised: 20.11.2024; Accepted for publication: 21.01.2025.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© 2025 by the author

Саратовская государственная юридическая академия (Саратов, Россия). shugurovs@mail.ru

ORCID: 0000-0003-3604-3961

В статье осуществлен анализ этапов формирования концептуальных представлений выдающегося французского философа Мориса Блонделя (1861–1949), касающихся сущности христианской религиозной мистики в рамках католической традиции. В содержание его оригинального философского учения, представляющего собой философию действия, включено обоснование возможности мистического элемента. Автором продемонстрировано, что обоснование данной возможности осуществлялось философом в качестве составной части его программы по реконструкции гармонии веры и разума на основе радикальной критики дуализма природного и сверхъестественного начал, который заявил о себе не только в светском философском мышлении того времени, но и в теологии. В статье аргументируется положение о том, что системная философская концептуализация религиозного мистического опыта осуществлялась философом в пространстве междисциплинарного диалога, а также в контексте католического модернизма. Большое внимание уделяется рассмотрению особенности подхода М. Блонделя к мистике, заключающегося в обосновании разумного начала в ткани мистической жизни. Это позволило философу с новых позиций подойти к решению фундаментальной проблемы соотношения философского разума и мистического опыта. В статье показано, что, реализуя философский подход к мистике на основе использования категорий «подлинное — не-

подлинное», «всеобщее — особенное — единичное», М. Блондель усматривал в мистике «окно» к высшей мудрости, приобщение к которой выступает источником философского разума и позволяет философии решать фундаментальные теоретические и практические вопросы.

Ключевые слова: католический модернизм, мистика, философия действия, междисциплинарный диалог, христианство, философский разум

Maurice Blondel: A Philosophical Conceptualization of Mystical Experience

Mark V. Shugurov

Saratov State Law Academy (Saratov, Russia). shugurovs@mail.ru

ORCID: 0000-0003-3604-3961

This study analyzes the stages of formation of conceptual ideas of the outstanding French philosopher Maurice Blondel (1861–1949) concerning the essence of Christian religious mysticism within the Catholic tradition. The content of his original philosophical teaching, which is a philosophy of action, includes the justification of the possibility of a mystical element. The author demonstrates that the justification of this possibility was carried out by the philosopher as an integral part of his program for the reconstruction of the harmony of faith and reason based on the radical criticism of the dualism of the natural and supernatural principles, which declared itself not only in the secular philosophical thinking of that time, but also in theology. The article argues that the systemic philosophical conceptualization of religious mystical experience was carried out by the philosopher in the space of interdisciplinary dialogue, as well as in the context of Catholic modernism. Much attention is paid to the consideration of the peculiarity of M. Blondel's approach to mysticism, which consists in the justification of the rational principle in the fabric of mystical life. This allowed the philosopher to approach the solution of the fundamental problem of the relationship between philosophical reason and mystical experience from a new position. The article shows that, implementing a philosophical approach to mysticism based on the use of the categories “genuine — ingenuine”, “universal — particular — individual”, M. Blondel saw in mysticism a “window” to the highest wisdom, familiarization with which is the source of philosophical reason and allows philosophy to solve fundamental theoretical and practical issues.

Key words: Catholic modernism, mysticism, philosophy of action, interdisciplinary dialogue, Christianity, philosophical reason

Введение

УНИКАЛЬНЫМ феноменом человеческой духовности, начиная с древнейших времен и по настоящее время, является мистический, в том числе религиозно-мистический опыт, иногда именуемый мистицизмом в узком значении этого слова, в его самых разных формах и проявлениях. В настоящее время многообразие мистического опыта является предметом концептуального осмысления как в рамках отдельных дисциплин, таких как теология, религиоведение, психология, психиатрия, нейробиология¹, так и в рамках междисциплинарного пространства. Результаты исследовательских усилий наглядно демонстрируют чрезвычайно важные религиозно-духовные характеристики данного явления, которое продолжает привлекать к себе представителей как разных научных дисциплин, так и сторонников различных подходов². В поле внимания исследователей находится природа, феноменологическое разнообразие, типология и предназначение мистического опыта, а также его место в той или иной религиозной системе.

Однако следует понимать, что ключевые, а подчас инвариантные вопросы и проблемы для обсуждения как на уровне отдельных дисциплин, так и в пространстве диалога между ними сформировались еще на рубеже XIX–XX веков. В этот период динамично возникали и развивались новые научные дисциплины, такие как история религии, психология и социология религии, которые входили в состав религиоведения в широком значении данного термина. В процесс изучения мистики были также вовлечены представители философии, в составе которой в тот период времени развивались новые течения (философия жизни,

¹ Jones, H. (2021) *An Introduction to the Study of Mysticism*, pp. 63–110, 224–230. Albany: State University of New York.

² Nelstrop, L., Podmore, S.D. (eds) (2021) *Exploring Lost Dimensions in Christian Mysticism: Opening to the Mystical*. London; New York: Routledge; Lamm, J.A. (ed.) (2017) *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*. Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell; Nelstrop, L., Magill, K. (2009) *Christian Mysticism: An Introduction to Contemporary Theoretical Approaches*. Abingdon: Routledge; Журтыева Н.С. Философско-мистические традиции мира. М.: Вузковский учебник, 2024; Шохин В.К. Определение мистического: первый опыт экспозиции // *Философия религии: аналитические исследования*. 2017. Т. 1. № 1. С. 7–29; Стобер М. Компаративные исследования мистицизма // *Философия религии: аналитические исследования*. 2017. № 1. Т. 1. № 1. С. 46–87; Малевич Т.В. Теории мистического опыта: историография и перспективы. М.: ИФ РАН, 2014.

герменевтика, прагматизм, неоидеализм, феноменология и т. д.). В данный период изучение мистического опыта было интегрировано в более широкие дискуссии относительно «опытного характера» религии (О. Сабатье, А. Бергсон, У. Джеймс, В. Дильтей, Э. Трельч, Р. Отто).

Как ранее, так и ныне, особое место в междисциплинарном пространстве занимает религиозная философия. Специфика религиозно-философского подхода к религиозно-мистическому опыту заключается в исследовании его религиозной формы и содержания с позиций того или иного философского учения. История религиозно-философской мысли знает немало примеров, когда философы, сумевшие создать собственные оригинальные учения, вовлекали мистический религиозный опыт в пространство рефлексии, заданной содержательным форматом их собственных учений. Не будет ошибкой утверждать, что в творчестве таких философов, как С. Л. Франк, М. Хайдеггер, Н. Бердяев, П. Флоренский и др., прослеживается религиозно-философская мистическая теология, основанная на их собственных оригинальных философских учениях. Не последнюю роль в определении не только среза христианского религиозно-мистического опыта, который подвергся их философской рефлексии, но и понимания его природы, места и предназначения в христианской религии сыграла конфессиональная матрица их религиозно-философского мировоззрения.

На рубеже XIX–XX веков интерес к изучению мистицизма обретает национальный колорит. Это означает возникновение пространства междисциплинарного диалога в рамках интеллектуального сообщества той или иной страны, например России, Германии, Великобритании. Существенный вклад в постижение феномена христианской мистики внесли французские философы (А. Бергсон, Ж. Маритен, Г. Марсель), социологи (Л. Массиньон), психологи (Г. Делакура, Ж. Р. Марешаль), представители мистической теологии (О. Пулен, О. Содро), психиатры (Д. Бурневиль, Ж.—М. Шарко). В целом французское интеллектуальное сообщество, в пределах которого происходило формирование оригинальных концепций, в том числе в русле реализации тенденции междисциплинарного диалога, было вдохновлено в том числе

традициями французской религиозной мистики³, одновременно пребывая в тесном интеллектуальном взаимодействии с зарубежными исследователями.

Как и в первой трети XX века, в настоящее время к числу наиболее значимых вопросов философии религии, как, впрочем, и религиозной философии, относится соотношение философии и мистики, в частности христианской⁴. Ключевое значение здесь имеет проблематика возможности корреляции между философским разумом и мистическими прозрениями.

Заметное место в панораме концептуализации христианской мистики в подобного рода аспекте принадлежит такому французскому религиозному философу, как Морис Блондель (1861–1949). Ему удалось сформировать авторский подход к пониманию природы, места и предназначения христианской мистики в рамках разработанного им оригинального религиозно-философского учения, которое не утратило своей актуальности и по сей день.

В связи с этим цель статьи заключается в раскрытии представлений М. Блонделя о месте разума в мистическом опыте. Достижение данной цели предполагает решение следующих задач, а именно — определение особенностей религиозно-философского подхода М. Блонделя к религиозной мистике и экспликация существенных аспектов его философской аналитики религиозно-мистического опыта; определение направлений и этапов концептуализации мистического опыта, характерных для творческой биографии мыслителя; выявление его понимания соотношения философского разума и христианской религиозной мистики.

Методология исследования включает сравнительный метод, который использовался в ходе сопоставления подхода М. Блонделя и подходов, которые предлагали философы и психологи религии, с которыми он вступал в дискуссию в отношении природы религиозно-мистического опыта. Исторический подход, который был применен в отношении развития идейных поисков филосо-

³ Nelstrop, L., Onishi, B. (2015) *Mysticism in the French Tradition. Eruptions from France*. Surrey: Ashgate.

⁴ Capelle, Ph. (2005) *Expérience philosophique et expérience mystique*, pp. 269–283. Paris: Cerf.; Stace, W. T. (1987) *Mysticism and Philosophy*. Los Angeles: Jeremy P. Tarcher; Katz, S.T. (ed.) (1978) *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York, Oxford: Oxford University Press; Дулинская Ю. М., Фрицауф В. А. «Философская вера» и мистический опыт: конвергенция и дивергенция // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2022. № 4. С. 368–372.

фа, позволил выделить этапы формирования оригинально концепции мистического опыта, в том числе сквозь призму соотношения разума философии и разума мистики. В целях уяснения концептуальных построений М. Блонделя использовался герменевтический метод, который был обращен на соответствующие тексты.

Исторические и идейные предпосылки формирования подхода М. Блонделя к мистическому опыту

Философское творчество М. Блонделя и формирование его взглядов на религиозную мистику совпало с кризисным периодом в жизни католической церкви в рамках новой стадии интеллектуального и культурного развития европейского общества во второй половине XIX — начале XX века. Существенным вызовом для католицизма стало укрепление позиций рационализма в форме позитивистского сциентизма, а также усиление критического отношения к религиозной традиции. Возникший на этой волне католический модернизм стремился «привести в соответствие с новыми методами науки и культуры важнейшие данные христианской веры, прежде всего из области истории возникновения церкви, догматики и библеистики»⁵. Это выразилось в развитии нового подхода к пониманию религии в качестве феномена, имеющего не трансцендентный, а имманентный источник, в качестве которого мыслилось религиозное чувство.

Энцикликой папы Пия X модернизм был самым решительным образом осужден (*Pascendi Dominici Gregis*, 1907), что далее было подтверждено обнародованием Клятвы против модернизма (*Sacrorum antistitum*, 1910). В качестве ключевого аргумента папа аргументированно указал на опасности модернизма, заключающиеся в пренебрежении традицией и склонности к агностицизму в отношении сверхъестественного. «Недуг» модернизма было предложено лечить вполне традиционными средствами, например посредством дальнейшего развития томизма, который в 1879 году, как известно, был объявлен официальной философией Католической церкви. В сущности, речь шла о модернизма-

⁵ Сизоненко Д. В. Философские основания антропологии Мориса Блонделя в контексте кризиса модернизма // *Инновации. Наука. Образование*. 2021. № 36. С. 2651.

ции католической религии с точки зрения Католической церкви, ее веры и разума.

Тем не менее с точки зрения науки о вере духовные потребности мыслились несколько иначе. Это выразилось в том, что далеко не все теологии и философы пошли по пути, указанному папой, обоснованно полагая, что католицизм не может быть сведен исключительно к томизму. В качестве альтернативных средств модернизации католицизма они усматривали не только развитие его философских основ, но и актуализацию соответствующей мистической традиции. В данный период сформировалось целое направление католического модернизма (фон Хюгель, Дж. Тиррелл, А. Бремон, А. Луази)⁶, представители которого выступали не только против маргинализации мистического элемента в религии, но и одновременно критиковали сциентистскую версию католического модернизма. Возникновение данного направления католического модернизма вызвано целым рядом предпосылок.

Казалось бы, католицизм, судя по мощным мистическим традициям латинской и испанской мистики, не чужд мистике и включает данное измерение религиозного опыта в свой состав, несмотря на тяготение к схоластическим основам религиозного мышления. В частности, в течение ста лет после Тридентского собора (1545–1563 гг.) мистическое богословие, будучи широко распространено в католической церкви, претендовало на роль доминирующей силы как в осуществлении, так и в поддержании реформы католицизма. Однако в определенный момент времени мистическая теология католицизма пришла в упадок. Это было связано не только с всплеском мистицизма в динамично развивавшемся протестантизме, но и с логикой развития самого католицизма. Как показывает в своем исследовании Б. Макгинн, традиционное мистическое богословие сошло на нет в католических богословских кругах с конца XVII века⁷. Такое угасание во многом было связано с всплеском мистики квиетизма, делавшей акцент на индивидуальном духовном опыте и отходе от церковных институтов. Подобного рода мистицизм был полностью подавлен в начале XVIII века с осуждением Ф. Фенелона со стороны папы Иннокентия XII. Но одновременно с этим были преданы забве-

⁶ Talar, C.J.T. (eds.) (2009) *Modernists and Mystics*. Washington: The Catholic University of America Press.

⁷ McGinn, B. (2021) *The Crisis of Mystics*. Quetis: Herder.

нию традиции католического мистицизма. Слово «мистицизм» практически полностью исчезло из названий и содержания религиозных произведений почти на двести лет.

Однако в конце XIX века произошел масштабный всплеск интереса к мистицизму. Данный интерес проявился в рамках гуманитарных наук — психиатрии, антропологии, психологии, а также среди богословов. Между тем особенность ситуации заключалась в том, что термин «мистицизм» зачастую отождествлялся с термином «духовность», который в тот период времени получил широкое распространение в католических кругах. Мистицизм стал особой субдисциплиной духовности, или «духовной теологии», занимающейся исключительно возвышенными состояниями и самыми необычными проявлениями духовной жизни. Однако помимо вполне «политкорректной» духовности в рамках католицизма, на рубеже XIX–XX веков стали происходить процессы мистического возрождения. Они означали возвращение в лоно традиций католической мистики, ее оживление и усиление в качестве основы нового витка в развитии церкви. Стремление к мистическому возрождению на рубеже веков нашло свое выражение в различных формах. Во-первых, это учение Льва XIII о Святом Духе и поощрение Пием X личной евхаристической преданности. Во-вторых, это творчество указанных католических богословов, которые заново открывали духовную традицию в русле ее переосмысления.

Мистическое возрождение, осуществлявшееся усилиями указанных выше католических модернистов, имело неофициальный характер и выходило за пределы официальной версии возрождения мистицизма, а также за пределы заявленного папой возвращения к учению Ф. Аквинского. Зачастую подобного рода несоответствие официальной позиции становилось фактором, который негативно сказывался на жизненной судьбе данных философов. Но именно в их сообщество как раз и входил М. Блондель.

Необходимо отметить, что решение задачи по обновлению католицизма, имеющей, по сути, эпохальный характер, не только вызывало заинтересованность М. Блонделя, но и соответствовало логике его развития в качестве философа, которое осуществлялось в контексте погружения в междисциплинарное пространство исследований феномена мистики. Обратимся к содержательным моментам проявления данной закономерности.

Как таковая, цель его творчества — это, с одной стороны, обновление гармонии между философскими рассуждениями, автономными по отношению к религиозной догматике, а с другой — католической теологией в рамках перехода от живой веры к автономному философскому размышлению. Вовлечение феномена религиозной мистики в пространство философских построений было вызвано его стремлением осуществить реконструкцию христианской веры с позиций философии. Программа реконструкции включала в себя радикальную критику дуализма между природой и сверхъестественным. Дуалистический подход заявил о себе не только в светском философском мышлении того времени, но и в теологии, которая стремилась реализовать свою легитимность при опоре на разделение природного и сверхъестественного. В связи с этим философ выступил с критикой как светской рациональности, так и современной ему теологии, ибо в обоих случаях, по его мнению, имеет место доминирование абстрактного мышления.

Не стремясь быть теологом и отстаивая свою философскую идентичность, М. Блондель тем не менее намеревался внести вклад в исследование теологических вопросов, имеющих фундаментальное значение, таких как природа религиозной веры, сверхъестественное, отношения между историей и догмой. Заметим, что тесные связи с богословием при этом никоим образом не исказили его философский дискурс, но придали ему религиозно-философский характер⁸. В своей первой фундаментальной работе (диссертации) «Действие: очерк критики жизни и науки практики» (1893 г.)⁹ при опоре на феноменологическую методологию он разработал оригинальную философию действия, которая в дальнейшем стала основой его философии христианства¹⁰. В качестве отправной точки опровержения дуализма в ней была предложена воля человека. В последней как имманентном и одновременно автономном феномене философ усматривал действие Бога. Как отмечает Р. Виргулей,

⁸ English, A.C. (2007) *The possibility of Christian Philosophy. Maurice Blondel at the intersection of theology and philosophy*. London, New York: Routledge Radical Orthodoxy.

⁹ Blondel, M. (1984) *Action: Essay on a Critique of life and a Science of Practice*, pp. 56–61. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

¹⁰ Blondel, M. (1950) *Exigences philosophiques du christianisme*. Paris: Presses Universitaires de France.

Блондель хочет создать философию католицизма... потому что он (католицизм) предполагает самую строгую концепцию сверхъестественного, ту, которая вызывает наибольшие трудности для современной мысли...¹¹.

С точки зрения философа, пренебрежение религией и ее мистической компонентой со стороны философии приводит к оскудению как религии, так и самой философии. То, что его философия действия приобрела апологетический характер, выразилось в намерении продемонстрировать правдоподобность христианского откровения в рационалистическом контексте. С этой целью М. Блондель начинает свое размышление с феноменологического анализа имманентного субъективного опыта, имеющего волютивный характер. Рассматривая структуру воли, состоящую из *воли волящей* (*volonté voulante*) и *воли волимой* (*volonté vouloue*), он выдвинул гипотезу о сверхъестественном как о единственной реальной возможности. По мнению Д. В. Сизоненко, «метод имманентности утверждает стремление человека к той трансцендентности, которая имплицитным образом присутствует внутри человеческой воли к действию»¹². В сущности, аналогичную интерпретацию размышлений философа можно найти у П. Аршанбо, который отмечал, что «необходимое и для человека недостижимое — это и есть определение сверхприродного... Оно в нас самих есть нечто большее, чем мы сами. Оно входит и овладевает душой лишь через отречение и покорность. Но этим отречением мы завоевываем себя, этой покорностью — спасаем и освобождаем себя»¹³. Иными словами, исходный постулат заключается в признании естественной близости человека и Бога.

Данные философские выводы стали одной из предпосылок того, что уже на раннем этапе его творчества в таких работах, как «Письмо об апологетике» (1896 г.) и «История и догма» (1904 г.), в поле внимания философа оказался феномен религиозной мистики. Поэтому далеко не случайно, что тема мистики стала сквозным лейтмотивом на всем протяжении формирования

¹¹ Virgoulay, R. (2002) *Philosophie et Théologie Chez Maurice Blondel*, pp. 36–37. Paris: Le Cerf.

¹² Сизоненко Д. В. Философия религии Мориса Блонделя // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2022. № 2 (14). С. 157.

¹³ Аршанбо П. Философия действия (Морис Блондель и аббат Лабергоньер) // Путь. 1926. № 4. С. 124.

и развития его философской доктрины. Поэтому вполне обоснованно М. Керлин описывает его философскую мысль как «саму по себе форму молитвы, имеющую свое исполнение в мистическом», и связывая эту идею со всей карьерой Блонделя. Карьера Блонделя была осаждена оппозицией его работе на «стыке веры и разума, теологии и философии» и теми, кто «отрицал легитимность любого философского подхода к мистическому»¹⁴.

Обращение М. Блонделя к постижению феномена мистики имело двоякое значение. Во-первых, посредством обращения к мистической традиции христианства он стремился найти отправную точку для обоснования возможности недвойственного мышления. Во-вторых, философия, приобщенная к мистической традиции, становилась одним из факторов обновления теологии. Философ стремился актуализировать в качестве доктринальной основы католической религии именно философию св. Августина, усматривая в последнем в первую очередь фигуру не теолога, а философа, для которого, в отличие от Ф. Аквинского, был, как известно, весьма значим мистический элемент религиозной веры. В свою очередь, такой подход стимулировал прочтение с философской точки зрения мистических учений св. Бонавентуры, св. Франциска Ассизского, св. Терезы Авильской, св. Иоанна Креста, св. Франциска Сальского и др., которые были представителям различных традиций католической мистики.

Далее, следуя указанной выше закономерности, отметим, что М. Блондель, будучи интегрирован в междисциплинарное дискуссионное пространство, предметом которого был феномен мистики, в рамках своей философской системы актуализировал целый ряд тематических вопросов познания мистицизма, таких как выбор эпистемологической позиции, рассмотрение оппозиции «естественное — сверхъестественное», воздействие благодати в рамках индивидуального мистического опыта и др.¹⁵. Вполне очевидно, что философ не стремился к формированию собственной философской мистической теологии или к внесению беспрецедентного вклада в религиоведение. И тем не менее в рамках его

¹⁴ Kerlin, M.J. (2009) "Maurice Blondel, Philosophy, Prayer and the Mystical", in C.J.T. Talar (eds) *Modernists and Mystics*, pp. 63–64. Washington: The Catholic University of America Press.

¹⁵ Worgul, Jr. (1985) "Blondel and the problem of Mysticism", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 61 (1):100.

философии все же была сформирована оригинальная религиозно-философская концепция мистики.

Возрастание интенсивности поворота философа к специальному изучению мистики подпитывалось тесным сотрудничеством с А. Бремоном — представителем историко-психологического подхода к изучению мистического опыта¹⁶, а также полемическим взаимодействием с Ж. Маритеном, который оспаривал возможность непосредственной встречи с Богом и выступал сторонником существования естественной мистики как основы философии¹⁷. В противоположность Ж. Маритену философская аргументация М. Блонделя была направлена, во-первых, на обоснование возможности *сверхъестественной мистики*, понимаемой как встреча человеческого и Божественного (так называемый «мистический союз»), а во-вторых, на обоснование возможности ее философского постижения. С точки зрения философа, пренебрежение религией со стороны философии, в том числе ее мистической компоненты, приводит к оскудению как религии, так и самой философии. В связи с этим он питал живой интерес к различным публикациям, которые были посвящены феномену религиозной христианской мистики, главным образом католической, обозначаемой в его работах, как, впрочем, и в работах его современников, термином «мистицизм».

Следует подчеркнуть, что востребованность в развитии именно философского подхода была вызвана тем, что в тот период времени в среде теологов, а также некоторых психологов и психиатров возникла идея о том, что философия призвана внести вклад в определение того, что является истинной мистикой, а что является спектром ложных aberrаций сознания, которые приобрели широкое распространение и популярность в начале XX века. Кроме того, возникла потребность в более четком определении понятия «мистический опыт», в отношении которого широко использовался термин «мистицизм», обозначавший аффективную сторону религиозного опыта (У. Джеймс). Помимо этого, указанный термин ассоциировался с великими христианскими и нехри-

¹⁶ Bremond, H. (1930) *A Literary History of Religious Thought in France: from the wars of religion down to our times. Vol. II: The Coming of Mysticism (1590–1620)*. London: Society for Promoting Christian Knowledge.

¹⁷ Maritain, J. (1939) "L'expérience Mystique Naturelle et le Vide", in Maritain, J. *Quatre Essais sur l'Esprit dans Sa Condition Charnelle*, pp. 159–195. Paris: Desclée de Brouwer.

стианскими мистиками прошлого и настоящего, которые создали собственные мистико-религиозные доктрины, выйдя таким образом на уровень рационального осмысления индивидуального мистического опыта.

На фоне усиливавшейся потребности в осуществлении нередукционистского подхода в качестве ответа на сведение как религии в целом, так и мистического опыта к его чувственной, эмоциональной составляющей, сформировалась отчетливая потребность в том, чтобы, во-первых, предпринять оценку феномена мистики со стороны разума, а во-вторых, усмотреть в мистике возможность проявления разума как такового. Впервые такой поворот исследовательской мысли был реализован фон Хюгелем в его учении о трех элементах религии¹⁸.

Именно на решение подобного рода задач как раз и были направлены усилия И. Блонделя. В принципе можно говорить об оригинальной исследовательской программе применительно к изучению мистики с философских позиций. Основная цель М. Блонделя в процессе философского исследования религиозной мистики — это определение ее сущности, а также обоснование ее в качестве предмета философского постижения. В противоположность тенденции неосхоластического обновления католицизма он утверждал, что «мистическое» отнюдь не иррационально и что это специфическая форма знания и познания. Данная форма является динамической по отношению к абстрактному мышлению. Более того, эти две формы знания соотносятся с двумя измерениями философии: «прямое знание в действии [мистическое] и размышление об этом действии [умозрительное]»¹⁹. В дополнение к этому в поле рассмотрения оказывается главным образом аскетическая христианская мистика в ее католическом варианте. Между тем мистика визионерская М. Блонделем не рассматривается. Представляется, это вызвано тем, что в ней отсутствует то, что является основным предметом его философской концепции, а именно волевое действие и достаточная степень проявления разума.

¹⁸. von Hügel, Fr. (1999) *The Mystical Element of Religion, as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends (1908)*. Reprint. Freiburg: Herder & Herder.

¹⁹. Cit. on: Kerlin, M.J. (2009) "Maurice Blondel, Philosophy, Prayer and the Mystical", in Talar C. J. T. (eds.) *Modernists and Mystics*, p. 70. Washington: The Catholic University of America Press.

Философский ответ на концептуализацию мистики в психологии религии

Если за основу принять этапы творческой биографии М. Блонделя, то исходным пунктом специального обращения мыслителя к теме религиозной христианской мистики, или «мистицизму», согласно используемой им терминологии, стал анализ результатов исследований А. Делакруа (1873–1937). В своей книге, посвященной изучению мистического пути св. Терезы Авильской, мд. Гийон, св. Иоанна Креста и Г. Сузо²⁰, этому ученому удалось соединить знания историка с пронизательностью психолога. Это позволило ему сделать вывод о том, что оригинальность великих христианских мистиков заключается в том, что они выходили за пределы прерывистого мистицизма (экстаза), который имел место еще в духовном опыте Плотина, и двигались к непрерывному и однородному мистицизму. А. Делакруа, будучи основателем французской школы религиозной психологии, стремился реабилитировать мистицизм перед лицом его оценки в качестве психоза и невротического расстройства, таким образом дистанцируясь от популярного в тот период времени психопатологического подхода к мистике.

Как отмечается в современной научной литературе, А. Делакруа выступил против представлений о главенстве аффективного в религиозном опыте, на чем как раз стремились акцентировать внимание представители американской школы психологии религии (Г. Холл, Дж. Леуба, У. Джеймс). В соответствии же с исследовательской программой, которой следовал А. Делакруа, любое изучение мистицизма должно осуществляться без обращения к сверхъестественному, ибо, по его мнению, даже самые возвышенные состояния мистика не превосходят силы природы.

Свое первое исследование «Развитие мистических состояний у святой Терезы», идеи которого легли в основу глав о св. Терезе в книге 1908 года, А. Делакруа представил на собрании Французского философского общества 26 октября 1905 года²¹. В докладе обосновывалось, что к изучению фактической составляющей мистических состояний необходимо применять следующие ме-

²⁰. Delacroix, H. (1908) *Études d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme: Les Grands Mystiques Chrétiens*. Paris: Alcan.

²¹. Delacroix, H. (1906) "Le Développement des États Mystiques Chez Sainte Thérèse", *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 6: 61–80.

тоды: исторический, психологический и критический. В дополнение к этому подчеркивалась важность исторической оценки документов, связанных с мистиками, а также повышенное внимание уделялось детальному изучению истории идей и учету воздействия традиции на индивидуальный мистический опыт. Более того, им указывалось на важность психологического анализа процесса развития мистического сознания. В принципе все это свидетельствовало о возникновении психологии религиозного мистического опыта, признающей ценность междисциплинарного подхода.

Надо отдать должное А. Делакруа в том, что он был далек от редукции мистических переживаний к душевной патологии, на чем настаивал психиатрический подход к мистическому опыту²², возникший практически синхронно с возникновением психологии религии. Конечно, исследователь не скрывал наличие невроза у св. Терезы, но он не сводил ее мистический опыт к психической патологии, а напротив, отмечал обогащение ее личности в процессе индивидуального мистического пути. С точки зрения той или иной религиозной доктрины различные индивидуальные мистические переживания, а также мистические традиции могут быть как истинными, то есть имеющими значение для религии, так и ложными (галлюциногенными). Одновременно необходимо отметить, что демаркация мистического опыта на подлинный и неподлинный — это исконный предмет религиозной философии, включая философскую мистическую теологию.

В своем письме, в котором содержался отзыв на доклад А. Делакруа, М. Блондель набросал своего рода предварительный эскиз собственного исследования феномена мистики²³. Суть идей философа заключалась в том, что в панораме исследований мистики обязательно должен быть представлен философский анализ данного феномена. Соглашаясь с А. Делакруа в том, что мистика должна быть предметом критической позитивной науки, он тем не менее подчеркивал, что сугубо позитивистский подход ведет к упрощению картины мистических переживаний во всей

²². Janet, P. (1903) *Les Obsessions et la Psychasthenie. Vol. II*. Paris: Alcan; Leroy E.-B. (1907) "Interprétation Psychologique des Visions Intellectuelles Chez les Mystiques Chrétiens", *Revue de l'Histoire des Religions* 55: 1–50.

²³. Blondel, M. (1997) "Lettre a la Société Française de Philosophie" (Janvier 1906)", en Blondel M. *Oeuvres complètes, Vol. II (1888–1913), pp. 520–523*. Paris: Presses Universitaires de France.

их целостности, понимаемой как опыт. М. Блондель как религиозный философ выступил против теоретической констатации о том, что мистические переживания имеют свое место исключительно в сознании.

Заслуга мыслителя заключалась не только в актуализации мировоззренческих и методологических координат «внешнего» исследователя-интерпретатора мистического опыта, но и в обосновании исходных рамок интерпретаций, осуществляемых самими субъектами мистического опыта. М. Блондель замечает, что под видом философского, как, впрочем, идеологического или научного подходов, нередко имеет место предубеждение или, напротив, пристрастие к метафизическому порядку, который оказывает огромное влияние на интерпретацию и даже на первоначальное описание феноменов мистической жизни. В свою очередь, сам субъект мистического опыта не только находится под воздействием своих переживаний, но и одновременно под воздействием метафизической картины религиозной жизни, через призму которой он интерпретирует свои мистические переживания.

Ключевой вопрос научного подхода к мистицизму по М. Блонделю заключается в том, что, если учитывать это особое пристрастие, невозможно объяснить разницу между явлениями, имеющими в себе патологический элемент, и явлениями, демонстрирующими подлинную духовную целостность. Например, как отличить безумца от мистика? Для ответа на данный вопрос, а также в качестве иллюстрации ключевого вопроса своего исследовательского отношения к мистике философ решительным образом подчеркивает различие между обычным «восприятием» и «галлюцинацией»²⁴. В первом случае имеет место выход в пространство детерминизма, или конкретного порядка, когда воспринятое может быть поставлено на службу нашим личным целям и нашим практическим потребностям²⁵. В случае же галлюцинаций воспринимающий оказывается «отрезанным» от матрицы общего порядка и погружается в субъективизм.

Из сказанного следует, что при изучении религиозных явлений в целом и мистических состояний в частности в качестве базового инструментария должен использоваться прием противопоставления, который исходит из оппозиции восприятия и гал-

²⁴ Ibid., p. 521.

²⁵ Ibid.

люцинации. Как полагает автор статьи, именно это позволяет исследователю религиозно-мистического опыта лучше понять не только панораму, но и саму текстуру мистического опыта.

Согласно М. Блонделю, здесь обнаруживаются разные последствия. Одни из них вполне можно ассоциировать с переживанием серьезных психологических травм. Другие сходны с проявлением духовных сил, отличающихся удивительной полнотой и исключительной цельностью. По этой причине весьма осторожная трактовка А. Делакура мистических состояний св. Терезы в качестве невротических являлась для М. Блонделя неприемлемой в силу зыбкой границы между неврозом и галлюцинациями. Философа насторожило предположение о том, что мистические переживания св. Терезы представляют собой действие без афферента²⁶. Поэтому он полагал, что при исследовании мистического опыта следует исходить из презумпции Божественного присутствия. Однако здесь возникает вопрос о том, как избежать априоризма и одновременно сохранить автономную позицию критической философии ввиду достаточно очевидного пересечения с религиозной догматикой.

Подобного рода пересечение применительно к религиозной философии вполне приемлемо. При этом философия должна сохранять свою дисциплинарную идентичность. В связи с этим М. Блондель осторожно поясняет, что он вовсе не стремится ни к абсолютизации методологического постулата об априорном признании Божественного присутствия, ни к безусловному признанию гипотезы о Божественном действии. Дело не в том, что в процессе философского исследования мистического опыта необходимо изначально усматривать присутствие трансцендентного начала, а в том, чтобы не исключать такую возможность. Таким образом, философский подход весьма осторожен. Как бы то ни было, налицо признание онтологической наполненности, разумеется, не всего массива мистического опыта, а некоторой его части, представленной опытом некоторых прославленных христианских мистиков-аскетов, символизирующих собой подлинную мистику.

Что же касается подхода психологической науки, то здесь присутствует несколько иная исследовательская установка. Она

²⁶ Conway, M.A. (2000) *The Science of Life: Maurice Blondel's Philosophy of Action and the Scientific Method*, pp. 368–373. Frankfurt am Main: Peter Lang.

заключается в установлении содержательной природы мистической пассивности, а именно определении того, является ли мистическая пассивность подлинным восприятием Божественного присутствия или же это всего лишь галлюцинация. Впрочем, проведение подобного рода демаркации восходит, в частности, к католической теологии, которая склонна к «различению духов» (Ф. Аквинский, И. Лойола). Это различие предстает в качестве критерия для определения ложного либо истинного мистицизма. Заметим, что, в отличие от теологии, работа психологической науки в указанном русле имеет сугубо познавательное, а не церковное значение. Если психология не формулирует вопрос об онтологическом содержании мистических психологических переживаний и их размежевании, то данный вопрос специфичен именно для философии. В нашем случае М. Блондель, признающий онтологическое наполнение мистического опыта, не чужд проведению указанной демаркации. По его мнению, истинный мистицизм питает живительные силы человеческой души и делает нашу деятельность более плодотворной и универсальной. Думается, что в данной позиции в оригинальной форме отражен подход философии к мистике сквозь призму «подлинное — неподлинное», отражающую демаркацию мистицизма на ложный/галлюциогенный и истинный.

«Калибровка» определения мистицизма

Еще одним фактором, оказавшим воздействие на развитие подхода М. Блонделя к феномену мистики, явилось обсуждение статей А. Лаланда — одного из главных инициаторов создания Французского философского общества. Во время проведения Международного философского конгресса в 1900 году он выступил с инициативой создания критического словаря философских терминов, нацеленного на содействие формированию единства философского сообщества Франции.

В 1911 году А. Лаландом для «Технического и критического философского словаря» были подготовлены статьи «Тайна», а также «Мистицизм/мистика»²⁷. В этих статьях рассматривалось многообразие значений данных терминов. Наброски статей были

²⁷ Lalande, A. (1988) *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, 6th ed, pp. 662–665. Paris: Presses Universitaires de France.

направлены на осуществление комментариев членами Французского философского общества, а также зарубежными учеными. Заметим, что в содержании данных статей свое отражение нашли взгляды А. Лаланда, в которых позитивистские элементы сочетались с метафизическими и спиритуалистическими исканиями. Как бы то ни было, вовлеченность последнего в осмысление данной темы стала основой, которая позволила сфокусировать внимание на одной из фундаментальных проблем в исследовании мистицизма, а именно на месте и роли разума как в самом мистическом опыте, так и в процессе его изучения. Здесь подразумевается отказ от латентного фидеизма и агностицизма при одновременной актуализации критической роли разума в опыте мистицизма.

В своем примечании к статье «Тайна» М. Блондель отмечает, что в теологии слово «тайна», несомненно, обозначает то, во что следует верить, но что нельзя понять. Однако это последнее положение, по его мнению, искажает смысл веры. Ибо в тайне, даже до появления веры, есть аспекты, которые не оставляют разум равнодушным или полностью слепым²⁸. Далее следует более пространное замечание М. Блонделя к статье «Мистицизм/ мистика». Отметим, что в данной статье А. Лаланд рассматривает четыре смысла данного слова: а) возможность тесного союза между человеческим духом и первоосновой бытия; б) аффективные, интеллектуальные и моральные диспозиции, характерные для данного феномена; в) великие философские системы мира, отдающие предпочтение чувству и воображению над разумом; г) верования и доктрины, основанные на чувстве и интуиции, а не на наблюдении и рассуждениях, а также смыслы слов «мистика» и «мистический».

М. Блондель формулирует вывод о том, что *мистицизм есть историческая реальность*, представленная опытом многообразных мистиков, который возможно и необходимо исследовать с философских позиций, поскольку эти психологические состояния взаимосвязаны, многократно переживаются и требуют систематической классификации и оценки. Исходя из исходного признания возможности соприкосновения с трансцендентным, философ утверждает, что то, что свойственно этим состояниям, —

²⁸. Blondel, M. (1997) "Note, en Lalande A.", *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, 4e éd. Vol. 1, p. 661. Paris: Presses Universitaires de France.

это, с одной стороны, обесценивание и стирание чувственных символов и понятий абстрактного и дискурсивного мышления, а с другой — прямой контакт с высшей реальностью²⁹. Именно с реальностью, а не всего лишь с ее иллюзией. Вследствие этого «у мистика создается впечатление, что он обладает не меньшим, а большим знанием и светом»³⁰. Из этого следует, что данный опыт ни в коем случае не следует отвергать или дискредитировать в силу связанных с ним иллюзий и злоупотреблений.

На основе приведенных доводов философ отделяет то, что он называет «наукой мистицизма», от метафизического или теологического знания, имеющего научно-теоретический характер, замечая при этом, что различие в этом случае аналогично различию между, с одной стороны, вовлеченностью в прослушивание симфонии, а с другой — литературным комментарием к этой симфонии, которое понятно каждому, даже если он не слышал ни одной ноты. Поэтому «наука мистицизма» есть своего рода отражение «изнутри», а не отражение «извне». Отсюда «науку мистицизма» нельзя сводить к собственно научному дискурсу о мистицизме, который есть, по сути, отражение извне. Подобного рода наука, будучи теоретическим отражением мистического опыта, формируется не путем рассуждений, а посредством союза, являющегося полной любовью, которую в свое время Ареопагит называл мистическим учением, которое ставит человека в присутствие Бога и соединяет с Ним посредством своего рода посвящения, которому не может научить ни один учитель. Исходным основанием подобного сверхинтеллектуального созерцания является аскетическая жизнь, являющаяся подготовкой к нему.

Обоснование специфики философского подхода к мистике

Последующий этап в развитии взглядов философа на феномен мистики был связан с рефлексией над известной книгой Ж. Барузи «Святой Иоанн Креста и проблема мистического опыта»³¹, которая была результатом его диссертационного иссле-

²⁹ Ibid., p. 662.

³⁰ Ibid.

³¹ Baruzi, J. (1999) *Saint Jean de la Croix et le Problème de l'Expérience Mystique*. 3e éd. Paris: Salvator.

дования по философии, защищенного в 1924 году в Сорбонне. Указанная работа сочетает в себе психологические исследования и историческую критику, что выражает ее междисциплинарный характер. Данная работа придала новый импульс изучению мистицизма. Несмотря на то что в среде религиоведов была признана ее высокая научная ценность, представители католической психологии (Б. де Жезю-Мари), теологии (Э. Пула) и философии (Ж. Маритен, Э. Жильсон) оказались настроены весьма критично³². Это было вызвано тем, что философские попытки понимания мистицизма считались признаком атеизма или натурализма, что, следует признать, действительно имело место в позитивизме.

В 1925 году Ж. Барузи направил свой доклад о духовной ценности мистического знания в Французское философское общество для обсуждения на собрании, которое было запланировано на 2 мая 1925 года³³. В своем докладе исследователь исходил из того, что с феноменологических позиций Э. Гуссерля вполне обоснованно подходить к мистическому опыту только тех индивидуумов, которые его артикулируют. Сквозь призму такого подхода опыт св. Иоанна Креста, несмотря на его значимость, не может дать основу для определения мистического опыта в целом, если не принимать во внимание артикулированный опыт других мистиков.

Действительно, у св. Иоанна Креста присутствует специфическая логика мистицизма, отражающая его стремление найти критерий, удерживающий на мистическом пути. При этом отвергается всякая феноменальность как таковая, ибо «мистический опыт не может быть опытом объекта в реалистическом смысле этого слова. Он также не является проверкой (*épreuve*) присутствия, поскольку всякое ощущение присутствия по-прежнему остается феноменом»³⁴. Мистический опыт трансцендентен чувственным феноменам, какими бы они ни были, но существует только то, что есть «уверенность в божественном», когда наши репре-

³² Desmazières, A. (2016) "L'expérience Mystique de Saint Jean de la Croix à l'Aune des Sciences Humaines", *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 130: 59–60.

³³ Baruzi, J. (1925) "The Theses (Together with Remarks Made by Baruzi to Open the Discussion)", *Bulletin de la Société française de Philosophie* 25 (2): 25–28.

³⁴ Baruzi, J. et al. (1925) "Saint Jean de la Croix et le problème de la valeur noétique de l'expérience mystique (Séance du 2 mai 1925)", *Bulletin de la Société française de Philosophie* 25: 26.

зентации больше не действуют³⁵. Таковым стало особое мистическое переживание, для описания которого используется понятие «ночь». Согласно Ж. Барузи, только на пути пассивного очищения возможно вхождение в сверхъестественное, то есть не в новый мир, замещающий старый, а в постоянный и сущностный мир, свободный от всех препятствий.

Исходя из данного контекста, исследователь полагал, что перед философией возникает ряд проблем, в том числе касающихся определения *статуса знания*, связанного с мистицизмом, и *отношения*, существующего между мистицизмом и религией. В итоге ученый задается вопросом — как понимать «теопатическое состояние», означающее живое ощущение присутствия Бога в душе, которое следует отличать от психоза. Термин «теопатическое состояние» Ж. Барузи заимствует у А. Делакура для характеристики живого ощущения присутствия Бога в душе, которое следует отличать от психоза. Однако он расширяет содержание данного термина, соотнося его с жизнью души в Боге в соответствии с духовным ритмом, описанным мистическим образом.

В своем письме к Французскому философскому обществу М. Блондель, выразив сожаление по поводу невозможности своего присутствия на встрече, заявил принципиальное согласие с мистической феноменологией Ж. Барузи, заметив, однако, что наука не может дать исчерпывающего анализа реальности³⁶. В этом случае просматривается намек на несоответствие дискурсивного языка тем мистическим событиям, которые он стремится охватить и описать. Затем М. Блондель высказал ряд замечаний, отражающих его собственное понимание. Философ солидарен с Ж. Барузи относительно необходимости изучения мистического опыта конкретных индивидуумов-мистиков. Между тем, уточняя содержание понятий «наука мистицизма» и «мистический путь», он формулирует мысль о том, что изучение мистицизма, несмотря на обращенность к конкретному, персонально окрашенному мистическому опыту и мистическому пути отдельных личностей, предполагает постановку вопроса о *всеобщих характеристиках* рассматриваемой разновидности духовного опыта. На наш взгляд, это отражает, как представляется, суть философ-

³⁵ Ibid.

³⁶ Blondel, M. (1925) "Lettre a la Société Française de Philosophie", *Bulletin de la Société française de Philosophie* 25 (2): 85–88.

ского подхода к мистике, предполагающего не только использование оппозиции «подлинное — неподлинное», но и триады категорий «единичное — особенное — всеобщее».

В дополнении к этому последовали два уточнения: во-первых, наука о переживаемой реальности («наука мистицизма») предполагает реальное участие в самом духе, что как раз служит источником мистического вдохновения. Во-вторых, «наука мистицизма» несообщаема, но при этом она не является делом изолированных индивидуумов, которые не имеют ничего общего с традицией и религиозным сообществом. М. Блондель настаивает на том, что в этих различных сингулярностях все имеет место всеобщего, или, что то же самое, одно и то же всеобщее разнообразным образом воплощается в их опыте. В свете данных замечаний, по мысли философа, было бы неверно также преувеличивать различие как между отдельными мистиками, так и между мистиками и теми людьми, которых можно назвать «обычными душами». На основе таких выводов он замечает, что Ж. Барузи представляет св. Иоанна Креста как «крайний случай», то есть как одного из представителей лиц, для которых характерна мистическая жизнь. Однако философ соглашается с тем, что мистическая жизнь предполагает непрерывность своих выражений, представляя собой движение *per gradus debitos et continuos* (посредством последовательных шагов).

Исходя из признания того, что св. Иоанн Креста стремился установить критерий подлинной мистики в целях очищения мистицизма от превращенных форм, философ подчеркивал, что последний не отделял теоретическую точку зрения от практического замысла, которому он был полностью предан. Практический замысел состоит в том, чтобы привести человеческие души кратчайшим путем к духовным высотам. Это составляет суть его метода. В итоге мистическое знание имеет своим объектом пережитое *неведение*, которое ведет к тому, что вполне обоснованно именовать *истинной онтологией*. Эта онтология не включает в себя ничего преходящего или иллюзорного и не позволяет ничему реальному или вечному ускользнуть от нее. Достичь такого постижения реальности можно только посредством аскетической жизни, включающей в себя очищение и просветление.

М. Блондель выразил согласие с Ж. Барузи в отношении важности устранения в рамках мистической жизни всех чувственных и интеллектуальных опор, что влечет за собой такие последствия,

как озарение, существование божественных контактов и т. д. Обращаясь к слову «ночь» у св. Иоанна Креста, означающего как раз устранение этих опор, М. Блондель довольно интересно замечает, что это всего лишь метафора, выразительная и полезная, которая заимствована из сферы зрительных ощущений. Тем не менее это слово, используемое для обозначения переломного момента в мистической жизни, необходимо дополнить другими образами, идущими от слуха и осязания. Такие образы служат подготовке к союзу с трансцендентным как союзу *не сущностей, а воли*, которые понимают и любят друг друга, что, по мысли философа, является решающим моментом.

Анализируя мистический опыт св. Иоанна Креста, М. Блондель формулирует мысль о том, что мистическое единение — это не просто возвращение человеческой сущности к сущности Божественного или поглощенность Им, а процесс восхождения. В другом месте он говорит об «ассимиляции»³⁷. Все это подразумевает духовную работу по очищению и росту. Но при этом никакое движение мысли, в том числе абстрактной, не может привести нас к некоему Сверхпорядку, так как это вопрос благодати и свободы. В рамках этого процесса, с одной стороны, имеет место превосходящий акт Божественного милосердия, обновляющий в душе тайну воплощенного Слова, а с другой — личное со-ответствие и доверие. В итоге мистический союз представляет собой *благодарное объятие*, которое выходит за пределы всякого гнозиса.

М. Блондель, заинтересованно обращающийся к мистическому алгоритму отрицания отрицания, позволяющего освободиться от иллюзий, полагает, что мистический опыт по своей сути имеет не только онтологическую, но также в высшей степени религиозную ценность. Ценность данного опыта состоит в возникновении знания, которое есть любовь, проявляющаяся в истинной религиозной аскезе. «Несмотря на противопоставление Креста и Славы, аскетический метод принципиально необходим и присущ созерцательному учению и соединяющему решению»³⁸. Аскеза удерживает человеческий дух на совершенно ином уровне, нежели философское или метафизическое созерцание. В мистицизме самые суровые лишения и испытания являются отражением блаженства. Перед лицом лю-

³⁷ Blondel, M. (1950) *Exigences philosophiques du christianisme*, pp. 217–303. Paris: Presses Universitaires de France. See also Grys, G.L. (1996) “Blondel’s Idea of Assimilation to God through Mortification of Self”, *Gregorianum* 77 (2): 309–331.

³⁸ Blondel, M. “Lettre a la Société Française de Philosophie”, p. 87.

бой философии, какой бы освобождающей они ни была, мистицизм сохраняет всю свою силу и целостность. В силу этого философия и метафизическое созерцание в силу своего спекулятивного характера не могут заменить собой действенную аскезу. Ибо, как полагал св. Ионн Креста, через аскетическое действие, которое использует наши естественные способности, мы все же приходим лишь только к «приобретенному созерцанию», которое есть своего рода только подготовка. Поэтому аскеза еще не есть то искомое «теопатическое состояние», которое, в свою очередь, является мистической жизнью во всем богатстве ее проявлений.

М. Блондель расценивает термин «теопатическое состояние», используемый Ж. Барузи, в качестве «выразительного» термина. Он служит для обозначения следующей ситуации: для того чтобы быть захваченным Богом, необходимо, чтобы сам Бог так же действовал. Действительно, история христианства знает немало аскетов, которые не были мистиками. Поэтому специфическое мистическое состояние скорее «вливается», нежели приобретается. Таким образом, опираясь на свою философию действия, философ обосновывает, что в мистическом опыте происходит соединение двух начал — активного и пассивного. В сущности, это выражает на философском языке суть мистического богословия, как созерцания, являющегося тайной мудростью, которая сообщается и вливается в душу через любовь.

Прологомены к философскому постижению мистики

Феномен мистики рассматривается в целом ряде сочинений М. Блонделя. Однако важной вехой его творчества стало целостное концептуальное исследование мистики с позиций философского разума. Летом 1925 года М. Блондель вплотную приступил к завершению и опубликованию тематической работы «Проблема мистики»³⁹. В ней он развивает более подробно те положения, которые были им сформулированы ранее в процессе обсуждения идей, которые выдвигали Г. Делакура, А. Лаланд и Ж. Барузи и др. В ней он стремился показать, что разум сопровождает духовную жизнь на всех ее уровнях, вплоть до самого высшего. Не намереваясь углубляться во все детали вариативного содержания

³⁹ Blondel, M. (1925) "Le problème de la Mystique", *Cahiers de la nouvelle Journée* 3, pp. 2–63. Paris: Bloud et Gay.

и этапы исторического развития мистики, что по сути является предметом религиоведения, он поставил перед собой цель, которая состояла в установлении *фундаментальных критериев философского изучения мистического опыта*.

Отмечая и объясняя растущее возрождение исследований, касающихся мистической жизни, в вводной части своей работы философ замечает, что всплеск интереса к мистицизму вызван рядом факторов. К ним он относит реагирование представителей различных научных дисциплин на крайности позитивизма, а также на методологический редукционизм и материализм. Как утверждал философ, интерес к мистицизму одновременно породил путаницу относительно содержания данного термина в силу того, что под ним понимается широкий круг феноменов, таких как смутные порывы инстинкта, беспокойное излияние чувств, вытесненная эротика, восторг разума и т. д. В связи с этим мыслитель, высказав намерение продемонстрировать то, что мистицизм не следует сводить к указанным феноменам, заявил, что его работа направлена на то, чтобы определить философскую проблему мистики и наметить пути ее решение.

Может показаться безрассудным (*téméraire*), — пишет М. Блондель, — искать разумный и даже рациональный элемент там, где многие находят только глупость или по крайней мере иррациональность, а другие видят только чистую сверхприроду без вмешательства или сотрудничества человека, поскольку сами мистики говорят о связанном состоянии своих собственных сил и пассивном нахождении в руках Божественной воли⁴⁰.

Далее он замечает, что философия имеет значение в постижении мистического опыта по той причине, что «мистическая жизнь актуализирует... высшие силы разума»⁴¹ (стр. 7). Несмотря на то что ее актуализация является следствием Божественной инициативы, человек в ней далеко не инертен. Более того, по мнению философа, все то, что в человеке есть самого благородного и возвышенного, получает возможность для своего предельно глубокого раскрытия. Для этого требуется очищение, или «омрачения» чувств. В результате чистый разум соприкасается

⁴⁰ Ibid., p. 4.

⁴¹ Ibid., p. 7.

с тем, что в иных случаях является запредельным для его понимания. Философ непреклонен в том, что, несмотря на сложную диалектику мистической жизни (например, с точки зрения отношений между естественным и сверхъестественным порядками), в ней особую роль должны играть *разум и философия*.

В силу предельно общего характера указанной цели философского осмысления мистики вполне обоснованно утверждать о стремлении М. Блонделя представить пролегомены для философии мистицизма.

В части I своей работы он останавливается на рассмотрении ряда теоретических подходов, которые считал несостоятельными. Во-первых, предметом его критики стал подход, согласно которому мистические состояния находятся за пределами разума. В этом случае мистические факты рассматриваются как субъективные иллюзии или странные явления, которые не поддаются научному объяснению. Соответственно, мистическое и разумное взаимно исключают друг друга. Здесь французский философ имел в виду такого писателя, как М. Баррес, а также исследователей, которые находились под его влиянием и связывали мистицизм с иррациональными феноменами, миром чувств, а также с меланхолией и опьянением⁴². Однако для М. Блонделя мир мистических переживаний далек от радикального субъективизма и иррациональности. В качестве аргумента он выдвигает тезис о том, что даже если кто-то и не желает признавать разумный элемент в мистицизме, то по крайней мере все же рассуждает о нем и объясняет свою позицию, опираясь именно на логические доводы.

Иные подходы, также подвергшиеся его критике, — это позитивистский редукционизм и сверхнатурализм, которые стремились изучить мистицизм главным образом извне. Исходя из понимания того, что мистицизм сам по себе может и должен быть объектом рационального исследования, философ задается вопросом о методах, которые можно использовать для его исследования. Рассуждая в таком духе, он полагает, что указанные подходы можно рассматривать вместе, поскольку они представляют собой крайности, стремящиеся дистанцироваться друг от друга. Позитивистский редукционизм означает сведение мистического опыта исключительно к царству объективных данных, что, однако,

⁴² Wilmer, H. (1992) *Mystik zwischen Tun und Denken: ein neuer Zugang zur Philosophie Maurice Blondels*, s. 39. Freiburg: Herder.

искажает представления о реальности, которую он намерен изучать. Согласно позитивистскому редукционизму, мистические факты вполне поддаются естественному объяснению. Сверхнатурализм же, напротив, усматривает в мистике небесную тайну, которая в принципе «запрещена» для исследования человеком: они имеют исключительно сверхъестественное происхождение и человеческий разум здесь не играет никакой роли.

Для М. Блонделя основополагающей проблемой мистицизма, на решение которой он нацелен в части II своей работы, является соединение различных аспектов, кажущихся непримиримыми. С одной стороны, существует опасность преувеличения преемственности между обычной жизнью и мистическим состоянием. С другой — имеет место искушение изолировать их. В этом случае мистический опыт оказывается вынесен не только за пределы рационального рассмотрения, но и за пределы обычной христианской жизни. Существование подобного рода диаметральных точек зрения актуализирует вопрос о соотношении между естественным и сверхъестественным порядками. Ответ на этот вопрос дает не только теология, но и философия. С нашей точки зрения, мистический опыт отходит от сухого теоретического абстрагирования и переходит к решению данной проблемы в плоскости живого соприкосновения двух реальностей. Более того, философский разум способен усмотреть в мистицизме единственный удовлетворительный ответ на фундаментальные вопросы, которые он может и должен сформулировать, но которые сам решить не может. Таким образом, речь идет о восполнении пробела в нашем знании, который необходимо заполнить. Важно и то, что как раз «проникновенное созерцание» способно восполнить этот пробел.

Центральная идея М. Блонделя заключается в том, что человеческие усилия остаются незавершенными и таким образом открывают пространство возможностей для мистической жизни, которая представляет собой реализацию потребности в общении с тем, что реально. Принимая за основу положение о том, что степень, в которой мы не охватываем *individuum ineffabile* (невыразимую индивидуальную вещь), есть степень, в которой мы остаемся в этой жизни чуждыми душе существ⁴³, философ исследует человеческое знание в его различных формах, стремясь показать, что конкретная реальность остается вне их досягаемости.

⁴³ Blondel, M. "Le problème de la Mystique", p. 47.

Так, чувственное познание и знание имеют ограниченное значение и не могут претендовать на самодостаточность и окончательность⁴⁴. В свою очередь, спекулятивное и даже аскетическое знания не могут помыслить единичность как таковую.

Действительно, познание себя в Боге в качестве некой реальности в ее единственности весьма трудное дело. В процессе такого познания происходит переход в то, что именуется «облаком незнания»⁴⁵. Но более значительной трудностью является постижение Бога в качестве единичной реальности. Это связано с тем, что «Бог — это не объект, который захватывают... У Бога есть своя тайна, он и есть сама тайна: *Ignotum quid, absconditus Deus* (не-что неизвестное, скрытый Бог)»⁴⁶. Бог превыше всего, что бы мы о Нем ни думали.

Тем не менее М. Блондель отстаивает возможность существования разума, превосходящего обычные формы познания и находящегося за пределами обычной психологической жизни. Одновременно с этим философ утверждает преемственность разума и критически относится к подходу, согласно которому разум является потерянным или аннулированным в рамках мистического союза. Тем самым философ опровергает привычный подход, что в мистическом союзе происходит утрата и угасание разума. Дело в том, что в мистическом опыте разум направлен не на познание объектов и их причин в лоне следования понятийной рациональности, а на свою конечную цель — созерцание божественного Логоса, который превосходит его своей мудростью. Несомненно, на высшей ступени созерцания разум превосходит предшествовавшие конфигурации разума. Но дело в том, что речь не идет о полном разрыве, так как имеет место определенная степень преемственности с концепциями и образами, существующими на уровне общепринятого созерцания.

Философ приходит к мысли о том, что именно «наука мистицизма» *способствует* заполнению пробела в нашем знании относительно предметов высшего созерцания, который ничто человеческое само по себе заполнить не может. В рамках науки мистицизма человек может откликнуться на эту пустоту и этот отклик может услышать Бог. В результате возникает экстраорди-

⁴⁴ Ibid., p. 48.

⁴⁵ Ibid., p. 49.

⁴⁶ Ibid., p. 50.

нарная форма коммуникации. Однако то, что мы можем приобрести благодаря нашим собственным мыслям и действиям, в итоге оказывается все же недостаточным для заполнения этого пробела. Последний восполняется даром Бога, который заключается в Откровении. Вследствие этого на смену «облаку незнания» приходит наполненное созерцание, знаменующее собой союз Божественного и человеческого. Оно предвосхищает будущую форму духовной жизни, частично уже свершившуюся в Христе. В свою очередь, состояние наполненного созерцания являет собой некий аванс наследства, а именно грядущей жизни в Боге, но без полного владения им. Предвосхищая блаженную жизнь, мистицизм обогащает содержательный спектр человеческого опыта. При этом мистицизм как таковой не сводится к пассивному состоянию: он предполагает очищение «ночью чувств» и включает реализацию волевых качеств аскета-мистика. В итоге мистицизм не есть всего лишь роскошь и необходимое излишество. С точки зрения союза Божественного и человеческого мистицизм не является аномалией, а суть — предвосхищение вечной жизни. Таков общий вывод философа относительно онтологического горизонта мистического опыта.

И наконец, М. Блондель актуализирует вопрос о роли разума на высшем уровне мистической жизни, представляющего в качестве проникнутого созерцания приоткрытого будущего. Прежде чем ответить на данный вопрос, философ задается другим, не менее важным вопросом о том, а правильно ли говорить о «психологии мистиков» с учетом того, что мистическое состояние по определению находится за пределами психологического? С точки зрения философского подхода это состояние имеет онтологический характер, а не представляет собой всего лишь специфическую форму психологических переживаний. Следует напомнить, что онтологический характер мистических переживаний отстаивали философы религии того времени (Н. А. Бердяев, С. Л. Франк), выступавшие против психологического редуционизма, имевшего место в психологии религии. Ничто не указывает на то, что он был знаком с их трудами. Несмотря на это, он, безусловно, разделял онтологический подход, обогащая его собственной аргументацией.

В своей концепции проникновенного созерцания философ показывает, что в данной форме мистического состояния действует благодать. Конечно, это действие переживается на психо-

логическом уровне. Однако такое переживание не представляет собой сути происходящих процессов. Их суть, по его мнению, также не заключается и в возникновении отношения между действующей благодатью и пассивной покорностью мистика, а также не заключается в отношении между несоизмеримым Богом, с одной стороны, и человеком — с другой. Скорее, это отцовское отношение Того, кто есть, к «бедной душе», которой божественное милосердие позволяет быть и приобретать божественную форму. Поэтому речь здесь не идет о том, что человек есть ничто, остающееся ничем. В дополнение к этому М. Блондель противопоставляет указанное отношение милосердия тому феномену, который он называет *александрийским экстазом*, для которого характерна установка на растворение человеческой сущности в Божественном начале⁴⁷.

В этом контексте философ полагает исключительно важными два замечания св. Иоанна Креста. В частности, святой мистик замечал, что, с одной стороны, не следует вмешиваться в необычные дела, а с другой — не следует пренебрегать ими. В первом случае, поскольку они божественны, они производят свое действие без нашего участия. Во втором случае — не следует отрешаться от них, если они «вдруг» настигли мистика. Но более важное замечание состоит в том, что на высшем уровне мистической жизни и после подчас бурных фаз вознесения и подъема все успокаивается. Экстазов больше нет, но достигается свобода, которая выражается в том, чтобы жить совершенной жизнью согласно порядку разума и восстановленной человеческой природы. По этой причине существенным моментом для М. Блонделя является то, что, хотя мистическая жизнь нисходит свыше, она остается глубоко человеческой и предельно далека от того, чтобы быть «тираническим» ограничением нашей свободы. Поэтому истина мистики заключается не в презрительном и усталом пессимизме, а в принятии всеобщего милосердия, которое примиряет и упорядочивает без смешения все фазы и ступени восхождения к мистической жизни. Мистик не идет по пути разочарования. Напротив, он следует по пути жизненного оптимизма.

Из проведенного анализа не следует, что единственной целью философа была реабилитация мистики. Подчеркнем, что углубление в постижение глубин мистической жизни стало для

⁴⁷ Ibid., p. 54.

М. Блонделя основой для размышлений о природе собственно философского разума. Опираясь на учение св. Ионна Креста, он воспроизводит тезис о том, что мистик, даже не задумываясь над этим, является самым разумным из людей⁴⁸. (Один из современников М. Блонделя в своей рецензии на «Проблемы мистики» даже выразил благодарность философу за такой вывод, в котором в обобщенной форме нашли свое воплощение лучшие идеи его исследования⁴⁹). Означает ли такой вывод принижение мощи философского разума и мудрости философии?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, внесем следующее уточнение. Представляется, что подход М. Блонделя к мистике и концептуализация ее сущности имеет как теоретическое, так и практическое значение в рамках проблематики соотношения философии и мистики. В первом случае это поиск основ мысли, которые могли бы стать опорой философского здания. Как пишет философ, «философское здание нуждается в основах мысли, сознания, всего того, что составляет гармоничный человеческий и духовный дом, подобно зданию, стены которого возвышаются, камень за камнем, но в его своде нужен ключ... Здание через отверстие в куполе кажется поднятым к безграничному небу и наполняет интерьер пленительной ясностью. Это подобно человеческой деятельности: в построении нашей судьбы ясность приходит к нам снизу через отражения сверху, благодаря соединению действий нашей земной жизни и высшего света, без которого она является памятником, лишенные окон или открывающиеся к небу, что оставило бы нас без различения и, так сказать, во тьме могилы»⁵⁰. Возможно, по этой причине он отмечал, что *истинная философия есть святость разума*, поскольку она может предложить рациональные пролегомены к полноте мудрости, о которой свидетельствовали мистики⁵¹.

Мудрость, к которой стремится философское размышление, оказывается одной из благодатей мистического пути. Мудрость не исключает разум, но превосходит его и продлевает до высших уровней. В этом видится практический аспект открытости

⁴⁸ Ibid., p. 54.

⁴⁹ Clavier, H. (1925) "Qu'est-ce que la mystique? Cahiers de la Nouvelle Journée, 1925, n° 3", Études théologiques et religieuses 2–1: 110.

⁵⁰ Blondel, M. (1934) *La Pensée: La Genèse de la Pensée et les Paliers de Son Ascension Spontanée*, p. 162. Paris: Félix Alcan.

⁵¹ Blondel, M. "Le problème de la Mystique", p. 60.

философии источнику высшей мудрости, свойственной мистике. Из этого, как нам представляется, следует то, что философия, согласно М. Blondelю, призвана не столько вести к мистическому опыту как должному (высшему) знанию, сколько, будучи приобщенной к такому знанию, направлять человеческий дух, подготавливать его к конечному принятию Откровения и придавать ему рациональную строгость.

Во втором случае, как замечает один из комментаторов, философия М. Blondеля претендует на то, чтобы выступить основой для решения практических вопросов, таких как сущность подлинной веры, способы ее воплощения в каждом поступке, осуществление пожизненного духовного паломничества, укрепление мистического союза и т.д.⁵². Иными словами, мудрость, к которой стремится философское размышление, являясь, как оказывается, одной из благодатей мистического пути, не исключает разум. В этом можно усмотреть практический аспект открытости философии источнику высшей мудрости, свойственной мистике. Превосходя разум, мистика влечет философский разум к высшему уровню совершенства. В свою очередь, философский разум, будучи приобщен к высшей мудрости, может и должен направлять человеческий дух, то есть, выполняя практическую функцию, подготавливать его к конечному принятию откровения, одновременно придавая ему рациональную строгость.

Заключение

На основе проведенного детального анализа этапов обращения М. Blondеля к теме религиозной христианской мистики и вырабатываемых в их рамках оригинальных идей можно сформулировать целостное представление о вкладе философа в решение такой сложной проблемы, как соотношение философии и христианского религиозно-мистического опыта. Следует отметить, что определение сущности отношения между философским разумом и религиозным мистическим опытом рассматривается философом в качестве аспекта такой фундаментальной проблемы, как соотношение разума и веры. М. Blondel обосновывал возможность рационального элемента мистики тем, что, помимо Бога, участником

⁵² García Mourelo, S. (2019) "El dinamismo místico en el pensamiento de Blondel", *Scripta Theologica* 51 (2): 413.

мистического союза предстает личность во всей целостности ее существа, или триады «чувства — разум — воля». В этом со всей очевидностью прослеживается сближение мистической жизни и умо-зрительного развития, из чего следует признание участия разума в мистическом опыте. В сущности, именно данный аспект свидетельствует о том, что философ сумел отразить архетип христианской религиозной мистики, для которой характерно два взаимосвязанных аспекта. Первый — это понимание мистического союза как союза двух личностей, а именно Бога и человека. Второй — это присутствие человеческого разума в рамках данного союза. Более того, согласно концепции М. Блонделя, человеческий разум играет ключевую роль в мистическом опыте, который представляет собой приобщение к высшей мудрости.

Роль философского разума, обращенного на постижение феномена мистического опыта, заключается, как это представляется мыслителю, во-первых, в различении истинного и ложного мистицизма; во-вторых, в обнаружении всеобщих моментов в многообразии индивидуальных мистических практик; в-третьих, в осмыслении духовных даров, полученных в мистическом опыте. В дополнение к этому мистический опыт, согласно представлениям французского философа, произрастает в пространстве аскетической жизни, которая является очищением человеческого существа и, как следствие, становится расширением онтологических горизонтов его бытия. Со своей стороны, философский разум должен находиться в режиме приобщения к духу мистицизма, который тем не менее не замещает собой практику аскетической жизни.

Библиография / References

- Аршанбо П. Философия действия (Морис Блондель и аббат Лабертоньер) // Путь. 1926. № 4. С. 121–126.
- Дуплинская Ю. М., Фриауф В. А. «Философская вера» и мистический опыт: конвергенция и дивергенция // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2022. № 4. С. 368–372. DOI: <https://doi.org/10.18500/1819-7671-2022-22-4-368-372>; EDN: FJYMNR
- Жиртуева Н. С. Философско-мистические традиции мира. М.: Вузовский учебник, 2024.
- Малевич Т. В. Теории мистического опыта: историография и перспективы. М.: ИФ РАН, 2014. EDN: WKHCAN

- Сизоненко Д. В. Философия религии Мориса Блонделя // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2022. № 2 (14). С. 145–165. DOI: https://doi.org/10.47132/2541-9587_2022_2_145; EDN: RDWJJI
- Сизоненко Д. В. Философские основания антропологии Мориса Блонделя в контексте кризиса модернизма // Инновации. Наука. Образование. 2021. № 36. С. 2650–2660. EDN: EQVVKI
- Стобер М. Компаративные исследования мистицизма // Философия религии: аналитические исследования. 2017. № Т. 1. № 1. С. 46–87. EDN: XPAKXZ
- Шохин В. К. Определение мистического: первый опыт экспозиции // Философия религии: аналитические исследования. 2017. Т. 1. № 1. С. 7–29. EDN: UQKDAY
- Baruzi, J. (1925) “The Theses (Together with Remarks Made by Baruzi to Open the Discussion)”, *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 25 (2): 25–88.
- Baruzi, J. (1999) *Saint Jean de la Croix et le Problème de l'Expérience Mystique*. 3e éd. Paris: Salvator.
- Blondel, M. (1925) “Le problème de la Mystique”, *Cahiers de la Nouvelle Journée* 3: 2–63.
- Blondel, M. (1925) “Lettre a la Société Française de Philosophie”, *Bulletin de la Société française de Philosophie* 25 (2): 85–88.
- Blondel, M. (1934) *La Pensée: La Genèse de la Pensée et les Paliers de Son Ascension Spontanée*. Paris: Félix Alcan.
- Blondel, M. (1950) *Exigences Philosophiques du Christianisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Blondel, M. (1984) *Action: Essay on a Critique of life and a Science of Practice*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Blondel, M. (1997) Lettre a la Société Française de Philosophie (Janvier 1906), en Blondel M. *Oeuvres Completes. Vol. II (1888–1913)*, pp. 520–523. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bremond, H. (1930) *A Literary History of Religious Thought in France: from the Wars of religion down to our times. Vol. II: The Coming of Mysticism (1590–1620)*. London: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Clavier, H. (1925) “Qu’est-ce que la mystique? Cahiers de la Nouvelle Journée, 1925, n° 3”, *Études théologiques et religieuses* 2 (1): 108–112.
- Delacroix, H. (1906) “Le Développement des États Mystiques Chez Sainte Thérèse”, *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 6: 61–80.
- Delacroix, H. (1908) *Études d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme: Les Grands Mystiques Chrétiens*. Paris: Alcan.
- English, A.C. (2007) *The Possibility of Christian Philosophy. Maurice Blondel at the Intersection of Theology and Philosophy*. London, New York: Routledge Radical Orthodoxy.

- García Mourel, S. (2019) “El Dinamismo Místico en el Pensamiento de Blondel”, *Scripta Theologica* 51 (2): 395–417.
- Grys, G.L. (1996) “Blondel’s Idea of Assimilation to God through Mortification of Self”, *Gregorianum* 77 (2): 309–331.
- Janet, P. (1903) *Les Obsessions et la Psychasthenie. Vol. II*. Paris: Alcan. DOI: <https://doi.org/10.2307/1412632>
- Jones, H. (2021) *An Introduction to the Study of Mysticism*. Albany: State University of New York.
- Katz, S.T. (ed.) (1978) *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Kerlin, M.J. (2009) “Maurice Blondel, Philosophy, Prayer and the Mystical”, in C.J.T. Talar (eds.) *Modernists and Mystics*, pp. 62–81. Washington: The Catholic University of America Press.
- Lalande, A. (1988) *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie. Vol. 1*, pp. 662–665. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lamm, J.A. (2017) *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*. Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Leroy, E.—B. (1907) “Interprétation Psychologique des Visions Intellectuelles Chez les Mystiques Chrétiens”, *Revue de l’Histoire des Religions* 55: 1–50.
- Maritain, J. (1939) “L’expérience Mystique Naturelle et le Vide”, in Maritain, J. *Quatre Essais sur l’Esprit dans Sa Condition Charnelle*, pp. 159–195. Paris: Desclée de Brouwer.
- Nelstrop, L., Magill, K. (2009) *Christian Mysticism: An Introduction to Contemporary Theoretical Approaches*. Abingdon: Routledge.
- Nelstrop, L., Onishi, B. (2015) *Mysticism in the French Tradition. Eruptions from France*. Surrey: Ashgate. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315597140>
- Nelstrop, L., Podmore, S.D. (2021) *Exploring Lost Dimensions in Christian Mysticism: Opening to the Mystical*. London; New York: Routledge.
- Stace, W. T. (1987) *Mysticism and Philosophy*. Los Angeles: Jeremy P. Tarcher.
- Talar, C. J. T. (eds) (2009) *Modernists and Mystics*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Virgoulay, R. (2002) *Philosophie et Théologie Chez Maurice Blondel*. Paris: Le Cerf.
- von Hügel, Fr. (1999) *The Mystical Element of Religion, as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends (1908). Reprint*. Freiburg: Herder & Herder.
- Wilmer, H. (1992) *Mystik Zwischen Tun und Denken: Ein Neuer Zugang zur Philosophie Maurice Blondels*. Freiburg: Herder & Herder.
- Worgul, Jr. (1985) “Blondel and the problem of Mysticism”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 61 (1): 100–122. DOI: <https://doi.org/10.2143/ETL.61.1.556299>