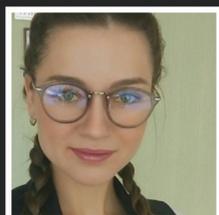


Trasgressione spirituale nella filosofia occidentale e orientale

La monografia è dedicata al concetto di trasgressione spirituale nell'antropomistica taoista. L'articolo mette in evidenza le principali fonti di formazione della trasgressione nella tradizione taoista cinese. La monografia copre la trasgressione sociale e individuale del Taoismo nel contesto della filosofia ucraina e rivela le manifestazioni del fenomeno della trasgressione taoista nei concetti del post-strutturalismo europeo.



Butko Yuliia - Senior Lecturer del dipartimento di filosofia, scienze socio-politiche e giuridiche, Sloviansk, Ucraina



Mozgovoy, Butko, Dubinina



Trasgressione spirituale nella filosofia occidentale e orientale

Leonid Mozgovoy
Yuliia Butko
Vera Dubinina

Leonid Mozgovoy
Yuliia Butko
Vera Dubinina

Trasgressione spirituale nella filosofia occidentale e orientale

FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY

**Leonid Mozgovoy
Yuliia Butko
Vera Dubinina**

**Trasgressione spirituale nella
filosofia occidentale e orientale**

FOR AUTHOR USE ONLY

ScienziaScripts

Imprint

Any brand names and product names mentioned in this book are subject to trademark, brand or patent protection and are trademarks or registered trademarks of their respective holders. The use of brand names, product names, common names, trade names, product descriptions etc. even without a particular marking in this work is in no way to be construed to mean that such names may be regarded as unrestricted in respect of trademark and brand protection legislation and could thus be used by anyone.

Cover image: www.ingimage.com

This book is a translation from the original published under ISBN 978-620-2-67189-7.

Publisher:

Sciencia Scripts

is a trademark of

International Book Market Service Ltd., member of OmniScriptum Publishing Group

17 Meldrum Street, Beau Bassin 71504, Mauritius

Printed at: see last page

ISBN: 978-620-2-61957-8

Copyright © Leonid Mozgovoy, Yuliia Butko, Vera Dubinina

Copyright © 2020 International Book Market Service Ltd., member of OmniScriptum Publishing Group

FOR AUTHOR USE ONLY

INDICE DEL CONTENUTO

SOMMARIO	3
CAPITOLO 1 .BASI DELLA RICERCA STORICO-FILOSOFICA DEL CONCETTO DI TRASGRESSIONE NELL'ANTROPOMISICA TAOISTA	7
1.1. Storiografia filosofica dell'antropomistica taoista	7
1.2. Il concetto di trasgressione come mezzo dell'ermeneutica storico- filosofica del discorso antropomistico del taoismo	13
CAPITOLO 2. IL PROBLEMA DELLA TRASGRESSIONE SPIRITUALE NEL CONTESTO DELLA FORMAZIONE DELL'ANTROPOMISTICA TAOISTA	24
2.1 Fasi di sviluppo della tradizione antropomistica taoista	24
2.2. Trasgressione spirituale nel paradigma concettuale dell'antropomistica taoista	36
2.3. Modifiche del concetto di trasgressione mistica nelle pratiche spirituali taoiste	52
CAPITOLO 3. IDEE ANTROPOMISTICHE NELLA TRADIZIONE FILOSOFICA RELIGIOSA EUROPEA	57
3.1. Linea antropomistica nella storia della metafisica dell'Europa occidentale dall'antichità al barocco	57
3.2. Ermetismo come forma di spiegazione delle intenzioni antropomistiche della cultura europea	71
3.3 Concettualizzazione delle idee antropomistiche di riflessione filosofica della modernità e del postmoderno	86
CONCLUSIONI	104
Bibliografia	106

FOR AUTHOR USE ONLY

SOMMARIO

La monografia è dedicata al concetto di trasgressione spirituale nell'antropomistica taoista. L'articolo mette in evidenza le principali fonti di formazione della trasgressione nella tradizione taoista cinese. Si stabiliscono le fasi di sviluppo della tradizione antropomistica taoista.

La monografia copre la trasgressione sociale e individuale del Taoismo nel contesto della filosofia ucraina e rivela le manifestazioni del fenomeno della trasgressione taoista nei concetti del post-strutturalismo europeo.

Il taoismo come tendenza filosofico-religiosa ha un impatto significativo sulla cultura moderna dei paesi dell'Asia orientale, il cui patrimonio storico è geneticamente associato alla tradizione cinese. Anche nel nostro Paese c'era un enorme insieme di club, scuole speciali per lo studio della filosofia orientale, della cultura spirituale, che non hanno alcuna influenza sulla formazione della nostra mentalità.

Il nostro Paese si trova all'incrocio dei confini tra il mondo occidentale e quello orientale e quindi sintetizza sincreticamente tutto il patrimonio spirituale delle diverse culture e pratiche spirituali. Pertanto, lo studio dell'antropomismo spirituale taoista attraverso l'analisi post-strutturalista e postmodernista è abbastanza rilevante.

Quanto sopra determina l'importanza di studiare i problemi dell'antropomismo taoista attraverso una dettagliata considerazione delle sue componenti principali, la cui determinante è la trasgressione, che funge da fenomeno fissatore del passaggio di un confine invalicabile tra il possibile e l'impossibile.

L'articolo esplora il concetto di trasgressione nel contesto della storia della filosofia sulla base dell'analisi delle fonti primarie come una delle linee guida metodologiche per la trasformazione della personalità dell'uomo. e le principali tendenze delle trasformazioni socio-culturali della trasgressione sono indagate, le principali sono le forze innate del corpo umano, definite come divinità interne, che sono incorporate nel sistema dei campi covari del corpo umano.

Il ruolo della trasgressione spirituale nelle idee della filosofia antropomica taoista è sistematizzato e generalizzato. Particolare attenzione è focalizzata sulle

pratiche spirituali come aspetto applicato dell'attuazione del concetto di trasgressione spirituale, insito nella dottrina taoista.

Si osserva che il patrimonio morale ed etico orientale ha sviluppato un proprio specifico apparato concettuale in relazione alla trasgressione. Viene effettuata l'analisi di sistema della concezione taoista dello spazio antropomistico e delle "divinità interne".

Si analizza la caratteristica essenziale antropologico-mistica del fenomeno della trasgressione come aspirazione di una certa risorsa illimitata, volta a sfondare da un mondo discretamente deterministico alla sfera della trascendenza. Lo studio rivela il rapporto tra la persona e il mondo esterno.

Questa pluralità di identità è un punto ovviamente valido nel Taoismo, che durante gli oltre duemila anni della sua esistenza si è evoluto in stretta interazione con le altre principali tradizioni della Cina, in particolare il confucianesimo, il buddismo, i credi etnici e la religione popolare.

Ad oggi, la religione consiste quindi in una molteplicità di credenze e pratiche, un fatto che ha rappresentato una grande sfida per gli studiosi che cercano di affrontare ciò che è esattamente il Taoismo.

Questa sfida, così come lo sviluppo della religione stessa, può ben essere intesa come la continua interazione delle due forze della differenziazione e dell'integrazione, il passaggio al cambiamento in accordo con gli sviluppi politici ed economici e l'adozione di forme e modelli sempre nuovi da una varietà di diverse salse contro la spinta a creare stabilità e continuità attraverso la creazione di sistemi di credenze, linee di lignaggio, rituali e miti validi.

Nel corso dei secoli, diversi aspetti e scuole del Taoismo hanno favorito diversi modi di sacralizzazione e di formazione dell'identità, ciascuno ponendo l'accento su un modello e prestando meno attenzione agli altri.

I pensatori o letterati taoisti, che spesso lavorano sulla scia di Laozi e Zhuangzi, hanno così optato per la formulazione di sistemi di credenze, ma si sono anche impegnati nei loro modelli ispiratori e nei loro miti e hanno seguito regimi di auto-coltivazione formalizzati ritualmente per valorizzare i concetti dei filosofi nella loro vita.

I membri dei primi movimenti, Grandi Maestri della Pace e Celestiali, si sono concentrati su modelli rituali e modelli comportamentali, ma avevano

anche un chiaro sistema di credenze - compreso un nuovo livello di trascendenza che permetteva loro di sperimentare nuove forme sociali e di integrazione etnica - e richiedevano un forte impegno dei membri del gruppo, come espresso nei riti sessuali e nell'uso della confessione piuttosto che della medicina per guarire le malattie.

Nel corso della storia, le comunità taoiste sono state aperte agli altri e hanno accolto gli estranei e i modi non taoisti.

I templi taoisti, quindi, erano e sono spesso templi comunitari; le offerte taoiste hanno incluso sacrifici di sangue nell'adattamento delle pratiche popolari; i gesti delle mani e gli incantesimi taoisti hanno integrato i mudra e i mantra buddisti.

I rituali taoisti di salvezza dei morti sono stati simili alle pratiche buddiste e popolari; e anche la pratica unicamente taoista di inviare annunci, petizioni e memoriali al Taoismo per delineare un'identità taoista attraverso il rituale, gli studiosi devono esaminare i riti per i loro aspetti unicamente taoisti.

Così, per esempio, i gesti rituali taoisti possono essere descritti come unici, in quanto le diverse parti della mano sono correlate a diversi aspetti del cosmo, e anche se il gesto può avere un nome indiano e imitare il buddismo, il suo significato cosmico e il suo impatto sull'universo sono strettamente taoisti. Allo stesso modo, ci possono essere offerte di maiali e altri animali durante un jiao taoista, ma sono collocati lontano dall'attività più sacra.

Il banchetto rituale, inoltre, nel buddismo mette in scena l'accoglienza che un'ostia dà al suo ospite; nel taoismo è un'udienza con i celesti. E, soprattutto, il sacerdote taoista diventa, per tutta la durata del rito, un ufficiale celeste, il suo compito è quello di trasmettere gli ordini formali all'amministrazione celeste. In tutti questi modi di formare l'identità taoista, concetti specifici, immagini, metafore e simboli giocano un ruolo pervasivo, costruendo una valida rete di idee e un flusso narrativo per mostrare come essere taoisti in questo mondo.

FOR AUTHOR USE ONLY

CAPITOLO 1 . FONDAMENTI DELLA RICERCA STORICO-FILOSOFICA DEL CONCETTO DI TRASGRESSIONE NELL'ANTROPOMISICA TAOISTA

La scienza storica e filosofica moderna dispone di un apparato teorico e metodologico estremamente ampio e flessibile per lo studio dei fenomeni della cultura intellettuale del passato e l'individuazione delle tendenze attuali della filosofia. La storia della filosofia non può più essere ridotta al campo della perizia archeologica volta ad accertare l'oggettivismo descrittivo della varietà classica.

La storia della filosofia è oggi l'incarnazione del pensiero reale, realizzato sotto forma di ermeneutica dei fenomeni del filosofare. È questo il punto di riferimento del sistema di coordinate che determina il movimento dello studio degli elementi della comprensione filosofica della trasgressione nel contesto dell'evoluzione dell'antropomistica taoista.

Il concetto di "trasgressione" è un mezzo postmoderno di successo per ripensare l'Hegelian Aufhebung, un elemento chiave della formazione dialettica. Allo stesso tempo, la trasgressione è correlata alla logica dell'esperienza mistica.

L'interpretazione antropologica del misticismo, le cui molteplici manifestazioni si combinano nel termine universale "antropomistica", ci permette di compiere un importante passaggio dalla prospettiva ontologico-epistemologica delle forme di visione mistica del mondo, che prevale nella tradizione scientifica, al mondo esistenziale-antropologico della cultura.

1.1.Storiografia filosofica dell'antropomistica taoista

A cavallo dei secoli XX-XXI si forma una richiesta di aggiornamento qualitativo del sistema di paradigma ideologico, adattato alla percezione multivariata del mondo. Negli ultimi decenni la società ha formulato nuove esigenze per la costituzione di atteggiamenti umani verso il mondo, sia nella mente pubblica che nell'intelligenza storica e filosofica.

Nel contesto contemporaneo della cultura intellettuale, si richiama l'attenzione su una nuova visione del mondo attraverso il prisma della trasgressione, iniziato da filosofi di spicco come M. Foucault [154, 155], J. Lacan [69, 70], J. Deleuze [56] e altri. Pur sottolineando la "morte del soggetto" come parte attiva del processo cognitivo, questi ricercatori forniscono una certa interpretazione della trasgressione come superamento dei limiti del possibile, una sorta di "ritiro" del soggetto dal potere della mente.

Così, nel contesto del postmodernismo filosofico, la trasgressione è un mezzo per superare concettualmente le riduzioni metodologiche dei modelli tradizionali di pensiero metafisico e dialettico, in grado di costituire le più recenti forme di comprensione della sintesi di elementi eterogenei dell'essere.

In questo senso, la trasgressione costituisce un'alternativa alla metafisica statica dell'identità e al modello dualistico della dialettica classica.

Come parte della cultura mondiale, la cultura ucraina è storicamente ortodossa, e quindi le sue radici affondano nella civiltà bizantina. Dato questo fatto storico, è particolarmente importante analizzare la comprensione della trasgressione nel contesto delle tradizioni antropomiche occidentali e orientali. L'aggiornamento di tali studi è ancora più acuto sullo sfondo delle vicende politiche di oggi, quando l'idea di una crisi generale del cristianesimo si fa sempre più sentire nella società, e non solo nel contesto delle filosofie nietzscheane. Non si tratta solo di una negazione postmoderna dei valori cristiani, quando invece sono coperti da alcuni sostituti camuffati, come la "volontà di potere" del superuomo nietzschiano. Si pone l'accento sull'obiezione senza affermare qualcosa in cambio; è una convinzione totale che tutto nel mondo è privo di significato e invano e quindi il mondo stesso è privo di significato. Così, una persona (e soprattutto un cristiano) prende coscienza dell'esistenza di un irresistibile confine tra l'ovvio e l'implicito, il possibile e l'impossibile, il razionale e l'irrazionale. Ciò solleva la questione fondamentale della ricerca di opportunità per superare questo confine insormontabile.

Oggi possiamo dire che il tema della trasgressione è antropomisticamente elaborato nel campo della storia della filosofia, perché è una versione originale dell'esistenza e della meta-antropologia e permette di rivelare i motivi trasgressivi di molte pratiche sociali, oltre a giustificare la presenza di alcune tendenze distruttive nell'uomo.

L'antropomistica, che distingue organicamente la concettualizzazione del misticismo come manifestazione peculiare dell'essenza irrazionale dell'uomo nel contesto della sua vita spirituale, è insita nello sviluppo filosofico della società da molti millenni, e predetermina la realizzazione della spiritualità umana in un'innegabile armonia, un senso di trascendenza. In altre parole, nel contesto dell'antropomistica, la capacità unica di una persona di possedere la propria coscienza e la propria vita è prodotta attraverso il prisma della logica del paradigma mistico del mondo. Per questo motivo l'antropomistica ha avuto una manifestazione innegabile in quasi tutte le correnti filosofiche.

Tuttavia, in alcuni casi di filosofia, le manifestazioni dell'antropomistica sono manifeste e specifiche, in altri ci appaiono come entità discutibili che necessitano di un attento studio. Un esempio di quest'ultimo è il taoismo e l'antropomistica taoista come fenomeno intrinseco. Dal nostro punto di vista, esse dovrebbero essere oggi oggetto di un'attenta ricerca filosofica.

Si noti che l'antropomistica taoista, come sistema religioso e filosofico distinto, si è formata all'inizio della nostra era ed è una conseguenza della fusione simbiotica dei Lao-tzu [53], Zhuang-tzu [167], Tutte queste sono filosofie abbastanza diverse e talvolta contraddittorie della Cina antica che per il

loro scopo hanno visto la comprensione di questioni che avevano una base cosmologica e occulta-numerologica naturale-filosofica. Pertanto, esse sono talvolta definite filosofiche naturali. Ma è stata l'immersione dei rappresentanti di queste correnti nelle profondità della filosofia naturale che ha portato alla creazione di fondamenti per la mistificazione del mondo e dell'essenza dell'uomo.

Nel corso del suo sviluppo secolare, l'antropomistica taoista ha attraversato una serie di fasi di sviluppo, con il risultato che la tradizione antropomistica taoista generale si è evoluta da un semplice insieme sommario di idee filosofiche individuali contenute negli insegnamenti di Lao Tzu e Zhuang Tzu in un potente sistema religioso e filosofico di filosofia e filosofia in Cina.

Questa posizione dell'antropomistica taoista è stata osservata fino ad oggi, nonostante il declino della tradizione taoista generale, a causa dell'influenza della "rivoluzione culturale" e della rottura della linea sistematica di eredità degli insegnamenti dei patriarchi della scuola dei precettori celesti.

All'interno della filosofia taoista è emerso un concetto unico di trasgressione spirituale che influenza il pensiero filosofico e la cultura dei paesi occidentali e della Cina contemporanea.

Uno degli elementi centrali del concetto di trasgressione spirituale nell'antropomistica taoista - la dottrina dell'immortalità - ha stimolato la creazione e lo sviluppo di un particolare tipo di pratica come complesso insieme di esercizi psicofisici, oltre che di alchimia, che aveva lo scopo di creare l'elisir dell'immortalità.

Per inciso, i problemi dell'immortalità nel loro lavoro hanno colpito non solo i ricercatori cinesi. È stato attentamente considerato negli scritti di E.A. Torchinova [111], C.V. Filonov [125, 126, 127], L.I. Mozgovy [79], L.S. Vasilyev [36] e altri.

L'oggetto di questo studio richiede un attento studio delle esperienze precedenti riguardanti l'analisi filosofica del taoismo in generale e la componente antropologica del misticismo taoista in particolare.

Allo stesso tempo, l'analisi delle fonti scientifiche su questo tema porta a concludere che non esistono opere sistematiche dedicate alla divulgazione del concetto di trasgressione spirituale nell'antropomistica taoista.

Il concetto di trasgressione è un mezzo di reinterpretazione delle forme dialettiche del pensiero, che permette di sollevare la questione del metodo di sintesi tra entità che si trovano in una contraddizione dialettica.

L'analisi storica e filosofica delle fonti mostra che uno dei temi principali del concetto di trasgressione spirituale è il problema dell'autocontrollo.

Ad esempio, lo sviluppo del concetto di trasgressione nel contesto di un certo autocontrollo è stato significativamente influenzato dalla filosofia del filosofo tedesco Martin Heidegger, che nei suoi scritti ha sviluppato l'idea di

"essere a morte". Secondo il pensatore, è l'esistenza umana la chiave per comprendere tutto. Ma l'esistenza umana, o, nella terminologia di Heidegger, "dasein" è, soprattutto, l'esistenza della coscienza umana. Per questa caratteristica della "dasein" una persona è consapevole della propria mortalità, e quindi della temporalità dell'esistenza, che impone alla sua vita alcuni limiti.

Il concetto di trasgressione spirituale è uno strumento irrazionalista unico per conoscere il mondo esterno, perché aiuta a scoprire le dimensioni della trascendenza della coscienza, superando così i limiti della scienza classica e ampliando l'orizzonte della consapevolezza umana della propria vita.

Già nella filosofia di F. Nietzsche, cioè nella sua concezione del sovrumano, è stato reinterpretato il sistema di coordinate del paradigma filosofico classico con i suoi slogan della completezza della ragione e della cognizione mentale. Nietzsche ricorda l'esistenza della capacità biologica di sopravvivenza di una persona, secondo la quale il desiderio di vita è equiparato alla "volontà di potere". Questa "volontà di potere" ha una natura biologica intrinseca, e quindi la comprensione della sua essenza è al di là del controllo della mente. Così, il ricercatore sottolinea la necessità di un'ulteriore riflessione sulla ricerca di esseri umani irrazionalisti speciali, che vanno oltre le direzioni classiche delle filosofie.

Negli scritti di Freud [151], e più tardi nelle opere di J. Lacan [69, 70], questo tema è diventato fondamentale per lo studio della trasgressione della coscienza in termini di sistemi non scientifici della visione del mondo.

Si noti che le brillanti conclusioni psicoanalitiche di Freud causano ancora un'ondata di malintesi nel mondo scientifico. Il discorso ruota, prima di tutto, intorno all'"involucro culturale" dell'individuo, che presumibilmente "nasconde" i suoi istinti brutali, che alla fine si riducono all'istinto sessuale. Di conseguenza, le basi sessuali delle nevrosi, che sono diventate la base della psicoterapia freudiana, vengono messe in discussione. Tuttavia, numerose contemplazioni dei pazienti e l'uso delle principali conquiste di questa psicoterapia hanno poi permesso a J. Lacan di concludere sulla connessione indiscutibile tra il discorso del paziente e l'inconscio: l'inconscio è strutturato come il linguaggio; fa parte del discorso trans-individuale e può esprimersi non solo nei sintomi della nevrosi, ma anche subire la realizzazione linguistica.

Nel ventesimo secolo, grazie agli sforzi dei pensatori francesi, la trasgressione si è concentrata su una serie di questioni di ricerca di alto livello. Qui, prima di tutto, dobbiamo indicare le conquiste scientifiche di J. Bataille, nel cui patrimonio filosofico il problema della trasgressione si rivela sotto forma di desiderio di superare i limiti dell'esistenza umana e si realizza nella violazione delle sfaccettature del posato, negli ambienti della festa, del peccato e dell'eroticismo.

Le opere di J. Baudrillard, M. Foucault, M. Blanchot, R. Girard e molti altri rappresentanti della postmodernità filosofica giocano un ruolo significativo nella comprensione della trasgressione.

Per esempio, seguendo sulla scia di J. Bataille nel modo filosofico di vivere la nozione di "simulacri" come segni semiotici speciali, che sono una copia di qualcosa senza un originale ben definito, J. Baudrillard osserva che non c'è alcuna relazione tra questi segni specifici e la realtà. Essi sono creati artificialmente, esistono di per sé, e richiedono quindi un approccio speciale per rivelare la loro essenza. Inoltre, queste entità artificiali sono il risultato di una certa coincidenza di circostanze e ci oscurano la realtà di un surrogato, che può essere chiamato condizionatamente "iperrealtà". Ma l'"iperrealtà" non è più razionale e richiede ai ricercatori di cercare i più recenti mezzi epistemologici.

M. Foucault [154, 155] tenta di suggerire una propria differenziazione dei metodi di formalizzazione e di interpretazione della realtà, utilizzando i mezzi della metodologia strutturalista. Utilizza il linguaggio come principio generale di ordinamento e di coesistenza di varie manifestazioni culturali, che a prima vista sono considerate incompatibili. Ma la particolare posizione della lingua nel sistema delle scienze del XX secolo le permette di avvicinarsi alla comprensione della trasgressione attraverso un'interpretazione semiotica (del segno) della cultura europea.

M. Blanchet [23] delinea l'immagine del distruttivo creatore letterario e nota che la nomina di un poeta o di uno scrittore - nella sua esperienza di morte, nella capacità di suicidarsi, poiché ogni opera letteraria è indirettamente trascendentale, contenendo quindi molte manifestazioni, ma nel contesto di un ritorno permanente, eterno. Di qui la nozione di non-essere è fondamentale nella sua opera. Ma questo inesistente è immerso nell'essere, mascherato nel suo abisso. La realizzazione di questo non-essere è possibile solo attraverso la circolazione delle parole, un flusso speciale, impersonale, indefinibile di linguaggio che può persistere nella nostra vita dopo la scomparsa della letteratura.

Infine, René Girard, noto filosofo, antropologo e critico letterario francese, fondatore della teoria del "desiderio mimetico", vede la trasgressione direttamente nell'essenza di una persona che è associata alla sfera del religioso, cioè al sacro e al sacrificio. Egli ritiene che la società umana e la cultura in generale siano il risultato di una trasformazione religiosa dell'aggressione collettiva in una vittima eletta. E poi nella società, la comprensione dell'aggressione diventa un'usanza di sacrificio, e la vittima - un "simbolo sacro", senza il quale non si può stabilire la pace e l'armonia. Ne consegue che la cultura in generale è il risultato dell'imitazione e della violenza.

L'accento va posto anche sulle opere antropologiche di J. Heizinga e M. Eliade [57], che hanno avuto un ruolo speciale nella comprensione filosofica del fenomeno della trasgressione. Questi autori hanno cercato di scoprire la natura intrinseca di una persona arcaica che, in un modo o nell'altro, si manifesta inconsciamente in certi pregiudizi religiosi e gesti rituali.

J. Derrida, K. Schmitt e P. Sorokin hanno sviluppato concetti più vicini alla nozione di trasgressione attraverso la considerazione di fenomeni come la rivoluzione, la guerra e il potere.

Le questioni fondamentali della filosofia esistenziale, cioè la connessione dell'uomo con Dio, l'ansia della sua esistenza, il destino, l'alienazione, la mortalità, ecc. Pertanto, l'interpretazione della trasgressione nella prospettiva del discorso esistenziale è stata influenzata dalle opere di M. Berdyaev e K. Jaspers.

Tra i filosofi ucraini contemporanei, il problema della trasgressione è stato considerato da V. Chernetsky, T. Gundorova e J. Polishchuk.

La fonte dell'antropomistica taoista nel nostro studio sono i seguenti testi classici taoisti: "Lao Tzu", "Zhuang Tzu", "Tian Tzu Qi", "Baopu Tzu", "Guan Yin Tzu", "Tao de Jing", Zhuang Tzu, e altri. La loro analisi, infatti, ha determinato la profondità e il significato della tesi di laurea, perché è in questi monumenti scritti del taoismo che l'autore ha trovato il materiale necessario per determinare le definizioni chiave dell'idea antropomistica del taoismo.

La metodologia dell'analisi filosofica della trasgressione spirituale è il metodo dialettico della percezione filosofica. La metodologia dialettica come approccio generalizzato alla considerazione della trasgressione spirituale, tenendo conto delle sue contraddizioni e dei suoi cambiamenti interni, è stata applicata all'analisi delle opere scientifiche di M. Ya. Bichurina [19-22], P.P. Tsvetkova [165], S.M. Georgievsky [44-47] e altri ricercatori, che hanno contribuito allo sviluppo della visione teorica delle opinioni di Lao Tzu e alla formazione della variabilità nell'interpretazione del testo canonico.

L'utilizzo dei risultati teorici di scienziati come L. Viger [187] e K.K. Flug [148-150], ha contribuito a sostanziare l'attuazione della generalizzazione paradigmatica delle idee taoiste nel contesto del loro sviluppo storico, delle relazioni interne, dei fattori esterni della loro formazione.

Considerate significative dal punto di vista del contributo scientifico allo sviluppo concettuale del concetto di trasgressione, ma sono oggetto di critiche costruttive alle scoperte di Jan Hin-Shun [179], che sono state ulteriormente sviluppate nella ricerca del LD. Pozdneeva [87].

Conclusioni essenziali sull'essenza della tradizione antropomista taoista si trovano nella sinologia giapponese. Qui, prima di tutto, le esplorazioni storiche e filosofiche di lunga data dello specialista giapponese di Ofuti (Obuti) Ninja "Dokesi-no Kenko (Studio della storia del taoismo)" e "Seki-no doki (Taoismo primitivo)" [185], che sono senza dubbio i migliori studi del taoismo.

Una delle opere più importanti che fa luce sulle idee della tradizione antropomista nei testi religiosi taoisti è l'opera di Chen Go-fu, "The Study of the Origin of the Taoist Canon" [168], che ha una complessità senza precedenti.

Le tappe dello sviluppo del taoismo, il perfezionamento della metodologia del taoismo, la rivelazione dei temi della genesi, l'evoluzione e il contenuto storico della tradizione antropomista taoista sono dedicati alle opere di L.S. Vasilyeva [36-37], EA Torchinova [109-114], L.M. Menshikov [78] e altri.

Una descrizione dettagliata delle fasi di sviluppo delle idee della tradizione antropomista taoista è esposta nelle opere dei pensatori cinesi [53, p. 413-431], e un esempio lampante della sua attuazione pratica - nell'opera di AL Kovban [67].

Coprono l'aspetto precedentemente poco studiato del taoismo, degli studi cinesi e della textologia e contengono nuovo materiale sulla storia della civiltà cinese durante l'Alto Medioevo[117-147]. In queste opere, un eminente esperto cinese applica in modo esaustivo una varietà di metodi metodologici di ricerca scientifica, vale a dire: il coinvolgimento dei fattori concettuali del taoismo, l'analisi semantica dei testi cinesi, l'analisi dei testi taoisti nel sistema della storia intellettuale cinese, e altre tecniche di attenta analisi filologica delle fonti primarie taoiste. Di conseguenza, ci viene presentato uno schizzo storico e filosofico dei primi monumenti della tradizione religiosa taoista: i fondamenti strutturali della loro origine e i problemi di formazione, nonché il contenuto ideologico-teorico e figurativo-metaforico di questi monumenti nel suo sviluppo storico. Ma, a nostro avviso, la cosa principale in questi studi è la formazione del sistema taoista di idee sulla persona, che è considerato come lo spazio di spiegazione delle forze più essenziali dell'universo.

Così, gli approcci metodologici degli esperti stranieri allo studio delle idee antropomistiche del taoismo incarnano una gamma diversificata di installazioni scientifiche - dagli esperimenti positivisti ai trattati esistenzialisti-fenomenologici, mentre nel pensiero filosofico domestico dello studio del progetto.

Data la necessità di creare un concetto antropomistico di base del taoismo nel contesto di questa tesi e in vista delle principali tendenze nazionali ed estere, abbiamo ragione di concentrarci sull'analisi storica e filosofica del concetto di trasgressione spirituale nell'antropomistica taoista come base.

1.2. Il concetto di trasgressione come mezzo dell'ermeneutica storico-filosofica del discorso antropomistico del taoismo

La popolarità e l'importanza significativa del taoismo nella vita culturale dell'Estremo Oriente devono essere sopravvalutate. Di conseguenza, c'è un particolare interesse per questa tradizione filosofica da parte di specialisti in una vasta gamma di specialità e campi scientifici.

Tuttavia, la storia dello studio delle idee antropomistiche nel contesto del taoismo risale alla metà del XIX secolo. Altro M.Y. Bichurin nelle sue opere [19-22] "La Cina in uno stato civile e morale", "Descrizione statistica dell'impero cinese", "Descrizione della religione degli studiosi, compilata dalle opere del monaco Yakinfà", "La Cina, i suoi abitanti, i costumi, l'educazione" ha fatto un'analisi

abbastanza dettagliata delle manifestazioni antropomistiche contenute nella raccolta di testi "Tao-de-ching" - una delle opere filosofiche più famose della Cina, la cui storia risale a tempi antichi ed è attribuita a Lao Tzu (IV - V sec. a.C.).

Nelle esplorazioni scientifiche di PP Tsvetkov è stato applicato un approccio comparativo-tipologico nello studio delle caratteristiche che definiscono il taoismo come dottrina del Cammino (Tao) e delle proprietà della natura umana. Questo autore ha commentato gli insegnamenti del Tao-de-ching come un modo per attirare la felicità e un mezzo per liberarsi dall'angoscia e dalla preoccupazione. Particolare enfasi è stata posta sulla storia della religione taoista, e in particolare sull'"alchimia" taoista [165].

Importanti opere sullo studio delle idee antropomiste taoiste sono state le opere dell'accademico russo VP Vasiliev "Saggio sulla storia della letteratura cinese", "Materiali sulla storia della letteratura cinese", "Storia antica dei monumenti antichi cinesi scritti", "Libro manoscritto nella cultura dei popoli dell'Est", "Origini della civiltà cinese", "Culti, religioni, tradizioni in Cina", "Problemi della genesi del pensiero cinese" [32-37]. In queste opere, esplorando il monumento letterario "Tao-de-ching" e altre opere religiose poco conosciute, lo scienziato non solo ha caratterizzato le caratteristiche del taoismo come religione nata all'inizio di una nuova era, ma ha anche mostrato l'influenza decisiva del buddismo sui concetti taoisti. Criticando la convinzione generalmente accettata dagli orientalisti che Lao Tzu sia l'autore di "Tao de ching", il vicepresidente Vasiliev andò oltre i testi di "Tao de ching" e "Zhuang Tzu" e iniziò a utilizzare i canoni meno comuni delle opere taoiste. Il ricercatore ha notato il significativo impatto di fonte-studio dei primi scritti buddisti (in particolare, la raccolta "Guang hun min tzu") per la ricerca scientifica; ha descritto sistematicamente i personaggi principali della mitologia taoista.

I temi taoisti si ritrovano spesso nelle opere di VS Solovyov, in cui non solo ha delineato il materiale empirico della propria ricerca, ma ha anche tentato di dare uno schizzo originale della cultura cinese. Allo stesso tempo, lo scienziato ha delineato i tratti comuni del taoismo e del confucianesimo.

Anche le idee antropomistiche attribuite a Lao Tzu hanno attirato l'attenzione di LM Tolstoj, che deriva da opere come "Lettera ai cinesi", "Saggezza cinese", "Espressioni del saggio cinese Lao Tze, scelto da LM Tolstoj, Surat Coffee House, Sage Lao Tse cinese, e altre. [104-107]. Nei primi tempi del taoismo, egli trova conferma di molte delle sue idee sull'amore come fondamento divino dell'anima umana e la priorità assiologica della dottrina della "resistenza al male con la violenza".

All'inizio del ventesimo secolo, la ricerca scientifica sui testi taoisti è diventata più attiva. Così, nel 1911, Leon Wiger compilò il primo catalogo moderno del corpo dei testi taoisti [187]. A nostro avviso, quest'opera, innovativa per l'epoca, presenta alcuni inconvenienti, e l'interpretazione di L. Wiger dei singoli testi oggi non sembra

avere molto successo. Ma queste osservazioni possono essere fatte solo in termini dell'attuale livello di comprensione del taoismo, in cui gli studi dello storico francese cinese hanno avuto un ruolo significativo.

Vale la pena di notare l'eredità creativa di K. K. Flug [148-150], che ha anche un impatto significativo sull'evoluzione della comprensione della filosofia taoista. Il ricercatore è riuscito non solo a caratterizzare le principali tappe della storia della Collezione di libri di Dao-zzana, ma anche a preparare con cura un apparato scientifico, significativo nella copertura del nome, trasformando così le sue opere in studi unici che potrebbero servire come base per gli ultimi sviluppi scientifici. Di particolare rilievo la monografia "La storia del Libro a stampa cinese dei secoli X-XII dell'era solare". [148], in cui l'autore considera il ruolo dei monasteri taoisti come centri culturali della Cina tradizionale.

Nel 1950, Jan Hing-Shun tradusse per la prima volta in russo il Tao-de-ching [179]. È stato questo lavoro a costituire la base di tutti gli ultimi studi sul taoismo nello spazio post-sovietico e a fornire agli studi cinesi moderni un'importante e necessaria esperienza di sostanziare l'ideologia cinese con l'aiuto del testo originale cinese. E oggi, nessuna ricerca fondamentale sulla filosofia del taoismo è praticamente completa senza le opere di Yang Hin-Shun.

Nel 1960, il LD Pozdneeva ha tradotto per la prima volta in russo il non meno importante testo taoista Zhuang-tzu [87]. Nonostante questo testo sia l'unica traduzione in lingua russa della fonte originale (e quindi l'importanza del lavoro va sopravvalutata), ha suscitato un intenso dibattito e critiche da parte degli esperti cinesi.

L'esploratore giapponese Ofuti Ninja è una figura significativa nella tradizione scientifica della ricerca taoista. Le sue opere "Shoki-no-dozi (Taoismo precoce)" e "Dokesi-no Kenko (Taoism History Research)" [85, 86] rappresentano l'apice degli studi taoisti moderni.

Tra le opere del periodo moderno si distingue la monografia "Culto, religione, tradizione in Cina", VP Vasilyev, che contiene una sezione sul taoismo [36, p. 218-290]. In quest'opera l'autore rivela l'essenza del taoismo come sistema religioso a più livelli.

Riconosciuto scienziato-sinologo e storico della filosofia Ye.O. Torchinov nella sua monografia "Taoismo: l'esperienza della descrizione storica e religiosa" [109] esamina l'origine e la genesi della tradizione antropomista taoista. Egli rivela il taoismo come la religione nazionale cinese che nasce dalla sintesi delle dottrine filosofiche e religiose di Lao Tzu, Zhuang Tzu, purezza superiore (Maoshan) e vera unità (Zhen e). Data l'importanza degli insegnamenti taoisti per la Cina tradizionale, l'autore si rivolge all'analisi degli esercizi ginnici e spirituali, alle pratiche contemplative e sessuali, all'essenza dell'alchimia, ecc., cioè esplora la diversità della psicotecnica taoista, che pone le basi per l'attuazione della trasgressione spirituale nel contesto dell'antropomima orientale. Di conseguenza, EA Torchinov conclude che il

taoismo agisce come un corso ideologico, che contiene la dottrina religiosa dei livelli filosofici e riflessivi e la realizzazione psicofisiologica degli stati psichici alterati, che, dal punto di vista della coscienza religiosa, sono coscientemente.

Nel taoismo, E.A. Torchinov distingue due fasi di sviluppo, che egli chiama convenzionalmente lo stadio di formazione di un'unica tradizione taoista e lo stadio di sviluppo del taoismo come religione sviluppata. Ognuno di essi è diviso in periodi separati. La prima fase contiene il periodo delle antiche credenze religiose pretaoiste (fino al IV - III secolo a.C.), il periodo delle credenze "razionalizzate" (III secolo a.C. - II secolo a.C.) e la compilazione del periodo finale del Taoismo come corrente ideologica polimorfica (II secolo d.C.), quando le direzioni del periodo prevalente sono state finalmente sintetizzate.

Lo stadio di sviluppo del taoismo come religione sviluppata, il ricercatore si divide condizionalmente in un periodo di rapida istituzionalizzazione e formazione di varie scuole taoiste (II - VI secolo); il periodo di formazione delle direzioni taoiste integrali dell'epoca della frammentazione e dello sviluppo delle tendenze della fase precedente (VII - VIII secolo); il periodo di formazione dei prerequisiti per la nascita di "nuove scuole", quando il desiderio di auto-miglioramento, che si realizza attraverso la pratica meditativa (IX - XI secolo.); il periodo della nascita di "nuove scuole" (XII-XIII sec.). Durante questo periodo - i giorni di stagnazione ideologica e di trionfo del sincretismo religioso taoista, che contiene un periodo di formazione attiva del sincretismo taoista attraverso "buoni libri" (shan-shu) (secoli XIV-XVI), un periodo di dominio completo del sincretismo religioso e posizione semi-subordinata XV - inizio del XX secolo.), E, infine, il periodo moderno associato alla trasformazione del taoismo nelle condizioni di trasformazione rivoluzionaria della società tradizionale cinese [93, p. 304]. Tuttavia, secondo il pensatore, il progressivo sviluppo del taoismo termina completamente nel periodo 1445 - 1607, che è registrato dal disegno finale del "Tao-tsang", che ha cessato di essere riempito di nuove opere.

A nostro avviso, le opere di Torchinov sono le opere più profonde dello spazio post-sovietico nel campo dello studio della tradizione antropomista taoista.

Nel 1986 è stato pubblicato il lavoro di EO Torchinov, co-autore con AI Kobzev e NV Morozov, "Il tesoro del Tao" [65], che ha dato un enorme contributo allo sviluppo degli studi taoisti nazionali. L'articolo rivela l'essenza del canone taoista e tocca la storia del taoismo.

Negli anni Novanta del secolo scorso è stata pubblicata l'opera di LM Menshikov, in cui un'intera sezione è dedicata alla storia delle prime raccolte di libri taoisti [78, p. 193-206]. Quest'opera è riconosciuta come un importante e approfondito studio sull'ulteriore comprensione della filosofia taoista, poiché in essa LMenshikov, sulla base del testo cinese, esamina non solo le fonti taoiste ma anche i testi della tradizione buddista. Lo studio ha dimostrato un modello di metodologia della scienza taoista che è alla base del lavoro con le fonti primarie.

Le idee antropomistiche del taoismo sono state approfondite nelle opere di Filonov [117-147], in cui il ricercatore, analizzando la storia della formazione e della classificazione strutturale del Canone taoista ("Tao-zana"), ha sviluppato una metodologia di ermeneutica testuale-filologica per l'analisi dei primi testi della tradizione taoista. Nella dissertazione "Monumenti scritti taoisti del III-VI secolo l'autore ha indagato i monumenti della tradizione religiosa taoista della Collezione di libri Shantzin e per prima cosa ha proposto una metodologia completa per analizzarli.

Ma è particolarmente degna di nota l'analisi condotta da Filonov dell'opera fondamentale taoista "Juan-ting-ching", poiché è in essa che la conoscenza di sé taoista percepisce la topografia dell'uomo come un cosmo antropologico, uno dei tipi di auto-miglioramento.

Il ricercatore osserva che la teoria dello spazio antropologico è un sistema multilivello in cui si possono distinguere le seguenti componenti:

- 1) gli schemi strutturali di base e supplementari, che sono i sistemi di organi interni dell'uomo, tradizionalmente chiamati "cinque depositi" nel contesto della cultura cinese;
- 2) il concetto di divinità "interiore" (neu-shen), cioè le divinità spirituali percepite dagli abitanti del cosmo del corpo umano;
- 3) il metodo di realizzazione degli oggetti antropologici dello spazio - "visione interiore";
- 4) il concetto delle forze motrici dello spazio antropologico - la teoria dell'interazione dinamica delle forze yin-yang all'interno dell'uomo;
- 5) il concetto di omomorfismo, o somiglianza strutturale di micro e macrocosmo, così come le loro singole componenti;
- 6) il concetto di coltivazione dello spirito attraverso la promozione del corpo e il concetto associato di superamento della morte;
- 7) l'idea del legame tra la salute fisica e l'acquisizione dello status di immortale - Xiang. In generale, nel taoismo, la parola Xian è ambigua. Sarebbe quindi errato attribuirgli il valore esclusivo della proprietà "lotta per l'immortalità". Si tratta piuttosto di una tendenza ad ascendere ai mondi sacri superiori, cioè ad essere uno sciamano, un mago con qualità soprannaturali intrinseche;
- 8) il motivo del "viaggio", secondo il quale il taoista, attraverso i paesaggi del suo cosmo interiore, diventa Xiang e riceve la capacità di evocare nel suo corpo le divinità celesti o di controllare le forze dell'universo [117].

L'opera del leggendario pensatore cinese Chen Go-fu, "The Study of the Origin of the Taoist Canon" ("Tao Tsang Yuan Kao") [168], pubblicata nel 1935, è un'opera unica nell'evoluzione degli studi taoisti. Va notato che la sua

autrice era una chimico-tecnologa nella sua specialità principale. Tuttavia, nonostante l'incoerenza della specialità del ricercatore con il suo interesse per il taoismo, possiamo affermare con certezza che l'opera è uno studio ampiamente riconosciuto del canone taoista, che rimane comunque di rilievo sia per quanto riguarda la sua fondamentale e profonda ricerca filosofica.

Indubbiamente, la tradizione scientifica cinese è uno dei principali studi testuali e filologici dei testi taoisti. Tuttavia, è opportuno segnalare alcuni limiti nell'opera dei pensatori cinesi, le cui filosofie erano finalizzate allo studio di testi "classici" nell'interesse dell'élite confuciana (riferendosi alle opere di "Lao-tzu", "Zhuang-tzu", "Tsan tun-qi" ", "Baopu-tzu ", "Guan Yin-tzu ", "Guan Yin-tzu "), mentre la stragrande maggioranza degli altri testi canonici erano considerati "superstiziosi "e" vuoti ", non degni di attenzione.

La rivoluzione borghese del 1911 in Cina ha dato impulso all'emergere di una serie di studi approfonditi sul taoismo, sviluppati alla luce degli allora noti sviluppi del pensiero filosofico europeo, che variavano all'interno di approcci positivisti ed esistenzialisti-fenomenologici. Inoltre, una notevole influenza sulle conclusioni scientifiche e pratiche dei riconosciuti pensatori cinesi Fu Jin-tzu, Xu Dishan, Zhong Zhao-tzu, Wen Ido e molti altri hanno contribuito all'approccio sociologico della scuola filosofica francese grazie alla formazione nei suoi annali della metodologia di considerazione delle prospettive religiose della prospettiva religiosa.

Vale la pena sottolineare che esistono differenze significative tra gli studi storici e filosofici stranieri e nazionali sulle idee antropomistiche della tradizione taoista. In Ucraina, a differenza di una notevole quantità di ricerche scientifiche europee sulle questioni taoiste, non esistono infatti tesi di base e monografie filosofiche sui problemi del taoismo.

A nostro avviso, un notevole interesse scientifico è l'articolo di Yurchenko e Kostenko, "L'etica del taoismo nel contesto della cultura cinese" [177], che è dedicato allo studio del multi-vettore delle rappresentazioni etiche nel taoismo. Il risultato più importante del suddetto lavoro, che si basa sul metodo storico di generalizzazione induttiva di fatti, punti di vista e concetti, si può concludere che il taoismo come scuola filosofica costituisce una sorta di piattaforma "sperimentale" per l'affermazione delle tendenze etiche non solo nella cultura orientale, ma anche in generale. di questo fenomeno.

Si richiama in particolare l'attenzione sulla conclusione degli autori che l'etica del taoismo non si limita al suo orientamento pratico, ma agisce come un modo efficace per raggiungere l'armonia, un equilibrio costante che dura per tutta la vita. Ciò distingue i collegamenti orizzontali e verticali attraverso i quali si realizza il Tao.

I legami orizzontali della realizzazione taoista si formano costruendo un'armonia etica taoista tra le persone. A loro volta, i collegamenti verticali sono rappresentati da sei passi. Il primo di questi autori include l'educazione di se stesso; il secondo e il terzo passo sono la comprensione del loro ruolo unico

nella famiglia e nella società; il quarto - la consapevolezza di se stessi nello stato; il quinto - il raggiungimento dell'armonia con il mondo; infine, il sesto è la consapevolezza della propria posizione nell'universo.

Oggi, al volgere del millennio, la crisi globale della civiltà moderna non si è mai sentita prima d'ora, causando un significativo aumento della gamma di tendenze negative nello sviluppo sociale, compresi i problemi nel rapporto tra l'uomo e la società. Non si tratta solo di ripensare i fondamenti dell'interazione morale ed etica tra le persone, ma anche della loro globalizzazione, cioè della formazione di un modello universale di comportamento interpersonale nel XXI secolo. Tali considerazioni devono indubbiamente basarsi su una concezione transnazionale dello scopo e delle regole dell'abitazione umana sulla Terra, basata sui principi dell'etica e dell'alta moralità, abbastanza profonda, originale e molto diversa nel contesto del taoismo. Noi crediamo che il taoismo da queste posizioni servirà come base per costruire un moderno meccanismo di interazione tra l'uomo e la società. Pertanto, i rituali della società tradizionale cinese devono essere attentamente considerati e analizzati.

Successo da questo punto di vista è la ricerca di Khavronenko "Culti e Rituali tradizionali della Cina" [158]. Nel suo lavoro, l'autore dimostra il ruolo fondamentale dei rituali della società cinese nei modelli di civiltà di tipo confuciano dal punto di vista della loro funzione di formazione culturale. Egli osserva che il taoismo è al vertice del pantheon personale del Tao, e indica che il grande Tao è addirittura al di sopra del cielo, ma non acquisisce le caratteristiche personificate del miracoloso prodigio insito nelle divinità nel contesto di altre correnti religiose.

I taoisti sono considerati la divinità più alta dell'imperatore Yu-huang, che, secondo la concezione mitologica, proviene dagli umani. Yu-huang era il signore, ma poi di sua spontanea volontà rinunciò al trono, lasciò la sua vita mondana, divenne un eremita e alla fine si trasformò in una divinità.

In generale, l'uomo è soggetto all'influenza di quasi 33.000 divinità, che si riflette nella cultura taoista. Essi cercano di interpretare questa influenza nella vita reale con l'aiuto di mascotte, divinazione, ordini.

Inoltre, nel II secolo d.C., iniziò il processo di adorazione del leggendario fondatore del taoismo, Lao Tzu. Questa epoca storica è caratterizzata dall'approfondimento della componente religiosa del taoismo, che si è manifestata con la nascita di ministri del culto professionali e delle loro associazioni, e si è diffuso un sistema olistico di rituali e pratiche di culto. Ancora oggi, essi contengono culti sciamanici, alcune manifestazioni di estasi e atteggiamenti trans-mondiali.

In onore delle grandi divinità, i taoisti costruirono templi speciali per raccogliere donazioni e creare idoli di fede. Il luogo dei riti e del culto non era solo un edificio di culto, ma anche misticamente scelto dai sacerdoti qualsiasi altro territorio, il che, a loro avviso, facilitava lo svolgimento di azioni magiche.

I taoisti vedevano il contatto con gli dei per compiere tali rituali allo scopo di ricevere da loro aiuto e consigli, dimostrando il loro rispetto sconfinato e il loro consenso tacito al sostegno e alla cura.

Inoltre, è necessario indicare il noto e diffuso sistema del taoismo di esercizi fisici speciali, che contiene la pratica della respirazione, della meditazione, del rinnovamento dell'alchimia interna.

E' giusto concludere Khavronenko che il taoismo, in quanto religione nazionale cinese, non poteva creare una sola base dogmatica come il "Simbolo della Fede" cristiano, che senza dubbio rifletteva sulle peculiarità delle attività rituali dei taoisti a tutti i livelli organizzativi. È noto anche il fatto che non esiste un'unica struttura ecclesiastica nel taoismo [158].

Degna di nota è l'opera di A. Gutsulyak "L'uso del taoismo nella versione cinese della dottrina comunista" [50], in cui l'autore considera le basi filosofiche della formazione della versione nazionale dell'ideologia comunista cinese, le cui basi si basano sulla tradizione taoista.

Nel suo studio sul concetto di amore nel contesto culturale specifico del quadro del mondo dell'etnia cinese [170], il ricercatore ucraino M. Shamshur ha fatto una moderna fetta paradigmatica della definizione di amore e ne ha rivelato l'essenza come sentimento antropomistico personale. In tal modo, egli giustificava la prevalenza dell'idea chiave dell'amore per la vita nell'antropomistica taoista, che si traduceva negli sforzi dei taoisti per assicurare la propria longevità. A determinare questo è l'armonia nel mondo e l'equilibrio nella vita, nelle emozioni e nello stato materiale dell'uomo.

MA Shamshur fa delle osservazioni fondamentali sull'importante e molto responsabile atteggiamento dei taoisti nei confronti della vita intima, tracciando in questo contesto un parallelo tra i taoisti e il popolo indiano. Propone i principali fattori taoisti che sono decisivi nel rapporto tra un uomo e una donna: è libero da complessi di relazione.

Va notato che lo studio dei principi delle relazioni intime tra le persone formulati nel profondo del taoismo è di interesse per gli scienziati di oggi, in quanto identifica come principale leva e componente naturale di base della comunicazione coniugale la vita intima in cui i taoisti vedevano la causa della longevità.

Questa "Pratica del Cammino" fornisce un'incredibile attività di coscienza, che si combina con la massima completezza dell'istinto sessuale ed è una manifestazione diretta dell'interazione delle forze cosmiche dello yin e dello yang, una grande arte che aiuta a liberare il Puro Desiderio nascosto nel grembo della sessualità.

MA Shamshur osserva che le relazioni intime sono interpretate dai taoisti come un'interazione tra Acqua (femminile) e Fuoco (maschile), e il rapporto sessuale riproduce le fasi principali del miglioramento psicosomatico. Inoltre,

ogni aspetto di questa perfezione acquisisce un profondo contenuto cosmologico, che è una velata essenza di un evento spirituale e creativo [170].

Interessante è anche il fatto che le relazioni intime nel taoismo sono viste come il mezzo più semplice, ma piuttosto efficace, per catturare l'energia femminile, che, a sua volta, è un prerequisito per raggiungere lo stato desiderato sul Cammino.

È giusto che il ricercatore concluda che i taoisti gradualmente (cioè nel Medioevo) sono giunti alla conclusione che esiste un rapporto fondamentale tra l'alchimia mentale (interna) dell'uomo e la sfera della vita intima. È facile vedere che questo punto di vista è confermato dagli scienziati moderni.

In questo contesto, è opportuno sottolineare il significato scientifico della ricerca di A. Akimova, i cui risultati si riflettono nell'opera "Caratteristiche artistiche del trattato filosofico" Tao de Jing "[6]. L'autore dimostra che è impossibile dare una traduzione adeguata del "Tao de ching" in generale. Si può solo esprimere il proprio atteggiamento nei confronti di questi testi. Inoltre, non è corretto affermare che Lao Tzu rivela l'essenza del Tao: si limita a generalizzare il contenuto del Tao de Jing come risultato della sistematizzazione e della giustificazione delle proprie impressioni lette e comprese.

Tuttavia, questa non deve in alcun modo essere presa come una conclusione sull'impossibilità di conoscere il Tao in generale in quanto tale, poiché il noto approccio speciale allo studio del "Tao de Jing" è esoterico, saturo di elementi di misticismo. Pertanto, è impossibile comprendere il Tao solo a causa della mente, in quanto è informe e nobile sulla natura. Per fondersi con il Tao, bisogna conoscere la sua essenza come il concetto delle forze motrici del cosmo antropologico - la teoria dell'interazione dinamica delle forze yin-yang al suo interno.

Tuttavia, il Tao è impossibile da vedere perché è disponibile solo in un momento di illuminazione. Pertanto, il Tao è un trattato di difficile comprensione il cui significato si rivela al di là della logica e della ragione, cioè a livello di percezione intuitiva e di penetrazione profonda.

A. Akimova dimostra in modo convincente che quest'opera è piena di mezzi artistici. Ma qui è opportuno fornire qualche spiegazione: La peculiarità dell'interpretazione dei contenuti del Tao-de-jing è quella di distinguere tra l'originale e le numerose copie create artificialmente da ricercatori e lettori che hanno cercato di capire il Tao. Uno dei criteri determinanti che distingue un'opera originale da un falso è la sua "naturalità" e "semplicità". Allo stesso tempo, sia "naturalità" che "semplicità" procedono dall'idea di "grande bellezza del Tao" come la bellezza della natura, che non è stata toccata dalla mano dell'uomo.

L'essenza taoista della "spiritualità" dell'uomo sta nella capacità di scoprire da sé il contenuto del "Tao de ching", nascosto dalla struttura formale del proprio testo. La sua conoscenza deve essere costruita attraverso lo sviluppo di associazioni semantiche e figurative, caratterizzate dall'incompletezza e dalla

mancanza di accordo. Di conseguenza, la realizzazione delle qualità spirituali dell'uomo in questo contesto è la possibilità di manifestare una certa fantasia per comprendere il contenuto profondo delle opere taoiste e la costruzione autonoma del traguardo della trama. Pertanto, non si può non essere d'accordo con la conclusione di A. Akimova che è il mistero che avvolge il contenuto degli insegnamenti dei taoisti. La sua rivelazione è possibile solo attraverso l'atto di realizzazione della trasgressione spirituale, che permette alla persona di attraversare il confine indispensabile della coscienza umana, e quindi di subire una trasformazione spirituale essenziale [6].

Degno di nota è il lavoro del ricercatore ucraino V. Kiktenko, che si dedica ad un'analisi critica delle conclusioni del sinologo britannico D. Nidem riguardo alle peculiarità delle dottrine delle scuole filosofiche della Cina tradizionale [64]. L'articolo descrive le peculiarità delle filosofie di D. Nidem circa l'origine e lo sviluppo della scienza cinese, che sono passate inosservate negli scritti analitici di altri ricercatori.

V. Kiktenko ritiene giustamente che D. Nidem trovi una fonte metodologica della scienza cinese nel taoismo. È stato il miglioramento delle basi del taoismo fino al XVII secolo che ha portato a un livello di sviluppo della scienza cinese superiore a quello europeo.

Il fatto è che la base del pensiero filosofico e scientifico cinese è il cosmo antropologico taoista dell'uomo, che deriva dall'interconnessione e dall'interdipendenza di tutti i fenomeni del mondo. Da qui l'emergere della prima scienza cinese rispetto a quella europea: oltre alle scienze generalmente riconosciute nel mondo, basate sui fondamenti della razionalità (astronomia, matematica, fisica, chimica, ecc.), la scienza cinese contiene anche l'alchimia taoista. La medicina in questo elenco di campi scientifici occupava un posto intermedio, e quindi era più avanzata che in Europa. Questa conclusione è supportata dai significativi contributi scientifici e pratici dei taoisti nei campi della chimica, della biologia, della farmacia e della botanica, non solo in Cina, ma anche in Corea, Giappone e Vietnam.

D. Nidem, d'altra parte, ha descritto l'assiologia antropologica del taoismo come il desiderio di longevità corporea e in generale di immortalità attraverso l'esecuzione di metodi respiratori e terapeutici, comprese le tecniche ginniche e sessuali [64].

Così, oggi, la scienza straniera ha accumulato una base di ricerca significativa nel taoismo, che ci permette di parlare della tradizione consolidata di esplorazione delle idee antropomistiche nella moderna tradizione storica e filosofica del taoismo, che abbiamo cercato di utilizzare attivamente.

Conclusion

1. Una revisione critica della letteratura scientifica ha permesso di individuare le tendenze attuali nell'analisi storica e filosofica dell'evoluzione della visione del mondo taoista, che testimoniano il predominio di due posizioni che si escludono a vicenda nell'esperienza scientifica delle forme non scientifiche della visione del mondo: il descrittivismo oggettivista e il soggettivismo. Il superamento delle contraddizioni tra questi due approcci è un criterio chiave per lo sviluppo dell'apparato metodologico di ricostruzione storica e filosofica degli elementi del paradigma concettuale taoista. La soluzione di questo problema richiede l'aggiunta dell'approccio archeologico classico alla storia delle idee da parte degli elementi di ermeneutica costruttiva delle forme di pensiero delle epoche passate attraverso il pensiero filosofico moderno.

L'analisi della letteratura scientifica mostra la necessità di un'applicazione storica e filosofica delle conquiste della filosofia moderna. Nel contesto di questo studio, due soluzioni metodologiche emergono come chiave per questo compito: interpretare la storia del misticismo taoista come evoluzione dell'antropomismo e concettualizzare le idee dei pensatori taoisti sulla natura della sintesi mistica attraverso il concetto di trasgressione.

2. Le indagini sull'evoluzione delle idee dei pensatori taoisti riguardo alla natura dell'esperienza mistica con i moderni strumenti metodologici sono da tempo esaurite e necessitano di un radicale aggiornamento. La fonte di tale aggiornamento è la concettualizzazione delle rappresentazioni preteoriche, in particolare mistiche, attraverso i concetti del pensiero filosofico moderno. Nel contesto del postmodernismo filosofico, la trasgressione è un mezzo per superare concettualmente le riduzioni metodologiche dei modelli tradizionali del pensiero metafisico e dialettico, in grado di costituire le forme più nuove di comprensione della sintesi di elementi eterogenei dell'essere. La trasgressione, come alternativa alla metafisica statica dell'identità e al modello dualistico della dialettica classica, è un comodo mezzo per ripensare le idee sull'essenza della sintesi mistica, che è la componente sostanziale universale dei sistemi di visione sincretica del mondo.

3. Le moderne ricerche sulla metodologia di analisi filosofica dei testi classici "Lao-tzu", "Zhuang-tzu", "Tsan-tun-qi", "Baopu-tzu", "Guan Yin-tzu" e altri, si differenziano per la visione filosofica fondamentale e la solidità delle conclusioni ottenute. Si è cercato di risolvere importanti problemi scientifici e pratici per isolare le tappe del taoismo, chiarire la metodologia della taologia, rivelare le questioni della genesi, dell'evoluzione e del contenuto storico della tradizione antropomista taoista. Sono gli studi teorici del periodo moderno che per la prima volta sono state applicate tecniche metodologiche innovative - l'attrazione di informazioni compatibili con le fonti taoiste, l'analisi semantica dei testi direttamente cinesi, l'analisi dei testi taoisti nel sistema delle conquiste culturali e filosofiche cinesi, e tecniche di attenta analisi filologica.

CAPITOLO 2. IL PROBLEMA DELLA TRASGRESSIONE SPIRITUALE NEL CONTESTO DELLA FORMAZIONE DELL'ANTROPOMISTICA TAOISTA

La specificità dell'evoluzione del sistema taoista di visione del mondo è la combinazione sincretica di mistica spirituale-teorica con mistica del corpo e pratica attiva.

Il percorso dal misticismo enstatico mitologico e dal misticismo filosofico della coscienza del taoismo precoce e maturo al misticismo dell'azione religiosa e al misticismo della successiva alchimia del tardo taoismo deve essere tracciato proprio in termini antropomistici, cioè come sviluppo delle pratiche di soggettivazione.

In questo contesto, la trasgressione è un elemento centrale dell'ontologia mistica, poiché implica un momento di incertezza sullo stato di transizione tra i livelli dello sviluppo spirituale interno della persona, aperto all'identificazione attraverso la coscienza.

2.1 Fasi di sviluppo della tradizione antropomistica taoista

L'analisi delle fonti primarie nella sezione precedente ci porta alla tesi che è il percorso evolutivo dell'antropomistica taoista che può rivelare e in qualche misura sostanziare le principali questioni di trasgressione spirituale in ogni fase dello sviluppo della tradizione antropomistica taoista.

Le origini delle prime visioni antropomistiche nel taoismo risalgono al periodo Zhango (V - III secolo), quando la scuola spirituale "Tao e De" si è formata come unione sistematica di organizzazioni ideologiche spontanee [7]. Gli insegnamenti del Tao e del De sono stati trattati nelle opere di Tao de Jing [53] e Zhuang Tzu [167].

Il concetto di base del "Tao-de-ching" è l'esistenza di un'unica sostanza, che è la causa principale di tutto ciò che è disponibile. Le prime idee taoiste che sono diventate note come Tao-Jiao erano strettamente associate ai rituali di esorcizzazione degli spiriti maligni, con la guarigione, antiche feste popolari.

Tradotto dal cinese, Tao significa "sentiero", "strada", "principio superiore", "metodo" e simili. Il saggio Lao-tzu, che la stragrande maggioranza degli studiosi considera l'autore del trattato Tao-de-ching, considera il Tao come una formazione coerente e naturale che esiste senza alcuna interferenza esterna. Esso dà vita a tutte le cose, è l'inizio di tutti gli inizi. Tuttavia, le discussioni sul riempimento essenziale del Tao continuano ancora oggi.

Lo storico cinese Sima-Qian, la cui vita risale all'incirca ai secoli II - I, ha criticato la paternità del trattato "Tao-de-ching". Esaminando attentamente la biografia di Lao Tzu, il pensatore ha suggerito che l'autore del trattato fosse un

contemporaneo di Confucio Lao Lao Lai. Tuttavia, nonostante il punto di vista fondato di un antico ricercatore cinese, la società ha dato la mano al più importante in questa materia, cioè a Lao Tzu, che, a parere di molti, nel suo trattato ha delineato una visione speciale degli insegnamenti di Confucio [51].

Nei principali circoli scientifici della Cina si è spesso discusso sullo scopo per cui è stato scritto il Tao-de-ching. Ma su questo tema i ricercatori non hanno trovato una risposta definitiva. Alcuni di loro ritenevano che questo testo dovesse essere considerato come una dispensa di un saggio che voleva "ordinare il Celeste". Altri erano convinti che attraverso questo trattato l'uomo sarebbe stato in grado di raggiungere la perfezione e la solitudine armoniosa con la natura. Notiamo, tuttavia, che entrambi gli approcci hanno ragione di esistere e si completano a vicenda, poiché l'essenza del Tao non si limita alla contemplazione passiva. Percorrere il cammino del Tao significa superare, trascendere i limiti dell'esistenza umana e raggiungere l'immortalità.

Notiamo anche l'esistenza di un terzo approccio, meno diffuso e, in un certo senso, speculativo-filosofico, alla considerazione del Tao-de-ching. Ci riferiamo ai tentativi di interpretare testi cinesi come i monumenti classici della filosofia greca antica.

Ci sembra che un'analisi comparativa tra le manifestazioni filosofiche cinesi e i fondamenti generalmente riconosciuti del pensiero filosofico greco antico sia possibile solo nel contesto dell'influenza dei ritrovamenti del patrimonio antico sulle riflessioni filosofiche dell'Oriente medievale e della loro trasformazione durante la traduzione in lingue orientali (cinese, arabo).

Secondo E.Torchinov, le linee dei testi taoisti sono le linee della trasmissione esoterica della tradizione "insegnante-studente", e l'attenzione degli aderenti si è concentrata sulla comprensione di pratiche specifiche, che nel tempo sono diventate note come "arte del Tao" (Tao-shu), e sono state queste pratiche in diverse angolazioni e sono state al centro degli autori di testi filosofici [109]. Ne consegue che le principali e più esoteriche del Tao-de-ching e dello Zhuang-tzu sono le "Vie dell'Arte" (nel testo "Zhuang-tzu" sono chiamate "l'arte del Pan Chaos" - hun-dun, zhi shi) che si riducono alla contemplazione e alla meditazione per raggiungere la trance, dimenticando l'ego limitato e unendosi all'essere, con il risultato di regolare il movimento dei flussi del qi nel corpo come attraverso esercizi dinamici (tao-yin) e con l'aiuto di esercizi di respirazione (sin-qi).

Questa affermazione cessa di essere assurda se si considerano gli insegnamenti del Tao-de-ching e dello Zhuang-chi nel contesto di altri monumenti taoisti e dei primi taoisti del periodo pre-imperiale e dei primi imperiali (IV-II secolo a.C.). Ci riferiamo alle guide taoiste Guan-tzu, ai testi di Mavanda (tra cui i "Quattro Canoni dell'Imperatore Giallo Juan-de-si Jing",

"Primavera e autunno di Liu" ("Liu-shi chun-tzu") e "Huainan-tzu" ("Riflessioni della Salvia Hainainan ") [109, p. 37-47].

La Raccolta di Testi di Zhuang Tzu è un libro composto da brevi parabole sintetizzate da varie fonti. Secondo la saggezza convenzionale, il suo primo autore ha scritto solo le prime sette parabole, mentre il resto è stato integrato dai suoi seguaci. Pertanto, è impossibile provare la paternità dell'opera di Zhuang-tzu. Ma con un certo grado di certezza possiamo supporre che un certo numero di testi che portano il nome dell'antico filosofo del regno del Sole furono sistematizzati e disposti intorno alla metà del II secolo a.C. alla corte del rinomato ammiratore della saggezza taoista Liu-An, sovrano di Huainan. Nel corso degli anni, quest'opera ha assunto una varietà di interpretazioni e, alla fine del III secolo, il celebre pensatore cinese Ho-Xiang pubblicò una nuova edizione del libro, identificando trentatré sezioni.

Va notato che la necessità di dividere il testo in tre parti, così come il problema di stabilire la paternità del libro in esame, è ancora oggi oggetto di accese discussioni. Ma abbiamo ragione di dire con fiducia che è stato Go-Xiang a dare al libro Zhuang-tzu il suo aspetto e la sua struttura definitiva, che sono arrivati fino ai giorni nostri [167, p. 404-405].

L'analisi del leggendario testo "Zhuang-tzu" porta alla conclusione sul carico semantico sfaccettato di questo lavoro. E questo è naturale perché la raccolta dei testi cinesi in questione è il risultato logico del lavoro di un gran numero di autori che hanno messo mano alla perfezione.

Di particolare rilievo è l'analisi di singole sezioni di questo lavoro da parte di vari studiosi. Le considerazioni e le trame in esse presentate sono accomunate dal paradigma generale delle opinioni espresse nel titolo di ciascuna sezione. Come notato dal ricercatore americano K. Rand nella sua analisi critica della struttura Zhuang-tzu, ogni sezione di questo testo ha una certa tonalità "mistica" [167, p.405].

Allo stesso tempo, la seconda e la terza sezione della carta sono versatili nella presentazione del materiale. Ciò è indicato dagli studi di A. Graham e K. Rand, che distinguono otto o undici capitoli in un gruppo separato, sostanziando la loro essenza filosofica come apologia del "primitivismo" [167].

D'altra parte, l'essenziale riempimento dei capitoli diciassette - ventidue con dialoghi e frammenti che sviluppano le idee contenute nei primi capitoli dà motivo di considerare i loro compilatori di essere coinvolti nella Scuola Zhuang Tzu. E i capitoli dal dodicesimo al quattordicesimo sono impregnati dell'idea chiave di conciliare le idee filosofiche degli antichi taoisti con il confucianesimo. A. Graham descrive queste sezioni come "sincretiche", e K. Rand le chiama "razionaliste" [167, p. 405].

Particolarmente degni di nota sono i testi dei capitoli ventotto - trentuno, che tracciano il concetto di godimento della vita. Questa posizione è molto vicina al punto di vista del saggio cinese Yang Zhu, che è noto per aver negato gli insegnamenti di Confucio.

Il testo di Zhuang-tzu è pieno di conclusioni paradossali e consiste di vivide parabole che sono intimamente connesse con l'essenza e la contraddizione interiore della filosofia taoista. Per esempio, Zhuang-tzu sottolinea che nulla al mondo è bello, brutto, grande o piccolo; tutto nel mondo esiste solo in relazione a qualcos'altro ed è in fitta interconnessione. E così, nel testo c'è una colossale simbiosi di tutte le cose.

I testi di Zhuang-tzu e Tao-de-ching contengono idee antropomistiche che stabiliscono una specifica visione del mondo, che può essere provvisoriamente chiamata "filosofia taoista". Essi sono una parte essenziale della tradizione culturale cinese e sono quindi considerati oggetto di particolare rispetto tra i rappresentanti illuminati della civiltà spirituale cinese, indipendentemente dal loro credo religioso o filosofico o dalle loro opinioni.

Le interpretazioni del Tao & De Schools sono servite certamente come base per ulteriori sviluppi scritti del taoismo. Avevano un'autorità indiscutibile tra gli studiosi che non avevano nulla a che fare con il movimento religioso taoista. Furono gli scribi ad avere un impatto significativo sulle componenti estetiche, artistiche e letterarie della tradizione culturale cinese. Di norma, i lettori delle loro opere erano in gran parte irrilevanti per la tradizione antropomista taoista, e le interpretazioni di queste opere erano spesso gestite da intellettuali confuciani.

È anche interessante che gli autori di "Zhuang-tzu" e "Tao-de-ching" non si siano iscritti a nessuna delle scuole di filosofia. Pertanto, l'avvento del Tao e del De non ha causato un sistema ideologico coerente, come potrebbe a prima vista. Al contrario, la prima fase della formazione della tradizione antropomista taoista, che è durata dal V secolo. A.C. sul II. d.C., può essere considerato "disordinato". Fu durante questo periodo che si formarono elementi del taoismo di natura religiosa.

Gradualmente, il numero delle scuole esoteriche dell'antico taoismo cominciò a diminuire. Si trasformarono in organizzazioni spirituali di tipo chiuso. Ma l'accesso limitato ai loro studenti non ne diminuì l'importanza.

Le scuole esoteriche taoiste sono diventate parte integrante della vita cinese. Inoltre, nelle organizzazioni spirituali, dove prima prevaleva la magia, il culto delle anime degli antenati ha cominciato a manifestarsi rapidamente, e nelle scuole di rango superiore il culto del "Cielo" è stato promosso in primo luogo.

Nel periodo che va dal VI al III secolo. A.C. la tradizione antropomistica del Taoismo entra in competizione con direzioni filosofiche e religiose come il

Moismo, il confucianesimo, il Sufismo, una sequenza di dottrine sulle forze dello yin e dello yang. Ma tutte queste direzioni erano basate sugli insegnamenti dell'imperatore Juan Di (l'Imperatore Giallo).

È degno di nota che nel II. l'antico filosofo cinese Lao Tzu cessò di essere percepito come umano ed elevato al rango di essere divino. Ora si chiamava Lao-Jun, "Signore Lao". È in questo periodo che si forma il pantheon taoista delle divinità, dove il grande dio è il grande Lao Tzu e il taoismo diventa un sistema religioso.

La formazione del taoismo come sistema religioso è associata alla formazione della tradizione della scrittura antropomistica taoista. La sua essenza, i ricercatori hanno visto nell'attuazione di compiti pratici per fissare, preservare e trasmettere la dottrina religiosa del taoismo. Sono stati creati monumenti scritti che riflettono il processo degli insegnamenti religiosi e che sono sostanzialmente diversi dalle opere del Tao e del De Schools. Furono loro a diventare i primi esempi del libro religioso taoista, o meglio, i suoi diretti araldi. In questi testi si sviluppò un ulteriore discorso filosofico che si concentrò su questioni etiche e socio-politiche, delineate paradigmaticamente dalla "filosofia del Tao".

Un posto importante nel contenuto dei monumenti religiosi e filosofici scritti I - II secolo. non. si sono occupati delle pratiche religiose, delle idee sul mondo ultraterreno, e di una spiegazione concreta dei percorsi che portano al sogno dei non credenti. Ma la loro componente religiosa, divenuta esplicita, è venuta rapidamente alla ribalta. Un esempio lampante è il Libro canonico del Grande Benessere (Tai-pin-ching)[101]. Fu allora che sorsero una serie di domande sull'origine di quest'opera, in particolare al momento della sua stesura, della sua paternità, ecc.

Tuttavia, solo durante il periodo della sesta dinastia (III - VI secolo) appaiono alcune opere religiose taoiste, di cui abbiamo informazioni specifiche. È da questo periodo in poi che abbiamo prove dell'emergere di libri manoscritti, che possono essere giustamente considerati l'origine della tradizione religiosa taoista.

Va notato che i rappresentanti dell'élite confuciana hanno spesso mostrato interesse per l'interpretazione filosofica della tradizione antropomistica taoista, negandone la base religiosa. L'apice dell'attenzione alla filosofia taoista è stato osservato nei secoli III - IV, quando la dinastia Han ha perso il suo diritto di governare, e allo stesso tempo il ruolo del confucianesimo come principale paradigma ideologico della dinastia sopra definita è diminuito.

La maggior parte delle opere religiose taoiste dell'epoca sono sopravvissute fino ad oggi quasi nella stessa forma in cui erano conosciute dai loro primi lettori, rendendole una significativa e significativa fonte di studio della tradizione antropomistica taoista. Il contenuto di questi libri è al centro della dottrina religiosa e dei metodi pratici per migliorare le basi spirituali e fisiche dell'uomo. Tuttavia, la componente religiosa diventa dominante e si subordina al

discorso filosofico. Inoltre, questi libri rivelano un aspetto particolare che può essere considerato come un criterio tipologico che permette di distinguere le opere religiose taoiste dalle memorie scritte di periodi precedenti che formano la "filosofia del Tao".

Infatti, in tutte le opere taoiste del periodo delle Sei Dinastie, indipendentemente dal contesto in cui sono state create, la descrizione dei metodi pratici, dei concetti teorici e persino degli imperativi etici si dispiega nel particolare contesto antropomistico del "cosmo interiore" dell'uomo. Questo "spazio interiore" è la "topografia interna del paesaggio" dell'uomo nella forma in cui è stato percepito dalla coscienza religiosa taoista.

È stata questa topografia a porre in seguito le basi su cui sono stati costruiti e gestiti i metodi taoisti di autocoltivazione, e i loro fattori antropomistici hanno fatto emergere i tratti essenziali dei concetti teorici, dei rituali e delle norme etiche che hanno guidato i membri delle comunità religiose taoiste.

Le peculiarità del funzionamento di questo "cosmo interiore" spiritualizzato e vivo del proprio corpo hanno determinato la varietà e le sfaccettature delle categorie utilizzate per rivelarne l'essenza, comprese le possibilità di descrizione metaforica.

Un altro elemento indispensabile della tradizione antropomorfa taoista è la divinità antropomorfa. Ma mancano le caratteristiche della loro attuazione nei libri "Scuole del Tao e del De".

Durante il regno della dinastia Tang (618 - 907 d.C.), il taoismo ha raggiunto un notevole boom grazie a una serie di caratteristiche chiave emerse in questo periodo.

In primo luogo, il culto religioso del Tao, sancito dalla pratica magica, ha raggiunto un ampio significato pratico. La pratica taoista si è diffusa ben oltre la Cina, richiedendo non solo l'educazione del clero e dei monaci con notevoli capacità sacerdotali, ma anche la creazione di speciali luoghi di culto: nei Paesi dell'Est i templi vedici sono ovunque.

In secondo luogo, i governanti della dinastia Tang credevano che una figura chiave del taoismo - il pensatore di Lao Tzu - fosse il loro lontano antenato. Così, la razza Tang ha radici divine, e la filosofia taoista, che si basava sull'"alchimia interiore" dell'uomo, dovrebbe diventare la principale dottrina cinese [112, p.163].

Il taoismo si è radicato a Koguryo (Corea). Tutto è iniziato con il fatto che l'imperatore di Tang inviò un messaggero allo stato coreano raffigurante il grande Lao Tzu per insegnare la saggezza taoista ai coreani e per infondere in loro l'amore per il bellissimo Tao. Un anno dopo, l'imperatore dello Stato coreano inviò il suo inviato in Cina per assimilare i principi fondamentali della

fede del Lao Tzu e del Buddha [112, p. 163]. Inizia così il periodo della cultura taoista che si diffonde in altri Paesi.

Il passo successivo nella diffusione del taoismo a Koguryo è stato compiuto durante il regno del re Podgiano. Su consiglio del ministro Yen Kesumun, questo sovrano cominciò a sostenere la dottrina delle "tre religioni", credendo che il buddismo e il confucianesimo in Corea dovessero essere integrati dalle idee del taoismo. Nel 643, otto taoisti arrivarono dalla Cina su richiesta di Podgiano per predicare la loro religione. In breve tempo questi predicatori furono in grado di influenzare in modo significativo l'ideologia della corte reale, dando così un forte colpo ai canoni del buddismo generalmente accettati in Corea. La persecuzione della fede buddista iniziò ovunque. Come giustamente sottolinea a questo proposito E. Torchinov, "nei secoli VII-VIII. Il taoismo era più che mai vicino a realizzare le sue potenzialità universalistiche e a convertirsi da religione nazionale a religione, se non mondiale, almeno regionale. Ciò è stato facilitato dagli ampi contatti internazionali della corte Tang che ha sostenuto il taoismo. Innanzitutto si è cercato di diffondere il taoismo in Corea e in Giappone "[112, p. 163].

Con l'avvento e il fiorire delle nuove scuole taoiste, c'è stato un rapido aumento qualitativo e quantitativo delle fonti scritte basate sulla tradizione antropomistica. Allo stesso tempo, il loro contenuto è complicato e vengono migliorati i metodi pratici di realizzazione dell'"alchimia interna", attraverso i quali si rivela lo "spazio interiore" dell'uomo.

Questi libri sono stati distribuiti ai seguaci di specifici insegnamenti taoisti ed erano disponibili solo per i membri delle comunità religiose interessate. I loro creatori e i primi lettori erano membri del movimento religioso taoista, che gradualmente si è evoluto in direzioni religiose relativamente indipendenti. A nostro avviso, questa è precisamente la principale differenza tra i libri religiosi taoisti e le opere del Tao e del De Schools of China, popolari tra l'élite illuminata della società cinese. I lettori di libri sulla filosofia taoista erano uniti da un criterio completamente diverso: non la loro natura religiosa, ma il loro valore educativo.

Così, i libri religiosi taoisti si sono concentrati su una cerchia sociale di lettori completamente diversa rispetto alle opere del Tao e del De Schools.

Nel XIV e VI secolo, che rappresentavano il periodo del dominio delle dinastie del Nord e del Sud, l'elemento principale della dottrina taoista era la "Via del Tao" divisa in "Via dei Mentori Celestiali del Sud" e "La Via dei Mentori Celestiali del Nord". Due tendenze del taoismo - la Scuola Maoshan (Shangqing) e Linbao - combinavano nei loro insegnamenti il ritualismo dei "tutori celesti" con la tradizione alchemica del taoismo cinese meridionale.

La peculiarità dell'insegnamento della Scuola di Linbao è che i suoi seguaci non solo hanno mantenuto l'idea dell'immortalità stabilita dai rappresentanti della Scuola Shansqing, ma l'hanno anche integrata con l'idea della "rinascita" da loro

mutuata nel buddismo. La sintesi di queste due idee chiave è stata intensificata dagli elementi della cosmologia. Tuttavia, le peculiarità dello sviluppo del taoismo meridionale consistevano nel suo desiderio di auto-miglioramento, e quello settentrionale nella sua influenza religiosa sui credenti.

Pertanto, le scuole Maoshan (Shangqing) e Linbao hanno raccolto tutta la conoscenza taoista esistente a quel tempo in una dottrina unificata, hanno sviluppato testi canonici e, sulla base dei loro principi, hanno formulato raccomandazioni sulla vita in comunità. Va notato che tale regolamentazione della vita sociale si basava su una serie di rituali che venivano attuati attraverso la meditazione.

Possiamo così distinguere il secondo stadio di sviluppo della tradizione antropomista taoista, ovvero il periodo di formazione del taoismo come sistema religioso (II secolo a.C. - VI secolo a.C.). In questo periodo si è formata una tradizione di scrittura antropomistica taoista, che aveva un carattere religioso ed era destinata a svolgere compiti pratici - la fissazione, la conservazione e la traduzione della dottrina religiosa del taoismo. In generale, a quel tempo il taoismo acquisì lo status di religione di Stato, e i testi di Lao Tzu, Zhuang Tzu e Le Tzu furono riconosciuti come "veri e propri canoni religiosi", diventando obbligatori per lo studio in tutti i distretti della Cina [69].

La terza fase dello sviluppo della tradizione antropomista taoista è iniziata nel VII secolo e si è protratta fino al XII secolo. Per lui è intrinseca l'introduzione attiva delle pratiche psicotecniche, compreso il metodo della meditazione. Si stanno sviluppando modi di auto-miglioramento interno che si riflettono nell'espansione dei confini ideologici e nell'emergere di nuove scuole del taoismo. Si può dire che è qui che finisce il disegno finale del pantheon taoista degli dei.

Inoltre, è opportuno sottolineare che le disposizioni di base del taoismo, insieme ai fondamenti del buddismo, hanno influenzato in modo significativo l'emergere del neoconfucianesimo. Il punto qui è che alcune definizioni e dottrine filosofiche taoiste hanno subito significative trasformazioni etiche, creando un insieme di regole di condotta.

D'altra parte, il taoismo di questo periodo ha influenzato in modo significativo la scrittura, l'arte e altre aree della cultura cinese, così come il suo pensiero scientifico. Ad esempio, l'alchimia taoista ha influenzato in modo significativo le basi empiriche della chimica. Ha lasciato alcune sfumature del suo sviluppo in medicina sia dal punto di vista teorico che pratico.

Va notato che la penetrazione della tradizione antropomista taoista nel VII secolo può essere accertata. In Corea, lo Stato di Koguryo, i cui re aderivano alla dottrina delle "tre dottrine" (San Jiao). Nello stesso tempo, in Giappone di questo periodo, il ruolo ideologico di primo piano è stato svolto dallo scintoismo. Tuttavia, alcune caratteristiche del taoismo si sono riflesse nella cultura giapponese fino al XVII secolo, e alcuni elementi della pratica

psicotecnica taoista sono abbastanza ben utilizzati nella medicina giapponese fino ad oggi [69].

Durante la rivolta di Juan Chao (fine del IX secolo), gran parte delle opere del "Tao-chiang" andarono perdute. Tuttavia, il loro elenco rimase dichiarato nell'"Indice dei canoni in involucri rossi" ("Zhu Ning Jing Mu"), che fu completato nel X secolo, quando l'imperatore della dinastia Song Zhengzong (998 - 1022 d.C.) decise di rivedere alcune disposizioni dei testi taoisti e di modificare il nuovo "Tao-chan" sulla base dei monumenti salvati.

A metà del XII secolo, il pantheon taoista degli dei, la cui base ideologica era la "Triade dei puri", distingue finalmente il paradigma generale del Tao, così come la sua attuazione attraverso l'emanazione di divinità, ripetendo la fase del cosiddetto processo "cosmogonico" e interpretata come rappresentante del Tao.

Infine, il successivo periodo di formazione della tradizione antropomistica taoista può essere considerato una tappa iniziata a cavallo tra il XII e il XIII secolo e che continua ancora oggi. È opportuno chiamarlo stadio della diffusione della Dottrina della Verità Perfetta.

Si noti che la Dottrina della Verità Perfetta (Quan-zhen) è la scuola più significativa della tradizione antropomista taoista, che è ancora cruciale. Essa fu formata nel XII secolo dal riconosciuto taoista Wang Chunyan nel territorio dell'impero di Zhurzhenzhen Jin (1115-1234). Secondo la leggenda, nel 1159, Wang Chunyang incontrò il riconosciuto "immortale" Liu Dongbin. Questo incontro fu così significativo che dopo di allora Wang Chunyang si fece monaco e presto formò un'organizzazione molto significativa di orientamento religioso, i cui primi discepoli sono ancora oggi venerati come "sette auto-perfezionati" (Qi Zhen Zhen Zhen) nel taoismo. [163]

Va notato che all'inizio del XIII secolo gli insegnamenti del Quanzhen coprivano l'intero territorio della Cina, in quanto erano sotto la giurisdizione dei governanti di Zurigo e della Mongolia, che ne mantenevano l'importanza e l'efficacia. Questa conclusione è ulteriormente supportata dal fatto che il capo e mentore riconosciuto di tale scuola, Qiu Changchun (1148 - 1227), contattò personalmente Gengis Khan, il fondatore dell'impero mongolo, che dimostrò a fondo la sua adesione agli insegnamenti di Quanzhou e i privilegi come direzione determinante delle relazioni interpersonali nella società di quel tempo.

Tuttavia, sono presto sorte accese discussioni sulla questione di quale concetto religioso dare la palma al primato - gli insegnamenti di Buddha o di Lao Tzu. L'esperienza storica indica che le dispute in questione hanno portato alla persecuzione dei seguaci della scuola Quanzheng, risalente al 1281. Questa persecuzione continuò fino al 1368, quando i mongoli furono espulsi dalla Cina e la scuola Quanzheng iniziò gradualmente.

Alla fine della dinastia Song del Sud (1275), Zhang Zongyang fu proclamato imperatore del taoismo cinese meridionale e divenne il trentaseiesimo precettore celeste. Con il tempo, questo sovrano fondò una scuola che divenne nota come "La Via della Vera Unità". Inoltre, la Montagna Lunhushan, situata nella provincia di Guixi, rimase la residenza del Maestro Celeste fino al 1927.

Allo stesso tempo, va sottolineato che nel suo periodo di massimo splendore, la dottrina di Quanzhen ha abbracciato la tradizione della Cina meridionale di "alchimia interna", attraverso la quale è nata la possibilità di rivelare la perfezione dell'uomo, soprattutto il suo "spazio interiore". Ma è noto che fino all'inizio del XIII secolo questa tendenza religiosa e filosofica non ha avuto una gestione centralizzata. È indiscusso che i monasteri di Quancheng erano completamente indipendenti ed esistevano come centri spirituali separati basati sui fondamenti delle loro idee e sull'umiltà dei loro parrocchiani.

Va notato che l'ideologia della Dottrina della Verità Perfetta (Quanzhen) ha avuto diverse interpretazioni disparate che sono state subordinate ai suoi stessi leader. A nostro avviso, la principale di queste aree è la Scuola Lunmen, che fu fondata all'inizio del XIII secolo da Qiu Changchun, uno dei più importanti rappresentanti del taoismo [163].

I principi fondamentali di Quanzhen sono stati descritti nel leggendario testo del famoso saggio Wang Chunyan, "Li Jiao Shi nella Luna" ("Quindici articoli che stabiliscono la dottrina"), da cui ne consegue che i fondamenti di questa ideologia sono stati plasmati dall'influenza chiave del concetto di buddismo, in particolare della scuola del buddismo. . Sembra che proprio per questo motivo gli insegnamenti di Quancheng siano spesso chiamati "Taoist Chan" (Tao Jiao Chan).

Va notato che, sotto l'aspetto religioso, la dottrina maggiore ha prestato particolare attenzione direttamente all'auto-perfezionamento morale raggiunto attraverso la meditazione, la ricerca dell'"alchimia interiore".

Noi crediamo che la Dottrina della Verità Perfetta si basi su riti magici e sul simbolismo liturgico. La loro peculiarità è che Quanzhen, considerato alla base di questo insegnamento, a differenza di altre scuole taoiste, richiedeva l'ammissione obbligatoria del monachesimo da parte di tutto il clero (taoista). Allo stesso tempo, questa dottrina era talmente diffusa e fortemente sostenuta dalla popolazione cinese che già nei secoli XVI e XVII. divenne la scuola principale del taoismo [163].

Nel contesto del nostro studio, va sottolineato un altro importante aspetto storico e filosofico: nel periodo XIII-XVII sec. c'è stata una profonda interazione tra le due direzioni ancora separate della tradizione antropomista taoista - la direzione meridionale e quella settentrionale della dottrina taoista. La logica conseguenza di questa interazione fu l'emergere di scuole sincretiche sostanzialmente nuove basate sull'alchimia "interiore" del Taoismo (Xian Xue).

Come base teorica di queste scuole c'era l'eredità di lunga data delle credenze nazionali. In questo contesto, vale la pena di notare la particolare influenza dei teorici taoisti riconosciuti, i cui nomi sono conservati per sempre nella tradizione orientale: He Hun (IV sec.), Wang Xuanlan (VII sec.), Chi Quan (VIII sec.), Tang Qiao (Tang Jinsheng, X sec.), Zhang Boduan (XI sec.) e altri.

Tuttavia, durante il regno della dinastia mongola Yuan (1271-1368), tradizionalmente considerata il successore dell'Impero mongolo e della dinastia imperiale cinese, la dottrina taoista raggiunse un certo declino, che fu accompagnato dall'eliminazione di importanti testi taoisti. Ma ben presto, quando la dinastia Ming salì al potere (1368 - 1644 d.C.), la tradizione antropomista taoista ripristinò un periodo di restaurazione, che purtroppo non durò a lungo.

Durante la successiva dinastia Qing manciù (1644-1911), le posizioni privilegiate della tradizione antropomista taoista furono annullate [69]. Come giustamente sottolinea a questo proposito E.Torchinov, "nel periodo delle Cinque Dinastie la posizione del taoismo è diminuita, ma sotto il regno della dinastia Song la sua precedente influenza è stata nuovamente ripristinata. Gli imperatori Sung non solo diedero protezione ai taoisti, ma svolsero anche un ruolo nel disegno della letteratura taoista (Tao Tsang), ordinandone la preparazione ed eventualmente la pubblicazione"[112, p.164].

Indubbiamente, la più grande rivoluzione culturale proletaria (1966 - 1976) è diventata il periodo più difficile della storia del taoismo. Questo giorno fu determinato dalla chiusura dei monasteri, dall'eliminazione del monacismo e simili. Fu ora che i rappresentanti taoisti dovettero nascondere la loro appartenenza alla Via dell'Inizio della Vitalità.

Così, abbiamo ragione di affermare che il declino del taoismo, che di fatto si è concluso con la svalutazione delle sue idee. Fu allora che il capo dell'organizzazione religiosa taoista - il sessantatreesimo Maestro Celeste - emigrò a Taiwan, dove stabilì la propria residenza. Dopo la sua fuga in Cina, praticamente nessuno dei taoisti riconosciuti rimase, il che poteva almeno essere prontamente considerato dai leader della tradizione taoista.

Tuttavia, anche dopo l'attuazione di una serie di riforme da parte di Deng Xiao-Ping nel 1978, la situazione critica nello sviluppo della tradizione antropomista taoista è stata annullata.

È noto che nel 2008 è scomparso il sessantaquattresimo patriarca della Scuola dei Mentori Celesti (Tianshi), il rispettato Zhang Yuansian. Non poteva lasciare un erede, e quindi, dopo la sua morte, l'antica tradizione di tramandare il culto del mentore taoista, che esisteva da più di un migliaio e mezzo di anni, è stata interrotta. Tuttavia, diversi taoisti si autoproclamarono capi della scuola taoista, che tradizionalmente univa tutti i taoisti tra cielo e terra. Ci riferiamo ai patriarchi taoisti Zhang-i-jiang, Zhang Mei-liang, Zhang I-feng, Zhang Tao-zhen, Zhang Jie-hsiang e altri.

Pertanto, l'attuale sistema religioso-filosofico taoista, stabilito dagli insegnamenti di Zhuang-tzu e Lao-tzu, sta vivendo un significativo declino. Ma durante il suo sviluppo storico ha subito una serie di fasi di sviluppo, cioè:

1. Il "non sistematico" In questi tempi, come risultato della comprensione filosofica delle idee che si sono spontaneamente formate prima, si è formata la dottrina filosofica del taoismo, che allora era di natura religiosa. Allo stesso tempo, la tradizione religiosa taoista stava vivendo una rapida crescita istituzionale, formulando metodi di auto-miglioramento, standard di vita per la comunità religiosa e regole per l'esecuzione di rituali religiosi.

2. La fase della formazione del taoismo come sistema religioso (II secolo d.C. - VI secolo d.C.), durante la quale le rappresentazioni filosofiche dei taoisti si strutturarono in un sistema religioso, che gradualmente formò il pantheon taoista delle divinità e separò alcune scuole del taoismo. Fu allora che cominciò a emergere la tradizione della scrittura antropomistica taoista, che aveva un carattere spiccatamente religioso ed era destinata principalmente agli scopi pratici di fissare, conservare e tradurre la dottrina religiosa del taoismo.

3. La fase di sviluppo della tradizione antropomistica taoista, che si è protratta dal VII al XII secolo. Lo sviluppo della tradizione religiosa taoista, caratterizzata dall'emergere di nuovi insegnamenti taoisti, caratterizzati da un automiglioramento interno basato sulle caratteristiche della meditazione, è stato caratteristico di quest'epoca.

4. La fase di sviluppo e di diffusione della dottrina di Quanzhen, iniziata a cavallo tra il XII e il XIII secolo, continua ancora oggi. I fondamenti del buddismo, che si basavano sull'auto-perfezionamento morale dell'uomo attraverso le vie dell'"alchimia interna" e della meditazione, hanno avuto un ruolo importante in questo insegnamento.

Pertanto, dato lo studio, ha senso formulare l'essenza del taoismo. Secondo E. Torchinov, "il taoismo è inteso come una religione nazionale cinese che ha una sua specificità e si distingue dalle altre religioni organizzate che si sono diffuse in Cina, e dalle credenze e culti popolari con cui è tuttavia densamente associato, originato a metà del I millennio a.C. sulla base di credenze religiose di tipo sciamanico e formatosi infine nei primi secoli della nostra era." [112, p. 37].

Va notato che oggi la tradizione filosofico-religiosa taoista sta vivendo un declino senza precedenti, legato all'impatto devastante su di essa delle più recenti tecnologie civilizzatrici sorte in seguito alla "grande rivoluzione culturale" e al declino dell'antica tradizione di trasmissione del culto taoista. Tuttavia, l'antropomistica taoista ha ancora un impatto sull'Estremo Oriente, in particolare sulla cultura cinese. Ci riferiamo alle manifestazioni dei canoni fondamentali del taoismo nell'arte, nella letteratura e persino nella medicina tradizionale, che si basava sul miglioramento di sé attraverso la meditazione.

2.2. Trasgressione spirituale nel paradigma concettuale dell'antropomistica taoista

Secondo molti pensatori, la base del taoismo è la trasgressione spirituale in tutte le sue molteplici manifestazioni. Ma la nostra analisi della letteratura scientifica a questo proposito ci ha permesso di concludere che non esiste uno sviluppo sistematico completo del suo fenomeno. Pertanto, all'inaugurazione dei fondamenti della trasgressione, si dovrebbe discutere in modo più approfondito la fondatezza della sua essenza, la definizione dei suoi costituenti e il ruolo nell'auto-miglioramento di una persona. Questa divisione è dedicata a questo compito.

La categoria "trasgressione" è ampiamente utilizzata nella filosofia moderna e caratterizza il processo di superamento dell'irresistibile confine tra l'apparente e l'implicito, il possibile e l'impossibile, il razionale e l'irrazionale, oltre ad accumulare l'esperienza che accompagna lo stato di superamento di questo confine. Pertanto, il risultato della trasgressione spirituale può essere considerato come un'esperienza trasgressiva come espressione dei risultati aggregati della trasgressione in un particolare processo.

Un numero considerevole di sviluppi filosofici sono dedicati ai problemi della ricerca sull'esperienza trasgressiva, tra cui le opere dei famosi pensatori J. Bataille, M. Foucault, M. Blanche, J. Derrida e altri. Nel contesto delle loro filosofie, la trasgressione spirituale è interpretata come uno speciale stato interiore dell'uomo, attraverso il quale si superano i confini delle norme universalmente accettate della cultura.

Ad esempio, il filosofo francese Michel Foucault definisce l'interazione tra il confine della norma culturale e il processo della sua intersezione come un percorso in cui il confine e il suo superamento sono reciprocamente complementari. A suo avviso, "la trasgressione è un gesto diretto al limite" [154].

Ci sembra che la realtà nell'esperienza trasgressiva sia interpretata come trascendentale; essa si manifesta non con una condizione ma con un obiettivo che può essere raggiunto a lungo termine.

Tuttavia, l'esperienza umana non può abbracciare la realtà trascendentale, perché si configura come un incontro al limite della realtà trascendentale; piuttosto, può essere interpretata, secondo le parole di M. Blanche, come "una collisione a distanza" [23].

La trasgressione può essere definita come l'andare oltre il potenziale, il possibile. Ma in questo caso, la trasgressione spoglia gli oggetti della realtà soggettiva.

A proposito, l'idea di morte nella filosofia del postmodernismo è intesa come una transizione trasgressiva. Sì, J. Bataille osserva che "la morte mi libera dal mondo che mi uccide; ha già concluso questo mondo reale del morire

surreale". Quindi, trovarsi in uno stato di trasgressione significa trovarsi nella posizione limite dell'esperienza emotiva. Così, lo stato di trasgressione è causato dalla richiesta del mondo di un sentimento più profondo e incredibile.

Occasionalmente, gli eventi di un'esperienza trasgressiva sono segnati da episodi inerenti a un'esperienza religiosa e interpretati nel contesto di una particolare dottrina religiosa.

Le vicende delle esperienze mistiche e trasgressive sono determinate da un rapido sforzo che cerca di superare l'esistenza esistente. Così, si può dire che gli eventi dell'esperienza mistica inerenti alle dottrine religiose sono una forma di interpretazione culturale dell'esperienza trasgressiva.

Tuttavia, vale la pena notare che la sostanziazione dell'essenza del processo di trasgressione spirituale sarà rilevante rispetto al concetto di esperienza mistica.

Così, nel suo studio fondamentale S. Horuzhyi, nel suo studio fondamentale del fenomeno dell'esperienza mistica nella tradizione ortodossa, afferma: "in sostanza, due tipi di esperienza (l'esperienza della trasgressione e quella mistica) divergono in modo completamente opposto" [163, p. 201]. In altre parole, questo ricercatore sottolinea la differenza nella considerazione della natura umana nella filosofia moderna e nella tradizione religiosa: per la filosofia moderna, la natura umana è collettiva e arbitraria, mentre l'esperienza della trasgressione è la sequenza di catene di trasgressioni personali, il cui scopo è quello di distruggere la soggettività umana.

Tuttavia, una tale conclusione richiede qualche critica, poiché, nell'analizzare il mistico, il filosofo tiene conto solo del concetto di tradizione religiosa cristiana, mentre nel contesto di altri studiosi religiosi, tale "distruzione della soggettività umana" è il risultato auspicabile dell'esperienza mistica. Pertanto, l'esperienza della trasgressione e l'esperienza mistica possono essere considerate come definizioni omogenee, e quindi la trasgressione spirituale dovrebbe essere considerata come un percorso di sviluppo spirituale nel contesto di una particolare tradizione religiosa.

Allo stesso tempo, per determinare il luogo della trasgressione nella filosofia taoista, è necessario, prima di tutto, rivelare l'essenza semantica della base del taoismo - il concetto di "taoismo".

Prima di tutto, va notato che il concetto di "Tao" è una categoria definitoria del pensiero filosofico cinese, il cui contenuto si è formato per molti secoli.

Nel contesto del nostro studio, ciò che è importante è il fatto che il trattato di Tao-de-ching dichiara l'esistenza del fondamento primordiale di tutto ciò che è disponibile - una certa essenza e un certo modello di mondo, a cui è stato dato

il nome di Tao. Nelle leggendarie opere di Lao Tzu, le caratteristiche fondamentali del Tao sono comprovate:

- Il Tao non può essere descritto a parole, la sua essenza non può essere rivelata in forma verbale;
- Tao dà l'opportunità di padroneggiarla, ma non di più;
- Il tao non ha né forma né colore né odore, non si vede né si sente;
- Il Tao non può mai dipendere dagli altri, esiste sempre in sé;
- Il tao in qualche misura rappresenta il "vuoto" o il "nulla" (shi).

Secondo Lao Tzu, l'alta morale è subordinata esclusivamente a Tao. Allo stesso tempo, a parte le caratteristiche chiave del Tao di cui sopra, si possono distinguere attributi inalienabili che ne sottolineano l'incuria, l'astrattezza e l'inafferrabilità.

Lao Tzu sottolinea che l'orgoglio è il peggior vizio della vita, il peccato più orribile e pericoloso. Dice: "Non voglio essere orgoglioso come un gioiello". Affinché una persona possa superare questo terribile vizio, non deve considerarsi la persona più intelligente e non deve presentarsi come un essere speciale. Dice a ciascuno di conoscere il proprio posto.

Secondo Lao-Tzu, la popolarità e la celebrità ostacolano le persone perché sono contrarie all'umiltà di Tao.

Il Tao esorta a essere più amichevole e filantropico, poiché l'ideale nella sua visione del mondo è uno che si preoccupa prima di tutto degli altri e non di se stesso.

Riconoscendo il Tao come infinito, cioè un essere che non è vincolato dalle condizioni dello spazio, e quindi non ha né inizio né fine, Lao Tzu indica che il Tao si realizza nel contesto delle caratteristiche spazio-temporali.

Va notato che la somiglianza del concetto taoista con quello dell'Assoluto senza volto, che, per esempio, si trova nel contesto della filosofia greca antica, è chiaramente tracciata.

Allo stesso tempo, nella sua realizzazione essenziale, il concetto di Tao è simile alla comprensione buddista della shunyata ("vuoto", cioè l'assenza di un'esistenza originale, la natura intrinseca delle cose). Secondo l'insegnamento buddista, il vuoto è inseparabile dalla forma, la forma è inseparabile dal vuoto; la forma è il vuoto e il vuoto è la forma [77].

È molto interessante il fatto che, in generale, il Tao mira ad evitare un certo movimento, a separarsi dal trambusto ordinario, a garantire un ritorno al primato del passato, a fundamenta semplici e naturali. In altre parole, c'è una certa somiglianza con gli insegnamenti buddisti, che sottolinea la densità della cultura cinese.

Si noti che non c'è spiegazione per questa convergenza tra l'essenza del taoismo e i fondamenti della tradizione religiosa buddista nel pensiero storico e filosofico mondiale. Ci sono solo alcune ipotesi sui viaggi di Lao Tzu verso ovest. Tuttavia, questi fatti sono anche accompagnati da una certa confusione.

Pertanto, la questione del perché i filosofi dei diversi paesi siano territorialmente distanti, e quindi, essendo indipendenti l'uno dall'altro, abbiano tratto alcune identiche conclusioni riguardo alla comprensione dell'essenza dell'essere, rimane oggi senza risposta. È per queste ragioni, quindi, che il taoismo in Cina, in termini pratici, non aveva alcuna somiglianza con le pratiche buddiste e brahmaniche.

È noto che in Cina il razionalismo ha nascosto il misticismo in tutte le sue manifestazioni, eliminando completamente questo fenomeno nelle sue stesse manifestazioni. In questo senso, il taoismo non faceva eccezione. Il trattato di Zhuang-tzu sostanzialmente il fatto dell'identità dei concetti di vita e di morte, la cui realizzazione era la mitica longevità (700-100 anni) e la conquista dell'immortalità, che è nota per essere desiderata da tutti i seguaci del taoismo.

Riteniamo che questo concetto abbia avuto un impatto significativo sullo spostamento dell'accento dai fondamenti della filosofia ai canoni della religione nel paradigma generale della tradizione antropomista taoista. La realizzazione della vita di un sostenitore del Tao, il suo desiderio del massimo "approccio al Tao", ha creato la formazione di un codice di segni di auspicabile auto-miglioramento morale, che hanno acquisito una natura infinita.

Secondo le conclusioni di Lao Tzu, è il Tao che agisce come criterio di affidabilità, e la realizzazione del desiderio del Tao è lo scopo principale delle aspirazioni umane: "Solo il Tao obbedisce alla morale". In questo caso, Lao Tzu ritiene che il cammino del Tao sia incentrato non solo sul mondo interiore ma anche su quello esteriore dell'uomo. È questa fissazione dell'attuazione del Tao che rivela la coerenza interna di una persona con l'armonia del mondo.

Nel contesto dell'essenza di un individuo particolare, la fissazione del cammino del Tao si realizza attraverso la coscienza, poiché la coscienza stessa è un canale speciale, informativo, che collega l'uomo all'universo.

Una chiave importante per avvicinarsi a Tao è superare le proprie passioni. Alla luce di ciò, Lao Tzu considera la semplicità e l'apertura del cuore come i criteri più alti della spiritualità e della moralità umana. Giustifica questa conclusione dicendo che la coscienza è la più vicina a Tao. È la semplicità del cuore che è un attributo indispensabile per il miglioramento morale.

D'altra parte, Lao Tzu presta grande attenzione alla dolcezza che è direttamente legata alla semplicità del cuore, essendo la sua naturale conseguenza.

Il vizio più orribile, secondo Lao Tzu, è la vanità, che egli contrasta con l'obbedienza. È in questo senso che l'antico saggio cinese ci presenta sotto forma di predicatore dell'umiltà e dell'obbedienza, che nega in ogni modo l'orgoglio, credendo che sia un peccato insuperabile. Conferma di questa conclusione è la visione taoista che l'uomo perfetto non si preoccupa di se stesso, ma si preoccupa disinteressatamente degli altri.

Si noti che la manifestazione più alta dell'umanità, dal punto di vista di Lao Tzu, è l'amore per i nemici. Chi ama non deve escludere dal cerchio del suo amore anche chi lo odia.

Alla luce di quanto sopra, il principio di "u-vey" significa letteralmente "non fare" o "non agire". In altre parole, il ritorno dell'uomo alla sua natura primordiale si ottiene non attraverso l'assimilazione di alcuni principi morali, ma come risultato dell'adempimento dei doveri morali, del contenimento del principio naturale dell'individuo, della liberazione da desideri e passioni inutili, eccessivi e quindi innaturali (dal desiderio di fama, ricchezza, potere, dalla rabbia e dall'invidia, ecc.)

La trasgressione spirituale del taoismo è associata al rifiuto della violazione della propria natura e della natura di tutte le cose. Qui si intende il rifiuto delle qualità innaturali basate unicamente su interessi egoistici, e in generale il rifiuto del soggettivismo in quanto tale, dell'attività soggettiva e, infine, della dissoluzione del soggetto in un unico flusso di essere.

A questo proposito, Lao Tzu scriveva: "Quando la gente scopre l'essenza del bene, allo stesso tempo, appare l'idea del brutto. Quando scoprono ciò che è bene, allora c'è una definizione di male". "

Ma, allo stesso tempo, va sottolineato che l'inazione è intesa come calma meditativa, abituata allo stato ottimale della coscienza. In questo contesto di disturbo, un'attività eccessiva diventa dannosa per lo sviluppo dell'individuo. Inoltre, lo scopo dell'azione è quello di fare qualcosa. Ma se si esagera, ci può essere qualche "eccesso di realizzazione", che in alcuni casi è molto peggio che non fare nulla. Come dice il Tao-de-Jing: "Si può conquistare il Regno di Mezzo solo senza fare nulla; fare qualcosa non funzionerà"[51]. In questo contesto, non agire è interpretato come non agire inutilmente.

La trasgressione spirituale nel contesto della filosofia taoista è la realizzazione di una convivenza, nel contesto della quale vita, azione e ragione si fondono. I saggi taoisti non insegnano nulla, non danno alcuna istruzione, non provano nulla; il loro scopo principale è quello di orientare una persona nella vita e di indicare la possibile direzione della vittoria sul proprio egoismo.

Dal punto di vista dei taoisti, c'è solo il maestoso Tao, che non ha né inizio né fine, né colore né odore; è accaduto da solo e comprende tutte le cose. I taoisti non si aspettano alcuna specificità dal Tao, perché tutto nel mondo accade da solo; non si

aspettano che il Tao si interessi al loro destino personale o al destino del mondo, e allo stesso tempo ingrandiscono il suo "Grande Tao". Ne consegue che l'uomo è l'incarnazione del mondo, così come il mondo è l'incarnazione dell'uomo.

Quando una persona permette a tutti i processi e i fenomeni del mondo oggettivo di andare per la sua strada naturale, non fa altro che guardare. Allo stesso tempo, deve essere assolutamente calmo riguardo ai propri desideri. Quando uno si unisce al Tao, torna a se stesso e si ricollega alla natura.

Il grande Zhuang-tzu nella sezione "Tsiulun" in questa occasione ha sottolineato quanto segue: "Oh mio maestro! Tu dai a tutte le cose le loro proprietà, ma non lo consideri un risultato di giustizia; stai dando gentilezza a tutte le generazioni, ma non lo consideri un risultato dell'umanità; esisti da tempi antichi, ma non vecchi; copri il cielo e sostieni la terra, delinea tutte le forme, ma non lo consideri una conseguenza dell'abilità. "

Secondo Zhuang-tzu, il significato della vita umana sta nella capacità di imparare dal Tao e di fondersi con esso nel suo insieme: "Puoi liberarti dal dolore, dall'eccitazione, dal desiderio e persino dalla vita e dalla morte. Dobbiamo liquidare tutte le differenze e dissolverci nel mondo". Il Tao è ciò che sono, e per questo motivo ho tutto ciò che esiste. Il Tao è inesauribile e infinito, non nasce e muore, e quindi anch'io sono inesauribile e infinito, non sono né nato né morto. Esisto prima della morte, e dopo la morte esisto. Dirà che sono morto? Ma non sto morendo. E il fuoco non mi brucia e non affondo nell'acqua. Mi trasformo in cenere, ma esisto ancora. Mi trasformo in una zampa di farfalla, nel fegato di un topo, ma continuo a esistere. Quanto sono libero, quanto sono resistente, quanto sono grande! ... Tutti i diversi segni sono i miei segni, e tutte le differenze vengono scartate. Tutte le cose con segni strani e insoliti - tutti fusi insieme. Tutto è Tao, tutto sono io. Questo significa che "il cielo e la terra sono nati con me, e tutte le cose sono un tutt'uno con" I "[167].

Sulla via della trasgressione spirituale, il Tao rinuncia gradualmente alla sua essenza soggettiva ed egoistica, diventando così un tutt'uno con il Tao, per poi diventare immortale.

Così, il taoismo è emerso inizialmente come dottrina filosofica, ma in seguito si è trasformato, come il confucianesimo, in un orientamento religioso con elementi di mistica e di alchimia. All'interno di questo processo c'è stata un'antropomorfizzazione delle rappresentazioni filosofiche dei taoisti sul mondo interno ed esterno, sui processi che avvengono sia all'interno che all'esterno della persona.

Il concetto taoista del cosmo antropologico dell'uomo è descritto in modo più completo nel Libro del cortile giallo (Juan ting jing) [164]. Secondo questa dottrina, il corpo umano assomiglia a certe divinità-radiazioni (jing-shen) unite in un unico spazio interno taoista.

Il Libro del Cortile Giallo rivela lo spazio interiore dell'uomo. Quest'opera si riferisce ai tredici spiriti divini che risiedono all'interno del corpo umano e sono chiamati shen ("spiriti divini") o jing ("radiosità", "divinità radianti"). È a causa di questo nome che sono chiamati "interiori", e nell'elenco completo sono spesso indicati come "radiosità interiore", o semplicemente come "divinità radianti". La connotazione che lega in un unico sistema di ching e corpo fisico è regolarmente registrata nelle fonti taoiste.

Per esempio, l'opera "Insegnare a pensare nel cuore dello Spirito-Dio" indica chiaramente che i Jing sono le divinità assiali che sono dentro l'uomo; sono in relazione con i principi Yin e Yang dell'universo. Inoltre, le divinità Yan sono chiamate radiazioni esterne e sono associate al Cielo e al Sole, e le divinità Yan sono radiazioni interne e sono collegate alla Terra o alla Luna. Nel corpo umano, esse sono correlate con gli occhi che sono per loro la Sala Santa [108].

La divisione delle divinità della luce in due gruppi - interno ed esterno - è dovuta alla loro natura qualitativa e all'appartenenza all'inizio dello yang ("esterno") o yin ("interno"). Allo stesso tempo, sia le divinità interne che quelle esterne sono dentro l'uomo; sono complementari e non possono esistere l'una senza l'altra. Il numero esatto di queste divinità è anche noto - 18.000 in ogni gruppo, per un totale di 36.000 unità in totale.

La radiosità "esterna" tradotta letteralmente dal cinese significa immagini del mondo "esterno", simboli dell'ipostasi dei luminescenti celesti visibili che brillano di luce personale. Quindi, se i taoisti "pensavano" il Sole e la Luna, si chiamerebbero, per così dire, radianza esterna.

D'altra parte, la radiosità "interiore" è, di conseguenza, l'immagine della luce interiore che proviene "dal centro", così come le metafore di quegli oggetti che emettono luce che irradiano e scintillano, dirigendo i loro raggi non all'esterno, ma all'interno, illuminando, per esempio, il "paesaggio interiore" dell'uomo.

Così, nel concetto del Cortile Giallo, la radiosità è una divinità che, mentre all'interno del corpo umano, irradia, riempie di luce il suo "spazio interno", costringendo alcune aree del suo organismo in cui si trovano.

La scienza tradizionale cinese della guarigione identifica due gruppi principali di organi umani - Cinque depositi (y-ching) e Sei dispense (li-fu).

Uno dei frammenti dell'opera di Huang Di Nee Jing pone questo concetto: se parliamo delle forze dello yin e dello yang nell'uomo, allora "ciò che è fuori" è yang, "ciò che è dentro" è yin.

Se si caratterizzano i lati dello yin e dello yang del corpo umano, allora il lato Yan sarà considerato [il lato] della schiena, e lo yin - il [lato] dell'addome. Se parliamo delle forze dello yin e dello yang negli organi interni, va notato che

essi sono nel corpo umano sotto forma di "depositi" e "dispensa", e il deposito (tsang) sono gli organi yin, e la dispensa (fu) sono gli organi yang.

Pertanto, cinque depositi (u-chan) - fegato, cuore, milza, polmoni e reni - sono yin. D'altra parte, i sei depositi (Liu Fu) sono la cistifellea, lo stomaco, l'intestino crasso, l'intestino tenue, la vescica e il san-jiao - questo è lo yang.

Un tale sistema di dispositivo umano è ben descritto nell'opera "Juan-ting-jing". Si noti che anche questo monumento dell'antica cultura cinese appartiene alla categoria dei fondamentali, perché è considerato la base per descrivere la topografia interna dell'uomo. È la base per le idee specifiche dell'insegnamento del Cantiere Giallo sugli organi interni della persona, il loro carattere e le loro funzioni, così come i metodi della loro "coltivazione", cioè i modi pratici per portarli ad uno stato armonioso ed equilibrato. Esiste quindi un legame genetico tra la saggezza taoista e la scienza curativa cinese.

Infatti, il Libro del Cortile Giallo utilizza gli stessi concetti di "cinque magazzini" e "sei magazzini", e il suo contenuto è in realtà identico a quello di "Juan-ting-ching". Così, gli scritti degli antichi medici cinesi hanno posto le basi per le filosofie taoiste riguardanti il cosmo interiore dell'uomo, rivelando le sue qualità interiori. In altre parole, essi costituivano lo schema pratico più importante dell'essenza dell'uomo, incorporando le conclusioni teoriche della sua composizione e i metodi pratici di trattamento.

I polmoni, come altri organi interni degli esseri umani, sono interpretati come "Juan-ting-ching" come uno spazio chiuso, una stanza speciale in cui i funzionari del governo cinese - dirigenti. "Juan-ting-ching" parla del palazzo dei polmoni, ma questo palazzo è di un tipo speciale, ha l'aspetto di un tappeto floreale che copre il cuore. Ecco perché la dottrina del Cortile Giallo consolida la metafora del tappeto floreale dai polmoni.

La divinità dei polmoni è un bambino di nome Hao Hua, il cui nome può essere tradotto come "Fiore Bianco Raggiante". La parola hao Hao indica il colore del cielo limpido di giorno, quindi conserva non solo il significato di "splendente", ma anche di "bianco".

In questo contesto, il colore simbolico "bianco" è particolarmente simbolico in quanto il sistema di corrispondenza y-hing correla i polmoni con l'Occidente e l'elemento Metallo [126]. Diventa quindi chiaro e chiaro il secondo nome di questo corpo - il Palazzo di Metallo, che già punta direttamente ai polmoni come manifestazione specifica del primo elemento del Metallo nello spazio antropologico.

Il lignaggio Hao-hua, lo spirito-divinità che vive nei polmoni, ha un altro nome - Shu-Chen - "Vuoto creato". Anche questo nome è figurativo e legato alla percezione dei polmoni come uno speciale organo fisiologico, poiché la medicina cinese ha dato ai polmoni qualità di "vuoto" e "leggerezza".

Il ramo di Hao-hua è in fondo ai polmoni, dove siede nel portico di giada. Nella struttura del "paesaggio interiore" dell'uomo, questo portico è la facciata del palazzo dei polmoni. D'altra parte, nella relazione spaziale - nell'asse verticale - occupa la parte più bassa dei polmoni. Secondo gli insegnamenti del Cortile Giallo, il respiro bianco dovrebbe entrare in questa zona. [126]

Pertanto, il ruolo di Hao Hua nel concetto di Yellow Yard è complicato - è responsabile non solo direttamente dei polmoni, ma anche della loro corretta comunicazione con i reni.

Si pensava che i polmoni unissero diverse parti del corpo in una sola. Relativamente parlando, sono stati paragonati a un "albero del mondo" la cui corona arriva fino al cielo, e le radici vanno agli inferi. Naturalmente, non esiste un albero di questo tipo nella topologia antropologica di Juan-ting-ching, ma esiste un oggetto tipologicamente simile che svolge le stesse funzioni: un fiore. E con l'aiuto della gola, questo fiore si integra con la testa - il cielo dello "spazio antropologico", e il fondo poggia sui reni - una sorta di Inferi dell'universo "interno".

Si noti che l'immagine del "Fiore del Mondo" non è la nostra interpretazione, questa immagine ritrae direttamente il testo "Juan-ting-jing", tuttavia, solo verbalmente.

Per quanto riguarda la missione speciale che si svolge all'interno del corpo di Hao-hua, è specificato esattamente. Hao-hua regola, portando ad uno stato adeguato il principio eterico di vita dell'uomo Yang - il suo "qi".

Il cuore non è solo l'organo fondamentale del corpo umano, ma acquisisce il carico dell'elemento guida dello "spazio interno" dello spazio antropologico. In altre parole, il cuore è percepito come il più importante centro di governo del corpo umano, che in un certo sistema di coordinate lo rende il "centro dei centri". Ma qui dobbiamo sottolineare la seguente osservazione: nel testo "Juan-ting-ching" questa influenza decisiva del cuore sulla vita del corpo umano è compensata anche dal lavoro della milza.

D'altra parte, il cuore è il centro della parte centrale del corpo, e la sua divinità è considerata Dan-yuan - un inizio cinematografico. Si tratta di un'immagine di spicco che ha una serie di forti relazioni associative con la fisiologia del cuore nel contesto stabilito dagli insegnamenti del Cortile Giallo e dagli scritti degli antichi medici cinesi.

L'omaggio a Dun-yuan è spazialmente legato ai polmoni. Vive in un cuore che è nascosto dal tappeto di fiori del polmone. A questo proposito, il testo taoista può talvolta farvi riferimento solo a scopo esplicativo, senza nominarlo: "quello sotto il tappeto fiorito".

Dan-yuan mantiene l'equilibrio nel corpo umano dei principi dello Yin e dello Yang, o conosce la correlazione tra "freddo" e "calore", "calore" e "ansia".

Egli, come sottolinea due volte Juan-ting-jing, stabilisce l'armonia regolando il movimento del sangue venoso e arterioso [126].

Il sangue - il principale "oggetto" situato nell'ufficio del cuore - le fondamenta della topologia antropologica "Juan-ting-ching". Fa sì che il cuore comunichi con la lingua e la bocca.

Allo stesso tempo, la bocca e la lingua sono responsabili della sostanza umida del corpo. Se il cuore regola il movimento del sangue, allora la bocca e la lingua nel contesto del concetto del "Cortile giallo" sono responsabili dei movimenti fluidi dei principali organi fisiologici.

Tutte queste qualità determinano la particolare posizione del cuore - come sovrano, re, bagno - non solo in tutto il corpo nel suo insieme, ma anche nel sistema dei Cinque Organi Interni in particolare.

Il fegato, come indicato da Juan-ting-ching, corrisponde all'elemento Albero, e quindi associato alla fila associativa di questa pianta, ha il nome di "Palazzo dell'Albero" ed è legato all'Oriente e al verde [124, p. 248-249]. Divinità del Fegato - Luna-yang, Nuvola del Drago. L'altro suo nome è Han-min, Luce-nascosta.

Va notato che l'antica tradizione cinese ha da tempo stabilito una divisione dello spazio circostante in cinque segmenti - il centro e quattro direzioni spaziali standard (est, sud, ovest, nord). Ognuna di queste direzioni, fin dall'antichità, è stata legata figurativamente ad una delle creature mitologiche. Il simbolo dell'Oriente era il Drago Verde. Inoltre, gli attributi cromatici del drago e di altre creature mitologiche erano determinati dalla teoria dei Cinque Elementi. A questo proposito, il nome della divinità del fegato, che comprende la parola "drago", indica che l'organo è associato all'elemento Albero e correlato all'Oriente, il che sottolinea il ruolo del fegato come replica antropologica di questo elemento.

Il nome della divinità del fegato è simbolico perché è legato al concetto di sviluppo del mondo interiore. L'albero, che simboleggia il fegato ed è associato all'Oriente, nella catena dello sviluppo progressivo deve necessariamente essere sostituito dal Fuoco, che a sua volta è correlato con il Sud e con il cuore. In altre parole, il concetto di "incrocio" indica che l'elemento del fuoco verrà a sostituire l'Albero, e se il fegato "presiede" nel corpo, allora presto il "padrone" prenderà il posto del cuore.

L'equilibrio dell'universo, sia nello spazio che nelle dimensioni antropologiche, viene mantenuto attraverso uno sviluppo ciclico, indicato dai Cinque Elementi. All'interno dello spazio antropologico, ad essi rispondono cinque organi interni (y-ching). Essi sono i marcatori della Tao-Way, i percorsi di sviluppo dell'inizio yangiano, cioè del Movimento del Sole - dal momento della nascita dello Yang al suo massimo splendore, e poi - fino alla completa sostituzione dell'inizio yinsky. "Il passaggio dallo yin allo yang è la Via del

Tao", nota una delle tradizioni più influenti della Cina, che è ugualmente caratteristica del taoismo e del confucianesimo.

Di conseguenza, il modo di realizzare l'energia Yan o, più semplicemente, il Sole, è segnato da segnali o colonne particolari. Qui intendiamo i Cinque Elementi, il cui cambiamento indica il progressivo sviluppo del mondo, il suo eterno movimento in un unico cerchio - Terra, Metallo, Acqua, Albero, Fuoco e ancora Terra. Pertanto, l'Albero che dà vita al Fuoco non è solo l'Oriente nella sua forma implicita, ma anche il "presagio del Sud e del Fuoco".

La divinità del fegato, che porta all'armonia dei componenti Yin e Yin dell'anima umana, regola correttamente l'equilibrio dei segreti fluidi del corpo. E fuori il fegato incontra gli occhi, che nello spazio antropologico dell'uomo sono il Sole e la Luna. Il cosiddetto respiro-qi del fegato illumina gli organi interni con una luce intensa.

Secondo il concetto di "Juan-ting-ching", il fegato gioca un ruolo importante nel funzionamento di tutto il corpo, poiché la sua respirazione fluisce attraverso i canali, che coprono i cinque organi interni principali e sei organi interni aggiuntivi. Ha anche la qualità di "radiosità", di cui abbiamo parlato sopra in dettaglio. "Il fegato mette in rete tutte le Sei Camere e le Tre Luci danno vita al filo" [164].

Anche i reni hanno un ruolo importante nell'insegnamento del Cortile Giallo. La divinità dei reni è Xuan-min, o Yu-in. Sia il primo che il secondo nome sono dotati di simbologia naturalistica e indicano le caratteristiche anatomiche di questo organo così come lo intendono i guaritori dell'antica Cina. Quella zona del corpo umano in cui si trovano i reni corrisponde alla Terra come parte dell'universo e quindi al mondo delle tenebre che si nasconde nelle sue profondità.

I reni dentro l'uomo sono i primi elementi dell'acqua nell'universo. In relazione all'elemento acqua, essi, come afferma il concetto del Cortile Giallo, controllano tutti gli elementi liquidi del corpo.

I reni esterni corrispondono alle orecchie. Si ritiene che la respirazione dei reni determini la sensibilità dell'udito. Inoltre, il "qi" del rene è collegato al cuore.

Tuttavia, l'Huang-ting-jing non può essere considerato solo un trattato di medicina, almeno nella forma in cui è arrivato fino ai nostri giorni. Allo stesso tempo, i ricercatori lo vedono come una componente religiosa e mitologica, e una delle percezioni che lo formano è anche legata ai reni.

Il concetto del Cortile Giallo afferma che i reni possono dare nuova vita ai cieli, in alcuni splendidi angoli dell'universo superiore, simili a quei luoghi che la tradizione culturale cristiana chiama paradiso.

La milza occupa un posto importante nel concetto di Cortile Giallo. L'importanza di questo corpo per lo "spazio antropomistico" dell'uomo è indicata

dalla sua ripetuta menzione nel testo "Juan-ting-ching". Inoltre, lo spirito-divinità responsabile di questo corpo è il padrone del Palazzo di Mezzo [164].

Così, nel concetto di Yellow Yard, la milza è coerentemente correlata con il centro e caratterizzata da tutti gli attributi ad esso inerenti. E poiché nella teoria di y-hing il Centro è coerentemente correlato con il giallo e uno dei primi elementi della Terra, le stesse qualità di "Juan-ting-ching" conferiscono questo organo interno, sottolineando che la milza è il centro e l'elemento della Terra.

Così, per il paradigma filosofico tradizionale cinese, la correlazione della milza con gli elementi della terra sembra abbastanza comprensibile. Inoltre, la specificità della dottrina di "Juan-ting-ching" sta nel fatto che essa conferisce la qualità della milza, di cui abbiamo parlato sopra: la milza è percepita come uno dei Cortili Gialli, cioè il centro direttivo del corpo umano. Ci sono anche divinità associate agli organi della parte centrale del corpo umano. Pertanto, la milza è una passione per sollevare la radice dello spirito celeste, e non si seccerà più [164].

Va notato qui che, secondo i taoisti, la milza, che fu chiamata il Cortile Giallo, non è più un organo anatomico del corpo fisico dell'uomo, ma un certo centro spirituale di uno spazio speciale creato dal taoista con la forza della sua coscienza; lo spazio creato dal respiro dell'universo, le forze cosmiche dello yin e dello yang. Non ci sono forme grossolane di carne e sangue in esso; al contrario, è il risultato di una foschia di nube tricolore che si addensa o si dissipa, formando immagini bizzarre e indicando il movimento infinito degli elementi del mondo. Il Cortile Giallo è il centro da cui il taoista gestisce questo spazio, in cui raccoglie i suoi poteri spirituali e da cui comanda gli elementi del mondo affinché le benefiche trasformazioni metamorfiche avvengano al posto giusto e al momento giusto.

La divinità della milza è un bambino vestito con un abito color terra. Considerando la già nota serie associativa di elementi, diventa chiaro che si riferisce alla divinità del centro, che è correlata con la Terra, come con uno di questi elementi, oltre che con il giallo.

Oltre al vestito giallo, questa divinità ha altri attributi - una cintura viola e guanti raffiguranti draghi e tigri. Questi attributi sono tradizionali per il concetto di immagini naturalistiche "Juan-ting-ching", che sono un'appropriata descrizione metaforica dei vasi sanguigni sulla superficie dello stomaco [124, p. 282].

Alla luce di quanto sopra, ci sembra che il Cortile Taoista Giallo sia, prima di tutto, il punto di applicazione delle forze che fanno muovere questo spazio; è l'immagine attraverso la quale il testo taoista denota quello spazio sfuggente e oscuro di logica discorsiva in cui il Tao concentra il suo sguardo interiore in un particolare momento per generare grandi metamorfosi con la forza della propria coscienza.

Nel "Juan-ting-ching" la cistifellea occupa un posto speciale. Riferendosi agli organi interni appartenenti al gruppo delle Sei Camere, è costantemente

menzionata in una serie con le Cinque Volte, che probabilmente è fatta intenzionalmente - così l'insegnamento del Cortile Giallo la avvicina - sia nel significato che nelle funzioni simboliche - con n dai maggiori organi interni.

La divinità della cistifellea è un ragazzo di nome Lun-yao - la Radianza del Drago. Tuttavia, tradizionalmente ha un altro nome - Wei Min, o Luce Magnifica.

In generale, il "Libro del cortile giallo", a nostro avviso, costruisce tutti i suoi concetti, basandosi sulla logica del mondo delle immagini e utilizzando il linguaggio descrittivo ad esso appropriato con l'intrinseca diversità metaforica delle interpretazioni linguistiche. A nostro avviso, sono le metafore che per loro stessa natura sono significative, le più adatte a descrivere questo mondo multidimensionale e sfaccettato del microcosmo taoista. Questo mondo di immagini è diventato lo schema fondamentale e centrale in quei memoriali scritti del movimento taoista organizzato, che ha cominciato a diffondersi a partire dalla seconda metà del IV secolo.

Il taoismo giustifica l'esistenza di tre "campi di cinabro" - i centri energetici del corpo: nel basso addome, nel plesso solare e nella testa. Tuttavia, i testi più antichi parlano di uno solo, il "campo cinematografico" inferiore. Ne consegue che se parliamo di una "scatola cinematografica" senza specificare, allora significa proprio il "cinema" inferiore. E solo dall'inizio del IV secolo. no. si parla di tre "campi cinematografici".

Ci sono molte interpretazioni diverse del campo cinematografico nella filosofia taoista. Secondo la prima, il campo dell'uomo scompare subito dopo la morte. Quindi, concludiamo: può essere solo in una persona viva.

Secondo la seconda interpretazione, i campi cinematografici durante la pratica sono creati dall'adepto stesso, e non appaiono nel corpo dal momento in cui si verificano. Pertanto, è insensato cercarli di proposito; durante la pratica, le persone li sentiranno da sole.

Secondo S. Grof, "Campi cinematografici" è un analogo taoista dei chakra (chakra sanscrito - "ruota") dello yoga indiano, e la teoria dei "campi di cinabro" è piuttosto autoctona, il che indica un senso piuttosto diffuso della presenza di centri "sottili" e del loro uso psicotecnico.

S. Grof nota la presenza di chakra nelle sedute di psicoterapia. Egli ritiene che il sistema dei chakra fornisca allo psicologo un'utile mappa della coscienza, che aiuta a comprendere e a tradurre nel linguaggio concettuale molte esperienze straordinarie nelle sedute di psicoterapia "[49, p. 199-200].

Il dan-tian superiore (la dimora dello spirito di Shen - la vera essenza dell'uomo) non riempie l'intero vuoto della testa, ma è localizzato intorno alla ghiandola pituitaria, che fa parte del cosiddetto "Palazzo di Cristallo", situato al centro del cranio, e che comprende la ghiandola pineale, il talamo e l'ipotalamo.

È associato al meridiano medio-intermedio Do-may attraverso il punto Yin-Tang, chiamato anche "Terzo Occhio". Questo nome deriva dal fatto che l'attivazione di questo punto permette di "vedere" i fenomeni del piano sottile, al limite dell'essenza interiore dell'uomo.

Le cellule del cervello, e soprattutto le ghiandole che formano il Palazzo di Cristallo, hanno una capacità enorme, e sono quindi in grado di assorbire enormi porzioni di energia che superano di gran lunga la quantità del residuo Dan-Tian. Sono queste cellule che danno origine ai vari fenomeni dello Spirito - dall'allegria e dai decolli creativi all'attivazione di capacità straordinarie, ma solo nel caso di "riempire" il tributo superiore di pura energia Yuan Qi.

Se, invece, l'energia grossolana di Houthian Qi le entra in testa, allora c'è una confusione di cattivi pensieri, accompagnata da un'inutile eccitazione, una tendenza a visioni dolorose, e simili "sorprese".

Si noti qui che la traduzione letterale di "Dan-Tian" significa "campo di cinabro", la caldaia in cui si svolgono i processi energetici. Ha una certa struttura. Per esempio, il tributo-tian medio è sia il luogo di stoccaggio del Qi "dopo il cielo" (Houthian Qi) o Qi postpartum Qi, sia il "forno fusorio" in cui si forma Shen. La maggior parte dei sistemi taoisti costruiscono le loro tecniche in modo tale da "raffreddare" il tributo medio-tian e il suo Qi hutiano, evitando in ogni modo di usare quest'ultimo nella sua forma più pura. Fortunatamente, qui non è riservato per sempre, ma fluisce gradualmente nel tributo inferiore e si mescola lì con il Qi "celeste" (Yuan Qi). Ci sono alcune differenze per quanto riguarda la posizione di questa zona.

Alcuni autori fanno notare che il tributo centrale si trova nella zona del plesso solare, mentre altri ritengono che sia un po' più alto, in fondo al petto, adiacente al meridiano di giugno-maggio - il canale di Concezione nel punto di Tan-jung, capezzoli orizzontali.

Il tributo inferiore è noto anche a chi non ha mai sentito parlare degli altri due. Ad esempio, le arti marziali giapponesi lo interpretano come "tanden" e rendono importante la consapevolezza di questo fenomeno. Molti ambiti di lotta sono inimmaginabili senza la pratica del tan-den (si tratta di ju-jutsu, aikido).

La capacità di "trattenere lo stomaco" determina la stabilità fisica ed emotiva, e la concentrazione a livello del tributo inferiore non ci minaccia (a differenza di molti altri tipi di concentrazione) da qualsiasi imprevisto. Si trova nel basso addome, adiacente al meridiano di "zhen-may" nel punto di qi-hi ("mare di energia"), situato 3-5 cm sotto l'ombelico. Concentrandoci, o come diciamo di solito, meditando sul tributo inferiore, creiamo le condizioni favorevoli per l'accumulo di energia in esso, e una buona fornitura di Qi è la chiave per la salute e una lunga vita attiva - longevità.

Il quinto pezzo di Sung-lin-ching, dedicato al metodo Sung-yi, conserva descrizioni dettagliate dei campi cinematografici. Il palazzo del campo di cinabro superiore, detto anche il Dan-tian, il Ni-wan, "Su-lin-ching", interpreta così: il suo livello è il Vescovo Celeste del Ballo di Argilla. Egli governa nel palazzo dell'Alto. Alla sua destra c'è il ministro più chiaro, siede faccia a faccia. È lo spirito squisito dei denti, della lingua e del cervello ... Il ministro più di buon auspicio si chiama Zhao-le-ching, e il suo nome è Zhong-chuan-sheng (Secondo Apprendista Sacro) ... Entrambi governano insieme nel palazzo di terracotta, sono entrambi nudi e non hanno vestiti. Sembrano dei bambini appena nati. Il Sommo, il Vescovo Celeste, tiene tra le mani la "Formula-Amuleto della Tigre Meravigliosa, [secondo la tradizione della] Purezza Superiore", messo in una custodia di giada verde, e il ministro più chiaro tiene tra le mani il "Libro Perfetto - la Base [della] Grande Grotta" (So Dong Zhen Zip), messo in una custodia di giada viola. Insieme, si siedono uno di fronte all'altro ...

Quando l'Uno Superiore è all'interno del palazzo [Clay Ball], chiude e immagazzina [inaccessibile] ... il palazzo Ni-wan (cioè il cervello), il viso, gli occhi, la bocca, la lingua, i denti, le orecchie e il naso. Quando è fuori [dal mio corpo], spaventa e distrugge le miriadi di inclinazioni dei Sei Cieli, [tutti] malvagi e perniciosi lupi mannari. Ogni cinque giorni, le mie tre anime Yang (unno) e sette [mie] anime Yin vanno a un'udienza con il Maestro Superiore, per ricevere [indicazioni] nella via Tao-Way "[124].

Non meno dettagliate sono le divinità di Sou-lin-ching e altri due campi di cinabro, quello centrale e quello inferiore. Il medio Uno vive in un cuore chiamato Palazzo dei Ciliegi ed è considerato il centro dei campi di cinabro: "Il cuore è il campo di cinabro di mezzo, si chiama il Palazzo dei ciliegi di Jiang-gun, sparso come un insediamento nel cuore del cuore. Il [palazzo delle ciliegie] è come un quadrato, ogni lato ha una lunghezza di una crema. [Immaginate che] un soffio rosso brillante (qi) riempia tutto il cielo; all'interno di questo Qi rosso brillante appare e splende un'immagine del Sole con un diametro di sette crema, che illumina tutto davanti a settantamila; il mio corpo sta subendo una trasformazione ...

Il palazzo dei ciliegi, i campi cinematografici nel mio cuore - ospita il Medio, il più antico signore più chiaro dei Cinabri. Il Cinabro Singolo più limpido della media si chiama rispettosamente Shen-Jun-Zhu (Spirito-Torna-Pearl). Il suo nome è Ji-nan-dan. Un altro nome è Shen-shan-bo (Life-High-Prince), un altro nome è Shih-Jun-ju. Il suo rango è il cinema del più chiaro Cherry Palace di Jiang-gun. Governa nel palazzo del cuore.

Alla sua destra c'è un assistente del ministro più chiaro. È lo spirito leggiadro dei Cinque [miei] organi interni ... Quando entra nel Palazzo dei Ciliegi [del mio corpo], diventa il Medio Sovrano Assistente Ministro. È chiamato affettuosamente chung-guan-jian (Luce e Fortezza), e il suo nome è Si-hua-lin (quattro volte celeste) ... Le due regole insieme nel mio cuore [in] Cherry Palace Jiang-gun. Entrambi sono nudi e non hanno vestiti.

Sembrano dei bambini appena nati. Il signore-sovrano cinematografico tiene il pianeta Marte nella mano sinistra ... Nella sua mano destra c'è la "Formula-Amuleto più alto del singolo femminile" in una cassa di giada bianca.

L'Assistente Ministro tiene nella mano sinistra una perla di luna splendente di tre dimensioni di crema. I suoi raggi risplendono luminosi e [tutte] le grotte giocano con la luce e le ombre. Sono entrambi seduti rivolti in avanti o l'uno verso l'altro ... Quando [il Medio] è dentro [il Palazzo di Ciliegio di Jiang-gun], si chiude [dall'influenza dannosa] e conserva [inaccessibile] ... muscoli, ossa, cinque organi interni, sangue e carne. Quando è fuori [dal mio corpo], si spaventa e nega completamente [tutte] le disgrazie causate dalla miriade di stupidi attacchi. Accarezza il qi [mio], e lo spirito della iena in sintonia e per molti anni [mi dà] ... Una volta ogni sette giorni, le mie tre anime Jansky (unno) e sette anime Yin (po) vanno al pubblico al Medio, il cinema dei signori più chiari, per ricevere una guida ... ""[124].

Quello inferiore si trova nel campo inferiore del cinabro, che Su-ling-jing chiama la Porta del Destino: "Tre palme sotto l'ombelico è il palazzo del campo di cinabro [inferiore], chiamato Porta del Destino. Vi abita un bambino del Basso Inizio. [Questo Palazzo] è un quadrato con i lati in una sola crema. [Immaginate che] il respiro bianco (qi) riempia tutto fino al cielo. In mezzo a questo respiro bianco, appare e risplende un'immagine del Sole con un diametro di cinque panna, che si illumina per cinquantamila anni. In questa foschia nuvolosa] il mio corpo subisce una trasformazione - tutto è vago, poco chiaro, e i miei pensieri non sono né confini .

All'interno di questo palazzo vive il Vescovo, il Principe del Cortile Giallo, e il suo soprannome è Yuan-yang-chan. Un altro nome è In-air-Thai (non ancora nato-infant), un altro nome è Bo-shi-yuan. Il suo rango è l'Antico Principe del Cortile Giallo. Alla sua destra c'è il ministro-guardiano, che accarezza e custodisce [lui]. È la divinità custode del gambo Yin, il respiro più puro ... Il suo atto è il ministro-guardiano.

Quando un custode entra [il mio corpo] e vive nel palazzo del campo [inferiore] cinematografico, porta il nome segreto di Gui-chan-min, e il suo soprannome è Gu-xia-chuan, un altro nome per lui - Feng- shen-bo, un altro è Chen-guang-shen. Il Lower One e il suo ministro custode gestiscono insieme il Lower Beginning Palace - nella cine-box [inferiore]. Entrambi sono nudi, senza vestiti, ed esternamente come neonati appena nati. [124]

La triade di divinità del campo cinematografico di cui sopra determina la funzione più importante: creativa e vitale. La realizzano portando il "qi" nel corpo umano alla corretta circolazione. Questo sottolinea l'importanza delle divinità dei campi cinematografici, che giocano un ruolo fondamentale nella vita e nel destino.

Possiamo quindi concludere che i taoisti hanno sempre guardato al corpo dell'uomo come a un microcosmo, a un piccolo universo. Ma il mondo, secondo i concetti classici cinesi, è eterno, e quindi eterno deve essere un corpo-microcosmo

simile a questo mondo. I metodi pratici degli eremiti e degli alchimisti taoisti, di cui si parlerà nella prossima sezione, mirano a raggiungere questo stato, perso per il ritiro della razza umana dal sentiero taoista dell'universo.

2.3. Modifiche del concetto di trasgressione mistica nelle pratiche spirituali taoiste

Il cammino della trasgressione spirituale nel taoismo è condizionato dal suo scopo primario - diventare immortale. A questo scopo, i taoisti si sono impegnati in vari esercizi non solo per il corpo, ma anche per lo spirito. Così, il percorso di trasgressione spirituale consisteva in esercizi ginnici, meditativi e di respirazione, con particolare attenzione all'alchimia. Sebbene queste tecniche fossero simili allo yoga indiano, avevano differenze significative rispetto ad esso.

Sulla base degli studi sia delle fonti classiche che delle opere di autori contemporanei, possiamo distinguere una serie di tappe che i taoisti percorrono sulla via della realizzazione del Tao, cioè sulla via della trasgressione spirituale secondo la loro tradizione religiosa e filosofica.

L'inizio della pratica è l'iniziazione del neofita alla sua fratellanza spirituale. Si compone di cinque parti: la preparazione, il "grande rituale", che significa l'introduzione dello studente nella fraternità, l'installazione, la cura dello studente per il "grande rituale" e, infine, il rilascio del certificato di ammissione alla fraternità.

La preparazione al "grande rituale" inizia con la richiesta di adesione alla fraternità e di un aiuto ideologico.

La risposta alla dichiarazione dipende dal grado di informazione del candidato ai leader della società, inviato dal candidato doni e risultati della divinazione sui cosiddetti "otto segni", che determina l'oroscopo della persona. La risposta viene dichiarata da un messaggero speciale, dopo di che viene organizzato un "grande rituale", durante il quale il candidato adora davanti all'altare della divinità attiva, cioè personale (deus manifestus), e poi ripete lo stesso rito davanti all'altare del dio inattivo (deus absconditus) nella sala del Vi.

Le monache si esibiscono secondo l'usanza, nove volte (tre a tre), secondo le istruzioni del cerimoniere. Le candele e i bastoncini fumanti sono accesi, e colpiscono il gong tre volte. Poi chi entra nella confraternita fa lo stesso culto, ma solo quattro volte, davanti al cartello con il nome del fondatore della tradizione nella sala dell'Umanità Primigenia, che funge da cappella del Fondatore [150, p.144].

Questa parte introduttiva è seguita dalla guida strettamente individuale del Maestro sulle vie della salvezza e dalla meditazione che accompagna questo insegnamento. Il Maestro ripete le parole di Lao Tzu secondo cui una persona che vuole migliorare nel Tao (la retta via) deve prima di tutto conoscere il Tao (la verità). Se non conosce la verità, allora sarà come un cieco che segue un

fuoco cieco, o come uno che "macina un sassolino per farne un diaspro", o come uno che "cucina la sabbia nella speranza di fare il riso per sé".

Una persona del genere non avrà mai successo ... Il sovrano non è il Figlio del Cielo solo in virtù della sua posizione, ma il vero Figlio del Cielo è colui che è veramente perfezionato nel Tao, perché tale persona è "dentro la festa e fuori - il sovrano". Ha abbracciato la propria natura primordiale e il Tao celeste, ed è quindi degno del titolo di "vero Figlio del Cielo" e agisce veramente come "figlio prediletto del Dio supremo". "Pertanto, egli deve avere un cuore retto e una giusta nutrizione del Tao ... Migliora te stesso per stabilire l'ordine in tutto il mondo" [150, p.146-147].

Il "Grande Rituale" riflette la passione per la divinità superiore. Questo impegno è alla base di tutte le azioni dell'allievo; è a lui che cercherà la meditazione. Inoltre, l'allievo deve essere diligente, riposare costantemente e pensare quotidianamente al Tao attraverso la meditazione e vari esercizi di respirazione. Lo scopo principale dell'auto-miglioramento è quello di raggiungere l'immortalità spirituale dell'individuo.

La meditazione si basa su tre punti di partenza, che sono i campi cinematografici di cui si è parlato sopra. Attraverso la meditazione si raggiunge uno stato di perfezione e di connessione con la società e lo spazio.

Tuttavia, la meditazione deve essere insegnata in quanto è una certa arte. Solo padroneggiando gli esercizi di meditazione si può parlare di auto-miglioramento. Limitarsi a leggere un po' di letteratura di meditazione da soli, o accumulare percezioni superficiali di essa non produrrà il risultato desiderato. Solo attraverso la costante applicazione della metodologia mantenendo il sentimento morale si può scoprire l'essenza del proprio sviluppo.

Ogni studente deve avere un mentore, sotto la cui guida potrà fare un'esperienza personale. L'educazione di ogni allievo è individuale. Ogni settimana deve informare il suo insegnante dei suoi risultati e delle sue difficoltà. Non passa alla fase successiva dello sviluppo fino a quando non ha padroneggiato quella precedente. La formazione consiste di 360 lezioni e 108 tappe.

Nella prima sessione, lo studente inizia ad imparare la tecnica della meditazione per eliminare la possibilità dell'influenza di forze estranee sulla mente e sul corpo della persona: prima di tutto, deve imparare ad ascoltare e ad ascoltare in silenzio. Questo è il modo in cui le regole della meditazione sono descritte dai moderni praticanti taoisti.

1. 1. Per iniziare la lezione è necessario selezionare una stanza neutra. Non deve essere leggera perché durante la meditazione lo studente si distrarrà da tutto ciò che si trova nell'aula. D'altra parte, la stanza non dovrebbe essere buia, perché lo studente potrebbe essere distratto dall'immagine interna.

2. 2. Si dovrebbe adottare una postura che sia confortevole.

3. 3. Tenere la schiena dritta e la testa leggermente inclinata all'indietro.
4. Gli occhi non devono essere né aperti né chiusi: una posizione semichiusa è la chiave del successo.
5. 5. La mano destra deve essere sempre stretta nel pugno e il palmo sinistro deve stringere il pugno. In questo modo si realizza l'incarnazione dei due principi, lo yin e lo yang.
6. Prima di prendere la meditazione direttamente, fare cinque respiri profondi. In questo modo, in futuro sarà possibile evitare la necessità di fare un respiro profondo direttamente durante la meditazione, e quindi risparmiarsi qualche inconveniente. E in generale, non bisogna prestare attenzione a come si respira. È sufficiente respirare solo attraverso il naso.
7. Tutti i pensieri inquietanti devono essere espulsi; la coscienza deve rimanere in uno stato di vuoto assoluto.
8. Solo dopo tutto ciò si può raggiungere un certo grado di rilassamento ed eliminare qualsiasi manifestazione di tensione.
9. Nell'ultima fase preparatoria, si può provare un piacere tranquillo.

Alcuni ricercatori consigliano di fare alcuni esercizi fisici fin dall'inizio, e solo dopo iniziano a meditare. E in generale, è necessario impegnarsi nella meditazione almeno due volte al giorno, in media per 30-40 minuti. Ai principianti viene offerta la meditazione tutte le volte che il tempo lo permette.

È consuetudine riferire settimanalmente al loro mentore sul lavoro svolto. Se lo studente ha soddisfatto tutti i requisiti senza errori, l'insegnante gli affiderà il seguente compito, in caso contrario, lo studente non passerà a un nuovo lavoro finché non avrà corretto le osservazioni precedenti. Se siete preoccupati per qualcosa o non siete in vena di meditazione, non dovrete iniziare, perché in queste condizioni non potete ottenere risultati utili [149, p. 115].

L'uomo può raggiungere il Tao solo quando tutti i suoi poteri più profondi sono risvegliati in lui, ed è in grado di sentire il momento e l'illuminazione per se stesso nel corpo e nell'anima.

Nella prima lezione, l'insegnante dedica uno studente alle tecniche di meditazione e lo studente comincia a guardare a certe materie in modo nuovo. Poi l'insegnante dice addio allo studente e di nuovo nella sequenza opposta è un grande rituale.

Va notato che in tutte le fasi dello studio si presta molta attenzione allo stato interno del discente. Ma lo studente deve sempre rispettare il suo mentore.

Alla fine del rituale introduttivo, lo studente riceve un libro di preghiere, che darà origine ad un sentimento di base senza il quale lo sviluppo spirituale è

impossibile. La cortesia qui dà origine a un "vuoto interiore" senza il quale non è possibile riconnettersi con il grande Tao.

Secondo il pensiero dei grandi taoisti, si raggiunge il Tao solo se tutti i suoi poteri interiori sono risvegliati, ed è in grado di sperimentare il momento dell'illuminazione del corpo e dell'anima. Secondo A. Lapin, "l'uomo illuminato agisce esattamente nel punto di spazio che gli è stato riservato; influenza senza intenzione cosciente, è "vuoto" di tutte le qualità, un tutt'uno con il mondo, il suo processo e la sua vita e la sua base comune, perché è ormai fuori dallo stato del cosmo fisico". Liu Huayan ha descritto bene la sua condizione nel suo trattato:

Senza inizio e senza fine,

Senza il passato e senza il presente.

Un nimbo splendente circonda il regno della Legge.

Nell'oblio reciproco - miracoli di vuoto e di tranquillità,

Il mondo è permeato dalla radiosità del cuore celeste.

Le acque del mare sono calme, in esse galleggia il riflesso della luna.

Le nuvole scompaiono nel cielo blu, le montagne sfarfallano.

La coscienza è immersa nella contemplazione; il disco di luna brilla nel cielo "[71].

Così, sul sentiero della trasgressione spirituale, il taoista, sotto la guida del suo mentore, passa chiaramente a certe tappe e riceve una guida individuale dal maestro. L'allievo viene guidato passo dopo passo secondo la sua esperienza. Il cammino della trasgressione spirituale nel taoismo comprende sia la tecnica della contemplazione meditativa, sia vari esercizi ginnici, di respirazione e simili.

Va notato che tecniche di questo tipo erano ampiamente conosciute anche nello yoga indiano. Inoltre, la tecnica meditativa taoista è anche simile alla meditazione buddista della shamatha (cioè la fatica). Ma la semantica delle pratiche taoiste è fondamentalmente diversa, così come le loro funzioni nella struttura della pratica religiosa nel suo complesso.

Conclusioni

La sezione esplora le principali pietre miliari storiche nello sviluppo del pensiero filosofico nel contesto della diffusione delle idee di trasgressione spirituale. Particolare attenzione è focalizzata sulle pratiche spirituali come aspetto applicato della realizzazione del concetto di trasgressione spirituale insito negli insegnamenti taoisti.

Riassumendo la sezione, si dovrebbero trarre le seguenti conclusioni:

1. È comprovato che le specificità dell'evoluzione del sistema taoista di visione del mondo sono una combinazione sincretica di mistica spirituale-teorica con la mistica del corpo e la pratica attiva. Il percorso dalla mistica enstatica mitologica e dalla mistica filosofica della coscienza del taoismo precoce e maturo alla mistica dell'azione religiosa e alla mistica della successiva alchimia del tardo taoismo dovrebbe essere tracciato proprio in termini antropomistici, cioè come sviluppo di pratiche di soggettivizzazione.

2. È dimostrato che la trasgressione è un elemento centrale dell'ontologia mistica, poiché implica un momento di incertezza dello stato di transizione tra stati aperti all'identificazione attraverso la coscienza. L'isolamento delle principali caratteristiche sistemiche della tradizione antropomista taoista durante tutto il periodo del suo sviluppo ha permesso di raggruppare i tratti caratteristici di questa tradizione e di rivelare caratteristiche omogenee e manifestazioni strutturali maliziose;

3. È dimostrato che la base per lo sviluppo del concetto taoista del cosmo antropologico è il "Libro giallo del cortile" ("Juan-ting-jing"), che è il fondamento ideologico di questo concetto. Questo lavoro è apparso nel processo di conversione del taoismo da una dottrina filosofica a una tradizione religiosa con elementi di misticismo e alchimia, che è stato accompagnato dall'antropomorfizzazione delle idee filosofiche dei taoisti sul mondo interno ed esterno. I processi che si svolgono all'interno e all'esterno hanno l'aspetto di certe divinità-radiazioni (ching / shen) unite in un unico cosmo taoista.

È stato suggerito che le divinità della radianza sono metaforicamente significative in natura, e quindi più adatte a descrivere un mondo così multidimensionale e sfaccettato dalla natura come il mondo del microcosmo taoista. Questo mondo di immagini è diventato lo schema fondamentale, centrale in quei monumenti scritti del movimento taoista organizzato, che hanno cominciato a diffondersi ampiamente a partire dalla seconda metà del IV secolo e sono oggetto di ricerca fino ad oggi.

Sono state sistematizzate alcune disposizioni del "Yellow Yard Book", che hanno permesso di identificare gli elementi sintetizzati del concetto dei Cinque Magazzini e delle Sei Camere. Un'importante affermazione nel quadro di questo concetto è la corrispondenza degli elementi delineati dello spazio interno dell'uomo con gli elementi del mondo.

La considerazione delle principali conclusioni del "Su-ling-jing" ha permesso di sostanziare le affermazioni sui tre "campi di cinabro" dell'uomo, di dare le loro caratteristiche essenziali e di individuare il valore per la ricerca del cammino del Tao.

CAPITOLO 3. IDEE ANTROPOMISTICHE NELLA TRADIZIONE FILOSOFICA RELIGIOSA EUROPEA

La tradizione filosofica europea, così come quella orientale, è strettamente connessa con il misticismo, che viene interpretato come un'attività cognitiva, volta a stabilire una connessione essenziale con i livelli spirituali superiori dell'essere. La quantità e la qualità del materiale accumulato testimonia la diffusione, la profondità di penetrazione e l'importanza del ruolo dei fenomeni mistici nella cultura, nella religione, nella filosofia e nella vita quotidiana delle persone.

Data l'ampia gamma di forme ideologiche del paradigma culturale occidentale, le cui radici genetiche risalgono alle radici profonde del misticismo, si pone il problema di un'adeguata sintesi di approcci storici e logici nello studio dell'evoluzione delle idee antropomistiche. La soluzione di questo problema può essere raggiunta se si fa una differenza fondamentale tra i tipi di oggetti di ricerca: dottrine mistiche e teorie filosofiche e scientifiche riflessive sul misticismo. Tale differenza logica è correlata alla svolta nella storia della visione del mondo europea e alla nascita della scienza. In questa prospettiva, si aprono due conglomerati storico-filosofici: "Antichità-Medievale-Medievale-Rinascimento-Barocco" e "Moderno-Postmoderno". Lo studio del primo conglomerato comporta l'individuazione del contenuto complessivo dell'evoluzione delle idee antropomistiche e un'accentuata analisi delle singole forme della visione mistica del mondo, non ancora sufficientemente studiata sul tema dell'"antropomistica" - la filosofia dell'ermetismo, dell'esicasmò. L'individuazione delle caratteristiche di comprensione della natura della comprensione mistica dell'esistenza umana, definita dal vettore cardinale della formazione della filosofia - Moderno-Post-Moderno, vi permetterà di completare il "circolo metodologico" della nostra ricerca, cioè di rispondere alla domanda sulla collocazione del misticismo attraverso il pensiero filosofico attuale.

3.1. Linea antropomistica nella storia della metafisica dell'Europa occidentale dall'antichità al barocco

Nell'esperienza filosofica mondiale, le tradizioni mistiche costituiscono uno strato antico e potente formatosi nel processo di ricerca di risposte a domande fondamentali sulla natura essenziale dell'universo. Il concetto di antropomistica della costante strutturale-semantica nasce dall'intersezione di varie forme di coscienza sociale: religione, filosofia, mitologia, pensiero quotidiano. Quindi, il misticismo al centro dell'analisi storica e filosofica agisce come un importante elemento genealogico della metafisica. Le formazioni ideologiche sincretiche arcaiche sono le origini della metafisica. Una di queste formazioni è l'antica tradizione greca orfica. La base dell'Orfismo è una combinazione di miti e credenze, irrazionali e mistiche. Questo insegnamento esoterico è incentrato sul superamento del dualismo dell'esistenza umana attraverso una combinazione costitutiva di uomo e divinità. La parte più

luminosa di esso è la dottrina di un uomo la cui essenza risiede nel cuore. L'eco delle idee orfiche si avverte nelle note posizioni dei presocratici, che hanno ricevuto lo status di principi filosofici fondamentali e hanno determinato le coordinate della formazione della cultura filosofica europea. La tradizione orfica ha influenzato lo sviluppo e la diffusione di idee della filosofia ermetica geneticamente connesse con gli insegnamenti mistici e religiosi dell'Oriente, che riflettevano significativi cambiamenti nel paradigma di visione del mondo della civiltà greco-romana, che hanno determinato il processo di formazione di molti insegnamenti religiosi orientati all'attualizzazione della magia o del misticismo. A. Bergson sottolinea il legame genetico tra il mistero dell'Orfismo e la filosofia di Platone, analizzando le fasi di sviluppo della mistica greca, che è strettamente connessa con la mitologia, ha sottolineato che "l'entusiasmo dionisiaco ha trovato una continuazione nell'orfismo, e l'orfismo nel pitagorismo; così, da quest'ultimo, ma forse anche dal primo, nasce il platonismo. È noto che i miti di Platone sono immersi in un'atmosfera di mistero nel senso orfico della parola, e la teoria delle Idee è intrisa di misteriosa simpatia per la teoria di Pitagora ... La filosofia di Plotino, a Questo movimento si conclude, e che è obbligato ad Aristotele, così come Platone, è indubbiamente mistica ...

Così, ci fu una penetrazione dell'Orfismo, e alla fine - lo sviluppo della dialettica, che fiorì sotto forma di mistica "[36, p. 236-237].

Questo processo di sviluppo della mistica greca è stato considerato da Bergson non solo come un aumento di nuove conoscenze al già noto, ma come un salto di qualità, portando questa conoscenza ad un nuovo livello di mistica. La prima ondata, puramente dionisiaca, si dissolse nell'Orfismo, che possedeva un'alta intellettualità; la seconda ondata, che può essere definita Orfica, si concluse con il Pitagorismo, cioè la filosofia speciale; a sua volta, lo spirito pitagorico trasmise parzialmente il suo spirito al Platonismo; e quest'ultimo, dopo averlo accettato, si rivelò poi naturalmente per incontrare il misticismo alessandrino. "E inoltre", il più alto grado di misticismo è un tocco di vicinanza e, di conseguenza, una parziale coincidenza con lo sforzo creativo, la cui manifestazione è la vita. Questo sforzo viene da Dio, a meno che non sia Dio stesso. Un grande mistico diventa un individuo capace di superare i confini che sono determinati dalla sua materialità, continuerà così le azioni divine. "

Sviluppando il significato storico e filosofico del pensiero mistico in Europa, è opportuno individuare tendenze antropomistiche nelle opere degli antichi pensatori, che hanno rivelato i fondamenti della tradizione mistica europea negli insegnamenti precristiani.

È noto che Pitagora ed Eraclito sintetizzarono il misticismo e la logica nel loro insieme, purtroppo perduti dalla civiltà. Per dire che "il bene e il male sono una cosa sola", o per individuare principi che si escludono a vicenda, bisogna essere indovini, perché la logica lo rifiuta. Per arrivare a trascendere le osservazioni di natura scientifica, non si deve avere paura del buio, come non avevano paura i

grandi logici - Aristocle, Stagirit, Aquino. A causa della paura di perdere la coerenza nel mondo, si può perdere il mondo.

È impossibile ignorare il luogo che nella mistica dell'antichità aveva una componente etica come condizione indispensabile, che rende la capacità del filosofo di fare esperienze mistiche, permeata dal pessimismo sull'eccessivo hobby per l'uomo del fascino di questo mondo e dall'ottimismo dei valori spirituali eterni. Che il cristianesimo ha assorbito una parte significativa delle conquiste mistiche e logiche delle filosofie dell'antichità.

La caratteristica del misticismo dell'antichità è una chiara divisione tra il mondo ideale e il mondo materiale, che nell'uomo si manifesta come un inizio razionale e fisico. La linea filosofica neoplatonica si basava sul rapporto "unico-multiplo", dove l'assoluta semplicità dell'Uno, la sua inaccessibilità dovuta alla molteplicità della mente umana dà origine a elementi di apofisismo e determina la necessità di una via d'uscita extrasensibile a questo trascendentale; la natura estatica dei neoplatonici è posta nella tradizione razionale di Platone. È necessario notare l'influenza significativa dei Misteri Eleusini sulla filosofia antica, rivelando così la vicinanza interiore e la connessione della filosofia non solo con la religione, ma anche con il misticismo. Secondo A. Hofmann: "Il significato culturale e storico dei Misteri Eleusini, la loro influenza sulla storia europea, non può essere sopravvalutato. In essi, nella percezione dell'unità mistica, nella fede nell'immortalità e nell'esistenza eterna, l'umanità ha trovato una cura per la Ragione razionale, oggettiva, scissa [266, p. 469]. Secondo Lauen-Stein, nessuno dei filosofi greci ha raccontato così tanto del mistero ellenistico, e nessuno ha usato le loro immagini così ampiamente per esprimere le proprie idee come Platone.

I rappresentanti della filosofia antica, cercando di trovare la verità nelle dimensioni della cosmogonia e dell'antropologia, procedevano dal fatto che l'essere nel suo contenuto interno è molto più ampio della "semantica" del mondo oggettivo. Uno dei primi filosofi greci a prestare attenzione al mondo interiore dell'uomo fu Socrate, con la sua stessa chiamata a conoscere se stesso. Sviluppando il concetto di "Daimonii", Socrate tenta di andare oltre i limiti dell'esistenza terrena dell'uomo, sollevando così il problema del trascendente. Il merito di Platone, a sua volta, è stato quello di essere riuscito a coniugare la ricostruzione razionale dell'Assoluto, che si basava sulla conoscenza della diversità della realtà concreta, e la ristrutturazione mistica della comprensione dell'Assoluto, che va oltre tutto ciò che è disponibile in questo mondo. Platone conferisce all'anima umana capacità cognitive, considerandola più perfetta del corpo. Aristotele riassume il peculiare esito dello sviluppo del pensiero filosofico greco, le cui conquiste sono incluse nel patrimonio filosofico dell'umanità. La ricerca dei saggi di Hellas ha portato all'idea di un Principio divino supremo e alla proclamazione del primato dei valori spirituali.

L'ermetismo è una sintesi delle tradizioni mistiche ellenistiche e orientali ed è genealogicamente connesso con lo gnosticismo. Le opere degli gnostici sono note principalmente come citazioni separate nelle opere dei teologi cristiani. Le tendenze gnostiche nel cristianesimo sono già evidenti nel primo periodo della sua formazione; esse raggiungono il loro massimo sviluppo nel II secolo d.C.

Come già notato, nella III. n. e. si sta creando un corpus di letteratura occulta "ermetica". Allo stesso tempo, vengono codificate le cosiddette "scienze" ermetiche - astrologia e alchimia. Gli insegnamenti più dettagliati dell'Ermetismo sono esposti nei 14 trattati di Trismegista "Pemandre o Pastore di mariti". A volte si sostiene che il principio dell'analogia o della conformità ("Come sopra, così sotto; sia sotto che sopra"), delineato da Trismegisto, si sia trasformato in un assioma che riproduceva una certa corrispondenza essenziale tra conoscenza e fenomeni in diversi piani dell'essere e dell'esistenza, ha portato alla comprensione o alla comprensione di molte contraddizioni, paradossi e fenomeni nei seguenti modelli ideologici.

Il neoplatonismo implica una dottrina che si inserisce nel sistema ontognoseologico Plotinus-Proclus, ed è quindi assolutamente legittimo parlare qui di tutta la mistica europea nel suo complesso, che è caratterizzata da segni quali il rifiuto di un approccio scientifico e razionale al mondo e all'uomo, il simbolismo, rasenta l'inesprimibilità il trasferimento dell'esperienza mistica, una definizione costitutiva dell'Uno, il riconoscimento di un'esperienza mistica.

A. Vertelovsky considerava la mistica orientale come una delle ragioni dell'eresia tra gli insegnamenti cristiani, perché lo gnosticismo, caratterizzato dal suo carattere mistico-razionale, aveva un ampio carattere eclettico nella forma, "prendendo in prestito contenuti per i suoi insegnamenti da vari sistemi filosofici e credenze". Gli elementi mistici dello gnosticismo sono tratti principalmente dal sistema religioso buddista, con il suo "monismo panteista" [61, p. 32].

L'intuitivismo orientale ha avuto un ruolo significativo nell'attuazione del dialogo tra i sistemi filosofici delle culture orientali e la filosofia greca antica. Le forme del pensiero antropomistico - l'idea dell'unità essenziale di una particolare esistenza umana con la totalità dell'Assoluto, l'idea della trascendenza dell'orizzonte semantico della Verità, l'idea della misura introspettiva della topologia della Verità - sono state le costanti proto-concettuali che hanno determinato la possibilità stessa di sintetizzare il discorso filosofico con le narrazioni religiose. La struttura di questa sintesi di elementi di una visione irrazionale del mondo religioso con forme di riflessione razionale è determinata da due "canali" di dialogo: la formazione di un'ideologia fondamentale d'élite e la diffusione di varianti locali alternative di questa ideologia. Nel contesto della storia del paradigma ideologico europeo, l'occultismo come una certa formazione ideologica emerge nell'era dell'antichità come risultato della sintesi dell'esperienza della cabala ebraica con le tradizioni esoteriche delle culture mediterranee.

Oltre all'influenza del giudaismo e dei misteri religiosi orientali, caratteristica dello gnosticismo è l'assimilazione di alcune idee della filosofia tardoantica, soprattutto del platonismo e del neopitagorismo. La base dello gnosticismo è l'idea della caduta dell'anima nel mondo inferiore, materiale, creato dal demiurgo - la divinità più bassa. Il concetto antropomistico dello gnosticismo è considerato in una forma a tre termini. L'uomo è costituito da carne, anima e spirito, ma il suo primo principio è duplice: terreno e cosmico. Il corpo e l'anima fanno parte del mondo, mentre l'anima serve come luogo di chiusura dello spirito, o "pneuma" - che è considerato come una "scintilla", una particella di materia divina che è giunta al "vaso" umano per tenerla prigioniera, così come nel microcosmo, l'uomo è circondato da un recinto di sette sfere planetarie; nel microcosmo dell'uomo, il pneuma è racchiuso da sette coperchi dell'anima. Nella sua posizione non sviluppata, il pneuma assorbe l'anima e la carne - non si realizza, essendo in uno stato di torpore, nell'"ignoranza". Il suo risveglio e la sua liberazione si ottengono attraverso la "conoscenza" (gnosi). La mancanza di conoscenza è dovuta all'ignoranza, che è l'essenza dell'esistenza del mondo. La conoscenza diventa un prodotto della rivelazione mistica e comprende l'intera totalità del mito gnostico di Dio, dell'uomo e del mondo, che in termini pratici è "conoscenza del cammino", cioè il cammino dell'anima oltre il mondo che comprende preparativi sacramentali, sacrali e magici per la sua futura ascesa, nomi e formule misteriose che facilitano il passaggio attraverso ogni sfera. Possedendo la gnosi, l'anima dopo la morte va sulla montagna, lasciando la sfera della sua esistenza fisica; lo spirito liberato raggiunge Dio fuori dal mondo e si collega con la sostanza divina [367].

Come nota G. Jonas, la parola stessa "gnosticismo" è un concetto collettivo per numerosi insegnamenti settari, che sono apparsi intorno al cristianesimo nei primi secoli della nostra era, deriva dalla parola greca "gnosi" e significa "conoscenza". L'enfasi sulla conoscenza come mezzo per ottenere la salvezza e il requisito del possesso di questa conoscenza è una caratteristica comune a numerose sette in cui il movimento gnostico si è storicamente manifestato [142].

Nel contesto gnostico, il termine "conoscenza" ha un significato religioso o soprannaturale e si riferisce piuttosto a oggetti di fede piuttosto che alla ragione, poiché significa principalmente la conoscenza di Dio, e poiché la divinità era intesa come trascendentale, questa conoscenza era la conoscenza di ciò che non può essere conosciuto nella realtà. La "conoscenza" degli gnostici, cui si opponeva la fede cristiana, era fondamentalmente irrazionale-mistica [142, p. 65]. La mistica dualistica degli gnostici interpreta la materia come un principio peccaminoso. Il mondo contiene le particelle sparse dell'Essere trascendentale, il destino dell'uomo è quello di raccogliere queste particelle e restituirle alle fonti dell'Esistenza.

Gli gnostici credevano che esistesse una conoscenza sacra di Dio, dell'uomo e dell'universo, la cui specificità può essere determinata dalle seguenti caratteristiche: 1) la tolleranza alle varie credenze religiose dentro e fuori dello

gnosticismo; 2) la convinzione che la salvezza si ottiene attraverso l'intuizione della conoscenza superiore; 3) il docetismo - la dottrina dell'illusività della materia. Gli gnostici andavano anche oltre lo scetticismo antico, poiché, secondo l'opinione dell'eminente storico russo della filosofia antica A.F. Losev, la "dottrina gnostica della materia immaginaria pura nello scetticismo, ma assolutamente dogmatica nella sua negazione dell'esistenza della materia". A.F. Losev chiamava il dottoicismo gnostico "la morte del pensiero antico" [191].

Lo gnosticismo si differenzia dagli altri movimenti religiosi della tarda antichità per la presenza dell'idea della certezza e dell'unità del processo mondiale. La vita del mondo materiale è un movimento caotico di elementi eterogenei, e il senso e la verità nascono quando un elemento separato ritorna all'elemento che lo ha dato alla luce. Secondo gli gnostici per questo mondo non c'è salvezza, l'eterno è solo pneuma - un elemento spirituale inerente esclusivamente agli eletti, a coloro che hanno scoperto la conoscenza sacra.

Nei panorami storici, religiosi e culturali delle nazioni europee si osserva la persistenza e l'emergere del misticismo, poiché l'Assoluto trascendente, Dio si è manifestato e continua a manifestarsi. C'è quindi una trasformazione dello statuto epistemologico di questo concetto, e cioè: l'aggettivo "mysticos" deriva dal verbo "myo", che significa "tacere", "chiudere gli occhi", da cui deriva in primo luogo "mysterion", cioè "mistero" significato greco, che significa il misterioso rituale di iniziazione, e, in secondo luogo, il derivato "mysteriasmos", che significa iniziazione ai misteri iniziati dal Myste (mystes). Il termine "mystisos", al contrario, è utilizzato per i misteri in senso generale, cioè per i rituali delle religioni, che sono quindi chiamati mistici [367, p. 51]. C'è anche un'opinione sulla necessità di un'ampia comprensione del mistico "Mysterium, mystes, mystik" - tutte queste parole provengono probabilmente da un'unica radice, che si conserva nel mus sanscrito. È "nascosto, nascosto". In senso generale, mysterium significa soprattutto "mistero", come qualcosa di strano, incomprensibile. Quindi, mysterium, quello che intendiamo, è anche solo un'analogia con la sfera del naturale - non esaurisce il soggetto e si offre di designarlo solo per il gusto di una nota analogia "[243, p.44].

Pertanto, nella tradizione europea, la sfera mistica implica sempre l'esistenza di una qualsiasi realtà misteriosa, che si nasconde alla coscienza ordinaria e che si rivela attraverso l'iniziazione, e, per di più, sempre di tipo religioso. Il termine "misticismo" è assente negli scritti sacri e non è noto agli apostoli, appare nella letteratura cristiana solo nel III secolo e conserva tre elementi - significati della sua antica semantica: religioso, misterioso e simbolico. Nell'ambiente cristiano, questo termine significherà prima l'esegesi spirituale dei testi biblici e letterari, e più tardi - allegorici; poi gli sforzi della persona che scopre la presenza di Cristo in se stessa, e quasi allo stesso tempo l'esperienza interiore della presenza di Dio. Molto rapidamente, dal significato oggettivo ed esegetico del termine, si è passati al soggettivo e all'esperienza, in cui la comprensione mistica come realtà divina nascosta è oggetto della fede comune di tutti i cristiani.

Lo sviluppo e la trasformazione del misticismo nei concetti teologici e filosofici del Medioevo ci permette di tracciare l'evoluzione della tradizione mistica, nel contesto del richiamo a mistici eminenti come Aurelio Agostino, Dionigi l'Areopagita, Meister Eckhart. Le connessioni genetiche tra i concetti di questi autori riflettono la logica della formazione della tradizione mistica europea e rivelano le origini delle tendenze mistiche della filosofia moderna.

Lo studio della mistica cristiana nel pensiero filosofico del Medioevo è opportuno per fare appello all'opera dell'eccezionale ideologo della chiesa cristiana, Agostino il Beato, che W. Windelband chiamava "il vero maestro del Medioevo" [63, p. 222], il cui insegnamento è diventato la filosofia della chiesa cristiana. L'insegnamento di Agostino si è svolto sulla base della conoscenza, che può portare un individuo all'unione con il Divino. Secondo V. Windelband, ciò ha permesso di parlare della scolastica e della mistica come elementi complementari della dottrina cristiana. In Agostino la comprensione di Dio appare come un principio personale attivo, a differenza della comprensione neoplatonica di Lui come passivo. È la personalità del Dio cristiano che permette di indirizzare pienamente la tradizione mistica a Dio in espressioni di intimo e sensuale, cosa innaturale per il neoplatonismo, con il suo chiaro approccio logico-discorsivo alla comprensione del mondo e di Dio.

Pertanto, nella mistica cristiana, l'attenzione dei ricercatori si concentra sull'esperienza di Dio, rivelandosi in Gesù Cristo, e il termine "mistico" comincia a significare la rivelazione dell'amore di Dio, che è stato unito nel Figlio per la potenza dello Spirito Santo. Il Figlio concentra in sé l'essenza di entrambi i Testamenti e agisce sul suo progetto di salvare le persone. Così, il mistico per un cristiano è presentato come il piano di Dio per l'umanità: Egli, in Gesù Cristo, entra in comunione con una persona per renderla partecipe della sua vita e del suo amore. Un mistico simile - e questa è l'esperienza "mistica" di un cristiano - si rivela e si attualizza in Gesù Cristo. Solo attraverso di Lui, con Lui in Lui, scrive Boriello, possiamo conoscere e sperimentare il mistero dell'Assoluto [63, p. 461].

Agostino sente che Dio non passa solo attraverso la mente, ma anche attraverso l'anima, che è molto importante, dove matura il significato speciale della qualità spirituale - l'amore, che dirige la persona verso Dio. Questo sentimento riguarda tutta la mistica europea, sia nella tradizione cattolica che in quella ortodossa.

Agostino sottolinea la distinzione tra la luce creaturale, che è ammissibile alla conoscenza razionale, e la luce, che è essa stessa il Creatore, cioè l'Assoluto primogenito, trascendentale, trascendentale, inaccessibile alla comprensione mentale. Questo concetto è noto dalle opere di Eraclito sul Fuoco come base sostanziale del mondo, nella filosofia del Medioevo avrà un ruolo significativo. E. Underhil osserva che "La luce, ineffabile e creata è un meraviglioso simbolo di puro essere inseparabile". La luce appare come "oscurità profonda, abbagliante e splendente" tra i seguaci dell'Areopagita "[11].

La creatività di Dionisio l'Areopagita è un esempio di brillante combinazione di sensualità mistica e mitopoetica con la discorsività speculativa-razionale. Dionisio continua a sviluppare le idee di Platone sulla natura e le possibilità della conoscenza apopatica nel contesto dello sviluppo della teologia cristiana. L'idea neoplatonica dell'Uno, come elemento costitutivo dell'Essere, è piena di contenuti astratti, speculativi, trasformati da Dionisio nel concetto di Dio, aperti alla conoscenza nella misura della trascendenza esistenziale dei confini dell'esistenza personale di una persona. La comprensione del significato di questa trascendenza può essere realizzata solo attraverso "l'ermeneutica negativa", poiché il Divino non può essere designato dai simboli di un linguaggio "positivo" solo nella modalità negativa dell'assenza, del mistero, dell'obiezione.

Le opere di Dionisio avevano un'autorità indiscussa ed esercitavano un'influenza eccezionalmente forte sullo sviluppo del pensiero filosofico e dei mistici medievali della Chiesa d'Oriente. Come Yu. Shabanova osserva: "La mistica medievale occidentale che nasce come reazione all'estrema razionalizzazione degli insegnamenti teologici, si oppone alla scolastica, acquisisce un carattere extraconfessionale e individualista" [385, p. 55]. Questo fatto dimostra che la tendenza razionale della Chiesa d'Occidente è stata una delle ragioni della scissione del cristianesimo, che ha portato a una certa unità ideologica dell'ortodossia e della mistica.

Riferendosi al percorso apofatico della conoscenza di Proclo, Dionisio l'Areopagita nell'esposizione delle profondità mistiche della teologia cristiana ne parla come l'unico modo possibile per raggiungere e comprendere Dio, unendosi all'Assoluto, inaccessibile a qualsiasi conoscenza.

L'areopagia ha avuto un impatto enorme su tutta la cristianità e sulla chiesa bizantina in particolare. Grazie a Dionisio, il sistema del tardo neoplatonismo acquisisce una seconda vita, e l'esperienza mistica del cristianesimo ottiene un brillante sistema di espressione, cioè l'esperienza mistica estatica espressa nel sistema Plotino e Proclus, si è rivelata la più appropriata esperienza mistica dei mistici cristiani.

"La dottrina di Dio", osserva P. Minin, come monade priva di qualità, il concetto di "bene", "male", "deificazione" nella mistica areopagica, come nella mistica neoplatonica, è di natura più astratta e metafisica che etica: la forza principale che porta una persona al più alto grado di divinizzazione è la gnosi - la contemplazione. Tutte queste sono caratteristiche tali da avvicinare il mistico di Dionisio al mistico del neoplatonismo "[221, p. 223].

Così, il sistema ideologico di Dionisio si basa sui principi della trascendenza assoluta e dell'inconoscibilità dell'attrazione psico-psicologica e divina verso Dio. L'autore dell'Areopagita sostiene che l'essenza di Dio è incomprendibile, sviluppando così la linea apopatica del filosofare. Il contenuto principale

dell'apofisismo è l'affermazione della possibilità e persino della necessità di un'unione diretta con Dio. Questo accentua l'inizio della personalità, unico di ogni persona, che egli combina con il divino. L'Areopagita si propone di raggiungere questo stato di "negazione" nei confronti di Dio e dell'essenza divina in generale. Inizia con la proclamazione dell'inconoscibilità di Dio. Nella teologia apofatica, i padri della chiesa kappodakiana (Basilio il Grande, Gregorio il Teologo, Gregorio di Nissa) sviluppano le idee dell'incomprensibilità dell'essenza di Dio. La comprensione di un Dio trascendente è possibile solo attraverso la negazione della presenza dei segni inerenti alle "creature" terrene. Così, la teologia negativa è considerata come la connessione gnostica con Dio.

La linea mistica della filosofia dell'Europa occidentale è rappresentata dalla tradizione platonico-agostiniana, i cui rappresentanti si sono avvicinati alla considerazione del mondo, affidandosi alla volontà e ai sentimenti del proprio "cuore". Così Agostino, e dietro di lui Anselmo di Canterbury, creando i propri concetti filosofici, non escludeva ma al contrario permetteva un uso organico. Tutta la filosofia di Agostino mira a dimostrare l'esistenza di un Dio trascendente e di un'anima immortale. In realtà egli procedeva dal fatto che senza l'Onnipotente, gli uomini in generale non possono esistere in questo mondo terreno, io non esisterei, mio Dio, non esisterei affatto se tu non fossi in me [2, p. 4].

L'ulteriore sviluppo degli insegnamenti filosofici e religiosi in Europa è stato segnato da una tendenza a razionalizzare la teologia, che ha determinato il predominio della scolastica, basata sulla metodologia della logica aristotelica, e l'emarginazione di altre aree del pensiero teologico. In queste condizioni, in alternativa agli insegnamenti razionalistici di Pierre Abelard, nasce la cosiddetta mistica speculativa di Bernard Klervosky. E. Gilson sottolinea: "La profonda influenza dei contemporanei e dei successori di San Bernardo è dovuta a diverse ragioni: il rispetto per la sua santità, l'eloquenza delle sue opere e l'autorità di un riformatore religioso. Ma altre due ragioni sono da notare: egli ha basato il suo insegnamento sull'esperienza personale dell'estasi e ha fornito un'interpretazione pienamente sviluppata di questa esperienza" [118, p. 225].

Per descrivere il fenomeno che accompagna la connessione mistica, Bernardo fa riferimento alle stesse immagini usate nel Cantico dei Cantici: abbracci, baci, estasi, il che dà alcuni motivi per parlare di mistica erotica come espressione allegorica dell'unità dell'io interiore dell'uomo con il Divino, cioè l'unità soggetto-oggetto nello stato mistico, che è insita anche in molte altre tradizioni religiose, in particolare, è chiaramente espressa nel Sufismo, dove si usano le stesse immagini e allegorie. Così, si può dire che il mistico medievale Bernard Klervosky è centrato sul Cristo e adattato alla tradizione cattolica [385].

La scuola di Saint-Victor nel suo complesso non ha ereditato le idee degli antichi pensatori, il patrimonio neoplatonico, le idee di Dionigi l'Areopagita e di Massimiliano il Confessore. La maggior parte dei suoi rappresentanti si è

"specializzata" nello sviluppo dell'aspetto gnoseologico e psicologico delle dottrine teologiche e scolastiche moderne. In opere ben note come "Sul pensiero", "Sermone sul Cantico dei Cantici", "Sulla grazia e il libero arbitrio", Bernard Klervosky, preferendo la riflessione e la contemplazione sulla via della sintesi mistica, crea un concetto peculiare di conoscenza mistica, in cui le possibilità di giudizio razionale sono significativamente limitate.

La visione del mondo di San Bernardo è geneticamente legata agli insegnamenti di San Bernardo. Benedetto, in cui le dottrine per raggiungere la verità sono sviluppate attraverso la purificazione morale: "Giunti all'apice dell'umiltà, andiamo al primo passo della verità, che è riconoscere la nostra insignificanza. Da questa fase, andiamo immediatamente alla seconda - l'amore. Perché quando riconosciamo la nostra insignificanza, simpatizziamo con l'impotenza del prossimo. Da qui saliamo facilmente al terzo, in simpatia per la nostra insignificanza e l'inutilità di un altro, piangiamo i nostri peccati e ci sforziamo di essere giusti e di purificare il nostro cuore, di contemplare gli oggetti celesti" [118, p. 225].

Già sopra Benedetto stabilisce che "il culmine della conoscenza umana è raggiunto dall'anima in uno stato di estasi, quando è come se fosse separata dal corpo, svuotata, e si perde per essere confortata dalla comunione con Dio". Questa comunicazione porta alla dissoluzione e alla divinizzazione dell'anima per amore" [118, p. 225]. È attraverso la dottrina della mistica ascetica benedettina di san Bernardo che la mistica benedettina acquisisce una tematizzazione erotica, come dimostra il noto filosofo religioso francese E. Gilson, è Bernard che "sviluppa la propria dottrina dell'amore mistico e dà inizio a un potente movimento religioso [la mistica cristiana - LM], che si sviluppa in seguito" [118 , p. 224-225]. L'elemento centrale dell'antropomistica di san Bernardo è la sintesi del divenire soggettivo con la volontà divina in termini di amore: "La vita cristiana si combina con la vita mistica, e quest'ultima, a sua volta, può essere vista come una rieducazione all'amore" [118, p. 226].

I motivi antropomistici della predicazione e dei trattati di Johann Eckhart si concentrano nel concetto di gnosi mistica come modalità di unità dell'esistenza umana e dell'essere divino. Le intenzioni afatiche delle visioni teologiche del mistico tedesco acquisiscono atteggiamenti piuttosto radicali, Eckhart dirige la metodologia della distinzione negativa non solo agli attributi del mondo umano, ma anche alla conoscenza del contenuto essenziale della provvidenza divina. Eckhart forma un modello "fenomenologico" di gnosi mistica, che comprende le seguenti fasi della cognizione, che sono allo stesso tempo le tappe dell'ascesa etica: rifiuto delle azioni, dei pensieri, del linguaggio, delle sensazioni, direzione verso la pura intuizione del divino, che ricorda così la logica del pensiero speculativo e fenomenologico. "In sostanza, e, prima di tutto, il mistico era la teologia mirum" completamente diversa. Perciò, molto spesso, per esempio, in Meister Eckhart, essa appare come la teologia dell'inaudito; oppure, come nella

mistica del Mahayana, appare come la scienza dei paradossi e delle antinomie, e in generale un attacco alla logica" [243, p. 51].

Eckhart ha ampiamente utilizzato la filosofia del neoplatonismo, che si rifletteva proprio nella comprensione della trascendenza e dell'inconoscibilità del Divino, così come nell'interpretazione del Divino come primordiale assoluto. Commentando le linee bibliche, come: "All'inizio era il Verbo, e il Verbo era Dio" - Eckhart dice che nella parola parlata si nasconde l'unità dell'essere e del non essere. La Parola di Dio è la Parola in cui c'è già la Verità in ciò che viene detto. La creazione è l'unità dell'essere e del non essere, e l'unità in generale è il principio dell'essere e il senso della vita. Eckhart procede dal fatto che la prima personificazione della divinità da cui deriva tutto l'essere, che, rispettivamente, è anche divina. Il concetto antropomistico di Eckhart si basa sul principio della dualità della natura umana e nasce dalla distinzione tra i modi "esterni" e "interni" dell'esistenza umana. La persona "esterna" percepisce il mondo attraverso i sensi, e la persona interiore, che non può essere descritta, è in relazione con la divinità. Secondo Eckhart, l'anima dell'uomo non è solo coesistente con il Creatore, è increata. Il silenzio profondo è la base dell'anima. C'è una profonda connessione tra la divinità e l'anima umana, che crea i presupposti per la loro combinazione, durante la quale lo spirito trova l'intuizione mistica dell'unità nelle proprie profondità. L'anima è parte di Dio e può entrare in contatto con essa. È per questo che l'uomo ha la possibilità di tornare a Dio, e quindi di ritrovare se stesso, di realizzare il suo potenziale, perché l'anima umana, la cui essenza è la divinità, ha quindi anche il fondamento stesso (terreno) delle potenze di Dio. L'anima è la scintilla di Dio in cui l'essenza si incarna e si riflette e quindi attraverso di essa sono possibili la prefazione diretta del contatto con lui e la possibilità della sua conoscenza. È questa "scintilla" dell'anima che, secondo Eckhart, è l'organo della contemplazione mistica. Rifiutando la possibilità della conoscenza naturale, il filosofo presuppone che solo la "scintilla" mistica, avendo balenato nell'anima dell'uomo, gli permetta di approfondire l'idea di Dio, che può essere percepita e conosciuta solo attraverso la luce, o attraverso il prisma di luce, che Dio stesso è, e questa luce brucia per sempre nel cuore dell'anima, perché è lì che si trova. L'anima, secondo Eckhart, deve voltarsi, rinunciare al mondo reale e scavare in se stessa, immergersi nel profondo fino al fondo. Poi arriva il momento in cui l'anima diventa inattiva, si arrende completamente (incondizionatamente) a Dio. Poi arriva un momento di assoluto compiacimento come stato di nirvana nella pratica religiosa e mistica indiana. E solo dopo che la luce di Dio lampeggia nell'anima, una persona si connette con Dio e la distinzione tra Dio e l'anima scompare. E come il pane si trasforma nel corpo di Cristo, così l'uomo si trasforma in figlio di Dio. Non c'è differenza tra l'anima dell'uomo e il figlio di Dio, così come "tra la natura del Padre e la natura del Figlio". Una tale nascita di una persona come Figlio di Dio è lo scopo della vita mistica, avendo raggiunto il quale, una persona è in grado di comprendere la vera libertà, la completa liberazione da tutti i peccati precedenti [164 p. 300-301].

Il tema dell'"umano" nel contesto della mistica speculativa tedesca sta subendo una trasformazione molto interessante e trova la sua definitiva e forse più originale incarnazione nel concetto mistico e filosofico di J. Boehme.

Boehme sviluppa il suo progetto mistico-filosofico come esperienza di creazione di un tutto in uno spazio-tempo personale.

Percorrendo questo cammino oltre Boehme, si può sperare di assistere alla nascita del "mondo personale" del mistico, sulla via di una tale "punizione". Creato dalla natura o basato sui "modelli" del principio divino del tutto, nel suo insieme, o identico. Qui, sembrerebbe, c'è il pericolo di una dichiarazione dell'unità del Creatore e della creazione, ma Boehme si libera con estrema intelligenza di questa minaccia, dichiarando che l'"Uno" di Dio si manifesta nella "moltitudine" come distinzione di incomprendibile.

Al limite dell'"identico" e dell'"eccellente" c'è un effetto percepito solo nell'illuminazione mistica. Boehme, volendo sottolineare la complessità del mondo e la semplicità del Creatore, vede nella natura una forma di reincarnazione del mondo del Divino.

"Per Boehme, che ha visto nel dramma della Caduta, prima di tutto, l'immagine allegorica della distribuzione dell'unico uomo al principio maschile e femminile, diventare un" vero Adamo "significava tornare al sistema di valori primario, simboleggiato dal rifiuto di Adamo dal" peccaminoso "Eva e il matrimonio con Sofia - La saggezza di Dio". Quindi, per un mistico che vuole fissare in sé la vera immagine di Dio, è necessario abbandonare il rapporto sessuale e la nascita di figli, e pensare solo a un "matrimonio spirituale" (lo stesso Boehme non ha rispettato questo comandamento). Esotericamente, per androginia si intende lo stato di ideale equilibrio esterno ed interno, che è connesso con l'idea di immortalità, poiché ogni divisione è l'inizio della morte come segno di imperfezione ontologica della natura creata.

Questa "reincarnazione" è costruita come una speciale struttura spazio-temporale tra i mondi, dove viene "compressa" e dove il tutto viene "trattenuto". Il cielo è sempre qui, oltre che sulla terra.

L'esperienza di Boehme ha ispirato molti filosofi di riflessione sulla natura dell'esistenza umana, in particolare N. Berdyaev, che, secondo P. Gaidenko, ne era convinto: "Per Boehme, la libertà è un principio irrazionale, il caos è un "abisso", è la radice di tutto, compreso Dio ...

Il misticismo tedesco - Meister Eckhart, Angelus Silesius, Jacob Boehme - il fondamento su cui è cresciuto l'idealismo tedesco, e soprattutto Fichte con il suo insegnamento su Dio, che si sviluppa, Schelling con la sua teoria della "natura irrazionale" in Dio stesso, così come Schopenhauer che insegna la volontà oscura e irrazionale come inizio del mondo. Se si guarda da vicino alla "libertà"

di Schopenhauer, allora è la stessa potenza, brama con passione l'attuazione, senza mai raggiungerla "[73, p.463].

La responsabilità radicale all'interno dell'intersezione dei piani etici e semantici della filosofia mistica implica il riconoscimento della piena responsabilità per il tutto, cioè nella modalità performativa si accetta l'affermazione che "io" devo preoccuparmi dell'Altro, qui - del trascendente, di Dio. Questa convinzione si basa sul "me", essendo la base del "me", per il suo bene l'"autore" è pronto a trasformare il suo "io", a rifiutare il diritto di presenza del suo "sé". Questo non significa la sua distruzione, ma la sua "rinascita", la trasformazione dell'Io in Io - l'Altro, che qui significa "Io sono Noi". Così, il misticismo apre la dimensione della cura nel suo insieme attraverso il dono di sé, ma proprio per non dissolversi nel suo insieme, ma per assorbirla in se stessi.

Così, grazie al misticismo speculativo tedesco (Eckhart, Nicola di Cusa e Boehme), inizia una sorta di "storia dell'io" che influenza la storia della moderna civiltà europea. Questa "storia" ha almeno tre evidenti sequel "genetici". In primo luogo, l'immanentismo, che si è incarnato nella metafisica della volontà e nella "deontologizzazione del soggettivismo". In secondo luogo, l'installazione per crearne una nuova si incarna nell'idea di progresso con la sua particolare struttura spazio-temporale. Infine, in terzo luogo, la storia dell'isomorfismo personalista, incarnata e significativa nelle idee di Angelus Silesius, E. Swedenborg, F. Hölderlinh, M. Heidegger, E. Levinas, servirà come una delle origini dell'etica della responsabilità nel moderno globalismo.

Jacob Böhme ha ampliato la problematica della metafisica mistica medievale secondo la tendenza panteista del Rinascimento, attirando all'orizzonte la dimensione di riflessione antropomistica dell'esistenza della Natura. Da un lato Boehme completa la tradizione della mistica tedesca, dall'altro è all'avanguardia della filosofia moderna europea. Inoltre, nel processo di formazione di un quadro scientifico, non vengono confermate le consuete conclusioni sul progressivo indebolimento della percezione religioso-mistica del mondo. Inoltre, i movimenti religiosi dell'epoca (luteranesimo, calvinismo, e in una certa misura anglicanesimo) hanno portato a un'esacerbazione della visione religiosa-mistica e ascetica del mondo. Ma paradossalmente, l'austerità e la mistica rafforzarono l'appello a un attento studio sistema-strutturale della natura.

Il panteismo sostiene che Dio è un'unità spirituale in tutti. Dio è "dissolto" in tutto il mondo, il cosmo, uomo compreso, tutto è Dio. Poiché l'uomo è parte di tutto, allora l'uomo è Dio. Una persona è separata da Dio solo per la sua capacità di creare, e non per la peccaminosità; quindi è necessario cercare Dio dentro di sé, cambiando la coscienza eliminando i blocchi mentali. Ogni persona deve decidere cosa è buono e cosa è cattivo, cosa è lecito e cosa è proibito. Tutto è determinato dalla coscienza umana, che fa parte di una coscienza comune e unita [190, p. 131-132]. La tradizione filosofica e mistica del cristianesimo occidentale e orientale affonda le sue radici in una nozione irrazionale della

necessaria connessione tra l'individuo e Dio. Le azioni rituali derivano da azioni magiche attraverso le quali le persone trasmettono le loro richieste di preghiera agli dei o eventi soprannaturali, estrapolando alla vita terrena il potere di un potere superiore.

Il silenzio degli asceti cristiani, attraverso il quale hanno acquisito saggezza e chiaroveggenza, è indubbiamente irrazionale-mistico: "Nel grado più alto, l'irrazionale-terribile e persino demoniaco nel mistico Jacob Boehme era vivo. Sebbene abbia adottato in larga misura i temi del misticismo precedente, la sua speculazione e la sua teosofia sono diverse da lei. Con il loro aiuto, egli voleva afferrare e comprendere Dio stesso, e attraverso di lui - e il mondo. Eckhart voleva la stessa cosa, e per Böhme il punto di partenza della speculazione è lo stesso abisso, super-razionale e ineffabile "[243, p.170].

Una caratteristica importante dell'esperienza mistica è la combinazione del soggetto e dell'oggetto della fede - il credente e Dio in un unico insieme, contribuisce allo sviluppo delle tendenze panteistiche. I mistici cristiani, procedendo dalla contemplazione mistica apofatica, sviluppano una teologia catafatica. Da questi segni si manifesta la differenza tra la mistica ecclesiale e quella eretica. "Teologia e mistica", diceva N.V. Lossky, non si oppongono, anzi si sostengono e si completano a vicenda. L'uno è impossibile senza l'altro: se un'esperienza mistica è una manifestazione personale di una fede comune, allora la teologia è un'espressione comune di ciò che può essere conosciuto da tutti. Al di là della verità conservata da tutta la Chiesa, l'esperienza personale sarebbe privata di ogni autenticità, di ogni oggettività; sarebbe un misto di vero e falso, di reale e illusorio, sarebbe "mistica" nel cattivo senso della parola. D'altra parte, l'insegnamento della Chiesa non avrebbe alcun effetto sull'anima di una persona se non esprimesse l'esperienza interiore della verità data in diversi "gradi" ad ogni credente. Quindi, non c'è mistica cristiana senza teologia, più essenziale, non c'è teologia senza mistica "[193]. La mistica ortodossa è molto più vicina alla scuola dei mistici tedeschi, che è diventata uno dei fattori dell'emergere del protestantesimo rispetto ai mistici della Chiesa cattolica.

"Era necessario stabilire una sorta di distribuzione tra esperienza personale e fede comune, tra vita personale e vita ecclesiale, affinché la vita spirituale e il dogma, il misticismo e la teologia diventassero due sfere diverse, affinché le anime non potessero trovare cibo a sufficienza nel Sumy teologico, erano alla ricerca di storie su un'esperienza mistica individuale per immergersi nuovamente nell'atmosfera spirituale" [193].

Fu così che nel tardo Medioevo con i mistici "eretici" del Reno, che portò ad una scissione e alla nascita del protestantesimo, a differenza dell'ortodossia, dove l'esperienza mistica degli Esicasti e di G. Palamas fu protetta e accettata dalla chiesa.

3.2. Ermetismo come forma di spiegazione delle intenzioni antropomistiche della cultura europea

La filosofia ermetica è costruita come filosofia della conoscenza - gnosi. Questa è la sua differenza fondamentale rispetto a qualsiasi altro sistema religioso basato sulla fede, cioè su determinati stati psico-emotivi specifici di una persona. L'enfasi sulla conoscenza come mezzo per ottenere la salvezza e i requisiti per possedere questa conoscenza in una dottrina chiaramente formulata è una caratteristica comune della dottrina ermetico-gnostica. In questo contesto, il termine "conoscenza" ha ovviamente un significato religioso o soprannaturale, mistico, che significava principalmente la conoscenza di Dio. Descrivendo la filosofia dell'ermetismo M. Eliade nota che lo ha attratto molto di più della filosofia e teologia tradizionale greca o cristiana, perché contiene una ricerca della più antica rivelazione e spiritualità universale, che non contiene solo il giudaismo, il cristianesimo, Platone e la filosofia greca, manifestando la sua fonte mitica, mistica e magica rivelazione dell'Oriente, dell'Egitto e della Persia. Esamina non solo l'umanesimo e l'audace sincretismo, incorporando la "saggezza egizia" e le antiche tradizioni di culto, ma anche una nuova "esaltazione della condizione umana", in cui la teosis umana è caratterizzata dalla tendenza degli umanisti a ritrovarsi sempre più nel neoplatonismo e nell'ermetismo paracadutismo [434, p. 90]. Questa antica, ma molto conformabile saggezza del nostro tempo, ci porta l'universalismo religioso e il nuovo umanesimo, che ci aiuterà a garantire lo sfondamento del provincialismo ristretto, a stabilire il rapporto tra macro e microcosmo, e anche a creare relazioni armoniose nel mondo.

Il concetto di "ermetismo" fu proposto dagli antichi greci: lo storico Erodoto; (V secolo a.C.) raccontava di sacerdoti egiziani che possiedono conoscenze segrete e riducono queste conoscenze al leggendario Hermes Trismegistus, per conto del quale si formò la parola. Nello stesso periodo si formarono le cosiddette "scienze ermetiche", che studiavano i fenomeni di alcuni livelli dell'essere a partire dalla loro manifestazione su altri secondo il principio della somiglianza. Questo principio, chiamato anche legge della somiglianza (o analogia), fu, secondo la leggenda, scoperto dallo stesso trismegista Hermes Trismegista e trovava espressione nella nota formula esoterica: "Ciò che è sotto è simile a ciò che è sopra".

L'ermetismo era inteso come una dottrina che riconosce l'esistenza di un'essenza nascosta, inconoscibile delle cose, aperta solo agli iniziati. La parola "esoterismo" cominciò ad applicarsi a se stessi già nei documenti del Concilio di Nicea (325). Si definiva "il signore dell'esterno" ("esoterico").

Va notato che una struttura sufficientemente logica e armoniosa della filosofia ermetica si basa sul postulato dell'unità della realtà assoluta, e trova espressione nelle parole: "Egli è tutto e solo egli è" [185, p.50].

Il principio del monismo si sviluppa nella filosofia ermetica in due direzioni. In primo luogo, nella diversità e nello sviluppo costante della realtà unificata e, in secondo luogo, in ciò che è abbastanza importante per noi, nello sviluppo della consapevolezza di sé come processo di conoscenza di sé e di miglioramento di sé.

Il libro sacro di Thoth, secondo l'opinione di V. Shmakov, è un sistema di dottrine che esprime fasi separate del coerente movimento di autoaffermazione della Realtà Unificata, rivela un insieme di modi, leggi e principi attraverso i quali lo spirito creativo di una persona, creando il proprio mondo, ripristina l'unità che è stata violata e si afferma in esso, come parte che si riconosce nel suo insieme [398, p. 43].

Il Libro di Thoth, che si compone di tre parti, identifica tre mondi: il mondo del Divino Assoluto, il mondo dell'Universo e il mondo dell'uomo. Tale divisione risale al compito trinitario della filosofia, in particolare, F. Bacon suona così: "Dio, Natura, Uomo" [185, p. 51].

Nello spiegare la natura dell'uomo, è necessario fare riferimento al frammento attribuito a Hermes Trismegistus. "L'uomo è fatto a immagine del mondo. Per volontà del Padre ricompensato con sapienza più di altri esseri terreni; grazie ai suoi sentimenti, è in comunione con l'Altro Dio, grazie al suo pensiero - con il primo. In uno, si stabilisce come animale, nell'Altro - come non animale, Mente e Bontà. Comprendi che il mondo viene da Dio ed esiste in Lui, l'uomo viene dal mondo ed esiste nel mondo" [398, p. 182].

La Tavoletta di Smeraldo, essendo una delle opere più importanti della filosofia ermetica, inizia con le parole: "Vero, vero, senza inganno e senza dubbio vero", rivelando un metodo di conoscenza di sé che si articola in tre fasi. "Vero" significa ricevere informazioni dai sensi, dove il raggiungimento di un'autentica percezione sensoriale indica il mondo fisico. "Vero senza inganno" - rivela la selezione della parte vera di queste informazioni come risultato dell'attività mentale sul piano mentale. "Senza dubbio, vero" è la verifica finale della conoscenza acquisita attraverso il ricorso all'Assoluto in un atto di pratica mistica. Il senso intuitivo della corrispondenza del risultato ottenuto con il flusso generale del movimento del Cosmo parla del mondo astrale dei fenomeni [233, p. 22-34].

In questo caso, l'affermazione è percepita per analogia con i gradi di conoscenza noti nella nostra letteratura contemporanea. Dalla contemplazione vivente al pensiero astratto, e da esso alla pratica - questa è la via della vera conoscenza. In questo contesto, non si tratta della pratica come attività sensoriale-obiettivo, ma di un'altra pratica: la pratica della rivelazione.

L'opera simbolo del ciclo ermetico è la cosiddetta "Tabula Smaragdina Hermetis" ("La tavoletta di smeraldo di Hermes"), citata in molti trattati, che rappresenta una reliquia della letteratura egizia ed ellenistica. Quest'opera, una sorta di "simbolo di fede" ermetico, contiene formulazioni aforistiche

estremamente brevi dei punti principali della filosofia ermetica. La filosofia ermetica si apre con un magnifico quadro della creazione del cosmo. Al centro della sua cosmogonia ci sono tre elementi. Il primo è l'"eido archetipico", o cosmo bello. Il secondo è la volontà divina, che osserva il cosmo bello e decide di riprodurlo. Il terzo è la sostanza umida o oscurità, il materiale di cui è fatto il cosmo. È vero, una certa somiglianza di idee si può rintracciare nel quadro della creazione del mondo, rappresentato da Platone nel dialogo "Tempo". Hermes indica l'infinito del "cosmo bello" e la sua illuminazione con la luce della mente. La sostanza umida, che era il principio fondamentale dei quattro elementi (fuoco, aria, acqua e terra), è stata divisa dalla potenza del logos della parola divina e, così, si è formato il secondo demiurgo della mente. Insieme al Logos, essi crearono la natura e i sette dominatori del cosmo (cioè i pianeti del sistema solare), e diedero anche origine al movimento, quindi c'era lo spazio - il "secondo dio". Nella "Tavoletta di Smeraldo di Hermes" si nota: "E come tutte le cose sono venute dall'Uno (attraverso l'Uno) o attraverso il pensiero dell'Uno (cioè il Logos, il Mondo" I "), così tutte le cose sono nate da questa unica essenza. 282, p. 23].

Poi venne la fase decisiva della cosmogenesi: l'antropogenesi. Sottolineiamo che nella tradizione ermetica ci sono due varianti dell'antropogenesi. Secondo la prima versione, dopo la creazione del cosmo, Dio ha creato le anime pure e ha dato loro potere nel mondo celeste (terreno). Queste anime erano gli esecutori della volontà divina, ma, essendo entità indipendenti e capricciose, non volevano compiere questa volontà nella sua forma pura. Erano altezzose e cominciarono a competere con gli dei più celesti, lasciando il mondo terreno a se stesso. Dopo questo, Dio decise di creare l'uomo e di mettere le anime nei corpi delle persone. Come risultato degli sforzi sia del dio stesso che degli dei celesti, la razza umana fu creata e le anime furono rinchiusi in corpi umani, apparentemente in prigione. Secondo la seconda versione, Dio creò l'uomo, essendo una doppia natura. Da un lato, una persona ha una componente spirituale, e dall'altro - una fisica. Nella prima parte, ha ereditato da Dio il logos (capacità di pensare e di linguaggio) e la mente, e nella seconda parte ha ricevuto un corpo che consiste di quattro elementi ed è soggetto a disintegrazione, quindi una persona è mortale. Lo scopo della creazione dell'uomo da parte di Dio è duplice come la sua natura. Nel primo trattato del "Corpo Ermetico" "Poimandro" (secondo la versione di base dell'etimologia di questo nome, la parola "Poimandro" deriva dal pemenetre copto - "testimone" e significa che la mente umana, che è un'emanazione della mente divina, accompagna l'uomo nella sua azione, fornendo un legame tra terreno, celeste e super celeste, in questo trattato testimonia il cosmo e l'antropogenesi) si legge: "La prima mente, che è la vita e il mondo, essendo bisessuale, ha dato origine ad un'altra mente - il demiurgo, che secondo, ha fatto sette governanti dal fuoco ... la loro regola si chiama destino "e oltre:" La Ragione, il Padre di tutto, essendo la vita e la luce, ha dato vita ad un uomo simile a se stesso che amava come suo figlio, perché colui che aveva il volto di suo padre ... "[69, p.34-36].

La formula importante, che viene attribuita anche ad Hermes, indica "una magica trasformazione alchemica, ed è interpretata in senso più ampio come un "grande atto interiore", come lavoro su se stessi, con lo scopo di ottenere la perfezione. Strumenti importanti in questo processo sono stati gli assiomi ermetici che chiamano la persona a vivere in un mondo di luce e di ragione, a non lasciarsi cadere nel trambusto e nell'inazione, a professare gli ideali di bontà e di vitalità.

"Per cambiare il tuo stato d'animo o il tuo stato d'animo - come indicato nel primo assioma, cambia la tua vibrazione".

"Per interrompere la velocità indesiderata della vibrazione mentale, attivare il principio di polarità e concentrarsi sul polo opposto a quello che si vuole sopprimere. Uccidete l'indesiderato cambiando la sua polarità. "

"L'anima (così come il metallo e gli elementi) può trasformarsi da stato a stato, da livello a livello, da posizione a posizione, da polo a polo, da vibrazione a vibrazione".

"I ritmi possono essere neutralizzati applicando l'arte della polarizzazione".

"Nulla può sfuggire al principio di Causa ed Effetto, ma esiste una varietà di piani per l'eredità e le leggi dei piani superiori possono essere usate per superare le leggi di quelli inferiori".

"La vera trasformazione mentale è l'arte della mente"[185, p. 66].

La conoscenza ermetica, il cui fine ultimo è l'avvicinamento dell'uomo a Dio, è stata interpretata come il trasferimento dell'anima al mondo celeste o, come dicevano i sigillanti, "alle stelle". Allo stesso tempo, la conoscenza aveva un'importante funzione sia morale che teologica: Dio era l'oggetto della mente, perché la conoscenza, così come Dio, era priva di corpo, e la ragione era il suo strumento. Di conseguenza, il centro della mente, come persona di cui è portatrice, è diretto verso la comprensione, la conoscenza di Dio. Ne consegue che la pietà è identica alla conoscenza di Dio, e il male alla sua ignoranza. Nei testi ermetici, cioè negli assiomi ermetici, si nota che Dio stesso desidera essere conosciuto, desidera questo, questo era uno dei suoi obiettivi nella creazione dell'uomo: "Il possesso della conoscenza, se non è accompagnato dalla manifestazione e dall'espressione nell'azione, è simile all'accumulo di metalli preziosi - cosa inutile e inutile. La conoscenza, così come la salute, è destinata all'uso. La legge dell'utilità è comune. E chi le trascura soffre per il suo conflitto con le forze naturali "[282, p. 215]. Nonostante il fatto che l'insegnamento ermetico sia stato tenuto segreto, segreto, non deve essere solo tenuto e nascosto, la legge dell'utilità si applica anche a lui. La conoscenza senza manifestazione e beneficio è una cosa vuota, non capace di portare del bene a nessuno. L'esoterismo dei testi ermetici "è un'espressione allegorica di grandi

verità filosofiche e mistiche, un significato nascosto che può essere compreso solo da coloro che sono "saliti "alla vera mente" [368, p. 131].

Come dottrina religiosa e filosofica, l'Ermetismo era strettamente associato alla pratica occulta, ai tentativi di applicazione pratica della conoscenza segreta. In essa vediamo l'arte di influenzare gli oggetti ambientali per ottenere determinati risultati, tra cui i beni terreni, per esempio l'oro e l'argento come risultato della trasmutazione della materia. La paternità della Tavola di Smeraldo, un estratto di contenuto alchemico che descrive la pietra filosofale, è attribuita a Hermes Trismegisto. L'ermetismo, riconoscendo l'unità vivente e l'interconnessione di tutte le parti dell'universo, non poteva che scusare l'alchimia, la magia e l'astrologia, e con esse la logica del ruolo speciale dell'uomo nel mondo, che egli può assimilare e trasformare.

Da un lato, tale conoscenza è strettamente limitata all'esperienza della rivelazione, in cui la percezione della verità sostituisce l'evidenza razionale, e dall'altro, la "conoscenza", che è connessa con il segreto della salvezza, non è solo un'informazione su un particolare soggetto, ma anche un mezzo per modificare la condizione umana e di conseguenza la funzione di salvataggio.

Essendo una creatura immortale e spirituale, l'uomo è chiamato a contemplare Dio e il cosmo e ad amarli, perché senza lo spettatore la scena della cosmogenesi agli occhi di Dio perderebbe ogni significato. Poiché l'uomo è un essere mortale, la sua funzione è quella di controllare il mondo terreno, ciò significa che lo scopo dell'uomo nel mondo è all'incirca lo stesso che Dio applica a tutto. Così si presentava il primo ciclo del cosmo e dell'antropogenesi quando sia l'uomo che il suo creatore erano bisessuali. Nel secondo ciclo, secondo l'ermetismo, si verifica un'epoca di separazione, in cui gli esseri viventi si divideranno, e lo scopo dell'uomo sarà la conoscenza di sé, che sarà l'inizio del cammino della conoscenza di Dio; si stabiliscono anche le leggi del cosmo e il suo ordine. Così, il fine ultimo dell'uomo è la conoscenza, la gnosi. La nuova immagine di una persona si realizza e acquisisce i tratti caratteristici sotto il segno di Hermes Trismegistus, è modellata dai contorni chiaramente registrati nei libri ermetici "Ermetismo significava, prima di tutto, l'elevazione di una persona. Egli è chiamato il terzo dio e, nelle Scritture ermetiche, è trattato come una creatura di natura universale, come un'immagine di Dio e il sovrano di tutti gli altri esseri, e allo stesso tempo come un eon-androgyne peccaminoso "[378, p. undici]. È anche consigliabile citare le parole di Hermes Trismegisto stesso: Ce ne sono solo tre: "Dio Padre e Bene", il cosmo e l'uomo. Dio accoglie il cosmo, il cosmo è dell'uomo, il cosmo è l'eterno figlio di Dio, l'uomo è figlio del cosmo "[217, p. 113].

Così, riassumendo le idee principali della cosmogenesi e dell'antropogenesi, all'interno della filosofia ermetica, va notato che:

1. Nell'Ermetismo, la comprensione religiosa di Dio come Mente, manifestata dalle sue creazioni, coesiste con l'idea dell'Uno divino, assoluto, trascendente all'essere esistente;

2. Il mondo creato da Dio è la sua immagine oggettivata e una sorta di secondo dio;

3. Il terzo Dio si chiama uomo. Grazie all'universalità della sua natura, l'uomo ha possibilità illimitate, la capacità di diventare qualsiasi cosa, ma il suo vero obiettivo è trovare la strada verso Dio e fondersi con Lui attraverso una perfetta conoscenza;

4. L'uomo è l'unica creatura sulla terra che combina due entità diverse: è mortale nel corpo e immortale in relazione a ciò che è la sua sostanza come essere umano. Essendo immortale e avendo potere sulle cose, condivide la partecipazione dei mortali, obbedendo al destino, essendo elevato al di sopra della legge del cielo, diventa schiavo di questo ordine.

Per lungo tempo, una serie di principi chiamati "Kibalion" sono rimasti a lungo nelle fratellanze occulte ermetiche, che sono state comunicate durante la dedica per consentire una migliore comprensione del quadro della visione ermetica del mondo e della comprensione del mondo:

il principio del mentalismo - "Tutto è la mente: l'universo spirituale";

principio di analogia o di conformità - "Le giuste conclusioni sono costruite per analogia dai fatti del mondo visibile ai fatti dei mondi invisibili";

principio della vibrazione - "Nulla è a proprio agio; tutto si muove"; il principio della polarità - "Tutto è doppio, tutto ha il suo opposto";

il principio del ritmo - "Tutto obbedisce alle alternanze delle incarnazioni nei piani dell'essere";

il principio di causalità - "Ogni causa ha il suo effetto"; il principio di dualità degli inizi attivi e passivi - "In tutto c'è un principio attivo (maschile) e passivo (femminile)" [282].

In altre scuole occulte i suddetti principi, in formulazioni modificate, sono proclamati manifestazione della grande Legge Uniforme dell'Universo e sono così elencati:

1) ordine, 2) compensazione, 3) causalità o Karma, 4) vibrazione, 5) ciclicità, 6) polarità, 7) equilibrio. È facile notare l'assoluto parallelismo nell'interpretazione da parte degli occultisti della Legge Uniforme dell'Universo e dei sette principi della filosofia ermetica e, di conseguenza, l'unità dei loro principi iniziali o base metodologica [378].

Per quanto riguarda l'origine dell'ermetismo, non bisogna confondere i racconti mitici trasmessi dai manoscritti antichi con ciò che deve essere riconosciuto

sulla base dei fatti. Gli ermetici, per presentare la conoscenza a un personaggio più potente, erano circondati dalla sua nascita di miti, tra cui il Maestro Ermetico, il Grande Maestro della Sapienza, che ha iniziato la tradizione spirituale dell'Occidente, Hermes Trismegistus (tre volte più grande), è considerato il fondatore dell'Ermetismo. Se la storia ha conservato molte informazioni su Democrito, Platone, Aristotele e altri filosofi, non c'è quasi nessuna informazione su Hermes. Hermes è il nome greco di Thoth, il Dio egizio della sapienza, che più tardi, durante il regno di Alessandro Magno, ricevette il nome di Hermes, che si riferisce a tre diverse, ma essenzialmente identiche personalità, in ognuna delle loro ipostasi raggiunsero la vetta, diventando grandi: è il dio celeste visibile, ha avuto un grande ruolo nello spazio e nell'antropogenesi; il secondo è un maestro, un profeta, un veggente, un dio terreno, dialoga con Tat, Asclepio, Ammon; il terzo ipostasi è l'autore di libri ermetici, tra cui il già citato [378].

Thoth-Hermes è diventato una personalità leggendaria e allo stesso tempo una divinità multidimensionale. L'intenditore del misticismo occidentale S. Klyuchnikov, riferendosi allo studio dell'occulto P. Schure nella sua opera I grandi iniziati, ha suggerito che Hermes fosse un "nome generico" che gioca per l'Egitto lo stesso ruolo di Manu per l'India, cioè salvia e casta, e dio. Secondo le antiche leggende, il dio egizio Toth era il patrono della conoscenza segreta, il dio della saggezza associato al pianeta Mercurio, che era il più vicino al Sole ed era considerato il mediatore egiziano tra gli dei e il lato positivo del mese. Come sinonimo di casta, Toth era il mistico patrono dell'ordine dei sacerdoti dell'antico Egitto. In termini di personalità (tuttavia, va ricordato che questo non è confermato dai dati della scienza storica e quindi un'ipotesi) Hermes Trismegist è interpretato nella tradizione esoterica come una persona specifica che ha raggiunto alti livelli di iniziazione spirituale e che ha vissuto in Egitto diverse migliaia di anni prima di Cristo, "quando i greci non erano ancora ellenici". "L'Appello del Tre volte più grande fu fatto in relazione a Hermes per essere riconosciuto come grande tra i filosofi, il maestoso di tutti i sacerdoti, il più grande di tutti i re"[368, p. 118]. Tra le scienze che Hermes scoprì le persone c'erano: la medicina, la chimica, l'astrologia, la musica, la retorica, la magia, la filosofia, la matematica, l'anatomia. I ricercatori suggeriscono che fu Hermes a essere conosciuto dagli ebrei con il nome di Enoch, e che dopo essere entrato nella mitologia divenne Mercurio tra i romani. Per il grande rispetto che gli antichi alchimisti mostrarono ad Ermete, le opere alchemiche furono definite "ermetiche", che nell'antichità e nel linguaggio moderno significa imballaggi impenetrabili. L'ermetismo è diventato la base di molti sistemi e insegnamenti occulti dell'Europa. I filosofi più famosi, tra cui Pitagora, Platone, Agostino e i pensatori del Rinascimento, sono stati chiamati gli eredi spirituali di Hermes Trismegista.

L'ermetismo non è solo un monumento del patrimonio culturale, è in una certa misura la base metodologica di tutta la successiva filosofia mistico-esoterica. Apre il desiderio di comprendere la conoscenza perfetta attraverso la

rivelazione, il gusto per la mitologizzazione delle astrazioni filosofiche, la preoccupazione per la salvezza dell'anima e la conseguente percezione della vita e del mondo. Allo stesso tempo, nella sua manifestazione più alta come dottrina religiosa e filosofica, l'Ermetismo contiene una pratica religiosa dettagliata, la purificazione cerimoniale e la liberazione dell'anima, destinata a fornire Epifanio della divinità. L'unico sacramento riconosciuto dall'ermetismo è il mistero della Parola; la natura stessa della presentazione dei pensieri nei dialoghi ermetici ricorda la procedura magica per invocare significati nascosti, affinché la persona comprenda se stessa e Dio.

Come sistema di opinioni religiose e filosofiche, l'Ermetismo si presenta come un fenomeno olistico, anche se alcune tesi di vari trattati sigillati nel tempo non corrispondono del tutto, e a volte si contraddicono l'un l'altra. Così, per esempio, insieme all'accettazione del mondo terreno e della vita corporea, nella filosofia ermetica c'è una negazione spiritualistica di tutto ciò che è terreno e sensuale. Anche la tendenza al monoteismo che prevale nell'Ermetismo è evidente, il che non significa un rifiuto totale del politeismo. La comprensione religiosa di Dio come Mente generatrice, manifestata nelle loro creazioni, coesiste con l'idea dell'Uno divino, assoluto, super-esistenza, sconosciuto, non rivelato nel mondo dell'essere oggettivo. La filosofia ermetica è caratterizzata dall'uso coerente dei motivi della mitologia egizia antica (per esempio, il culto del Sole) e dall'interesse per la conoscenza "pratica" (delle scienze occulte). Alla tradizione ermetica appartengono i trattati in greco, latino, copto e armeno antico.

Così alcuni ricercatori fanno riferimento alla letteratura ermetica anche al "libro dei morti" e ai trattati di alchimia, che concentravano ricette per la trasformazione dei metalli, formule magiche, incantesimi e tavole astrologiche. I sacerdoti, che erano i custodi della saggezza tra gli antichi egizi, registravano la conoscenza come un grande mistero. Così probabilmente si formarono opere ermetiche. Si presume che non siano state scritte da una sola persona, ma da un'intera corporazione di sacerdoti per molte generazioni. Poiché il numero di opere nel corso dei secoli è diventato troppo grande, e le singole opere non avevano i nomi degli autori, tutta la loro serie è stata attribuita a Hermes, cioè alla saggezza divina. L'antichità delle idee dell'Ermetismo egiziano è fuori discussione, ma si ritiene che i più antichi monumenti scritti dell'Ermetismo, tra cui i più noti sono Poimandr, Asclepio, Conversazioni di Hermes con Tat, siano una traduzione di altre tradizioni più antiche che sono state trasmesse dagli iniziati egiziani e dai misteri greci. Le opere ermetiche hanno un numero di attori ridotto e strettamente regolamentato, tra cui la cosiddetta "tetradè sacra" dei personaggi: Lo stesso Hermes, il suo figlio spirituale Tat, Asclepio (discendente del dio della guarigione) e il re Ammon (il faraone egiziano Ramses II).

La saggezza ermetica come monumento della cultura dell'antico Egitto è considerata la più antica, non solo delle opere della filosofia greca antica, ma anche dei libri dell'Antico Testamento. "L'insegnamento ermetico, prima di tutto, verbale, si passa da maestro a studente verbalmente, se si tiene conto del

rispetto generale dell'antichità per il logos, le parole, il linguaggio, il significato, il rispetto enfatizzato per i libri, le conversazioni e le prediche, allora la specificità dell'ermetismo diventa poco chiara degli insegnamenti non scritti; un'altra cosa è che il significato di ciò che è scritto è tutt'altro che sempre così ovvio come è ovvio agli iniziati" [69, p. 9].

L'attrazione per le basi della conoscenza ermetica è accompagnata da una certa sacralizzazione. La dedizione non è altro che la conversazione di uno studente con un insegnante, la forma principale di trasferimento della conoscenza è il dialogo. Ma a differenza dei dialoghi di Platone, in cui l'insegnante pone le domande giuste, avvicinando lo studente alla conoscenza, lo studente la chiede nei dialoghi ermetici, cercando di entrare nei misteri della verità, la cui conoscenza rivela i segreti della pratica spirituale che permette di raggiungere la perfezione e di ottenere l'immortalità.

Lo stesso Plutarco fu un modello caratteristico dell'iniziato e pensatore della sua epoca. Di origine greca (era originario della città booneta di Heronei), aveva il titolo di sacerdote di Apollo, istruito, colto, che conosceva perfettamente la storia antica e si immergeva nei sistemi religiosi, in particolare nel culto egizio di Osiride e Iside. Alla considerazione di questo culto e al suo confronto con altri miti dedicò un trattato su "Iside e Osiride", che può essere considerato uno dei documenti più preziosi sulla storia del pensiero religioso del mondo antico. Plutarco rivela il significato esoterico dei sacramenti di Osiride, confrontandoli con il simbolismo del culto ellenico di Dioniso, scoprendo la comunanza del loro pensiero di base, nonché la comunanza dei culti dell'Iside egizia e della greca Demetra. Egli sostiene che per gli iniziati del significato segreto di questi culti, tutte le forme di culto al Divino e i dettagli dei loro riti sono solo diverse manifestazioni di un'unica ricerca di Dio, che è comune a tutte le religioni e ha un fine ultimo - avvicinare lo spirito umano al Principio unico della Divinità "[234, p. 23].

La filosofia ermetica si esprime con la parola. Anche se le parole non sono sempre chiare, più precisamente, non qualsiasi ascoltatore, non qualsiasi lettore è in grado di comprenderne il significato semplice e comprensibile. È particolarmente difficile capire i significati quando si traducono testi pressurizzati in altre lingue. La conoscenza è una questione e un privilegio di una minoranza. Una dedizione non si manifesta solo a parole, il suo percorso è un po' più ampio e consiste anche nella purificazione spirituale, o meglio nell'autopurificazione. Il primo passo di tale autopurificazione è l'odio per il corpo, il secondo è l'amore per se stessi, il terzo è l'acquisizione della ragione, il quarto è l'attrazione per una conoscenza superiore. Solo una persona che ha superato le dure prove di autopurificazione è in grado di comprendere correttamente le parole dell'insegnante.

L'iniziazione è la prima via segreta per il raggiungimento della conoscenza, l'altra via è la rivelazione. La base della rivelazione è l'atto mistico della

discrezione, che non viene esercitato dall'occhio fisico, non dal sensuale, ma da qualcos'altro. Al contrario, la vista, come tutte le altre sensazioni corporee nel sacramento della rivelazione, è offuscata. Una persona apre un organo speciale dell'occhio della mente, solo a lui si aprono gli occhiali e la visione di Dio.

Una persona spiritualmente imperfetta rischia di perdere la compostezza, quindi nel processo di iniziazione si deve raggiungere il completo controllo dei propri pensieri e delle proprie emozioni, cambiando il proprio carattere. Lo studente deve imparare a riconoscere l'indipendenza del proprio "io" non solo dal corpo, non solo dalle passioni e dalle emozioni, ma anche dalla propria mente, deve sperimentare la vera nascita di se stesso in una nuova personalità spirituale, raggiungendo uno stato di illuminazione, comprendendo la connessione di tutte le cose, la loro unità con Dio. Egli sperimenta l'illuminazione della mente e acquisisce la capacità di vedere connessioni dove non le aveva mai viste prima, di capire ciò che prima era oscuro, incomprensibile e che non aveva senso, diventa capace di comprendere la verità, sente il potere e la liberazione, armonizzando il suo Io spirituale con il mondo I. Secondo i principi dell'occultismo, l'iniziazione può essere definita come il processo di accelerare l'evoluzione umana, scoprire nuovi stati della sua coscienza, acquisire nuove capacità, una nuova rinascita fisica e spirituale.

Il destino delle idee ermetiche si è evoluto in modo diverso in epoche diverse. Molti autori cristiani percepivano Hermes Trismegistus come uno dei teologi più antichi, che donava al popolo un'intima saggezza divina. Il cui pathos religioso non lasciava indifferenti i rappresentanti della patristica cristiana che citavano generosamente il Tre volte più grande, apprezzando soprattutto gli insegnamenti ad essi vicini nello spirito dell'autotrasformazione dell'uomo nel processo di conoscenza della propria natura, della comprensione dell'uomo di se stesso come essere spirituale in cui si manifesta l'essenza divina. La possibilità di diventare Dio, secondo le idee dell'Ermetismo, non esclude la possibilità opposta: scendere nelle pianure dell'essere. Questo pone la persona di fronte a una scelta esistenziale: lottare per Dio o perdersi, una scelta che sta diventando sempre più attuale nel nostro tempo. Una persona che deve la responsabilità dello spazio è sia un'immagine di trattati ermetici, sia un'immagine della nostra contemporaneità. Il confine tra la saggezza antica e i problemi di oggi si dissolve. Alcuni sostenitori dell'occulto fanno l'ipotesi che la visione ermetica del mondo possa diventare la base neutrale su cui la riconciliazione avverrà nel tempo in opposizione alla religione della scienza. Tale riconciliazione tra scienza ufficiale e occultismo, fede con la conoscenza, religione con la filosofia e la scienza, misticismo cristiano con l'umanesimo antico, era l'obiettivo originale dell'Ordine Rosacroce medievale, che divenne l'erede spirituale dell'antica saggezza ermetica orientale, da un lato, e del cristianesimo gnostico, Giovanni cristiano del primo secolo, dall'altro.

Il ricercatore americano di conoscenza esoterica Manly P. Hall ha notato: "Le cosiddette nuove scoperte della scienza moderna agiscono spesso come una

riscoperta di ciò che è già stato fatto ed è stato a lungo conosciuto da sacerdoti e filosofi del mondo pagano antico. L'atteggiamento disumano delle persone verso l'altro era il risultato della perdita di conoscenze e di formule che, se salvate, avrebbero contribuito a risolvere decine di problemi della nostra civiltà" [368, p. 453].

L'ermetismo ha mantenuto lo status di dottrina legittima e di termine rispettabile fino al Grande Scisma del 1054, quando il Papa (Leone IX) e il Patriarca di Costantinopoli (Michele Kirulari) si maledissero in contumacia. Ciò significava la formulazione del dogma in quanto tale nel cristianesimo orientale e occidentale. Fino a questo momento, la conoscenza dei fondamenti dell'ermetismo era considerata un segno di educazione. Ora questa conoscenza è diventata considerata viziosa, pagana "cattiva" ("pagana" dal latino. Pagani). Il diritto di comunicare con il mondo dell'invisibile era monopolizzato dalla Chiesa, tutti gli altri cercatori della sacra verità si sono trasformati in concorrenti.

Si proclamava l'ermetismo con tutto il patrimonio antico della pesca

Satana, che doveva essere dimenticato. L'ermetismo è stato ripreso dopo diversi secoli, ma sotto un nome diverso: "occultismo" (dal latino. Occultus - "nascosto"). Consisteva in insegnamenti sull'esistenza di un rapporto nascosto tra eventi e fenomeni di ordine qualitativamente diverso, comprendeva l'essenza di fenomeni che non potevano essere spiegati né dal punto di vista della teologia canonica, né dal punto di vista della scienza razionale [406, p. 6-7].

Secondo alcuni studiosi, l'Ermetismo è la fonte primaria da cui noi europei, attraverso il pensiero ellenistico, abbiamo acquisito le nostre idee religiose e filosofiche più preziose. C'è un'innegabile connessione tra Ermetismo e Gnosticismo. Lo gnosticismo, sorto nel primo secolo dell'era cristiana, ha interpretato il cristianesimo in termini di metafisica persiana, egizia e greca. Formandosi nelle stesse condizioni culturali e storiche in cui la formazione della teologia e della filosofia cristiana del neoplatonismo (gli insegnamenti di Plotino, Porfido, Iamblico) e dello gnosticismo, (Gnosi ebraica, Gnosi cristiana), l'ermetismo conteneva una certa somiglianza con essi. Lo gnosticismo si basava sulle idee religiose e mitologiche dell'Oriente antico, il cui orientamento mistico si basava sull'unità statica con Dio e con altre forze e fenomeni soprannaturali. "Quando i greci conquistarono l'Egitto, la magia egiziana non poteva rimanere nascosta a loro. I filosofi alessandrini si preoccupavano soprattutto dei problemi dell'essere, delle domande sulla natura e sul rapporto della divinità con il mondo, soprattutto con le persone. Pertanto, dovevano anche affrontare il problema della teurgia egizia: può una persona, usando certi mezzi, influenzare gli dei in modo che soddisfino certi suoi desideri" [128, p. 108]. Iamblich, il fondatore della scuola neoplatonica siriana, autore del trattato sui misteri egiziani, in disaccordo con altri neoplatonici, riferendosi al misticismo egiziano antico, in particolare all'Ermetismo, creò una teoria piuttosto originale in cui

sosteneva che la teurgia fosse l'unica via di vero e proprio culto. Non è solo un modo magico, ma anche l'unico modo in cui una persona può ascendere a una divinità. Così, "l'influenza dell'uomo sugli dei" era solo per rendere l'anima umana una comunione di natura superiore, e allo stesso tempo al potere degli dei. Il sincretismo religioso e filosofico dello gnosticismo permette di interpretare l'ermetismo come la base dello gnosticismo. D. Strandin ha proposto di considerare l'Ermetismo come un cristianesimo esoterico, gnostico, e il significato mistico della ricerca della "pietra filosofale" come il risveglio del Cristo divino nell'uomo. Ogni insegnamento mistico ha una trasformazione dell'anima nella sua essenza. L'ermetismo, secondo D. Strandin, è una peculiare alchimia esoterica cristiano-gnostica, il cui uso permette ai suoi aderenti di comprendere meglio le leggi della perfezione dell'anima e la profondità della natura umana [282, p. 9].

In queste condizioni, ci sono richieste di irrazionalizzare il processo cognitivo, "sulla natura scientifica della mistica" e "la misticizzazione della scienza".

Secondo il postpositivista americano, l'autore dell'idea di "anarchismo epistemologico" P. Feyerabend, la diversità, l'incompatibilità e l'alternanza delle teorie permette alla scienza di evitare il dogmatismo, contribuisce a varie interpretazioni degli stessi fatti, è una necessità metodologica per la scienza e la filosofia moderne, quindi l'epistemologia moderna dovrebbe allontanarsi da chiare esigenze del razionalismo classico. Secondo Manly P. Hall, "il tradizionalismo è la maledizione della filosofia moderna, le sue scuole europee" [368, p. undici]. In questo contesto intellettuale, l'interesse per la conoscenza del sapere occulto, mistico esoterico, che è al di fuori della scienza e non è subordinato a una chiara organizzazione, ma rimane un tipo speciale di cognizione, inoltre - l'atteggiamento spirituale dell'uomo verso il mondo, è pienamente giustificato.

Come nota P. Gaidenko, grazie all'influenza di J. Bruno e della mistica tedesca, la dottrina della coincidenza degli opposti diventa il principio metodologico di Schelling e Hegel. Nel dialogo "Bruno, o l'inizio divino e naturale delle cose" (1802), Schelling, dando argomenti a Bruno, cerca di dimostrare che il vero pensiero deve procedere dalla legge della coincidenza degli opposti. "Solo ciò che è assolutamente e infinitamente opposto all'altro può essere combinato all'infinito" [73, p. 141-142].

Le antiche formule sono conosciute: "Macrocosmo - in microcosmo", "Conosci te stesso e conosci il mondo", "Tutto è in uno e Uno è in tutto" ci ritornano con termini nuovi: strutturale, sistematico, coerente, gerarchico, integro, ecc. in cui è possibile discernere i principi della filosofia ermetica, quegli schemi concettuali di giudizio, che la tradizione assocerà ulteriormente al modo di pensare dialettico. Così, la questione dell'origine storica della filosofia riceve un diverso quadro cronologico. Pertanto, è del tutto legittimo, un ritorno storico all'esperienza mistica come forma di conoscenza. Così, al III Congresso

Metafisico Internazionale di Roma, il professor T. Katz (Boston) ha cercato da una posizione gnoseologica di sostanziare l'esperienza mistica, grazie alla sua interpretazione concettuale. All'esperienza mistica dei fisici e dei matematici sono state dedicate diverse relazioni. Così, R. Penrose ha affermato che tutte le scoperte matematiche eccezionali sono scoperte di sé, non costruzioni. C'è una scoperta dello stesso tipo della scoperta delle isole nell'oceano che esisteva già prima della loro scoperta [298, p. 136-138].

Al congresso hanno analizzato dal punto di vista dell'esperienza mistica, della teoria di Einstein e della meccanica quantistica, e in una delle relazioni è stato affermato che la riduzione della funzione psi è un indicatore della sua obiettività. Così, il professor D. Murray (Roma) ha osservato che la teologia mistica studia la trasformazione dell'uomo attraverso il suo coinvolgimento nel divino. Ma per questo abbiamo bisogno di un nuovo discorso, che combini il mistico e il razionale. La filosofia ermetica ha sempre avuto un atteggiamento ambiguo.

Una volta, E. Blavatsky ha notato che gli ecclesiastici consideravano la filosofia ermetica come peccaminosa e satanica, e gli scienziati la negavano categoricamente. La ragione di ciò era la vicinanza, il mistero della conoscenza ermetica, la loro appartenenza alla saggezza esoterica, la specificità della pratica spirituale. La storia conosce le forme di pratica spirituale sino-taoista, tibetano-buddista, arabo-sufi, cristiano-gnostico. Tutte le conoscenze occulte sono convenzionalmente divise in due rami: quello orientale, associato alla tradizione spirituale indo-ariatica, e quello occidentale, che si è formato nel contesto della cultura caldeiana, assira, babilonese, egiziana. La componente esoterica occidentale dell'occultismo è rappresentata dall'ermetismo.

A sua volta, la filosofia ermetica si divide in due periodi della sua esistenza: la prima - la scienza spirituale puramente egiziana, associata al nome di Hermes Trismegistus, e più tardi - il periodo degli ordini esoterici medievali e delle confraternite segrete.

I concetti mistici e metafisici del Medioevo cercavano di tradursi in un piano pratico per i seguaci dell'alchimia, che speravano così di risolvere i problemi della vita. Come scrive M. Eliade, "uno dei simboli centrali dell'ermetismo alchemico era il rebis (letteralmente, "due cose") - l'androgino cosmico, che veniva raffigurato come un essere umano bisessuale. La sua rinascita deve la sua origine all'unione tra il Sole e la Luna. Colui che cercava tale combinazione divenne il vero proprietario della pietra filosofale, poiché la pietra aveva anche il nome di Rebis o "Androgina ermetica". "Ermetico androgino" personificava lo stato originale "[38, p. 27].

Le idee antropomistiche della filosofia ermetica hanno ricevuto un nuovo suono nella cultura del Rinascimento e nella vita intellettuale e spirituale della Germania. L'assimilazione del Corpo Ermetico, che si diffuse dopo la sua

traduzione in latino nel 1471, fornì alla visione dell'Europa occidentale profondità e ispirazione, collegando non solo il Rinascimento, ma anche i processi intellettuali e spirituali della Germania post-rinascimentale in un unico continuum semantico, dove la situazione più favorevole emerse nel Rinascimento. La filosofia ermetica, trasformata dalle disposizioni teosofiche di J. Boehme, è esistita fino al XIX secolo. La Germania e fin dai tempi del maestro Eckhart ha avuto un ruolo di primo piano nella tradizione antropomistica europea, dove lo stesso Eckhart e i suoi allievi G. Suso e I. Tauler possono essere attribuiti alle parole di Hegel su "uomini devoti e spiritualizzati" che dopo Eriugens "continuarono a filosofare nello spirito della filosofia neoplatonica che viene anche chiamata mistica" [386, p. 152].

Questo tipo di filosofare è penetrato nell'ambito della pratica liturgica ed educativa e ha avuto un ruolo piuttosto importante nella formazione della Riforma. Il nuovo "modo di pensare", che si basava sulle esperienze religiose personali e sull'intuizione, riconosceva l'autorità dei sentimenti religiosi personali, che, solo una cosa può mostrare a una persona il grado del suo approccio a Dio, avvicinava il discorso riformista alla tradizione antropomistica. E come la pratica ha dimostrato, tale stile di pensiero non era estraneo alla filosofia speculativa, che ha vissuto una rinascita neoplatonica, N. Kuzansky, il primo filosofo moderno, coerente successore del misticismo del XIV secolo. [386, p. 153].

Questa tradizione tedesca è stata soggetta all'accoglienza e all'assimilazione della filosofia ermetica, trovando in essa una conferma della sua intuizione antropomistica, che organicamente e facilmente anche prima che le traduzioni di Ficino fossero incluse nella filosofia di N. Kuzansky, di fatto definendo in gran parte la regola di Hermes nel successivo pensiero rinascimentale. Si può sostenere che le antiche rivelazioni religiose e filosofiche fecondano il pensiero europeo sulla via della rivoluzione scientifica del XVII secolo.

Insieme al misticismo tedesco, come osserva P. Gaidenko, M. Kuzansky subì l'influenza di una tradizione antropomistica magicamente occulta, che fu espressa in modo molto vivo da Hermes Threefold, considerato il predecessore di Mosè e che lo vedeva come il fondatore della religione della salvezza - il precursore di Cristo. La filosofia ermetica si diffuse, i suoi aderenti lo erano: M. Ficino, Pico della Mirandola, Cornelio Agrippa, Teofrast Paracelso, Giordano Bruno, Tomaso Campanella e molti altri [73, p. 138-139].

R. Yeats ha notato la famosa espressione di M. Kuzansky: "Dio è una sfera dove il centro è ovunque e il cerchio non è da nessuna parte" è tratta da un trattato ermetico. Nelle opere di N. Kuzansky, in cui una persona è stata elevata ad altezze senza precedenti, ci sono numerosi riferimenti a Hermes Trismegisto, per esempio: "Considerate ciò che dice Hermes Trismegistus: l'uomo è anche il secondo Dio. l'uomo è un Dio mortale, e che il Dio del cielo è un uomo immortale" [171, p. 327].

L'ulteriore sviluppo della filosofia ermetico-neoplatonica, antropomistica nella sua essenza, era strettamente connessa con la tradizione mistica della "filosofia comune" (Calvino) nel senso dell'unità del mondo come vita universale dello spirito che pervade e si manifesta in tutti gli oggetti. Secondo Paracelso, il mondo è inteso come un unico organismo: il macrocosmo, la cui natura è contenuta nell'unità eterna, e il microcosmo (l'uomo) sono uno. Le ricerche intellettuali sono finalizzate alla ricerca efficace di trovare questa vita in se stessi e nelle cose circostanti. In questo contesto, ogni attività è ormai intesa come un modo per comprendere l'uno. Avendo incarnato la "conoscenza assoluta", un adepto può influenzare la natura secondo la Legge suprema - per questo è necessario "afferrare" il mondo, inteso come un testo costituito da "geroglifici" mobili, "segno", "figure" che non esistono da soli, ma come una sorta di "determinazione". L'alchimia, l'astrologia, la medicina, la numerologia, la cabala sono diverse, ma strettamente connesse tra loro, ma in relazione tra loro, i modi di leggere un unico "significato", la sua comprensione [73, p. 155]. Lo studio della natura è strettamente connesso con la contemplazione mistica, l'empirismo diventa l'accumulo dell'esperienza spirituale attraverso la "trasmutazione dell'uomo interiore" nell'essenza nascosta del mondo. L'attività teorica e cognitiva è contenuta nella costruzione di "emblemi", "figure", "simboli", che, come allegorie simboliche, simulano varie simpatie di "sostanza" ed "essenza". Questi significati simbolici spiegano tutto ciò che sta accadendo nel mondo in questo momento, ciò che è accaduto nel passato e che accadrà in futuro. I "segni" stessi (visivi, numerici, ecc.) sembrano avere la capacità di aprire il segreto come "chiavi" [73, p. 156].

P. Gaidenko mostra, in parte attraverso Bruno, in parte grazie all'influenza del misticismo tedesco, su cui si è basato lo stesso Kuzanets, la dottrina della coincidenza degli opposti diventa il principio metodologico di Shelin e Hegel. L'ermetismo articola la posizione intermedia tra il panteismo e la concezione giudaico-cristiana di Dio. Secondo le dottrine giudaico-cristiane, Dio è trascendente rispetto al mondo che ha creato. Egli è assolutamente autosufficiente, non ha creato il mondo con una qualche necessità e non perderebbe nulla se questo mondo non creasse. Così l'atto stesso della creazione è essenzialmente immotivato, una forma particolare di dono. Dio crea non per necessità, ma per perfezione. Questa comprensione della natura di Dio è stata per molti insoddisfacente, perché la creazione qui appare condizionata e anche un po' assurda. Il panteismo, a sua volta, elimina la distinzione tra Dio e il mondo, in modo che tutto diventi Dio, eliminando così il modo elevato dell'essere divino.

L'ermetismo appare come una sintesi della dottrina della trascendenza di Dio e del panteismo: c'è una differenza metafisica tra Dio e il mondo, ma Dio ha bisogno del mondo per raggiungere la completezza e l'integrità.

In generale, si può notare che la filosofia ermetica si è rivelata una costante ideologica, che ha un proprio profilo di evoluzione storica dall'antichità ai tempi

moderni. Si può quindi concludere che lo gnosticismo ermetico e antropologico è diventato "l'enzima cementante" del precedente cammino della pace e di Dio, che ha rafforzato il sentimento della sua condizionalità divina e l'apertura all'attività cognitiva creativa, creando un flusso intellettuale di sistemi significativi della filosofia successiva.

3.3 Concettualizzazione delle idee antropomistiche di riflessione filosofica della modernità e del postmoderno

L'era della modernità ha costretto la coscienza mistica alla periferia. Ma non dobbiamo dimenticare che la coscienza laica della modernità è geneticamente connessa con la coscienza religiosa. La questione della presenza delle implicazioni mistiche della filosofia moderna, catturate dal vortice epistemologico delle scienze naturali e della matematica, dipende direttamente dalla costruzione del concetto originario di "misticismo", che in questo contesto va inteso nel senso più generale dell'immanenza e dell'omologia dell'esistenza umana e dell'Essere assoluto.

Caratteristica dei pensatori di spicco del XVII-XVIII secolo, la sintesi tra pensiero scientifico e fede religiosa ardente dal punto di vista della nostra epoca cinica, appare un po' paradossale, ma non può essere ridotta ad atavismo o oscurantismo peculiare. Tale sintesi è una condizione necessaria per l'attuazione del pensiero moderno. Questo è facile da capire se ci si rivolge alle opere di B. Pascal. Una caratteristica delle visioni mistiche di B. Pascal è la sua convinzione che la base del suo amore per "l'essenza astratta dell'anima umana" siano le sue proprietà. Riflettendo sulle peculiarità dell'"io" di una persona, sul suo "luogo", Pascal distingue le proprietà di una persona (la sua bellezza, la sua comprensione, la sua memoria, ecc.) dal suo "io": "E se mi amano per il mio giudizio, per la mia memoria, ti piaccio? No, perché posso perdere queste qualità senza perdere me stesso [moi-même]. Dove sono allora io, se non nel corpo o nell'anima? E come amare un corpo o un'anima, se non per queste qualità, che non sono affatto ciò che il mio io è educato, perché sono sezionate? Qualcuno vorrebbe amare la sostanza dell'anima di una certa persona - astratta, e lasciare che siano le sue qualità? Questo è impossibile e sarebbe ingiusto. Perciò non amiamo sempre l'uomo, ma solo le qualità" [247, p. 244]. Avendo fatto questa conclusione, è assurdo per la stragrande maggioranza dei mistici che cercano una conoscenza mistica di quell'aspetto della Verità che corrisponde alla conoscenza di Dio Padre.

Il percorso misterioso per Pascal è quello di focalizzare l'attenzione sul Divino nascosto. Le forme di tale concentrazione sono le conversazioni su Dio e la meditazione in silenzio: "Dobbiamo, per quanto possibile, rimanere in silenzio e parlare solo di Dio, che sappiamo essere vero, e così ci convinceremo" [247, p. 38]. Pascal è vicino a quei mistici, "che cercano Dio con tutto il cuore, che sono deludenti solo perché privati del suo sguardo, che non hanno altro desiderio che

occupare Lui, né altri nemici, se non quelli che li allontanano da Lui" [247, c. 96]. Secondo A. Badiu nelle opere di Pascal, si cerca di "introdurre il discorso miracoloso nell'era della ragione classica, in cui il soggetto agisce come profondità mistica e silenzio" [26, p. 34].

La presenza di implicazioni mistiche nelle opere di Spinoza è stata indicata, in particolare, da M. Scheler e S. Frank. Come panteismo acosmico, il sistema di Spinoza si riferisce sia alla linea di forme di misticismo estremamente realistico che si estende in Occidente da Dionisio l'Areopagita, sia, se si guarda dall'altra parte, a forme di panteismo rinascimentale, rappresentate dagli insegnamenti di Giordano Bruno. Entrambe le direzioni - l'estatica contemplazione divina e l'amore per Dio e la gioiosa scoperta della natura, il violento entusiasmo per il mondo delle sue forme e la sorpresa da esse suscitata - si incontrano nelle opere di Spinoza. Sono state pacificate dai concetti della scienza naturale allora matematico-meccanica (Galileo, Leonardo, Cartesio) e la categoricità e la consistenza si sono sciolte in acqua gelida, da cui in un primo momento sono state, di fatto, per quanto possibile, in "Etica" intrecciate nel modo più vicino possibile.

Anche Spinoza ha ereditato la sua più alta categoria di conoscenza dall'antico misticismo: ma non il piacere discorsivo, ma intuitivo-contemplativo di "collegare l'anima con la cosa stessa", cioè con Dio in Amor intellectualis Dei. Pertanto, l'"Etica" di Spinoza non vuole essere solo un compendio istruttivo di affermazioni e prove di queste affermazioni - è concepita principalmente come una guida viva e assolutamente orientata alla pratica per l'anima del lettore sulla via dell'ideazione dell'esperienza, a questa costante "posa sull'idea dell'esperienza di vita e dell'essere nel mondo". E con l'aiuto di questo atto cognitivo spirituale - alla beata contemplazione di Dio, elevandolo al di sopra del livello generale della pratica della vita dello stato sublime dell'anima [390, p. 61-62].

Spinoza ripete essenzialmente l'antica opinione di Parmenide: "una sola e medesima opinione, e ciò che pensa", sviluppata da Plotino in tutta una dottrina sistematica dell'"Uno" super-essenziale e super-razionale, che al livello più basso, come "essere" si differenzia in momenti correlativi di "pensare" e "pensabile". Se a questo insegnamento di Spinoza aggiungiamo l'infinità qualitativa di Dio, che si esprime in innumerevoli dei suoi attributi, di cui solo due sono a nostra disposizione (estensione e pensiero), e la sua dottrina della conoscenza intuitiva, che non è un'apprensione astratto-oggetto, ma "un'esperienza delle cose stesse e del loro godimento", "vedremo che Spinoza, nonostante il suo razionalismo e i segni evidenti del naturalismo, era una specie di mistico". Il suo misticismo - non solo per metodo, ma anche per contenuto - può essere definito come il mistico della conoscenza contemplativa. Il mondo intero per lui non è altro che la realtà delle idee e delle loro modificazioni nella mente di Dio; l'atto di creare il mondo e l'atto di conoscere o dispiegare le idee nella mente di Dio sono una cosa sola; e la nostra conoscenza adeguata, in cui la realtà onnicomprensiva ci appartiene, come idea che ci permette di unirci al misterioso atto di dispiegare creativamente le idee delle realtà, come noi stessi,

le nostre anime, non sono altro che modificazioni del pensiero di Dio. Spinoza è così appassionato di questa intuizione dell'unità mistica di Dio (il cui segreto, nonostante la super-razionalità di Dio, cioè il suo infinito qualitativo e l'assoluta semplicità interiore, ci rivela la natura ideal-realistica del pensiero puro) che tutto il resto dell'essere scompare, si trasforma in nulla [344, p. 64-65].

Nel patrimonio filosofico di Hegel si possono trovare segni di contatto con la tradizione mistico-ermetica. La dottrina hegeliana del rapporto tra Dio e il mondo afferma l'"insufficienza" di Dio, che senza il mondo manca di conoscenza di sé. Così, il mondo è creato come uno specchio in cui Dio conosce se stesso. Tale conoscenza è concentrata nella pura speculazione, che prevede un "cammino" dall'amore della sapienza al possesso della sapienza. Inoltre, è noto l'interesse di Hegel per l'alchimia, la Cabala, lo spiritualismo, le pratiche occulte e le società. Tale interesse è stato sostenuto dalla comunicazione personale con i partecipanti di tali società.

Tuttavia, in termini di discorso filosofico esplicito, è da Hegel che ci troviamo di fronte a una riflessione concettuale, degna di nota per la filosofia moderna e postmoderna, una riflessione sulla repressione storica del ritorno mistico e inconscio del mistico in una forma trasformata di superamento della limitazione kantiana della conoscenza.

Riflettendo sull'essenza dell'antica coscienza, Hegel osserva: "queste contemplazioni erano mistiche, non nel senso in cui si chiamano i misteri degli insegnamenti della rivelazione cristiana, perché in quest'ultima il mistico è qualcosa di interiore, di speculativo. E la contemplazione greca sarebbe dovuta rimanere un mistero, soprattutto perché i greci potevano parlarne solo nei miti, cioè senza cambiare la tradizione" [74, p. 169].

Tuttavia, in questo culto, sebbene provenga da un certo opposto, la base rimane una gioiosa chiarezza. La via della purificazione non è sofferenza e dubbio infiniti, in cui l'autocoscienza astratta è isolata da se stessa nella conoscenza astratta, e quindi si muove solo in se stessa, pulsa in questo vuoto, la forma priva di senso, trema in se stessa e in questa autenticità astratta di se stessa, non può raggiungere la verità e l'oggettività assolutamente solide, e sentirle.

In Grecia, questa trasformazione avviene sempre sulla base di questa unità come il raggiungimento della purificazione dell'anima, come atto assoluto, rimanendo su questa base inizialmente inconscia di un processo spirituale più esterno, poiché l'anima non si immerge nelle profondità più profonde dell'obiezione, come accade quando la soggettività è pienamente sviluppata. nella sua infinità. Per dare un'impressione più profonda all'anima, l'immaginazione disegna orrori, immagini spaventose, immagini spaventose, ecc. E, al contrario, per contrapporsi a questo lato notturno, crea immagini abbaglianti e vivide che stupiscono per la loro magnificenza, e l'iniziato si schiarisce, contemplando queste immagini e rivivendo i movimenti mentali da esse provocati [74, p. 169].

Queste contemplazioni mistiche corrispondono alla contemplazione della vita divina, che è rappresentata nella tragedia e nella commedia. La paura, la simpatia, la tristezza nella tragedia - tutti quegli stati che la consapevolezza di sé sta vivendo - sono proprio il cammino di purificazione su cui si compie tutto ciò che è determinato da un destino cieco. Allo stesso modo, la contemplazione della commedia e il rifiuto della coscienza di sé dalla sua dignità, dal suo significato, dalla sua opinione su se stessa e anche dalle sue forze più profondamente radicate - questo rifiuto generale di tutto ciò che è personale è il culto in cui lo spirito trova un'incrollabile autenticità rinunciando a tutto ciò che è definitivo. se stesso e ne gode.

Il bombardamento affronta anche la questione della natura dell'antico misticismo: "Omero, cioè il politeismo di Omero, si basa proprio su questo oblio del mistico. Omero stesso è una crisi, è lui stesso il risultato, la bozza (Residuum) di questa grande crisi. Egli, come ultima generazione del grande passato, non appartiene a una singola nazione, ma a tutta l'umanità. È una persona simbolica in cui si è espresso puro, completamente libero dal suo opposto politeismo. Non è stato lui a generare la mitologia, ma è lui stesso il prodotto della mitologia, la sua ultima crisi. Se Omero è colui in cui si è compiuta questa storia puramente mitologica degli dei, colui che, in questo senso, in modo incondizionato - come solo ora Erodoto parla per noi - dice, è stato il primo a creare una teogonia per i greci: l'emergere, il primo fondamento dei misteri, va pensato proprio come simultaneo a Omero" [392, p. 496].

Secondo Schelling, il mondo degli dei di Omero mantiene silenziosamente un segreto, sembrava costruito sul precipizio in segreto, come se lo nascondesse. La Grecia ha Omero, proprio perché ha Misteri, cioè perché è riuscita a conquistare una vittoria completa sul principio del passato, che nei sistemi orientali era ancora dominante ed esterno, trasformandolo di nuovo in un interno, cioè mistero, nel mistero (da cui ha avuto origine).

Dato l'atteggiamento critico del defunto Schelling nei confronti di Hegel, il suo tentativo di identificare il pensiero speculativo con l'"empirismo mistico" merita attenzione: "Un grado superiore di empirismo filosofico è quello che afferma che il supersensibile può diventare un vero e proprio soggetto di esperienza, e in questo caso, naturalmente, che questa esperienza non può essere solo un'esperienza di tipo sensuale, anzi, deve avere in sé anche qualcosa di misterioso, mistico, da cui possiamo chiamare questo tipo di insegnamento mistico empirico snom. Tra questi insegnamenti, al di sotto di tutto, forse, c'è quello che ci permette di accertare l'esistenza del supersensibile solo attraverso la rivelazione di Dio, intesa come fatto esterno. Nel terzo tipo di empirismo, il supersensibile si trasforma nel soggetto dell'esperienza reale per il fatto che, come possibile, il movimento estatico di un essere umano verso Dio e, di conseguenza, una necessaria, inconfondibile contemplazione non solo dell'essere divino, ma anche dell'essenza della creazione, così come di tutto ciò che accade durante questo tipo di empirismo è la teosofia, prevalentemente speculativa, o

mistica teorica: "Per il momento, va notato che esistono dottrine e sistemi che si oppongono al razionalismo dogmatico della vecchia metafisica, per cui quest'ultima, infatti, non ha mai goduto di un dominio eccezionale, ma ho sempre avuto accanto a me questi sistemi, che ho già designato con il nome comune come l'insegnamento dell'empirismo mistico" [393, p. 159].

Dopotutto, la creatività è una rivelazione, oltre che secondo un sentimento individuale, non ulteriormente comprensibile, porta in sé qualcosa di mistico. Così, questi sistemi, almeno, hanno formato un potente contrappeso al razionalismo, che nessuno è stato ancora in grado di superare in nessuna epoca fino ad oggi. Questo poteva accadere "solo perché la vera filosofia vi si opponeva" [393, p. 160].

Insieme alla comprensione filosofica dei fenomeni della coscienza, si sta sviluppando anche la linea teologica della costituzione della coscienza religiosa. Ad esempio, il teologo tedesco R. Otto considera il misticismo come il modo sacro aperto all'uomo nell'orizzonte delle sue membra: "... L'impotenza di fronte all'onnipotenza, la sua stessa insignificanza, e l'atteggiamento di "maestà" "verso" la polvere e le ceneri", che è il punto qui ... porta all'"annientamento" del sé, da un lato, e alla realtà esclusiva e completa del trascendentale, dall'altro. Questa esperienza è insita in alcune forme di misticismo" [243, p. 34-35].

Egli dimostra inoltre la natura derivativa della metafisica laica rispetto all'esperienza religiosa olistica: "Per una persona povera e umile, Dio diventa tutto in tutto. Diventa essere ed esistere come tale. Con maestà e mitezza, la comprensione "mistica" di Dio cresce in lui, cioè non dal damorismo e dal panteismo, ma dall'esperienza di Abramo. Questa mistica, che deriva dalla maestà e da un senso di animalità, potrebbe essere chiamata "maestà mistica". Secondo le sue fonti, si differenzia dalla "contemplazione dell'uno" mistica, per quanto intimamente connessa con essa ... È un mistico, ma un mistico che ovviamente non ha avuto origine dalla metafisica dell'essere, molto probabilmente può mettere l'ultimo al servizio di se stesso" [243, p. 35-37].

I teologi e l'altro, insieme all'aspetto ontologico della mistica religiosa, alla sua intensità affettivo-sensuale, non sono lasciati senza attenzione. Così il teologo tedesco K. Barth con l'obiettivo di concettualizzare l'affetto sublimato del cristianesimo fa una distinzione tra eros e agape: "Storicamente è molto semplice contrapporli l'uno all'altro. L'eros era nella religione greca, nel misticismo e nella filosofia, e soprattutto nel senso greco antico della vita, la quintessenza della glorificazione. Questo sentimento era descritto come l'esperienza dell'orrore e della gioia, l'inizio e la fine di ogni elezione e di ogni volontà, andando oltre i limiti dell'esistenza umana. Una tale esperienza può avvenire nel sensuale, specialmente nell'ebbrezza sessuale (erotica). Tuttavia, può anche verificarsi nell'incontro spirituale interiore con il super-sensibile e super-intelligente, con la perdita dell'essere e della conoscenza, nell'incontro con la divinità e in congiunzione con essa. L'eros è l'umanità come demonismo nel

senso più basso e come una sorta di divinità suprema secondo Euripide, secondo Aristotele - la forza di attrazione attraverso la quale il primo principio sostiene tutte le cose in ordine e in movimento. Dopo tutto, l'eros è guidato da tutto. L'eros è "l'amore universale, che cerca il suo piacere qua e là". È un desiderio indefinito di esistenza, libero da qualsiasi decisione e atto" [28, p. 109]. E' nella sua forma più pura che l'eros è un bottom-up, dall'uomo a ciò che è al di sopra di lui, al divino. Almeno, questo non è un appello ad un altro per il suo stesso bene, ma soddisfa il proprio desiderio di vita, per il quale l'amato è solo un prodotto di consumo, solo un mezzo per un fine (sia esso un soggetto, una persona o una divinità). Non ci vuole una mente particolarmente acuta per capire che questo eros è diverso dall'amore cristiano. Il fatto che queste due realtà, denotate da questi concetti, vadano ricercate su due livelli completamente diversi, diventa chiaro già dal fatto che né l'eros né l'agape si trovano nel Nuovo Testamento. La filosofia è per il teologo protestante una fonte di contaminazione dell'agape-eros: "Non è spesso necessario sollevare una seria questione prima della meditazione e della speculazione cristiano-mistica, che da tempo sono state attinte dall'eredità di Platone e di Plotino: non è forse quello di cui si parla come agape, in realtà è solo l'eros, idealizzato, sublimato, la pietà acquisita?" [28, p. 111].

Tornando al profilo filosofico della comprensione del mistico, va notato che, nonostante alcune contraddizioni, sia Hegel che Schelling formano le filosofie sistemiche di natura oggettivistica, le sue implicazioni antropomiche si basano su un'ontologia globale dell'essere come realtà totale. Parallelamente a questa linea si sviluppa un'ontologia soggettivista: "In alcune forme di misticismo, cioè nelle sue "forme" volontaristiche, sentiamo qualcosa di energetico con tutte le nostre forze ... Essa ritorna anche nella mistica volontaristica di Fichte, e nella sua speculatività sull'assoluto come gigantesco desiderio irrequieto di azione, così come nella "volontà" demoniaca di Schopenhauer" [243, p. 40-41].

Una certa sintesi di entrambe le linee si realizza nella filosofia di Bergson, che vedeva nella mistica una sintesi profonda del pensiero con l'azione e l'affetto: presa in prestito dal suo ardore, dalle folate, dall'estasi; usando il linguaggio della passione da lei trasformata, la mistica non ha fatto altro che riacquistare la sua ricchezza "[36, p. 42].

La sintesi organica di sensazione, azione e pensiero fa del misticismo un'esperienza chiave nell'apprendere la propria volontà: "Come soggiogare la propria volontà? Due vie si aprono davanti al tutor. Una è la via della formazione, se la parola è presa nel senso più sublime; l'altra è la via del mistico. Con il primo metodo si introduce la morale, che consiste in abitudini impersonali; con l'aiuto del secondo si ottiene l'imitazione della personalità e anche l'unità spirituale "[36, p. 103].

Secondo Bergson: "il più alto grado di misticismo è un contatto stretto e, quindi, una parziale sovrapposizione con lo sforzo creativo che la vita manifesta. Lo sforzo viene da Dio, a meno che non sia Dio stesso. Il grande mistico è

l'individualità, capace di superare i confini determinati dalla coscienza della sua materialità, continuando ed estendendo così l'atto divino. Questa è la nostra definizione "[36, p. 236].

In modo simile, Bergson dimostra che il problema dell'immortalità dell'anima può essere risolto attraverso l'ascesa di due linee molto diverse: la linea dell'esperienza della memoria e la linea di un'esperienza mistica completamente diversa. Questa, secondo J. Deleuze, è la genesi dell'intuizione nell'intelligenza. Se una persona raggiunge un'integrità creativa aperta, allora, piuttosto, agisce, creando, piuttosto che guardare. Nella filosofia stessa si assume troppa contemplazione: tutto avviene come se l'intelletto fosse già stato segnato dall'emozione, e quindi dall'intuizione, ma non tanto da creare in accordo con questa emozione. Così, le grandi anime - più che i filosofi - sono le anime degli artisti e dei mistici (almeno i mistici cristiani, che Bergson descrive come quelli pieni di attività, azione e creatività). Al limite, è il mistico che gioca tutta la creatività in generale, inventa un'espressione che è più adeguata, più dinamica è la creatività. Al servizio di un Dio aperto e finito (tali caratteristiche di un impulso vitale), l'anima mistica gioca attivamente l'intero universo nel suo insieme e riproduce l'apertura del Tutto, in cui non c'è nulla da vedere, né da contemplare. "Già animato dall'emozione, il filosofo isola le linee che dividevano i dati nei composti dell'esperienza; e continua il loro percorso fino al punto di "girare"; indica il punto virtuale in cui tutte queste linee si incontreranno. Tutto accade come se ciò che rimaneva incerto nell'intuizione filosofica acquisisse un nuovo tipo di certezza nell'intuizione mistica - come la "probabilità" filosofica stessa continuasse nella certezza mistica. Indubbiamente la filosofia può vedere l'anima mistica solo dall'esterno e in termini di linee di probabilità. Ma proprio l'esistenza stessa del misticismo rende il più probabile passaggio finale alla fiducia, e dà anche forma e confine a tutti gli aspetti del metodo [101, p. 322].

Solo nelle condizioni della formazione del paradigma del pensiero post-classico il misticismo acquisisce un ripensamento positivo. Il clima del mondo moderno è determinato dalla "situazione postmoderna", il cui contenuto è ideograficamente legato al "declino delle metafore dell'Illuminismo". Direttamente nell'ambito della filosofia, la conseguenza di questo evento è la formazione di due paradigmi in competizione tra loro: il postmodernismo e la filosofia analitica, basati su diverse versioni dell'obiezione e sul superamento della metarracconto educativa. Il postmodernismo segue la via della distruzione metafisica indicata da M. Heidegger come mezzo per sostanziare una nuova filosofia. La filosofia analitica si basa sul calcolo positivista "propositivo" del discorso filosofico. La posta in gioco in questa controversia è la questione dello status scientifico della filosofia e la ricerca di modi reali per implementare la funzione sistemica della conoscenza scientifica nella misurazione della coscienza sociale.

Secondo la concettualizzazione filosofica del misticismo attraverso gli ultimi paradigmi filosofici, una tappa necessaria della "rinormalizzazione" del rapporto fondamentale "filosofia - religione". Il progetto di tale rinormalizzazione si sviluppa su due piani: l'orizzontale ontico dei paradigmi fissi dell'esperienza e la verticale ontologica della dissezione soggettiva di questa esperienza. Compito primario della comprensione del contenuto filosofico della mistica è la concettualizzazione della sezione ontologica (la topologia del soggetto), che rivela l'orizzonte delle descrizioni dei significati, degli affetti e delle situazioni che compongono il piano dell'esperienza mistica (cartografia dei "movimenti" e degli stati del soggetto). Il richiamo al concetto di topologia è legato agli assiomi della forma, costitutivi di ogni tipo di visione del mondo.

I parametri del formalismo intelligibile nello studio dei fenomeni irrazionali della coscienza sono determinati dalla relazione tra i piani di immanenza e di trascendenza (Deleuze).

Ma al momento c'è un'esigenza di maturazione per l'implementazione della trascrizione secondaria della matrice storico-filosofica, tenendo conto dell'aggiornamento degli stili specialistici del discorso filosofico, in particolare della psicoanalisi. L'attuazione di questo processo è la strada per lo sviluppo della filosofia nazionale. Da questa impostazione strategica deriva il compito di costruire un dispositivo di studio delle idee antropomistiche nelle dimensioni dei concetti filosofici del postmodernismo.

Nel libro di testo di B. Russell "Mysticism and Logic" troviamo un'esposizione dettagliata dei tratti essenziali della mistica filosofica, spiegata sulla base della filosofia del filosofo inglese.

Il fondamento del misticismo è "la fede nella capacità di penetrazione intuitiva, in contrapposizione alla conoscenza analitica discorsiva; la fede nel cammino della saggezza è il cammino delle intuizioni improvvise, che sono di natura obbligatoria, in contrapposizione a un cammino scientifico lento e pieno di errori di conoscenza dei fenomeni esterni, che si caratterizza per l'affidamento ai sentimenti" [454, p. 42]. Tale credenza, derivata dalla capacità di concentrarsi sull'esperienza interiore, fa nascere un senso di irrealtà dell'ambiente circostante, quando il contatto con le cose quotidiane si perde, il senso di affidabilità del mondo esterno scompare, e sembra che l'anima - completamente sola - attinga dalle sue profondità i fantasmi fantastici che sono latentemente presenti nel mondo della nostra esistenza. Questo, secondo Russell, "è il lato negativo dell'iniziazione mistica: il dubbio nella conoscenza quotidiana, che prepara la strada alla percezione di quella che è la più alta saggezza". Molte persone che hanno familiarità con un'esperienza così negativa non vanno oltre, ma per un mistico questa è solo una finestra su un mondo più ampio" [454, p. 43]. In seguito, il filosofo inglese esegue una descrizione fenomenologica dell'esperienza mistica: "L'intuizione mistica inizia con la sensazione che il segreto sia rivelato, che la vera saggezza sia diventata improvvisamente

evidente. Il senso di ovvietà, l'apertura della verità viene prima di ogni comprensione specifica. Quest'ultima è il risultato della riflessione sull'esperienza ottenuta al momento della rivelazione, che non può essere articolata" [454, p. 43]. Le credenze, infatti, non sono legate a questo momento, e poi spesso cadono nel campo della sua attrazione; quindi, oltre alle opinioni condivise da tutti i mistici, troviamo in molti di essi altre opinioni - private e transitorie - che hanno acquisito un'autenticità soggettiva attraverso la fusione con ciò che era veramente mistico. Possiamo ignorare strati così insignificanti e limitarci alle convinzioni che tutti i mistici condividono.

Il primo e immediato risultato dell'illuminazione mistica è la credenza nella possibilità di conoscere questo metodo, che può essere chiamato scoperta o intuizione, e che è opposto al sentire, al ragionare e all'analizzare - guide cieche al pantano delle illusioni. Strettamente connessa a questa credenza è l'idea di realtà, che esiste "dall'altra parte" del mondo dei fenomeni ed è completamente diversa da essa. La passione per questa realtà viene spesso ad adorarla; si crede che essa sia sempre e ovunque vicina, coperta da un sottile velo di sensuali rappresentazioni, pronta - per una mente ricettiva - a risplendere in tutto il suo splendore anche attraverso l'indubbia stupidità e depravazione dell'uomo. Il poeta, l'artista e l'amante cercano questo splendore: la bellezza che vogliono vedere ne è solo un debole riflesso. Ma il mistico vive nella piena luce della conoscenza: vede chiaramente ciò che gli altri sentono solo vagamente, e la sua conoscenza è tale che accanto a lui ogni altra conoscenza appare come ignoranza.

La seconda caratteristica del misticismo è la fede nell'unità e il rifiuto di riconoscere il contrario o la differenza in qualsiasi cosa. Eraclito diceva che "il bene e il male sono una cosa sola"; diceva anche che "la via su e giù è la stessa". Questo approccio si manifesta nella simultanea affermazione di giudizi contrastanti: "Nelle stesse acque affondiamo e non affondiamo, e noi esistiamo e non esistiamo". La tesi di Parmenide, che la realtà è una e inseparabile, nasce dallo stesso impulso all'unità. In Platone, questo impulso è meno evidente, è frenato dalla sua teoria delle idee; ma riappare, per quanto la logica platonica permetta, nell'insegnamento del significato principale del bene.

Il terzo segno di quasi tutta la metafisica mistica è la negazione della realtà del tempo. Questo è il risultato della negazione della differenza: se tutto è uno, la differenza tra passato e futuro dovrebbe essere un'illusione. Abbiamo visto che in Parmenide questo insegnamento viene alla ribalta; e tra i filosofi della New Age, è fondamentale per i sistemi di Spinoza e di Hegel. L'ultima convinzione del misticismo che dobbiamo considerare è che tutto il male è dichiarato un'illusione generata dalle "differenze" e dagli "opposti" dell'intelligenza analitica. Il misticismo non crede che cose come la crudeltà, per esempio, siano buone, ma nega che siano reali: appartengono al mondo inferiore dei fantasmi, dal quale dobbiamo essere liberati dalla visione penetrante. L'etica del misticismo è caratterizzata dall'assenza di indignazione o protesta, dall'incredulità nella completa inevitabilità della separazione in due campi ostili

- il bene e il male. Questo approccio è il risultato diretto dell'esperienza mistica: un sentimento di pace infinita è associato a un mistico senso di unità. C'è persino il sospetto che il sentimento di pace causi - come accade in un sogno - l'intero sistema di visioni correlate che compongono l'insegnamento mistico. Ma questa è una domanda difficile, e in risposta ad essa l'umanità difficilmente raggiungerà un accordo [454, p. 56].

Ci sono almeno tre opzioni per il rapporto tra l'antimetafisica del postmodernismo e le forme di metafisica religiosa. La prima è la riconcettualizzazione del misticismo attraverso la filosofia esistenziale, la psicoanalisi, lo strutturalismo, ecc. La seconda opzione è la distruzione diretta della metafisica. La terza è una ricostruzione dettagliata dei sistemi storici e filosofici nella misurazione genealogica delle reciproche influenze. Le priorità sono i primi due modi necessari per sostenere le varianti esistenti dell'interpretazione della mistica. In futuro, cercheremo di creare un certo profilo della loro attuazione sul piano del concetto di psicoanalisi.

Nel quadro del paradigma della psicoanalisi, ci sono diverse opzioni per interpretare la natura dell'esperienza mistica. Un approccio radicale alla comprensione metapsicologica del sentimento del mistico è concettualizzato da Z. Freud. Il fondatore della psicoanalisi fa riferimento alla formula del "sentimento oceanico" proposta da Romain Rolland per determinare l'emozione iniziale del senso di dissoluzione della propria esistenza nella realtà sovraindividuale dell'Assoluto. Questa emozione crea le basi per la formazione del soggetto dell'esperienza religiosa. Freud offre una trascrizione naturalistica di questa formula, riducendo il meccanismo del "sentimento oceanico" all'esperienza fenomenologica dell'unità del neonato con il corpo della madre. Per un adulto, l'acquisizione di un'esperienza mistica è un modo per tornare agli strati infantili del proprio subconscio, che possono diventare psicopatici. La posizione di Freud sul misticismo è quindi radicalmente antimetafisica: un'esperienza mistica perde definitivamente la dimensione della trascendenza.

L'universalismo dell'interpretazione freudiana si basa su una base puramente fenomenologica.

Il riduzionismo di Freud nel definire la natura del subconscio in generale e del "sentimento oceanico" in particolare, si opponeva non solo ai suoi avversari, ma anche ad alcuni seguaci, contro il suo concetto. Tra questi ultimi spiccava K. Jung, che creò una sua personale interpretazione del misticismo. Meno radicalmente di Freud e Lacan si avvicina allo studio dei fenomeni dell'irrazionale K. Jung. Osservando che "il razionalismo e il dottrinalismo sono le malattie dei tempi moderni", Jung vede positivamente la mistica come un orizzonte che è escluso come impossibile "dovrebbe essere la linea guida della conoscenza" [418, p. 122]. Jung alla trascrizione metafisico-teologica della mistica attraverso il modus dell'esperienza numinosa, che è il criterio del teologo

R. Otto: la crescita del suo potere. Possiamo indicare tre livelli: il livello del sorprendente, il livello del paradosso e il livello dell'antinomia.

Come "completamente diverso", mirum appare prima di tutto immenso e sfuggente, come akalepton, secondo John Chrysostom, come qualcosa che lascia la nostra "comprensione", perché "trascende le nostre categorie". Ma non solo le supera: sembra che entri in conflitto con esse, le rimuove e le confonde. Allora non solo è sfuggente, ma diventa paradossale; allora non si pone al di sopra di qualsiasi mente, ma sembra essere "pro razionale". Da qui nasce la forma tagliente, che chiamiamo Antinomica. L'Antinomia è ancora più di un paradosso. Perché qui ci sono giudizi che non solo sono irragionevoli, violano la scala e le leggi della mente, ma che si sviluppano in se stessi, ed esprimono l'opposto rispetto al loro soggetto, opposti inconciliabili e irrisolti. Qui il mirum nasce come desiderio di comprensione razionale, come forma più sottile dell'irrazionale. Egli non può essere abbracciato solo dalle nostre categorie, non solo immenso in virtù della sua dissimilitas, non solo confonde e confonde la mente - questo è qualcosa che, di per sé, gli è ostile, qualcosa di opposto e contraddittorio, questi momenti dovrebbero manifestarsi principalmente nella "teologia mistica" [243, p. 50]. Per lui il "sentimento oceanico" è una funzione dell'azione delle strutture archetipiche della psiche umana.

Tuttavia, c'è una versione più critica della psicoanalisi antimetafisica, presentata negli scritti di Jacques Lacan. La sintesi lacaniana delle idee di Freud con le modifiche dello strutturalismo "radicale" (R. Jacobson, C. Levi-Strauss) rivela anche un certo orizzonte di interpretazione del paradigma dei concetti di base del misticismo. L'opera di Lacan è incentrata sulla triade "Reale-immaginario-simbolico, i cui elementi denotano "misure dell'esistenza di una persona, secondo la coordinazione di cui si crea il destino del soggetto" [117]. Questa Triade è la variante lacaniana del sistema freudiano Id (Inconscio) - Ego (Cosciente) - Super Ego (Super Cosciente). Tuttavia, il poststrutturalista francese descrive in modo più dettagliato la natura di queste istituzioni e il rapporto tra di esse. È su questa scala che si può sviluppare una trascrizione alternativa del fenomeno mistico come sensazione del nascosto e del segreto.

Per iniziare l'attuazione del nostro piano, dobbiamo ricordare l'esempio dell'analisi di Freud, la sensazione di minaccioso (unheimliche). Freud inizia con un'installazione di software che afferma che la psicoanalisi non dovrebbe lasciare da parte l'interesse personale in un campo dell'estetica, "specialmente quella parte di essa che copre le sensazioni negative, odiose, oscene, lasciate da una letteratura speciale sull'estetica" [348, p. 79].

Il motivo principale dell'analisi di Freud è quello di determinare la sensazione di sinistro attraverso il confronto con i sentimenti correlati: "terribile", "terrificante", "sconosciuto", e ciò che è più importante per la nostra intelligenza, "misterioso". Analizzando la struttura semantica della parola tedesca "unheimliche", Freud giunge alla conclusione che essa è ambivalente: in

un senso, è "sconosciuta e minacciosa", e nell'altro - "propria, vicina, domestica". Questo permette allo psicoanalista austriaco di rivelare l'inafasto come dimensione negativa del segreto e contemporaneamente di scoprire l'opera del meccanismo di repressione, che produce una miscela ambivalente tra il "noto" e l'"inafasto".

Questa analisi è per noi un'importante interpretazione freudiana del fenomeno del segreto, una delle cui modalità è mistica. Dopotutto, è l'esperienza mistica di sentire l'assoluta unità del soggetto.

L'Assoluto costituisce il nucleo fondamentale, l'orizzonte teleologico di qualsiasi teoria e pratica mistica. Il testo di Freud conferma chiaramente lo status prioritario della parola al centro della psicoanalisi. L'aspetto comunicativo della mistica, secondo questo atteggiamento, è l'elemento centrale attorno al quale ruoterà il corso della nostra ricerca.

Secondo la logica apopatica, il discorso perde il suo significato positivo rispetto all'esperienza mistica. Ma acquisiscono il peso di una modificazione dell'assenza di parola: "silenzio", "silenzio". Nel prospetto della psicoanalisi, l'assenza di parola è compresa positivamente anche in due dimensioni dello stesso fenomeno:

il silenzio come effetto di un certo tabù, esterno alla psiche;

il silenzio come segno del momento traumatico, già nella dimensione interna del sensitivo.

Sono due modalità di un unico meccanismo - fermare lo svolgersi della simbolizzazione nella frizione nodale del Reale e del Simbolico, che rimane sempre, al di là delle serie fantasmatiche che formano l'istanza dell'Io. Questo elemento nodale in Lacan si chiama "objet petit a" - è allo stesso tempo "l'eccesso non simbolizzato del Reale e la causa del desiderio nel simbolico". Anche a livello di analogia grammaticale, viene qui menzionato il famoso "ambra" dell'anima - un concetto profondo simbolo della metafisica di Eckhart. Il carbone è allo stesso tempo un oggetto trascendente della contemplazione interiore, un residuo immanente di un Dio trascendente come eccesso dell'esistenza divina. L'anima è radicata nel carbone e allo stesso tempo non può né osservarlo né pronunciarlo.

Se ci si rivolge al concetto di Alain Badiou sulla comprensione delle quattro condizioni fondamentali della filosofia: matematica, poesia, costruzione politica e amore, si può interpretare la metafisica mistica come una deviazione dalla matematica dominante che si è sviluppata nella tradizione platonico-aristotelica e caratteristica della filosofia scolastica. Analizzando, secondo la propria caratteristica "età dei poeti", Badiou rivela la componente informativa della "poesia", che nasce con una piega bidimensionale di "disobbedienza/desubbidienza" del contenuto del rapporto "uomo-mondo".

Motivi simili si ritrovano nei paradigmi antropomistici delle religioni del mondo, che costituiscono il fondamento ontologico dell'esistenza umana.

Le idee antropomistiche al centro dei moderni paradigmi di pensiero non classici sono rappresentate come manifestazione di una profonda intuizione ideologica sulla natura relativa dell'essere (soggetto) e della persona (soggetto). I concetti di base della metafisica mistica alla luce della teoria psicoanalitica nascono dai correlati dei fenomeni dei processi mentali profondi percepiti nell'esperienza della contemplazione interiore.

Heidegger definisce il contorno del discorso filosofico volto a scuotere i confini dell'antropologia e dell'ontologia. L'aspetto prognostico del suo pensiero è distintivo: esso prevede accuratamente ulteriori tentativi di superare l'antropologia, che ha segnato il "deficit antropologico" della visione del mondo moderno. È in questo contesto che la concettualizzazione dell'antropomistica è la ricerca di fonti e misure alternative del contenuto dell'esistenza umana nelle forme e nelle pratiche che per secoli sono rimaste represses dalle strategie mainstream del processo di civiltà.

Il filosofare di Heidegger è radicato nella sfera dell'esperienza dell'essere, ma non si può affermare senza implicazione che questa esperienza sia di natura mistica. Heidegger ha ragione quando insiste che il suo pensiero non è mistico. Nelle note del seminario, che trattava dell'interpretazione di "Tempo ed essere", Heidegger osserva che "questa esperienza non ha nulla a che fare con la mistica, non è così illuminante come entrare in casa propria" [435]. Heidegger ha ripetutamente sollevato la questione retorica della possibilità di ridurre il pensiero al misticismo, il modo irrazionale della coscienza. Nonostante l'esistenza di motivi per supporre che Heidegger si basi su un'esperienza unica e speciale dell'essere, troviamo, d'altra parte, che Heidegger stesso nega che questa esperienza sia mistica.

Il pensiero non può essere identificato con il misticismo, anche se il misticismo può essere incluso nella lista dei pericoli del pensare insieme alla poesia, alla filosofia e al pensiero stesso. Dopotutto, la mistica è quasi attributiva del pensiero in quanto tale.

Per il pensiero come per la sensazione mistica, c'è una capacità caratteristica di un ambito completo, olistico, integrativo dell'esplicito, che non può essere definito da un certo concetto; la capacità a cui il pensiero deve aprirsi, permettendo all'esistenza di essere così com'è: "Non un mistero a parte, ma un unico segreto che il mistero in quanto tale (l'oppressione del nascosto) regna sull'essere improvvisato dell'uomo" [439, p. 194].

Ma sarebbe sbagliato caratterizzare il filosofare del compianto Heidegger come una variante del misticismo moderno. Possiamo segnalare diversi punti in cui il pensiero di Heidegger si oppone alla suddetta identificazione: il primo di questi è legato al fatto che l'esperienza di Heidegger è un'esperienza incorporata nel

linguaggio. Ci sono differenze importanti tra Heidegger e i mistici. Quando Eckhart parlava della Parola primaria (Verbum, Wort), voleva dire che il vero discorso è assolutamente silenzioso e pronunciato nell'eternità. Le parole della parola umana per Eckhart sono solo "immagini" della Parola eterna.

Per Heidegger, la distinzione "metafisica" tra la parola eterna e inudibile e le parole che si pronunciano qui e ora non esiste. Heidegger cerca di comprendere una parola leggermente diversa da quella definita apopeaticamente da Eckhart: la possibilità di aggiornare il linguaggio in quanto tale. L'intenzione di Heidegger è quella di dare vita al linguaggio, di trovare parole che incoraggino il linguaggio in quanto tale a parlare. Per Heidegger, il silenzio è una condizione per un vero discorso, perché solo nel silenzio si può sentire ciò che deve essere detto. Il silenzio è anche un attributo del vero discorso, perché non si può parlare troppo.

Per Heidegger, la differenza sistematica tra i "dialetti" del linguaggio a disposizione del pensiero è decisiva: discorso scientifico e razionale della tecnologia, discorso pragmatico dell'esperienza collettiva generalizzata (das Man), discorso mitopoietico del pensiero primitivo, ecc. Egli non cerca di costruire un metatorio di trascendenza assoluta rispetto al linguaggio. Nel paradigma delle "svolte" del filosofare di Heidegger, ci sono "svolte" del tempo, del linguaggio, della tecnologia, del pensiero, ma la "svolta verso il misticismo" non è chiaramente espressa. Possiamo solo ipoteticamente ipotizzare la sua immanente efficacia all'interno del discorso.

In secondo luogo, l'"essere esperienza" di Heidegger, a differenza del misticismo, è temporale e storico. Misticismo alla concezione agostiniana della natura "stazionaria", senza tempo, della verità divina. La pluralità, la dialettica dello sviluppo, la differenza immanente sono negate dalla coscienza mistica. Ma Heidegger è un filosofo fondamentalmente "laico" nonostante la mitopea del divino e del sacro, egli, come nessuno, ha cercato di cogliere la congiuntura storica dello sviluppo civilizzatore dell'umanità per guardare al "meccanismo temporaneo" dell'essere. La temporalità può essere compresa entro i limiti della gnosi mistica solo nell'aspetto fenomenologico del "sentimento interiore". Lo storicismo in quanto tale è l'antontagonista assoluto del misticismo.

Heidegger incoraggia l'umanità ad essere attenta al modo di personalizzare le proprie sensazioni del mondo. Va notato che la categoria "mondo" (Welt) non è un sistema spazio-temporale causale; il mondo non è la natura definita in termini di scienze naturali. La "pace" è una matrice di significati in cui una persona vive la sua vita. "Pace" significa giorno e notte, mare e montagna, acqua e terra. "Pace" è il dramma della nascita e della morte, della malattia e della guarigione, del riposo e del lavoro, della crescita e dell'invecchiamento. Il "mondo" fornisce forme di quei valori in cui una persona impara l'esperienza della propria fine e della propria mortalità, della propria umanità. Heidegger sta cercando di trovare i mezzi per "riattivare" il mondo, repressa nell'oblio dalla tecnologia, in cui si livella sistematicamente il valore e la grandezza dell'esistenza umana.

Secondo Heidegger, ci sono due modi di pensare: meditativo ed economico. Il pensiero meditativo è direttamente collegato all'Essere in quanto tale. Nonostante le categorie e le regole del ragionamento, esso parla con l'esperienza dell'Essere. Tale pensiero richiede un linguaggio diverso in cui la struttura soggetto-predicativa, insieme alla sua grammatica e metafisica, sarà un caso particolare, e non una regola assoluta. Il pensiero calcolativo, al contrario, riguarda il reale. Esso fa appello alle rappresentazioni e alle leggi dell'inferenza. Tale pensiero si accontenta del linguaggio e della grammatica della matematica. Il pensiero economico è rappresentativo e si esprime nelle scienze matematiche. Heidegger fa la distinzione di cui sopra per formulare le condizioni per la possibilità di ridurre il pensiero rappresentativo. Le condizioni che determinano lo stato evidente della conoscenza matematica, quindi, sono oggetto di riflessione critica. Heidegger non intende livellare o negare il peso del sapere scientifico esatto, la sua intenzione è quella di limitare le pretese della scienza, del pensiero calcolatore, alla validità esaustiva, di "limitare le pretese della ragione", in termini di Kant, per aprire la strada, ma ora non per la fede, e per il "secondo pensiero", cioè il "pensiero dell'Essere".

P. Gaidenko sottolinea anche le origini religiose e teologiche del filosofare di Heidegger: "Quanto Heidegger sia vicino al pre-Socrate e quanto la sua interpretazione delle affermazioni di Eraclito, Parmenide e Anassimandro comprenda realmente gli insegnamenti di quest'ultimo nella loro originalità e integrità è per noi indubbio ciò che è vicino al mistico tedesco. Il rifiuto della tradizione razionalista, il tentativo di cercare di essere "dall'altra parte" dell'esistenza, il desiderio di afferrare l'essere nel momento in cui è ancora "non chiuso" dalle entità culturali finali, mentre è ancora dispiegato, di afferrare nel momento in cui è afferrato dai poeti, permettendogli di "dire a parole, condusse Heidegger alle fonti da cui procedette, e trasformandosi in quelle in cui si sviluppò la cultura filosofica tedesca" [73, p. 252].

La rinascita del misticismo europeo nelle sue varie forme indica che esso è già entrato a far parte del postmoderno. In un certo senso, la profezia del teologo gesuita K. Rahner, che scriveva nel 1966, scriveva che l'uomo religioso del futuro deve essere un mistico che ha l'esperienza del Gesù crocifisso e risorto di Nazareth - senza questo, la religiosità è impossibile. Anche lo storico americano M. Marty, che ha studiato il misticismo per molti anni, negli anni '70 del XX secolo ha parlato della rinascita del patrimonio mistico del passato sotto forma di un'ampia diffusione di opere di classici come I. Eckhart, Tommaso d'Aquino, A. Slesia, ecc. esiste sia nella cultura orientale che in quella occidentale, a partire dalla filosofia ermetica [428, p. 457].

Recentemente, oltre a nuove interpretazioni e ad approcci scientifici a concetti che sono sempre stati considerati esclusivamente religiosi e mistici, vi sono nuove varietà di credenze sintetiche, che sono state una contaminazione di varie idee ermetiche, mistiche e gnostiche. Così, D. Likhikh osserva che lo sviluppo e la diffusione di visioni e idee postmoderne è associato all'inizio dell'"età

dell'Acquario", che ha sostituito l'"età dei pesci", durata circa duemila anni, simboleggiata da due pesci che nuotavano in parti diverse. Essi indicano il contrario del bene e del male, della verità e della falsità, dell'amore e dell'odio. L'Acquario (Aquarius) è un essere maschile, quindi la sua era dovrebbe diventare l'era dell'umanesimo e della fratellanza delle persone, un tempo di armonia e pace universale. Il simbolo dell'era dell'Acquario è l'unico flusso d'acqua che sgorga da una brocca; esso unisce in sé tutti gli opposti. K. Jung indica il significato simbolico dell'"antropomorfismo" dell'Acquario, confrontando l'Acquario con le costellazioni dei Pesci (dialettica dell'unità) e del Capricorno (dialettica della creazione divina) [418, p. 61]. L'idea antropomistica della Cabala estatica è molto vicina al misticismo, che trova il suo massimo beneficio nell'esperienza mistica individuale in quanto tale, indipendentemente dal possibile impatto di questo stato mistico sull'armonia interiore del mondo divino. La Cabala estatica cerca di raggiungere una speciale intimità con il Creatore, con l'aiuto di due dimore (letteralmente "appiccicose"), grazie alla solitudine, al pianto, alla resa dei colori, all'"ascensione dell'anima" e alla preghiera cabalistica. Lo scopo di una decuta, il più delle volte, non è la connessione mistica in sé, ma un incontro ravvicinato con entità superiori, grazie al quale l'anima di una persona acquisisce qualità insolite - profezie, benedizioni sacre. Due componenti della tecnica di realizzazione sono il due-kuit - la musica e la contemplazione del nome divino (tetra-grammaton) sono comuni alla Cabala e all'Hasidismo. L'essenza antropomistica della Cabala si manifesta nel fatto che la persona è l'elemento principale di una struttura superiore, capace di influenzare lo stato dell'alta società con le sue azioni, così come un'ombra segue il movimento di una mano. Inoltre, il Divino ha bisogno dell'aiuto umano per ripristinare la sua armonia sferotica [127, p. 108-110]. Una persona comune è in grado di percepire la realtà nella sua interezza e integrità, quindi la esplora frammentariamente da diverse angolazioni. Ma il mondo che ci circonda rimane unico e in una certa misura perfetto, per cui risulta che non una sola scienza può riflettere il quadro generale del mondo. Non importa quanti ricercatori migliorino i metodi e le tecniche del processo cognitivo, non importa quante nuove scoperte facciano, alla fine si scopre che una grande quantità di conoscenza accumulata dall'umanità non porta l'umanità più vicina a scoprire i segreti dell'universo. Si può persino dire che nuove scoperte e nuove conoscenze stanno espandendo sempre più nuovi orizzonti della nostra ignoranza. È una situazione paradossale che la scoperta di nuove conoscenze sia integrata in modo esponenziale dall'emergere di nuovi problemi che devono essere indagati e risolti, e così via fino all'infinito.

Ma il problema esiste nell'imperfezione dei nostri sensi, che per loro natura impostano e garantiscono la frammentazione del mondo circostante. È necessario quindi sviluppare il "sesto senso", che nella filosofia indiana è chiamato il terzo occhio, nella cabala, le "masse" (schermo), orhozer (luce riflessa) - l'organo che permette di vedere e percepire il mondo divino nella sua interezza e integrità. che è inaccessibile per la percezione con l'aiuto dei nostri cinque sensi.

L'incarnazione delle aspirazioni spirituali di molti postmodernisti è la religione dell'"Era dell'Acquario" New Age, che significa New Age. La sua base concettuale è il monismo e il panteismo, integrati dall'idea di libertà umana illimitata. Un monismo così specifico afferma che tutto ciò che esiste e che non esiste è una cosa: tra ciò che percepiamo e ciò che è in realtà, c'è solo una differenza visibile, determinata solo dalla percezione. Tutti sono una cosa sola, e l'uomo è parte di quel tutto.

Riassumendo lo studio delle implicazioni antropomistiche della filosofia europea, si conclude che l'Ermetismo è una tendenza religiosamente filosofica dell'Ellenismo e della tarda antichità, che combina elementi del Platonismo, dello Stoicismo, di alcune altre filosofie con l'astrologia caldea e la magia persiana, ha una spiccata natura antropomistica. Sulla base della tradizione di attrarre l'esperienza mistica nel discorso filosofico, che si è realizzata nella filosofia ermetica e nel neoplatonismo, nei limiti del pensiero religioso e filosofico medievale, si forma un fenomeno specificamente europeo - la filosofia antropomistica, che costituisce e concettualizza l'esperienza mistica nell'ambito della realtà spirituale dell'uomo.

L'opera mostra che la filosofia dell'Europa occidentale nel contesto della teologia medievale è orientata alla creazione di una teologia razionalizzata, ma allo stesso tempo contribuisce allo sviluppo degli insegnamenti antropomistici come una decisa opposizione alla scolastica. La mistica dell'Europa occidentale ha gradualmente acquisito un carattere extraconfessionale e individualista e ha iniziato a cercare sostegno negli scritti e nelle idee dei rappresentanti della teologia dell'Europa orientale.

Lo studio della concettualizzazione filosofica religiosa delle idee antropomistiche europee ha dimostrato che esse si basano sull'idea di raggiungere uno stato di combustione, o di sintetizzare l'energia umana con le energie divine, che prevedono un processo di trascendenza attraverso la concentrazione di sé con l'obiettivo di raggiungere l'unità interna e l'armonia. Queste ultime sono interpretate come l'essere di una persona nella sua integrità, dove il mondo dell'individuo è parte del mondo di Dio.

Lo studio ha rilevato che l'esicasmismo è la direzione del cristianesimo greco-bizantino, la cui unicità sta nell'attrarre l'esperienza mistica alla pratica spirituale e religiosa, che incarna la sintesi delle attività riflessivo-cognitive e ritualmente pratiche dell'asceta ascetica, il cui concetto di visione del mondo si fonda sulle idee di bruciare le creature umane attraverso la conoscenza dei significati mistici.

Nel quadro del paradigma della psicoanalisi, ci sono diverse opzioni per interpretare la natura dell'esperienza mistica. Un approccio radicale alla comprensione metapsicologica del sentimento del mistico è concettualizzato da Z. Freud. Il fondatore della psicoanalisi fa riferimento alla formula del "sentimento oceanico", l'emozione iniziale, il sentimento da parte di una persona

dell'emancipazione della propria esistenza nella realtà individuale dell'Assoluto. Questa emozione crea le basi per la formazione del soggetto dell'esperienza religiosa. Si è constatato che per l'apporto concettuale della componente antropomistica della visione del mondo si utilizza una morfologia "negativa", che è un mezzo per determinare le modalità negative dell'essere, come: il nulla, l'assenza, il vuoto.

Conclusioni

Come risultato dello studio, si è scoperto che l'esicasmò è una direzione del cristianesimo greco-bizantino, la cui unicità sta nell'attrarre l'esperienza mistica alla pratica religiosa spirituale, che incarna la sintesi dell'attività riflessivo-cognitiva e ritualmente pratica di un asceta asceta, la cui visione del mondo si basa sull'idea di bruciare le creature umane attraverso la conoscenza dei significati mistici.

Nel quadro del paradigma della psicoanalisi, ci sono diverse opzioni per interpretare la natura dell'esperienza mistica. Un approccio radicale alla comprensione metapsicologica della sensazione del mistico è concettualizzato da Z. Freud. Il fondatore della psicoanalisi fa riferimento alla formula del "sentimento oceanico", l'emozione iniziale, il sentimento di emancipazione della propria esistenza nella realtà individuale dell'Assoluto. L'emozione indicata crea le basi per la formazione del soggetto dell'esperienza religiosa. Si è constatato che per il sostegno concettuale della componente antropomistica della visione del mondo si utilizza la morfologia "negativa", che è un mezzo per determinare modi di essere negativi, come: il nulla, l'assenza, il vuoto.

CONCLUSIONI

Una revisione critica della letteratura scientifica ha individuato le tendenze attuali nell'analisi storica e filosofica dell'evoluzione della visione del mondo taoista, che mostrano il predominio di due posizioni di ricerca scientifica che si escludono a vicenda sulle forme non scientifiche della visione del mondo: il descrittivismo oggettivista e l'apologetica soggettivista.

Il superamento delle contraddizioni tra i due approcci è un criterio chiave per costruire l'apparato metodologico della ricostruzione storica e filosofica degli elementi del paradigma concettuale taoista. La soluzione di un tale problema richiede l'aggiunta dell'approccio archeologico classico alla storia delle idee con elementi di ermeneutica costruttiva delle forme di pensiero delle epoche passate attraverso il pensiero filosofico moderno.

La nozione poststrutturalista di trasgressione è stata utilizzata come mezzo di ermeneutica storica e filosofica del discorso antropomista taoista, che ha rivelato l'orizzonte del superamento del modello binario-lineare della dialettica insito nel pensiero taoista.

L'interpretazione delle varie forme di mistica in linea con l'antropomistica apre la possibilità di individuare la dimensione ontologica della soggettivazione dell'esperienza mistica, di identificare la natura semiotica dell'universo immaginario da interiorizzare e di formare uno spazio trascendentale di contemplazione interiore come base fenomenologica dell'esperienza mistica.

La ricostruzione storica e filosofica della dimensione ontologica della mistica taoista richiede l'uso di metodi di fenomenologia ed ermeneutica filosofica per spiegare le strutture della formazione della coscienza mistica nelle pratiche spirituali taoiste.

Il concetto di trasgressione permette una reinterpretazione euristica di un elemento chiave di qualsiasi ontologia, ovvero: un insieme di caratteristiche generali dello stato quando le singole specie dell'essere subiscono una trasformazione sostanziale, acquisendo le ultime qualità.

E se il concetto poststrutturalista di trasgressione nasce da una critica dell'Aufhebung di Hegel, un'idea filosofica dello stato di rimozione della contraddizione logica, allora nella proiezione sulle forme preteoriche del pensiero il concetto di trasgressione mira al nucleo essenziale della coscienza religiosa o mitologica.

Lo studio dell'evoluzione delle nozioni taoiste di sintesi mistica ha rivelato tre successive modifiche del concetto di trasgressione nell'antropomistica taoista: il concetto enstatico di trasgressione del taoismo classico, il concetto di trasgressione come realizzazione interiore della topografia umana, il suo "spazio antropologico" nel taoismo.

L'esperienza della trasgressione spirituale e l'esperienza mistica sono definizioni omogenee, e quindi la trasgressione spirituale può essere vista come un percorso di sviluppo spirituale nel contesto di una particolare tradizione religiosa. Questo sviluppo spirituale non comporta l'introduzione del "soggettivo" nel mondo che ci circonda, né il miglioramento e la complicazione del "soggettivo" in sé, ma, al contrario, la semplificazione e l'osservanza della "naturalzza" universale già esistente.

Lasciando che tutto vada per la sua strada, in modo naturale, prendendo la posizione di spettatore nella vita, mantenendo uno stato d'animo meditativo, un atteggiamento sereno alle esigenze del mondo e ai propri desideri, l'uomo, eliminando il suo "io" illusorio, raggiunge l'unità con l'unico vero Tao, come fondamento del mondo, cioè ritorna al vero sé, si unisce alla natura universale dell'essere, con la quale non si è mai veramente separato, trasforma il suo corpo, e alla fine diventa immortale. Così, nel processo di trasformazione del taoismo da una dottrina filosofica a una tradizione religiosa con elementi di misticismo e di alchimia, è avvenuta l'antropomorfizzazione delle idee filosofiche taoiste sul mondo interno ed esterno.

L'ulteriore sviluppo dell'antropomiscistica taoista ha portato a una combinazione sincretica di elementi di idee sulla trasgressione enstatica, sulla trasgressione fenomenologica e sulla trasgressione statica, che ha costituito la base concettuale per la formazione della dottrina dell'alchimia interna come manifestazione specifica della cultura intellettuale cinese.

Tuttavia, questo sviluppo non ha portato al livellamento del contenuto epistemologico della trasgressione nel sistema delle pratiche spirituali taoiste, che consiste nel fondere gli orizzonti e nell'armonizzare i mezzi di cognizione del mondo esterno e nel mettere a fuoco gli stati interni del soggetto della cognizione.

Un compito importante della scienza ucraina oggi è quello di creare un contesto globale per la comprensione delle specificità della cultura intellettuale ucraina. All'interno della monografia si è cercato di individuare le correlazioni tra gli elementi antropomisti della cultura ucraina e la tradizione taoista. Di conseguenza, è stato dimostrato che le nozioni taoiste di trasgressione enstatica e il misticismo ctonico ucraino si basano sulla mitologia dell'unità umana con la terra.

L'analisi delle idee dei principali rappresentanti della filosofia del poststrutturalismo (J. Lacan, M. Foucault, J. Deleuze) ci ha permesso di concludere che i concetti di trasgressione spirituale dei taoisti sono penetrati e consolidati nella visione del mondo di massa europea attraverso la filosofia del poststrutturalismo europeo.

Questa fusione organica è dovuta ai tentativi dei pensatori europei di andare oltre il quadro e gli schemi abituali del pensiero filosofico europeo che si sono sviluppati nel pensiero filosofico europeo. I relativi limiti di quest'ultimo, la necessità di trovare le forme più recenti del pensiero filosofico hanno contribuito a prendere a prestito dal

pensiero filosofico orientale concetti antropomisti, che sono stati organicamente intrecciati nella filosofia del poststrutturalismo europeo.

La ricerca delle forme più nuove del pensiero filosofico è stata anche direttamente generata dallo sviluppo del filosofo post-strutturalista - il suo bisogno naturale, nato come risultato dell'evoluzione interna delle sue esigenze spirituali. Pertanto, l'influenza e, di conseguenza, la percezione dei concetti filosofici ed estetici del taoismo, sono sempre avvenute in un significativo parallelismo dei processi culturali generali, quando i cambiamenti non trovano la loro forma adeguata e sono costretti a rivolgersi a un'altra tradizione culturale.

Elementi di insegnamenti filosofici orientali, compresi gli insegnamenti taoisti, le pratiche taoiste si possono trovare nella società europea, compresa la moderna società ucraina. I concetti taoisti possono essere rintracciati nelle opere dei classici moderni della letteratura ucraina.

Un'analisi della letteratura ucraina contemporanea e del pensiero filosofico ucraino ha dimostrato che la cultura ucraina, pur essendo parte integrante della cultura europea, ha delle analogie con la cultura orientale, che si è formata, tra l'altro, sotto l'influenza della filosofia taoista. In particolare, la filosofia del taoismo è vicina alla filosofia nazionale ucraina del cordocentrismo. A causa della diffusione in Ucraina della pratica di vari metodi, tecniche e complessi di una ricca serie di alchimie interne taoiste chiamate qigong e arti marziali wushu, elementi della tradizione filosofica taoista penetrano nella mentalità degli ucraini.

Lo studio ha dimostrato che la tradizione antropomista taoista è parte integrante della società moderna sia in Europa occidentale che in Ucraina. Le organizzazioni taoiste emergenti stanno sviluppando e rafforzando i loro legami non religiosi per adattare la loro istituzione sociale alle moderne condizioni occidentali.

La filosofia taoista è rilevante per la società occidentale di oggi, poiché l'umanità si trova oggi ad affrontare molte sfide globali: la minaccia di catastrofi nucleari e ambientali, conflitti militari, criminalità organizzata, tossicodipendenza, i pericoli delle conseguenze genetiche dell'ingegneria genetica e della biotecnologia, e le crescenti tensioni sociali e interetniche.

La consapevolezza dell'importanza fondamentale della rinascita spirituale e della creazione sta gradualmente ritornando. In questo contesto, le disposizioni pacifiche della filosofia taoista, i concetti di inazione, naturalezza, le idee taoiste sulla pubblica amministrazione, la propaganda della carità, la protezione dell'ambiente, lo stile di vita sano, la lotta per la pace sono vitali per l'Ucraina e la civiltà in generale.

Bibliografija

1. Abaev N.V. CHan'-buddizm i kul'tura psihicheskoj deyatel'nosti v srednevekovom Kitae [Elektronnyj resurs] / N. V. Abaev. - Novosibirsk : Nauka, 1983. - Rezhim dostupa : <http://psylib.ukrweb.net/books/abaev01/txt00.htm>.
2. Abel's H. Interakciya, identichnost', prezentaciya. Vvedenie v interpretativnuyu sociologiyu / H. Abel's. - per. s nem. yaz. ; pod obshej redakcij N. A. Golovina i V. V. V. Kozlovskogo. - SPb. : Aletejya, 2000. - 272 s.
3. Aberkrombi N. Sociologicheskij slovar' / N. Aberkrombi, S. Hill, B. S. Ternier ; per. s angl. I. G. YAsaveeva ; per. s angl. S. A. Erofeeva. - 2-e izd., pererab. i dop. - M. : Ekonomika, 2004. - -- 620 s.
4. Avgustin Blazhennyj Enhiridion ili o Vere, Nadezhde i Lyubvi / Blazhennyj Avgustin. - K. : UCIMM-PRESS - ISA, 1996. - -- 412 s.
5. Avtonomova N. S. Poznanie i perevod. Opyty filosofii yazyka / Nataliya Avtonomova. - M. : Rossijskaya politicheskaya enciklopediya (ROSSPEN), 2008. - -- 704 s.
6. Ado P. Duhovnye uprazhneniya i antichnaya filosofiya / P. Ado ; per. s fr. pri uchastii V. A. Vorob'eva. - M. : Stepoj veter ; SPb. : Kolo, 2005. - 448 s. - (Seriya "Katarsis").
7. Akimova A. O. Hudozhni osoblivosti Literaturoznavchi filosofskogo traktatu "Dao de czin" // Literaturoznavchi studii : zbirnik naukovih prac' / Kii'v. nac. un-t im. T. SHEvchenka, In-t filol. - -- K., 2013. - Vip. 37, CH. 1. - S. 10-14.
8. Anderhill E. Misticizm: Opyt issledovaniya prirody i zakonov razvitiya duhovnogo soznaniya cheloveka / E. Anderhill. Per. s angl. baccello rosso. V. G. Trilisa, M. Nevolina. - K. : Sofiya, Ltd, 2000. - -- 496 s.
9. Antologiya daoskoj filosofii / sost. V. V. V. Malyavin, B. B. Vinogradskij. - M. : Komarov i K., 1994. - -- 446 s.
10. Balagushkin E. G. ZHivitel'nyj eliksir ili opium prokazhennogo? Netradicionnye religii, sekty i kul'ty v sovremennoj Rossii / E. G. Balagushkin. - M. : LENAND, 2014. - -- 256 s.
11. Bahtin M. M. Sobranie sochinenij : v 7 t. / M. M. Bahtin. - M. : Russkie slovari. YAzyki slavyanskih kul'tur, 1997-2010. - T. 1 : Filosofskaya estetika 1920-h godov. - -- 2003. - -- 955 s.
12. Bahtin M. M. Frejdizm. Formal'nyj metod v literaturovedenii. Marksizm i filosofiya yazyka. Stat'i / M. M. M. Bahtin ; sost., tekstolog. podgot. I. V. Peshkov. -M. : Labirint, 2000. - 640 s. - (Bahtin pod maskoj).

13. Bachinin V. A. Biograficheskij metodo vs sociologii religii : zhiznennyj mir yuzhnokorejskogo pastora / V. A. Bachinin // Materialy chetvoryh Torchinovskih chtenij "Filosofiya, religiya i kul'tura stran Vostoka", 7-10 fevralya 2007 g. - SPb., 2007. -- S. 715–725.
14. Bevzenko L. Stili zhizni perekhodnogo obshchestva / L. Bevzenko - K. : In- t sociologii NAN Ukrainy, 2008. -- 144 s.
15. Belanovskij S. A. Individual'noe glubokoe interv'yu / S. A. Belanovskij. - M. : Nikkolo-Media, 2001. -- 320 s.
16. Belikova YU. V. Gendernye razlichiya v obshchenii kak istochnik mezhlchnostnogo konflikta / YU. V. Belikova // Metodologiya, teoriya ta praktika sociologichnogo analizu suchasnogo suspil'stva : zbirnik naukovih practica'. - H. : HNU imeni V. N. Karazina, 2003. -- S. 606–608.
17. Berger P. Religioznyj opyt i tradiciya / P. Berger // Religiya i obshchestvo : hrestomatiya po sociologii religii / sost. V. I. Garadzha, E. D. Rutkevich. - M. : Aspekt Press, 1996. -- S. 212–228.
18. Berger P. Social'noe konstruirovaniye real'nosti : traktat po sociologii znaniya / P. Berger, T. Lukman ; per. s angl. E. Rutkevich. - M. : Medio, 1995. -- 323 s.
19. Bergson A. Dva istochnika morali i religii / A. Bergson; per. s fr. A. Gofmana. - M. : KANON, 1994. -- 384 s.
20. Berens B. Vseleennaya duha. Istoriya i filosofiya ezoterizma v lichah (Drevnie civilizacii) / B. Berens. - M. : Slovo i delo, 2001. -- 396s.
21. Bikbov A. T. Immanentnaya i transcendentnaya pozicii sociologicheskogo teoretizirovaniya / A. T. Bikbov // Prostranstvo i vremya v strukture sovremennoj sociologicheskoy teorii / pod red. YU. L. Kachanova. - M. : È GESTITO, 2000. -- S. 11–26.
22. Biograficheskij metodo : istoriya, metodologiya, praktika / baccello rosso. E. YU. Meshcherkinoy, V. V. Semenovoy. - M. : È GESTITO, 1994. -- 147 s.
23. Bichurin N. YA. Kitaj v grazhdanskom i npravstvennom sostoyanii [Elektronnyj resurs] / N. YA. Bichurin. - M. : Vostochnyj Dom, 2002. - (Klassika otechestvennogo i zarubeznogo vostokovedeniya). Rezhim dostupa : http://az.lib.ru/b/bichurin_i/text_0230.shtml.
24. Bichurin N. YA. Kitaj, ego zhiteli, nrawy, necrologio, prosveshchenie / N. SĬ. Bichurin. - SPb. : Suggestimento. Imp. Akad. Scienza, 1840. - 442 p.
25. Bichurin N. YA. Opisanie religii uchenyh, sostavlennoe trudami monaha Iakinfa. 1844 g. / N. YA. Bichurin. - Pechino : punta. Uspenskogo monastyrya pri russkoj duhovnoj missii, 1906. -- 77 s.
26. Bichurin N. YA. Statisticheskoe opisanie Kitajskoj imperii : v 2 t. / N. YA.

- Bichurin. - SPb. : Suggestimento. Ed. Praca, 1842. -- T. 1. - 278 s. - T. 2. - 348 s.
27. Blansho M. Prostranstvo literatoria / M. Blansho. - M. : Loghi, 2002. - - 288 s.
28. Blumer G. Obschestvo kak simbolicheskaya interakciya / G. Blumer //Sovremennaya zarubezhnaya social'naya psihologiya.- M. : MGU, 1984. - - S. 173-179.
29. Bol'shoj tolkovyj sociologicheskij slovar' (Collins) : v 2 t. / sost. Devid Dzheri, Dzhuliya Dzheri ; [per. s angl. N. N. Marchuk]. - M. : Veche, AST, 1999. - T. 2 : P-YA. - - 528 s.
30. Bondarenko I. A. Vegetarianstvo kak social'noe yavlenie i moral'no-eticheskoe uchenie / I. A. Bondarenko, M. S. SHkrebec // Metodologiya, teoriya ta praktika sociologichnogo analizu suchasnogo suspil'stva : zb. nauk. prac'. - H. : HNU imeni V. N. Karazina, 2003. - - S. 623-624.
31. Buravoj M. Za publichnuyu sociologiyu [Elektronnyj resurs] / M. Buravoj. - Rezhim dostupa : http://jsps-journal.blogspot.com/2008/01/blog-post_8634.html 192.
32. Burlachuk V. F. Obrazy tela i strategii vlasti / V. F. Burlachuk // Metodologiya, teoriya ta praktika sociologichnogo analizu suchasnogo suspil'stva : zb. nauk. prac'. - H. : HNU imeni V. N. Karazina, 2004. - - S. 37-40.
33. Burlachuk V. F. Simvol i vlast' : Rol' simbolicheskikh struktur v postroenii kartiny social'nogo mira / V. F. Burlachuk. - K. : In-t sociologii NAN Ukrainy, 2002. - - 266 s.
34. Buryak T. V. V poiskah povsednevnosti: obzor novyh koncepcij v sociologii // Sociologiya : nauchno-teoreticheskij zhurnal. - Minsk : BGU, 2010. - - № 2. - S. 105-115.
35. Val'denfel's B. Vstup do fenomenologii / B. Val'denfel's. - K. : Al'terpres, 2002. - 176 s. - ("Suchasna gumanitarna biblioteka").
36. Vasil'ev V. P. V. P. Materialy po istorii kitajskoj literatury : Daosizm / V. P. Vasil'ev. - SPb. : Litografiya Ikonnikova, 1887. - - S. 89-184.
37. Vasil'ev V. P. Ocherk istorii kitajskoj literatury / V. P. Vasil'ev. - SPb., 1880. - - 163 s.
38. Vasil'ev V. P. Istoki kitajskoj civilizacii / V. P. Vasil'ev ; otv. rosso. T. V. Stepugina. - M. : Vostochnaya literatura, 1998. - - 319 s.
39. Vasil'ev V. P. Rannaya istoriya drevnekitajskih pis'mennyh pamyatnikov
40. V. P. Vasil'ev // Rukopisnaya kniga v kul'ture narodov Vostoka : ocherki : v 2 kn.

41. - M. : Nauka, 1988. - Kn. 2. – C. 81–102.
42. Vasil'ev V. P. Kul'ty, religii, tradicii v Kitae / V. P. Vasil'ev. - M. : Nauka, 1970. -- 484 s.
43. Vasil'ev V. P. Problemy genezisa kitajskoj mysli / V. P. Vasil'ev. - M. : Nauka, 1989. -- 309 s.
44. Vahstajin V. Sociologiya povsednevnosti : ot "praktiki" k "frejmu" // V. Vahstajin // Sociologicheskoe obozrenie. -- 2006. -- T. 5. -- № 1. – S. 69–75.
45. Veber M. Izbrannye proizvedeniya / M. Veber. - M. : Progresso, 1990. - – 808 s.
46. Vertelovskij A. Zapadnaya srednevekovaya mistika i otnoshenie ee k katolichestvu: istoricheskoe issledovanie / A. Vertelovskij. - Har'kov, 1888. - – 274s.
47. Volkov V. V. Teoriya praktik / V. V. Volkov, O. V. Harhordin. - SPb. : Izd- vo Evropejskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 2008. - 298 s. - (Seriya "Pragmaticeskij povorot" ; vyp. 2).
48. Volkov V. N. N. Chelovek i ego zhiznennye miry / V. N. Volkov // Kontekst i refleksiya : filosofiya o mire i cheloveke. -- 2012. -- № 1. – S. 7–27.
49. Vysokij germetizm / Per. s drevnegrech. i lat. L.YU. Lukomskogo. - SPb.: Azbuka; Peterburgskoe Vostokovedenie, 2001. -- 416s.
50. Ven' Czyan'. Daosizm v sovremennom Kitae : [monografiya] / Czyan' Ven', L. A. Gorobec. - Blagoveshchensk : Izd. AmGU, 2002. -- 210 s.
51. Gajderrer M. Buttya v okoli rechej [Elektronnij resurs] / M. Gajderrer - Rezhim dostupu : <http://www.ji.lviv.ua/ji-library/Vozniak/text-i-perekl/kn3-heid2.htm>.
52. Gajdenko P.P. Proryv k transcendentnomu: Novaya ontologiya HKH veka / P.P. Gajdenko. - M. : Respublika. -- 495 s.
Gegel' G. Filosofiya religii. V 2-h tomah. T. 1. / G. Gegel'; Otv. rosso. A. V. Gulyga. Per. s nem. M. I. Levinoj. - M.: Mysl', 1975. -- 532 s.
Georgievskij S. M. Verovaniya kitajcev / S. M. Georgievskij. - SPb., 1889. -- 494 s.
53. Georgievskij S. M. Graf L. Tolstoj i "Principy zhizni Kitaya" / S. M. Georgievskij. - SPb. : Tipografiya I. N. Skorohodova, 1889. -- 69 s.
54. Georgievskij S. M. Mificheskie vozzreniya i mify kitajcev / S. M. Georgievskij. - SPb. : Suggestimento. I. N. Skorohodova, 1892. -- 117 s.

55. Georgievskij S. M. Principy zhizni Kitaya / S. M. Georgievskij. - SPb. : Suggestimento. I. N. Skorohodova, 1888. -- 494 s.
56. Grigor'eva T. P. Daoskaya i buddijskaya modeli mira (predvaritel'nye zametki) / T. P. Grigor'eva // Dao i daosizm v Kitae. - M. : Nauka, 1982. -- S. 159–179.
57. Grof S. Oblasti chelovecheskogo bessoznatelnogo : opyt issledovanij'yu pomoshch'yu LSD / S. Grof. - M., 1994. -- 312 s.
58. Guculyak O. B. Ispol'zovanie daosizma v kitajskom variante kommunisticheskoj doktriny / O. B. Guculyak // Visnik Dnipropetrovs'kogo universitetu. Seriya : Filosofiya. Sociologiya. Politologiya. -- 2013. -- T. 21. - Vip. 23(4). -- S. 150–158.
59. Ge Hun. Baopu-czy nej nyan' czyaoshi (Ezotericheskie glavy "Baopu-czy" s kommentarijami) / Ge Hun. - Pechino, 1985. -- 284 s.
60. Dagdanov G. B. Tradicionnaya sistema cigun v Kitae / G. B. Dagdanov // Psihologicheskie aspekty buddizma // otv. rosso. N. V. Abaev. - 2-e izd. ispr. i dop. - Novosibirsk : Nauka, 1991. -- S. 162–174.
61. Dao-De-Czin / baccello rosso. V. V. Antonova ; hud. M. SHtil'. - Odessa : Nuovi Atlantici, 2008. -- 60 s.
62. Daoskie praktiki. - 2e izd. - SPb. : Azbuka-klassika, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2004. -- 256 s.
63. Daoczyao shi czylyao (Materialy po istorii daosizma) / CHzhungo daoczyao sekhuej yan'czyushi byan' (Sostavleno Nauchno-issledovatel'skim kabinetom VAPD). - SHanhaj : Gu czi chubanyne, 1991. -- 431 s.
64. Delyoz ZH. Logika smysla / ZH. Delyoz. - M. : Akademicheskij proekt, 2011. -- 480 c.
65. Eliade Mircha. Traktat z istorii religij / Mircha Eliade Eliade ; per. z fr. O. Panicha. - K. : Duh i Litera, 2016. -- 520 s.
66. ZHil'son E. Filosofiya v srednie veka. Ot istokov patristiki do konca XIV veka / E. ZHil'son; per. s fr. A. D. Bakulova. -- M.: Respublika, 2010. -- 678s.
67. Zverev A. M. Modernizm v letteratura SSHA : formirovanie, evolyuciya, krizis / A. M. Zverev. - M. : Nauka, 1979. -- 318 s.
68. Illyustrirovannaya istoriya istoriya sueverij i volshebstva. Non si può fare a meno di fare un giro a nashihdnej / Sost. d-r Lemann. - K. : "Ukraina", 1991. -- 400 s.

69. Ionin L. G. Novaya magicheskaya epoha / L. G. Ionin // Logos. - - № 2 (47). - - 2005. - - S. 156-173.
70. Istinnij kanon zheltogo dvora [Elektronnyj resurs]. - Rezhim dostupa : <http://fictionbook.ru/static/trials/04/74/19/04741941.a6.pdf>.
71. Istoriya filosofii : ucheb. dlya vuzov / pod red. V. P. Kohanovskogo, V. P. YAKovleva. - Izd. 2-e, pererab. i dop. - Rostov n/D. : Feniks, 2004. - - 736 s.
72. Jonas G. Gnosticizm (gnosticheskaya religiya) / Gans Jonas; per. SHCHukina K. A. - SPb.: Lan', 1998. - - 93 s.
73. Kandinskij V. H. O psevdogallyucinacijah / V. H. Kandinskij. - SPb. : Sodruzhestvo, 2001. - - 348 s.
74. Kitajskie daosisty otpravlyayutsya v tur po Evrope [Elektronnyj resurs]. - Rezhim dostupa : <http://ru.gbtimes.com/kitay/kitayskie-daosisty-otpravlyayutsya-v-tur-po-evrope>.
75. Kiktenko V. O. Dzhozef Nidem pro osnovni filosofsk'i shkoli tradicijnogo Kitayu / V. O. Kiktenko // Mul'tiversum : filosofsk'ij al'manah : zb. nauk. prac'. - - 2004. - Vip. 39. - - S. 5-19.
76. Kobzev A. I. "Sokrovishchnica Dao" / A. I. Kobzev, N. V. Morozova, V. A. Torchinov // Narody Azii i Afriki. - - 1986. - - № 6. - S. 162-170.
77. Kobzev A. I. "Sokrovishchnica dao" / A. I. Kobzev, E. A. Torchinov, N. V. Morozova // Narody Azii i Afriki. - - 1986. - - № 6 - S. 162-170.
78. Kovban O. L. Osoblivosti gimnastiki "Cigun" / O. L. Kovban, M. M. Stahiv
// Naukovij visnik L'vivs'kogo nacional'nogo universitetu veterinarnoi medicini ta biotekhnologij im. S. Z. Gzhic'kogo : zb. nauk. prac'. - L'viv, 2011. - T.13, № 2 (48), chast. 3. - S. 215-218.
79. Konz'olka V. Istoriya sredn'ovichnoi filosofii. / V. Konz'olka/ - L'viv: "SVIT", 2001. - - 320s.
80. Kostenko L. Vibrane / L. Kostenko. - K. : Dnipro, 1989. - - 559 s.
81. Lakan ZH. Imena-Otca / ZHak Lakan ; [per. s fr. A. K. CHernoglazova]. - M. : Gnozis-Logos, 2006. - - 160 s.
82. Lakan ZH. Stadiya zerkala i ee rol' v formirovanii funkcii YA v tom vide, v kotorom ona predstaet nam v psihoanaliticheskom opyte / ZHak Lakan // "YA" v teorii Frejda i v tekhnike psihoanaliza. - M. : Gnosis-Logos. - - S. 508-516.
83. Lapin A. E. Daoskaya joga (kitajskaya daoskaya alhimiya) /A. E. Lapin - M. : Sattva, 1993- 126 s.

84. Leshkevich T.G. Filosofiya. Vvodnyj kurs: [uchebnoe posobie] / T.G. Leshkevich. - [Izd. 2-e, dopolnennoe]. - M.: "Kontur", 1998. - – 464s.
85. Li YAn-chzhen. Daoczyao shi lyue (Kratkaya istoriya daosizma) / Li YAn- chzhen, Cin Si-taj, Li Gai. - Gongkong : Cinsunguan' Syangan daoczyao syueyuan', 2000. - – 491 s.
86. Lin' Houshen. Sekreti kitajs'koï medicini. Cigun [Elektronnij resurs] / Lin' Houshen, Lo Pejyuj. - Rezhim dostupu : <http://bibliograph.com.ua/448/index.htm>.
87. Loboda E. B. Daosizm : istoriya voznikoveniya i razvitie / E. B. Loboda. - M. : Sattva, 1993. - – 196 s.
88. Luk'yanov A. E. Stanovlenie filosofii na Vostoke (Drevnij Kitaj i Indiya) / A. E. Luk'yanov. - Izdanie 2-e, ispr. i dopoln. - M. : INSAN, RMFK, 1992. 208 s.
89. Lyu Huayan. Traktat o Vrashchivanii ZHizni [Elektronnyj resurs] / Lyu Huayan. - Rezhim dostupa : <http://longtang.ru/uploads/2015/08/Lyu-KHuayan-Traktat-o-Vrashhivanii-ZHizni-RUS.pdf>.
90. Maschi L. Vivchayuchi teksti kul'turi : sociokul'turnij analiz yak piznaval'na strategiya sociologi : monografiya / L. Maschi. - K. : KIS, 2011. - – 325 s.
91. Men'shikov L. N. Rukopisnaya kniga v Kitae v I tys. n. e. / L. N. N. Men'shikov // Rukopisnaya kniga v kul'ture narodov Vostoka : ocherki. - M. : Nauka, 1988. - Kn. 2. – S. 103–222.
92. Mozgovij L. I. Antropomistichni konstanti v strukturi svitoglyadu svitoglyadu : [monografiya] / L. I. Mozgovij. - Vid. 3-te, pererob. i dopov. - Slov'yans'k : Drukars'kij dvir, 2013. - – 275 s.
93. Moudi R. ZHizn' posle zhizni. Issledovanie fenomena prodolzheniya zhizni posle smerti tela / R. Moudi ; per. s angl A. Borisov. - Moskva ; Riga : Start - Sinetika, 1991. - – 160 s.
94. O'Brajen B. Neobyknovennoe puteshestvie v bezumie i obratno : Operatory i Veshchi / B. O'Brajen ; perev.'s angl. T. K. Kruglovoj. - M. : Klass, 1996. - (Biblioteka psihologii i psihoterapii).
95. O daosskoj tradicii (道) [Elektronnyj resurs]. - Rezhim dostupa : <http://dao.jia.ru/index/0-2>.
96. Ozhiganova A. A. A. Novaya religioznost' v sovremennoj Rossii : ucheniya, formy, praktiki / A. A. A. Ozhiganova, YU. V. Filippov. - M. : IEA RAN, 2006. - – 300 s.
97. Otto R. Svyashchennoe. Ob irracional'nom v idee bozhestvennogo i ego

sootnosheniinym del racional'nym / R. Otto ; per. Rutkevicha A. M. - SPb. : Izd-vo Sankt- Peterburgskogo un-ta, 2008. - – 272 s.

98. Ofuti Nindzi. Syoki-no dokyo (Rannij daosizm) / Ofuti Nindzi. - Tokio : Sobunsha, 1991. - – 630 s.

99. Ofuti Nindzi. Dokyosi-no kenkyu (Issledovanie istorii daosizma) / Ofuti Nindzi. - Okayama : Okayama dai gaku gaku kyosajkaj syosekibu, 1964. - – 547 s

100. Pozdneeva L. D. Ateisty, materialisty, dialektiki drevnego Kitaya : YAn CHzhu, Le-czy, CHzhuan-czy (6-4 vv. do n.e.) / L. D. Pozdneeva ; per., vved. i komment. L. D. Pozdneevj. - M. : Nauka, 1967. - – 404 s.

101. Pradzhnyaparamita hridaya sutra [Elektronnyj resurs]. - Rezhim dostupa: <http://www.abhidharma.ru/A/Vedalla/Content/CCPP.htm#o13>.

102. Pro Tovaristvo Daos'kogo Taj CHi [Elektronnij resurs]. - Rezhim dostupu : <http://taoist.org.ua/pro-nas/pro-tovaristvo.html>.

103. Psihologiya religioznosti i misticizma: Hrestomatiya / Sost. K.V. Sel'chenok. - Mn.: Raccolto: M.:AST, 2001. - – 544 s.

104. Ruchka A. Subkul'turi yak sociologichnij konstrukt / A. Ruchka // Subkul'turna variativnist' ukrain'skogo sociumu / za red. A. Ruchka, N. Kostenko. - K. : IS NANU, 2010. - – S. 35–50.

105. Ruchka A. Cinnosti i smisli yak komponenti sociokul'turnoi real'nosti / A. Ruchka // Smislova morfologiya sociumu / za red. N. Kostenko. - K. : IC NANU, 2012. - – S. 91–123.

106. Samygin S. I. Istoriya filosofii / S. I. Samygin, A. M. Starostin, I. V. Tumajkin. - Rostov n/D : Feniks, 2015. - 189 s. - (Zachet i ekzamen).

107. Serbinenko V. V. V. S. Sol'v'ev o Kitae / V. V. V. Serbinenko // Obschestvo i gosudarstvo v Kitae. - M. : Nauka, 1982. - – S. 227–234.

108. Serebryakov E. A. Lu YU i sbornik "Laosyusash biczi" ("Zapisi iz skita "Skita, gde v starosti uchus") / E. A. Serebryakov ; vstup. stat'ya, perevod pervoj i pyatoj czyuanej, kommentarij // Peterburgskoe Vostokovedenie. - – 1994. - Vyp. 5. - – S. 9–102.

109. Skovoroda G. Piznaj v sobi lyudinu / G. Skovoroda. - L'viv : Svit, 1995. - – 528 s.

110. Skovoroda G. S. Tвори : u 2 t. / G. S. Skovoroda. - K. : Oberegi, 1994. - T. 2. - 480 s.

111. Sokal A. Intel'ktual'nye ulovki. Kritika sovremennoj filosofii postmoderna /

- A. Sokal, ZH. Brikmon ; [per. s angl. A. Kosikovej, D. Karlechkina]. - M. : Dom intelektual'noj knigi, 2002. - -- 248 s.
112. Soroka YU. G. Videt', myslit', razlichat': sociokul'turnaya teoriya vospriyatiya : monografiya / YU. G. Soroka. - H. : HNU imeni V. N. Karazina, 2010. - -- 336 s.
113. Sorokin P. A. Social'naya i kul'turnaya dinamika / P. A. Sorokin ; per. s angl., vstup. stat'ya i kommentarii V. V. Sapova. - M. : Astrel', 2006. - -- 1176 s.
114. Syrovatkin A. N. Destruktivnoe vliyanie netradicionnyh religioznyh dvizhenij na duhovnyuyu bezopasnost' sovremennogo rossijskogo obshchestva : avtoref. diss. na soisk. uchen. passo. kand. filosof. nauk : 09.00.11 spec. "Social'naya filosofiya" / A. N. Syrovatkin. - Pyatigorsk, 2013. - -- 23 c.
115. Taj pin czin ("Kanonicheskaya kniga Velikogo blagodenstviya") [Elektronnyj resurs] // Narody Azii i Afriki. - -- 1989. - № 5. - Rezhim dostupa : <http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/I/Taipinzsin/pred.htm>.
116. Tao Hun-czin. "CHZhen' gao" ("Recheniya Sovershennyh"). Istoriya knig s nebes Vyshej chistoty / Tao Hun-czin ; vved., perevod, komment. S. V. Filonova // Religioznyj mir Kitaya : al'manah. 2005 // Trudy In-ta vostochnyh kul'tur i antichnosti RGGU. - M. : Izd. RGGU, 2006. - Vyp. IX. -S. 115–161.
117. Tertickij K. M. Recenziya [na 3 knigi A. A. A. Maslova] / K. M. Tertickij, M. YU. Ul'yanov, S. V. Filonov // Vostok. - -- 2006. - -- № 2. - S. 196–203.
118. Tolstoj L. N. Izrecheniya kitajskogo mudreca Lao-Tze, izbrannye L. N. Tolstym / L. N. Tolstoj. - M. : Posrednik, 1910. - -- 16 s.
119. Tolstoj L. N. Lao-si. Tao-te-king, ili Pisanie o npravstvennosti /L. N. Tolstoj; baccello rosso. L. N. Tolstoj ; per. s kit. prof. un-ta v Kioto D. P. Konissi. - -- M., 1913. - -- 72 s.
120. Tolstoj L. N. N. Pis'mo k kitajcu. Kitajskaya mudrost' / L. N. Tolstoj. - M. : Posrednik, 1907. - -- 43 s.
121. Tolstoj L. N. Suratskaya kofejnya. Kitajskij mudrec Lao-Tze / L. N. Tolstoj. - M. : T-vo I. D. Sytina, 1911. - -- 32 s.
122. Torchinov E. A. Daosizm / E. A. Torchinov, S. V. Filonov // Religiovedenie enciklopedicheskij slovar'. - M. : Akademicheskij Proekt, 2006. - -- S. 269–271.
123. Torchinov E. A. Daosizm : Opyt istoriko-religiovedcheskogo opisaniya / E. A. Torchinov. - SPb. : Andreev i synov'ya, 1993. - -- 308 s.

124. Torchinov E. A. Daosizm: Opyt istoriko-religiovedcheskogo opisaniya / E. A. Torchinov. - 2-e izd., dop. - SPb. : Lan', 1998. -- 446 s.
125. Torchinov E. A. Daosskoe uchenie o bessmertii / E. A. Torchinov, S. V. Filonov // Religiovedenie : enciklopedicheskij slovar'. - M. : Akademicheskij Proekt, 2006. -- S. 271–273.
126. Torchinov E. A. Daosskie praktiki. Put' zolota i kinovari/ E. A. Torchinov. - SPb. : Azbuka klassika; Peterburgskoe Vostokovedenie, 2007. -- 246 s.
127. Torchinov E. A. A. Problemy proiskhozhdeniya daosizma i periodizacii ego istorii / E. A. Torchinov //Narody Azii i Afriki. -- 1985. -- № 3. -- S. 153–159.
128. Torchinov E. A. Religii mira : Opyt zappedelnogo (psihotekhnika i transpersional'nye sostoyaniya) / E. A. Torchinov. - SPb. : Petepbygskoe Vostokovedenie, 1998. -- 384 s.
129. Federaciya ushu-gunfu ta cigun Ukraïni Ukraïni [Elektronnij resurs]. - Rezhim dostupu : <http://olimpics.org.ua>.
130. Filatov S. Novye religioznye dvizheniya - ugroza ili norma zhizni? / S. Filatov // Religiya i obshchestvo. Ocherki religioznoj zhizni sovremennoj Rossii / otv. rosso. i sost. S. B. Filatov. - M. ; SPb. : Letnij sad, 2002. -- S. 440–449
131. Filonov S. V. Aksiologicheskie orientiry rannego daosizma / S. V. Filonov, O. V. Zalesskaya // Obshchie podhody v podgotovke specialistov : problemy i puti ih resheniya v usloviyah integracii vysshego voennogo i grazhdanskogo obrazovaniya vuzov Dal'nego Vostoka : materialy vtorogo mezhvuzovskogo mezhvuzovskogo nauchno-metodicheskogo seminaru uchrezhdenij vysshego professional'nogo obrazovaniya Dal'nevostochnogo regiona / Blagoveshchenskoe vysshee tankovoe komandnoe uchilishche. CH. 1. - Blagoveshchensk, 1997. -- S. 81–82.
132. Filonov S. V. "Vstrecha" v kontekste kontekste kul'turnogo prostranstva daoskogo teksta (razmyshleniya o metodologii izucheniya shancinskogo daosizma) / S. V. Filonov // Pervye Torchinovskie chteniya : Religiovedenie i vostokovedenie : materialy nauchnoj konferencii (Sankt-Peterburg, 20-21 fevralya 2004 g. - SPb. : Izd-vo SPbGU, 2004. -- S. 105–110.
133. Filonov S. V. Buddo-daosskoe vzaimodejstvie i formirovanie struktury Daoskogo Kanona : nekotorye problemy i podhody / S. V. Filonov // Istoricheskij opyt osvoeniya Dal'nego Vostoka. Blagoveshchensk : Izd. AmGU, 2001. - Vyp. 4 : Contatti etnici. -- S. 428–435.
134. Filonov S. V., Vasil'ev V. P. i nekotorye problemy daologii : K 140-letiyu universitetskoj sinologii v Rossii / S. V. Filonov // Tezisy dokladov

itogovoj nauchno-prakticheskoj konferencii. CHast' 1 : Problema gumanitarnyh nauk // Blagoveshchenskij gos. ped. institut. - Blagoveshchensk : Izd. BGPI, 1994. -- S. 11.

135. Filonov S. V. Vekhi otechestvennoj istoriografii v izuchenii daosizma / S. V. Filonov // Rossiya i Vostok : Osnovnye tendencii social'no-ekonomicheskogo i politicheskogo razvitiya : tezisy dokladov k obshcherossijskoj nauchno- metodicheskoj konferencii / YArslavskij gosudarstvennyj universitet im. P. G. Demidova. - YArslavl' : Izd. YArGU, 1998. -- S. 64–66.

136. Filonov S. V. Daoskie pis'mennye pamyatniki III-VI vv. kak istochnik po istorii kitajskoj civilizacii : po materialam shancinskogo knizhnogo sobraniya : avtoref. dis. na soiskanie uchen. stepeni doktora ist. nauk : spec. 07.00.09

137. "Istoriografiya, istochnikovedenie i metody istoricheskogo issledovaniya" / Sergej Vladimirovich Filonov. - SPb., 2007. -- 52 s.

138. Filonov S. V. Daoskaya enciklopediya "Dao czyao i shu" ob istorii knig s nebes Vysshej chistoty / S. V. Filonov ; vstup. stat'ya, perevod, kommentarii // Religiovedenie. -- 2004. -- № 1. – S. 174–193.

139. Filonov S. V. Daoskij vzglyad na pis'mennoe slovo : K postanovke problemy / S. V. Filonov // Gumanitarnye nauki v kontekste mezhdunarodnogo sotrudnichestva : materialy 1-j mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii / Dal'nevostochnyj gosudarstvennyj tekhnicheskij universitet. - Vladivostok : Izd. DVGTU, 1999. -- S. 163–168.

140. Filonov S. V. Daoskij monastyr' kak vneverbal'nyj tekst kitajskoj kul'tury / S. V. Filonov // Gumanitarnye nauki v kontekste mezhdunarodnogo sotrudnichestva : materialy 1-j mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii / Dal'nevostochnyj gosudarstvennyj tekhnicheskij universitet. - Vladivostok : Izd. DVGTU, 1999. -- S. 168–172.

141. Filonov S. V. Daoskij monastyr' Louguan' - legendarnaya kolybel' daosizma / S. V. Filonov // Rossiya i Kitaj na dal'nevostochnyh rubezhah. - Blagoveshchensk : Izd. AmGU, 2003. - Vyp. 5. – S. 341–347.

142. Filonov S. V. Zolotyie knigi i nefritovye pis'mena. Daoskie pis'mennye pamyatniki III-VI vv. (Orientalia) / S. V. Filonov. - SPb. : Peterburgskoe Vostokovedenie, 2011. -- 660 s.

143. Filonov S. V. K voprosu o meste literatury daosizma v obshchekitajskom literaturnom processe / S. V. Filonov // Tezisy dokladov itogovoj nauchno-prakticheskoj konferencii. CH. 1 : Problema gumanitarnyh nauk // Blagoveshchenskij gos. ped. institut. - Blagoveshchensk : Izd. BGPI, 1995. -- S. 6– 8.

144. Filonov S. V. Kitajskij yazyk i kul'tura Kitaya : nekotorye problemy izucheniya na regional'nom urovne / S. V. Filonov // Obnovlenie soderzhaniya obshchego obrazovaniya : materialy mezhregional'noj nauchno-prakticheskoy konferencii. CH. 2. / Blagoveshchenskij in-t povysheniya kvalifikacii ped. kadrov. - Blagoveshchensk, 1995. -- S. 91–93.
145. Filonov S. V. Knigi s nebes Vysshej chistoty i kul'turnoe prostranstvo daoskikh astral'nyh puteshestvij / S. V. Filonov // Religiovedenie. -- 2004. - - № 1. - S. 38–60.
146. Filonov S. V. Knizhnoe sobranie dvizheniya SHancin : Istoriya formirovaniya i ocenka daoskoj tradicij / S. V. Filonov // Sbornik rabot prepodavatelej i aspirantov AmGU i Pekinskogo universiteta : Filologiya // Amurskij gosudarstvennyj universitet ; Pekinskij universitet. - Blagoveshchensk : Izd. AmGU, 1999. -- S. 19–24.
147. Filonov S. V. Migracionnye processy kak faktor institucionalizacii daosizma (na primere vzaimodejstviya doktriny Nebesnyh nastavnikov i SHancin) / S. V. Filonov // Religioznyj mir Kitaya : al'manah : 2003. - M. : Muravej, 2003. -- S. 47– 63.
148. Filonov S. V. Nekotorye tendencii v razvitii sovremennogo daoskogo monashestva KNR / S. V. Filonov // Vestnik AmGU. -- 1998. -- № 3. - S. 22–26.
149. Filonov S. V. O vliyanii vzaimnykh kontaktov buddizma i daosizma na formirovanie struktury Daoskogo Kanona (predvaritel'nyj analiz) / S. V. Filonov // Religioznyj mir Kitaya : al'manah : 2005 / Trudy In-ta vostochnykh kul'tur i antichnosti RGGU. - M. : Izd. RGGU, 2006. - Vyp. IX. -- S. 31–40.
150. Filonov S. V. O koncepcii Daoskogo Kanona / S. V. Filonov // Obrazovanie, yazyk, kul'tura na rubezhe XX-XXI vekov : materialy mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii (22-25 sentyabrya 1998 g.). CH. 2. - Ufa : Vostochnyj universitet, 1998. -S. 145–146.
151. Filonov S. V. Osnovnye etapy v istorii daosizma / S. V. Filonov // Molodezh' i nauchno-tehnicheskij progress : materialy regional'noj nauchnoj konferencii. - Vladivostok : Izd. DVGTU, 1998. -- S. 80–81.
152. Filonov S. V. Otrazhenie evolyucii daosizma v bibliograficheskikh istochnikah / S. V. Filonov // Vestnik AmGU. -- 1999. -- № 5. - S. 19–24.
153. Filonov S. V. Pervoe bibliograficheskoe opisanie daoskikh tekstov / S. V. Filonov // Gumanitarnye nauki v kontekste mezhdunarodnogo sotrudnichestva : materialy III mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii / Dal'nevostochnyj gosudarstvennyj tekhnicheskij universitet, Vostochnyj institut. - Vladivostok : Izd. DVGTU, 2002. -- S. 181–190.

154. Filonov S. V. Pervye daosskie enciklopedicheskie svody / S. V. Filonov // Materialy yubilejnoj konferencii Vostochnogo instituta DVGU / Dal'nevostochnyj gosudarstvennyj universitet. - Vladivostok : Izd. DVGU, 1999. - S. 115-116.
155. Filonov S. V. Rannaya istoriya daoskih monastyrej : Opyt predvaritel'nogo analiza / S. V. Filonov // Religioznyj mir Kitaya : al'manah : 2003. - M. : Muravej, 2003. - S. 105-123.
156. Filonov S. V. Rannaya istoriya daoskogo dvizheniya SHancin i ego pis'mennoj tradicii : voprosy istochnikovedeniya / S. V. Filonov // Dialog kul'tur narodov Rossii, Sibiri i stran Vostoka : sbornik dokladov nauchno-teoreticheskoj konferencii 13-15 oktyabrya 1998 g. / Irkutskij gosudarstvennyj pedagogicheskij universitet ; Mezhdunarodnyj centr aziatskih issledovanij. - Irkutsk, 1998. - Kn. 1. - S. 40-43.
157. Filonov S. V. Social'no-politicheskaya problematika "Daodeczina" / S. V. Filonov // Aktual'nye problemy yazykov, istorii, kul'tury, obrazovaniya stran ATR : materialy II mezhdunarodnoj mezhdunarodnoj konferencii / Dal'nevostochnyj gosudarstvennyj tekhnicheskij universitet, Vostochnyj institut. - Vladivostok : Izd. DVGU, 2002. - S. 175-187.
158. Filonov S. V. Strazh zastavy In' Si i daoskij monastyr' Louguan' / S. V. Filonov // Religiovedenie. - 2003. - № 2. - S. 50-60.
159. Filonov S. V. U istokov shancinskogo daosizma : Syuj Mi i Syuj Huej / S. V. Filonov // Vestnik AmGU. - 2001. - № 12. - S. 23-26.
160. Filonov S. V. Formirovanie daoskogo ucheniya Linbao : Opyt istochnikovedcheskogo analiza / S. V. Filonov // Religioznyj mir Kitaya : al'manah : 2003. - M. : Muravej, 2003. - S. 64-92.
161. Filonov S. V. SHancinskij daosizm : u istokov tradicii : po materialam raboty Tao Hun-czina "CHzhen' gao" / S. V. Filonov // Religioznyj mir Kitaya : al'manah : 2005 / Trudy In-ta vostochnyh kul'tur i antichnosti RGGU. - M. : Izd. RGGU, 2006. - Vyp. IX. - S. 85-113.
162. Filonov S. V. YAn Si - pervyj posvyashchennyj v uchenie SHancin / S. V. Filonov // Vestnik AmGU. - 2000. - № 10. - S. 50-55.
163. Flauto K. K. Istoriya kitajskoj kitajskoj pechatnoj knigi sunskoj epohi (10-13 vv.) / K. K. Flauto. - M. ; L. : Izd. AN SSSR, 1959. - 399 s.
164. Flauto K. K. Ocherk istorii daoskogo kanona (Dao czana) / K. K. Flug // Izvestiya dell'Accademia delle Scienze dell'SSSR. Otdel scienze umanitarie. - M., 1930. - №4. - P. 239-249.
165. Flauto K. K. Ocherk del Daosky Kanon (Dao czana) / K. K. Flug // Izvestiya AN SSSR. Le scienze obshchestvennyh. - M. ; L., 1930. -

Formaggio. 8, № 4. – S. 239–249.

166. Frank S. L. Osnovnaya ideya filosofii Spinozy / S.L. Frank // Put'. -- 1933. -- № 37. -- S. 61-67.

167. Frejd Z. Nedovol'stvo kul'turoj / Z. Frejd // Psihoanaliz. Religiya. Kul'tura / [per. s nem., sost. i vstup. st. A. M. Rutkevicha]. - M. : Renessans, 1992. -- S. 65– 134, 204.

168. Fromm E. Iskusstvo lyubit" : issledovanie prirody lyubvi / E. Fromm. - Moskva : Pedagogika, 1990. -- 159 s.

169. Fromm E. Krizis psihoanaliza. Dzen-buddizm i psihoanaliz [Elektronnyj resurs] / E. Fromm ; per. s angl. E. A. Grossmana. - M. : Ajris-press, 2004. -- 304 s. - Rezhim dostupa : <http://mreadz.com/new/index.php?id=3025>.

170. Fuko M. O trasgressii / M. Fuko // Tanatografiya erosa. - SPb. : Mifril, 1994. -- 364 s.

171. Fuko M. Slovacco i veshchi. Arheologiya gumanitarnyh nauk / M. Fuko ; per. s fr. V. P. Vizgina i N. S. Avtonomovoj. - SPb. : A-cad, 1994. -- 407 s.

172. Habermas YU. Lekciya "Ot kartin mira k zhiznennomu miru" [Elektronnyj resurs] / YU. Habermas. - Rezhim dostupa : <http://www.slideshare.net/sllslls/jurgenhabermas-13084165>.

173. Habermas YU. Otnosheniya mezhdru sistemoj i zhiznennym mirom v usloviyah pozdnego kapitalizma / YU. Habermas // QUESTO. -- 1993. -- T. 1. - Vyp. 2. -- S. 123–136.

174. Havronenko V. D. Tradicijni kul'ti i rituali Kitayu / V. D. Havronenko // Universitets'ka kafedra. -- 2013. -- № 2. -- S. 165–175.

175. Hajdegger M. Bytie i vremya / M. Hajdegger ; per. s nem. V. V. Bibihina. -- H. : Folio, 2003. - 503 s. - (Filosofia).

176. Haksli O. Dveri vospriyatiya. Annuncio : traktaty / O. Haksli ; per. s angl. S. Hrenova. - SPb. : Azbuka-klassika, 2007. -- 218 s.

177. Hodus E. V. Identifikacionnye praktiki v situacii kul'turnogo polistilizma / E. V. Hodus // Naukovi zapiski Nacional'nogo universitetu "Ostroz'ka akademiya". Seriya : Kul'turologiya. -- 2015. - Vip. 16. -- S. 313–315.

178. Hodus E. V. Privatnost' kak atributivnaya harakteristika sovremennogo opyta sub"ektnosti : k postanovke problemy / E. V. Hodus // Grani. -- 2013. -- № 8. -- S. 156–161.

179. Holl Menli P. Enciklopedicheskoe izlozhenie masonskoj, germeticheskij, kabbalicticheskij i rozenkrejcerovskoj simvolicheskij filosofii / Menli P. Holl; Per. s angl. - M.: EKSMO; SPb: Midgard, 2007. -- 864s.

180. Horuzhij S. S. Podvig kak organon. Organizaciya i germeneyvtika opyta v isihastskoj tradicii / S. S. Horuzhij // *K fenomenologii askezy* / S. S. Horuzhij. – M. : Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury, 1998. – – 352 s.
181. Huan-di nej czin [Elektronnyj resurs]. - Rezhim dostupa : <http://www.taiji-bg.com/articles/qigong/q29.htm>.
182. Cvetkov P.P. O sekte daosov / P.P. Cvetkov // *Trudy chlenov Rossijskoj duhovnoj missii v Pekine*. – – 1853. - T. 3. - S. 451-460.
183. CHernish N. Sociokul'turnij pidhid u sociogumanitnrnih naukah : obmin sensami / N. CHernish, O. Rovenchak // *Sociologiya : teoriya, metodi, marketing*. – – 2005. – – № 4. – S. 92–103.
184. CHzhuan-czy. Le-czy / per. s kit., vstup, st. i primech. V. V. Malyavina. - M. : Mysl', 1995. – – 439 s.
185. CHen' Go-fu. Dao czan yuan'lyu kao (Issledovanie : proiskhozheniya Daoskogo Kanona) : v 2 t. / CHen' Go-fu. - Izd. 2-e, dopoln. - Pechino : CHzhunhua shuczyu, 1935. – – 504 s.
186. CHen' Kajgo. Voskhozhdenie k Dao. ZHizn' daoskogo uchitelya Van Lipina / CHen' Kajgo, CHzhen' SHun'chao. - M. : AST, Astrel', 2005 - 176 s.
187. SHamshur M.A. Koncept kohannya v kul'turno-specifichnomu konteksti kartini svitu kitaj'skogo etnosu / M.A. SHamshur // *Studia linguistica*. – – 2012. - Vip. 6 (2). – – S. 132–137.
188. SHeler M. Izbrannye proizvedeniya / M. SHeler; per. s nem. - M.: Gnozis, 1994. – – 490 s.
189. SHelling F. V. Filosofiya mifologii. V 2-h t. T. 1. Vvedenie v filosofiyu mifologii / F. V. SHelling; per. s nem. V. M. Linejkina; per. s nem. T. G. Sidasha, S. D. Sapozhnikovoj; vst. st. T. G. Sidasha. - SPb.: Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 2013. - xxiv + 480 s.
190. SHelling F. V. Filosofiya otkroveniya. V 2 tomah. T. 1. / F.V.J. SHelling; per. s nem. A.L. Pestova. - SPb.: Nauka, 2000. – – 699 s.
191. SHkrebec S. M. Factory religioznoj tolerantnosti sovremenogo ukrainskogo obshchestva / S. M. SHkrebec // *Metodologiya, teoriya ta praktika sociologichnogo analizu suchasnogo suspil'stva* : zb. nauk. prac'. - H. : HNU imeni V. N. Karazina, 2007. – – S. 427–431.
192. SHtompka P. V. V fokuse vnimaniya povsednevnyaya zhizn'. Novyj povorot v sociologii / P. V. SHtompka // *Sociologicheskie issledovaniya*. - – 2009. – – № 8. – – C. 3–13.
193. SHul'ga A. Legitimaciya i "legitimaciya" : fenomenologicheskij analiz / A. SHul'ga. - K. : In-t sociologii NAN Ukrainy, 2012. – – 208 s.

194. SHyuc A. Izbrannoe : Mir, svetyashchijsya smyslom / A. SHyuc ; per. s nem. i angl. - M. : Rossijskaya politicheskaya enciklopediya (ROSSPEN), 2004. - 1056 s. - (Seriya "Kniga sveta").
195. Ezoterizm: Enciklopediya. - Mn.: Interpresservis; Knizhnyj Dom. 2002. - -- 1040s.
196. YUng K.-G. O psihologii vostochnyh religij i filosofij / K.-G. YUng. - M. : Medio, 1994. - -- 132 s.
197. YUng K.-G. Problema dushi nashogo vremeni / K.-G. YUng. - SPb. : Piter, 2002. - 352 s. - (Seriya "Psihologiya-klassika").
198. YUrchenko L. I. Etika daosizmu v konteksti kitajskoi kul'turi / L. I. YUrchenko, A. A. Kostenko // Gileya : naukovij visnik. - -- 2014. - Vip. 82. - -- S. 255–259.
199. YAkovleva YU. A. Sociologicheskij analiz netradicionnyh religioznych soobshchestv : teoretiko-metodologicheskij aspekt / YU. A. YAkovleva // Gosudarstvo, religiya, cerkov' v Rossii i za rubezhom. - -- 2011. - -- № 2. - S. 133–149.
200. YAn Hin-shun. Drevnekitajskij filosofico di Lao-czy i ego uchenie / YAn Hin-shun. - M. ; L. : Izd. AN SSSR, 1950. - -- 160 s.

FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY

**More
Books!**



yes
I want morebooks!

Buy your books fast and straightforward online - at one of world's fastest growing online book stores! Environmentally sound due to Print-on-Demand technologies.

Buy your books online at
www.morebooks.shop

Compra i tuoi libri rapidamente e direttamente da internet, in una delle librerie on-line cresciuta più velocemente nel mondo!
Produzione che garantisce la tutela dell'ambiente grazie all'uso della tecnologia di "stampa a domanda".

Compra i tuoi libri on-line su
www.morebooks.shop

KS OmniScriptum Publishing
Brivibas gatve 197
LV-1039 Riga, Latvia
Telefax: +371 686 20455

info@omniscryptum.com
www.omniscryptum.com

OMNIScriptum



FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY