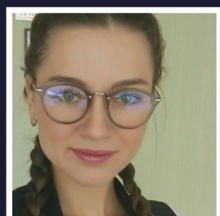


## Spirituele Misstap in de Westerse en Oosterse Filosofie

De monografie is gewijd aan het begrip spirituele overschrijding in de Taoïstische antropomistiek. Het document belicht de belangrijkste bronnen van transgressievorming in de Taoïstische Chinese traditie. De monografie behandelt de sociale en individuele transgressie van het Taoïsme in de context van de Oekraïense filosofie en onthult de verschijningsvormen van het fenomeen Taoïstische transgressie in de concepten van het Europese poststructuralisme.



Butko Yuliia - Hoofddocent van de afdeling Filosofie, sociaal-politieke en juridische wetenschappen, Sloviansk, Oekraïne



978-620-2-61958-5



UITGEVERIJ  
ONZE KENNIS

## Spirituele Misstap in de Westerse en Oosterse Filosofie

Leonid Mozgovoy  
Yuliia Butko  
Vera Dubinina

**Leonid Mozgovoy  
Yuliia Butko  
Vera Dubinina**

**Spirituele Misstap in de Westerse en Oosterse Filosofie**

FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY

**Leonid Mozgovoy  
Yuliia Butko  
Vera Dubinina**

# **Spirituele Misstap in de Westerse en Oosterse Filosofie**

FOR AUTHOR USE ONLY

**SciencaScripts**

## **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](http://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: 978-620-2-61958-5**

Copyright © Leonid Mozgovoy, Yuliia Butko, Vera Dubinina

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

FOR AUTHOR USE ONLY

## INHOUDSOPGAVE

<b>SAMENVATTING</b> .....	<b>3</b>
<b>HOOFDSTUK 1...DE GRONDSLAGEN VAN HET HISTORISCH-FILOSOFISCH ONDERZOEK NAAR HET BEGRIP TRANSGRESSIE IN DE TAOÏSTISCHE ANTROPOMIE</b> .....	<b>7</b>
1.1. Filosofische geschiedschrijving van de taoïstische antropomie.....	7
1.2. 1.2. Het begrip "transgressie" als middel van de historisch-filosofische hermeneutiek van het antropomistische discours van het Taoïsme .....	14
<b>HOOFDSTUK 2. HET PROBLEEM VAN DE GEESTELIJKE ZONDE IN HET KADER VAN DE VORMING VAN DE TAOÏSTISCHE ANTROPOMIE</b> .....	<b>27</b>
2.1 Ontwikkelingsstadia van de taoïstische antropomistische traditie .....	27
2.2. 2.2.1. Spirituele overschijding in het conceptuele paradigma van de taoïstische antropomystiek .....	40
2.3. 2.3. Wijzigingen van het begrip mystieke overtreding in de taoïstische spirituele praktijken.....	57
<b>HOOFDSTUK 3. ANTROPOMISTISCHE IDEEËN IN DE EUROPESE RELIGIEUZE FILOSOFISCHE TRADITIE</b> .....	<b>63</b>
3.1. Antropomistische lijn in de geschiedenis van de West-Europese metafysica van de Oudheid tot de Barok .....	63
3.2. 3.2. Hermetisme als een vorm van explicatie van de antropomistische bedoelingen van de Europese cultuur .....	78
3.3 Conceptualisering van de antropomistische ideeën van de filosofische reflectie van de moderniteit en de postmoderniteit .....	94
<b>CONCLUSIES</b> .....	<b>113</b>
<b>Referenties</b> .....	<b>117</b>

FOR AUTHOR USE ONLY

## SAMENVATTING

De monografie is gewijd aan het begrip spirituele overschrijding in de Taoïstische antropomistiek. Het document belicht de belangrijkste bronnen van transgressievorming in de Taoïstische Chinese traditie. De ontwikkelingsstadia van de Taoïstische antropomistische traditie zijn vastgesteld.

De monografie behandelt de sociale en individuele transgressie van het Taoïsme in de context van de Oekraïense filosofie en onthult de verschijningsvormen van het fenomeen Taoïstische transgressie in de concepten van het Europese poststructuralisme.

Het taoïsme als filosofisch-religieuze tendens heeft een belangrijke invloed op de moderne cultuur van de landen in Oost-Azië, waarvan het historische erfgoed genetisch verbonden is met de Chinese traditie. Zelfs in ons land was er een groot aantal clubs, speciale scholen voor de studie van de oosterse filosofie, de spirituele cultuur, die geen enkele invloed hebben op de vorming van onze mentaliteit.

Ons land bevindt zich op het snijpunt van de grenzen tussen de westerse en de oosterse wereld en synthetiseert daarom op een syncretische manier al het spirituele erfgoed van verschillende culturen en spirituele praktijken. Daarom is de studie van het taoïstische spirituele antropomisme door middel van poststructuralistische en postmoderne analyse zeer relevant.

Het bovenstaande bepaalt de relevantie van het bestuderen van de problemen van het taoïstische antropomisme door een gedetailleerde beschouwing van de belangrijkste onderdelen ervan, waarvan de beslissende factor de overschrijding is, die dient als een vaststaand fenomeen van de passage van een onbegaanbare grens tussen het mogelijke en het onmogelijke.

De paper verkent het begrip transgressie in de context van de geschiedenis van de filosofie op basis van de analyse van de primaire bronnen als een van de methodologische richtlijnen voor de persoonlijkheidstransformatie van de mens. en de belangrijkste trends van sociaal-culturele transformaties van transgressie worden onderzocht, de belangrijkste zijn de aangeboren krachten van het menselijk lichaam, gedefinieerd als interne godheden, die zijn ingebed in het systeem van de covarische velden van het menselijk lichaam.

De rol van de spirituele overschrijding in de ideeën van de antropomische taoïstische filosofie is gesystematiseerd en veralgemeend. Bijzondere aandacht wordt besteed aan spirituele praktijken als een toegepast aspect van de implementatie van het concept van spirituele transgressie, dat inherent is aan de taoïstische leer.



Er wordt opgemerkt dat het oosterse morele en ethische erfgoed een eigen specifiek conceptueel apparaat heeft ontwikkeld met betrekking tot overtredingen. De systeemanalyse van de Taoïstische opvatting van de antropomistische ruimte en de "interne godheden" wordt uitgevoerd.

Het antropologisch-mystieke essentiële kenmerk van het fenomeen transgressie als een streven naar een bepaalde onbegrensde bron, gericht op een doorbraak van een discreet deterministische wereld naar de sfeer van transcendentie, wordt geanalyseerd. De studie onthult de relatie tussen de mens en de buitenwereld.

Deze pluraliteit van identiteit is een punt dat het duidelijkst geldt voor het Taoïsme, dat zich in de meer dan tweeduizend jaar van zijn bestaan heeft ontwikkeld in nauwe interactie met de andere grote tradities van China, met name het confucianisme, het boeddhisme, de etnische geloofsovertuigingen en de volksreligie.

Tot op de dag van vandaag bestaat de religie dus uit een veelvoud aan geloofsovertuigingen en praktijken, een feit dat een grote uitdaging vormt voor de geleerden die proberen te worstelen met wat het Taoïsme precies is.

Deze uitdaging, evenals de ontwikkeling van de religie zelf, kan goed begrepen worden als de voortdurende interactie van de twee krachten van differentiatie en integratie, de beweging om te veranderen in overeenstemming met politieke en economische ontwikkelingen en om steeds nieuwe vormen en patronen aan te nemen vanuit een verscheidenheid aan verschillende sferen versus de drang om stabiliteit en continuïteit te creëren door middel van de oprichting van geloofssystemen, lijnen, rituelen en geldige mythen.

In de loop der eeuwen hebben verschillende aspecten en scholen van het Taoïsme de voorkeur gegeven aan verschillende manieren van sacralisatie en identiteitsvorming, waarbij ze elk de nadruk legden op één patroon en minder aandacht besteedden aan de andere.

Denkers of literatoren Taoïsten, vaak werkzaam in het kielzog van Laozi en Zhuangzi, hebben dus gekozen voor het formuleren van geloofssystemen, maar ze waren ook toegewijd aan hun inspirerende modellen en hun mythen en volgden regimes van rituele geformaliseerde zelfcultivatie om de concepten van de filosofen in hun leven te versterken.

De leden van de vroege bewegingen, Grote Vrede en Hemelse Meesters, richtten zich op rituele patronen en gedragsmodellen, maar ze hadden ook een duidelijk geloofssysteem - inclusief een nieuw niveau van transcendentie dat hen in staat stelde te experimenteren met nieuwe sociale vormen en etnische integratie - en vereisten een sterke betrokkenheid van de leden bij de groep, zoals uitgedrukt in seksuele rituelen en het gebruik van bekentenissen in plaats van medicijnen om ziekten te genezen.

Doorheen de geschiedenis zijn Taoïstische gemeenschappen open geweest voor anderen en hebben ze buitenstaanders en niet-Daoïstische manieren verwelkomd.

Taoïstische tempels waren en zijn daarom vaak gemeenschapstempels; Taoïstische offergaven hebben bloedoffers in de aanpassing van populaire praktijken opgenomen; Taoïstische handgebaren en bezweringen hebben boeddhistische mudra's en mantra's geïntegreerd.

Taoïstische rituelen voor de redding van de doden zijn vergelijkbaar met boeddhistische en populaire praktijken; en zelfs de unieke Taoïstische praktijk van het sturen van aankondigingen, petitie's en gedenktekens naar de Taoïstische identiteit door middel van rituelen, moeten geleerden de riten onderzoeken op hun unieke Taoïstische aspecten.

Zo kunnen bijvoorbeeld Taoïstische rituele gebaren als uniek worden beschreven omdat de verschillende delen van de hand gecorreleerd zijn met verschillende aspecten van de kosmos, en hoewel het gebaar een Indiase naam kan hebben en het boeddhisme kan imiteren, zijn de kosmische betekenis en de impact ervan op het universum strikt Taoïstisch. Op dezelfde manier kunnen er offers zijn van varkens en andere dieren tijdens een Taoïstische jiao, maar ze worden ver weg van de meest heilige activiteit geplaatst.

In het boeddhisme wordt bovendien het onthaal van een gastheer in het boeddhisme bepaald; in het taoïsme is het een publiek met de hemellichamen. En het belangrijkste is dat de taoïstische priester, voor de duur van het ritueel, een hemelse officier wordt, zijn of haar taak is om formele bevelen over te brengen aan de hemelse administratie. In al deze manieren om een taoïstische identiteit te vormen spelen specifieke concepten, beelden, metaforen en symbolen een alomtegenwoordige rol, door een geldig netwerk van ideeën en een stroom van verhalen op te bouwen om te laten zien hoe je taoïstisch kunt zijn in deze wereld.

FOR AUTHOR USE ONLY

# **HOOFDSTUK 1 . GRONDSLAGEN VAN HET HISTORISCH-FILOSOFISCH ONDERZOEK NAAR HET BEGRIIP TRANSGRESSIE IN DE TAOÏSTISCHE ANTROPOMIE**

De moderne historische en filosofische wetenschap beschikt over een uiterst breed en flexibel theoretisch en methodologisch apparaat voor de studie van de fenomenen van de intellectuele cultuur van het verleden en de identificatie van de huidige trends in het filosoferen. De geschiedenis van de filosofie kan niet langer worden herleid tot het gebied van de archeologische expertise die gericht is op het vaststellen van het beschrijvende objectivisme van de klassieke variëteit.

De geschiedenis van de filosofie is nu de belichaming van het actuele denken, gerealiseerd in de vorm van hermeneutiek van de filosofische fenomenen. Dat is het referentiepunt van het coördinatenstelsel dat de beweging van de studie van de elementen van het filosofische begrip van de transgressie in de context van de evolutie van de taoïstische antropomystiek bepaalt.

Het begrip "transgressie" is een succesvol postmodern middel om de Hegeliaanse Aufhebung, een sleutelement van de dialectische vorming, te heroverwegen. Tegelijkertijd is transgressie gecorreleerd met de logica van de mystieke ervaring.

De antropologische interpretatie van de mystiek, waarvan de veelzijdige verschijningsvormen worden gecombineerd in de universele term "antropomystiek", stelt ons in staat om een belangrijke overgang te maken van het ontologisch-epistemologische perspectief van vormen van mystiek, dat in de wetenschappelijke traditie overheerst, naar de existentiële-antropologische wereld van de cultuur.

## **1.1.Filosofische geschiedschrijving van de taoïstische antropomystiek**

Rond de eeuwwisseling van de XX-XXIe eeuw ontstaat een verzoek om een kwalitatieve update van het systeem van het ideologische paradigma, aangepast aan de multivariate perceptie van de wereld. In de afgelopen decennia heeft de maatschappij nieuwe eisen geformuleerd voor de constitutie van de menselijke houding ten opzichte van de wereld, zowel in de publieke geest als in de historische en filosofische intelligentie.

In de hedendaagse context van de intellectuele cultuur wordt de aandacht gevestigd op een nieuwe visie op de wereld door het prisma van de transgressie, dat werd geïnitieerd door prominente filosofen als M. Foucault [154, 155], J. Lacan [69, 70], J. Deleuze [56] en anderen. Terwijl ze de nadruk leggen op "de dood van het subject" als een actief onderdeel van het cognitieve proces, geven deze onderzoekers een bepaalde interpretatie van transgressie als het

overwinnen van de grenzen van het mogelijke, een soort van "terugtrekking" van het subject uit de macht van het verstand.

In de context van het filosofische postmodernisme is transgressie dus een middel om methodologische reducties van traditionele modellen van metafysisch en dialectisch denken conceptueel te overwinnen, die in staat zijn om de nieuwste vormen van begrip van de synthese van heterogene elementen van het wezen te vormen.

In die zin vormt transgressie een alternatief voor de statische metafysica van de identiteit en het dualistische model van de klassieke dialectiek.

Als onderdeel van de wereldcultuur is de Oekraïense cultuur historisch gezien orthodox, en daarom zijn de wortels van de Byzantijnse beschaving. Gezien dit historische feit is het bijzonder relevant om het begrip van transgressie te analyseren in de context van de westerse en oosterse antropomistische tradities. De actualisering van dergelijke studies is nog scherper tegen de achtergrond van de politieke gebeurtenissen van vandaag, wanneer het idee van een algemene crisis van het christendom steeds vaker in de samenleving wordt gehoord, en niet alleen in de context van de Nietzscheaanse filosofieën. Dit is niet alleen een postmoderne ontkenning van de christelijke waarden, wanneer deze worden gedekt door bepaalde verkapte plaatsvervangers, zoals de "wil tot macht" van de Nietzscheaanse superman. De nadruk wordt gelegd op bezwaar zonder dat daar iets tegenover staat; het is een totaal geloof dat alles in de wereld zinloos en tevergeefs is en daarom is de wereld zelf zinloos. Zo wordt een mens (en vooral een christen) zich bewust van het bestaan van een onweerstaanbare grens tussen het vanzelfsprekende en het impliciete, het mogelijke en het onmogelijke, het rationele en het irrationele. Dit roept de vraag op naar mogelijkheden om deze onoverkomelijke grens te overwinnen.

Vandaag de dag kunnen we zeggen dat het onderwerp van de transgressie antropomistisch is uitgewerkt op het gebied van de geschiedenis van de filosofie, omdat het een originele versie van het bestaan en de meta-antropologie is en het mogelijk maakt om de transgressieve gronden van vele sociale praktijken te onthullen, maar ook om de aanwezigheid van bepaalde destructieve tendensen in de mens te rechtvaardigen.

De antropomystiek, die op organische wijze de conceptualisering van de mystiek als een eigenaardige manifestatie van de irrationele essentie van de mens in de context van zijn geestelijk leven onderscheidt, is al vele millennia inherent aan de filosofische ontwikkeling van de maatschappij en bepaalt de realisatie van de menselijke spiritualiteit in een onmiskkenbare harmonie, een gevoel van transcendentie. Met andere woorden, in de context van de antropomystiek wordt het unieke vermogen van een persoon om zijn eigen bewustzijn en leven te bezitten geproduceerd door het prisma van de grondgedachte van het mystieke paradigma

van de wereld. Hierdoor had de antropomystiek een onmiskenbare verschijningsvorm in vrijwel alle filosofische stromingen.

In bepaalde gevallen van filosofieën zijn de verschijningsvormen van de antropomologie echter manifest en specifiek, en in andere gevallen lijken ze ons discutabele entiteiten die zorgvuldig moeten worden bestudeerd. Een voorbeeld van dit laatste is het Taoïsme en de Taoïstische antropomystiek als een inherent fenomeen. Vanuit ons gezichtspunt zouden ze vandaag de dag het onderwerp moeten zijn van zorgvuldig filosofisch onderzoek.

Merk op dat de taoïstische antropomystiek, als een duidelijk religieus en filosofisch systeem, werd gevormd in het begin van onze jaartelling en is een gevolg van de symbiotische fusie van de Lao-tzu [53], Zhuang-tzu [167], Dit zijn allemaal vrij diverse en soms tegenstrijdige filosofieën van het oude China voor hun doel zag het begrip van kwesties die een natuurlijk-filosofische kosmologische en occult-numerologische basis had. Daarom worden ze soms natuurfilosofisch genoemd. Maar het was de onderdompeling van de vertegenwoordigers van deze stromingen in de diepte van de natuurfilosofie die leidde tot het creëren van fundamentele voor de mystificatie van de wereld en de essentie van de mens.

Gedurende zijn eeuwenoude ontwikkeling heeft de taoïstische antropomystiek een reeks stadia van ontwikkeling doorgemaakt, met als resultaat dat de algemene antropomistische taoïstische traditie zich heeft ontwikkeld van een eenvoudige samenvatting van individuele filosofische ideeën in de leer van Lao Tzu en Zhuang Tzu tot een krachtig religieus en filosofisch systeem van filosofie en levensbeschouwing in China.

Deze positie van de taoïstische antropomistiek is tot op de dag van vandaag waargenomen, ondanks het verval van de algemene taoïstische traditie, als gevolg van de invloed van de "culturele revolutie" en het doorbreken van de systematische erfenslijn van de leer van de patriarchen van de school van de hemelse leermeesters.

Binnen de taoïstische filosofie is een uniek concept van spirituele overschrijding ontstaan dat het filosofische denken en de cultuur van zowel westerse landen als hedendaags China beïnvloedt.

Een van de centrale elementen van het concept van de spirituele overschrijding in de taoïstische antropomystiek - de leer van de onsterfelijkheid - stimuleerde de creatie en ontwikkeling van een bepaald soort praktijk als een complex geheel van psychofysische oefeningen, evenals de alchemie, die bedoeld was om het elixer van de onsterfelijkheid te creëren.

Overigens hebben de problemen van onsterfelijkheid in hun werk niet alleen de Chinese onderzoekers getroffen. Het werd zorgvuldig overwogen in de

geschriften van E.A. Torchinova [111], C.V. Filonov [125, 126, 127], L.I. Mozgovy [79], L.S. Vasiljev [36] en anderen.

Het onderwerp van deze studie vereist een zorgvuldige studie van eerdere ervaringen met betrekking tot de filosofische analyse van het Taoïsme in het algemeen en de antropologische component van de Taoïstische mystiek in het bijzonder.

Tegelijkertijd leidt de analyse van wetenschappelijke bronnen over dit onderwerp tot de conclusie dat er geen systematische werken gewijd zijn aan het onthullen van het concept van spirituele misstap in de taoïstische antropomystiek.

Het begrip 'transgressie' is een middel tot herinterpretatie van dialectische denkvormen, dat het mogelijk maakt de vraag te stellen naar de wijze van synthese tussen entiteiten die zich in een dialectische tegenstrijdigheid bevinden.

Historische en filosofische analyse van de bronnen toont aan dat een van de hoofdthema's van het begrip geestelijke overtreding het probleem van de zelfbeheersing is.

Zo werd de ontwikkeling van het begrip 'transgressie' in de context van een zekere zelfbeheersing sterk beïnvloed door de filosofie van de Duitse filosoof Martin Heidegger, die in zijn geschriften het idee van 'dood zijn' ontwikkelde. Volgens de denker is het menselijk bestaan de sleutel tot het begrijpen van alles. Maar het menselijk bestaan, of, in Heidegger's terminologie, "dasein" is vooral het bestaan van het menselijk bewustzijn. Door deze eigenschap van "dasein" is een persoon zich bewust van zijn eigen sterfelijkheid, en dus van de tijdelijkheid van het bestaan, die zijn leven bepaalde beperkingen oplegt.

Het concept van de spirituele overschrijding is een uniek irrationeel instrument om de buitenwereld te kennen, omdat het helpt om de dimensies van transcendentie van het bewustzijn bloot te leggen, waardoor de beperkingen van de klassieke wetenschap worden overwonnen en de horizon van het menselijk bewustzijn van het eigen leven wordt verbreed.

Al in de filosofie van F. Nietzsche, namelijk in zijn opvatting over het bovenmenselijke, is het coördinatenstelsel van het klassieke filosofische paradigma met zijn slogans van de volledigheid van de rede en de mentale cognitie geherinterpreteerd. Nietzsche herinnert aan het bestaan van het biologische overlevingsvermogen van een mens, waarbij het verlangen naar leven wordt gelijkgesteld aan de "wil tot macht". Deze "wil tot macht" heeft een inherente biologische aard, en daarom is het begrip van de essentie ervan buiten de controle van het verstand. De onderzoeker benadrukt dus de noodzaak van verdere reflectie op de zoektocht naar bijzondere irrationele menselijke wezens, die verder gaan dan de klassieke richtingen van de filosofie.

In Freud's schrijven [151], en later in het werk van J. Lacan [69, 70], werd deze kwestie fundamenteel voor de studie van de bewustzijnsvernietiging in termen van niet-wetenschappelijke systemen van het wereldbeeld.

Merk op dat de briljante psychoanalytische conclusies van Freud nog steeds een golf van onbegrip veroorzaken in de wetenschappelijke wereld. Het discours draait in de eerste plaats om het "culturele omhulsel" van het individu, dat zogenaamd haar brutale instincten "verbergt", die uiteindelijk neerkomen op seksueel instinct. Als gevolg daarvan wordt de seksuele onderbouwing van de neurosen, die de basis is geworden van de Freudiaanse psychotherapie, in twijfel getrokken. Talrijke beschouwingen van patiënten en het gebruik van de belangrijkste verworvenheden van deze psychotherapie hebben J. Lacan echter later in staat gesteld om te concluderen over de onbetwistbare verbinding tussen de spraak van de patiënt en het onbewuste: het onbewuste is gestructureerd als taal; het maakt deel uit van het transversale discours en kan niet alleen tot uitdrukking komen in de symptomen van neurose, maar ook in de taalkundige realisatie ervan.

In de twintigste eeuw, door de inspanningen van Franse denkers, richtte de transgressie zich op een aantal toponderzoeksvragen. In de eerste plaats moeten we hier wijzen op de wetenschappelijke verworvenheden van J. Bataille, in het filosofische erfgoed waarvan het probleem van de transgressie wordt geopenbaard in de vorm van het verlangen om de grenzen van het menselijk bestaan te overwinnen en wordt gerealiseerd in de schending van de facetten van het gelegde, in het kader van de feestdagen, de zonde en de erotiek.

De werken van J. Baudrillard, M. Foucault, M. Blanchot, R. Girard en vele andere vertegenwoordigers van de filosofische postmoderniteit spelen een belangrijke rol in het begrijpen van de overtreding.

Zo volgt J. Baudrillard in het kielzog van J. Bataille in de filosofische levenswijze het begrip "simulacra" als bijzondere semiotische tekens, die een kopie zijn van iets zonder een welomschreven origineel, en merkt hij op dat er geen verband bestaat tussen deze specifieke tekens en de werkelijkheid. Ze zijn kunstmatig gecreëerd, bestaan op zichzelf, en vereisen daarom een speciale aanpak om hun essentie te onthullen. Bovendien zijn deze kunstmatige entiteiten het resultaat van een zeker toeval van omstandigheden en verduisteren ze voor ons de realiteit van een surrogaat, die voorwaardelijk "hyperrealiteit" kan worden genoemd. Maar "hyperrealiteit" is niet langer rationeel en vereist dat onderzoekers op zoek gaan naar de nieuwste epistemologische middelen.

M. Foucault [154, 155] probeert zijn eigen differentiatie van de methoden van formalisering en interpretatie van de werkelijkheid te suggereren, met behulp van de middelen van de structuralistische methodologie. Hij gebruikt taal als een algemeen principe van ordening en coëxistentie van verschillende manifestaties van cultuur, die op het eerste gezicht als onverenigbaar worden



beschouwd. Maar de bijzondere positie van de taal in het systeem van de wetenschappen van de twintigste eeuw maakt het mogelijk om het begrip van transgressie te benaderen door middel van een semiotische (gebaren)interpretatie van de Europese cultuur.

M. Blanchet [23] schetst het beeld van de destructieve literaire schepper en merkt op dat de benoeming van een dichter of schrijver - in zijn ervaring van de dood, in het vermogen om zelfmoord te plegen, aangezien elk literair werk indirect transcendentiaal is, en dus vele verschijningsvormen bevat, maar in de context van een permanente, eeuwige terugkeer. Vandaar dat de notie van niet-zijn fundamenteel is in zijn werk. Maar dit niet-bestaan wordt ondergedompeld in het zijn, gemaskerd in zijn afgrond. De realisatie van dit niet-zijn is alleen mogelijk door de circulatie van woorden, een bijzondere, onpersoonlijke, ondefinieerbare stroom van taal die in ons leven kan blijven bestaan na het verdwijnen van de literatuur.

Ten slotte ziet René Girard, een vermaard Frans filosoof, antropoloog en literair criticus, grondlegger van de theorie van het "mimetisch verlangen", overtreding direct in de essentie van een persoon die geassocieerd wordt met de sfeer van de religieuzen, namelijk het heilige en het offer. Hij gelooft dat de menselijke samenleving en cultuur in het algemeen het resultaat zijn van een religieuze transformatie van collectieve agressie tot een gekozen slachtoffer. En dan wordt in de maatschappij het begrip van agressie een offergewoonte en het slachtoffer - een "heilig symbool", zonder hetwelk vrede en harmonie niet tot stand kunnen komen. Hieruit volgt dat cultuur in het algemeen het resultaat is van nabootsing en geweld.

De nadruk moet ook worden gelegd op de antropologische werken van J. Heizinga en M. Eliade [57], die een bijzondere rol hebben gespeeld in het filosofische begrip van het fenomeen transgressie. Deze auteurs probeerden de intrinsieke aard van een archaisch persoon aan het licht te brengen die zich op een of andere manier onbewust manifesteert in bepaalde religieuze vooroordelen en rituele gebaren.

J. Derrida, K. Schmitt en P. Sorokin ontwikkelden concepten die dichter bij het begrip 'transgressie' staan door rekening te houden met fenomenen als revolutie, oorlog en macht.

De basisvragen van de existentiële filosofie, namelijk de verbondenheid van de mens met God, de angst voor zijn bestaan, het onheil, de vervreemding, de sterfelijkheid, etc., worden opgespoord in de bijzondere verhoudingen van de ideeën van de overtreding. Daarom werd de interpretatie van transgressie in het perspectief van het existentiële discours beïnvloed door de werken van M. Berdyaev en K. Jaspers.

Onder de hedendaagse Oekraïense filosofen werd het probleem van de overtreding door V. Tsjernetskij, T. Gundorova en J. Poolse Tsjoek beschouwd.

De bron van de taoïstische antropomystiek in onze studie zijn de volgende klassieke taoïstische teksten: "Lao Tzu", "Zhuang Tzu", "Tian Tzu Qi", "Baopu Tzu", "Guan Yin Tzu", "Tao de Jing" , Zhuang Tzu, en andere. Hun analyse bepaalde in feite de diepte en de betekenis van het proefschrift, want het was in deze geschreven monumenten van het Taoïsme dat de auteur het materiaal vond dat nodig was om de belangrijkste definities van het antropomistische idee van het Taoïsme te bepalen.

De methodologie van de filosofische analyse van spirituele overtredingen is de dialectische methode van de filosofische waarneming. De dialectische methodologie als een veralgemeende benadering van de beschouwing van spirituele transgressie, rekening houdend met haar interne tegenstrijdigheden en veranderingen, werd toegepast op de analyse van de wetenschappelijke werken van M. Ya. Bichurina [19-22], P.P. Tsvetkova [165], S.M. Georgievsky [44-47] en andere onderzoekers, die bijdroegen aan de ontwikkeling van de theoretische visie op de opvattingen van Lao Tzu en de vorming van variabiliteit in de interpretatie van de canonieke tekst.

Met behulp van theoretische prestaties van wetenschappers als L. Viger [187] en K.K. Flug [148-150], hielp het om de implementatie van paradigmatische veralgemening van taoïstische ideeën in de context van hun historische ontwikkeling, interne relaties, externe factoren van hun vorming te onderbouwen.

Worden als significant beschouwd vanuit het oogpunt van wetenschappelijke bijdrage aan de conceptuele ontwikkeling van het begrip transgressie, maar zijn onderhevig aan constructieve kritiek op de bevindingen van Jan Hin-Shun [179], die verder zijn ontwikkeld in het onderzoek van LD. Pozdneeva [87].

Essentiële conclusies over de essentie van de taoïstische antropomistische traditie zijn te vinden in de Japanse synologie. In de eerste plaats de jarenlange historische en filosofische verkenningen van de Japanse specialist van Ofuti (Obuti) Ninja "Dokesi-no Kenko (Studie van de Geschiedenis van het Taoïsme)" en "Seki-no doki (Vroeg Taoïsme)" [185], die ongetwijfeld de topstudies van het Taoïsme zijn.

Een van de belangrijkste werken die licht werpt op de ideeën van de antropomistische traditie in de taoïstische religieuze teksten is het werk van Chen Go-fu, "The Study of the Origin of the Taoist Canon" [168], dat een ongekende complexiteit heeft.

De ontwikkelingsfasen van het Taoïsme, de verfijning van de methodologie van het Taoïsme, de openbaring van de kwesties van de ontstaansgeschiedenis, de evolutie en de historische inhoud van de taoïstische antropomistische traditie zijn gewijd aan de werken van L.S. Vasiljeva [36-37], EA Torchinova [109-114], L.M. Mensjikov [78] en anderen.

Een gedetailleerde beschrijving van de stadia van de ontwikkeling van de ideeën van de taoïstische antropomistische traditie is te vinden in de werken van Chinese denkers [53, p. 413-431], en een treffend voorbeeld van de praktische uitvoering ervan - in het werk van AL Kovban [67].

Ze bestrijken het eerder onderbelichte aspect van het Taoïsme, de Chinese Studies en de Textologie en bevatten nieuw materiaal over de geschiedenis van de Chinese beschaving in de vroege Middeleeuwen[117-147]. In deze werken past een uitmuntende Chinese expert een verscheidenheid aan methodologische methoden van wetenschappelijk onderzoek toe, namelijk: de betrokkenheid van conceptuele factoren van het Taoïsme, semantische analyse van Chinese teksten, analyse van Taoïstische teksten in het systeem van de Chinese intellectuele geschiedenis, en andere technieken van zorgvuldige filologische analyse van Taoïstische primaire bronnen. Als gevolg hiervan krijgen we een historische en filosofische schets van de vroege monumenten van de taoïstische religieuze traditie te zien: de structurele fundamenten van hun oorsprong en vormingsproblemen, evenals de ideologisch-theoretische en figuurlijk-metaforische inhoud van deze monumenten in hun historische ontwikkeling. Maar naar onze mening is het belangrijkste in deze studies de vorming van het taoïstische systeem van ideeën over de persoon, dat wordt beschouwd als de ruimte voor de explicatie van de meest essentiële krachten van het universum.

Zo belichamen de methodologische benaderingen van buitenlandse deskundigen voor de studie van antropomistische ideeën van het Taoïsme een divers scala aan wetenschappelijke installaties - van positivistische experimenten tot existencialistisch-fenomenologische verhandelingen, terwijl in de binnenlandse filosofische gedachte van de studie van de studie van het plan.

Gezien de noodzaak om in het kader van dit proefschrift een fundamenteel antropomistisch concept van het Taoïsme te creëren en met het oog op de toonaangevende binnen- en buitenlandse trends, richten we ons terecht op de historische en filosofische analyse van het concept van spirituele transgressie in de taoïstische antropomistiek als basis.

### **1.2. 1.2. Het begrip "transgressie" als middel van de historisch-filosofische hermeneutiek van het antropomistische discours van het Taoïsme**

De populariteit en het grote belang van het Taoïsme in het culturele leven van het Verre Oosten moeten worden overschat. Vandaar dat er een bijzondere belangstelling bestaat voor deze filosofische traditie door specialisten in een breed scala van specialismen en wetenschappelijke gebieden.

De geschiedenis van de studie van antropomistische ideeën in de context van het Taoïsme dateert echter van het midden van de negentiende eeuw. Meer M.Y. Bichurin in zijn werken [19-22] "China in een burgerlijke en morele staat",

"Statistische beschrijving van het Chinese rijk", "Beschrijving van de religie van geleerden, samengesteld door de werken van monnik Yakinfa", "China, zijn inwoners, gewoontes, onderwijs" maakte een vrij gedetailleerde analyse manifestaties van de antropomologie in de verzameling van teksten "Tao-de-ching" - een van de meest beroemde filosofische werken van China, waarvan de geschiedenis teruggaat tot de oudheid en wordt toegeschreven aan Lao Tzu (IV - V eeuwen. BC).

Een vergelijkende-typologische benadering in de studie van de definiërende kenmerken van het Taoïsme als een doctrine van de Weg (Tao) en van de eigenschappen van de menselijke natuur werd toegepast in de wetenschappelijke verkenningen van PP Tsvetkov. Deze auteur becommentarieerde de leer van de Tao-de-ching als een manier om geluk aan te trekken en een middel om zich te ontdoen van angst en zorgen. Bijzondere nadruk werd gelegd op de geschiedenis van de taoïstische religie, en in het bijzonder op de taoïstische "alchemie" [165].

Belangrijke werken over de studie van taoïstische antropomistische ideeën waren het werk van de Russische academicus VP Vasilyev "Essay on the History of Chinese Literature", "Materials on the History of Ancient Chinese Written Monuments", "Manuscript Book in the Culture of the Peoples of the East", "Origins of Chinese Civilization", "Cults, Religions, Traditions in China", "Problems of Genesis of Chinese Thought" [32-37]. In deze werken, waarin het literaire monument "Tao-de-ching" en andere weinig bekende religieuze werken worden verkend, heeft de wetenschapper niet alleen de kenmerken van het Taoïsme gekarakteriseerd als een religie die aan het begin van een nieuw tijdperk is ontstaan, maar ook de beslissende invloed van het Boeddhisme op de taoïstische concepten laten zien. Door kritiek te leveren op het algemeen aanvaarde geloof van de Oriëntalist dat Lao Tzu de auteur is van "Tao de ching", ging VP Vasiliev verder dan de teksten van "Tao de ching" en "Zhuang Tzu" en begon hij minder gangbare taoïstische werken te gebruiken. De onderzoeker merkte de significante bron-studie impact van vroege boeddhistische geschriften (namelijk de collectie "Guang hun min tzu") op voor wetenschappelijk onderzoek; hij beschreef systematisch de belangrijkste personages van de taoïstische mythologie.

Taoïstische thema's zijn vaak terug te vinden in het werk van VS Solovyov, waarin hij niet alleen het empirische materiaal van zijn eigen onderzoek schetst, maar ook een poging doet om een originele schets van de Chinese cultuur te geven. Tegelijkertijd schetste de wetenschapper de gemeenschappelijke kenmerken van het taoïsme en het confucianisme.

De aan Lao Tzu toegeschreven antropomistische ideeën trokken ook de aandacht van LM Tolstoj, dat afkomstig is uit werken als "Brief aan de Chinezen", "Chinese Wijsheid", "Uitingen van de Chinese wijze Lao Tze, gekozen door LM Tolstoj, Surat Coffee House, Chinese Salie Lao Tse, en

anderen. [104-107]. In het vroege Taoïsme vindt hij bevestiging van veel van zijn ideeën over de liefde als het goddelijke fundament van de menselijke ziel en de axiologische prioriteit van de leer van "verzet tegen het kwaad met geweld".

Aan het begin van de twintigste eeuw werd het wetenschappelijk onderzoek naar taoïstische teksten actiever. Zo stelde Leon Wiger in 1911 de eerste moderne catalogus van het lichaam van taoïstische teksten samen [187]. Naar onze mening heeft dit werk, dat baanbrekend is voor zijn tijd, enkele nadelen, en lijkt L. Wiger's interpretatie van afzonderlijke teksten vandaag de dag niet erg succesvol. Maar deze opmerkingen kunnen alleen worden gemaakt in termen van het huidige niveau van begrip van het Taoïsme, waarin de studies van de Franse Chinese historicus een belangrijke rol hebben gespeeld.

Het is de moeite waard om de creatieve erfenis van K. K. Flug [148-150] op te merken, die ook een belangrijke invloed heeft op de evolutie van het begrip van de taoïstische filosofie. De onderzoeker is er niet alleen in geslaagd om de belangrijkste fasen van de geschiedenis van de Dao-zzana Boekverzameling te karakteriseren, maar ook om zorgvuldig een wetenschappelijk apparaat voor te bereiden, dat van belang is voor de naamsbekendheid, en zo zijn werken om te zetten in unieke studies die als basis zouden kunnen dienen voor de nieuwste wetenschappelijke ontwikkelingen. Bijzonder is de monografie "De geschiedenis van het Chinese prentenboek van de zonnentijd X-XII eeuwen". [148], waarin de auteur de rol van Taoïstische kloosters als culturele centra van het traditionele China beschouwt.

In 1950 vertaalde Jan Hing-Shun voor het eerst in het Russisch de Tao-de-ching [179]. Het was dit werk dat de basis vormde voor alle recente studies over het Taoïsme in de post-Sovjetruimte en dat de moderne Chinese studies een belangrijke en noodzakelijke ervaring verschafte om de Chinese ideologie te onderbouwen met behulp van de oorspronkelijke Chinese tekst. En vandaag de dag is geen enkel fundamenteel onderzoek naar de filosofie van het Taoïsme praktisch compleet zonder de werken van Yang Hin-Shun.

In 1960 vertaalde LD Pozdneeva voor het eerst in het Russisch de niet minder belangrijke taoïstische tekst Zhuang-tzu [87]. Ondanks het feit dat deze tekst de enige Russisch-talige vertaling van de oorspronkelijke bron is (en dus het belang van het werk moet worden overschat), heeft het intense discours en kritiek van Chinese experts uitgelokt.

De Japanse ontdekkingsreiziger Ofuti Ninja is een belangrijk figuur in de wetenschappelijke traditie van het Taoïsme-onderzoek. Zijn werken "Shoki-no-dozi (Vroeg Taoïsme)" en "Dokesi-no Kenko (Taoïsme Geschiedenis Onderzoek)" [85, 86] vormen het hoogtepunt van de moderne taoïstische studies.

Onder de werken van de moderne periode kan men de monografie "Cult, Religie, Traditie in China" van VP Vasiljev onderscheiden, die een gedeelte

over het Taoïsme bevat [36, p. 218-290]. In dit werk onthult de auteur de essentie van het Taoïsme als een religieus systeem met meerdere niveaus.

Erkend wetenschapper-synoloog en historicus van de filosofie Ye.O. Torchinov onderzoekt in zijn monografie "Taoïsme: de ervaring van de historische en religieuze beschrijving" [109] de oorsprong en ontstaansgeschiedenis van de taoïstische antropomistische traditie. Hij onthult het Taoïsme als de nationale Chinese religie die is ontstaan uit de synthese van de filosofische en religieuze doctrines van Lao Tzu, Zhuang Tzu, hogere zuiverheid (Maoshan) en ware eenheid (Zhen en). Gezien het belang van het Taoïstische onderwijs voor het traditionele China, wendt de auteur zich tot de analyse van gymnastische en spirituele oefeningen, contemplatieve en seksuele praktijken, de essentie van alchemie, etc., dat wil zeggen, verkent de diversiteit van de Taoïstische psychotechniek, die de basis legt voor de implementatie van spirituele overtredingen in de context van de Oosterse antropomie. Als gevolg hiervan concludeert EA Torchinov dat het Taoïsme werkt als een ideologische koers, die de religieuze doctrine van filosofische en reflexieve niveaus en psychofysiologische verwezenlijking van veranderde staten van psyche bevat, die, vanuit het oogpunt van religieus bewustzijn, bewust zijn.

In het Taoïsme onderscheidt E.A. Torchinov twee ontwikkelingsstadia, die hij conventioneel respectievelijk het stadium van de vorming van één enkele Taoïstische traditie en het stadium van de ontwikkeling van het Taoïsme als een ontwikkelde religie noemt. Elk van hen is verdeeld in afzonderlijke perioden. De eerste fase bevat de periode van de oude pre-Taoïstische geloofsovertuigingen (tot IV - III eeuwen voor Christus), de periode van "generationaliseerde" geloofsovertuigingen (III eeuw voor Christus - II eeuwen voor Christus) en de eindperiode van de compilatie van het Taoïsme als een polymorfe ideologische stroming (II eeuw na Christus), toen de richtingen van de heersende periode uiteindelijk werden gesynthetiseerd.

De ontwikkelingsfase van het Taoïsme als een ontwikkelde religie, de onderzoeker verdeelt zich voorwaardelijk in een periode van snelle institutionalisering en vorming van verschillende Taoïstische scholen (II - VI eeuwen); de periode van vorming van integrale Taoïstische richtingen van het tijdperk van fragmentatie en ontwikkeling van tendensen van de vorige fase (VII - VIII eeuwen); de periode van vorming van voorwaarden voor het ontstaan van "nieuwe scholen", wanneer het verlangen naar zelfverbetering, dat wordt gerealiseerd door middel van meditatieve beoefening (IX - XI cent.); de periode van het ontstaan van "nieuwe scholen" (XII-XIIIe eeuw.). Tijdens deze periode - de dagen van ideologische stagnatie en triomf van het taoïstisch religieus syncretisme, dat een periode van actieve vorming van taoïstisch syncretisme door middel van "goede boeken" (shan-shu) bevat (XIV-XVI eeuwen), een periode van volledige overheersing van religieus syncretisme en semi-subordinate positie XV - begin XX eeuw.), En, tenslotte, de moderne periode geassocieerd met de transformatie van het taoïsme in de voorwaarden

van revolutionaire transformatie van de traditionele Chinese samenleving [93, p. 304]. Volgens de denker eindigt de progressieve ontwikkeling van het Taoïsme echter volledig in de periode 1445 - 1607, die wordt vastgelegd door het definitieve ontwerp van de "Tao-tsang", die niet meer wordt aangevuld met nieuwe werken.

Naar onze mening zijn de werken van Torchinov de diepste werken in de post-Sovjet ruimte op het gebied van de studie van de taoïstische antropomistische traditie.

In 1986 werd het werk van EO Torchinov, samen met AI Kobzev en NV Morozov, "The Treasure of Tao" [65] gepubliceerd, dat een enorme bijdrage leverde aan de ontwikkeling van binnenlandse taoïstische studies. Het artikel onthult de essentie van de taoïstische canon en raakt aan de geschiedenis van de taoïst.

In de jaren negentig van de vorige eeuw werd het werk van LM Mensjikov gepubliceerd, waarin een hele sectie is gewijd aan de vroege geschiedenis van de taoïstische boekencollecties [78, p. 193-206]. Dit werk wordt erkend als een belangrijke en grondige studie over het verdere begrip van de taoïstische filosofie, aangezien LM Menshikov daarin op basis van de Chinese tekst niet alleen de taoïstische bronnen maar ook de teksten van de boeddhistische traditie onder de loep neemt. De studie demonstreerde een model van taoïstische wetenschapsmethodologie dat het werken met primaire bronnen onderbouwt.

De antropomistische ideeën van het Taoïsme werden grondig onderzocht in de werken van Filonov [117-147], waarin de onderzoeker, terwijl hij de geschiedenis van de vorming en de structurele classificatie van de Taoïstische kanunniken ("Tao-zana") analyseerde, een methodologie van tekstueel-filologische hermeneutiek ontwikkelde voor de analyse van de vroege teksten van de Taoïstische tradities. In het proefschrift "Taoïstische Geschiedenissen van Monumenten van III-VI eeuwen" onderzocht de auteur de monumenten van de Taoïstische religieuze traditie van de Shantzin Boekencollectie en stelde hij eerst een uitgebreide methodologie voor om deze te analyseren.

Maar vooral de analyse van Filonov van het fundamentele taoïstische werk "Juan-ting-ching" is opmerkelijk, omdat daarin de taoïstische zelfkennis de topografie van de mens als een antropologische kosmos waarneemt, een van de vormen van zelfverbetering.

De onderzoeker merkt op dat de theorie van de antropologische ruimte een meerlagig systeem is waarin de volgende componenten kunnen worden onderscheiden:

- 1) de basis- en aanvullende structurele schema's, die de systemen van inwendige organen van de mens zijn, traditioneel "vijf opslagplaatsen" genoemd in de context van de Chinese cultuur;

- 2) het begrip "innerlijke" godheden (neu-shen), dat wil zeggen de geesteswetenschappen die door de bewoners van de kosmos van het menselijk lichaam worden waargenomen;
- 3) de methode van actualisering van antropologische ruimteobjecten - "innerlijke visie";
- 4) het concept van de drijvende krachten van de antropologische ruimte - de theorie van de dynamische interactie van yin-yang krachten binnen de mens;
- 5) het concept van homomorfisme, of de structurele gelijkenis van de micro- en macrokosmos, en hun afzonderlijke componenten;
- 6) het concept van het cultiveren van de geest door het bevorderen van het lichaam en het bijbehorende concept van het overwinnen van de dood;
- 7) het idee van het verband tussen fysieke gezondheid en het verwerven van de onsterfelijke status - Xiang. In het algemeen is het woord Xian in het Taoïsme dubbelzinnig. Daarom zou het verkeerd zijn om hem de exclusieve waarde van het "streven naar onsterfelijkheid" eigendom te geven. Het gaat veeleer om een neiging om op te stijgen naar de hogere heilige werelden, dat wil zeggen een sjaamaan te zijn, een tovenaars met inherente bovennatuurlijke kwaliteiten;
- 8) het motief van de "reis", volgens welke de Taoïst, door de landschappen van zijn innerlijke kosmos, Xiang wordt en het vermogen krijgt om de hemelse godheden in zijn lichaam op te roepen of de krachten van het universum te beheersen [117].

Het werk van de legendarische Chinese denker Chen Go-fu, "The Study of the Origin of the Taoist Canon" ("Tao Tsang Yuan Kao") [168], gepubliceerd in 1935, is een uniek werk in de evolutie van taoïstische studies. Opgemerkt moet worden dat de auteur ervan een chemicus-technologicus was in haar belangrijkste specialiteit. Ondanks de inconsistentie van de specialiteit van de onderzoeker met zijn belangstelling voor het Taoïsme, kunnen we met vertrouwen stellen dat het werk een algemeen erkende studie is van de Taoïstische canon, die nog steeds prominent aanwezig is, zowel wat betreft de fundamentele als de diepgang van de filosofische zoektocht.

De Chinese wetenschappelijke traditie is ongetwijfeld een toonaangevende tekstuele en filologische studie van taoïstische teksten. Het is echter raadzaam om te wijzen op enkele beperkingen in het werk van Chinese denkers, wier filosofieën gericht waren op de studie van "klassieke" teksten in het belang van de Confuciaanse elite (verwijzend naar de werken van "Lao-tzu", "Zhuang-tzu", "Tsan tun-qi", "Baopu-tzu", "Guan Yin-tzu"), terwijl de overgrote meerderheid van de andere canonieke teksten werden beschouwd als "bijgelovig "en" leeg", niet de moeite waard om aandacht aan te besteden.



De bourgeoisrevolutie van 1911 in China gaf een impuls aan het ontstaan van een reeks grondige studies over het taoïsme, ontwikkeld in het licht van de toen bekende ontwikkelingen in het Europese filosofische denken, die varieerden binnen positivistische en existentialistisch-fenomenologische benaderingen. Daarnaast heeft een aanzienlijke invloed op de wetenschappelijke en praktische conclusies van de erkende Chinese denkers Fu Jin-tzu, Xu Dishan, Zhong Zhao-tzu, Wen Ido en vele anderen bijgedragen aan de sociologische benadering van de Franse filosofische school door de vorming in haar annalen van de methodologie van de beschouwing van religieuze perspectieven van het religieuze perspectief.

Het is de moeite waard erop te wijzen dat er significante verschillen bestaan tussen buitenlandse en binnenlandse historische en filosofische studies van de antropomistische ideeën van de taoïstische traditie. In Oekraïne zijn er, in tegenstelling tot een aanzienlijke hoeveelheid Europees wetenschappelijk onderzoek naar taoïstische kwesties, in feite geen fundamentele dissertaties en monografische filosofische werken over de problemen van het taoïsme.

Volgens ons is het artikel van Yurchenko en Kostenko, "The Ethics of Taoism in the Context of Chinese Culture" [177], dat gewijd is aan de studie van de multi-vector van ethische voorstellingen in het Taoïsme, van groot wetenschappelijk belang. Het belangrijkste resultaat van bovengenoemd werk, dat gebaseerd is op de historische methode van inductief veralgemenen van feiten, opvattingen en concepten, kan worden geconcludeerd dat het Taoïsme als filosofische school een soort "experimenteel" platform vormt voor het vaststellen van ethische tendensen, niet alleen in de oosterse cultuur, maar ook in het algemeen. van dit fenomeen.

De conclusie van de auteurs is dat het taoïsme zich niet beperkt tot zijn praktische oriëntatie, maar dat het een effectieve manier is om harmonie te bereiken, een constante balans die het hele leven duurt. Dit onderscheidt zowel horizontale als verticale verbanden waardoor het Taoïsme tot stand komt.

Horizontale verbanden van Taoïstische prestaties worden gevormd door het opbouwen van een taoïstische ethische harmonie tussen de mensen. De verticale verbindingen worden op hun beurt weergegeven in zes stappen. De eerste van deze auteurs omvatten de opvoeding van zichzelf; de tweede en derde stap zijn het begrijpen van hun unieke rol in het gezin en in de samenleving; de vierde - bewustzijn van zichzelf in de staat; de vijfde - het bereiken van harmonie met de wereld; ten slotte is de zesde stap een bewustzijn van iemands positie in het universum.

Vandaag de dag, rond de eeuwwisseling, is de wereldwijde crisis van de moderne beschaving nog nooit eerder gevoeld, waardoor het scala aan negatieve trends in de sociale ontwikkeling, waaronder problemen in de relatie tussen mens en maatschappij, aanzienlijk is toegenomen. Het gaat niet alleen om het

heroverwogen van de fundamentele van de morele en ethische interactie tussen mensen, maar ook om hun globalisering, dat wil zeggen om de vorming van een universeel model van interpersoonlijk gedrag in de 21e eeuw. Dergelijke overwegingen moeten ongetwijfeld gebaseerd zijn op een transnationaal concept van het doel en de regels van de menselijke bewoning op aarde, gebaseerd op de principes van ethiek en hoge moraal, vrij diepgaand, origineel en zeer divers in de context van het Taoïsme. Wij geloven dat het Taoïsme vanuit deze posities als basis zal dienen voor de opbouw van een modern mechanisme van interactie tussen mens en maatschappij. Daarom moeten de rituelen van de traditionele Chinese samenleving zorgvuldig worden overwogen en geanalyseerd.

Succesvol vanuit dit oogpunt is het onderzoek van Khavronenko "Traditional Cults and Rituals of China" [158]. In zijn werk toont de auteur de fundamentele rol van Chinese maatschappijrituelen in confucianistische beschavingsmodellen vanuit hun cultuurvormende functie. Hij merkt op dat het Taoïsme aan de top staat van het persoonlijke pantheon van de Tao, en geeft aan dat de grote Tao zelfs boven de hemel staat, maar niet de gepersonifieerde kenmerken van de wonderbaarlijke wonderdoener die inherent is aan godheden in de context van andere religieuze stromingen verwerft.

De Taoïsten worden beschouwd als de hoogste godheid van keizer Yuhuang, die volgens de mythologische opvatting afkomstig is van de mens. Yuhuang was de heer, maar heeft toen uit eigen vrije wil afstand gedaan van de troon, zijn wereldse leven verlaten, is een kluisenaar geworden, en heeft zich uiteindelijk tot een godheid gewend.

Over het algemeen is de mens onderhevig aan de invloed van bijna 33.000 goden, wat tot uiting komt in de taoïstische cultuur. Zij proberen deze invloed in het echte leven te interpreteren met behulp van mascottes, waarzeggerij, ordes.

Bovendien begon in de tweede eeuw na Christus het proces van aanbidding van de legendarische stichter van het Taoïsme, Lao Tzu. Dit historische tijdperk wordt gekenmerkt door de verdieping van de religieuze component van het Taoïsme, die zich manifesteerde in de opkomst van professionele predikanten en hun verenigingen, en een holistisch systeem van rituelen en cultuspraktijken is wijdverbreid geraakt. Tot op de dag van vandaag bevatten ze nog steeds sjamanistische sektes, bepaalde uitingen van extase, en trans-wereldhoudingen.

Ter ere van de grote godheden bouwden de Taoïsten speciale tempels om giften te verzamelen en geloofsidolen te creëren. De plaats van de rituelen en de aanbidding was niet alleen een cultusgebouw, maar ook mystiek gekozen door de priesters op elk ander grondgebied, wat volgens hen het uitvoeren van magische handelingen vergemakkelijkte.

Taoïsten zagen contact met de goden om dergelijke rituelen uit te voeren met als doel hulp en advies van hen te ontvangen, waarbij ze hun eigen grenzeloze respect en onuitgesproken instemming met steun en zorg betuigen.

Daarnaast is het noodzakelijk om te wijzen op de bekende en wijdverbreide in het Taoïsme systeem van speciale fysieke oefeningen, die de praktijk van de ademhaling, meditatie, vernieuwing van de interne alchemie bevat.

Het is vrij eerlijk om te concluderen Khavronenko dat het Taoïsme, als de Chinese nationale religie, geen enkele dogmatische basis kon creëren zoals het christelijke "Geloofssymbool", dat ongetwijfeld reflecteerde op de eigenaardigheden van de rituele activiteiten van de Taoïsten op alle organisatorische niveaus. Het feit dat er geen enkele kerkelijke structuur in het Taoïsme bestaat is ook bekend [158].

Opmerkelijk is het werk van A. Gutsulyak "Het gebruik van het Taoïsme in de Chinese versie van de communistische doctrine" [50], waarin de auteur de filosofische basis beschouwt van de vorming van de nationale versie van de Chinese communistische ideologie, waarvan de basis is gebaseerd op de taoïstische traditie.

De Oekraïense onderzoeker M. Shamshur maakte in zijn studie over het begrip liefde in de culturele context van het beeld van de wereld van de Chinese etno's [170] een modern paradigmatisch stukje van de definitie van liefde en onthulde de essentie ervan als een persoonlijk antropomistisch gevoel. Zo rechtvaardigde hij het overwicht van het kernidee van de liefde voor het leven in de taoïstische antropomie, wat resulteerde in de inspanningen van de taoïsten om hun eigen lange levensduur te waarborgen. Het bepalen hiervan is de harmonie in de wereld en de balans in het leven, de emoties en de materiële staat van de mens.

MA Shamshur maakt fundamentele observaties over de belangrijke en zeer verantwoordelijke houding van de Taoïsten ten opzichte van het intieme leven en trekt in deze context een parallel tussen de Taoïsten en het Indiase volk. Het brengt de belangrijkste taoïstische factoren naar voren die bepalend zijn in de relatie tussen een man en een vrouw: het is vrij van complexen van relaties.

Opgemerkt moet worden dat de studie van de principes van de intieme relaties tussen personen die in de diepte van het Taoïsme zijn geformuleerd, interessant is voor de wetenschappers van vandaag, omdat het als de belangrijkste hefboom en de natuurlijke basiscomponent van de huwelijkscommunicatie het intieme leven waarin de Taoïsten de oorzaak van een lange levensduur zagen, identificeert.

Deze "Oefening van de Weg" biedt een ongelooflijke activiteit van het bewustzijn, die wordt gecombineerd met de maximale volledigheid van het seksuele instinct en is een directe manifestatie van de interactie van de

kosmische krachten van yin en yang, een grote kunst die helpt om het Zuivere Verlangen, verborgen in de baarmoeder van de seksualiteit, los te laten.

MA Shamshur merkt op dat intieme relaties door de Taoïsten worden geïnterpreteerd als een interactie tussen Water (vrouwelijk) en Vuur (mannelijk), en geslachtsgemeenschap reproduceert de belangrijkste stadia van psychosomatische verbetering. Bovendien krijgt elk aspect van deze perfectie een diepe kosmologische inhoud, die een versluisde essentie is van een spirituele en creatieve gebeurtenis [170].

Interessant is ook het feit dat intieme relaties in het Taoïsme worden gezien als het eenvoudigste, maar tamelijk effectieve middel om vrouwelijke energie vast te leggen, wat op zijn beurt een voorwaarde is voor het bereiken van de gewenste staat op het Pad.

Het is vrij eerlijk voor de onderzoeker om te concluderen dat de Taoïsten geleidelijk (namelijk in de Middeleeuwen) tot de conclusie kwamen dat er een fundamenteel verband bestaat tussen de mentale (interne) alchemie van de mens en de sfeer van het intieme leven. Het is gemakkelijk te zien dat deze opvatting wordt bevestigd door de moderne wetenschappers.

In deze context is het passend om de wetenschappelijke betekenis van het onderzoek van A. Akimova te benadrukken, waarvan de resultaten werden weerspiegeld in het werk "Artistieke kenmerken van de filosofische verhandeling" Tao de Jing "[6]. De auteur bewijst dat het onmogelijk is om een adequate vertaling te geven van "Tao de ching" in het algemeen. Je kunt alleen je eigen houding ten opzichte van deze teksten uitdrukken. Bovendien is het onjuist te beweren dat Lao Tzu de essentie van de Tao onthult: het veralgemeniseert slechts de inhoud van de Tao de Jing als gevolg van de systematisering en rechtvaardiging van de eigen gelezen en begrepen indrukken.

Dit mag echter geenszins worden opgevat als een conclusie over de onmogelijkheid om Tao in het algemeen als zodanig te kennen, aangezien de bekende speciale benadering van de studie van "Tao de Jing" esoterisch is, verzadigd met elementen van mystiek. Daarom is het onmogelijk om de Tao alleen maar te begrijpen vanuit de geest, omdat hij vormloos is en hoog boven de natuur uitsteekt. Om met de Tao te versmelten, moet men de essentie ervan kennen als het concept van de drijvende krachten van de antropologische kosmos - de theorie van de dynamische interactie van de yin-yang krachten in zichzelf.

De Tao is echter onmogelijk te zien omdat hij slechts in een moment van verlichting beschikbaar is. Daarom is de Tao-de-jing een moeilijk te begrijpen verhandeling waarvan de betekenis voorbij de logica en de rede wordt onthuld, namelijk op het niveau van de intuïtieve waarneming en de diepe penetratie.

A. Akimova laat overtuigend zien dat dit werk vol artistieke middelen zit. Maar hier is het gepast om wat uitleg te geven: De eigenaardigheid van het interpreteren van de inhoud van de Tao-de-jing is het onderscheid te maken tussen het origineel en de vele kopieën die kunstmatig zijn gemaakt door onderzoekers en lezers die de Tao probeerden te begrijpen. Een van de bepalende criteria die een origineel werk van een vervalsing onderscheidt, is zijn "natuurlijkheid" en "eenvoud". Tegelijkertijd gaan zowel "natuurlijkheid" als "eenvoud" uit van het idee van "grote schoonheid van de Tao" als de schoonheid van de natuur, die niet door de hand van de mens is aangeraakt.

De taoïstische essentie van "spiritualiteit" van de mens ligt in het vermogen om zelf de inhoud van "Tao de ching" te ontdekken, die verborgen wordt door de formele structuur van de eigen tekst. De kennis ervan moet worden geconstrueerd door de ontwikkeling van semantische en figuratieve associaties, die worden gekenmerkt door onvolledigheid en gebrek aan overeenstemming. Bijgevolg is de realisatie van de spirituele kwaliteiten van de mens in deze context de mogelijkheid tot manifestatie van een zekere fantasie voor het begrijpen van de diepe inhoud van de taoïstische werken en de onafhankelijke constructie van de eindstreep van de plot. Daarom kan men het niet oneens zijn met de conclusie van A. Akimova dat het het mysterie is dat de inhoud van de leer van de Taoïsten omhult. De onthulling ervan is alleen mogelijk door de realisatie van een spirituele overtreding, die een persoon in staat stelt om de onmisbare grens van het menselijk bewustzijn te overschrijden en dus een essentiële spirituele transformatie te ondergaan [6].

Opmerkelijk is het werk van de Oekraïense onderzoeker V. Kiktenko, dat gewijd is aan een kritische analyse van de conclusies van de Britse synoloog D. Nidem met betrekking tot de eigenaardigheden van de leerstellingen van de filosofische scholen van het traditionele China [64]. Het artikel beschrijft de eigenaardigheden van de filosofieën van D. Nidem over het ontstaan en de ontwikkeling van de Chinese wetenschap, die in de analytische geschriften van andere onderzoekers onopgemerkt zijn gebleven.

V. Kiktenko gelooft terecht dat D. Nidem in het Taoïsme een methodologische bron van Chinese wetenschap vindt. Het was de verbetering van de fundamenteën van het Taoïsme tot in de zeventiende eeuw die leidde tot een hoger ontwikkelingsniveau van de Chinese wetenschap dan de Europese.

Feit is dat de basis van het Chinese filosofische en wetenschappelijke denken de taoïstische antropologische kosmos van de mens is, die voortkomt uit de onderlinge verbondenheid en afhankelijkheid van alle fenomenen in de wereld. Vandaar de opkomst van de vroege Chinese wetenschap boven de Europese wetenschap: naast de algemeen erkende wetenschappen in de wereld die gebaseerd zijn op de fundamenteën van de rationaliteit (astronomie, wiskunde, natuurkunde, scheikunde, enz.), bevatte de Chinese wetenschap ook de taoïstische alchemie. De geneeskunde in deze lijst van wetenschapsgebieden

nam een intermediaire plaats in, en was dus geavanceerder dan in Europa. Deze conclusie wordt ondersteund door de belangrijke wetenschappelijke en praktische bijdragen van taoïsten op het gebied van chemie, biologie, farmacie en plantkunde, niet alleen in China maar ook in Korea, Japan en Vietnam.

Aan de andere kant beschreef D. Niedem de antropologische axiologie van het Taoïsme als het verlangen naar een lange lichamelijke levensduur en in het algemeen onsterfelijkheid door het uitvoeren van ademhalings- en therapeutische methoden, met inbegrip van gymnastische en seksuele technieken [64].

Zo heeft de buitenlandse wetenschap vandaag de dag een belangrijke onderzoeksbasis in het Taoïsme opgebouwd, die ons in staat stelt te spreken over de gevestigde traditie van het onderzoeken van antropomistische ideeën in de moderne historische en filosofische traditie van het Taoïsme, die we actief hebben proberen te gebruiken.

### **Conclusie**

1. Een kritische blik op de wetenschappelijke literatuur heeft het mogelijk gemaakt om de huidige tendensen in de historische en filosofische analyse van de evolutie van het taoïstische wereldbeeld te identificeren, die getuigen van de dominantie van twee elkaar uitsluitende posities in de wetenschappelijke ervaring van niet-wetenschappelijke vormen van wereldbeeld: het objectivistische descriptivisme en het subjectivisme. Het overwinnen van de tegenstrijdigheden tussen deze twee benaderingen is een belangrijk criterium voor de ontwikkeling van het methodologische apparaat van de historische en filosofische reconstructie van de elementen van het taoïstische conceptuele paradigma. De oplossing van dit probleem vereist de toevoeging van de klassieke archeologische benadering van de ideeëngeschiedenis door de elementen van de constructieve hermeneutiek van de denkvormen van de voorbije tijdperken door middel van het moderne filosofische denken.

De analyse van de wetenschappelijke literatuur toont de noodzaak aan van de historische en filosofische toepassing van de verworvenheden van de moderne filosofie. In de context van deze studie komen twee methodologische oplossingen naar voren als sleutel tot deze taak: het interpreteren van de geschiedenis van de taoïstische mystiek als een evolutie van het antropomisme en het conceptualiseren van de ideeën van taoïstische denkers over de aard van de mystieke synthese door middel van het begrip 'transgressie'.

2. Onderzoek naar de evolutie van de ideeën van taoïstische denkers over de aard van de mystieke ervaring met moderne methodologische hulpmiddelen is al lang uitgeput en moet radicaal worden bijgesteld. De bron van een dergelijke update is de conceptualisering van pre-theoretische, in het bijzonder mystieke, voorstellingen door middel van de concepten van het moderne filosofische denken. In de context van het filosofische postmodernisme is transgressie een middel om methodologische reducties van traditionele modellen van

metafysisch en dialectisch denken conceptueel te overwinnen, die in staat zijn de nieuwste vormen van het begrijpen van de synthese van heterogene elementen van het zijn te vormen. Overtreding is, als alternatief voor de statische metafysica van de identiteit en het dualistische model van de klassieke dialectiek, een handig middel om ideeën over de essentie van de mystieke synthese, die de universele inhoudelijke component is van de syncretische wereldbeeld systemen, te heroverwegen.

3. Moderne onderzoek naar de methodologie van de filosofische analyse van de klassieke teksten "Lao-tzu", "Zhuang-tzu", "Tsan-tun-qi", "Baopu-tzu", "Guan Yin-tzu" en anderen. verschillen in de fundamentele filosofische visie en de deugdelijkheid van de verkregen conclusies. Er werd een poging gedaan om belangrijke wetenschappelijke en praktische problemen op te lossen van het isoleren van de stadia van het Taoïsme, het verduidelijken van de methodologie van de Taoïlogie, het onthullen van de kwesties van de ontstaansgeschiedenis, de evolutie en de historische inhoud van de Taoïstische antropomistische traditie. Het is de theoretische studie van de moderne periode dat voor het eerst innovatieve methodologische technieken zijn toegepast - het aantrekken van informatie die compatibel is met taoïstische bronnen, semantische analyse van direct Chinese teksten, analyse van taoïstische teksten in het systeem van Chinese culturele en filosofische verworvenheden, en technieken van zorgvuldige filologische analyse.

## **HOOFDSTUK 2. HET PROBLEEM VAN DE GEESTELIJKE ZONDE IN HET KADER VAN DE VORMING VAN DE TAOÏSTISCHE ANTROPOMIE**

De specificiteit van de evolutie van het taoïstische wereldbeeld is de syncretische combinatie van spiritueel-theoretische mystiek met mystiek van het lichaam en actieve beoefening.

De weg van de mythologische enstatische mystiek en de filosofische mystiek van het bewustzijn van het vroege en volwassen Taoïsme naar de mystiek van het religieuze handelen en de mystiek van de latere alchemie van het late Taoïsme moet precies in termen van de antropomystiek, d.w.z. als de ontwikkeling van de praktijken van de subjectiviteit, worden opgespoord.

In deze context is overtreding een centraal element van de mystieke ontologie, omdat het een moment van onzekerheid impliceert over de overgangstoestand tussen de niveaus van de interne spirituele ontwikkeling van de persoon, die openstaat voor identificatie door middel van het bewustzijn.

### **2.1 Ontwikkelingsstadia van de taoïstische antropomistische traditie**

De analyse van de primaire bronnen in de vorige sectie leidt ons naar de stelling dat het de evolutionaire weg van de taoïstische antropomologie is die de belangrijkste kwesties van spirituele misstap in elk stadium van de ontwikkeling van de taoïstische antropomistische traditie kan onthullen en tot op zekere hoogte kan onderbouwen.

De oorsprong van de eerste antropomistische opvattingen in het Taoïsme gaat terug tot de Zhango-periode (V - III eeuwen), toen de spirituele school "Tao en De" werd gevormd als een systematische vereniging van spontane ideologische organisaties [7]. De leer van Tao en De is behandeld in de werken van Tao de Jing [53] en Zhuang Tzu [167].

Het basisconcept van "Tao-de-ching" is het bestaan van één enkele stof, die de hoofdoorzaak is van alles wat beschikbaar is. De vroege taoïstische ideeën die bekend werden als de Tao-Jiao waren nauw verbonden met de rituelen van het uitdrijven van boze geesten, met genezende, oude volksfeesten.

Vertaald uit het Chinees betekent Tao "Pad", "Weg", "Hoger Principe", "Methode" en dergelijke. De wijze Lao-tzu, die door de overgrote meerderheid van de geleerden wordt beschouwd als de auteur van de Tao-de-ching verhandeling, ziet Tao als een coherente, natuurlijke formatie die bestaat zonder enige inmenging van buitenaf. Het geeft geboorte aan alle dingen, is het begin van elk begin. De discussies over de essentiële invulling van de Tao gaan echter tot op de dag van vandaag door.



De Chinese historicus Sima-Qian, wiens leven zich ongeveer uit de II - I eeuwen afspeelt, bekritiseerde het auteurschap van de verhandeling "Tao-de-ching". Na de biografie van Lao Tzu zorgvuldig te hebben bestudeerd, suggereerde de denker dat de auteur van de verhandeling een tijdgenoot van Confucius Lao Lai was. Echter, ondanks het gegronde standpunt van een oude Chinese onderzoeker, heeft de maatschappij de hand gelegd op de belangrijkste in deze zaak, namelijk Lao Tzu, die, naar de mening van velen, in zijn verhandeling een bijzondere visie op de leer van Confucius heeft geschetst [51].

In de toonaangevende wetenschappelijke kringen van China zijn er vaak discussies geweest over het doel van de Tao-de-ching. Maar op dit punt hebben de onderzoekers geen definitief antwoord gevonden. Sommigen waren van mening dat deze tekst moest worden beschouwd als een dispensatie van een wijze die "het Hemelse" wilde "ordenen". Anderen waren ervan overtuigd dat de mens door deze verhandeling in staat zou zijn om perfectie en een harmonieuze eenzaamheid met de natuur te bereiken. We merken echter op dat beide benaderingen terecht bestaan en elkaar aanvullen, aangezien de essentie van de Tao zich niet beperkt tot passieve contemplatie. Het pad van de Tao bewandelen is het overwinnen, het overstijgen van de grenzen van het menselijk bestaan en uiteindelijk het bereiken van de onsterfelijkheid.

Laten we ook opmerken dat er een derde, minder wijdverbreide en in zekere zin speculatief-filosofische benadering bestaat van de overweging van de Tao-de-ching. We hebben het over pogingen om Chinese teksten te interpreteren, zoals de klassieke monumenten van de oude Griekse filosofie.

Het lijkt ons dat een vergelijkende analyse tussen de Chinese uitingen van filosofieën en de algemeen erkende grondslagen van het oude Griekse filosofische denken alleen mogelijk is in de context van de invloed van de bevindingen van het oude erfgoed op de filosofische reflecties van het middeleeuwse Oosten en hun transformatie tijdens de vertaling in Oosterse talen (Chinees, Arabisch).

Volgens E.Torchinov zijn de lijnen van de taoïstische teksten de lijnen van de esoterische overdracht van de "leraar-student" traditie, en lag de focus van de aanhangers op het begrijpen van specifieke praktijken, die in de loop van de tijd bekend werden als de "kunst van Tao" (Tao-shu), en het waren deze praktijken in verschillende hoeken en waren de focus van de auteurs van filosofische teksten [109]. Hieruit volgt dat de belangrijkste en meest esoterische in de Tao-de-ching en Zhuang-tzu de "Manieren van de Kunst" zijn (in de tekst "Zhuang-tzu" worden ze "de kunst van Pan Chaos" genoemd - hun-dun, zhi shi) die gereduceerd worden tot contemplatie en meditatie om een trance te bereiken, het vergeten van het beperkte ego en het zich verenigen met het wezen, wat resulteert in het reguleren van de beweging van de qi-stromen in het lichaam als door middel van dynamische oefeningen (tao-yin) , en met behulp van ademhalingsoefeningen (sin-qi).

Deze uitspraak is niet langer onzinnig als je de leer van de Tao-de-ching en de Zhuang-chi beschouwt in de context van andere Taoïstische en vroege Taoïstische monumenten uit de pre-imperiale en vroege keizertijd (IV-II eeuw v.Chr.). We verwijzen naar de Taoïstische Guan-tzu gidsen, de Mavanda teksten (inclusief de "Vier Kanonnen van de Gele Keizer Juan-de-si Jing", "Lente en Herfst van de heer Liu" ("Liu-shi chun-tzu") en "Huainan-tzu" (" Reflecties van de Hainainan Sage ") [109, p. 37-47].

De Zhuang Tzu Collectie van Teksten is een boek dat bestaat uit korte parabels, gesynthetiseerd uit verschillende bronnen. Volgens de conventionele wijsheid schreef de eerste auteur alleen de eerste zeven parabels, en de rest werd aangevuld door zijn volgelingen. Daarom is het onmogelijk om het auteurschap van Zhuang-tzu's werk te bewijzen. Maar met enige zekerheid kunnen we aannemen dat een aantal teksten met de naam van de oude filosoof van het Zonnekoninkrijk rond het midden van de 2e eeuw voor Christus gesystematiseerd en gerangschikt werden aan het hof van de beroemde bewonderaar van de Taoïstische wijsheid Liu-An, de heerser van Huainan. In de loop der jaren heeft dit werk verschillende interpretaties aangenomen en aan het einde van de derde eeuw publiceerde de beroemde Chinese denker Ho-Xiang een nieuwe editie van het boek, waarin drieëndertig delen werden geïdentificeerd.

Opgemerkt moet worden dat de noodzaak om de tekst in drie delen op te splitsen, evenals het probleem van het vaststellen van het auteurschap van het betreffende boek, tot op de dag van vandaag nog steeds onderwerp van verhitte discussies is. Maar we hebben gelijk als we zeggen dat het Go-Xiang was die het Zhuang-tzu boek zijn definitieve verschijning en structuur gaf, die tot op de dag van vandaag hebben bereikt [167, p. 404-405].

Analyse van de legendarische tekst "Zhuang-tzu" leidt tot de conclusie over de veelzijdige semantische lading van dit werk. En dat is logisch, want de verzameling Chinese teksten in kwestie is het logische resultaat van het werk van een groot aantal auteurs die hun hand hebben gezet op de perfectie.

Bijzonder opmerkelijk is de analyse van afzonderlijke onderdelen van dit werk door verschillende wetenschappers. De overwegingen en plots die erin worden gepresenteerd worden verenigd door het algemene denkpatroon dat in de titel van elke sectie wordt verwoord. Zoals de Amerikaanse onderzoeker K. Rand in zijn kritische analyse van de Zhuang-tzu structuur opmerkte, heeft elk deel van deze tekst een zekere "mystieke" tonaliteit [167, p.405].

Tegelijkertijd zijn het tweede en derde deel van het papier veelzijdig in de wijze van presentatie van het materiaal. Dit wordt aangegeven door studies van A. Graham en K. Rand, die acht of elf hoofdstukken in een aparte groep onderscheiden en hun filosofische essentie als een verontschuldiging voor "primitivisme" onderbouwen [167].

Aan de andere kant geeft de essentiële invulling van de hoofdstukken zeventien - tweeëntwintig met dialogen en fragmenten die de ideeën in de eerste hoofdstukken ontwikkelen reden om hun samenstellers te beschouwen als betrokken bij de Zhuang Tzu School. En de hoofdstukken twaalf tot en met veertien zijn doordrongen van de kerngedachte om de filosofische ideeën van de oude Taoïsten te verzoenen met het Confucianisme. A. Graham beschrijft deze secties als "syncretisch", en K. Rand noemt ze "rationalistisch" [167, p. 405].

Bijzonder opmerkelijk zijn de teksten van de hoofdstukken achtentwintig - eenendertig, die het begrip 'genieten van het leven' traceren. Dit standpunt komt zeer dicht in de buurt van de opvattingen van de Chinese wijze Yang Zhu, waarvan bekend is dat hij de leer van Confucius heeft ontkend.

Zhuang-tzu's tekst is gevuld met paradoxale conclusies en bestaat uit levendige parabels die nauw verbonden zijn met de essentie en innerlijke tegenstrijdigheid van de taoïstische filosofie. Zo benadrukt Zhuang-tzu dat niets in de wereld mooi, lelijk, groot of klein is; alles in de wereld bestaat alleen in relatie tot iets anders en is in dichte verbondenheid. En zo is er in de tekst een kolossale symbiose van alle dingen.

De teksten van Zhuang-tzu en Tao-de-ching bevatten antropomistische ideeën die een specifiek wereldbeeld vastleggen, dat voorlopig "Tao-filosofie" kan worden genoemd. Ze vormen een essentieel onderdeel van de Chinese culturele traditie en worden daarom beschouwd als het voorwerp van speciale verering onder verlichte vertegenwoordigers van de Chinese spirituele beschaving, ongeacht hun religieuze of filosofische overtuigingen of opvattingen.

De interpretaties van de Tao & De Scholen dienden zeker als basis voor verdere schriftelijke ontwikkelingen in het Taoïsme. Ze hadden onbetwistbaar gezag onder geleerden die niets te maken hadden met de taoïstische religieuze beweging. Het waren de schriftgeleerden die een grote invloed hadden op de esthetische, artistieke en literaire componenten van de Chinese culturele traditie. In de regel waren de lezers van hun werken grotendeels irrelevant voor de taoïstische antropomistische traditie, en interpretaties van deze werken werden vaak behandeld door Confuciaanse intellectuelen.

Het is ook interessant dat de auteurs van "Zhuang-tzu" en "Tao-de-ching" zich niet hebben ingeschreven in een van de scholen voor filosofie. Daarom heeft de komst van de Tao en de School niet geleid tot een coherent ideologisch systeem, zoals dat op het eerste gezicht misschien wel het geval is. Integendeel, de eerste fase van de vorming van de taoïstische antropomistische traditie, die duurde van de 5e eeuw. B.C. op de II. AD, kan worden beschouwd als "lukraak". Het was in deze periode dat er elementen van het Taoïsme werden gevormd die religieus van aard waren.

Geleidelijk aan begon het aantal esoterische scholen van het oude Taoïsme te dalen. Ze veranderden in gesloten spirituele organisaties. Maar de beperkte toegang tot hun studenten deed niets af aan hun belang.

Taoïstische esoterische scholen zijn een integraal onderdeel geworden van het Chinese leven. Bovendien begon in spirituele organisaties, waar voorheen magie heerste, de verering van de zielen van voorouders zich snel te manifesteren, en in de hogere scholen werd de cultus van verering van de "Hemel" in de eerste plaats gepromoot.

In de periode van VI tot III eeuwen. B.C. gaat de antropomistische traditie van het Taoïsme de concurrentie aan met filosofische en religieuze richtingen als Moïsme, Confucianisme, Soefisme, een openvolging van doctrines over de krachten van yin en yang. Maar al deze richtingen zijn gebaseerd op de leer van keizer Juan Di (de gele keizer).

Het is opmerkelijk dat in de II. de oude Chinese filosoof Lao Tzu niet meer als mens werd gezien en tot de rang van goddelijk wezen werd verheven. Nu werd hij Lao-Jun genoemd, "Lord Lao." Het is in deze tijd dat het taoïstische pantheon van de godheden wordt gevormd, waar de grote god de grote Lao Tzu is en het taoïsme een religieus systeem wordt.

De vorming van het Taoïsme als religieus systeem wordt geassocieerd met de vorming van de taoïstische antropomistische schrijftraditie. De essentie ervan zagen de onderzoekers in de uitvoering van praktische taken om de religieuze leer van het Taoïsme vast te leggen, te bewaren en uit te zenden. Er werden schriftelijke monumenten opgericht die het proces van de religieuze leer weerspiegelden en wezenlijk verschilden van de werken van de Taoïstische en de Scholen. Zij waren het die de eerste voorbeelden werden van het Taoïstische religieuze boek, of beter gezegd, de directe herauten ervan. In deze teksten werd een verder filosofisch discours ontwikkeld dat zich richtte op ethische en sociaal-politieke kwesties, paradigmatisch geschetst door de "filosofie van de Tao".

Belangrijke plaats in de inhoud van geschreven religieuze en filosofische monumenten I - II eeuwen. niet. hadden betrekking op religieuze praktijken, ideeën over de buitenwereldse wereld, en een concrete uitleg van de paden die leiden naar de droom van niet-gelovigen. Maar hun religieuze component, die expliciet werd, kwam al snel naar voren. Een treffend voorbeeld hiervan is het Canonieke Boek van de Grote Welvaart (Tai-pin-ching)[101]. Toen ontstonden er een aantal vragen over de oorsprong van dit werk, met name ten tijde van het schrijven ervan, het auteurschap, enz.

Pas in de zesde dynastieperiode (III - VI eeuwen) verschijnen er echter een aantal taoïstische religieuze werken, waarover we specifieke informatie hebben. Het is vanaf deze tijd dat we bewijs hebben van het ontstaan van manuscripten, die met recht beschouwd kunnen worden als de oorsprong van de taoïstische religieuze traditie.

Opgemerkt moet worden dat vertegenwoordigers van de Confuciaanse elite vaak interesse toonden in de filosofische interpretatie van de taoïstische antropomistische traditie, waardoor de religieuze basis ervan teniet werd gedaan. Het hoogtepunt van de aandacht voor de taoïstische filosofie werd waargenomen in de III - IV eeuwen, toen de Han-dynastie haar recht om te regeren verloor, en tegelijkertijd de rol van het confucianisme als het belangrijkste ideologische paradigma van de hierboven gedefinieerde dynastie verminderde.

De meeste taoïstische religieuze werken uit die tijd zijn tot op de dag van vandaag bewaard gebleven in bijna dezelfde vorm waarin ze bij de eerste lezers bekend waren, waardoor ze een belangrijke en belangrijke bron van studie van de taoïstische antropomistische traditie zijn geworden. De inhoud van deze boeken staat centraal in de religieuze leer en de praktische methoden om de geestelijke en lichamelijke basis van de mens te verbeteren. De religieuze component wordt echter dominant en maakt zichzelf ondergeschikt aan het filosofische discours. Bovendien onthullen deze boeken een bijzonder aspect dat kan worden beschouwd als een typologisch criterium dat het mogelijk maakt om taoïstische religieuze werken te onderscheiden van de geschreven memoires van vroegere periodes die de "filosofie van de Tao" vormen.

In feite ontvouwt zich in alle taoïstische werken uit de periode van de Zes Dynastie, ongeacht de context waarin ze werden gecreëerd, de beschrijving van praktische methoden, theoretische concepten en zelfs ethische vereisten in de bijzondere antropomistische context van de "innerlijke kosmos" van de mens. Deze "innerlijke ruimte" is de "innerlijke topografie van het landschap" van de mens in de vorm waarin hij door het taoïstische religieuze bewustzijn werd waargenomen.

Het was deze topografie die later de basis legde waarop de taoïstische methoden van zelfcultivatie werden gebouwd en geopereerd, en hun antropomistische factoren leidden tot het ontstaan van de essentiële kenmerken van de theoretische concepten, rituelen en ethische normen die de leden van de taoïstische geloofsgemeenschappen leidden.

De eigenaardigheden van het functioneren van deze vergeestelijkte en levende "innerlijke kosmos" van het eigen lichaam bepaalden de verscheidenheid en de veelzijdige categorieën die worden gebruikt om de essentie ervan te onthullen, met inbegrip van de mogelijkheden van metaforische beschrijving.

Een ander onmisbaar element van de taoïstische antropomistische traditie zijn de antropomorfe godheden. Maar de kenmerken van hun uitvoering in de boeken "Scholen van Tao en De" ontbreken.

Tijdens de heerschappij van de Tang-dynastie (618 - 907 na Chr.) heeft het Taoïsme een aanzienlijke hausse bereikt als gevolg van een aantal belangrijke kenmerken die in deze tijd naar voren zijn gekomen.

Ten eerste heeft de religieuze cultus van de Tao, vastgelegd in de magische praktijk, een brede praktische betekenis gekregen. De Taoïstische praktijk heeft zich tot ver buiten China verspreid en vereist niet alleen de opleiding van de geestelijken en monniken met belangrijke priesterlijke vaardigheden, maar ook het creëren van speciale gebedsplaatsen: in de oosterse landen zijn de Vedische tempels overal te vinden.

Ten tweede geloofden de heersers van de Tang-dynastie dat een sleutelfiguur van het Taoïsme - de denker van Lao Tzu - hun verre voorouder was. Zo heeft het Tang-ras goddelijke wortels, en de Taoïstische filosofie, die gebaseerd was op de "innerlijke alchemie" van de mens, zou de belangrijkste Chinese leer moeten worden [112, p.163].

Het taoïsme heeft zich verschanst in Koguryo (Korea). Het begon allemaal met het feit dat de keizer van Tang een boodschapper naar de Koreaanse staat stuurde met een afbeelding van de grote Laotiaanse Tzu om de Taoïstische wijsheid aan de Koreanen te leren en hen de liefde voor de mooie Tao bij te brengen. Een jaar later stuurde de keizer van de Koreaanse staat zijn gezant naar China om de basisprincipes van het Lao Tzu en Boeddha geloof te assimileren [112, p. 163]. Zo begon de periode van de Taoïstische cultuur zich te verspreiden naar andere landen.

De volgende stap in de verspreiding van het Taoïsme in Koguryo werd gezet tijdens het bewind van koning Podgian. Op advies van minister Yen Kesumun begon deze heerser de "drie godsdiensten"-doctrine te handhaven, in de overtuiging dat het boeddhisme en het confucianisme in Korea moesten worden aangevuld met de ideeën van het taoïsme. In 643 kwamen acht Taoïsten uit China op verzoek van Podgian om hun religie te prediken. In korte tijd konden deze predikers de ideologie van het koninklijke hof aanzienlijk beïnvloeden en daarmee een krachtige slag toebrengen aan de algemeen aanvaarde kanunniken van het boeddhisme in Korea. De vervolging van het boeddhistische geloof begon overal. Zoals E. Torchinov in dit verband terecht opmerkt, "in de VII - VIII eeuwen. Het taoïsme was meer dan ooit dicht bij het realiseren van zijn universalistische mogelijkheden en bij het omzetten van een nationale religie in een religie, zo niet een wereldgodsdienst, dan toch een regionale. Dit werd vergemakkelijkt door de uitgebreide internationale contacten van het Tang-gerechtshof dat het Taoïsme steunde. Allereerst werden pogingen ondernomen om het Taoïsme in Korea en Japan te verspreiden "[112, p. 163].

Met de komst en bloei van de nieuwe taoïstische scholen was er een snelle kwalitatieve en kwantitatieve toename van geschreven bronnen gebaseerd op de antropomistische traditie. Tegelijkertijd is hun inhoud gecompliceerd en worden de praktische methoden voor de realisatie van de "interne alchemie" verbeterd, waardoor de "innerlijke ruimte" van de mens wordt onthuld.

Deze boeken werden verspreid onder volgelingen van specifieke taoïstische leerstellingen en waren alleen beschikbaar voor leden van relevante religieuze gemeenschappen. Hun scheppers en eerste lezers waren leden van de taoïstische religieuze beweging, die zich geleidelijk aan ontwikkelde tot relatief onafhankelijke religieuze richtingen. Naar onze mening is dit precies het belangrijkste verschil tussen de taoïstische religieuze boeken en de werken van de Taoïstische en de Chinese scholen, die populair zijn bij de verlichte elite van de Chinese samenleving. Lezers van boeken over Tao-filosofie werden verenigd door een heel ander criterium - niet hun religieuze aard, maar hun educatieve waarde.

Zo waren de taoïstische religieuze boeken gericht op een heel andere sociale kring van lezers dan de werken van de Taoïstische en de Scholen.

In de veertiende en zesde eeuw, die de periode van de heerschappij van de Noordelijke en Zuidelijke Dynastie vertegenwoordigden, was het belangrijkste element van de Taoïstische leer de "Weg van de Tao" verdeeld in de "Weg van de Zuidelijke Hemelse Mentoren" en "De Weg van de Noordelijke Hemelse Mentoren". Twee trends in het Taoïsme - de Maoshan School (Shangqing) en Linbao - combineerden in hun leer het ritualisme van "hemelse docenten" met de alchemistische traditie van het Zuid-Chinese Taoïsme.

Het bijzondere van de leer van de Linbao-school is dat haar volgelingen niet alleen het idee van onsterfelijkheid hebben behouden dat door de vertegenwoordigers van de Shansqing-school is vastgelegd, maar dit ook hebben aangevuld met het idee van "wedergeboorte" dat door hen in het boeddhisme is geleend. De synthese van deze twee kernideeën werd geïntensiveerd door de elementen van de kosmologie. De eigenaardigheden van de ontwikkeling van het zuidelijk Taoïsme bestonden echter uit zijn verlangen naar zelfverbetering, en de noordelijke uit zijn religieuze invloed op de gelovigen.

Daarom verzamelden de scholen van Maoshan (Shangqing) en Linbao alle taoïstische kennis die op dat moment bestond in een verenigde doctrine, ontwikkelden ze canonieke teksten en deden ze op basis van hun principes aanbevelingen over het gemeenschapsleven. Opgemerkt moet worden dat een dergelijke regulering van het sociale leven gebaseerd was op een aantal bepaalde rituelen die werden uitgevoerd door middel van meditatie.

Zo kunnen we de tweede ontwikkelingsfase van de taoïstische antropomistische traditie onderscheiden, namelijk de periode van vorming van het Taoïsme als religieus systeem (II eeuw voor Christus - VI eeuw voor Christus). In deze periode werd een taoïstische antropomistische schrijftaditie gevormd, die een religieus karakter had en bedoeld was om praktische taken uit te voeren - de fixatie, het behoud en de vertaling van de religieuze doctrine van het Taoïsme. Over het algemeen verwierf het Taoïsme in die tijd de status van een staatsgodsdienst en werden de teksten van Lao Tzu, Zhuang Tzu en Le Tzu

erkend als "echte religieuze kanunniken", die in alle districten van China verplicht werden om te worden bestudeerd [69].

De derde fase in de ontwikkeling van de taoïstische antropomistische traditie begon in de 7e eeuw en duurde tot de 12e eeuw. Voor hem is de actieve invoering van psychotechnische praktijken, waaronder de methode van meditatie, inherent. Er worden manieren van interne zelfverbetering ontwikkeld, die tot uiting komen in de uitbreiding van de ideologische grenzen en de opkomst van nieuwe scholen van het Taoïsme. Het is veilig om te zeggen dat hier het uiteindelijke ontwerp van het taoïstische pantheon van de goden eindigt.

Bovendien moet worden benadrukt dat de basisbepalingen van het Taoïsme, samen met de fundamenteën van het Boeddhisme, de opkomst van het neo-Confucianisme in belangrijke mate hebben beïnvloed. Het punt hier is dat een aantal taoïstische definities en filosofische doctrines belangrijke ethische transformaties hebben ondergaan, waardoor een set van gedragsregels is ontstaan.

Aan de andere kant heeft het taoïsme van deze periode een aanzienlijke invloed gehad op het schrijven, de kunst en andere gebieden van de Chinese cultuur, evenals op het wetenschappelijk denken. Zo heeft bijvoorbeeld de taoïstische alchemie de empirische basis van de chemie aanzienlijk beïnvloed. Ze liet enkele schakeringen van haar ontwikkeling in de geneeskunde achter, zowel vanuit theoretisch als praktisch oogpunt.

Opgemerkt moet worden dat de penetratie van de taoïstische antropomistische traditie in de VIIe eeuw kan worden vastgesteld. naar Korea, de staat Koguryo, waarvan de koningen de doctrine van de "drie doctrines" (San Jiao) aanhingen. Tegelijkertijd werd in Japan van deze periode de leidende ideologische rol gespeeld door het Shintoïsme. Echter, bepaalde kenmerken van het Taoïsme werden weerspiegeld in de Japanse cultuur tot de zeventiende eeuw, en sommige elementen van de Taoïstische psychotechnische praktijk worden tot op de dag van vandaag vrij goed gebruikt in de Japanse geneeskunde [69].

Tijdens de opstand van Juan Chao (eind negende eeuw) zijn veel werken van de "Tao-chiang" verloren gegaan. Echter, hun lijst bleef verklaard in de "Index van kanunniken in rode wikkels" ("Zhu Ning Jing Mu"), die werd voltooid in de X eeuw, toen de keizer van het Lied Zhengzong Dynastie (998 - 1022 AD) besloot om een aantal bepalingen van de Taoïstische teksten te herzien en de nieuwe "Tao-chan" op basis van de geredde monumenten te bewerken.

In het midden van de XIIe eeuw onderscheidt het taoïstische pantheon van de goden, waarvan de ideologische basis de "Triade van de Zuivere" was, eindelijk het algemene paradigma van de Tao, evenals de uitvoering ervan door het uitzenden van godheden, het herhalen van de fase van het zogenaamde "kosmogonische" proces en geïnterpreteerd als vertegenwoordigers van de Tao.



Tot slot kan de volgende periode van vorming van de taoïstische antropomistische traditie worden beschouwd als een fase die begon rond de eeuwwisseling van de XIIe en XIIIe eeuw en die tot op de dag van vandaag voortduurt. Het is gepast om het stadium van de verspreiding van de Doctrine van de Volmaakte Waarheid te noemen.

Merk op dat de Doctrine van de Volmaakte Waarheid (Quan-zhen) de belangrijkste school is van de taoïstische antropomistische traditie, die nog steeds cruciaal is. Het werd gevormd in de XIIe eeuw door de erkende Taoïstische Wang Chunyan op het grondgebied van het Zhurzheng Jin-rijk (1115 - 1234). Volgens de legende ontmoette Wang Chunyang in 1159 de erkende "onsterfelijke" Liu Dongbin. Deze ontmoeting was zo belangrijk dat Wang Chunyang daarna een monnik werd en al snel een zeer belangrijke organisatie van religieuze oriëntatie vormde, waarvan de eerste discipelen nog steeds worden vereerd als "zeven zelfgeperfectioneerde" (Qi Zhen Zhen) in het Taoïsme. [163]

Opgemerkt moet worden dat aan het begin van de XIIIe eeuw de leer van Quanzhen het hele grondgebied van China bestreek, aangezien deze onder de jurisdictie van de heersers van Zürich en Mongolië vielen, die het belang en de doeltreffendheid ervan behielden. Deze conclusie wordt verder ondersteund door het feit dat het erkende hoofd en de mentor van de genoemde school, Qiu Changchun (1148 - 1227), persoonlijk contact opnam met Genghis Khan, de stichter van het Mongoolse Rijk, die grondig heeft aangetoond dat hij zich hield aan de leer van Quanzhou en de privileges als de bepalende richting van de interpersoonlijke relaties in de maatschappij van die tijd.

Maar al snel ontstonden er verhitte discussies over de vraag welk religieus concept de palm aan het primaat moet geven - de leer van Boeddha of Lao Tzu. De historische ervaring leert dat de geschillen in kwestie hebben geleid tot de vervolging van de volgelingen van de Quanzheng-school, die teruggaat tot 1281. Deze vervolging duurde tot 1368, toen de Mongolen uit China werden verdreven en de Quanzheng-school geleidelijk aan begon.

Aan het einde van de Zuidelijke Songdynastie (1275) werd Zhang Zongyuan uitgeroepen tot keizer van het Zuid-Chinese Taoïsme en werd hij de zesendertigste hemelse leraar. Na verloop van tijd stichtte deze heerser een school die bekend werd als "De Weg van de Ware Eenheid". Bovendien bleef de berg Lushushan, gelegen in de provincie Guixi, de residentie van de Hemelse Meester tot 1927.

Tegelijkertijd moet worden benadrukt dat de doctrine van Quanzhen in haar hoogtijdagen de Zuid-Chinese traditie van "interne alchemie" heeft omarmd, waardoor de mogelijkheid ontstond om de perfectie van de mens, met name zijn "innerlijke ruimte", te onthullen. Maar het is bekend dat deze religieuze en filosofische stroming tot het begin van de XIIIe eeuw geen gecentraliseerd beheer had. Het staat buiten kijf dat de Quanzheng-kloosters volledig onafhankelijk waren

en als afzonderlijke spirituele centra bestonden op basis van de fundamenten van hun eigen ideeën en de nederigheid van hun parochianen.

Opgemerkt moet worden dat de ideologie van de Doctrine van de Volmaakte Waarheid (Quanzhen) verschillende uiteenlopende interpretaties had die ondergeschikt waren aan de eigen leiders. Naar onze mening is de belangrijkste van deze gebieden de Lunmen School, die in het begin van de XIIIe eeuw werd opgericht door Qiu Changchun, een van de meest prominente vertegenwoordigers van het Taoïsme [163].

De basisprincipes van Quanzhen werden beschreven in de legendarische tekst van de beroemde wijze Wang Chunyan, "Li Jiao Shi in the Moon" ("Vijftien Artikelen die de Doctrine vestigen"), waaruit volgt dat de fundamenten van deze ideologie gevormd werden door de sleutelinvloed van het concept van het boeddhisme, in het bijzonder de school van het boeddhisme. . Het lijkt erop dat juist daarom de Quancheng-leringen vaak "Tao Jiao Chan" (Tao Jiao Chan) worden genoemd.

Opgemerkt dient te worden dat in het religieuze aspect de belangrijkste leerstelling direct aandacht besteedde aan de morele zelfperfectie die bereikt wordt door meditatie, het nastreven van "innerlijke alchemie".

Wij geloven dat de Doctrine van de Volmaakte Waarheid gebaseerd is op magische rituelen en liturgische symboliek. Hun eigenaardigheid is dat Quanzhen, die als de basis van deze leer werd beschouwd, in tegenstelling tot andere Taoïstische scholen, de verplichte toelating van het kloosterwezen door alle geestelijken (Taoïstische) vereiste. Tegelijkertijd was deze doctrine zo wijdverspreid en sterk ondersteund door de Chinese bevolking dat het al in de zestiende en zeventiende eeuw de belangrijkste school van het Taoïsme werd [163].

In de context van onze studie moet een ander belangrijk historisch en filosofisch aspect worden benadrukt: in de periode XIII - XVII eeuwen was er een grondige interactie tussen de twee nog aparte richtingen van de taoïstische antropomistische traditie - de zuidelijke en noordelijke richtingen van de Taoïstische doctrine. Het logische gevolg van deze interactie was het ontstaan van wezenlijk nieuwe syncretische scholen gebaseerd op de "innerlijke" alchemie van het Taoïsme (Xian Xue). Als theoretische basis van deze scholen was de langdurige erfenis van de nationale geloofsovertuigingen. In deze context is het de moeite waard om te wijzen op de bijzondere invloed van de erkende taoïstische theoretici, waarvan de namen voor altijd bewaard zijn gebleven in de oosterse traditie: Hij Hun (IV cent.), Wang Xuanlan (VII cent.), Chi Quan (VIII cent.), Tang Qiao (Tang Jinsheng, X eeuw.), Zhang Boduan (XI eeuw.) en anderen.

Tijdens de heerschappij van de Mongoolse Yuan-dynastie (1271 - 1368), die van oudsher werd beschouwd als de opvolger van het Mongoolse Rijk en de keizerlijke Chinese dynastie, bereikte de taoïstische doctrine echter een zekere neergang, die gepaard ging met de eliminatie van belangrijke taoïstische teksten.

Maar al snel, toen de Ming-dynastie aan de macht kwam (1368 - 1644 AD), herstelde de taoïstische antropomistische traditie een periode van herstel, die helaas niet lang duurde.

Tijdens de volgende Mantsjoerijse Qing-dynastie (1644-1911) werden de bevoorrechte posities van de taoïstische antropomistische traditie tenietgedaan [69]. Zoals E.Torchinov in dit verband terecht opmerkt, "in de periode van de Vijf Dynastieën nam de positie van het Taoïsme af, maar onder de heerschappij van de Liederer Dynastie werd haar vroegere invloed weer hersteld". De gezongen keizers gaven niet alleen bescherming aan de Taoïsten, maar speelden ook een rol in het ontwerp van de Taoïstische literatuur (Tao Tsang) en gaven opdracht deze voor te bereiden en eventueel te publiceren "[112, p.164].

Ongetwijfeld werd de Grootste Proletarische Culturele Revolutie (1966 - 1976) de moeilijkste periode in de geschiedenis van het Taoïsme. Deze dag werd bepaald door de sluiting van kloosters, de afschaffing van het kloosterwezen en dergelijke. Het was nu dat de Taoïstische vertegenwoordigers moesten verbergen dat ze tot de Weg van het Begin van de Vitaliteit behoorden.

Terecht beweren we dus dat de neergang van het taoïsme, dat in feite eindigde met de devaluatie van zijn ideeën. Het was toen dat het hoofd van de taoïstische religieuze organisatie - de drieënzestigste Hemelse Meester - naar Taiwan emigreerde, waar hij zijn eigen woonplaats vestigde. Na zijn ontsnapping in China bleef vrijwel geen van de erkende Taoïsten over, wat door de leiders van de Taoïstische traditie in ieder geval gemakkelijk in overweging kon worden genomen.

Maar zelfs na de uitvoering van een reeks hervormingen door Deng Xiao-Ping in 1978 werd de kritische stand van zaken in de ontwikkeling van de taoïstische antropomistische traditie tenietgedaan.

Het is bekend dat in 2008 de vierenzestigste patriarch van de Hemelse Mentors' School (Tianshi), de zeer gerespecteerde Zhang Yuansian, is overleden. Hij kon geen erfgenaam achterlaten en daarom werd na zijn dood de oude traditie van het doorgeven van de Taoïstische mentorschapscultus, die meer dan anderhalf duizend jaar bestond, onderbroken. Echter, verschillende Taoïsten verklaarden zichzelf tot hoofd van de Taoïstische school, die van oudsher alle Taoïsten tussen hemel en aarde verenigde. We verwijzen naar de Taoïstische patriarchen Zhang-i-jiang, Zhang Mei-liang, Zhang I-feng, Zhang Tao-zhen, Zhang Jie-hsiang, en anderen.

Het huidige taoïstisch-filosofische systeem, dat door de leer van Zhuang-tzu en Lao-tzu tot stand is gekomen, kent dan ook een aanzienlijke achteruitgang. Maar tijdens zijn historische ontwikkeling heeft het een aantal stadia van ontwikkeling doorgemaakt, namelijk:

1. Het "onsystematische" In deze tijd werd, als gevolg van het filosofische begrip van ideeën dat zich eerder spontaan vormde, de filosofische doctrine van het Taoïsme, die toen religieus van aard was, gevormd. Tegelijkertijd maakte de taoïstische religieuze traditie een snelle institutionele groei door, waarbij methoden voor zelfverbetering, levensstandaard voor de religieuze gemeenschap en regels voor het uitvoeren van religieuze rituelen werden geformuleerd.

2. De fase van de vorming van het Taoïsme als religieus systeem (II eeuw n.Chr. - VI eeuw n.Chr.), waarin de filosofische voorstellingen van de Taoïsten werden gestructureerd in een religieus systeem, dat geleidelijk aan het Taoïstische pantheon van de godheden vormde en bepaalde scholen van het Taoïsme van elkaar scheidde. Toen ontstond de taoïstische antropomistische schrijftraditie, die een uitgesproken religieus karakter had en vooral bedoeld was om de religieuze leer van het taoïsme in de praktijk vast te leggen, te behouden en te vertalen.

3. 3. De ontwikkelingsfase van de taoïstische antropomistische traditie, die duurde van de VII tot de XIIe eeuw. De ontwikkeling van de taoïstische religieuze traditie, die werd gekenmerkt door de opkomst van nieuwe taoïstische leer, gekenmerkt door interne zelfverbetering op basis van de kenmerken van meditatie, was kenmerkend voor dit tijdperk.

4. De fase van ontwikkeling en verspreiding van de leer van Quanzhen, die begon rond de eeuwwisseling van de XIIe en XIIIe eeuw en tot op de dag van vandaag voortduurt. De fundamenten van het boeddhisme, die gebaseerd waren op de morele zelfperfectie van de mens via de wegen van de "interne alchemie" en de meditatie, speelden een belangrijke rol in deze leer.

Daarom is het, gezien de studie, zinvol om de essentie van het Taoïsme te formuleren. Volgens E. Torchinov, "wordt het Taoïsme opgevat als een nationale Chinese religie die zijn eigen specificiteit heeft en zich onderscheidt van andere georganiseerde religies die zich in China hebben verspreid, en van volksgeloof en culten waarmee het desalniettemin nauw verbonden is, ontstaan is in het midden van het I millennium voor Christus. op basis van religieuze overtuigingen van het sjamanistische type en uiteindelijk gevormd in de eerste eeuwen van onze jaartelling. " [112, p. 37].

Opgemerkt moet worden dat de taoïstische religieus-filosofische traditie tegenwoordig een ongekende achteruitgang doormaakt, die verband houdt met de verwoestende gevolgen van de nieuwste, beschavende technologieën die zijn ontstaan als gevolg van de "grote culturele revolutie" en de achteruitgang van de oude traditie van de overdracht van de Nao-cultus. De taoïstische antropomystiek heeft echter nog steeds een impact op het Verre Oosten, in het bijzonder op de Chinese cultuur. We verwijzen naar de manifestaties van de basiskanunniken van het Taoïsme in de kunst, de literatuur en zelfs de traditionele geneeskunde, die gebaseerd was op zelfverbetering door middel van meditatie.

## **2.2.. Spirituele overschrijding in het conceptuele paradigma van de taoïstische antropomystiek**

Volgens veel denkers ligt de basis van het Taoïsme bij spirituele overtredingen in al hun verschillende verschijningsvormen. Maar onze analyse van de wetenschappelijke literatuur in dit verband liet ons toe om te concluderen dat er geen volledige systematische ontwikkeling van het fenomeen is. Daarom moet bij de onthulling van de grondslagen van de transgressie, de onderbouwing van haar essentie, de definitie van haar bestanddelen en de rol in de zelfverbetering van een persoon meer in detail worden besproken. Deze verdeling is gewijd aan deze taak.

De categorie "transgressie" wordt veel gebruikt in de moderne filosofie en kenmerkt het proces van het overschrijden van de onweerstaanbare grens tussen het schijnbare en het impliciete, het mogelijke en het onmogelijke, het rationele en het irrationele, en accumuleert ook de ervaring die gepaard gaat met de staat van het overwinnen van deze grens. Daarom kan het resultaat van een geestelijke overschrijding worden beschouwd als een transgressieve ervaring als een uitdrukking van het totale resultaat van een overschrijding in een bepaald proces.

Een aanzienlijk aantal filosofische ontwikkelingen zijn gewijd aan de problemen van het transgressieve ervaringsonderzoek, waaronder het werk van de beroemde denkers J. Bataille, M. Foucault, M. Blanche, J. Derrida en anderen. In de context van hun filosofieën wordt spirituele transgressie geïnterpreteerd als een bijzondere interne staat van de mens, waardoor de grenzen van universeel aanvaarde cultuurnormen worden overschreden.

Zo definieert de Franse filosoof Michel Foucault de wisselwerking tussen de grens van de culturele norm en het proces van de kruising ervan als een parcours waarbij de grens en het overwinnen ervan elkaar aanvullen. Volgens hem is "transgressie een gebaar dat tot het uiterste gaat" [154].

Het lijkt ons dat de realiteit in de transgressieve ervaring wordt geïnterpreteerd als bovenzinnelijk; ze manifesteert zich niet door een voorwaarde, maar door een doel dat op lange termijn kan worden bereikt.

De menselijke ervaring kan echter niet de transcendente werkelijkheid omarmen, want zij heeft de vorm van een ontmoeting op de rand van de transcendente werkelijkheid; zij kan veeleer, in de woorden van M. Blanche, worden geïnterpreteerd als "een botsing op afstand" [23].

Overtreding kan worden gedefinieerd als het overschrijden van het potentieel, het mogelijke. Maar in dit geval ontdoet overtreding de objecten van de subjectieve werkelijkheid.

Overigens wordt het idee van de dood in de filosofie van het postmodernisme opgevat als een transgressieve overgang. Ja, J. Bataille merkt

op dat "de dood mij bevrijdt van de wereld die mij doodt; het heeft deze echte wereld van de stervende surrealistes al afgesloten." Dus, in een staat van transgressie zijn betekent in de beperkende positie van emotionele ervaring zijn. De staat van overtreding wordt dus veroorzaakt door de vraag van de wereld naar een dieper en ongelooflijk gevoel.

Af en toe worden gebeurtenissen van een transgressieve ervaring gekenmerkt door episodes die inherent zijn aan een religieuze ervaring en geïnterpreteerd in de context van een bepaalde religieuze doctrine.

De gebeurtenissen van mystieke en transgressieve ervaringen worden bepaald door een snelle poging om het bestaande bestaan te overwinnen. Zo kan gesteld worden dat de gebeurtenissen van mystieke ervaringen die inherent zijn aan religieuze doctrines een vorm van culturele interpretatie van de transgressieve ervaring zijn.

Het is echter de moeite waard om op te merken dat de onderbouwing van de essentie van het spirituele transgressieproces relevant zal zijn in vergelijking met het concept van de mystieke ervaring.

Zo stelt S. Horuzhy in zijn fundamentele studie over het fenomeen van de mystieke ervaring in de orthodoxe traditie: "in wezen lopen twee soorten ervaring (de ervaring van de overtreding en de mystieke ervaring) uiteen naar het volledige tegendeel" [163, p. 201]. Met andere woorden, deze onderzoeker wijst op het verschil in de beschouwing van de menselijke natuur in de moderne filosofie en in de religieuze traditie: voor de moderne filosofie is de menselijke natuur collectief en arbitrair, terwijl de ervaring van de overtreding de opeenvolging is van ketens van persoonlijke overtredingen, die tot doel hebben de menselijke subjectiviteit te vernietigen.

Een dergelijke conclusie vereist echter enige kritiek, aangezien de filosoof bij het analyseren van de mystiek alleen rekening houdt met het concept van de christelijke religieuze traditie, terwijl in de context van andere religieuze geleerden een dergelijke "vernietiging van de menselijke subjectiviteit" het gewenste resultaat is van de mystieke ervaring. Daarom kunnen de ervaring van een overtreding en de mystieke ervaring worden beschouwd als homogene definities, en daarom moet een geestelijke overtreding worden beschouwd als een pad van spirituele ontwikkeling in de context van een bepaalde religieuze traditie.

Tegelijkertijd is het, om de plaats van de overtreding in de taoïstische filosofie te bepalen, noodzakelijk om in de eerste plaats de semantische essentie van de basis van het Taoïsme - het concept "Tao" - te onthullen.

Allereerst moet worden opgemerkt dat het begrip "Tao" een bepalende categorie van het Chinese filosofische denken is, waarvan de inhoud al vele eeuwen wordt gevormd.

In de context van onze studie is het belangrijk dat de Tao-de-ching verhandeling het bestaan van het oerfundament van alles wat beschikbaar is - een bepaald wezen en wereldpatroon, dat de naam Tao heeft gekregen - verklaart. In de legendarische werken van Lao Tzu worden de basiseigenschappen van de Tao onderbouwd:

- Tao kan niet met woorden worden beschreven, de essentie ervan kan niet in verbale vorm worden onthuld;
- Tao geeft de kans om het onder de knie te krijgen, maar meer niet;
- Tao heeft noch vorm, noch kleur, noch geur, het is niet te zien of te horen;
- Dao kan nooit op anderen vertrouwen, het bestaat altijd op zichzelf;
- Tao staat tot op zekere hoogte voor "leegte" of "niets" (shi).

Volgens Lao Tzu is de hoge moraal uitsluitend aan Tao ondergeschikt. Tegelijkertijd kan men, naast de bovengenoemde hoofdkenmerken van de Tao, onvervreembare attributen onderscheiden die de onzorgvuldigheid, de abstractie en het ongrijpbare karakter ervan benadrukken.

Lao Tzu wijst erop dat hoogmoed de ergste ondeugd in het leven is, de meest afschuwelijke en de meest gevaarlijke zonde. Hij zegt, "Ik wil niet trots zijn als een juweel." Om deze vreselijke ondeugd te overwinnen, moet men zichzelf niet als de slimste persoon beschouwen en zich niet als een speciaal wezen presenteren. Het vertelt elke persoon om zijn plaats te kennen.

Volgens Lao-Tzu belemmeren populariteit en beroemdheid de mensen omdat ze in strijd zijn met de nederigheid van Tao.

Dao dringt erop aan om vriendelijker en filantropischer te zijn, aangezien het ideaal in zijn wereldbeeld iemand is die in de eerste plaats om andere mensen geeft, niet om zichzelf.

Door Tao te herkennen als oneindig, dat wil zeggen als een wezen dat niet gebonden is aan de voorwaarden van de ruimte, en daarom noch begin noch einde heeft, geeft Lao Tzu aan dat Tao wordt gerealiseerd in de context van de kenmerken van de ruimte-tijd.

Opgemerkt moet worden dat de gelijkenis van het Tao-concept met dat van het gezichtsloze Absolute, dat bijvoorbeeld in de context van de oude Griekse filosofie wordt gevonden, duidelijk is terug te vinden.

Tegelijkertijd, in zijn essentiële realisatie, is het concept van Tao vergelijkbaar met het boeddhistische begrip van shunyata ("leegte", d.w.z. de afwezigheid van een oorspronkelijk bestaan, de inherente aard van de dingen). Volgens de boeddhistische leer is de leegte onafscheidelijk van de vorm, de vorm is onafscheidelijk van de leegte; de vorm is nietig en de leegte is de vorm [77].

Het is zeer interessant dat de Tao in het algemeen gericht is op het vermijden van een bepaalde beweging, het zich losmaken van de gewone drukte, het zorgen voor een terugkeer naar het primaat van het verleden, naar eenvoudige en natuurlijke funderingen. Met andere woorden, er is een zekere gelijkenis met de boeddhistische leer, die de dichtheid van de Chinese cultuur benadrukt.

Merk op dat er geen verklaring is voor deze convergentie tussen de essentie van het Taoïsme en de fundamenteën van de boeddhistische religieuze traditie in het wereldhistorische en filosofische denken. Er zijn slechts enkele aannames over de reizen van Lao Tzu naar het westen. Deze feiten gaan echter ook gepaard met enige verwarring.

De vraag waarom filosofen van verschillende landen territoriaal ver van elkaar verwijderd zijn en dus onafhankelijk van elkaar enkele identieke conclusies hebben getrokken met betrekking tot het begrip van de essentie van het zijn, blijft vandaag de dag dan ook onbeantwoord. Het is om deze redenen dat het taoïsme in China in de praktijk geen gelijkenis vertoont met boeddhistische en brahmaanse praktijken.

Het is bekend dat in China het rationalisme de mystiek in al zijn verschijningsvormen verbergt, waardoor dit fenomeen in zijn eigen verschijningsvormen volledig wordt geëlimineerd. In die zin was het taoïsme geen uitzondering. De Zhuang-tzu verhandeling onderbouwt het feit van de identiteit van de concepten van leven en dood, waarvan de realisatie de mythische levensduur (700-100 jaar) was en het bereiken van de onsterfelijkheid, waarvan bekend is dat alle aanhangers van het Taoïsme die wensen.

Wij zijn van mening dat dit concept een belangrijke invloed heeft gehad op de verschuiving van de nadruk van de fundamenteën van de filosofie naar de canons van de religie in het algemene paradigma van de taoïstische antropomistische traditie. De realisatie van het leven van een Taoïstische aanhanger, zijn verlangen naar de maximale "benadering van de Tao", creëerde de vorming van een code van tekenen van wenselijke morele zelfverbetering, die een oneindig karakter hebben gekregen.

Volgens de bevindingen van Lao Tzu, is het Dao die fungeert als een criterium voor betrouwbaarheid, en de vervulling van Dao's wens is het belangrijkste doel van de menselijke aspiraties: "Alleen Dao gehoorzaamt de moraal." In dit geval gelooft Lao Tzu dat het pad van de Tao niet alleen gericht is op de innerlijke maar ook op de uiterlijke wereld van de mens. Het is deze fixatie van de uitvoering van de Tao die de interne consistentie van een persoon met de harmonie van de wereld onthult.

In de context van de essentie van een bepaald individu wordt de fixatie van het pad van de Tao gerealiseerd door het geweten, aangezien het geweten zelf een speciaal, informatief kanaal is dat de mens met het universum verbindt.



Een belangrijke sleutel om dichter bij Tao te komen is het overwinnen van je eigen passies. Met het oog hierop beschouwt Lao Tzu de eenvoud en openheid van het hart als de hoogste criteria voor menselijke spiritualiteit en moraal. Hij rechtvaardigt deze conclusie door te zeggen dat het geweten het dichtst bij Tao staat. Het is de eenvoud van het hart dat een onmisbare eigenschap is van morele verbetering.

Aan de andere kant besteedt Lao Tzu veel aandacht aan de zachtmoedigheid die direct verband houdt met de eenvoud van het hart, die het natuurlijke gevolg is.

De meest gruwelijke ondeugd is volgens Lao Tzu ijdelheid, die hij contrasteert met gehoorzaamheid. In die zin presenteert de oude Chinese wijze ons in de vorm van een prediker van nederigheid en gehoorzaamheid, die in alle opzichten de hoogmoed ontkent en gelooft dat het een onovertroffen zonde is. Bevestiging van deze conclusie is de taoïstische opvatting dat de volmaakte mens niet voor zichzelf zorgt, maar onbaatzuchtig voor anderen.

Merk op dat de hoogste manifestatie van de mensheid, vanuit het perspectief van Lao Tzu, de liefde voor vijanden is. Hij die liefheeft mag zelfs degenen die hem haten niet uitsluiten van de cirkel van zijn liefde.

In het licht van het bovenstaande betekent het principe van "u-vey" letterlijk "niet doen" of "niet handelen". Met andere woorden, de terugkeer van de mens naar zijn oorspronkelijke natuur wordt niet door de assimilatie van bepaalde zedelijke principes bereikt, maar door de vervulling van zedelijke plichten, de terughoudendheid van het natuurlijke principe van het individu, de bevrijding van onnodige, overdreven en dus onnatuurlijke verlangens en passies (van het verlangen naar roem, rijkdom, macht, van boosheid en afgunst, enz.)

De geestelijke overtreding van het Taoïsme gaat gepaard met de verwerping van de schending van de eigen aard en de aard van alle dingen. Hier bedoelen we de afwijzing van onnatuurlijke kwaliteiten die uitsluitend gebaseerd zijn op egoïstische belangen, en in het algemeen de afwijzing van subjectivisme als zodanig, van subjectieve activiteit en, ten slotte, van het oplossen van het onderwerp in een enkele stroom van zijn.

In dit verband schreef Lao Tzu: "Als mensen de essentie van het goede te weten komen, verschijnt tegelijkertijd het idee van het lelijke. Als ze erachter komen wat goed is, dan is er een definitie van het kwaad. "

Maar tegelijkertijd moet worden benadrukt dat passiviteit wordt opgevat als meditatieve rust, gewend aan de optimale staat van bewustzijn. In deze context van verstoring wordt overmatige activiteit schadelijk voor de ontwikkeling van het individu. Bovendien is het doel van de actie om iets gedaan te krijgen. Maar als je overdrijft, kan er sprake zijn van "overbevediging", wat in sommige gevallen veel erger is dan helemaal niets doen. Zoals de Tao-de-Jing stelt: "Je kunt alleen het Midden Koninkrijk

veroveren zonder iets te doen. Iets doen zal niet lukken"[51]. In deze context wordt niet handelen geïnterpreteerd als geen onnodige actie.

Spirituele overtreding in de context van de taoïstische filosofie is de realisatie van een co-existentie, in de context waarvan leven, actie en rede worden samengebracht. De Taoïstische wijzen onderwijzen niets, geven geen instructie, bewijzen niets; hun belangrijkste doel is om een persoon in het leven te oriënteren en te wijzen op de mogelijke richting van de overwinning op iemands egoïsme.

Vanuit het oogpunt van de Taoïsten is er alleen de majestueuze Tao, die noch het begin noch de voltooiing, noch de kleur noch de geur heeft; het is uit zichzelf gebeurd en omvat alle dingen. De Taoïsten verwachten geen specificiteit van de Tao, omdat alles in de wereld uit zichzelf gebeurt; ze verwachten niet dat de Tao geïnteresseerd is in hun persoonlijke lot of het lot van de wereld, en tegelijkertijd zijn "Grote Tao" uitvergroten. Hieruit volgt dat de mens de belichaming van de wereld is, net zoals de wereld de belichaming van de mens is.

Wanneer een persoon alle processen en fenomenen van de objectieve wereld op zijn natuurlijke manier laat verlopen, doet hij niets anders dan toekijken. Tegelijkertijd moet hij absoluut rustig zijn over zijn eigen verlangens. Wanneer men zich bij de Tao voegt, keert hij terug naar zichzelf en maakt hij opnieuw verbinding met de natuur.

Grote Zhuang-tzu in de "Tsiulun" sectie benadrukte bij deze gelegenheid het volgende: "Oh mijn leraar! Je geeft alle dingen hun eigenschappen, maar je beschouwt het niet als een gevolg van gerechtigheid; je geeft vriendelijkheid aan alle generaties, maar je beschouwt het niet als een gevolg van de mensheid; bestaan uit de oudheid, maar niet oud; je bedekt de hemel en ondersteunt de aarde, je schetst alle vormen, maar je beschouwt het niet als een gevolg van vaardigheid. "

Volgens Zhuang-tzu ligt de betekenis van het menselijk leven in het vermogen om van de Tao te leren en met het geheel te versmelten: "Je kunt jezelf bevrijden van verdriet, opwinding, verlangen en zelfs leven en dood. We moeten alle verschillen verwerpen en oplossen in de wereld. Tao is wie ik ben, en daarom heb ik alles wat er bestaat. Tao is onuitputtelijk en oneindig, hij is niet geboren en sterft, en daarom ben ik ook onuitputtelijk en oneindig, ik ben niet geboren en sterf. Ik besta voor de dood, en na de dood besta ik. Wil je zeggen dat ik gestorven ben? Maar ik ga niet dood. En vuur verbrandt me niet en ik zink niet in water. Ik ga in de as, maar ik besta nog steeds. Ik verander in een vliedervoet, in de lever van een muis, maar ik blijf bestaan. Hoe vrij ik ben, hoe duurzaam, hoe groot! ... Alle verschillende tekens zijn mijn tekens, en alle verschillen worden weggegooid. Alle dingen met vreemde en ongewone tekens - allemaal samengevoegd. Alles is Tao, alles is mij. Dit betekent dat "Hemel en Aarde zijn geboren met mij, en alle dingen zijn één met" Ik "[167].

Op het pad van de spirituele overtreding doet de Tao geleidelijk afstand van zijn subjectieve, egoïstische essentie, waardoor hij één wordt met de Tao, en uiteindelijk onsterfelijk wordt.

Zo ontstond het Taoïsme aanvankelijk als een filosofische doctrine, maar veranderde het later, net als het Confucianisme, in een religieuze oriëntatie met elementen van mystiek en alchemie. Binnen dit proces was er een antropomorfie van de filosofische voorstellingen van de Taoïsten over de binnen- en buitenwereld, over de processen die zich zowel binnen als buiten de persoon afspelen.

Het taoïstische concept van de antropologische kosmos van de mens is het meest volledig beschreven in het Boek van de Gele Werf (Juan ting jing) [164]. Volgens deze doctrine ziet het menselijk lichaam eruit als bepaalde godheden-stralen (jing-shen) verenigd in één enkele innerlijke Taoïstische ruimte.

Het Boek van de Gele Binnenplaats onthult de innerlijke ruimte van de mens. Dit werk verwijst naar de dertien godheidsgeesten die in het menselijk lichaam verblijven en die shen ("godheidsgeesten") of jing ("stralingsgeesten", "stralende godheden") worden genoemd. Het is vanwege deze naam dat ze "innerlijke" worden genoemd, en in de volledige lijst vaak worden aangeduid als "innerlijke uitstraling", of gewoonweg als "stralende godheden". De connotatie die zich bindt in een enkel ching systeem en fysiek lichaam wordt regelmatig vastgelegd in Taoïstische bronnen.

Het werk "Teaching How to Think in the Heart of the Spirit-Gods" geeft bijvoorbeeld duidelijk aan dat Jing de axiale godheden zijn die zich in de mens bevinden; ze zijn gerelateerd aan de Yin en Yang principes van het universum. Bovendien worden de Yan-goden externe stralingen genoemd en zijn ze verbonden met de Hemel en de Zon, en de Yan-goden zijn interne stralingen en zijn ze verbonden met de Aarde of de Maan. In het menselijk lichaam correleren ze met de ogen die voor hen de Heilige Hal zijn [108].

De verdeling van de lichtgoden in twee groepen - intern en extern - is te wijten aan hun kwalitatieve aard en het behoren tot het begin van de yang ("extern") of yin ("intern"). Tegelijkertijd zijn zowel de interne als de externe godheden binnen de mens; ze zijn complementair en kunnen niet zonder elkaar bestaan. Het exacte aantal van deze godheden is ook bekend - 18.000 in elke groep, wat neerkomt op een totaal van 36.000 eenheden.

"Uitwendige" uitstraling wanneer letterlijk vertaald uit het Chinees betekent beelden van de "buitenwereld", symbolen van de hypostase van zichtbare hemelse luminescentie die schijnen met persoonlijk licht. Dus, als de Taoïsten "dachten" aan de Zon en de Maan, dan zouden ze als het ware externe straling worden genoemd.

Aan de andere kant is de "innerlijke" uitstraling dan ook beelden van het innerlijke licht dat "uit het midden" komt, evenals de metaforen van die

lichtuitstralende objecten die uitstralen en fonkelen en die hun stralen niet buiten zichzelf richten, maar binnenin, waardoor bijvoorbeeld het "innerlijke landschap" van de mens wordt verlicht.

Zo is in het concept van de Gele Binnenplaats de uitstraling een godheid die, terwijl in het menselijk lichaam, de "innerlijke ruimte" van het lichaam bestraalt, vult met licht, waardoor bepaalde gebieden van het organisme waarin zij zich bevinden, worden gedwongen.

De traditionele Chinese wetenschap van de genezing identificeert twee grote groepen van menselijke organen - Vijf repositories (y-ching) en Zes pantry (li-fu).

Een van de fragmenten van het werk van Huang Di Nee Jing stelt dit concept: als we het hebben over de krachten van yin en yang in de mens, dan is "wat buiten is" yang, "wat binnen is" is yin.

Als je de zijden van de yin en yang van het menselijk lichaam karakteriseert, dan wordt de Yan-zijde beschouwd als [de zijde] van de rug, en de yin - de [zijde] van de buik. Als we het hebben over de krachten van yin en yang in de inwendige organen, dan moet worden opgemerkt dat ze zich in het menselijk lichaam bevinden in de vorm van "opslagplaatsen" en "pantry", en de opslagplaats (tsang) zijn de yin-organen, en de pantry (fu) zijn de organen yang.

Daarom zijn vijf opslagplaatsen (u-chan) - lever, hart, milt, longen en nieren - yin. Aan de andere kant zijn de zes repositories (Liu Fu) de galblaas, maag, dikke darm, dunne darm, blaas en san-jiao - dit is yang.

Een dergelijk systeem van menselijk apparaat wordt goed beschreven in het werk "Juan-ting-jing". Merk op dat dit monument van de oude Chinese cultuur ook tot de categorie van de fundamentele, omdat het wordt beschouwd als de basis voor de beschrijving van de interne topografie van de mens. Het is de basis voor ideeën die specifiek zijn voor de leer van de Yellow Yard over de interne organen van de persoon, hun karakter en functies, evenals de methoden van hun "cultivatie", dat wil zeggen praktische manieren om ze in een harmonieuze, evenwichtige staat te brengen. Daarom is er een genetisch verband tussen de taoïstische wijsheid en de Chinese genezingswetenschap.

Inderdaad, het Boek van de Gele Binnenplaats gebruikt dezelfde concepten van "vijf opslagplaatsen" en "zes opslagplaatsen", en de inhoud ervan is in feite identiek aan die van "Juan-ting-ching". Zo legden de geschriften van oude Chinese artsen de basis voor taoïstische filosofieën over de innerlijke kosmos van de mens en onthulden ze zijn innerlijke kwaliteiten. Met andere woorden, zij vormden het belangrijkste praktische schema van de essentie van de mens, met inbegrip van de theoretische conclusies van de samenstelling en de praktische behandelingsmethoden.

De longen worden, net als andere inwendige organen van de mens, geïnterpreteerd als "Juan-ting-ching" als een afgesloten ruimte, een speciale ruimte waarin Chinese overheidsfunctionarissen - managers - zitten. "Juan-ting-ching" heeft het over het paleis van de longen, maar dit paleis is van een bijzondere soort, het heeft het uiterlijk van een bloementapijt dat het hart bedekt. Daarom consolideert de doctrine van de Gele Binnenplaats de metafoor van het Bloementapijt uit de longen.

De godheid van de longen is een baby genaamd Hao Hua, wiens naam vertaald kan worden als de "Glowing White Flower". Het woord hao geeft de kleur van de heldere daglucht aan, dus het behoudt niet alleen de betekenis van "stralend", maar ook van "wit".

In deze context is de symbolische "witte" kleur bijzonder symbolisch omdat het y-hing-correspondentiesysteem de longen met het Westen en het element Metaal correleert [126]. Daarom wordt het duidelijk en de tweede naam van dit lichaam - het Paleis van Metaal, dat al direct verwijst naar de longen als een specifieke manifestatie van het eerste element van Metaal in de antropologische ruimte.

De Hao-hua-lijn, de geest-heid die in de longen leeft, heeft een andere naam - Shu-Chen - "Leepte gecreëerd." Deze naam is ook figuurlijk en gerelateerd aan de perceptie van de longen als een speciaal fysiologisch orgaan, aangezien de Chinese geneeskunde de longen kwaliteiten van "leepte" en "lichtheid" heeft gegeven.

Hao-hua's tak zit op de bodem van zijn longen, waar hij in de jade portiek zit. In de structuur van het "binnenlandschap" van de mens is deze portiek de voorkant van het paleis van de longen. Aan de andere kant, in de ruimtelijke relatie - in de verticale as - neemt het het onderste deel van de longen in beslag. Volgens de leer van de Gele Binnenplaats moet de witte ademhaling dit gebied binnenkomen. [126]

Daarom is de rol van Hao Hua in het concept van de Yellow Yard gecompliceerd - het is niet alleen direct verantwoordelijk voor de longen, maar ook voor hun goede communicatie met de nieren.

Er werd gedacht dat de longen verschillende delen van het lichaam tot één geheel zouden verenigen. Relatief gezien werden ze vergeleken met een "wereldboom" waarvan de kroon tot aan de hemel reikt en de wortels naar de onderwereld gaan. Natuurlijk is er geen dergelijke boom in de antropologische topologie van Juan-ting-ching, maar er is wel een typologisch gelijkaardig object dat dezelfde functies vervult - een bloem. En met behulp van de keel integreert deze bloem zich met het hoofd - de Hemelen van de "antropologische ruimte", en de bodem rust op de nieren - een soort Onderwereld van het "innerlijke" universum.

Merk op dat het beeld van "Wereldbloem" niet onze interpretatie is, dit beeld geeft direct de tekst "Juan-ting-jing" weer, echter alleen verbaal.

Wat betreft de speciale missie die in het lichaam van Hao-hua wordt uitgevoerd, deze is exact gespecificeerd. Hao-hua reguleert, waardoor het etherische levengevende Yang principe van de mens - zijn "qi" - in de juiste staat wordt gebracht.

Het hart is niet alleen het basisorgaan van het menselijk lichaam; het krijgt de lading van het leidende element van de "innerlijke ruimte" van de antropologische ruimte. Met andere woorden, het hart wordt gezien als het belangrijkste heersende centrum van het menselijk lichaam, wat het in een bepaald coördinatensysteem tot het "centrum van centra" maakt. Maar hier moeten we de volgende opmerking benadrukken: in de tekst "Juan-ting-ching" wordt deze beslissende invloed van het hart op het leven van het menselijk lichaam ook gecompenseerd door het werk van de milt.

Aan de andere kant is het hart het centrum van het middengedeelte van het lichaam, en de godheid ervan wordt beschouwd als Dan-yuan - een filmisch begin. Dit is een prominent beeld dat een aantal sterke associatieve relaties heeft met de fysiologie van het hart in de context die is vastgelegd in de leer van de Gele Binnenplaats en de geschriften van oude Chinese artsen.

Het erbetoon aan Dun-yuan is ruimtelijk gerelateerd aan de longen. Hij leeft in een hart dat verborgen zit in het bloementapijt van de long. In dit opzicht kan de taoïstische tekst er soms alleen ter verduidelijking naar verwijzen, zonder het te benoemen: "degene onder het bloementapijt".

Dan-yuan onderhoudt het evenwicht in het menselijk lichaam van Yin en Yang principes, of kent de correlatie van "koude" en "warmte", "warmte" en "angst". Hij, zoals Juan-ting-jing twee keer aangeeft, brengt harmonie tot stand door de beweging van het veneuze en arteriële bloed te reguleren [126].

Bloed - het belangrijkste "object" gelegen in het hart kantoor - de fundamente van de antropologische topologie "Juan-ting-ching". Het zorgt ervoor dat het hart communiceert met de tong en de mond.

Tegelijkertijd zijn de mond en de tong verantwoordelijk voor de natte substantie van het lichaam. Als het hart de beweging van het bloed regelt, dan zijn de mond en de tong in het kader van het concept van de "Gele Binnenplaats" verantwoordelijk voor de vloeiende bewegingen van de belangrijkste fysiologische organen.

Al deze kwaliteiten bepalen de bijzondere positie van het hart - als heerser, koning, bad - niet alleen in het hele lichaam, maar ook in het systeem van de Vijf Interne Organen in het bijzonder.

De lever, zoals aangegeven door Juan-ting-ching, komt overeen met het element Boom, en is daarom geassocieerd met de associatieve rij van deze plant, heeft de naam "Paleis van de Boom" en is gerelateerd aan het Oosten en groen [124, p. 248-249]. Leverstad - Maan-yang, Drakenwolk. Zijn andere naam is Han-min, Light-in-Hidden.

Hierbij moet worden opgemerkt dat de oude Chinese traditie lang een verdeling van de omringende ruimte in vijf segmenten heeft vastgesteld - het centrum en vier standaard ruimtelijke richtingen (oost, zuid, west, noord). Elk van deze richtingen is sinds de oudheid figuurlijk verbonden met een van de mythologische wezens. Het symbool van het Oosten was de Groene Draak. Bovendien werden de kleuraigenschappen van de draak en andere mythologische wezens bepaald door de theorie van de Vijf Elementen. In dit verband geeft de naam van de levergodheid, waarin het woord "draak" voorkomt, aan dat het orgaan geassocieerd is met het element Boom en correleert met het Oosten, wat de rol van de lever als een antropologische replica van dit element benadrukt.

De naam van de levergodheid is symbolisch omdat deze verband houdt met het concept van de ontwikkeling van de innerlijke wereld. De boom, die de lever symboliseert en geassocieerd wordt met het Oosten, moet in de keten van progressieve ontwikkeling noodzakelijkerwijs vervangen worden door Vuur, dat op zijn beurt weer correleert met het Zuiden en het hart. Met andere woorden, het concept van "kruising" geeft aan dat het element van vuur de Boom zal komen vervangen, en als de lever "voorgaat" in het lichaam, dan zal binnenkort de "meester" de plaats van het hart innemen.

Het evenwicht van het universum, zowel in de ruimte als in de antropologische dimensies, wordt in stand gehouden door de cyclische ontwikkeling, die wordt aangegeven door de Vijf Elementen. Binnen de antropologische ruimte worden ze beantwoord door vijf interne organen (y-ching). Zij zijn de markers van de Tao-Weg, de ontwikkelingspaden van het Yangian begin, dat wil zeggen, de Zon-Beweging - vanaf het moment van de geboorte van de Yang tot aan haar hoogtijdagen, en dan - tot aan de volledige vervanging van het Yinsky begin. "De overgang van yin naar yang is de Taoïstische Weg," merkt een van China's meest invloedrijke tradities op, die evenzeer kenmerkend is voor het Taoïsme en het Confucianisme.

De manier waarop de Yan-energie of, eenvoudiger gezegd, de Zon wordt gerealiseerd, wordt dan ook gekenmerkt door eigenaardige wegwijzers of zuilen. Hier bedoelen we de Vijf Elementen, waarvan de verandering de progressieve ontwikkeling van de wereld aangeeft, haar eeuwige beweging in één cirkel - Aarde, Metaal, Water, Boom, Vuur en weer Aarde. Daarom is de Boom die Vuur baart niet alleen het Oosten in zijn impliciete vorm, maar ook de "voorbood van het Zuiden en het Vuur".

De godheid van de lever, die leidt tot de harmonie van de Yin- en Yin-componenten van de menselijke ziel, regelt het evenwicht van de vloeibare geheimen van het lichaam op de juiste manier. En buiten de lever ontmoet de ogen, die in de antropologische ruimte van de mens de zon en de maan is. De zogenaamde adem-qi van de lever verlicht de inwendige organen met helder licht.

Volgens het concept van "Juan-ting-ching" speelt de lever een belangrijke rol in het functioneren van het hele lichaam, aangezien de ademhaling via de kanalen stroomt, die de vijf grote en zes extra interne organen omvatten. Het heeft ook de kwaliteit van "uitstraling", die we hierboven in detail hebben besproken. "De levernetten van alle Zes Kamers en de Drie Lichten geven de draad weer" [164].

De nieren spelen ook een belangrijke rol in het onderwijs van de Gele Binnenplaats. De niergodheid is Xuan-min, of Yu-in. Zowel de eerste als de tweede naam zijn begiftigd met naturalistische symboliek en geven de anatomische kenmerken van dit orgaan aan zoals begrepen door de genezers van het oude China. Het gebied van het menselijk lichaam waarin de nieren zich bevinden komt overeen met de aarde als onderdeel van het universum en dus met de wereld van de duisternis die in de diepte verborgen is.

De nieren in de mens zijn de eerste elementen van Water in het universum. In relatie tot het waterelement hebben zij, zoals het concept van de Gele Binnenplaats stelt, de controle over alle vloeibare elementen van het lichaam.

De buitenste nieren komen overeen met de oren. Men gelooft dat de nierademhaling de gehoorgevoeligheid bepaalt. Bovendien is de "qi" van de nier verbonden met het hart.

De Huang-ting-jing kan echter niet alleen als een medische verhandeling worden beschouwd, althans niet in de vorm waarin het tot onze tijd is gekomen. Tegelijkertijd zien onderzoekers het als een religieuze en mythologische component, en een van de percepties die het vormen is ook gerelateerd aan de nieren.

Het concept van de Gele Binnenplaats stelt dat de nieren een nieuw leven kunnen geven aan de hemel, in enkele mooie hoeken van het hogere universum, vergelijkbaar met die plaatsen die de christelijke culturele traditie het paradijs noemt.

De milt neemt een belangrijke plaats in in het concept van de Gele Binnenplaats. Het belang van dit lichaam voor de "antropomistische ruimte" van de mens wordt aangegeven door zijn herhaalde vermelding in de tekst "Juan-ting-ching". Bovendien is de geestesgesteldheid die verantwoordelijk is voor dit lichaam de meester van het Middenpaleis [164].

Zo is in het concept van de Yellow Yard de milt consequent gecorreleerd met het Centrum en wordt deze gekenmerkt door alle attributen die er inherent aan zijn. En aangezien in de y-hing-theorie het Centrum consequent



gecorreleerd is met geel en een van de eerste elementen van de Aarde, geven dezelfde kwaliteiten van "Juan-ting-ching" deze interne organisatie, met de nadruk op het feit dat de milt het centrum en het element van de Aarde is.

Voor het traditionele Chinese filosofische paradigma lijkt de correlatie tussen de milt en de aardse elementen dus heel begrijpelijk. Bovendien ligt de specificiteit van de doctrine van "Juan-ting-ching" in het feit dat het de miltkwaliteit, die we hierboven hebben genoemd, verleent: de milt wordt gezien als een van de gele hofjes, dat wil zeggen het heersende centrum van het menselijk lichaam. Er zijn ook godheden die verbonden zijn met de organen van het middengedeelte van het menselijk lichaam. Daarom is de milt een passie voor het opheffen van de wortel van de hemelse geest, en zal deze niet meer uitdrogen [164].

Hierbij moet worden opgemerkt dat volgens de Taoïsten de milt, die de Gele Binnenplaats werd genoemd, niet langer een anatomisch orgaan van het fysieke lichaam van de mens is, maar een bepaald spiritueel centrum van een speciale ruimte die door de Taoïst werd gecreëerd door de kracht van zijn bewustzijn; de ruimte die werd gecreëerd door de adem van het universum, de kosmische krachten van yin en yang. Er zitten geen grove vormen van vlees en bloed in; integendeel, het is het resultaat van een driekleurige wolk waas die ofwel dikker wordt of verdwijnt, en bizarre beelden vormt en wijst op de eindeloze beweging van de elementen van de wereld. De Gele Binnenplaats is het centrum van waaruit de Taoïst deze ruimte beheert, waarin hij zijn spirituele krachten verzamelt en van waaruit hij de elementen van de wereld commandeert zodat weldadige metamorfe transformaties op de juiste plaats en op het juiste moment plaatsvinden.

De miltgodheid is een kind gekleed in een aardkleurige jurk. Gezien de reeds bekende associatieve reeks van elementen, wordt het duidelijk dat dit verwijst naar de godheid van het centrum, die correleert met de aarde, zoals met een van deze elementen, maar ook met geel.

Naast de gele jurk heeft deze godheid nog andere attributen - een paarse riem en handschoenen met afbeeldingen van draken en tijgers. Deze attributen zijn traditioneel voor het concept van "Juan-ting-ching" naturalistische afbeeldingen, die een treffende metaforische beschrijving zijn van de bloedvaten op het oppervlak van de maag [124, p. 282].

Gezien het bovenstaande lijkt het ons dat de Gele Taoïstische Binnenplaats in de eerste plaats het punt is van toepassing van de krachten die deze ruimte doen bewegen; het is het beeld waardoor de Taoïstische tekst die ongreepbare en obscure ruimte van de discursieve logica aangeeft waarin de Tao zijn innerlijke blik op een bepaald moment concentreert om grote metamorfoses te genereren door de kracht van zijn eigen bewustzijn.

In de "Juan-ting-ching" neemt de galblaas een bijzondere plaats in. Verwijzend naar de inwendige organen van de groep Zes Kamers, wordt het consequent genoemd in een serie met de Vijf gewelven, wat waarschijnlijk opzettelijk is gedaan - de leer van de Gele Binnenplaats brengt het dus dichterbij - zowel in betekenis als in symbolische functies - met n door de grote inwendige organen.

De galblaasgodheid is een jongen genaamd Lun-yao - de Straling van de Draak. Traditioneel heeft het echter een andere naam - Wei Min, of Magnificent Light.

In het algemeen is het "Boek van de Gele Binnenplaats", naar onze mening, gebaseerd op de logica van de wereld van de beelden en met behulp van de taal van de beschrijving die bij haar past, met de inherente metaforische diversiteit van de taalkundige interpretaties. Naar onze mening zijn het metaforen die van nature betekenis hebben en het meest geschikt zijn om deze multidimensionale en veelzijdige wereld van de taoïstische microkosmos te beschrijven. Deze wereld van beelden werd het fundamentele, centrale schema in die geschreven gedenktekens van de georganiseerde Taoïstische beweging, die zich begon te verspreiden sinds de tweede helft van de IV eeuw.

Het taoïsme rechtvaardigt het bestaan van drie "cinnabervelden" - de energiecentra van het lichaam: in de onderbuik, in de zonnevlecht en in het hoofd. De oudste teksten spreken echter maar van één, het onderste "cinematografische veld". Hieruit volgt dat als we het hebben over een "filmdoors" zonder te specificeren, dan betekent dat de onderste "bioscoop". En pas vanaf het begin van de IV eeuw. niet. Er wordt gesproken over drie "filmvelden".

Er zijn veel verschillende interpretaties van het filmveld in de taoïstische filosofie. Volgens de eerste verdwijnt het veld van een man direct na de dood. We concluderen dus: ze kunnen alleen nog maar in een levend persoon zijn.

Volgens de tweede interpretatie worden filmische velden tijdens de oefening door de adept zelf gecreëerd, en verschijnen ze niet in het lichaam vanaf het moment dat ze zich voordoen. Daarom is het zinloos om ze doelbewust op te zoeken; tijdens de oefening zullen de mensen ze alleen voelen.

Volgens S. Grof is "Cinematic Fields" een taoïstisch analoog van de chakra's (Sanskriet chakra - "wiel") van de Indiase yoga, en de theorie van "cinnabar fields" is vrij autochtoon, wat duidt op een vrij wijdverbreid gevoel van de aanwezigheid van "dunne" centra en hun psychotechnisch gebruik.

S. Grof merkt de aanwezigheid van chakra's in psychotherapiesessies op. Hij is van mening dat het chakrasysteem de psycholoog een nuttige kaart van het bewustzijn biedt, die helpt bij het begrijpen en vertalen naar de conceptuele taal van vele buitengewone ervaringen in psychotherapiesessies "[49, p. 199-200].

De bovenste Dan-tian (de woonplaats van de geest van Shen - de ware essentie van de mens) vult niet de hele leegte van het hoofd, maar is gelokaliseerd rond de hypofyse, die deel uitmaakt van het zogenaamde "Crystal Palace", gelegen in het centrum van de schedel, en die de pijnappelklier, thalamus en hypothalamus omvat. Het wordt geassocieerd met de Mid-Intermediate Meridian Do-may door het Yin-Tang Point, ook wel het "Derde Oog" genoemd. Deze naam komt van het feit dat de activering van dit punt je toestaat om de fenomenen van het subtiele plan te "zien", grenzend aan de innerlijke essentie van de mens.

De cellen van de hersenen, en vooral de klieren die het Kristallen Paleis vormen, hebben een enorme capaciteit, en zijn daarom in staat om enorme hoeveelheden energie te absorberen die de hoeveelheid van het Dan-Tian residu ver overtreffen. Het zijn deze cellen die aanleiding geven tot de verschillende fenomenen van de Geest - van vrolijkheid en creatieve opstijgingen tot de activering van buitengewone vermogens, maar alleen in het geval van het "vullen" van het bovenste eerbetoon met pure Yuan Qi energie.

Als in plaats daarvan de grove energie van Houthian Qi in haar hoofd komt, dan is er een verwarring van slechte gedachten, vergezeld van onnodige opwinding, een neiging tot pijnlijke visioenen, en dergelijke "verrassingen".

Merk op dat de letterlijke vertaling van "Dan-Tian" betekent "cinnabarveld", de ketel waarin energieprocessen plaatsvinden. Het heeft een bepaalde structuur. Bijvoorbeeld, de middelste tribute-tiaan is zowel de opslagplaats van de "after-heaven" Qi (Houthian Qi) of postpartum Qi, als de "smeltoven" waarin Shen wordt gevormd. De meeste taoïstische systemen bouwen hun technieken zo op dat ze de middelste tribute-tiaan en zijn hutian Qi "afkoelen", waarbij ze de laatste in zijn zuiverste vorm vermijden. Gelukkig is het hier niet voor altijd gereserveerd, maar vloeit het geleidelijk over in de lagere tribute en vermengt het zich daar met de "hemelse" Qi (Yuan Qi). Er zijn enkele verschillen met betrekking tot de locatie van dit gebied.

Sommige auteurs wijzen erop dat het middelste eerbetoon in het gebied van de zonnevlucht ligt, terwijl anderen geloven dat het iets hoger ligt, onderaan de borst, naast de meridiaan van Jun-May - het Ontwerpkanaal bij het Tan-jung punt, horizontale tepels.

Het lagere eerbetoon is zelfs bekend bij degenen die nog nooit van de andere twee hebben gehoord. De Japanse krijgskunst interpreteert het bijvoorbeeld als "tanden" en maakt de bewustwording van dit fenomeen belangrijk. Veel gebieden van de strijd zijn onvoorstelbaar zonder de beoefening van tan-den (dit is ju-jitsu, aikido).

Het vermogen om "je maag vast te houden" bepaalt hoe stabiel je bent, zowel fysiek als emotioneel, en de concentratie op het niveau van het lagere eerbetoon bedreigt ons niet (in tegenstelling tot veel andere soorten

concentraties) door een onverwachte. Het bevindt zich in de onderbuik, grenzend aan de meridiaan van "zhen-may" op het punt van qi-hi ("zee van energie"), gelegen op 3-5 cm onder de navel. Door zich te concentreren, of zoals we meestal zeggen, door te mediteren op de onderste tribute, creëren we gunstige voorwaarden voor de accumulatie van energie in het, en een goede toevoer van Qi is de sleutel tot gezondheid en een actieve lange levensduur - lange levensduur.

Het vijfde stuk van Sung-lin-ching, gewijd aan de Sung-yi methode, behoudt gedetailleerde beschrijvingen van de filmische velden. Het paleis van het bovenste cinnaberveld, ook wel de Dan-tian, de Ni-wan, "Su-lin-ching" genoemd, interpreteert het als volgt: het niveau ervan is de Hemelse Bisschop van het Kleien Bal. Hij regeert in het paleis van de Bovenste. Rechts van hem zit de duidelijkste dominee, hij zit oog in oog. Het is de voortreffelijke geest van de tanden, de tong en de hersenen... De meest veelbelovende dominee heet Zhao-le-ching, en zijn naam is Zhong-chuan-sheng (Tweede-Sacred-leerling) ... Ze regeren allebei samen in het kleiballenpaleis, beide zijn naakt en hebben geen kleren. Ze zien eruit als baby's die net tot leven zijn gekomen. De Allerhoogste, de Hemelse Bisschop, houdt in zijn handen de "Wonderbaarlijke Tijgerformule-Amulet, [volgens de traditie van] Hogere Zuiverheid", in een groene jadekoffer, en de duidelijkste predikant houdt in zijn handen het "Volmaakte Boek - de Basis [van] de Grote Grot" ( Dus Dong Zhen Zip), in een koffer met paarse jade. Samen zitten ze tegenover elkaar...

Als de Bovenste in het [Klei Bal] paleis is, sluit het en slaat het [ontoeankelijk] op ... het Ni-wan paleis (d.w.z. de hersenen), het gezicht, de ogen, de mond, de tong, de tanden, de oren en de neus. Als hij buiten [mijn lichaam] is, maakt hij de ontelbare neigingen van de Zes Hemelen, [alle] kwaadaardige en verderfelijke weerwolven, bang en vernietigt hij ze. Om de vijf dagen gaan mijn drie Yang (Hun) zielen en zeven [mijn] Yin zielen naar een audiëntie met de Oppermeester, om [aanwijzingen] te ontvangen in de Tao-Weg "[124].

Niet minder gedetailleerd zijn de Sou-linching-goden en twee andere cinnabervelden, de middelste en de onderste. De doorsnee Een leeft in een hart dat het Kersenpaleis wordt genoemd en wordt beschouwd als het midden van de cinnabervelden: "Het hart is het middelste cinnabar veld, het heet het Jiang-gun kersenpaleis, verspreid als een nederzetting in het hart van het hart. Het [kersenpaleis] is als een vierkant, elke zijde heeft een lengte van een crème. Stel je voor dat] een helderrode adem (qi) de hele hemel vult; binnenin deze helderrode Qi verschijnt een beeld van de Zon met een diameter van zeven crème en schijnt, die alles voor zeventigduizend verlicht; mijn lichaam ondergaat een transformatie ...

Het kersenpaleis, de filmische velden in mijn hart - het herbergt de Middenpartij, de oudste Cinnaberheldere heer. De gemiddelde enkele Cinnabar duidelijkste is met respect voor de naam Shen-Jun-Zhu (Spirit-Turning-Pearl).

Zijn naam is Ji-nan-dan. Een andere naam is Shen-shan-bo (Life-High-Prince), een andere naam is Shih-Jun-ju. Zijn rang is de bioscoop van Jiang-gun's duidelijkste Cherry Palace. Hij regeert in het paleis van het hart.

Rechts van hem is een assistent-minister van de duidelijkste. Het is de gracieuze geest van de Vijf [mijn] interne organen ... Als hij het Kersenpaleis [van mijn lichaam] betreedt, wordt hij de Midden-Soevereine Onderminister. Hij wordt liefkozend chung-guan-jian (Licht-en-Fortress) genoemd, en zijn naam is Si-hua-lin (Vier-hemelse-Ziel) ... De twee regeren samen in mijn hart [in] Cherry Palace Jiang-gun. Beide zijn naakt en hebben geen kleren.

Ze zien eruit als baby's die net tot leven zijn gekomen. De filmische heersoverein houdt de planeet Mars in zijn linkerhand... In zijn rechterhand is de "Hoogste Formule-Amulet van de Vrouwelijke Single" in een geval van witte jade.

De assistent-minister houdt in zijn linkerhand een parel van een stralende maan die driemaal zo groot is. De stralen ervan schijnen helder, en [alle] grotten spelen met licht en schaduwen schijnen. Ze zitten allebei met hun gezicht naar voren of naar elkaar toe... Wanneer [Midden-Eén] zich binnenin [Jiang-gun's Cherry Palace] bevindt, sluit hij [van schadelijke invloed] en behoudt hij [ontoegankelijk] ... spieren, botten, Vijf inwendige organen, bloed en vlees. Als hij zich buiten [mijn lichaam] bevindt, is hij bang en ontkent hij [alle] tegenslagen veroorzaakt door de talloze stomme aanvallen. Hij streelt qi [de mijne], en de hyena-geest in harmonie en geeft me vele jaren lang ... Eens in de zeven dagen gaan mijn drie zielen Jansky (Hun) en zeven zielen Yin (Po) naar de Middelste, de bioscoop van de duidelijkste heren, om begeleiding te ontvangen ... ""[124].

De onderste bevindt zich in het onderste cinnaberveld, dat Su-ling-jing de Poort van het Lot noemt: "Drie palmen onder de navel is het paleis van het [lagere] cine-veld, dat de Poort van het Lot wordt genoemd. Daar woont een Kind uit het lagere begin. Dit paleis is een vierkant met zijden in een crème. Stel je voor dat de witte ademhaling (qi) alles tot aan de hemel vult. In het midden van deze witte ademhaling verschijnt een beeld van de zon met een diameter van vijf crème, dat vijftigduizend jaar lang verlicht is. In deze bewolkte waas ondergaat mijn lichaam een transformatie - alles is vaag, onduidelijk, en mijn gedachten zijn geen grenzen ...

In dit paleis woont de lagere [Bisschop] Poort van de Verdoemenis, de Prins van de Gele Binnenplaats, en zijn bijnaam is Yuan-yang-chan. Een andere naam is In-air-Thai (nog ongeboorene), een andere naam is Bo-shi-yuan. Zijn rang is de Oude Prins van de Gele Binnenplaats. Rechts van hem is de minister-voogd, die hem streelt en bewaakt. Het is de beschermer-godheid van de Yin-stalk, de zuiverste adem... Zijn daad is de minister-voogd.

Wanneer een verzorger [mijn lichaam] binnenkomt en in het paleis van het [lagere] filmveld woont, draagt hij de geheime naam Gui-chan-min, en zijn

bijnaam is Gu-xia-chuan, een andere naam voor hem - Feng- shen-bo, een andere naam is Chen-guang-shen. De onderste en zijn huisbewaarder beheren samen het onderste beginpaleis - in de [onderste] cine-box. Beiden zijn naakt zonder kleding, en uitwendig als baby's die net tot leven zijn gekomen. [124]

De bovenstaande drie-eenheid van cinematografische veldgoden bepaalt de belangrijkste functie - creatief, levensondersteunend. Ze realiseren het door de "qi" in het menselijk lichaam in de juiste circulatie te brengen. Dit benadrukt het belang van de godheden van de bioscoopvelden, die een fundamentele rol spelen in het leven en het lot.

We kunnen dus concluderen dat de Taoïsten altijd naar het lichaam van de mens hebben gekeken als een microkosmos, een klein universum. Maar de wereld is volgens de klassieke Chinese begrippen eeuwig, en moet daarom een lichaamsmicrokosmos zijn die vergelijkbaar is met deze wereld. De praktische methoden van de taoïstische kluzenaars en alchemisten, die in het volgende hoofdstuk zullen worden besproken, zijn gericht op het bereiken van deze staat, die verloren is gegaan door de terugtrekking van het menselijk ras uit het Tao-pad van het universum.

### **2.3. Wijzigingen van het begrip mystieke overtreding in de taoïstische spirituele praktijken**

Het pad van de spirituele overtreding in het Taoïsme is geconditioneerd door zijn primaire doel - onsterfelijk te worden. Voor dit doel houden de Taoïsten zich bezig met verschillende oefeningen, niet alleen voor het lichaam, maar ook voor de geest. Zo bestond het spirituele transgressie pad uit gymnastische, meditatieve en ademhalingsoefeningen, met speciale aandacht voor de alchemie. Hoewel deze technieken vergelijkbaar waren met de Indiase yoga, hadden ze aanzienlijke verschillen in vergelijking met de Indiase yoga.

Op basis van studies van zowel klassieke bronnen als de werken van hedendaagse auteurs kunnen we een aantal stadia onderscheiden die de Taoïsten doorlopen op de weg naar het bereiken van de Tao, dat wil zeggen op de weg van de spirituele overschrijding volgens hun religieuze en filosofische traditie.

Het begin van de praktijk is de initiatie van de neofiet in zijn spirituele broederschap. Het bestaat uit vijf delen: de voorbereiding, "groots ritueel", dat wil zeggen de introductie van de student in de broederschap, de installatie, de verzorging van de student voor het "grootse ritueel" en, ten slotte, de afgifte van het certificaat van toelating tot de broederschap.

De voorbereiding op het "grote ritueel" begint met de aanvraag voor het lidmaatschap van de broederschap en voor wat ideologische hulp.

Het antwoord op de verklaring hangt af van de mate van informatie van de kandidaat aan de leiders van het genootschap, gestuurd door de kandidaat

geschenken en resultaten van de waarzeggerij op de zogenaamde "acht tekens", die de horoscoop van de persoon bepaalt. Het antwoord wordt verklaard door een speciale boodschapper, waarna een "groot ritueel" wordt georganiseerd, waarbij de kandidaat aanbidt voor het altaar van de actieve, d.w.z. persoonlijke godheid (deus manifestus), en vervolgens dezelfde rite herhaalt voor het altaar van de inactieve god (deus absconditus) in de zaal van Vi.

De zusters treden op volgens het gebruik, negen keer (drie tot drie), volgens de instructies van de ceremoniemeester. De kaarsen en rookstaafjes worden aangestoken, en ze slaan drie keer op de gong. Dan maakt degene die de broederschap binnenkomt dezelfde verering, maar dan slechts vier keer, voor het bord met de naam van de stichter van de traditie in de zaal van de oermens, die dient als de kapel van de stichter [150, p.144].

Dit inleidende gedeelte wordt gevolgd door de strikt individuele begeleiding van de Meester over de wegen van verlossing en de meditatie die met deze leer gepaard gaat. De Meester herhaalt de woorden van Lao Tzu dat een persoon die zich wil verbeteren in de Tao (rechtschapen pad) eerst en vooral de Tao (waarheid) moet kennen. Als hij de waarheid niet kent, dan zal hij zijn als een blinde man die een blind vuur volgt, of aan iemand die "een kiezelsteen maalt om er een jaspis van te maken", of aan iemand die "zand kookt in de hoop zelf rijst te maken".

Zo iemand zal nooit slagen... De soeverein is niet de Zoon van de Hemel alleen op grond van zijn positie, maar de ware Zoon van de Hemel is iemand die werkelijk vervolmaakt is in Tao, omdat zo'n persoon "binnen het feest en buiten - de soeverein" is. Hij heeft zijn eigen oer karakter en de hemelse Tao omarmd en is daarom de titel "ware Zoon van de Hemel" waardig en handelt als de "geliefde zoon van de opperste God". "Daarom moet hij een rechtvaardig hart hebben en een goede verzorging van de Tao... Verbeter jezelf om orde te scheppen in de wereld" [150, p.146-147].

Het "Grote Ritueel" weerspiegelt de passie voor de hogere godheid. Dit engagement is de basis voor alle handelingen van de leerling; het is voor hem dat hij zal zoeken naar meditatie. Bovendien moet de leerling ijverig zijn, voortdurend een diepe rust hebben en dagelijks over de Tao nadenken door middel van meditatie en verschillende ademhalingsoefeningen. Het belangrijkste doel van zelfverbetering is het bereiken van de spirituele onsterfelijkheid van het individu.

Bij de meditatie wordt uitgegaan van drie uitgangspunten, die de hierboven besproken cinematografische velden zijn. Door middel van meditatie bereikt men een staat van perfectie en verbinding met de maatschappij en de ruimte.

Echter, meditatie moet worden onderwezen, omdat het een bepaalde kunst is. Alleen door meditatieoefeningen te beheersen kan men spreken van zelfverbetering. Jezelf beperken tot het lezen van wat meditatieliteratuur alleen,

of het accumuleren van oppervlakkige waarnemingen ervan zal niet het gewenste resultaat opleveren. Alleen door de constante toepassing van de methodologie met behoud van het morele sentiment kan men de essentie van de eigen ontwikkeling ontdekken.

Elke student moet een mentor hebben, onder wiens begeleiding hij of zij persoonlijke ervaring kan opdoen. Het onderwijs voor elke leerling is individueel. Elke week moet hij zijn leraar op de hoogte brengen van zijn prestaties en moeilijkheden. Hij gaat pas over naar de volgende ontwikkelingsfase als hij de vorige onder de knie heeft. De opleiding bestaat uit 360 lessen en 108 fases.

In de eerste sessie begint de student de techniek van meditatie te leren om de mogelijkheid van de invloed van vreemde krachten op de geest en het lichaam van de persoon te verwijderen; eerst moet hij leren om te luisteren en rustig te horen. Dit is hoe de regels van de meditatie worden beschreven door de moderne Taoïstische beoefenaars.

1. 1. Er moet een neutrale ruimte worden gekozen om de les te beginnen. Het mag niet licht zijn omdat de student tijdens de meditatie van alles in het lokaal zal afleiden. Aan de andere kant mag het lokaal niet donker zijn, omdat de student kan worden afgeleid door het interne beeld.
2. 2. Je moet een houding aannemen die comfortabel is.
3. 3. Hou je rug recht en je hoofd iets naar achteren gekanteld.
4. 4. Ogen mogen niet open of dicht zijn: een halfgesloten positie is de sleutel tot succes.
5. 5. De rechterhand moet altijd in de vuist worden gebald en de linkerhand moet in de vuist worden gebald. Zo wordt de belichaming van de twee principes - de yin en de yang - gerealiseerd.
6. 6. Alvorens de meditatie direct uit te voeren, haal je vijf keer diep adem. Op deze manier is het in de toekomst mogelijk om tijdens de meditatie de noodzaak van direct diep ademen te vermijden en zo jezelf te redden van enig ongemak. En in het algemeen moet je niet letten op de manier waarop je ademt. Je hoeft alleen maar door je neus te ademen.
7. 7. Alle storende gedachten moeten worden verjaagd; het bewustzijn moet in een staat van absolute leegte blijven.
8. 8. Pas na al het bovenstaande kan men een zekere mate van ontspanning bereiken en eventuele uitingen van spanning elimineren.
9. 9. In de laatste voorbereidingsfase kunt u rustig genieten.



Sommige onderzoekers raden aan om vanaf het begin wat fysieke oefeningen te doen, en pas daarna te gaan mediteren. En in het algemeen is het noodzakelijk om minstens twee keer per dag te mediteren, gemiddeld gedurende 30-40 minuten. Beginners krijgen zo vaak als de tijd het toelaat meditatie aangeboden.

Het is gebruikelijk om wekelijks verslag uit te brengen aan hun mentor. Als de student aan alle eisen voldeed zonder fouten, dan zal de leraar de volgende taak geven, zo niet, dan zal de student niet naar een nieuwe baan gaan totdat hij de vorige waarnemingen heeft gecorrigeerd. Als je je ergens zorgen over maakt of je bent niet in de stemming voor meditatie, dan moet je er niet aan beginnen, want onder deze omstandigheden kun je geen bruikbare resultaten krijgen [149, p. 115].

De mens kan Tao alleen bereiken als al zijn diepste krachten in hem ontwaakt en hij in staat is om het moment en de verlichting voor zichzelf te voelen in lichaam en ziel.

In de eerste les wijdt de leraar een leerling aan meditatietechnieken en begint de leerling op een nieuwe manier naar bepaalde onderwerpen te kijken. Dan neemt de leraar afscheid van de student en weer in de omgekeerde volgorde is een groots ritueel.

Er moet worden opgemerkt dat in alle stadia van de studie veel aandacht wordt besteed aan de interne toestand van de leerling. Maar de student moet altijd zijn mentor respecteren.

Aan het einde van het inleidende ritueel ontvangt de student een gebedenboek, dat een basisgevoel zal geven zonder welke spirituele ontwikkeling onmogelijk is. De hoffelijkheid geeft hier aanleiding tot een "innerlijke leegte" zonder welke men zich niet opnieuw kan verbinden met de grote Tao.

Volgens de gedachte van de grote Taoïsten bereikt men Tao alleen als al zijn innerlijke krachten worden gewekt en hij in staat is het moment van verlichting door lichaam en ziel te ervaren. Volgens A. Lapin, "handelt de verlichte mens precies op het punt van de ruimte die voor hem gereserveerd was; het beïnvloedt zonder bewuste intentie, het is "leeg" van alle kwaliteiten, één met de wereld, zijn proces en leven en zijn gemeenschappelijke basis, omdat het nu buiten de staat van de fysieke kosmos is. Liu Huayan beschreef haar toestand goed in haar verhandeling:

Zonder begin en zonder einde,

Zonder het verleden en zonder het heden.

Een stralende nimbus omringt het koninkrijk van de wet.

In wederzijdse vergetelheid - wonderen van leegte en rust,

De wereld is doordrongen van de uitstraling van het Hemelse hart.

De wateren van de zee zijn rustig, daarin drijft de weerspiegeling van de maan.

De wolken verdwijnen in het hemelsblauw, de bergen flikkeren.

Het bewustzijn wordt ondergedompeld in contemplatie; de maanschijf gloeit aan de hemel "[71].

Zo gaat de Taoïst, op het pad van spirituele overtreding, onder begeleiding van zijn mentor, duidelijk naar bepaalde stadia en krijgt hij individuele begeleiding van de leraar. De student wordt stap voor stap begeleid op basis van zijn ervaring. Het pad van de spirituele overtreding in het Taoïsme omvat zowel de techniek van de meditatieve contemplatie als verschillende gymnastiek-, ademhalings- en soortgelijke oefeningen.

Opgemerkt moet worden dat dit soort technieken ook in de Indiase yoga alom bekend waren. Daarnaast is de taoïstische meditatieve techniek ook vergelijkbaar met de boeddhistische meditatie van shamatha (d.w.z.: vermoeidheid). Maar de semantiek van de taoïstische praktijken is fundamenteel anders, net als hun functies in de structuur van de religieuze praktijk als geheel.

### **Conclusies**

De sectie verkent de belangrijkste historische mijlpalen in de ontwikkeling van het filosofisch denken in de context van de verspreiding van ideeën over spirituele overtredingen. Bijzondere aandacht gaat uit naar spirituele praktijken als een toegepast aspect van de realisatie van het concept van spirituele transgressie dat inherent is aan de taoïstische leer.

Samenvattend kunnen de volgende conclusies worden getrokken:

1. Het is onderbouwd dat de bijzonderheden van de evolutie van het taoïstische wereldbeeld systeem een syncretische combinatie is van spiritueel-theoretische mystiek met lichaamsmystiek en actieve beoefening. Het pad van mythologische enstatische mystiek en filosofische mystiek van het bewustzijn van het vroege en volwassen Taoïsme naar de mystiek van het religieuze handelen en de mystiek van de latere alchemie van het late Taoïsme moet precies worden getraceerd in termen van antropomystiek, d.w.z. als de ontwikkeling van praktijken van subjectivisering.

2. Het is bewezen dat transgressie een centraal element van de mystieke ontologie is, omdat het een moment van onzekerheid inhoudt van de overgangstoestand tussen staten die openstaan voor identificatie door middel van het bewustzijn. Het isolement van de belangrijkste systeemvormende kenmerken van de taoïstische antropomistische traditie gedurende de hele periode van haar ontwikkeling heeft het mogelijk gemaakt om de karakteristieke

kenmerken van deze traditie te groeperen en homogene kenmerken en kwaadaardige structurele manifestaties te onthullen;

3. Het is bewezen dat de basis voor de ontwikkeling van het taoïstische concept van de antropologische kosmos het "Yellow Yard Book" ("Juan-ting-jing") is, dat de ideologische basis van dit concept vormt. Dit werk verscheen in het proces van het omzetten van het Taoïsme van een filosofische doctrine naar een religieuze traditie met elementen van mystiek en alchemie, wat gepaard ging met het antropomorfiseren van de filosofische ideeën van de Taoïsten over de innerlijke en uiterlijke wereld. De processen die zich binnen en buiten afspelen hebben het uiterlijk van bepaalde godheden-stralen (ching / shen) verenigd in een enkele Tao kosmos.

Er is gesuggereerd dat de stralinggoden metaforisch betekenisvol zijn in de natuur en daarom het best geschikt zijn om een wereld te beschrijven die zo multidimensionaal en veelzijdig van aard is als de wereld van de taoïstische microkosmos. Deze wereld van beelden werd het fundamentele, centrale schema in die geschreven monumenten van de georganiseerde Taoïstische beweging, die zich vanaf de tweede helft van de IV eeuw wijd en zijd begon te verspreiden en tot op de dag van vandaag het onderwerp is van onderzoek.

Sommige bepalingen van het "Yellow Yard Book" werden gesystematiseerd, waardoor de gesynthetiseerde elementen van het concept van de Vijf Pakhuizen en de Zes Kamers konden worden geïdentificeerd. Een belangrijke verklaring in het kader van dit concept is de overeenstemming van de geschetste elementen van de innerlijke ruimte van de mens met de elementen van de wereld.

Het overwegen van de belangrijkste conclusies van "Su-ling-jing" maakte het mogelijk om de beschuldigingen over de drie "cinnabervelden" van de mens te onderbouwen, hun essentiële kenmerken te geven en de waarde voor de zoektocht naar het pad van de Tao vast te stellen.

## **HOOFDSTUK 3. ANTROPOMISTISCHE IDEEËN IN DE EUROPESE RELIGIEUZE FILOSOFISCHE TRADITIE**

De Europese filosofische traditie is, net als het Oosten, nauw verbonden met de mystiek, die wordt geïnterpreteerd als een cognitieve activiteit, gericht op het creëren van een essentiële verbinding met de hogere spirituele niveaus van het zijn. De kwantiteit en kwaliteit van het verzamelde materiaal getuigt van het wijdverbreide voorkomen, de diepte van de penetratie en het belang van de rol van mystieke verschijnselen in de cultuur, de religie, de filosofie en het dagelijks leven van de mensen.

Gezien het brede scala aan ideologische vormen van het Westerse cultuurparadigma, waarvan de genetische wortels teruggaan tot de diepe wortels van de mystiek, rijst het probleem van een adequate synthese van historische en logische benaderingen in de studie van de evolutie van antropomistische ideeën. De oplossing van dit probleem kan worden bereikt als we een fundamenteel verschil maken tussen de soorten onderzoeksobjecten: mystieke doctrines en reflexieve filosofische en wetenschappelijke theorieën over mystiek. Zo'n logisch verschil hangt samen met de wending in de geschiedenis van het Europese wereldbeeld en het ontstaan van de wetenschap. In dit perspectief openen we twee historisch-filosofische conglomeraten: "Oudheid-Middeleeuwse-Renaissance-Barok" en "Modern-Postmodern." De studie van het eerste conglomeraat omvat de identificatie van de algemene inhoud van de evolutie van de antropomistische ideeën en een geaccentueerde analyse van individuele vormen van het mystieke wereldbeeld, nog niet voldoende bestudeerd op het gebied van de "antropomistiek" - de filosofie van het hermetisme, het hesychasme. Het identificeren van de kenmerken van het begrijpen van de aard van het mystieke begrip van het menselijk bestaan, gedefinieerd door de kardinale vector van de vorming van de filosofie - Modern-Post-Modern, zal u in staat stellen om de "methodologische cirkel" van ons onderzoek te voltooien, dat wil zeggen, om de vraag over de positionering van de mystiek te beantwoorden door middel van het feitelijke filosofische denken.

### **3.1. Antropomistische lijn in de geschiedenis van de West-Europese metafysica van de Oudheid tot de Barok**

In de wereldfilosofische ervaring vormen mystieke tradities een oude en krachtige laag die gevormd is in het proces van het zoeken naar antwoorden op fundamentele vragen over de essentiële aard van het universum. Het concept van de antropomologie van de structureel-semantic constanten komt voort uit de kruising van verschillende vormen van sociaal bewustzijn: religie, filosofie, mythologie, het dagelijks denken. Mystiek in het brandpunt van de historische en filosofische analyse fungeert dus als een belangrijk element van de genealogische line-up van de metafysica. Archaische syncretische ideologische formaties vormen de oorsprong van de metafysica. Een van deze formaties is de

oude Griekse Orfische traditie. De basis van het Orfisme is een combinatie van mythen en overtuigingen, irrationeel en mystiek. Deze esoterische leer is gericht op het overwinnen van het dualisme van het menselijk bestaan door middel van een constitutieve combinatie van mens en godheid. Het helderste deel ervan is de leer van een man wiens essentie in het hart ligt. De echo van de Orfische ideeën wordt gevoeld in de bekende posities van de pre-Socraten, die de status van fundamentele filosofische principes hebben gekregen en de coördinaten van de vorming van de Europese filosofische cultuur hebben bepaald. De Orfische traditie beïnvloedde de ontwikkeling en verspreiding van ideeën van de Hermetische filosofie die genetisch verbonden zijn met de mystieke en religieuze leer van het Oosten, die belangrijke veranderingen weerspiegelde in het wereldbeeld van de Grieks-Romeinse beschaving, die het proces van de vorming van vele religieuze leerstellingen, gericht op de actualisering van de magie of mystiek, bepaalden. A. Bergson wijst op het genetische verband tussen het mysterie van het Orfisme en de filosofie van Plato en analyseert de ontwikkelingsfasen van het Griekse mysticisme, dat nauw verbonden is met de mythologie, en benadrukt dat "het dionysische enthousiasme een voortzetting vond in het orfisme, en het Orfisme in het Pythagoreïsme; uit het laatste, maar misschien zelfs uit het eerste, komt het Platonisme voort. Het is bekend dat de mythen van Plato ondergedompeld zijn in een sfeer van mysterie in de orphische zin van het woord, en de theorie van Ideeën is doordrongen van mysterieuze sympathie voor de theorie van Pythagoras ... Plotinus' filosofie, aan Deze beweging eindigt, en die is verplicht aan Aristoteles, evenals aan Plato, is ongetwijfeld mystiek ...

Zo was er een doordringing van het Orfisme, en uiteindelijk - de ontwikkeling van de dialectiek, die bloeide in de vorm van mystiek "[36, p. 236-237].

Dit proces van de ontwikkeling van de Griekse mystiek werd door Bergson niet alleen beschouwd als een toename van nieuwe kennis naar het reeds bekende, maar ook als een kwalitatieve sprong, die deze kennis naar een hoger niveau van mystiek brengt. De eerste golf, zuiver dionysisch, lost op in het Orfisme, dat een hoge intellectualiteit bezat; de tweede golf, die men Orfisch kan noemen, eindigt met het Pythagoreïsme, dat wil zeggen de speciale filosofie; de Pythagoreïsche geest brengt op zijn beurt zijn geest gedeeltelijk over naar het Platonisme; en deze laatste, die het accepteert, openbaart zich later op natuurlijke wijze om de Alexandrijnse mystiek te ontmoeten. "En verder," de hoogste graad van mystiek is een nauwe band en dus gedeeltelijk samenvalt met de creatieve inspanning, waarvan de manifestatie het leven is. Deze inspanning komt van God, tenzij het God zelf is. Een grote mysticus wordt een individu dat in staat is om de grenzen te overwinnen die door zijn stoffelijkheid worden bepaald, en zal dus doorgaan met de goddelijke daden. "

Om de historische en filosofische betekenis van het mystieke denken in Europa te ontwikkelen, is het nuttig om de antropomistische tendensen in de

werken van oude denkers te identificeren, die de fundamenten van de Europese mystieke traditie in de prechristelijke leer hebben blootgelegd.

Het is bekend dat Pythagoras en Heraclitus de mystiek en de logica in hun geheel hebben gesynthetiseerd, helaas verloren door de beschaving. Om te kunnen zeggen dat "goed en kwaad één zijn", of om de elkaar uitsluitende principes te kunnen identificeren, moet men een waarzegger zijn, want de logica verwerpt dit. Om tot een transcendentie te komen van waarnemingen die wetenschappelijk van aard zijn, moet men niet bang zijn voor het duister, want grote logici waren niet bang voor - Aristocles, Stagirit, Aquinas. Door de angst om de consistentie in de wereld te verliezen, kun je de wereld verliezen.

Het is onmogelijk om de plaats te negeren die in de mystiek van de oudheid een ethische component als onmisbare voorwaarde had, waardoor het vermogen van de filosoof tot mystieke ervaringen, doordrongen van pessimisme over de buitensporige hobby voor de mens van de charmes van deze wereld en het optimisme van de eeuwige spirituele waarden, doordringt. Dat het christendom een belangrijk deel van de mystieke en logische verworvenheden van de filosofieën uit de oudheid heeft geabsorbeerd.

De kenmerken van de mystiek van de oudheid is een duidelijke verdeling in de ideale wereld en de materiële wereld, die zich in de mens manifesteert als een rationeel en fysiek begin. De neoplatonische filosofische lijn berustte op de "single-multiple" relatie, waarbij de absolute eenvoud van de Ene, de ontoegankelijkheid door de veelheid van de menselijke geest, elementen van apofathie doet ontstaan en de noodzaak bepaalt van een extra-voelbare uitweg naar deze bovenzinnelijke; het extatische karakter van de Neoplatonisten is gelegd in de rationele traditie van Plato. Het is noodzakelijk om de belangrijke invloed van de Eleusijnse Mysteries op de oude filosofie op te merken, waardoor de innerlijke verbondenheid en de band van de filosofie niet alleen met de religie, maar ook met de mystiek wordt onthuld. Volgens A. Hofmann: "De culturele en historische betekenis van de Eleusische Mysteries, hun invloed op de Europese geschiedenis, kan nauwelijks worden overschat. In hen, in de perceptie van de mystieke eenheid, in het geloof in de onsterfelijkheid en het eeuwige bestaan, vond de mensheid een genezing voor de rationele, objectieve, gespleten Rede [266, p. 469]. Volgens Lauen-Stein heeft geen van de Griekse filosofen zoveel verteld over het Eleusijnse mysterie en heeft niemand hun beelden zo wijd en zijd gebruikt om hun eigen ideeën uit te drukken als Plato.

Vertegenwoordigers van de oude filosofie, op zoek naar de waarheid in de dimensies van de kosmogonie en de antropologie, gingen uit van het feit dat het in zijn interne inhoud veel breder is dan de "semantiek" van de objectieve wereld. Een van de eerste Griekse filosofen die aandacht besteedde aan de innerlijke wereld van de mens was Socrates, met zijn eigen roeping om zichzelf te kennen. Bij de ontwikkeling van het concept "Daimonii" doet Socrates een poging om de grenzen van het aardse bestaan van de mens te overschrijden en

zo het probleem van het transcendente aan de orde te stellen. De verdienste van Plato was op zijn beurt dat hij erin slaagde de rationele reconstructie van het Absolute, die gebaseerd was op de kennis van de diversiteit van de concrete werkelijkheid, te combineren met de mystieke herstructurering van het begrip van het Absolute, dat verder gaat dan alles wat in deze wereld beschikbaar is. Plato geeft de menselijke ziel cognitieve vermogens, gezien het feit dat het perfecter is dan het lichaam. Aristoteles vat het eigenaardige resultaat van de ontwikkeling van het Griekse filosofische denken samen, waarvan de verworvenheden deel uitmaken van de filosofische erfenis van de mensheid. De zoektocht naar de wijzen van de Hellas leidde tot het idee van het hoogste goddelijke principe en de verkondiging van het primaat van de spirituele waarden.

Hermetisme is een synthese van hellenistische en oosterse mystieke tradities en is genealogisch verbonden met gnostiek. De werken van de Gnostici staan vooral bekend als afzonderlijke citaten in de werken van christelijke theologen. Gnostische tendensen in het christendom zijn al merkbaar in de vroegste periode van de vorming ervan; ze bereiken hun hoogste ontwikkeling in de 2e eeuw na Christus.

Zoals reeds opgemerkt, wordt in het III. n.e. een corpus van occulte "hermetische" literatuur gecreëerd. Tegelijkertijd worden de zogenaamde hermetische "wetenschappen" gecodificeerd - astrologie en alchemie. De meest gedetailleerde leer van de hermetiek wordt uiteengezet in de 14 verhandelingen van Trismegist "Pemandre of Shepherd of Husbands". Er wordt soms beweerd dat het principe van analogie of conformiteit ("Zoals boven, dus onder; zowel onder als boven"), geschetst door Trismegistus, veranderde in een axioma dat een bepaalde essentiële correspondentie tussen kennis en fenomenen in verschillende vlakken van zijn en bestaan weergaf, leidde tot het begrijpen of begrijpen van vele tegenstrijdigheden, paradoxen en fenomenen in de volgende ideologische modellen.

Het neoplatonisme impliceert een doctrine die past in het Plotinus-Proclus ontgonesstelsel, en daarom is het absoluut legitiem om hier te spreken over alle Europese mystiek als geheel, die wordt gekenmerkt door tekenen als verwerping van een wetenschappelijke, rationele benadering van de wereld en de mens, symboliek, grenzen aan onuitsprekelijkheid de overdracht van mystieke ervaring, een constitutieve definitie van het Ene, de erkenning van een mystieke ervaring.

A. Vertelovsky beschouwde de oosterse mystiek als een van de redenen voor ketterij onder de christelijke leer, omdat het gnosticisme, dat zich onderscheidt door zijn mystiek-rationele karakter, een breed eclectisch karakter had in de vorm, "het ontleent inhoud voor zijn leer aan verschillende filosofische systemen en geloofsovertuigingen". De mystieke elementen van het Gnosticisme zijn voornamelijk ontleend aan het boeddhistische religieuze systeem, met zijn "pantheïstisch monisme" [61, p. 32].

Oosters intuïtivismisme speelde een belangrijke rol in de implementatie van de dialoog tussen de filosofische systemen van de oosterse culturen met de oude Griekse filosofie. De vormen van het antropomistische denken - het idee van de essentiële eenheid van een bepaald menselijk bestaan met de totaliteit van het Absolute, het idee van de transcendente aard van de semantische horizon van de Waarheid, het idee van introspectieve meting van de topologie van de Waarheid - waren de proto-conceptuele constanten die de mogelijkheid bepaalden om het filosofische discours te synthetiseren met religieuze vertellingen. De structuur van deze synthese van elementen van een irrationeel religieus wereldbeeld met vormen van rationele reflectie wordt bepaald door twee "kanalen" van dialoog - de vorming van een elitaire fundamentele ideologie en de verspreiding van alternatieve lokale variaties van deze ideologie. In de context van de geschiedenis van het Europese ideologische paradigma ontstaat in het tijdperk van de oudheid het occultisme als een bepaalde ideologische formatie als gevolg van de synthese van de ervaring van de Joodse Kabbala met de esoterische tradities van de mediterrane culturen.

Naast de invloed van het jodendom en de oosterse religieuze mysteries, is kenmerkend voor het gnosticisme de assimilatie van een aantal ideeën van de laat-oude filosofie, voornamelijk van het platonisme en het neo-Pythagoreïsme. De basis van het Gnosticisme is het idee van de val van de ziel in de lagere, materiële wereld gecreëerd door de demiurg - de laagste godheid. Het antropomistische concept van het Gnosticisme wordt in een drievoudige vorm beschouwd. De mens bestaat uit vlees, ziel en geest, maar zijn eerste principe is tweeledig: aards en kosmisch. Het lichaam en de ziel maken deel uit van de wereld, terwijl de ziel dient als een plaats van afsluiting van de geest, of "pneuma" - die wordt beschouwd als een "vonk", een deeltje van goddelijke materie dat naar het menselijke "vat" is gekomen om het als een gevangene te houden, net zoals in de microkosmos de mens is omgeven door een hek van zeven planetaire sferen; in de microkosmos van de mens is pneuma ingesloten door zeven bedekkingen van de ziel. In zijn onontwikkelde positie absorbeert de pneuma de ziel en het vlees - het realiseert zich niet, omdat het zich in een stommiteit bevindt, in "onwetendheid". Haar ontwaken en bevrijding wordt bereikt door "kennis" (gnosis). Het gebrek aan kennis is te wijten aan de onwetendheid, die de essentie is van het bestaan in de wereld. Kennis wordt een product van mystieke openbaring en omvat de hele totaliteit van de Gnostische mythe van God, de mens en de wereld, die in praktische termen "kennis van het pad" is, namelijk het pad van de ziel voorbij de wereld dat sacramentele, sacrale en magische voorbereidingen voor de toekomstige beklimming ervan omvat, mysterieuze namen en formules die de doorgang door elk gebied vergemakkelijken. In het bezit van gnosis gaat de ziel na de dood naar de berg en laat de sfeer van haar fysieke bestaan achter zich; de bevrijde geest bereikt God buiten de wereld en verbindt zich met de goddelijke substantie [367].



Zoals G. Jonas opmerkt, is het woord "gnosticisme" zelf een collectief concept voor talrijke sektarische leerstellingen, die in de eerste eeuwen van onze jaartelling rond het christendom verschenen, afkomstig van het Griekse woord "gnosis" en betekent "kennis". De nadruk op kennis als middel om redding te verkrijgen en de eis van het bezit van deze kennis is een gemeenschappelijk kenmerk van talrijke sekten waarin de gnostische beweging zich historisch gezien heeft gemanifesteerd [142].

In de gnostische context heeft de term "kennis" een religieuze of bovennatuurlijke betekenis en verwijst hij eerder naar objecten van het geloof dan naar de rede, aangezien het in de eerste plaats de kennis van God betekent, en aangezien de godheid werd opgevat als bovenzinnelijk, was deze kennis kennis van wat in de werkelijkheid niet kan worden gekend. De "kennis" van de Gnostici, die door het christelijk geloof werd tegengewerkt, was in feite irrationeel-mystiek [142, p. 65]. De dualistische mystiek van de Gnostici interpreteert de materie als een zondig principe. De wereld bevat de verstrooide deeltjes van het bovenzinnelijk Wezen, het lot van de mens is om deze deeltjes te verzamelen en terug te brengen naar de bronnen van het Bestaan.

Gnostici geloofden dat er heilige kennis bestaat over God, de mens en het universum, waarvan de specificiteit kan worden bepaald door de volgende kenmerken: 1) tolerantie voor verschillende religieuze overtuigingen binnen en buiten het Gnosticisme; 2) het geloof dat redding wordt bereikt door een intuïtief besef van hogere kennis; 3) Docetisme - de doctrine van de illusie van de materie. Gnostici gingen zelfs verder dan het oude scepticisme, omdat, naar de mening van de eminente Russische historicus van de oude filosofie A.F. Losev, de Gnostische "doctrine van de zuiver denkbeeldige materie in het sceptische, maar absoluut dogmatisch in zijn ontkenning van het bestaan van de materie. A.F. Losev noemde de Gnostische doctrine "de dood van het oude denken" [191].

Gnostiek onderscheidt zich van andere religieuze stromingen uit de late Oudheid door de aanwezigheid van het idee van de zekerheid en de eenheid van het wereldproces. Het leven van de materiële wereld is een chaotische beweging van heterogene elementen, en de betekenis en de waarheid ontstaan wanneer een afzonderlijk element terugkeert naar het element dat het heeft voortgebracht. Volgens de Gnostici is er voor deze wereld geen verlossing, het eeuwige is slechts pneuma - een geestelijk element dat uitsluitend inherent is aan de uitverkorenen, aan hen die heilige kennis hebben ontdekt.

In de historische, religieuze en culturele panorama's van de Europese naties wordt de hardnekkigheid en het ontstaan van mystiek waargenomen, aangezien het transcendente Absolute, God zich manifesteerde en zich blijft manifesteren. Daarom is er een transformatie van de epistemologische status van dit begrip, namelijk: het bijvoeglijk naamwoord "mysticos" komt van het werkwoord "myo", wat "zwijgen" betekent, "sluit mijn ogen", wat ten eerste "mysterie"

betekent, dat wil zeggen, "mysterie" Griekse betekenis, wat het mysterieuze ritueel van de inwijding betekent, en ten tweede, de afgeleide "mysteriasmos", wat de inwijding in de mysteries geïnitieerd door de Mysterie (mysteres) betekent. De term "mystis" wordt daarentegen gebruikt voor de mysteries in algemene zin, namelijk voor de rituelen van de religies, die daarom mystiek worden genoemd [367, p. 51]. Er is ook een mening over de noodzaak van een breed begrip van het mystieke "Mysterium, mysteres, mystik - al deze woorden komen waarschijnlijk voort uit één enkele wortel, die in het Sanskriet is bewaard gebleven. Het is "verborgen, verborgen." In algemene zin betekent mysterie vooral "mysterie", als iets vreemds, onbegrijpelijk. Daarom is het mysterie, wat we bedoelen, ook slechts een analogie van de sfeer van het natuurlijke - het put het onderwerp niet uit en biedt aan om het aan te duiden omwille van een bekende analogie "[243, p.44].

In de Europese traditie impliceert de mystieke sfeer dus altijd het bestaan van elke mysterieuze realiteit, die verborgen is voor het gewone bewustzijn en die door middel van inwijding wordt onthuld, en bovendien altijd van een religieus type. De term "mystiek" komt niet voor in heilige geschriften en is niet bekend bij de apostelen, die pas in de derde eeuw in de christelijke literatuur zijn verschenen en drie elementen hebben behouden: religieus, mysterieus en symbolisch. In de christelijke omgeving betekent deze term eerst de geestelijke exegese van bijbelse en literaire teksten, en later - allegorisch; dan de inspanningen van de persoon die de aanwezigheid van Christus in zichzelf ontdekt, en bijna tegelijkertijd de innerlijke ervaring van de aanwezigheid van God. Heel snel was er, vanuit de objectieve en exegetische betekenis van de term, een overgang naar het subjectieve en ervaren, waarin het mystieke begrip als een verborgen goddelijke werkelijkheid het voorwerp is van het gemeenschappelijke geloof van alle christenen.

De ontwikkeling en transformatie van de mystiek in theologische en filosofische concepten van de Middeleeuwen stelt ons in staat de evolutie van de mystieke traditie te traceren, in de context van het aanspreken van eminente mystici als Aurelius Augustinus, Dionysius de Areopagiet, Meister Eckhart. Genetische verbanden tussen de concepten van deze auteurs weerspiegelen de logica van de vorming van de Europese mystieke traditie en onthullen de oorsprong van de mystieke tendensen van de moderne filosofie.

De studie van de christelijke mystiek in het filosofische denken van de Middeleeuwen is geschikt om een beroep te doen op het werk van de uitmuntende ideoloog van de christelijke kerk, Augustinus de Zalige, die W. Windelband "de ware leraar van de Middeleeuwen" noemde [63, p. 222], wiens onderwijs de filosofie van de christelijke kerk is geworden. De leer van Augustinus vond plaats op basis van kennis, die een individu kan leiden tot vereniging met het Goddelijke. Volgens V. Windelband maakte dit het mogelijk om te spreken over scholastiek en mystiek als complementaire elementen van de christelijke leer. In Augustinus verschijnt het begrip van God als een actief

persoonlijk principe, in tegenstelling tot het neoplatonische begrip van Hem als passief. Het is de persoonlijkheid van de christelijke God die het mogelijk maakt om de mystieke traditie volledig tot God te richten in uitingen van intiem en sensueel, wat onnatuurlijk is voor het neo-platonisme, met zijn duidelijke logisch-discursieve benadering van het begrip van de wereld en God.

Daarom is in de christelijke mystiek de aandacht van de onderzoekers gericht op de ervaring van God, die zich in Jezus Christus openbaart, en begon de term "mystiek" te duiden op de openbaring van de liefde van God, die verenigd was in zijn Zoon door de kracht van de Heilige Geest. De Zoon concentreert zich in zichzelf het wezen van beide Testamenten en handelt naar zijn project om mensen te redden. Zo wordt het mystieke voor een christen gepresenteerd als Gods plan voor de mensheid: Hij gaat in Jezus Christus in gemeenschap met een mens om hem deelgenoot te maken van zijn leven en zijn liefde. Een soortgelijke mystiek - en dit is de "mystieke" ervaring van een christen - wordt in Jezus Christus geopenbaard en geactualiseerd. Alleen door Hem, met Hem in Hem, schrijft Boriello, kunnen we het mysterie van het Absolute kennen en ervaren [63, p. 461].

Augustinus voelt dat God niet alleen door het verstand gaat, maar ook door de ziel, wat heel belangrijk is, waar de bijzondere betekenis van spirituele kwaliteit - liefde, die een persoon naar God leidt, rijpt. Dit gevoel beïnvloedt alle Europese mystiek, zowel in de katholieke als in de orthodoxe traditie.

Augustinus benadrukt het onderscheid tussen het scheppende licht, dat toelaatbaar is voor rationele kennis, en het licht, dat zelf de Schepper is, dat wil zeggen het eerstgeborene, het transcendente Absolute, dat ontoegankelijk is voor het mentale begrip. Dit concept is bekend uit de werken van Heraclitus over het Vuur als de wezenlijke basis van de wereld, in de filosofie van de Middeleeuwen zal het een belangrijke rol spelen. E. Underhil merkt op dat "Licht, onuitsprekelijk en geschapen een prachtig symbool is van een zuiver onafscheidelijk wezen. Het licht verschijnt als "diepe, verblindend stralende duisternis" onder de volgelingen van de Areopagiet "[11].

De creativiteit van Dionysius de Areopagiet is een voorbeeld van een briljante combinatie van mystieke sensualiteit en mythopoëtië met speculatief-rationele discursiviteit. Dionysius blijft de ideeën van Plato over de aard en mogelijkheden van apofatische kennis in de context van de ontwikkeling van de christelijke theologie ontwikkelen. Het Neoplatonische idee van de Ene, als constitutief element van het Zijn, is gevuld met een abstracte, speculatieve inhoud, door Dionysius getransformeerd tot het concept van God, open voor kennis in het meten van de existentiële transcendentie van de grenzen van het persoonlijke bestaan van een persoon. Begrip van de betekenis van deze transcendentie kan alleen worden bereikt door middel van "negatieve hermeneutiek", aangezien het Goddelijke niet kan worden aangeduid door de

symbolen van een "positieve" taal alleen in de negatieve modus van afwezigheid, mysterie, bezwaar.

De werken van Dionysius hadden een onbetwistbaar gezag en oefenden een uitzonderlijk sterke invloed uit op de ontwikkeling van het filosofisch denken en de middeleeuwse mystici van de Oosterse Kerk. Als Yu. Sjabanova notities: "De Westerse middeleeuwse mystiek die ontstond als reactie op de extreme rationalisatie van de theologische leer, was tegengesteld aan de scholastiek, krijgt een extra-kerkelijk, individualistisch karakter" [385, p. 55]. Dit feit toont aan dat de rationele neiging van de Westerse Kerk een van de redenen was voor de splitsing van het christendom, die leidde tot een zekere ideologische eenheid van de Orthodoxie en de mystiek.

Verwijzend naar de apofatische kennisweg van Proclus, spreekt Dionysius de Areopagiet in de uiteenzetting van de mystieke diepten van de christelijke theologie ervan als de enige mogelijke manier om God te bereiken en te begrijpen, zich verenigend met het Absolute, dat voor geen enkele kennis toegankelijk is.

De Areopagitics hebben een enorme impact gehad op het hele christendom en op de Byzantijnse kerk in het bijzonder. Dankzij Dionysius krijgt het systeem van het late Neo-Platonisme zijn tweede leven en krijgt de mystieke ervaring van het Christendom een briljant systeem van expressie, dat wil zeggen de mystieke extatische ervaring die in het Plotinus en Proclus systeem tot uitdrukking komt, bleek de meest geschikte mystieke ervaring van Christelijke mystici te zijn.

"De leer van God", merkt P. Minin op, als een monade zonder eigenschappen, is het begrip "goed", "kwaad", "vergoddelijking" in de Areopagitische mystiek, net als in de Neoplatonische mystiek, eerder abstract en metafysisch van aard dan ethisch: de belangrijkste kracht die een persoon naar de hoogste graad van vergoddelijking leidt, is gnosis - contemplatie. Dit zijn allemaal eigenschappen die de mysticus van Dionysius dichter bij de mysticus van het Neoplatonisme brengen "[221, p. 223].

Het ideologische systeem van Dionysius is dus gebaseerd op de principes van absolute transcendentie en de onkenbaarheid van de Goddelijke, psychologische aantrekkingskracht tot God. De auteur van de Areopagiticus stelde dat de essentie van God onbegrijpelijk is en ontwikkelde zo de apofatische lijn van het filosoferen. De belangrijkste inhoud van het apofatisch denken is de bevestiging van de mogelijkheid en zelfs de noodzaak van een directe vereniging met God. Dit accentueert het persoonlijkheidsgebonden begin van elke persoon, dat hij met het goddelijke combineert. De Areopagiet stelt voor om deze toestand van "ontkenning" ten opzichte van God en het goddelijk wezen in het algemeen te bereiken. Het begint met de verkondiging van de onkenbaarheid van God. In de apofatische theologie ontwikkelen de

Kappodakische kerkvaders (Basil de Grote, Gregorius de Theoloog, Gregorius van Nyssa) ideeën over de onbegrijpelijkheid van het wezen van God. Het begrijpen van een transcendente God is alleen mogelijk door de ontkenning van de aanwezigheid van tekenen die inherent zijn aan de aardse "wezens". De negatieve theologie wordt dus beschouwd als de Gnostische verbinding met God.

De mystieke lijn in de filosofie van West-Europa wordt vertegenwoordigd door de Platoons-Augustinse traditie, waarvan de vertegenwoordigers de beschouwing van de wereld hebben benaderd, vertrouwend op de wil en gevoelens van hun eigen "hart". Dus, Augustinus, en achter hem Anselm van Canterbury, die hun eigen filosofische concepten creëerde, sloot het organische gebruik niet uit, maar stond het juist toe. De hele filosofie van Augustinus is erop gericht het bestaan van een transcendente God en een onsterfelijke ziel te bewijzen. Hij ging eigenlijk uit van het feit dat zonder de Almachtige, de mensen in het algemeen niet in staat zijn om te bestaan in deze aardse wereld, ik zou niet bestaan, mijn God, zou helemaal niet bestaan als jij niet in mij was [2, p. 4].

De verdere ontwikkeling van de filosofische en religieuze leer in Europa werd gekenmerkt door een tendens tot rationalisering van de theologie, die de dominantie van de scholastiek bepaalde, gebaseerd op de methodologie van Aristoteles' logica, en de marginalisering van andere gebieden van het theologische denken. Onder deze omstandigheden ontstaat, als alternatief voor de rationalistische leer van Pierre Abelard, de zogenaamde speculatieve mystiek van Bernard Klervosky. E.Gilson benadrukt: "De diepgaande invloed van de tijdgenoten en opvolgers van de heilige Bernardus is te danken aan verschillende redenen: respect voor zijn heiligheid, de welsprekendheid van zijn werken en het gezag van een religieuze hervormer. Maar er zijn nog twee andere redenen: hij baseert zijn leer op de persoonlijke ervaring van de extase en geeft een volledig ontwikkelde interpretatie van deze ervaring "[118, p. 225].

Om het fenomeen te beschrijven dat de mystieke verbondenheid vergezelt, verwijst Bernard naar dezelfde beelden die in het Hooglied worden gebruikt: knuffels, kussen, extase, wat bepaalde redenen geeft om te spreken over erotische mystiek als een allegorische uitdrukking van de eenheid van het innerlijke "ik" van de mens met het Goddelijke, dat wil zeggen subject-object eenheid in de mystieke staat, die ook inherent is aan vele andere religieuze tradities, in het bijzonder wordt duidelijk uitgedrukt in het Soefisme, waar dezelfde beelden en allegorieën worden gebruikt. Zo kan men zeggen dat de middeleeuwse mysticus Bernard Klervosky Christusgecentreerd is en zich heeft aangepast aan de katholieke traditie [385].

De Saint-Victor school als geheel erfde niet de ideeën van de oude denkers, het neoplatonische erfgoed, de ideeën van Dionysius de Areopagiet en Maxim de Biechtmoeder. De meeste van haar vertegenwoordigers "specialiseerden" zich in de ontwikkeling van het gnoseologische en psychologische aspect van de moderne theologische en scholastische doctrines voor hen. In bekende werken

als "On Thinking", "Sermon on the Song of Songs", "On Grace and Free Will", creëert Bernard Klervosky, die de voorkeur geeft aan reflectie en contemplatie op de weg naar mystieke synthese, een eigenaardig concept van mystieke kennis, waarin de mogelijkheden van een rationeel oordeel aanzienlijk beperkt zijn.

Het wereldbeeld van St. Bernard is genetisch verwant aan de leer van St... Benedictus, waarin de doctrines van het bereiken van de waarheid worden ontwikkeld door middel van morele zuivering: "Als we het toppunt van nederigheid hebben bereikt, gaan we naar de eerste stap van de waarheid, namelijk het erkennen van onze eigen onbeduidendheid. Vanaf deze fase gaan we onmiddellijk naar de tweede - de liefde. Want als we onze onbeduidendheid erkennen, leven we mee met de onmacht van onze naaste. Vanaf hier stijgen we gemakkelijk op naar de derde, in sympathie voor onze eigen onbeduidendheid en de waardeloosheid van een ander, rouwen we om onze zonden en streven we naar gerechtigheid en zuivering van ons eigen hart, naar contemplatie van hemelse objecten" [118, p. 225].

Reeds over Benedictus bepaalt dat "het hoogtepunt van de menselijke kennis wordt bereikt door de ziel in een staat van extase, wanneer het is alsof het gescheiden is van het lichaam, geleegd, en verliest zichzelf om getroost te worden door de gemeenschap met God. Deze communicatie leidt tot een ontbinding en als het ware tot vergoddelijking van de ziel door de liefde" [118, p. 225]. Het is door de leer van de ascetische benedictijnse mystiek van de H. Bernard dat hij een erotische thematisering krijgt, zoals de bekende Franse godsdienstfilosoof E. Gilson aantoonde, het was Bernard die "zijn eigen doctrine van de mystieke liefde ontwikkelde en een krachtige religieuze beweging [christelijke mystiek - LM] op gang bracht, die zich later ontwikkelde" [118, p. 224-225]. Het centrale element van de antropomistiek van de heilige Bernardus is de synthese van subjectief worden met de goddelijke wil in termen van liefde: "Het christelijk leven wordt gecombineerd met het mystieke leven en dit laatste kan op zijn beurt worden beschouwd als een heropvoeding van de liefde" [118, p. 226].

De antropomistische motieven van de prediking en verhandelingen van Johann Eckhart zijn geconcentreerd in het concept van mystieke gnosis als een wijze van eenheid van het menselijk bestaan en het goddelijk wezen. De apofatische bedoelingen van de theologische opvattingen van de Duitse mysticus krijgen een vrij radicale houding, Eckhart richt de methodologie van het negatieve onderscheid niet alleen op de attributen van de menselijke wereld, maar ook op de kennis van de essentiële inhoud van de goddelijke voorzienigheid. Eckhart vormt een "fenomenologisch" model van mystieke gnosis, dat de volgende fasen van de cognitie omvat, die tegelijkertijd de fasen van ethische opstijging zijn: afwijzing van handelingen, gedachten, taal, gewaarwordingen, richting naar de zuivere intuïtie van het goddelijke, wat zo doet denken aan de logica van het speculatieve en fenomenologische denken. "In wezen, en in de eerste plaats, was de mysticus *theologia mirum*" heel anders. Daarom verschijnt het bijvoorbeeld in Meister Eckhart heel vaak als de theologie van het ongehoorde; of, zoals in de

mystiek van Mahayana, als de wetenschap van paradoxen en antinomieën, en in het algemeen een aanval op de logica" [243, p.51].

Eckhart gebruikte op grote schaal de filosofie van het Neo-Platonisme, die precies tot uiting kwam in het begrip van de transcendentie en de onkenbaarheid van het Goddelijke, evenals in de interpretatie van het Goddelijke als het absolute oeroude. Het becommentariëren van de bijbelse lijnen, zoals: "In het begin was het Woord, en het Woord was God" - Eckhart zegt dat in het gesproken woord de eenheid van zijn en niet-zijn verborgen is. Het Woord van God is het Woord waarin de waarheid al in het gesprokene zit. De schepping is de eenheid van zijn en niet-zijn, en eenheid in het algemeen is het principe van zijn en de zin van het leven. Eckhart is uitgegaan van het feit dat de eerste verpersoonlijking van de godheid waaruit al het zijn is afgeleid, die respectievelijk ook goddelijk is. Het antropomistische concept van Eckhart is gebaseerd op het principe van de dualiteit van de menselijke natuur en komt voort uit het onderscheid tussen "uiterlijke" en "inwendige" wijzen van het menselijk bestaan. De "uiterlijke" persoon neemt de wereld waar door de zintuigen, en de innerlijke persoon, die niet beschreven kan worden, is gerelateerd aan de godheid. Volgens Eckhart is de ziel van de mens niet alleen van wezenlijk belang voor de Schepper, ze is ook niet geschapen. Diepe stilte is de basis van de ziel. Er is een diepe verbinding tussen de godheid en de menselijke ziel, die de voorwaarden schept voor hun combinatie, waarbij de geest de mystieke intuïtie van de eenheid in zijn eigen diepte vindt. De ziel is een deel van God en mag met haar in contact komen. Het is daarom dat de mens de mogelijkheid heeft om terug te keren naar God, en dus, om zichzelf te vinden, om zijn potentieel te realiseren, omdat de menselijke ziel, waarvan het wezen goddelijkheid is, daarom ook de basis (grond) van God's vermogens heeft. De ziel is de vonk van God waarin het wezen wordt belichaamd en gereflecteerd en daardoor is het directe voorwoord van contact met hem en de mogelijkheid van zijn kennis mogelijk. Het is deze "vonk" van de ziel die, volgens Eckhart, het orgaan is van de mystieke contemplatie. De filosoof verwerpt de mogelijkheid van natuurlijke kennis en gaat ervan uit dat alleen de mystieke "vonk", die in de ziel van de mens is geflitst, hem in staat stelt zich te verdiepen in het idee van God, dat alleen door het licht kan worden waargenomen en gekend, of door het prisma van het licht, dat God zelf is, en dit licht voor altijd in het hart van de ziel is gebrand, want daar is hij. De ziel moet zich volgens Eckhart afwenden, afstand doen van de werkelijke wereld en zich in zichzelf verdiepen, zich in de diepte storten. Dan komt het moment dat de ziel inactief wordt, zich volledig (onvoorwaardelijk) overgeeft aan God. Dan komt een moment van absolute zelfgenoegzaamheid als een staat van nirvana in de Indiase religieuze en mystieke praktijk. En pas daarna flitst het licht van God in de ziel, verbindt een mens zich met God en verdwijnt het onderscheid tussen God en de ziel. En zoals brood verandert in het lichaam van Christus, zo verandert een mens in een zoon van God. Er is geen verschil tussen de ziel van de mens en de zoon van God, zoals "tussen de aard van de Vader en de aard van

de Zoon". Een dergelijke geboorte van een persoon als de Zoon van God is het doel van het mystieke leven, dat een persoon in staat is om de ware vrijheid te begrijpen, de volledige bevrijding van alle vroegere zonden [164 p. 300-301].

Het thema "mens" in de context van de Duitse speculatieve mystiek ondergaat een zeer interessante transformatie en vindt zijn definitieve en misschien wel de meest originele belichaming in het mystieke en filosofische concept van J. Boehme.

Boehme ontvouwt zijn mystiek-filosofische project als een ervaring van het creëren van een geheel in een persoonlijke ruimte-tijd.

Als je dit pad verder gaat dan Boehme, kun je hopen getuige te zijn van de geboorte van de "persoonlijke wereld" van de mysticus, op het pad van zo'n "straf". Gecreëerd door de natuur of gebaseerd op de "patronen" van het goddelijke principe van het geheel, als geheel, of identiek. Hier lijkt het gevaar te bestaan van een verklaring van de eenheid van de Schepper en de schepping, maar Boehme raakt uiterst slim van deze dreiging af, door te verklaren dat de "Ene" van God zich in de "menigte" manifesteert als een onderscheid van onbegrijpelijk.

Op het randje van de "identieke" en "uitstekende" is er een waargenomen effect alleen in mystieke verlichting. Boehme, die de complexiteit van de wereld en de eenvoud van de Schepper wil benadrukken, ziet in de natuur een vorm van reïncarnatie van de wereld van het Goddelijke.

"Voor Boehme, die in het drama van de zondeval in de eerste plaats het allegorische beeld zag van de verspreiding van de enige man naar het mannelijke en vrouwelijke principe, om een" ware Adam "te worden, bedoeld om terug te keren naar het primaire waardesysteem, gesymboliseerd door Adam's weigering van de" zondige "Eva en het huwelijk met Sofia - De wijsheid van God". Daarom is het voor een mysticus die het ware beeld van God in zichzelf wil vastleggen, noodzakelijk om het geslachtsverkeer en de geboorte van kinderen op te geven en alleen aan een "geestelijk huwelijk" te denken (Boehme zelf hield zich niet aan dit gebod). Esoterisch gezien betekent androgynie de toestand van ideale externe en interne balans, die verbonden is met het idee van onsterfelijkheid, aangezien elke scheiding het begin is van de dood als teken van ontologische onvolmaaktheid van de geschapen natuur.

Deze "reïncarnatie" is gebouwd als een speciale ruimte-tijd structuur tussen de werelden, waar het "samengeperst" wordt en waar het geheel "tegengehouden" wordt. De hemel is er altijd, net als het aardse.

Boehme's ervaring inspireerde veel filosofen tot nadenken over de aard van het menselijk bestaan, in het bijzonder N. Berdyaev, die dat volgens P. Gaidenko geloofde: "Voor Boehme is vrijheid een irrationeel principe, chaos is een" afgrond ", is de wortel van alles, inclusief God ...



Duitse mystiek - Meister Eckhart, Angelus Silesius, Jacob Boehme - het fundament waarop het Duitse idealisme is gegroeid, en vooral Fichte met zijn leer over God, die zich ontwikkelt, Schelling met zijn theorie over de "irrationele natuur" in God zelf, evenals Schopenhauer leer over de duistere, irrationele wil als het begin van de wereld. Als je goed kijkt naar de "vrijheid" van Schopenhauer, dan is het dezelfde potentie, hartstochtelijk hunkert naar uitvoering, die nooit bereikt wordt "[73, p.463].

Radicale verantwoordelijkheid binnen het snijvlak van de ethische en semantische plannen van het mystieke filosofen impliceert de erkenning van de volledige verantwoordelijkheid voor het geheel, d.w.z. in de performatieve modaliteit wordt de stelling aanvaard dat "ik" zich moet bekommeren om de Ander, hier - om het transcendente, om God. Deze overtuiging is gebaseerd op "ik", die de basis is van "ik", want de "auteur" is bereid om zijn "ik" te transformeren, om het recht op aanwezigheid van zijn "ik" te weigeren. Dit betekent niet zijn vernietiging, maar zijn "wedergeboorte", de transformatie van het "ik" in ik - de Ander, wat hier betekent "ik ben wij". Zo opent de mystiek de dimensie van de zorg als geheel door middel van zelfgave, maar juist om deze niet als geheel op te lossen, maar in zichzelf op te nemen.

Zo begint dankzij de Duitse speculatieve mystiek (Eckhart, Nicholas van Cusa en Boehme) een soort "ik-verhaal" dat de geschiedenis van de moderne Europese beschaving beïnvloedt. Dit "verhaal" heeft minstens drie voor de hand liggende, "genetische" vervolgen. Ten eerste, het immanentisme, dat werd belichaamd in de metafysica van het testament en de "deontologisering van het subjectivisme". Ten tweede is de installatie om een nieuwe te creëren belichaamd in het idee van de vooruitgang met zijn speciale ruimte-tijd structuur. Ten derde is de geschiedenis van het personalistische isomorfisme, belichaamd en betekenisvol in de ideeën van Angelus Silesius, E. Swedenborg, F. Hölderlinh, M. Heidegger, E. Levinas zal dienen als een van de oorsprong van de ethiek van de verantwoordelijkheid in het moderne globalisme.

Jacob Böhme breidde de problematiek van de middeleeuwse mystieke metafysica uit in overeenstemming met de pantheïstische neiging van de Renaissance en trok zo naar de horizon van de antropomistische reflectiedimensie van het bestaan van de natuur. Enerzijds maakt Boehme de traditie van de Duitse mystiek compleet, anderzijds loopt hij voorop in de moderne Europese filosofie. Verder worden in het proces van het ontstaan van een wetenschappelijk beeld de gebruikelijke conclusies met betrekking tot de geleidelijke verzwakking van de religieus-mystieke perceptie van de wereld niet bevestigd. Bovendien hebben de religieuze stromingen van die tijd (lutheranisme, calvinisme, en tot op zekere hoogte anglicanisme) geleid tot een verergering van het religieus-mystieke en ascetische wereldbeeld. Maar paradoxaal genoeg versterkten soberheid en mystiek de aantrekkingskracht op een aandachtige systeem-structurele studie van de natuur.

Het pantheïsme beweert dat God een spirituele eenheid is in alles. God is "opgelost" over de hele wereld, de kosmos, inclusief de mens, alles is God. Aangezien de mens deel uitmaakt van alles, is de mens God. Een mens is alleen van God gescheiden door zijn vermogen om te scheppen, en niet door zondigheid; daarom is het noodzakelijk om te zoeken naar God in jezelf, het bewustzijn te veranderen door mentale blokkades op te heffen. Ieder mens moet beslissen wat goed en wat slecht is, wat toelaatbaar is en wat verboden is. Alles wordt bepaald door het menselijk bewustzijn, dat deel uitmaakt van een gemeenschappelijk, verenigd bewustzijn [190, p.131-132]. De filosofische en mystieke traditie van het westerse en oosterse christendom is geworteld in een irrationele notie van de noodzakelijke verbinding tussen een individu en God. Rituele handelingen zijn afgeleid van magische handelingen waardoor mensen ofwel hun gebedsverhoringen aan de goden overbrengen, ofwel bovennatuurlijk beïnvloede gebeurtenissen door de kracht van een hogere macht te extrapoleren naar het aardse leven.

De stilte van de christelijke asceten, waardoor zij wijsheid en helderziendheid verwierven, is ongetwijfeld irrationeel-mystiek: "In de hoogste graad was de irrationeel-terreurlijke en zelfs demonische in de mystieke Jacob Boehme levend. Hoewel hij de thema's van de vorige mystiek grotendeels heeft overgenomen, zijn zijn speculatie en zijn theosofie anders dan die van haar. Met hun hulp wilde hij God zelf en door hem - en de wereld - grijpen en begrijpen. Eckhart wilde hetzelfde, en voor Böhme is het stijgend punt van speculatie dezelfde afgrond, super-rationeel en onuitsprekelijk "[243, p.170].

Een belangrijk kenmerk van de mystieke ervaring is de combinatie van het onderwerp en het voorwerp van het geloof - de gelovige en God in één geheel, draagt bij aan de ontwikkeling van pantheïstische tendensen. Christelijke mystici, voortkomend uit apofatische mystieke beschouwingen, ontwikkelen een katafatische theologie. Door deze tekenen manifesteert zich het verschil tussen kerkelijke en ketterse mystiek. "Theologie en mystiek", zei N.V. Lossky, niet tegengesteld; integendeel, ze ondersteunen en vullen elkaar aan. Het een is onmogelijk zonder het ander: als een mystieke ervaring een persoonlijke manifestatie is van een gemeenschappelijk geloof, dan is theologie een gemeenschappelijke uitdrukking van wat door iedereen kan worden gekend. Buiten de waarheid die door de hele Kerk bewaard wordt, zou de persoonlijke ervaring beroofd zijn van alle authenticiteit, van elke objectiviteit; het zou een mengeling zijn van het ware en het valse, het reële en het illusoire, het zou 'mystiek' zijn in de slechte zin van het woord. Aan de andere kant zou de leer van de Kerk geen effect hebben op de ziel van een persoon als zij niet de innerlijke ervaring van de waarheid uitdrukt die in verschillende "graden" aan iedere gelovige wordt gegeven. Er is dus geen christelijke mystiek zonder theologie, meer essentieel, er is geen theologie zonder mystiek "[193]. Orthodoxe mystiek staat veel dichterbij de school van Duitse mystici, die een van de factoren is geworden achter het ontstaan van het protestantisme dan de katholieke kerkelijke mystici.

"Het was nodig om een soort verdeling te maken tussen persoonlijke ervaring en gemeenschappelijk geloof, tussen persoonlijk leven en kerkelijk leven, zodat geestelijk leven en dogma, mystiek en theologie twee verschillende sferen zouden worden, zodat de zielen niet genoeg voedsel konden vinden in de theologische sommatie, ze waren gretig op zoek naar verhalen over een individuele mystieke ervaring om zich weer in de geestelijke sfeer te kunnen storten" [193].

Zo was het in de late Middeleeuwen met de Rijn "ketterse" mystici, die tot een splitsing en het ontstaan van het protestantisme leidden, in tegenstelling tot de Orthodoxie, waar de mystieke ervaring van Hesychasts en G. Palamas door de kerk werd beschermd en geaccepteerd.

### **3.2.. Hermetisme als een vorm van explicatie van de antropomistische bedoelingen van de Europese cultuur**

Hermetische filosofie is gebouwd als een filosofie van kennis - gnosis. Dit is het fundamentele verschil met elk ander religieus systeem dat gebaseerd is op geloof, dat wil zeggen op bepaalde specifieke psycho-emotionele toestanden van een persoon. De nadruk op kennis als middel om redding te verkrijgen en de vereisten voor het bezitten van deze kennis in een duidelijk geformuleerde doctrine is een gemeenschappelijk kenmerk van de hermetisch-gnostische doctrine. In deze context heeft de term "kennis" duidelijk een religieuze of bovennatuurlijke, mystieke betekenis, die in de eerste plaats de kennis van God betekende. De hermetische filosofie van M. Eliade beschrijft dat zij hem veel meer aantrok dan de traditionele Griekse of christelijke filosofie en theologie, omdat zij een zoektocht bevat naar de oudste universele openbaring en spiritualiteit, die niet alleen het jodendom, het christendom, Plato en de Griekse filosofie bevatten, waarbij de bron mythische, mystieke en magische openbaringen van het Oosten, Egypte en Perzië worden gemanifesteerd. Zij onderzoekt niet alleen het humanisme en het gedurfde syncretisme, waarbij zij "Egyptische wijsheid" en oude culttradities incorporeert, maar ook een nieuwe "verheffing van de menselijke conditie", waarin de menselijke teosis wordt gekenmerkt door de neiging van humanisten om zich in toenemende mate in het parachristische neoplatonisme en hermetisme te bevinden [434, p. 90]. Deze oude, maar zeer conforme wijsheid van onze tijd brengt ons het religieuze universalisme en het nieuwe humanisme, dat zal bijdragen tot de doorbraak van het enge provincialisme, tot het vaststellen van de verhouding tussen macro- en microkosmos, en ook tot het creëren van harmonieuze relaties in de wereld.

Het begrip "hermetisme" werd voorgesteld door de oude Grieken: de historicus Herodot (5e eeuw voor Christus) vertelde over Egyptische priesters die geheime kennis bezitten en deze kennis terugbrengen tot de legendarische Hermes Trismegistus, namens wie het woord werd gevormd. In dezelfde periode werden de zogenaamde "hermetische wetenschappen" gevormd, die de fenomenen van sommige niveaus van zijn van hun manifestatie op andere bestudeerden volgens

het principe van de gelijkenis. Dit principe, dat ook wel de wet van de gelijkenis (of analogie) werd genoemd, werd volgens de legende door Hermes Trismegist zelf ontdekt en had een uitdrukking in de bekende esoterische formule: "Wat er beneden is, is vergelijkbaar met wat er boven is."

Hermetisme werd begrepen als een leerstelling die het bestaan van een verborgen, onkenbare essentie van de dingen erkent, die alleen openstaat voor ingewijden. Het woord "esoterie" begon op zichzelf al christelijke hiërarchieën toe te passen, in het bijzonder de heilige Constantijn, in de documenten van het Concilie van Nicea (325). Hij noemde zichzelf "de heer van de buitenwereld" ("exoterisch").

Opgemerkt moet worden dat een voldoende logische, harmonieuze structuur van de hermetische filosofie gebaseerd is op het postulaat van de eenheid van de absolute realiteit, en tot uitdrukking komt in de woorden: "Hij is alles en alleen hij is." [185, p.50]

Het principe van het monisme ontwikkelt zich in de hermetische filosofie in twee richtingen. Ten eerste in de diversiteit en de voortdurende ontwikkeling van de Eengemaakte werkelijkheid, en ten tweede, wat voor ons belangrijk genoeg is, in de ontwikkeling van het zelfbewustzijn als een proces van zelfkennis en zelfverbetering.

Het heilige boek van Thoth, naar de mening van V. Shmakov, is een systeem van doctrines die afzonderlijke stadia van de consistente zelfbevestigingsbeweging van de Eengemaakte Realiteit uitdrukken, onthult een reeks manieren, wetten en principes waardoor de creatieve geest van een persoon, die zijn eigen wereld creëert, de geschonden eenheid herstelt en zich daarin laat gelden, als een deel dat zichzelf herkent als een geheel [398, p. 43].

Het Boek van Thoth, dat uit drie delen bestaat, identificeert drie werelden: de wereld van het Goddelijke Absolute, de wereld van het Universum en de wereld van de mens. Een dergelijke verdeling gaat terug op de drievoudige taak van de filosofie, in het bijzonder F. Bacon klinkt als volgt: "God, de natuur, de mens" [185, p. 51].

Bij de uitleg van de aard van de mens moet worden verwezen naar het fragment dat aan Hermes Trismegistus wordt toegeschreven. "De mens is gemaakt naar het beeld van de wereld. Door de wil van de Vader beloond met wijsheid meer dan andere aardse wezens; dankzij zijn gevoelens is hij in gemeenschap met de Andere God, dankzij zijn gedachte - met de eerste. In de ene is hij gevestigd als een dier, in de andere - als niet een dier, Geest en Goedheid. Begrijp dat de wereld van God komt en in Hem bestaat, de mens komt van de wereld en bestaat in de wereld" [398, p. 182].

De Emerald Tablet, een van de belangrijkste werken van de Hermetische filosofie, begint met de woorden: "Waar, waar, zonder misleiding en zonder twijfel waar," die een methode van zelfkennis onthullen die bestaat uit drie stadia. "Juist" betekent het ontvangen van informatie van de zintuigen, waarbij het bereiken van authentieke

zintuiglijke waarneming de fysieke wereld aangeeft. "Waar zonder misleiding" - onthult de selectie van het ware deel van deze informatie als gevolg van mentale activiteit in het mentale vlak. "Zonder twijfel, waar" is de ultieme verificatie van de kennis die verkregen is door het gebruik van het Absolute in een mystieke praktijk. De intuïtieve zin van de overeenstemming van het verkregen resultaat met de algemene stroom van de beweging van de kosmos spreekt van de astrale wereld van de verschijnselen [233, p. 22-34].

In dit geval wordt de verklaring waargenomen naar analogie van de kennisniveaus die in onze hedendaagse literatuur bekend zijn. Van levende contemplatie naar abstract denken, en van daaruit naar de praktijk - dit is de weg van de ware kennis. In deze context gaat het niet om de praktijk als een zintuiglijke activiteit, maar om een andere praktijk: de praktijk van de openbaring.

Het baanbrekende werk van de hermetische cyclus is de zogenaamde "Tabula Smaragdina Hermetis" ("The Emerald Tablet of Hermes"), die in vele verhandelingen wordt geciteerd en een relikwie van de Egyptische, Hellenistische literatuur vertegenwoordigt. Dit werk, een soort hermetisch "symbool van het geloof", bevat uiterst korte aforistische formuleringen van de hoofdpunten van de hermetische filosofie. De hermetische filosofie opent met een prachtig beeld van de schepping van de kosmos. In het hart van de kosmogonie staan drie elementen. Het eerste is de "archetypische eidos", oftewel de prachtige kosmos. Het tweede is de goddelijke wil, het observeren van de prachtige kosmos en het besluit om deze te reproduceren. Het derde is de natte stof of duisternis, het materiaal waarvan de kosmos is gemaakt. Het is waar dat er een zekere gelijkenis is in het beeld van de schepping van de wereld, weergegeven door Plato in de dialoog "Tijd". Hermes geeft de oneindigheid aan van de "mooie kosmos" en de verlichting ervan met het licht van de geest. De natte substantie, die het basisprincipe van de vier elementen (vuur, lucht, water en aarde) was, werd verdeeld door de kracht van de goddelijke woordlogo's en zo werd de tweede geestesdemiurg gevormd. Samen met de logo's creëerden zij de natuur en de zeven heersers van de kosmos (d.w.z. de planeten van het zonnestelsel), en gaven zij ook aanleiding tot de beweging, zodat er ruimte was - de "tweede god". In de "Emerald Tablet of Hermes" wordt dit opgemerkt: "En net zoals alle dingen uit de Ene (door de Ene) of door het denken van de Ene (d.w.z., de Logo's, de Wereld" I ") kwamen, zo werden alle dingen geboren uit deze ene essentie. 282, p. 23].

Toen kwam de beslissende fase van de kosmogonie: de antropogenese. We benadrukken dat er in de hermetische traditie twee varianten van de antropogenese bestaan. Volgens de eerste versie, na de schepping van de kosmos, schiep God zuivere zielen en schonk Hij macht aan hen in de hemelse (aardse) wereld. Deze zielen waren de uitvoerders van de goddelijke wil, maar, als entiteiten onafhankelijk en grillig, wilden zij deze wil niet in zijn zuivere vorm vervullen. Ze waren hoogmoedig en begonnen te wedijveren met de meest hemelse goden, waarbij ze de aardse wereld aan zijn lot overlieten. Daarna

besloot God de mens te scheppen en de zielen in de lichamen van de mensen te plaatsen. Door de inspanningen van zowel de god zelf als de hemelse goden werd de mens geschapen en werden de zielen ingekapseld in menselijke lichamen, schijnbaar in de gevangenis. Volgens de tweede versie heeft God de mens geschapen, omdat hij een dubbele natuur is. Aan de ene kant heeft een mens een spirituele component, en aan de andere kant - een fysieke. In het eerste deel erfde ze van God de logo's (vermogen om te denken en taal) en de geest, en in het tweede deel kreeg ze een lichaam dat bestaat uit vier elementen en is onderhevig aan desintegratie, dus een persoon is sterfelijk. Het doel van de schepping van de mens door God is tweeledig als zijn natuur. In de eerste verhandeling van het "Hermetic Corps" "Poimander" (volgens de basisversie van de etymologie van deze naam komt het woord "Poimander" van de Koptische pemeneter - "getuige" en betekent de menselijke geest, die een emanatie is van de goddelijke geest, begeleidt de mens in zijn handelen en zorgt voor een verbinding tussen het aardse, het hemelse en het supercelestiale, in deze verhandeling getuigt het van cosmo en antropogenese) lezen we: "De eerste geest, die het leven en de wereld is, die biseksueel is, gaf aanleiding tot een andere geest - de demiurg, die ten tweede, hij maakte zeven heersers uit het vuur ... hun heerschappij wordt het lot genoemd "en verder:" Reden, de Vader van alles, die leven en licht is, gaf geboorte aan een man die vergelijkbaar is met zichzelf, die hij liefhad als zijn eigen zoon, omdat degene die het gezicht van zijn vader had ... "[69, p.34-36].

De belangrijke formule, die ook aan Hermes wordt toegeschreven, wijst op "een magische alchemistische transformatie, en wordt in bredere zin geïnterpreteerd als een" grote innerlijke daad", als werk aan zichzelf, met als doel het verkrijgen van perfectie. Belangrijke instrumenten in dit proces waren hermetische axioma's die een mens oproepen om te leven in een wereld van licht en rede, om zich niet in beroering en inactiviteit te laten brengen, om de idealen van goedheid en vitaliteit te belijden.

"Om je stemming of gemoedstoestand te veranderen - zoals opgemerkt in het eerste axioma, verander je vibratie".

"Om de ongewenste snelheid van de mentale vibratie te verstoren, activeer je het principe van de polariteit en concentreer je je op de tegenovergestelde pool van degene die je wilt onderdrukken. Dood het ongewenste door de polariteit te veranderen. "

"De ziel (evenals metaal en elementen) kan transformeren van toestand naar toestand, van niveau naar niveau, van positie naar positie, van pool naar pool, van vibratie naar vibratie."

"Ritmes kunnen worden geneutraliseerd door de kunst van het polariseren toe te passen."

"Niets ontsnapt aan het principe van Oorzaak en Gevolg, maar er zijn verschillende plannen voor erfelijkheid en de wetten van hogere plannen kunnen worden gebruikt om de wetten van lagere te overwinnen."

"Ware Mentale Transformatie is de Kunst van de Geest"[185, p. 66].

Hermetische kennis, waarvan het uiteindelijke doel de benadering van de mens tot God is, werd geïnterpreteerd als de overdracht van de ziel naar de hemelse wereld of, zoals dichtingsproducten zeiden, "naar de sterren". Tegelijkertijd had kennis een belangrijke morele en theologische functie: God was het object van de geest, omdat zowel kennis als god lichaamsloos was, en de rede was zijn instrument. Daarom is de focus van het verstand, als een persoon wiens drager het is, gericht op het begrijpen, de kennis van God. Hieruit volgt dat vroomheid identiek is aan de kennis van God, en kwaad aan zijn onwetendheid. In hermetische teksten, namelijk in hermetische axioma's, wordt opgemerkt dat God zelf wenst gekend te worden, dit wenst, dit was een van zijn doelen bij het scheppen van de mens: "bezit van kennis, als het niet gepaard gaat met manifestatie en expressie in actie, is vergelijkbaar met de accumulatie van edele metalen - nutteloos en onnodig ding. Zowel kennis als gezondheid, is bedoeld voor gebruik. De wet van het nut is gebruikelijk. En degene die ze verwaarloost, lijdt onder zijn conflict met de natuurkrachten"[282, p. 215]. Ondanks het feit dat de hermetische leer geheim werd gehouden, geheim, moet ze niet alleen bewaard en verborgen worden, de wet van het nut was ook op hem van toepassing. Kennis zonder manifestatie en nut is een lege zaak, die voor niemand goed kan zijn. De esoterie van de hermetische teksten "is een allegorische uitdrukking van grote filosofische en mystieke waarheden, een verborgen betekenis die alleen begrepen kan worden door hen die" opgestaan zijn "tot de ware geest" [368, p. 131].

Als religieuze en filosofische doctrine was het hermetisme nauw verbonden met de occulte praktijk, pogingen tot de praktische toepassing van geheime kennis. Daarin zien we de kunst van het beïnvloeden van omgevingsobjecten om bepaalde resultaten te verkrijgen, waaronder aardse goederen, bijvoorbeeld goud en zilver als gevolg van de transmutatie van materie. Het auteurschap van de Emerald Table, een uittreksel van de alchemistische inhoud die de steen der wijzen beschrijft, wordt toegeschreven aan Hermes Trismegistus. Hermetisme, dat de levende eenheid en de onderlinge verbondenheid van alle delen van het universum erkent, kon niet anders dan de alchemie, de magie en de astrologie verontschuldigen, en daarmee de reden voor de bijzondere rol van de mens in de wereld, die hij kan assimileren en transformeren.

Enerzijds is die kennis strikt beperkt tot de ervaring van de openbaring, waarbij de waarneming van de waarheid het rationele bewijs vervangt, en anderzijds is "kennis", die verbonden is met het geheim van de verlossing, niet alleen informatie over een bepaald onderwerp, maar ook een middel om de menselijke conditie te veranderen en daarmee de reddingsfunctie.

Als schepsel dat onsterfelijk en geestelijk is, wordt de mens opgeroepen om God en de kosmos te aanschouwen en te aanbidden, want zonder de toeschouwer zou het tafereel van de kosmogeenese in de ogen van God alle betekenis verliezen. Aangezien de mens een sterfelijk wezen is, is zijn functie om de aardse wereld te beheersen, betekent dit dat het doel van de mens in de wereld ongeveer hetzelfde is als datgene wat God op alles van toepassing is. Zo zag de eerste cyclus van de kosmos en de antropogenese eruit toen zowel de mens als zijn schepper biseksueel waren. In de tweede ronde komt volgens de hermetica een tijdperk van scheiding voor, waarin levende wezens verdeeld zouden worden en het doel van de mens zelfkennis zou zijn, wat het begin van de weg van de kennis van God zou zijn; de wetten van de kosmos en zijn orde werden ook vastgelegd. Het uiteindelijke doel van de mens is dus kennis, gnosis. Het nieuwe beeld van een persoon wordt gerealiseerd en krijgt de karakteristieke kenmerken onder het teken van Hermes Trismegistus, het wordt gemodelleerd door de contouren die duidelijk zijn vastgelegd in hermetische boeken "Hermetisme betekende, in de eerste plaats, de verheffing van een persoon. Hij wordt de derde god genoemd en wordt in hermetische geschriften behandeld als een schepsel van universele aard, als een beeld van God en de heerser van alle andere wezens, en tegelijkertijd als een zondige eon-androgyne "[378, p. 11]. Het is ook raadzaam om de woorden van Hermes Trismegist zelf te citeren: Er zijn er maar drie: "God de Vader en het Goede," de kosmos en de mens. God biedt onderdak aan de kosmos, de kosmos is van de mens, de kosmos is de eeuwige zoon van God, de mens is een kind van de kosmos." [217, p. 113].

Dus, samenvattend de belangrijkste ideeën van kosmogeenese en antropogenese, binnen de Hermetische filosofie, moet worden opgemerkt dat:

1. In het Hermetisme bestaat het religieuze begrip van God als de Geest, dat zich manifesteert in zijn scheppingen, samen met het idee van het goddelijke Eén, absoluut, transcendent aan het bestaande wezen;
2. De door God geschapen wereld is zijn geobjectiveerde beeld en een soort tweede god;
3. Derde God wordt de mens genoemd. Door de universaliteit van zijn natuur heeft de mens onbeperkte mogelijkheden, het vermogen om alles te worden, maar zijn ware doel is om de weg naar God te vinden en met Hem te versmelten door volmaakte kennis;
4. De mens is het enige schepsel op aarde dat twee verschillende entiteiten combineert: hij is sterfelijk in lichaam en onsterfelijk in relatie tot wat zijn stof als mens is. Omdat hij onsterfelijk is en macht heeft over de dingen, deelt hij de deelname van stervelingen, gehoorzaamt hij het lot, wordt hij boven de wet van de hemel verheven en wordt hij een slaaf van deze orde.

Een aantal principes genaamd "Kibalion" bleven lange tijd in hermetische occulte broederschappen, die tijdens de toewijding werden gecommuniceerd om



een beter begrip van het beeld van de hermetische wereldvisie en het begrip van de wereld mogelijk te maken:

het principe van het mentalisme - "Alles is de geest: het spirituele universum";

principe van analogie of conformiteit - "De juiste conclusies worden naar analogie opgebouwd uit de feiten van de zichtbare wereld naar de feiten van de onzichtbare werelden";

trilprincipe - "Niets is op zijn gemak; alles beweegt"; het principe van de polariteit - "Alles is dubbel, alles heeft zijn tegenpool";

het principe van het ritme - "Alles gehoorzaamt de afwisseling van de incarnaties in de vlakken van het zijn";

het principe van causaliteit - "Elke oorzaak heeft zijn uitwerking"; het principe van dualiteit van actief en passief begin - "In alles is er een actief (mannelijk) en passief (vrouwelijk) principe" [282].

In andere occulte scholen worden de bovengenoemde principes, in gewijzigde bewoordingen, uitgeroepen tot een manifestatie van de grote Uniforme Wet van het Universum en worden ze als volgt opgesomd:

1) orde, 2) compensatie, 3) causaliteit of Karma, 4) trilling, 5) cycliciteit, 6) polariteit, 7) evenwicht. Het is gemakkelijk om het absolute parallelisme op te merken in de interpretatie door de occultisten van de Uniforme Wet van het Universum en de zeven principes van de Hermetische filosofie, en dus de eenheid van hun oorspronkelijke principes of methodologische basis [378].

Wat betreft de oorsprong van het hermetisme, moet men de mythische verhalen die door oude manuscripten worden overgebracht niet verwarren met wat op basis van feiten moet worden erkend. Hermetici, om kennis te presenteren aan een krachtiger karakter, werden omringd door het ontstaan van mythen, waaronder Hermetische Meester, de Grote Leraar van Wijsheid, die de spirituele traditie van het Westen begon, Hermes Trismegistus (drie keer zo groot), wordt beschouwd als de grondlegger van het Hermetisme. Als de geschiedenis veel informatie over Democritus, Plato, Aristoteles en andere filosofen heeft bewaard, dan is er bijna geen informatie over Hermes. Hermes is de Griekse naam voor Thoth, de Egyptische God van de wijsheid, die later, tijdens het bewind van Alexander de Grote, de naam van Hermes kreeg, die wordt aangeduid als drie verschillende, maar in wezen identieke persoonlijkheden, in elk van hun hypostasen bereikten ze de top en werden ze groot: het is de hemelse zichtbare god, speelde een grote rol in de ruimte en de antropogenese; de tweede is een leraar, een profeet, een ziener, een aardse god, gaat in dialoog met Tat, Asclepius, Ammon; de derde hypostase is de auteur van hermetische boeken, waaronder de eerder genoemde [378].

Thoth-Hermes werd een legendarische persoonlijkheid en tegelijkertijd een multidimensionale godheid. Kenner van de Westerse mystiek S. Klyuchnikov, verwijzend naar de studie van het occulte P. Schure in zijn werk *The Great Initiates*, suggereerde dat Hermes een "generieke naam" was die voor Egypte dezelfde rol speelt als Manu voor India, dat wil zeggen, wijsgeer, en kaste, en god. Volgens oude legenden was de Egyptische god Toth de beschermheer van de geheime kennis, de god van de wijsheid die geassocieerd werd met de planeet Mercurius, die het dichtst bij de zon stond en beschouwd werd als de Egyptische bemiddelaar tussen de goden en de zonnige kant van de maand. Als synoniem voor de kaste was Toth de mystieke beschermheer van de orde van de priesters van het oude Egypte. In termen van persoonlijkheid (men moet echter niet vergeten dat dit niet wordt bevestigd door historische wetenschappelijke gegevens en dus een veronderstelling) wordt Hermes Trismegist in de esoterische traditie geïnterpreteerd als een specifieke persoon die een hoog niveau van spirituele inwijding heeft bereikt en in Egypte leefde enkele duizenden jaren voor Christus, "toen de Grieken nog geen Hellenes waren". "De oproep van de Grootste Troon werd gedaan met betrekking tot Hermes omdat hij erkend werd als groots onder de filosofen, de majestueuze van alle priesters, de grootste van alle koningen"[368, p.118]. Onder de wetenschappen die Hermes ontdekte waren: geneeskunde, chemie, astrologie, muziek, retoriek, magie, filosofie, wiskunde, anatomie. Onderzoekers suggereren dat het Hermes was die bij de Joden bekend stond als Henoch, en die later in de mythologie terecht kwam bij de Romeinen, Mercurius. Vanwege het grote respect dat de oude alchemisten aan Hermes toonden, werden de alchemistische werken "hermetisch" genoemd, wat in de oudheid en in de moderne taal een ondoordringbare verpakking betekent. Hermetica is de basis geworden van vele occulte systemen en leerstellingen in Europa. De beroemdste filosofen, waaronder Pythagoras, Plato, Augustinus en de denkers uit de Renaissance werden de geestelijke erfgenamen van Hermes Trismegista genoemd.

Hermetica is niet alleen een monument van cultureel erfgoed, het is tot op zekere hoogte de methodologische basis van de hele daaropvolgende mystiekesoterische filosofie. Het opent het verlangen om perfecte kennis te begrijpen door middel van openbaring, een voorliefde voor het mythologiseren van filosofische abstracties, zorg voor het heil van de ziel en de daaruit voortvloeiende perceptie van het leven en de wereld. Tegelijkertijd, in zijn hoogste manifestatie als religieuze en filosofische doctrine, bevat het Hermetisme een gedetailleerde religieuze praktijk, ceremoniële reiniging en bevrijding van de ziel, ontworpen om Epiphanius van de godheid te voorzien. Het enige sacrament dat door het hermetisme wordt erkend is het mysterie van het Woord; de aard zelf van de presentatie van gedachten in hermetische dialogen doet denken aan de magische procedure voor het aanroepen van verborgen betekenissen, zodat een persoon zichzelf en God begrijpt.

Als een systeem van religieuze en filosofische opvattingen ontstaat het hermetisme als een holistisch fenomeen, hoewel sommige stellingen van verschillende tijdsgebonden verhandelingen niet helemaal overeenkomen, en soms tegenstrijdig zijn. Zo is er in de Hermetische filosofie, naast de acceptatie van de aardse wereld en het lichamelijke leven, bijvoorbeeld een spiritualistische ontkenning van alles wat aards en sensueel is. De neiging tot monotheïsme die in de Hermetische filosofie overheerst is ook duidelijk, wat niet betekent dat het polytheïsme volledig wordt verworpen. Religieus begrip van God als de voortbrengende Geest, geopenbaard in hun scheppingen, bestaat naast het idee van het goddelijke Eén, absoluut, superexistentie, onbekend, niet onthuld in de wereld van het objectieve zijn. De hermetische filosofie wordt gekenmerkt door het consequente gebruik van de motieven van de oude Egyptische mythologie (bijvoorbeeld de cultus van de Zon) en de belangstelling voor "praktische" kennis (van de occulte wetenschappen). Tot de hermetische traditie behoren verhandelingen in het Grieks, Latijn, Koptisch en Oud-Armeens.

Dus sommige onderzoekers verwijzen naar de hermetische literatuur, zelfs naar het "boek der doden" en verhandelingen over alchemie, die de recepten voor de transformatie van metalen, magische formules, spreuken en astrologische tabellen concentreerden. De priesters, die de beschermers van de wijsheid waren onder de oude Egyptenaren, registreerden de kennis als een groot mysterie. Zo vormden ze waarschijnlijk hermetische werken. Er wordt aangenomen dat ze niet door één persoon zijn geschreven, maar door een heel gezelschap van priesters gedurende vele generaties. Omdat het aantal werken door de eeuwen heen te groot werd, en individuele werken niet de namen van de auteurs hadden, werd hun hele serie toegeschreven aan Hermes, dat wil zeggen, de goddelijke wijsheid. De oudheid van de ideeën van het Egyptische Hermetisme staat buiten kijf, maar men gelooft dat de oudste geschreven monumenten van het Hermetisme, waaronder de meest bekende Poimandr, Asclepius, Hermes Conversations with Tat, een vertaling zijn van andere, meer oude tradities die werden overgedragen door Egyptische ingewijden en de Griekse mysteries. Hermetische werken hebben een klein, strikt gereguleerd aantal acteurs, waaronder de zogenaamde "heilige tetrade" van personages: Hermes zelf, zijn geestelijke zoon Tat, Asclepius (afstammeling van de god van de genezing) en koning Ammon (vermoedelijk Egyptische farao Ramses II).

Hermetische wijsheid als monument van de oude Egyptische cultuur wordt beschouwd als de oudste, niet alleen van de werken van de oude Griekse filosofie, maar ook van de boeken van het Oude Testament. "Hermetisch onderwijs wordt in de eerste plaats verbaal doorgegeven van leraar naar leerling, als we rekening houden met het algemene respect voor de oudheid voor logo's, woorden, taal, betekenis, het benadrukte respect voor boeken, gesprekken en preken, dan wordt de specificiteit van de hermetische leer onduidelijk; een ander ding is dat de betekenis van wat geschreven is lang niet altijd even duidelijk is als het voor de hand ligt om te beginnen" [69, p. 9].

De aantrekkingskracht op de basis van de hermetische kennis gaat gepaard met een zekere sacralisatie. Een toewijding is niets anders dan een gesprek van een student met een leraar, de belangrijkste vorm van kennisoverdracht is de dialoog. Maar in tegenstelling tot Plato's dialogen, waarin de leraar de juiste vragen stelt, waardoor de student dichterbij de kennis komt, vraagt de student in hermetische dialogen, waarbij hij probeert zich aan te sluiten bij de mysteries van de waarheid, waarvan de kennis de geheimen van de spirituele praktijk onthulde die het mogelijk maakt om de perfectie te bereiken en onsterfelijkheid te verkrijgen.

Plutarch zelf was een karakteristiek model van de ingewijde en denker van zijn tijd. Hij was een inheemse Griek (hij kwam uit de Boonetische stad Heronei) en had de titel van priester van Apollo, opgeleid, geletterd, die de oude geschiedenis perfect kende en zich in religieuze systemen stortte, in het bijzonder in de Egyptische cultus van Osiris en Isis. Hij wijdde een verhandeling over "Isis en Osiris", die kan worden beschouwd als een van de meest waardevolle documenten over de geschiedenis van het religieuze denken van de oude wereld, aan de beschouwing van deze cultus en de vergelijking met andere mythen. Plutarch onthult de esoterische betekenis van de sacramenten van Osiris en vergelijkt deze met de symboliek van de Helleense cultus van Dionysus. Hij ontdekt de gemeenschappelijkheid van hun basisgedachte, evenals de gemeenschappelijkheid van de culten van de Egyptische Isis en de Griekse Demeter. Hij stelt dat voor ingewijden van de geheime betekenis van deze sekten, alle vormen van aanbidding van het Goddelijke en de details van hun ritens slechts verschillende uitingen zijn van één enkele zoektocht naar God, die gemeenschappelijk is voor alle religies en een uiteindelijk doel heeft - de menselijke geest dichterbij het Enkelvoudige Goddelijke Principe brengen "[234, p. 23].

Hermetische filosofie wordt uitgedrukt door het woord. Hoewel de woorden niet altijd duidelijk zijn, om precies te zijn, kan geen enkele lezer de eenvoudige en begrijpelijke betekenis ervan begrijpen. Het is vooral moeilijk om de betekenissen te begrijpen bij het vertalen van teksten onder druk in andere talen. Kennis is een zaak en een voorrecht van een minderheid. Een toewijding manifesteert zich niet alleen in woorden, de weg ervan is wat breder en bestaat ook uit geestelijke reiniging, of liever gezegd uit zelfreiniging. De eerste stap van zo'n zelfreiniging is haat voor het lichaam, de tweede is liefde voor zichzelf, de derde is het verwerven van de rede, de vierde is het aantrekken van hogere kennis. Alleen iemand die geslaagd is voor de strenge zelfreinigingstests is in staat om de woorden van de leraar correct te begrijpen.

De initiatie is de eerste geheime weg naar het bereiken van kennis, de andere weg is de openbaring. De basis van de openbaring is de mystieke daad van discretie, die niet door het fysieke oog, niet door het zintuiglijke, maar door iets anders wordt uitgeoefend. Integendeel, het zicht wordt, net als alle andere lichamelijke gewaarwordingen in het sacrament van de openbaring, afgestompt. Een mens opent een speciaal orgaan van het oog van de geest, alleen voor hem zijn de bril en het zicht van God.

Een spiritueel onvolmaakt persoon riskeert zijn kalmte te verliezen, dus tijdens het inwijdingsproces moet je volledige controle krijgen over je gedachten en emoties, waardoor je karakter verandert. De student moet leren de onafhankelijkheid van zijn eigen "ik" te erkennen, niet alleen van het lichaam, niet alleen van passies en emoties, maar ook van zijn eigen geest, hij moet de ware geboorte van zichzelf ervaren in een nieuwe spirituele persoonlijkheid, het bereiken van een staat van verlichting, het begrijpen van de verbinding van alle dingen, hun eenheid met Door god. Hij ervaart de verlichting van de geest en verwerft het vermogen om verbanden te zien waar hij ze nog niet eerder heeft gezien, om te begrijpen wat vroeger duister en onbegrijpelijk was en zodat dat geen zin had, wordt hij in staat om de waarheid te begrijpen, voelt hij macht en bevrijding, en harmoniseert hij zijn geestelijke ik met de wereld I. In overeenstemming met de principes van het occultisme kan initiatie worden gedefinieerd als het proces van het versnellen van de menselijke evolutie, het ontdekken van nieuwe staten van zijn bewustzijn, het verwerven van nieuwe vermogens, een nieuwe fysieke en spirituele heropleving.

Het lot van hermetische ideeën is in verschillende tijdperken anders geëvolueerd. Veel christelijke auteurs beschouwden Hermes Trismegistus als een van de oudste theologen, die het volk intieme goddelijke wijsheid gaf. De religieuze pathos waarvan de vertegenwoordigers van de christelijke patristiek niet onverschillig bleven en de Thrice Greatest citeerden, vooral de leer die hen nabij was in de geest van de zelf-transformatie van de mens in het proces van het kennen van de eigen aard, van het begrip van de mens van zichzelf als een geestelijk wezen waarin de goddelijke essentie zich manifesteert. De mogelijkheid om God te worden, in overeenstemming met de ideeën van de Hermetica, sluit de tegenovergestelde mogelijkheid niet uit: om af te dalen naar de laagvlakte van het wezen. Dit stelt de mens voor een existentiële keuze: streven naar God of zichzelf verliezen, een keuze die in onze tijd nog relevanter wordt. Een persoon die verantwoordelijk is voor de ruimte is zowel een beeld van hermetische verhandelingen, als een beeld van onze tijdgenoot. De grens tussen de oude wijsheid en de problemen van vandaag lost op. Sommige aanhangers van het occulte gaan ervan uit dat een hermetisch wereldbeeld de neutrale basis kan worden waarop de verzoening in de loop van de tijd zal plaatsvinden in tegenstelling tot de religie van de wetenschap. Een dergelijke verzoening van officiële wetenschap en occultisme, geloof met kennis, religie met filosofie en wetenschap, christelijke mystiek met het oude humanisme was het oorspronkelijke doel van de middeleeuwse Rozenkruisersorde, die de geestelijke erfgenaam werd van de oude Hermetische Oosterse wijsheid, aan de ene kant, en de Gnostische, eerste eeuwse Johannes Christenheid, aan de andere kant.

Amerikaanse onderzoeker van esoterische kennis Manly P. Hall opgemerkt: "De zogenaamde nieuwe ontdekkingen van de moderne wetenschap fungeren vaak als een herontdekking van wat al is gedaan en is al lang bekend bij priesters en filosofen van de oude heidense wereld. De onmenselijke houding van de mensen ten opzichte van elkaar was het gevolg van het verlies aan kennis en formules

die, als ze gered zouden worden, zouden bijdragen aan de oplossing van tientallen problemen van onze beschaving" [368, p. 453].

Het hermetisme behield de status van een legitieme leer en een respectabele term tot aan het Grote Schisma van 1054, toen de Paus (Leo IX) en de Patriarch van Constantinopel (Michael Kirulari) elkaar bij verstek vervloekten. Dit betekende de formulering van het dogma als zodanig in het Oosterse en Westerse christendom. Tot op dat moment werd kennis van de grondbeginselen van de hermetica beschouwd als een teken van opvoeding. Nu wordt deze kennis als venijnig, heidens "slecht" ("pagan" uit het Latijn, heidenen) beschouwd. Het recht om te communiceren met de wereld van het onzichtbare werd gemonopoliseerd door de kerk, alle andere zoekers naar de heilige waarheid werden concurrenten.

Hermetica met al het oude erfgoed werd uitgeroepen tot visserij...

Satan, die moest worden vergeten. Het hermetisme werd na enkele eeuwen nieuw leven ingeblazen, maar onder een andere naam: "occultisme" (van het Latijn. Occultus - "verborgen"). Het bestond uit leerstellingen over het bestaan van een verborgen relatie tussen gebeurtenissen en fenomenen van een kwalitatief andere orde, hij begreep de essentie van fenomenen die noch vanuit het oogpunt van de canonieke theologie, noch vanuit het oogpunt van de rationele wetenschap konden worden verklaard [406, p. 6-7].

Volgens sommige geleerden is de hermetica de belangrijkste bron waaruit wij Europeanen, via het medium van het hellenistische denken, onze meest waardevolle religieuze en filosofische ideeën hebben verworven. Er bestaat een onmiskenbaar verband tussen hermetisme en gnostiek. Het gnosticisme, dat ontstond in de eerste eeuw van de christelijke jaartelling, interpreteerde het christendom in termen van Perzische, Egyptische en Griekse metafysica. Omdat het gevormd werd in dezelfde culturele en historische omstandigheden waarin de vorming van de christelijke theologie en filosofie van het Neo-Platonisme (de leer van Plotinus, Porfiry, Iamblichus) en het Gnosticisme, (Joodse Gnosis, Christelijke Gnosis), bevatte het hermetisme een zekere gelijkenis met hen. Het gnosticisme was gebaseerd op de religieuze en mythologische ideeën van het oude Oosten, waarvan de mystieke oriëntatie gebaseerd was op de extatische eenheid met God en andere bovennatuurlijke krachten en fenomenen. "Toen de Grieken Egypte veroverden, kon de Egyptische magie niet voor hen verborgen blijven. Alexandrijnse filosofen hielden zich vooral bezig met de problemen van het zijn, vragen over de aard en de relatie van de godheid tot de wereld, vooral tot de mensen. Daarom hadden ze ook te maken met het probleem van de Egyptische theurgie: kan een persoon, met behulp van bepaalde middelen, de goden beïnvloeden zodat ze bepaalde van haar verlangens vervullen "[128, p. 108]. Iamblich, de stichter van de Syrische neo-Platonische school, auteur van de verhandeling over Egyptische Mysteries, was het niet eens met andere Neo-Platonisten, verwijzend naar de oude Egyptische mystiek, in het bijzonder de

Hermetische, en creëerde een nogal originele theorie waarin hij betoogde dat de theurgie de enige manier was van ware en juiste aanbidding. Het is niet alleen een magische manier, maar ook de enige manier waarop een persoon kan opstijgen naar een godheid. De "invloed van de mens op de goden" was dus alleen maar om de menselijke ziel tot een gemeenschap van een hogere natuur te maken, en tegelijkertijd tot de macht van de goden. Het religieuze en filosofische syncretisme van het gnosticisme maakt het mogelijk om hermetische begrippen te interpreteren als de basis van het gnosticisme. D. Strandin stelde voor om het hermetisme te beschouwen als een esoterisch, gnostisch christendom en de mystieke betekenis van het zoeken naar de "steen der wijzen" als het ontwaken van de goddelijke Christus in de mens. Elke mystieke leer heeft een zielsverandering in zijn essentie. Het hermetisme is volgens D. Strandin een bijzondere christen-gnostische esoterische alchemie, waarvan het gebruik de aanhangers in staat stelt de wetten van de volmaaktheid van de ziel en de diepte van de menselijke natuur beter te begrijpen [282, p. 9].

Onder deze omstandigheden wordt opgeroepen tot de irrationalisering van het cognitieve proces, "over de wetenschappelijke aard van de mystiek" en "de mystiek van de wetenschap".

Volgens de Amerikaanse postpositivist, de auteur van het idee van "epistemologisch anarchisme" P. Feyerabend, staat de diversiteit, de onverenigbaarheid en de afwisseling van theorieën de wetenschap toe om dogmatisme te vermijden, draagt bij aan verschillende interpretaties van dezelfde feiten, is een methodologische noodzaak voor de moderne wetenschap en filosofie, daarom moet de moderne epistemologie afwijken van duidelijke eisen van het klassieke rationalisme. Volgens Manly P. Hall is "het traditionalisme de vloek van de moderne filosofie, haar Europese scholen" [368, p. 11]. In deze intellectuele context is de belangstelling voor de kennis van occulte, mystieke esoterische kennis, die buiten de wetenschap valt en niet ondergeschikt is aan een duidelijke organisatie, maar bovendien een speciaal soort cognitief blijft - de geestelijke houding van de mens ten opzichte van de wereld - volledig gerechtvaardigd.

Zoals P. Gaidenko opmerkt, wordt dankzij de invloed van J. Bruno en de Duitse mystiek de doctrine van het toeval van tegenstellingen het methodologische principe van Schelling en Hegel. In de dialoog "Bruno, of het goddelijke en natuurlijke begin der dingen" (1802) probeert Schelling met argumenten aan Bruno te bewijzen dat het ware denken moet voortkomen uit de wet van het toeval van de tegengestelden. "Alleen datgene wat absoluut en oneindig tegengesteld is aan elkaar kan oneindig worden gecombineerd" [73, p. 141-142].

De oude formules zijn bekend: "Macrokosmos - in microkosmos", "Ken jezelf en je kent de wereld", "Alles is in één en Eén is in alles" komen terug met nieuwe termen: structureel, systematisch, consistentie, hiërarchie, integriteit, etc. waarin het mogelijk is om de principes van de Hermetische filosofie te

onderscheiden, die conceptuele schema's van oordelen, die de traditie verder zal associëren met de dialectische manier van denken. Zo krijgt de vraag naar de historische oorsprong van de filosofie een ander chronologisch kader. Daarom is het volkomen legitiem, een historische terugkeer naar de mystieke ervaring als een vorm van kennis. Zo heeft professor T. Katz (Boston) op het IIIe Internationale Metafysische Congres in Rome vanuit een gnoseologische positie getracht de mystieke ervaring te onderbouwen, dankzij de conceptuele interpretatie ervan. Een aantal rapporten waren gewijd aan de mystieke ervaring van natuurkundigen en wiskundigen. Zo stelde R. Penrose dat alle opmerkelijke wiskundige ontdekkingen zelfontdekkingen zijn, geen constructies. Er is een ontdekking van hetzelfde type als de ontdekking van eilanden in de oceaan die al bestond voordat ze werden ontdekt [298, p. 136-138].

Op het congres analyseerden ze vanuit het oogpunt van mystieke ervaring, en Einstein's theorie, en kwantummechanica, en in een van de rapporten werd gesteld dat de reductie van de psi-functie een indicator is voor de objectiviteit ervan. Zo merkte professor D. Murray (Rome) op dat de mystieke theologie de transformatie van de mens bestudeert door zijn betrokkenheid bij het goddelijke. Maar daarvoor hebben we een nieuwe toespraak nodig, die het mystieke en het rationele combineert. De hermetische filosofie heeft altijd een dubbelzinnige houding gehad.

Ooit merkte E. Blavatsky op dat de geestelijken de hermetische filosofie als zondig en satanisch beschouwden, en de wetenschappers ontkenden het categorisch. De reden hiervoor was de nabijheid, het mysterie van de hermetische kennis, het behoren tot de esoterische wijsheid, de specificiteit van de spirituele praktijk. De geschiedenis kent de Chinees-Taïstische, Tibetaans-Boeddhistische, Arabisch-Soefistische, Christelijk-Gnostische vormen van spirituele beoefening. Alle occulte kennis is conventioneel verdeeld in twee takken - de oostelijke, geassocieerd met de Indo-Arian spirituele traditie, en de westelijke, die werd gevormd in de context van de cultuur van Chaldeeërs, Assyrië, Babylon, Egypte. De westerse esoterische component van het occultisme is vertegenwoordigd met inbegrip van het hermetisme.

Op zijn beurt is de hermetische filosofie verdeeld in twee periodes van haar bestaan: de vroege - zuiver Egyptische spirituele wetenschap, geassocieerd met de naam van Hermes Trismegistus, en later - de tijd van de middeleeuwse esoterische ordes en geheime broederschappen.

De mystieke en metafysische concepten van de Middeleeuwen probeerden zich te vertalen in een praktisch plan aanhangers van de alchemie, die zo hoopten de levensproblemen op te lossen. Zoals M. Eliade schrijft, "een van de centrale symbolen van de alchemistische hermetiek was de rebis (letterlijk, "Two Things") - de kosmische androgyne, die werd afgebeeld als een biseksueel mens. Zijn wedergeboorte dankt zijn oorsprong aan de vereniging tussen de Zon en de Maan. Degene die zo'n combinatie zocht werd de eigenlijke eigenaar van de steen der



wijzen, aangezien de steen ook de naam Rebis of "Hermetische androgyn" had. "Hermetische androgyne" verpersoonlijkte de oorspronkelijke staat "[38, p. 27].

De antropomistische ideeën van de hermetische filosofie kregen een nieuw geluid in de cultuur van de Renaissance en het intellectuele en spirituele leven van Duitsland. De assimilatie van het Hermetische Korps, dat na de vertaling in het Latijn in 1471 wijd verbreid raakte, gaf de West-Europese opvatting diepgang en inspiratie en verbond niet alleen de Renaissance, maar ook de intellectuele en spirituele processen in het post-renaissance Duitsland tot één semantisch continuüm, waar de meest gunstige situatie zich in de Renaissance voordeed. De hermetische filosofie, die door de theosofische bepalingen van J. Boehme werd getransformeerd, bestond tot in de negentiende eeuw. Duitsland en sinds de tijd van Meester Eckhart speelde een leidende rol in de Europese antropomistische traditie, waar Eckhart zelf en zijn studenten G. Suso en I. Tauler kunnen worden toegeschreven aan de woorden van Hegel over "devote, vergeestelijkte mannen" die na Eriugens "bleven filosoferen in de geest van de neoplatonische filosofie die ook wel mystiek wordt genoemd "[386, p. 152].

Dit soort filosoferen drong door in de sfeer van de liturgische en educatieve praktijk en speelde een vrij belangrijke rol in de vorming van de Reformatie. De nieuwe "manier van denken", die gebaseerd was op persoonlijke religieuze ervaringen en intuïtie, herkende het gezag van persoonlijke religieuze gevoelens, die slechts één ding kan laten zien hoezeer een persoon God benadert, en bracht het reformistische discours dichterbij de antropomistische traditie. En zoals de praktijk heeft aangetoond, was een dergelijke denkwijze niet vreemd aan de speculatieve filosofie, die een renaissance van de neoplatonische heropleving beleefde, N. Kuzansky, de eerste moderne filosoof, een consequente opvolger van de 14de-eeuwse mystiek. [386, p. 153].

Deze Duitse traditie was onderworpen aan de ontvangst en assimilatie van de Hermetische filosofie en vond daarin een bevestiging van haar antropomistische intuïtie, die organisch en gemakkelijk zelfs vóór Ficino's vertalingen werd opgenomen in de filosofie van N. Kuzansky, in feite grotendeels bepalend voor de heerschappij van Hermes in het volgende renaissance-denken. Men kan stellen dat de oude religieuze en filosofische openbaringen het Europese denken bevruchten op de weg naar de wetenschappelijke revolutie van de XVII eeuw.

Samen met de Duitse mystiek, zoals opgemerkt door P. Gaidenko, werd M. Kuzansky onderworpen aan de invloed van een magisch occulte antropomistische traditie, die het meest levendig tot uitdrukking kwam door Hermes Threemold, die werd beschouwd als de voorganger van Mozes en hem zag als de grondlegger van de religie van de verlossing - de voorloper van Christus. De hermetische filosofie werd wijdverbreid, de aanhangers ervan waren: M. Ficino, Pico della Mirandola, Cornelius Agrippa, Teofrast Paracelsus, Giordano Bruno, Tomaso Campanella en vele anderen [73, p. 138-139].

R. Yeats merkte op dat M. Kuzansky's beroemde uitdrukking: "God is een bol waar het centrum overal is en de cirkel is nergens" is overgenomen uit een hermetische verhandeling. In de werken van N. Kuzansky, waarin een persoon tot ongekende hoogten werd verheven, zijn er bijvoorbeeld talrijke verwijzingen naar Hermes Trismegistus: "Beschouw wat Hermes Trismegistus zegt: de mens is ook de tweede God. een mens is een sterfelijke God, en dat de God van de hemel een onsterfelijke mens is"[171, p. 327].

De verdere ontwikkeling van de Hermetisch-Neoplatonische filosofie, een antropomistische in haar essentie, was nauw verbonden met de mystieke traditie van de "gemeenschappelijke filosofie" (Calvijn) in de zin van de eenheid van de wereld als het universele leven van de geest dat doordringt en zich in alle objecten manifesteert. Volgens Paracelsus wordt de wereld begrepen als één enkel organisme: de macrokosmos, waarvan de aard is vervat in de eeuwige eenheid, en de microkosmos (de mens) zijn één. Intellectuele zoektochten zijn gericht op het effectief zoeken naar dit leven in zichzelf en in de omringende dingen. In deze context wordt elke activiteit nu begrepen als een manier om die ene te begrijpen. Na de belichaming van "absolute kennis" kan een expert de natuur beïnvloeden in overeenstemming met de Hoogste Wet - hiervoor is het nodig om "de wereld te begrijpen", begrepen als een tekst bestaande uit bewegende "hiërogliefen", "tekens", "figuren" die niet uit zichzelf bestaan, maar als een soort van "vastbeslotenheid". Alchemie, astrologie, geneeskunde, numerologie, Kabbala zijn verschillend, maar nauw verwant aan elkaar manieren om een enkele "betekenis" te lezen, het begrip ervan [73, p. 155]. De studie van de natuur is nauw verbonden met mystieke contemplatie, empirisme wordt de accumulatie van spirituele ervaring door de "transmutatie van de innerlijke mens" in de verborgen essentie van de wereld. Theoretische en cognitieve activiteit is vervat in de constructie van "emblem", "figuren", "symbolen", die als symbolische allegorieën verschillende sympathieën van "substantie" en "essentie" simuleren. Deze symbolische betekenissen verklaren alles wat er nu in de wereld gebeurt, wat er in het verleden gebeurde en in de toekomst zal gebeuren. De "tekens" zelf (visueel, numeriek, enz.) lijken de mogelijkheid te hebben om het geheim te openen als "sleutels" [73, p. 156].

P. Gaidenko toont, deels door Bruno, en deels door de invloed van de Duitse mystiek, waarop Kuzanets zelf vertrouwde, de leer van het toeval van tegenstellingen het methodologische principe van Shelin en Hegel. Het hermetisme verwoordt de middenpositie tussen het pantheïsme en het joods-christelijke begrip van God. Volgens de joods-christelijke doctrines is God transcendent in relatie tot de wereld die hij heeft geschapen. Hij is absoluut zelfvoorzienend, hij heeft de wereld niet met enige noodzaak geschapen en zou niets verliezen als deze wereld niet zou scheppen. De daad van de schepping zelf is dus in wezen ongemotiveerd, een bijzondere vorm van gave. God scheidt niet uit noodzaak, maar uit volmaaktheid. Dit begrip van de aard van God was voor velen onbevredigend, want de schepping ziet er hier voorwaardelijk en zelfs

enigszins absurd uit. Het pantheïsme maakt op zijn beurt korte metten met het onderscheid tussen God en de wereld, zodat alles God wordt en de verhevenheid van het goddelijk wezen verdwijnt.

Hermetisme verschijnt als een synthese van de leer van de transcendentie van God en het pantheïsme: er is een metafysisch verschil tussen God en de wereld, maar God heeft de wereld nodig om volledigheid en integriteit te bereiken.

In het algemeen kan worden opgemerkt dat de hermetische filosofie een ideologische constante bleek te zijn, die zijn eigen contouren heeft van de historische evolutie van de oudheid naar de moderne tijd. Zo kan worden geconcludeerd dat hermetische en antropologische gnostiek het "cementerende enzym" werd van de vorige weg van vrede en van God, dat het gevoel van zijn goddelijke voorwaardelijkheid en openheid voor creatieve cognitieve activiteit versterkte, en een intellectuele stroom van belangrijke systemen van de daaropvolgende filosofie creëerde.

### **3.3 Conceptualisering van de antropomistische ideeën van de filosofische reflectie van de moderniteit en de postmoderniteit**

Het tijdperk van de moderniteit dwong het mystieke bewustzijn naar de periferie. Maar we moeten niet vergeten dat het seculiere bewustzijn van de moderniteit genetisch verbonden is met het religieuze bewustzijn. De vraag naar de aanwezigheid van de mystieke implicaties van de moderne filosofie, gevangen in de epistemologische werveling van de natuurwetenschap en de wiskunde, hangt rechtstreeks af van de constructie van het oorspronkelijke concept van "mystiek", dat in deze context moet worden begrepen in de meest algemene zin van de immanentie en homologie van het menselijk bestaan en het absolute Wezen.

Kenmerkend voor vooraanstaande denkers uit de 17e tot 18e eeuw, lijkt de synthese van het wetenschappelijk denken en het vurige religieuze geloof vanuit ons cynische tijdperk enigszins paradoxaal, maar kan niet worden gereduceerd tot atavisme of eigenaardig obscurantisme. Een dergelijke synthese is een noodzakelijke voorwaarde voor de implementatie van het moderne denken. Dit is gemakkelijk te zien als je je tot de werken van B. Pascal wendt. Kenmerkend voor B. Pascal's mystieke opvattingen is zijn overtuiging dat de basis van zijn liefde voor de "abstracte essentie van de menselijke ziel" de eigenschappen ervan zijn. Door na te denken over de eigenaardigheden van het "ik" van een persoon, over zijn "plaats", onderscheidt Pascal de eigenschappen van een persoon (zijn schoonheid, begrip, geheugen, enz.) van zijn "ik": "En als ze van me houden voor mijn oordeel, voor mijn geheugen, Hou je van me? Nee, want ik kan deze eigenschappen verliezen zonder mezelf te verliezen [moi-même]. Dus waar is het me dan als het niet in het lichaam of in de ziel zit? En hoe kan ik van een lichaam of een ziel houden, behalve van deze kwaliteiten, die helemaal niet zijn wat mijn zelf is opgevoed, omdat ze ontleed zijn? Zou iemand de inhoud van de ziel van een bepaalde persoon liefhebben - abstract, en laat het

zijn kwaliteiten zijn? Dit is onmogelijk en zou oneerlijk zijn. Daarom houden we altijd niet van de mens, maar alleen van de kwaliteiten" [247, p. 244]. Deze conclusie is absurd voor de overgrote meerderheid van de mystici die streven naar een mystieke kennis van dat aspect van de Waarheid dat overeenkomt met de kennis van God de Vader.

Het mysterieuze pad voor Pascal is de weg van het richten van de aandacht op het verborgen Goddelijke. De vormen van deze concentratie zijn gesprekken over God en meditatie in stilte: "Wij moeten, voor zover mogelijk, zwijgen en alleen over God spreken, die wij weten dat Hij waar is, en zo zullen wij onszelf overtuigen" [247, p. 38]. Pascal staat dicht bij de mystici, "die God met heel hun hart zoeken, die alleen maar teleurgesteld zijn omdat ze zijn blik ontnomen zijn, die geen ander verlangen hebben dan Hem te bezetten, noch andere vijanden, behalve zij die zich van Hem afwenden" [247, c. 96]. Volgens A. Badiu wordt in de werken van Pascal een poging gedaan om "het wonderbaarlijke vertoog te introduceren in het tijdperk van de klassieke rede, waarin het onderwerp fungeert als mystieke diepte en stilte" [26, p. 34].

De aanwezigheid van mystieke implicaties in de werken van Spinoza werd met name aangegeven door M. Scheler en S. Frank. Als acosmisch pantheïsme verwijst Spinoza's systeem zowel naar de lijn van vormen van extreem realistische mystiek die zich in het Westen uitstrekt van Dionysius de Areopagiet, als, als je van de andere kant kijkt, naar vormen van Renaissance pantheïsme, vertegenwoordigd door de leer van Giordano Bruno. Beide richtingen - extatische goddelijke contemplatie en liefde voor God en de vreugdevolle ontdekking van de natuur, het gewelddadige enthousiasme voor de wereld van haar vormen en de verrassing door hen - ontmoeten elkaar in de werken van Spinoza. Ze werden gekalmeerd door de concepten van de toenmalige mathematisch-mechanische natuurwetenschap (Galileo, Leonardo, Descartes) en categoriciteit en consistentie opgelost in ijskoud water, waarvan ze aanvankelijk in feite zoveel mogelijk in "Ethiek" met elkaar verstrengeld waren.

Spinoza erfde ook zijn hoogste categorie van kennis uit de oude mystiek: maar niet discursief, maar intuïtief-contemplatief plezier van "het verbinden van de ziel met het ding zelf", dat wil zeggen, met God in Amor intellectualis Dei. Daarom wil de "Ethiek" van Spinoza niet alleen een leerzaam compendium zijn van uitspraken en bewijzen van deze uitspraken - het is vooral bedoeld als een levende en absoluut praktisch georiënteerde gids voor de ziel van de lezer op weg naar de ideatie van de ervaring, naar dit constante "liggend op het terrein van de levenservaring en het zijn in de wereld". En met behulp van deze geestelijke cognitieve handeling - tot de zalige contemplatie van God, die het boven het algemene niveau van de praktijk van het leven van de sublieme staat van de ziel uitstijgt [390, p. 61-62].

Spinoza herhaalt in wezen de oude mening van Parmenides: "één en dezelfde mening, en waar hij over denkt," ontwikkeld door Plotinus tot een hele

systematische doctrine van de super-essentiële en super-rationele "Eén", die op het laagste niveau, als "zijn" wordt gedifferentieerd in correlatieve momenten van "denken" en "denkbaar". Als we aan deze leer Spinoza toevoegen over de kwalitatieve oneindigheid van God, die tot uitdrukking komt in talloze van zijn attributen, waarvan er slechts twee voor ons beschikbaar zijn (uitbreiding en denken), en zijn doctrine van de intuïtieve kennis, die geen abstract-object begrip is, maar "een ervaring van de dingen zelf en het genieten ervan, zullen we zien dat Spinoza, ondanks zijn rationalisme en de voor de hand liggende tekenen van het naturalisme, een soort mystiek was. Zijn mystiek - niet alleen door de methode, maar ook door de inhoud - kan worden gedefinieerd als de mysticus van de contemplatieve kennis. De hele wereld is voor hem niets anders dan de werkelijkheid van ideeën en hun wijzigingen in de geest van God; de daad van het scheppen van de wereld en de daad van het kennen of inzetten van ideeën in de geest van God is één en dezelfde; en onze adequate kennis, waarin de allesomvattende werkelijkheid aan ons toebehoort, als een idee dat ons in staat stelt ons aan te sluiten bij de mysterieuze daad van het creatief ontvouwen van de ideeën van werkelijkheden, zoals wij, onze zielen, zijn niets anders dan wijzigingen van Gods gedachte. Spinoza is zo gebrand op deze intuïtie van de mystieke eenheid van God (waarvan het geheim, ondanks de super-rationaliteit van God, namelijk zijn kwalitatieve oneindigheid en absolute innerlijke eenvoud, ons het ideaal-realistische karakter van het zuivere denken onthult) dat al het andere in het zijn, in niets verandert [344, p. 64-65].

In de filosofische erfenis van Hegel zijn tekenen van contact met de mystiek-hermetische traditie te vinden. De Hegeliaanse doctrine van de relatie tussen God en de wereld stelt de "ontoëreichendheid" van God, die zonder de wereld geen zelfkennis heeft. De wereld is dus geschapen als een spiegel waarin God zichzelf kent. Deze kennis is geconcentreerd in zuivere speculatie, die voorziet in een "weg" van de liefde voor de wijsheid naar het bezit van de wijsheid. Bovendien is Hegel's interesse in alchemie, Kabbala, spiritualisme, occulte praktijken en samenlevingen goed bekend. Deze interesse werd ondersteund door persoonlijke communicatie met de deelnemers aan dergelijke samenlevingen.

Maar in termen van een expliciet filosofisch discours komen we van Hegel een conceptuele, voor de moderne en postmoderne filosofie opmerkelijke reflectie tegen over de historische onderdrukking van de mystieke en onbewuste terugkeer van het mystieke in een getransformeerde vorm van het overwinnen van de Kantiaanse beperking van de kennis.

Reflecterend op de essentie van het oude bewustzijn, merkt Hegel op: "deze beschouwingen waren mystiek, niet in de zin waarin de mysteries van de leer van de christelijke openbaring worden genoemd, want in het laatste is het mystiek iets innerlijks, speculatief. En de Griekse contemplatie had een mysterie moeten blijven, vooral omdat de Grieken er alleen in mythes over konden praten, dat wil zeggen, zonder de traditie te veranderen" [74, p. 169].

Echter, in deze cultus, hoewel het komt van een zekere tegenstelling, blijft de basis vreugdevolle duidelijkheid. De weg naar de zuivering is geen oneindig lijden en twijfel, waarbij het abstracte zelfbewustzijn in abstracte kennis van zichzelf is geïsoleerd en zich daarom alleen in zichzelf beweegt, in deze leegte, de vorm zonder betekenis, in zichzelf en in deze abstracte authenticiteit van zichzelf trilt, geen absoluut vaste waarheid en objectiviteit kan bereiken en voelen.

In Griekenland vindt deze transformatie altijd plaats op basis van deze eenheid als het bereiken van de zuivering van de ziel, als een absolute daad, die op deze aanvankelijk onbewuste basis van een meer extern spiritueel proces blijft, aangezien de ziel zich niet in de diepste diepten van het bezwaar stort, zoals gebeurt wanneer de subjectiviteit volledig ontwikkeld is. in haar oneindigheid. Om een diepere indruk op de ziel te maken, tekent de verbeelding gruwelen, enge beelden, angstaanjagende beelden, enz. En omgekeerd, om te contrasteren met deze nachtkant, creëert ze verblindend levendige beelden die verbazen door hun grootsheid, en de ingewijden ontruimen, die deze beelden overdenken en de mentale bewegingen die ze veroorzaken herbeleven [74, p. 169].

Deze mystieke beschouwingen komen overeen met de contemplatie van het goddelijke leven, dat in tragedie en komedie wordt verbeeld. Angst, sympathie, verdriet in de tragedie - al die staten die zelfbewustzijn ervaren - zijn precies de weg van zuivering waarop alles wat door het blinde lot wordt bepaald, wordt uitgevoerd. Evenzo is de contemplatie van de komedie en de weigering van het zelfbewustzijn vanuit haar waardigheid, haar betekenis, haar mening over zichzelf en zelfs vanuit haar diepere ingebedde krachten - deze algemene afwijzing van alles wat persoonlijk is, de cultus waarin de geest een onwrikbare authenticiteit vindt door alles wat definitief is op te geven en te genieten. zelf.

In Shelling wordt ook de kwestie van de aard van de oude mystiek aan de orde gesteld: "Homerus, dat wil zeggen, Homerus' polytheïsme, is juist gebaseerd op deze vergetelheid van het mystieke. Homerus zelf is een crisis, hijzelf is het resultaat, het ontwerp (Residuum) van deze grote crisis. Hij behoort als laatste generatie van het grote verleden niet tot een individuele natie, maar tot de hele mensheid. Hij is een symbolisch persoon waarin hij zich zuiver heeft uitgedrukt, volledig vrij van zijn tegengestelde polytheïsme. Niet hij heeft de mythologie voortgebracht, maar hij is zelf het product van de mythologie, de laatste crisis. Als Homerus degene is in wie deze zuiver mythologische geschiedenis van de goden is voltooid, dan is hij degene die in die zin onvoorwaardelijk - zoals Herodotus nu pas voor ons spreekt - als eerste een theogonie voor de Grieken heeft geschapen: het ontstaan, de eerste basis van de mysteries, moet precies zo gelijktijdig met Homerus worden beschouwd" [392, p. 496].

Volgens Schelling houdt Homerus' godenwereld stilzwijgend een geheim, hij leek in het geheim over de afgrond te zijn gebouwd, alsof hij die verbergt. Griekenland heeft Homerus, juist omdat ze Mysteries heeft, dat wil zeggen, omdat ze een volledige overwinning wist te behalen op het principe van het

verleden, dat in oosterse systemen nog steeds dominant en extern was, waardoor het weer een intern mysterie werd, dat wil zeggen mysterie, tot het mysterie (waar het eerst uit voortkwam).

Gezien de kritische houding van wijlen Schelling ten opzichte van Hegel verdient zijn poging om het speculatieve denken te vereenzelvigen met "mystiek empirisme" aandacht: "Een hogere graad van filosofisch empiricisme is er een die beweert dat het bovennatuurlijke een echt onderwerp van ervaring kan worden, en in dit geval natuurlijk, dat deze ervaring niet alleen een ervaring van sensuele aard kan zijn, integendeel, het moet op zich zelfs iets mysterieus, mystieus hebben, van waaruit we dit soort onderwijs van mystiek empirische snom kunnen noemen. Onder deze leer is misschien wel de leer die ons in staat stelt het bestaan van het bovennatuurlijke alleen vast te stellen door de openbaring van God, begrepen als een uitwendig feit. In het derde soort empiricisme wordt het bovennatuurlijke getransformeerd tot het onderwerp van de feitelijke ervaring, omdat het een mogelijke, extatische beweging van een mens in God is en als gevolg daarvan een noodzakelijke, onmiskenbare contemplatie van niet alleen het goddelijke wezen, maar ook het wezen van de schepping, en alles wat tijdens dit soort empiricisme gebeurt, is theosofie, overwegend speculatief, of theoretisch, mystiek: "Voorlopig moet worden opgemerkt dat er doctrines en systemen zijn die zich verzetten tegen het dogmatische rationalisme van de oude metafysica, zodat deze laatste in feite nooit een uitzonderlijke overheersing heeft genoten, maar ik had altijd deze systemen naast me, die ik al met de gewone naam heb aangeduid als de leer van het mystieke empirisme "[393, p. 159].

Creativiteit is immers een openbaring, maar ook volgens een individueel, niet verder begrijpelijk gevoel, draagt het iets mystieks in zich. Zo vormden deze systemen in ieder geval een krachtig tegenwicht tegen het rationalisme, dat tot op de dag van vandaag nog niemand heeft kunnen overwinnen. Dit kon gebeuren "alleen maar omdat de ware filosofie zich ertegen verzettede" [393, p. 160].

Naast het filosofische begrip van de fenomenen van het bewustzijn, ontwikkelt zich ook de theologische lijn van het vormen van religieus bewustzijn. Zo beschouwt de Duitse theoloog R. Otto de mystiek als de heilige modus die openstaat voor de mens in de horizon van zijn ledematen: "... machteloosheid voor de almacht, zijn eigen onbeduidendheid, en de houding van" majesteit "tot" stof en as ", wat hier het punt is... leidt enerzijds tot de "vernietiging" van het zelf, en anderzijds tot de exclusieve en allesomvattende realiteit van het transcendente. Deze ervaring is inherent aan sommige vormen van mystiek" [243, p. 34-35].

Verder bewijst hij de afgeleide aard van de seculiere metafysica met betrekking tot de holistische religieuze ervaring: "Voor een arm en nederig persoon wordt God alles in alles. Hij wordt als zodanig en bestaat als zodanig. Met majesteit en zachtmoedigheid groeit het "mystieke" begrip van God in hem, dat wil zeggen niet uit damourisme en pantheïsme, maar uit de ervaring van Abraham. Deze mysticus,

die voortkomt uit majestas en een gevoel van dierlijkheid, zou men "mystieke majestas" kunnen noemen. Volgens zijn bronnen verschilt het van de mystieke "contemplatie van de ene", hoe intiem ook verbonden met het ... Het is een mysticus, maar een mysticus die duidelijk niet voortkomt uit de metafysica van het zijn, ze kan waarschijnlijk zelf de laatste in dienst stellen " [243, p. 35-37].

Theologen en de andere, samen met het ontologische aspect van religieuze mystiek, de affectief-sensuele intensiteit ervan, blijven niet zonder aandacht. De Duitse theoloog K. Barth maakt dus met het oog op het conceptualiseren van het gesublimeerde effect van het christendom een onderscheid tussen eros en agape: "Het is historisch gezien heel eenvoudig om ze tegen elkaar op te zetten. Eros was in de Griekse religie, mystiek en filosofie, en vooral in de oude Griekse zin van het leven, de kwintessens van de verheerlijking. Dit gevoel werd beschreven als de ervaring van afschuw en verrukking, het begin en het einde van alle verkiezing en wil, die de grenzen van het menselijk bestaan overschrijden. Een dergelijke ervaring kan zich voordoen in de sensuele, vooral in de seksuele (erotische) roes. Het kan echter ook voorkomen in de innerlijke geestelijke ontmoeting met de overgevoelige en superintelligente, met het lekken van het zijn en de kennis, in de ontmoeting met de godheid en in samenhang daarmee. Eros is de mensheid als demonisme in de laagste zin van het woord en als een soort hoogste godheid volgens Euripides, volgens Aristoteles - de aantrekkingskracht waardoor het eerste principe alle dingen in orde en beweging ondersteunt. Eros wordt immers door alles gedreven. Eros is "universele liefde, die hier en daar zijn plezier zoekt." Het is een oneindig verlangen naar het bestaan, vrij van elke beslissing en daad " [28, p. 109]. Het is in zijn zuiverste vorm dat Eros een bottom-up is, van de mens tot wat boven hem is, tot het goddelijke. Tenminste, dit is geen beroep op een ander om zijn eigen belang, maar het vervullen van de eigen levenslust, waarvoor de geliefde slechts een consumptieproduct is, slechts een middel om een doel te bereiken (of het nu een onderwerp, een persoon of een godheid is). Er is geen bijzonder scherpe geest voor nodig om te begrijpen dat deze eros anders is dan de christelijke liefde. Dat deze twee realiteiten, die door deze begrippen worden aangeduid, op twee totaal verschillende niveaus moeten worden gezocht, blijkt al uit het feit dat noch eros noch agape in het Nieuwe Testament te vinden zijn. Filosofie is voor de protestantse theoloog een bron van besmetting met agape-eros: "Het is niet vaak nodig om een serieuze vraag te stellen voor christelijk-mystieke meditatie en speculatie, die al lang zijn ontleend aan de erfenis van Plato en Plotinus: is het niet wat wordt gesproken over als agape, is echt alleen Eros, geïdealiseerd, gesublimeerd, verworven vroomheid? [28, p. 111].

Terugkomend op de filosofische contouren van het begrijpen van het mystieke, moet worden opgemerkt dat ondanks bepaalde tegenstrijdigheden, zowel Hegel als Schelling de systemische filosofieën van objectivistische aard vormen, de antropomistische implicaties ervan berusten op een alomvattende ontologie van het zijn als een totale realiteit. Parallel aan deze lijn ontwikkelt zich een



subjectivistische ontologie: "In sommige vormen van mystiek, namelijk in zijn" voluntaristische "vormen, voelen we iets energiek met al onze kracht... Het komt ook terug in de voluntaristische mystiek van Fichte, en in zijn speculatie over het absolute als een gigantisch onrustig verlangen naar actie, evenals in de demonische "wil" van Schopenhauer "[243, p. 40-41].

Een zekere synthese van beide lijnen wordt uitgevoerd in de filosofie van Bergson, die in de mystiek een diepe synthese zag van denken met handelen en affecten: ontleend aan haar vurigheid, vlagen, extase; met behulp van de door haar getransformeerde hartstochtelijke taal heeft de mysticus haar rijkdom slechts herwonnen "[36, p. 42].

De organische synthese van gevoel, actie en denken maakt mystiek tot een belangrijke ervaring in het begrijpen van de eigen wil: "Hoe je je wil onderwerpen? Er zijn twee mogelijkheden voor de leraar. De ene is de weg van de training, als het woord in de meest sublieme zin wordt genomen; de andere is de weg van de mysticus. Met de eerste methode wordt de moraal geïntroduceerd, die bestaat uit onpersoonlijke gewoontes; met behulp van de tweede wordt een imitatie van de persoonlijkheid en zelfs geestelijke eenheid bereikt "[36, p. 103].

Volgens Bergson: "de hoogste graad van mystiek is een nauw contact en dus een gedeeltelijke overlapping met de creatieve inspanning die het leven zich manifesteert. De inspanning komt van God, tenzij het God zelf is. De grote mysticus is de individualiteit, die in staat is de grenzen te overwinnen die door het bewustzijn van haar stoffelijkheid worden bepaald, en zo de goddelijke handeling voort te zetten en uit te breiden. Dit is onze definitie "[36, p. 236].

Op vergelijkbare wijze toont Bergson aan dat het probleem van de onsterfelijkheid van de ziel kan worden opgelost door het opstijgen van twee zeer verschillende lijnen: namelijk de lijn van de ervaring van het geheugen en de lijn van een totaal andere, mystieke ervaring. Dit is volgens J. Deleuze het ontstaan van de intuïtie in de intelligentie. Als een mens een open creatieve integriteit bereikt, dan handelt hij eerder, creëert hij, in plaats van te kijken. In de filosofie zelf wordt te veel contemplatie verondersteld: alles gebeurt alsof het intellect al getekend is door emotie, en dus door intuïtie, maar niet zozeer om te creëren in overeenstemming met deze emotie. Zo zijn grote zielen - meer dan filosofen - de zielen van kunstenaars en mystici (althans christelijke mystici, die Bergson beschrijft als degenen die vol activiteit, actie en creativiteit zijn). In het uiterste geval is het de mysticus die alle creativiteit in het algemeen bespeelt, die een expressie bedenkt die adequater is, des te dynamischer is de creativiteit. In dienst van een open en eindige God (zulke kenmerken van een vitale impuls) speelt de mystieke ziel actief het hele universum als geheel en reproduceert de openheid van het Geheel, waarin niets te zien is, noch te overwegen. "Reeds bezielde door emotie isoleert de filosoof de lijnen die de gegevens in de experimenteercomposities verdeelden; en hij vervolgt hun weg naar het punt van "draaien"; hij wijst weg op het virtuele punt waarop al deze lijnen elkaar

zullen ontmoeten. Het is alsof wat in de filosofische intuïtie onzeker bleef, een nieuw soort zekerheid kreeg in de mystieke intuïtie - hoe de filosofische "waarschijnlijkheid" zelf verder ging in de mystieke zekerheid. Ongetwijfeld kan de filosofie de mystieke ziel alleen van buitenaf en in termen van haar waarschijnlijkheidslijnen bekijken. Maar alleen al het bestaan van de mystiek maakt zo'n laatste overgang naar het vertrouwen waarschijnlijk, en geeft ook vorm en grens aan alle aspecten van de methode [101, p. 322].

Alleen onder de voorwaarden van de vorming van het paradigma van het postnon-klassieke denken krijgt de mystiek een positieve heroverweging. Het moderne wereldklimaat wordt bepaald door de "postmoderne situatie", waarvan de inhoud ideologisch verbonden is met de "neergang van de Metarratieven van de Verlichting". Rechtstreeks op het gebied van de filosofie is het gevolg van deze gebeurtenis de vorming van twee paradigma's die met elkaar concurreren: het postmodernisme en de analytische filosofie, gebaseerd op verschillende versies van het bezwaar en het overwinnen van de onderwijsmetarratie. Het postmodernisme volgt de weg van de metafysica-vernietiging die door M. Heidegger is aangegeven als een middel om een nieuwe filosofie te onderbouwen. De analytische filosofie is gebaseerd op de positivistische "propositionele" calculus van het filosofische discours. De inzet van dit dispuut is de vraag naar de wetenschappelijke status van de filosofie en het zoeken naar echte manieren om de systeemvormende functie van de wetenschappelijke kennis in de meting van het sociale bewustzijn te implementeren.

Volgens de filosofische conceptualisering van de mystiek door middel van de nieuwste filosofische paradigma's, een noodzakelijke fase van de "renormalisatie" van de fundamentele relatie "filosofie - religie". Het project van een dergelijke renormalisatie omvat twee vlakken: de ontische horizontaal van vaste ervaringsparadigma's en de ontologische verticaal van de subjectieve dissectie van deze ervaring. De primaire taak van het begrijpen van de filosofische inhoud van de mystiek is de conceptualisering van de ontologische sectie (de topologie van het onderwerp), die de horizon van de beschrijvingen van betekenissen, affecten en situaties die het plan van de mystieke ervaring vormen onthult (cartografie van "bewegingen" en toestanden van het onderwerp). Het beroep op het begrip topologie is verbonden met de axioma's van de vorm, die constitutief zijn voor alle soorten van wereldbeeld.

De parameters van het begrijpelijke formalisme in de studie van irrationele bewustzijnsverschijnselen worden bepaald door de relatie tussen de plannen van immanentie en transcendentie (Deleuze).

Maar op dit moment is er een groeiende behoefte aan de implementatie van de secundaire transcriptie van de historisch-filosofische reeks, waarbij rekening wordt gehouden met de actualisering van gespecialiseerde stijlen van filosofische spraak, in het bijzonder de psychoanalyse. De implementatie van dit proces is de weg naar de ontwikkeling van de nationale filosofie. Uit deze

strategische setting komt de taak voort om een dispositief te construeren van de studie van antropomistische ideeën in de dimensies van de filosofische concepten van het postmodernisme.

In het leerboekwerk van B. Russell "Mysticism and Logic" vinden we een gedetailleerde uiteenzetting van de essentiële kenmerken van de filosofische mystiek, toegelicht aan de hand van de eigen Engelse filosofische filosofie.

Het fundament van de mystiek is "geloof in het vermogen tot intuïtieve penetratie, in tegenstelling tot discursieve analytische kennis; geloof in de weg van de wijsheid is de weg van plotselinge inzichten, die van dwingende aard zijn, in tegenstelling tot een langzame en vol van fouten wetenschappelijke weg van kennis van uitwendige verschijnselen, die wordt gekenmerkt door afhankelijkheid van gevoelens" [454, p. 42]. Een dergelijk geloof, afgeleid van het vermogen om zich te concentreren op de innerlijke ervaring, geeft aanleiding tot een gevoel van onwerkelijkheid van de omgeving, wanneer het contact met de alledaagse dingen verloren gaat, het gevoel van betrouwbaarheid van de buitenwereld verdwijnt, en het lijkt erop dat de ziel - geheel alleen - de fantastische geesten die latent aanwezig zijn in de wereld van ons bestaan uit haar diepte put. Dit is volgens Russell "de negatieve kant van de mystieke inwijding: twijfel in de alledaagse kennis, die de weg vrijmaakt voor de waarneming van wat de hoogste wijsheid is. Veel mensen die bekend zijn met zo'n negatieve ervaring gaan niet verder, maar voor een mysticus is dit slechts een venster naar een grotere wereld" [454, p. 43]. Vervolgens geeft de Engelse filosoof een fenomenologische beschrijving van de mystieke ervaring: "Mystiek inzicht begint met het gevoel dat het geheim wordt onthuld, dat de echte wijsheid plotseling zichtbaar is geworden. Het gevoel van vanzelfsprekendheid, de openheid van de waarheid komt voor een specifiek begrip. Dit laatste is het resultaat van de reflectie over de ervaring die op het moment van de openbaring is opgedaan en die niet gearticuleerd kan worden " [454, p. 43]. Geloofsovertuigingen zijn in feite niet verbonden met dit moment en vallen dan vaak in het veld van de aantrekkingskracht ervan; daarom vinden we naast de meningen die door alle mystici worden gedeeld, in veel van hen andere meningen - privé en van voorbijgaande aard - die subjectieve authenticiteit hebben verworven door samensmelting met wat werkelijk mystiek was. We kunnen zulke onbeduidende lagen negeren en ons beperken tot de overtuigingen die alle mystici delen.

Het eerste en onmiddellijke resultaat van de mystieke verlichting is het geloof in de mogelijkheid om deze methode zelf te kennen, die men ontdekking of intuïtie kan noemen, en die tegengesteld is aan voelen, redeneren en analyseren - blinde gidsen voor het moeras van illusies. Nauw verwant aan dit geloof is het idee van de werkelijkheid, die "aan de andere kant" van de wereld van de verschijnselen bestaat en er totaal anders uitziet. De passie voor deze werkelijkheid komt vaak neer op het aanbidden ervan; men gelooft dat ze altijd en overal in de buurt is, bedekt met een dunne sluier van zintuiglijke voorstellingen, klaar - voor een

ontvankelijke geest - om te schitteren in al haar glorie, zelfs door de onbetwistbare domheid en verdorvenheid van de mens. De dichter, de kunstenaar en de minnaar zijn op zoek naar deze glans: de schoonheid die ze willen zien is slechts een zwakke afspiegeling ervan. Maar de mysticus leeft in het volle licht van de kennis: hij ziet duidelijk wat anderen slechts vaag voelen, en zijn kennis is zodanig dat naast hem alle andere kennis op onwetendheid lijkt.

Het tweede kenmerk van de mystiek is het geloof in eenheid en de weigering om het tegendeel of verschil in iets te erkennen. Heraclitus zei dat "goed en kwaad één zijn"; hij zei ook dat "de weg naar boven en naar beneden hetzelfde is". Deze benadering komt tot uiting in de gelijktijdige verklaring van tegenstrijdige oordelen: "In dezelfde wateren zinken we en zinken we niet, en we bestaan en bestaan niet." De stelling van Parmenides, dat de realiteit één en onafscheidelijk is, komt van dezelfde impuls tot eenheid. In Plato is deze impuls minder merkbaar, hij wordt ingehouden door zijn theorie van de ideeën; maar hij verschijnt, voor zover de Platonische logica het toelaat, opnieuw in de leer van de hoofdbetekenis van het goede.

Het derde teken van bijna alle mystieke metafysica is de ontkenning van de realiteit van de tijd. Dit is het resultaat van het ontkennen van het verschil: als alles één is, moet het verschil tussen het verleden en de toekomst een illusie zijn. We hebben gezien dat deze leer in Parmenides naar voren komt; en onder de filosofen van de New Age is ze fundamenteel voor de systemen van Spinoza en Hegel. De laatste overtuiging van de mystiek die we in overweging moeten nemen is dat al het kwaad tot een illusie wordt verklaard die voortkomt uit de "verschillen" en "tegengesteld" van de analytische intelligentie. Mystiek gelooft niet dat bijvoorbeeld wreedheid goed is, maar ontkent dat ze echt zijn: ze behoren tot de lagere wereld van de geesten, waarvan we moeten worden bevrijd door een doordringend visioen. De ethiek van het mysticisme wordt gekenmerkt door de afwezigheid van verontwaardiging of protest, ongeloof in de volledige onvermijdelijkheid van de scheiding in twee vijandige kampen - goed en kwaad. Deze benadering is een direct gevolg van de mystieke ervaring: een gevoel van oneindige vrede wordt geassocieerd met een mystiek gevoel van eenheid. Er bestaat zelfs een vermoeden dat het gevoel van vrede - zoals het in een droom gebeurt - het hele systeem van verwante opvattingen die deel uitmaken van de mystieke leer, veroorzaakt. Maar dit is een moeilijke vraag, en in antwoord daarop zal de mensheid waarschijnlijk niet tot overeenstemming komen [454, p. 56].

Er zijn ten minste drie opties voor de relatie tussen anti-metafysica van het postmodernisme en vormen van religieuze metafysica. De eerste is de reconceptualisering van de mystiek door middel van existentiële filosofie, psychoanalyse, structuralisme, enz. De tweede optie is de directe vernietiging van de metafysica. De derde is een gedetailleerde reconstructie van de historische en filosofische systemen in de genealogische meting van wederzijdse invloeden. De prioriteit is de eerste twee manieren waarop de bestaande varianten van de interpretatie van de mystiek moeten worden ondersteund. In de

toekomst zullen we proberen een zekere schets te maken van hun implementatie in het vlak van het concept van de psychoanalyse.

In het kader van het paradigma van de psychoanalyse zijn er verschillende mogelijkheden om de aard van de mystieke ervaring te interpreteren. Een radicale benadering van het metapsychologische begrip van het gevoel van het mystieke wordt door Z. Freud geconceptualiseerd. De grondlegger van de psychoanalyse verwijst naar de door Romain Rolland voorgestelde formule van het "oceanische gevoel" om de initiële emotie van een persoon te bepalen van de ontbinding van zijn eigen bestaan in de boven-individuele realiteit van het Absolute. Deze emotie legt de basis voor de vorming van het onderwerp religieuze ervaring. Freud biedt een naturalistische transcriptie van deze formule, die het mechanisme van het "oceaangevoel" reduceert tot de fenomenologische ervaring van de eenheid van het pasgeboren kind met het lichaam van de moeder. Voor een volwassene is het verwerven van een mystieke ervaring een manier om terug te keren naar de kinderlijke lagen van het eigen onderbewustzijn, die psychopathisch kunnen worden. Freuds standpunt over mystiek is dus radicaal anti-metafysisch: een mystieke ervaring verliest definitief de dimensie van transcendentie.

Het universalisme van de Freudiaanse interpretatie is gebaseerd op een puur fenomenologische basis.

Freud's reductionisme in het definiëren van de aard van het onderbewustzijn in het algemeen en "het gevoel van de oceaan" in het bijzonder, stond niet alleen tegenover zijn tegenstanders, maar ook tegenover enkele volgelingen, tegen zijn concept. Opmerkelijk bij deze laatste was K. Jung, die zijn eigen interpretatie van de mystiek creëerde. Minder radicaal dan Freud en Lacan benadert de studie van de fenomenen van de irrationele K. Jung. Met de opmerking dat "rationalisme en doctrinalisme de ziekten van de moderne tijd zijn", ziet Jung de mystiek positief als een horizon die als onmogelijk wordt uitgesloten "de leidraad van de kennis zou moeten zijn [418, p. 122]. Jung naar de metafysisch-theologische transcriptie van de mystiek door de modus van de numineuze ervaring, die het criterium is voor de theoloog R. Otto: de groei van zijn macht. We kunnen drie niveaus aanwijzen: het niveau van het verrassende, het niveau van de paradox en het niveau van de antinomie.

Als "totaal anders", verschijnt mirum eerst als immens en ongrijpbaar, als akalepton, volgens John Chrysostom, als iets dat ons "begrip" verlaat, omdat "het onze categorieën overstijgt". Maar het overstijgt ze niet alleen: het lijkt erop dat het met hen in conflict komt, hen verwijdert en hen verwacht. Dan is het niet alleen ongrijpbaar, maar wordt het paradoxaal; dan staat het niet alleen boven elke geest, maar lijkt het "pro-rationeel" te zijn. Hier komt de scherpe vorm vandaan, die we de Antinomische noemen. Antinomie is zelfs meer dan een paradox. Want hier zijn er oordelen die niet alleen onredelijk zijn, die de schaal en de wetten van de geest schenden, maar die zich in zichzelf ontwikkelen, en

die tegenstellingen uitdrukken met betrekking tot hun onderwerp, onverzoenlijke en onopgeloste tegenstellingen. Hier ontstaat mirum als een verlangen naar rationeel begrip, als de subtielste vorm van het irrationele. Hij kan niet alleen worden omarmd door onze categorieën, niet alleen immens door zijn dissimilatie, niet alleen verward en verwart het verstand - dit is iets dat op zich vijandig tegenover hem staat, iets tegenstrijdigs en tegenstrijdigs, deze momenten zouden zich vooral moeten manifesteren in de "mystieke theologie" [243, p. 50]. Voor hem is het "oceaangevoel" een functie van de werking van de archetypische structuren van de menselijke psyche.

Er is echter een meer kritische anti-metafysische versie van de psychoanalyse, gepresenteerd in de geschriften van Jacques Lacan. De Lacaniaanse synthese van de ideeën van Freud met de wijzigingen van het "radicale" structuralisme (R. Jacobson, C. Levi-Strauss) onthult ook een bepaalde interpretatiehorizon van het paradigma van de basisconcepten van het mysticisme. Het werk van Lacan is gecentreerd rond de drie-eenheid "Real-Imaginary-Symbolic", waarvan de elementen duiden op "metingen van het bestaan van een persoon, afhankelijk van de coördinatie waarvan het lot van het subject wordt gecreëerd" [117]. Deze drie-eenheid is de Lacaniaanse variant van het Freudiaanse systeem Id (Onbewust) - Ego (Bewust) - Super Ego (Super Bewust). De Franse poststructuralist geeft echter een gedetailleerder beeld van de aard van deze instellingen en hun onderlinge relatie. Het is op deze schaal dat een alternatieve transcriptie van het mystieke fenomeen kan worden ontwikkeld als een sensatie van het verborgene en het geheime.

Om te beginnen met de uitvoering van ons plan moeten we het voorbeeld van de analyse van Freud in herinnering brengen, het gevoel van onheilspellendheid (unheimliche). Freud begint met een software-installatie waarin staat dat de psychoanalyse een gebied van de esthetiek niet buiten beschouwing mag laten, "vooral dat deel ervan dat negatieve, afschuwelijke, obscene gewaarwordingen omvat, buiten beschouwing gelaten door speciale literatuur over esthetiek" [348, p. 79].

Het belangrijkste motief voor de analyse van Freud is het bepalen van het gevoel van sinisterheid door vergelijking met verwante gevoelens: "verschrikkelijk", "angstaanjagend", "onbekend", en wat het belangrijkste is voor onze intelligentie, "mysterieus". Bij het analyseren van de semantische structuur van het Duitse woord "unheimliche" komt Freud tot de conclusie dat het ambivalent is: in de ene zin is het "onbekend en onheilspellend", en in de andere - "zijn eigen, nabije, huiselijke". Dit stelt de Oostenrijkse psychoanalyticus in staat om het onheilspellende als de negatieve dimensie van het geheim te onthullen en tegelijkertijd het werk van het repressiemechanisme te ontdekken, dat een ambivalente mengeling van het "bekende" aan het "onheilspellende" produceert.

Voor ons is deze analyse een belangrijke Freudiaanse interpretatie van het fenomeen van het geheim, waarvan een van de modi mystiek is. Het is immers de mystieke ervaring om de absolute eenheid van het onderwerp te voelen.

Het Absolute vormt de fundamentele kern, de teleologische horizon van elke mystieke theorie en praktijk. De tekst van Freud bevestigt duidelijk de prioritaire status van het spreken in het brandpunt van de psychoanalyse. Het communicatieve aspect van de mystiek is volgens deze houding het kernelement waar de loop van ons onderzoek om draait.

Volgens de apofatische logica verliest spraak zijn eigen positieve betekenis met betrekking tot de mystieke ervaring. Maar ze krijgen het gewicht van een wijziging van de afwezigheid van spraak: "stille", "stille". In de prospectus van de psychoanalyse wordt de afwezigheid van spraak ook positief begrepen in twee dimensies van hetzelfde fenomeen:

stille als een effect van een bepaald taboe, buiten de psyche om;

stille als teken van het traumatische moment, al in de interne dimensie van het paranormale.

Dit zijn twee modi van één mechanisme - het stoppen van het ontvouwen van de symbolisering in de knobbelkoppeling van het Reële en het Symbolische, die altijd blijft bestaan, voorbij de fantasmatische reeksen die het Egoïsme vormen. Dit knooppuntelement in Lacan wordt "objet petit a" genoemd - is tegelijkertijd "de ongesymboliseerde overmaat van het Reële en de oorzaak van het verlangen in het symbolische". Zelfs op het niveau van de grammaticale analogie wordt hier de beroemde "sintel" van de ziel genoemd - een diepgaand conceptsymbool van Eckhart's metafysica. Steenkool is tegelijkertijd een transcendent object van innerlijke contemplatie, een immanent overblijfsel van een transcendent God als een overmaat aan Goddelijk bestaan. De ziel is geworteld in steenkool en kan tegelijkertijd niet observeren of uitspreken.

Als we ons richten op het concept van Alain Badiou over het begrijpen van de vier basisvoorwaarden van de filosofie: wiskunde, gedicht, politieke constructie en liefde, dan kan men de mystieke metafysica interpreteren als een afwijking van het dominante mathema dat zich heeft ontwikkeld in de Platonisch-Aristotelische traditie en kenmerkend is voor de scholastische filosofie. Door het analyseren, volgens zijn eigen karakteristieke "tijdperk van de dichters", onthult Badiou de informatieve component van het "gedicht", dat werd gecreëerd met een tweedimensionale plooi van "disobjectivering/desobjectivering" van de inhoud van de "mens-wereld"-relatie. Vergelijkbare motieven zijn te vinden in de antropomistische paradigma's van de wereldreligies, die het ontologische fundament van het menselijk bestaan vormen.

Antropomische ideeën in de focus van moderne niet-klassieke denkparadigma's worden weergegeven als een manifestatie van diepe ideologische intuïtie over de

relatieve aard van het wezen (subject) en de persoon (subject). De basisconcepten van de mystieke metafysica in het licht van de psychoanalytische theorie komen voort uit de correlaten van de fenomenen van diepgewortelde mentale processen die worden waargenomen in de ervaring van de innerlijke contemplatie.

Heidegger definieert de contouren van het filosofische discours dat erop gericht is de grenzen van de antropologie en de ontologie te verleggen. Het prognostische aspect van zijn denken is onderscheidend: het voorziet nauwkeurig in verdere pogingen om de antropologie te overwinnen, die het "antropologische tekort" van het moderne wereldbeeld markeert. Het is in deze context dat de conceptualisering van de antropologie het zoeken is naar alternatieve bronnen en metingen van de inhoud van het menselijk bestaan in de vormen en praktijken die eeuwenlang onderdrukt zijn gebleven door de mainstream strategieën van het beschavingsproces.

Heidegger's filosofie is geworteld in de sfeer van de ervaring van het zijn, maar men kan niet zonder meer beweren dat deze ervaring mystiek van aard is. Heidegger heeft gelijk als hij volhoudt dat zijn denken niet mystiek is. In de aantekeningen bij het seminar, die gingen over de interpretatie van "Tijd en Zijn", merkt Heidegger op dat "deze ervaring niets te maken heeft met mystiek, het is niet zo'n verlichting als het binnengaan van je eigen huis" [435]. Heidegger heeft herhaaldelijk de retorische vraag opgeworpen over de mogelijkheid om het denken te reduceren tot mystiek, de irrationele wijze van bewustzijn. Ondanks het bestaan van gronden om aan te nemen dat Heidegger vertrouwt op een unieke en bijzondere ervaring van het zijn, vinden we aan de andere kant dat Heidegger zelf ontkent dat deze ervaring mystiek is.

Het denken kan niet worden vereenzelvigd met mystiek, hoewel mystiek wel kan worden opgenomen in de lijst van gevaren voor het denken samen met de poëzie, de filosofie en het denken zelf. Immers, mystiek is bijna toe te schrijven aan het denken als zodanig.

Voor het denken als voor de mystieke sensatie is er een kenmerkend vermogen van een alomvattend, holistisch, integraal bereik van het expliciete, dat niet kan worden gedefinieerd door een bepaald concept; het vermogen waarvoor het denken zich zou moeten openen, waardoor het bestaan kan zijn zoals het is: "Niet een afzonderlijk mysterie, maar slechts één enkel geheim dat mysterie als zodanig (onderdrukking van het verborgene) heerst over het geïmproviseerde wezen van de mens" [439, p. 194].

Maar het zou verkeerd zijn om het filosofie van wijlen Heidegger te karakteriseren als een variant van de moderne mystiek. We kunnen verschillende punten aanwijzen waarin de gedachte van Heidegger zich tegen bovenstaande identificatie verzet: het eerste punt houdt verband met het feit dat de ervaring van Heidegger een ervaring is die in de taal is verwerkt. Er zijn belangrijke verschillen tussen Heidegger en de mystici. Toen Eckhart over het



primaire Woord (Verbum, Wort) sprak, wilde hij zeggen dat het ware woord absoluut stil is en in de eeuwigheid wordt uitgesproken. De woorden van de menselijke spraak voor Eckhart zijn slechts "beelden" van het eeuwige Woord.

Voor Heidegger bestaat het "metafysische" onderscheid tussen het eeuwige en onhoorbare woord en de woorden die hier en nu worden uitgesproken niet. Heidegger probeert een iets ander woord te begrijpen dan het apofatisch gedefinieerde woord van Eckhart: de mogelijkheid om de taal als zodanig te actualiseren. De bedoeling van Heidegger is om de taal tot leven te brengen, om woorden te vinden die de taal als zodanig tot spreken aanzetten. Voor Heidegger is stilte een voorwaarde voor echte spraak, want alleen in stilte kan men horen wat er gezegd moet worden. Stilte is ook een eigenschap van echte spraak, omdat men niet te veel kan spreken.

Voor Heidegger is het systematische verschil tussen de "dialecten" van de taal die ter beschikking staan van het denken doorslaggevend: wetenschappelijk en rationeel vertoog van de technologie, pragmatisch vertoog van de veralgemeende collectieve ervaring (das Man), mythopoëtisch vertoog van het primitieve denken, enz. Hij streeft niet naar een metatoom van absolute transcendentie met betrekking tot de taal. In het paradigma van de "wendingen" van Heidegger's filosoferen zijn er "wendingen" van tijd, taal, technologie, denken, maar de "wending naar mystiek" komt duidelijk niet tot uiting. We kunnen slechts hypothetisch de immanente werkzaamheid ervan veronderstellen binnen het discours.

Ten tweede is het "zijn" van Heidegger, in tegenstelling tot mystiek, tijdelijk en historisch. Mystiek aan de Augustijnse opvatting van het "stilstaande", tijdloze karakter van de Goddelijke waarheid. De pluraliteit, de dialectiek van de ontwikkeling, het immanente verschil worden door het mystieke bewustzijn ontkend. Maar Heidegger is een fundamenteel "seculiere" filosoof, ondanks de mythopoetiek van het goddelijke en het heilige, hij probeerde als geen ander de historische conjunctuur van de beschavingsontwikkeling van de mensheid te vatten om het "tijdelijke mechanisme" van het zijn te onderzoeken. Temporaliteit kan binnen de grenzen van de mystieke gnosis alleen worden begrepen in het fenomenologische aspect van het "innerlijke gevoel". Historiek als zodanig is de absolute antagonist van de mystiek.

Heidegger moedigt de mensheid aan om aandacht te hebben voor de manier waarop zij hun eigen sensaties van de wereld kunnen aanpassen. Opgemerkt moet worden dat de categorie "wereld" (Welt) geen ruimtelijk-temporaal-causaal systeem is; de wereld is niet gedefinieerd in termen van de natuurwetenschappen. "Vrede" is een matrix van betekenissen waarin een persoon zijn leven leeft. "Vrede" betekent dag en nacht, zeeën en bergen, water en land. "Vrede" is het drama van geboorte en dood, ziekte en herstel, rust en arbeid, opgroeien en ouder worden. "Wereld" biedt vormen van die waarden waarin een persoon de ervaring van zijn eigen einde en sterfelijkheid, van zijn

eigen menselijkheid leert. Heidegger probeert de middelen te vinden om de wereld te "reactiveren", verdrongen in de vergetelheid door de technologie, waarin de waarde en de grootsheid van het menselijk bestaan systematisch wordt geëgaliseerd.

Volgens Heidegger zijn er twee manieren van denken: meditatief en kosteneffectief. Meditatief denken is direct gerelateerd aan het Zijn als zodanig. Ondanks de categorieën en regels van redeneren spreekt het met de ervaring van het Zijn. Dergelijk denken vereist een andere taal waarin de subject-predicatieve structuur, samen met de grammatica en de metafysica, een speciaal geval zal zijn, en geen absolute regel. Het calculatieve denken daarentegen heeft betrekking op het reële. Het doet een beroep op voorstellingen en gevolgwetten. Dit denken is tevreden met de taal en de grammatica van de wiskunde. Kosteneffectief denken is representatief en komt tot uiting in de wiskundige wetenschappen. Heidegger maakt bovenstaand onderscheid om de voorwaarden te formuleren voor de mogelijkheid om het representatieve denken te reduceren. De voorwaarden die de vanzelfsprekende status van de wiskundige kennis bepalen, vormen dus het onderwerp van kritische reflectie. Heidegger is niet van plan om het gewicht van de exacte wetenschappelijke kennis te nivelleren of te ontkennen, zijn bedoeling is om de beweringen van de wetenschap, het calculatieve denken, de uitputtende geldigheid te beperken, de beweringen van de rede te "beperken", in termen van Kant, om de weg te openen, maar nu niet voor het geloof, en voor het "tweede denken", dat wil zeggen, het "denken van het Zijn".

P. Gaidenko wijst ook op de religieuze en theologische oorsprong van Heidegger's filosoferen: "Hoe dicht staat Heidegger bij de pre-Socrates en hoezeer zijn interpretatie van de uitspraken van Heraclitus, Parmenides en Anaximander de leer van de laatste werkelijk begrijpt in hun originaliteit en integriteit is een zaak die voor ons dicht bij de Duitse mysticus staat, is ongetwijfeld te danken. De verwerping van de rationalistische traditie, de poging om te zoeken naar het "aan de andere kant" van het bestaan zijn, het verlangen om het wezen te grijpen op het moment dat het nog "ongesloten" is door de uiteindelijke culturele entiteiten, terwijl het nog steeds onvouwbaar is, om het te grijpen op het moment dat het door dichters wordt gegrepen, waardoor hij "met woorden kan zeggen, leidde Heidegger naar de bronnen waaruit hij is voortgekomen, en veranderde in de Duitse filosofische cultuur" [73, p. 252].

De heropleving van de Europese mystiek in haar verschillende vormen geeft aan dat ze al deel uitmaakt van het postmoderne. De profetie van de jezuïetentheoloog K. Rahner, die in 1966 schreef dat de religieuze man van de toekomst een mysticus moet zijn die de ervaring van de gekruisigde en verrezen Jezus van Nazareth heeft - zonder dat is godsdienstigheid onmogelijk. De Amerikaanse historicus M. Marty, die jarenlang de mystiek had bestudeerd, sprak in de jaren '70 van de twintigste eeuw ook over de heropleving van het mystieke erfgoed van het verleden in de vorm van de brede verspreiding van werken van klassiekers als I. Eckhart, Thomas van Aquino, A. Silezië, etc.

bestaat zowel in Oosterse als Westerse culturen, te beginnen met de Hermetische filosofie [428, p. 457].

De laatste tijd zijn er, naast nieuwe interpretaties en wetenschappelijke benaderingen van concepten die altijd als exclusief religieus en mystiek werden beschouwd, nieuwe variëteiten van synthetische overtuigingen, die een contaminatie waren van verschillende hermetische, mystieke en gnostische ideeën. Zo merkt D. Likhii op dat de ontwikkeling en verspreiding van postmoderne opvattingen en ideeën geassocieerd wordt met het begin van het "Aquariustijdperk", dat het "Vistijdperk", dat ongeveer tweeduizend jaar duurde, heeft vervangen, gesymboliseerd door twee vissen die in verschillende partijen zwemmen. Ze wijzen op het tegenovergestelde van goed en kwaad, waarheid en leugen, liefde en haat. Waterman (Aquarius) is een mannelijk wezen, daarom zou zijn tijdperk het tijdperk van humanisme en broederschap van mensen moeten worden, een tijd van universele harmonie en vrede. Het symbool van het Aquarius-tijdperk is de enige waterstroom die uit een kruik stroomt; het verenigt alle tegenpolen in zichzelf. K. Jung wijst op de symbolische betekenis van het "antropomorfisme" van de Waterman, waarbij hij de Waterman vergelijkt met de sterrenbeelden Vissen (dialectiek van de eenheid) en Steenbok (dialectiek van de goddelijke schepping) [418, p. 61]. Het antropomistische idee van de extatische Kabbala ligt zeer dicht bij de mystiek, die zijn grootste voordeel vindt in de individuele mystieke ervaring als zodanig, ongeacht de mogelijke impact van deze mystieke staat op de innerlijke harmonie van de goddelijke wereld. De extatische Kabbala probeert een bijzondere intimiteit met de Schepper te bereiken, met de hulp van twee woonplaatsen (letterlijk "plakken"), dankzij de eenzaamheid, het huilen, de kleurweergave, de "zielsverheffing", en het kabbalistische gebed. Het doel van een decuta is meestal niet de mystieke verbinding zelf, maar een nauwe ontmoeting met hogere entiteiten, dankzij welke de ziel van een persoon ongewone kwaliteiten heeft verworven - profetieën, heilige zegeningen. Twee componenten van de prestatietechniek zijn tweekoppig - muziek en de contemplatie van de goddelijke naam (tetragrammaton) zijn gemeenschappelijk voor Kabbala en Hasidisme. De antropomistische essentie van Kabbala komt tot uiting in het feit dat een persoon het hoofdbestanddeel is van een hogere structuur, die in staat is om de staat van de hoge maatschappij te beïnvloeden met zijn daden, net zoals een schaduw de beweging van een hand volgt. Bovendien heeft het Goddelijke menselijke hulp nodig om de sferotische harmonie te herstellen [127, p. 108-110]. Een gewoon mens is in staat de werkelijkheid in haar geheel en integriteit waar te nemen en verkent deze daarom fragmentarisch vanuit verschillende invalshoeken. Maar de wereld om ons heen blijft uniek en tot op zekere hoogte volmaakt, daarom blijkt dat geen enkele wetenschap het algemene beeld van de wereld kan weergeven. Hoeveel onderzoekers de methoden en technieken van het cognitieve proces ook verbeteren, hoeveel nieuwe ontdekkingen ze ook doen, uiteindelijk blijkt dat een grote hoeveelheid door de mensheid vergaarde kennis de mensheid niet dichterbij het blootleggen van de geheimen van het universum brengt. Men kan zelfs

zeggen dat nieuwe ontdekkingen en nieuwe kennis steeds meer nieuwe horizonten van onze onwetendheid verbreden. Het is een paradoxale situatie dat de ontdekking van nieuwe kennis exponentieel wordt aangevuld met het ontstaan van nieuwe problemen die moeten worden onderzocht en opgelost, enzovoort tot in het oneindige.

Maar het probleem bestaat in de onvolkomenheid van onze zintuigen, die van nature de versnippering van de omringende wereld bepalen en verzekeren. Daarom is het noodzakelijk om het "zesde zintuig", dat in de Indiase filosofie het derde oog wordt genoemd, in de Kabbala te ontwikkelen, de "massa" (scherm), orhozer (gereflecteerd licht) - het orgaan dat je in staat stelt om de goddelijke wereld in zijn geheel en integriteit te zien en waar te nemen. dat ontoegankelijk is voor de waarneming met behulp van onze vijf zintuigen.

De belichaming van de spirituele aspiraties van veel postmodernisten is de religie van het "Tijdperk van de Waterman" New Age, wat New Age betekent. De conceptuele basis is monisme en pantheïsme, aangevuld met het idee van onbeperkte menselijke vrijheid. Zo'n specifiek monisme beweert dat alles wat bestaat en niet bestaat één ding is: tussen wat we waarnemen en wat werkelijk is, is er alleen een zichtbaar verschil, dat alleen door de waarneming wordt bepaald. Alles is één, en de mens maakt deel uit van dat geheel.

Samenvattend de studie van de antropomistische implicaties van de Europese filosofie, concluderen we dat het hermetisme een religieus-filosofische trend is van de hellenistische en late oudheid, die elementen van het platonisme, stoïcisme, enkele andere filosofieën combineert met de Chaldeeuwse astrologie en Perzische magie, het heeft een uitgesproken antropomistisch karakter. Gebaseerd op de traditie van het aantrekken van mystieke ervaring naar het filosofische discours, die werd gerealiseerd in de Hermetische filosofie en het neo-Platonisme, binnen de grenzen van het middeleeuwse religieuze en filosofische denken, wordt een specifiek Europees fenomeen gevormd - de antropomistische filosofie, die de mystieke ervaring op het gebied van de geestelijke realiteit van de mens vormt en conceptualiseert.

Het werk toont aan dat de West-Europese filosofie in de context van de middeleeuwse theologie gericht is op het creëren van een gerationaliseerde theologie, maar tegelijkertijd bijdraagt aan de ontwikkeling van de antropomistische leer als een duidelijke tegenstelling tot de scholastiek. De West-Europese mystiek kreeg geleidelijk aan een extra-kerkelijk, individualistisch karakter en begon steun te zoeken in de geschriften en ideeën van vertegenwoordigers van de Oost-Europese theologie.

De studie van de religieus-filosofische conceptualisering van de Europese antropomistische ideeën toonde aan dat ze gebaseerd zijn op het idee van het bereiken van een staat van verbranding, of van het synthetiseren van menselijke energie met goddelijke energieën, die een proces van transcendentie door middel

van zelfconcentratie voor ogen hebben met als doel het bereiken van interne eenheid en harmonie. Deze laatste worden geïnterpreteerd als het wezen van een persoon in zijn integriteit, waarbij de wereld van het individu deel uitmaakt van de wereld van God.

De studie ontdekte dat Hesychasme de richting is van het Grieks-Byzantijnse christendom, waarvan het unieke ligt in het aantrekken van mystieke ervaring naar de spirituele en religieuze praktijk, die de synthese belichaamt van reflectief-cognitieve en ritueel-praktische activiteiten van de ascetische ascetische, waarvan het concept van de wereldvisie is gebaseerd op de ideeën van het verbranden van menselijke wezens door middel van de kennis van mystieke betekenissen.

In het kader van het paradigma van de psychoanalyse zijn er verschillende mogelijkheden om de aard van de mystieke ervaring te interpreteren. Een radicale benadering van het metapsychologische begrip van het gevoel van het mystieke wordt door Z. Freud geconceptualiseerd. De grondlegger van de psychoanalyse verwijst naar de formule van het "oceanische gevoel", de initiële emotie, het gevoel door een persoon van de emancipatie van zijn eigen bestaan in de individuele werkelijkheid van het Absolute. Deze emotie legt de basis voor de vorming van het onderwerp religieuze ervaring. Het is gebleken dat voor de conceptuele voorziening van de antropomistische component van het wereldbeeld een "negatieve" morfologie wordt gebruikt, die een middel is om de negatieve wijzen van zijn te bepalen, zoals: niets, afwezigheid, leegte.

## **Conclusie**

Als gevolg van de studie werd vastgesteld dat het hesychasme een richting is van het Grieks-Byzantijnse Christendom, waarvan het unieke ligt in het aantrekken van mystieke ervaring naar de spirituele religieuze praktijk, die de synthese belichaamt van reflectief-cognitieve en ritueel-praktische activiteit van een ascetische ascetische, wiens wereldbeeld is gebaseerd op het idee van het verbranden van menselijke wezens door middel van de kennis van mystieke betekenissen.

In het kader van het paradigma van de psychoanalyse zijn er verschillende mogelijkheden om de aard van de mystieke ervaring te interpreteren. Een radicale benadering van het metapsychologische begrip van het mystieke gevoel wordt door Z. Freud geconceptualiseerd. De grondlegger van de psychoanalyse verwijst naar de formule van het "oceanische gevoel", de initiële emotie, het gevoel van emancipatie van het eigen bestaan in de individuele werkelijkheid van het Absolute. De aangegeven emotie legt de basis voor de vorming van het onderwerp religieuze ervaring. Er werd vastgesteld dat voor de conceptuele ondersteuning van de antropomistische component van het wereldbeeld de "negatieve" morfologie wordt gebruikt, die een middel is om negatieve wijzen van zijn te bepalen, zoals: niets, afwezigheid, leegte.

## CONCLUSIES

Een kritisch overzicht van de wetenschappelijke literatuur heeft de huidige trends in de historische en filosofische analyse van de evolutie van het taoïstische wereldbeeld in kaart gebracht, die de dominantie van twee elkaar uitsluitende posities van wetenschappelijk onderzoek naar niet-wetenschappelijke vormen van wereldbeeld laten zien: objectivistisch descriptivisme en subjectivistische apogetiek.

Het overwinnen van de tegenstrijdigheden tussen de twee benaderingen is een belangrijk criterium voor het opbouwen van het methodologische apparaat van de historische en filosofische reconstructie van de elementen van het taoïstische conceptuele paradigma. De oplossing van een dergelijk probleem vereist de toevoeging van de klassieke archeologische benadering aan de ideeëngeschiedenis met elementen van constructieve hermeneutiek van denkvormen uit voorbije tijdperken door middel van het moderne filosofische denken.

De poststructuralistische notie van transgressie werd gebruikt als een middel voor de historische en filosofische hermeneutiek van het taoïstische antropomistische discours, dat de horizon van het overwinnen van het binaire-lineaire model van de dialectiek die inherent is aan het taoïstische denken onthulde.

Interpretatie van verschillende vormen van mystiek in lijn met de antropomystiek opent de mogelijkheid om de ontologische dimensie van de subjectivering van de mystieke ervaring te identificeren, de semiotische aard van het denkbeeldige universum te verinnerlijken en een transcendente ruimte van innerlijke contemplatie te vormen als een fenomenologische basis voor de mystieke ervaring.

Historische en filosofische reconstructie van de ontologische dimensie van de taoïstische mystiek vereist het gebruik van methoden van fenomenologie en filosofische hermeneutiek om de structuren van de vorming van het mystieke bewustzijn in de spirituele taoïstische praktijken te verklaren.

Het begrip "transgressie" maakt een heuristische herinterpretatie mogelijk van een sleutelement van elke ontologie, namelijk: een reeks algemene kenmerken van de staat wanneer individuele soorten een substantiële transformatie ondergaan, waarbij ze de nieuwste kwaliteiten verwerven.

En als het poststructuralistische concept van transgressie is ontstaan uit een kritiek op Hegel's *Aufhebung*, een filosofisch idee van de staat van verwijdering van logische tegenstrijdigheden, dan richt het concept van transgressie zich in de projectie op pre-theoretische vormen van denken op de essentiële kern van het religieuze of mythologische bewustzijn. .

De studie van de evolutie van de taoïstische noties van mystieke synthese onthulde drie opeenvolgende wijzigingen van het concept van transgressie in de

taoïstische antropomysica: het enstatische concept van transgressie van het klassieke Taoïsme, het concept van transgressie als de innerlijke realisatie van de menselijke topografie, de "antropologische ruimte" ervan in het Taoïsme.

De ervaring van een geestelijke overtreding en de mystieke ervaring zijn homogene definities en daarom kan een geestelijke overtreding worden gezien als een pad van geestelijke ontwikkeling in de context van een bepaalde religieuze traditie. Deze geestelijke ontwikkeling houdt niet in dat het "subjectieve" in de wereld om ons heen wordt geïntroduceerd, noch dat het "subjectieve" op zich wordt verbeterd en gecompliceerd, maar integendeel dat de reeds bestaande universele "natuurlijkheid" wordt vereenvoudigd en in acht wordt genomen.

Door alles op zijn eigen, natuurlijke manier te laten verlopen, de positie van een toeschouwer in het leven in te nemen, een meditatieve gemoedstoestand te behouden, een kalme houding aan te nemen ten opzichte van de eisen van de wereld en de eigen verlangens, bereikt de mens door het elimineren van zijn illusoire "ego" eenheid met de enige echte Tao, als het fundament van de wereld. dat wil zeggen, hij keert daadwerkelijk terug naar het ware zelf, verenigt zich met de universele aard van het zijn, waarmee hij nooit echt afscheid heeft genomen, transformeert zijn lichaam, en wordt uiteindelijk onsterfelijk. In het proces om het Taoïsme te transformeren van een filosofische doctrine naar een religieuze traditie met elementen van mystiek en alchemie, vond de antropomorfie van de taoïstische filosofische ideeën over de innerlijke en uiterlijke wereld plaats.

De verdere ontwikkeling van de taoïstische antropomysica leidde tot een syncretische combinatie van elementen van ideeën over enstatic transgression, fenomenologische transgression en extstatic transgression, die de conceptuele basis vormden voor de vorming van de doctrine van de interne alchemie als een specifieke manifestatie van de Chinese intellectuele cultuur.

Deze ontwikkeling heeft echter niet geleid tot het nivelleren van de epistemologische inhoud van de transgressie in het systeem van de taoïstische spirituele praktijken, die bestaat uit het samenvoegen van horizonten en het harmoniseren van de middelen van de cognitie van de buitenwereld en het focussen op de interne staten van het onderwerp van de cognitie.

Een belangrijke taak van de Oekraïense wetenschap is vandaag de dag het creëren van een wereldwijde context voor het begrijpen van de specifieke kenmerken van de Oekraïense intellectuele cultuur. Binnen de monografie werd getracht verbanden te leggen tussen antropomistische elementen van de Oekraïense cultuur en de taoïstische traditie. Als gevolg daarvan werd aangetoond dat de taoïstische noties van endemische transgressie en de Oekraïense chthonische mystiek gebaseerd zijn op de mythologie van de menselijke eenheid met de aarde.

De analyse van de ideeën van de belangrijkste vertegenwoordigers van de filosofie van het poststructuralisme (J. Lacan, M. Foucault, J. Deleuze) liet ons toe om te concluderen dat de concepten van de spirituele transgressie van de Taoïsten doordrongen en geconsolideerd zijn in het Europese massale wereldbeeld door de filosofie van het Europese poststructuralisme.

Deze organische samensmelting was te danken aan de pogingen van Europese denkers om verder te gaan dan het gebruikelijke kader en de patronen van het Europese filosofische denken die zich in het Europese filosofische denken hebben ontwikkeld. De relatieve beperkingen van dit laatste, de noodzaak om de nieuwste vormen van filosofisch denken te vinden, droegen bij aan de ontlening van het oosterse filosofische denken aan antropomistische concepten, die organisch verweven waren in de filosofie van het Europese poststructuralisme.

De zoektocht naar de nieuwste vormen van filosofisch denken werd ook direct gegeneerd door de eigen ontwikkeling van de poststructuralistische filosoof - zijn natuurlijke behoefte, die ontstond als gevolg van de interne evolutie van zijn spirituele behoeften. De invloed en dus ook de perceptie van filosofische en esthetische concepten van het Taoïsme hebben dan ook altijd plaatsgevonden in een betekenisvol parallisme van algemene culturele processen, wanneer veranderingen niet de juiste vorm vinden en gedwongen worden zich tot een andere culturele traditie te wenden.

Elementen van de oosterse filosofische leer, waaronder de taoïstische leer, de taoïstische praktijken zijn te vinden in de Europese samenleving, waaronder de moderne Oekraïense samenleving. Taoïstische concepten zijn terug te vinden in de werken van moderne klassiekers uit de Oekraïense literatuur.

Een analyse van de hedendaagse Oekraïense literatuur en het Oekraïense filosofische gedachtegoed heeft aangetoond dat de Oekraïense cultuur, hoewel ze integraal deel uitmaakt van de Europese cultuur, overeenkomsten vertoont met de oosterse cultuur, die onder meer is ontstaan onder invloed van de taoïstische filosofie. Met name de filosofie van het taoïsme staat dicht bij de Oekraïense nationale filosofie van het cordocentrisme. Door de verspreiding in Oekraïne van de beoefening van verschillende methoden, technieken en complexen uit een rijke set van taoïstische interne alchemie genaamd qigong en wushu martial arts, dringen elementen van de taoïstische filosofische traditie door tot de mentaliteit van de Oekraïeners.

Het onderzoek toonde aan dat de taoïstische antropomistische traditie een integraal onderdeel is van de moderne samenleving in zowel West-Europa als Oekraïne. Opkomende taoïstische organisaties ontwikkelen en versterken hun niet-religieuze banden om hun sociale instelling aan te passen aan de moderne westerse omstandigheden.

De taoïstische filosofie is vandaag de dag relevant voor de westerse samenleving, aangezien de mensheid vandaag de dag geconfronteerd wordt met



vele wereldwijde uitdagingen: de dreiging van nucleaire en milieucatastrofes, militaire conflicten, georganiseerde misdaad, drugsverslaving, de gevaren van de genetische gevolgen van genetische manipulatie en biotechnologie, en de groeiende sociale en interetnische spanningen.

Het besef van het grote belang van de geestelijke wedergeboorte en de schepping keert geleidelijk terug. In deze context zijn de vreedzame bepalingen van de taoïstische filosofie, concepten van inactiviteit, natuurlijkheid, taoïstische ideeën over openbaar bestuur, propaganda voor liefdadigheid, milieubescherming, gezonde levensstijl, strijd voor vrede van vitaal belang voor Oekraïne en de beschaving in het algemeen.

FOR AUTHOR USE ONLY

## Referenties

1. Abaev N.V. CHan'-buddizm i kul'tura psicheskoj deyatel'nosti v srednevekovom Kitae [Elektronnyj herleeft] / 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. Kozlovskogo. - SPb. : Aletejya, 2000. -- 272 s.
3. Aberkrombi N. Sociologicheskij slovar' / N. Aberkrombi, S. Hill, B. S. Terner ; per. s angl. I. G. YAsaveeva ; pod red. 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 filosofsk'kogo traktatu "Dao de czin" // Literaturoznavchi studii ; zbirnik naukovih prac' / Kiiiv. nac. un-t im. T. SHEvchenka, In-t filol. -- K., 2013. - Vip. 37, CH. 1. -- S. 10–14.
8. Anderhill E. Misticism: Opyt issledovaniya prirody i zakonov razvitiya duhovnogo soznaniya cheloveka / E. Anderhill. Per. s angl. pod rood. V. G. Trilisa, M. Nevolina. - K. : Sofiya, Ltd, 2000. -- 496 s.
9. Antologiya daoskoj filosofii / sost. 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. Sbranie 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. Frejdzizm. Formal'nyj metod v literaturovedenii. Marksizm i filosofiya yazyka. Stat'i / M. M. Bahtin ; sost., tekstolog. podgot. I. V. Peshkov. --

M. : Labirint, 2000. - 640 s. - (Bahtin pod maskoj).

13. Bachinin V. A. Biograficheskij metod vs sociologii religii : zhiznennyj mir yuzhnokorejskogo pastora / V. A. Bachinin // Materialy chetvertyh 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 suchasnogo suspil'stva : zbirnik naukovih prac'. - 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. : Medium, 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 rood. JIJ. L. Kachanova. - M. : WORDT GERUND, 2000. -- S. 11-26.

22. Biograficheskij metod : istoriya, metodologiya, praktika / pod rood. E. JU. Meshcherkinoy, V. V. Semenovoy. - M. : WORDT GERUND, 1994. - - 147 s.

23. Bichurin N. YA. Kitaj v grazhdanskom i nravstvennom sostoyanii [Elektronnyj resurs] / N. YA. Bichurin. - M. : Vostochnyj Dom, 2002. - (Klassika otechestvennogo i zarubezhnogo vostokovedeniya). Rezhim dostupa : [http://az.lib.ru/b/bichurin\\_i/text\\_0230.shtml](http://az.lib.ru/b/bichurin_i/text_0230.shtml).

24. Bichurin N. YA. Kitaj, ego zhiteli, nravy, overljdensbericht, prosveshchenie / N. YA. Bichurin. - SPb. Tip. Imp. Akad. Wetenschap, 1840. - 442 p.

25. Bichurin N. YA. Opisanie religii uchenyh, sostavlennoe trudami monaha

- Iakinja. 1844 g. / N. YA. Bichurin. - Pekin: tip. Uspenskogo monastya pri ruskoj duhovnoj missii, 1906. -- 77 s.
26. Bichurin N. YA. Statisticheskoe opisanie Kitajskoj imperii : v 2 t. / N. YA. Bichurin. - SPb. : Tip. Ed. Praca, 1842. -- T. 1. - 278 s. - T. 2. - 348 s.
27. Blansho M. Prostranstvo literatur / M. Blansho. - M. : Logo's, 2002. -- 288 s.
28. Blumer G. Obshchestvo kak simbolicheskaya interakcija / 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, Dzhulija 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 suchasnogo suspil'stva : zb. nauk. prac'*. - H. : HNU imeni V. N. Karazina, 2003. -- S. 623–624.
31. Buravoj M. Za publichnyu sociologiyu [Elektronnyj resurs] / M. Buravoj. - Rezhim dostupa : [http://jsps-journal.blogspot.com/2008/01/blog-post\\_8634.html](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 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 / T. V. Buryak // *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 humanitarna biblioteka").
36. Vasil'ev 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 literatur / V.P. Vasil'ev. - SPb., 1880. -- 163 s.
38. Vasil'ev V. P. Istoki kitajskoj civilizacii / V. P. Vasil'ev ; otv. rood. T. V. Stepugina. - M. : Vostochnaya literatura, 1998. -- 319 s.

39. Vasil'ev V. P. Rannyya 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. Vahshtajn V. Sociologiya povsednevnosti : ot "praktiki" k "frejmu" / V. Vahshtajn // Sociologicheskoe obozrenie. -- 2006. -- T. 5. -- № 1. – S. 69–75.
45. Veber M. Izbrannye proizvedeniya / M. Veber. - M. : Vooruitgang, 1990. -- 808 s.
46. Vertelovskij A. Zapadnaja 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 "Pragmaticheskij povorot" ; vyp. 2).
48. Volkov V. 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.J. Lukomskogo. - SPb.: Azbuka; Peterburgskoe Vostokovedenie, 2001. -- 416s.
50. Ven' Czyan'. Daosizm v sovremennom Kitae: 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: Novaja ontologiya HKH veka / P.P. Gajdenko. - M. : Respublika. -- 495 s.  
Gegel' G. Filosofiya religii. V 2-h tomah. T. 1. / G. Hegel'; Otv. rood. 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. : Tip. I. N. Skorohodova, 1892. -- 117 s.
55. Georgievskij S.M. Principy zhizni Kitaya / S.M. Georgievskij. - SPb. : Tip. 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 s 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. 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. - Pekin, 1985. -- 284 s.
60. Dagdanov G. B. Tradicionnaya sistema cigun v Kitae / G. B. Dagdanov // Psihologicheskie aspekty buddizma / otv. rood. N. V. Abaev. - 2-e izd. ispr. i dop. - Novosibirsk : Nauka, 1991. -- S. 162–174.
61. Dao-De-Czin / pod rood. V. V. Antonova ;hud. M. SHtil'. - Odessa : Nieuwe Atlantiërs, 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 ; 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 literatur SSHA : formirovanie, evolyuciya, krizis / A. M. Zverev. - M. : Nauka, 1979. -- 318 s.
68. Illyustrirovannaya istoriya sueverij i volshebstva. Ot drevnosti do nashihdnej

/ Sost. d-r Lemann. - K. : "Ukraina", 1991. -- 400 s.

69. Ionin L. G. Novaya magicheskaya epoha / L. G. Ionin // Logo's. - - № 2 (47).

70. - - 2005. - - S. 156-173.

71. Istinnij kanon zheltogo dvora [Elektronnyj herleeft]. - Rezhim dostupa : <http://fictionbook.ru/static/trials/04/74/19/04741941.a6.pdf>.

72. Istoriya filosofii : ucheb. dlya vuzov / pod rood. V. P. Kohanovskogo, V. P. YAKovleva. - Izd. 2-e, pererab. i dop. - Rostov n/D. : Feniks, 2004. - - 736 s.

73. Jonas G. Gnosticizm (gnosticheskaya religiya) / Gans Jonas; per. SHCHukina K. A. - SPb.: Lan', 1998. - - 93 s.

74. Kandinskij V. H. O psevdogallyucinacijah / V. H. Kandinskij. - SPb. : Sodruzhestvo, 2001. - - 348 s.

75. Kitajskie daosisty otpravlyayutsya v tur po Evrope [Elektronnyj herleeft]. - Rezhim dostupa : <http://ru.gbtimes.com/kitay/kitajskie-daosisty-otpravlyayutsya-v-tur-po-evrope>.

76. Kiktenko V. O. Dzhozef Nidem pro osnovni filosof's'ki shkoli tradicijnogo Kitayu / V. O. Kiktenko // Mul'tiversum : filosof's'kij al'manah : zb. nauk. prac'. - - 2004. - Vip. 39. - - S. 5-19.

77. Kobzev A. I. "Sokrovishchnica Dao" / A. I. Kobzev, N. V. Morozova, V. A. Torchinov // Narody Azii i Afriki. - - 1986. - - № 6. - S. 162-170.

78. Kobzev A. I. "Sokrovishchnica dao" / A. I. Kobzev, E. A. Torchinov, N. V. Morozova // Narody Azii i Afriki. - - 1986. - - № 6 - S. 162-170.

79. Kovban O. L. Osoblivosti gimnastiki "Cigun" / O. L. Kovban, M. M. Stahiv

// Naukovij visnik L'viv's'kogo nacional'nogo universitetu veterinarnoi medicini ta biotekhnologij im. S. Z. Gzhic'kogo : zb. nauk. prac'. - L'viv, 2011. - T.13, № 2 (48), kuis. 3. - S. 215-218.

80. Konz'olka V. Istoriya seredn'ovichnoi filosofii. / V. Konz'olka/ - L'viv: "SVIT", 2001. - - 320s.

81. Kostenko L. Vibrane / L. Kostenko. - K. : Dnipro, 1989. - - 559 s.

82. Lakan ZH. Imena-Otca / ZHak Lakan ; [per. s fr. A. K. CHernoglazova]. - M. : Gnozis-Logos, 2006. - - 160 s.

83. Lakan ZH. Stadiya zerkala i ee rol' v formirovanii funkcii YA v tom vide, v kotorom a predstaet nam v psihoanaliticheskom opyte // ZHak Lakan //

"YA" v teorii Frejda i v tehnikе psihoanaliza. - M. : Gnosis-Logos. - – S. 508–516.

84. Lapin A. E. Daoskaya joga (kitajskaya daoskaya alhimiya) /A. E. Lapin - M. : Sattva, 1993- 126 s.

85. Leshkevich T.G. Filosofiya. Vvodnyj kurs: T.G. Lesjkevitsj. - [Izd. 2-e, dopolnennoe]. - M.: "Kontur", 1998. - – 464s.

86. Li YAn-chzhen. Daoczyao shi lyue (Kratkaya istoriya daosizma) / Li YAn-chzhen, Cin Si-taj, Li Gai. - Gonkong : Cinsunguan' Syangan daoczyao syueyuan', 2000. - – 491 s.

87. Lin' Houshen. Sekreti kitajskoi medicini. Cigun [Elektronnij herleeft] / Lin' Houshen, Lo Pejyuj. - Rezhim dostupu : <http://bibliograph.com.ua/448/index.htm>.

88. Loboda E. B. Daosizm : istoriya voznikoveniya i razvitie / E. B. Loboda. - M. : Sattva, 1993. - – 196 s.

89. 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.

90. Lyu Huayan. Traktat o Vzrashchivanii ZHizni [Elektronnyj herleeft] / Lyu Huayan. - Rezhim dostupa : <http://longtang.ru/uploads/2015/08/Lyu-KHuayan- Traktat-o-Vzrashhivanii-ZHizni-RUS.pdf>.

91. Mannetjes L. Vivchayuchi teksti kul'turi : sociokul'turnij analiz yak piznaval'na strategiya sociologi : monografiya / L. Mannetjes. - K. : KIS, 2011. - – 325 s.

92. Men'shikov L. N. Rukopisnaya kniga v Kitae v 1 tys. n. e. / L. N. Men'shikov // Rukopisnaya kniga v kul'ture narodov Vostoka : ocherki. - M. : Nauka, 1988. - Kn. 2. – S. 103–222.

93. Mozgovij L. I. Antropomistichni konstanti v strukturi svitoglyadu : [monografiya] / L. I. Mozgovij. - Vid. 3-te, pererob. i dopov. - Slov'yans'k : Drukars'kij dvir, 2013. - – 275 s.

94. Moudi R. ZHizn' posle zhizni. Issledovanie fenomenen prodolzheniya zhizni posle smerti tela / R. Moudi ; per. s angl A. Borisov. - Moskva ; Riga : Start - Sinetika, 1991. - – 160 s.

95. O'Brajen B. Neobyknovennoe puteshestvie v bezumie i obratno : Operatie i Veshchi / B. O'Brajen ; perev. s angl. T. K. Kruglovoj. - M. : Klass, 1996. - (Biblioteka psihologii i psihoterapii).

96. O daoskoj tradicii ( 道 ) [Elektronnyj resurs]. - Rezhim dostupa : <http://daoia.ru/index/0-2>.



97. Ozhiganova A. A. Novaya religioznost' v sovremennoj Rossii : ucheniya, formy, praktiki / A. A. Ozhiganova, YU. V. Filippov. - M. : IEA LIEP, 2006. - - 300 s.
98. Otto R. Svyashchennoe. Ob irracional'nom v idee bozhestvennogo i ego sootnoshenii s racional'nym / R. Otto ; per. Rutkevicha A. M. - SPb. : Izd-vo Sankt- Peterburgskogo un-ta, 2008. - - 272 s.
99. Ofuti Nindzi. Syoki-no dokyo (Rannij daosizm) / Ofuti Nindzi. - Tokio: Sobunsa, 1991. - - 630 s.
100. Ofuti Nindzi. Dokyosi-no kenkyu (Issledovanie istorii daosizma) / Ofuti Nindzi. - Okayama : Okayama dai gaku kyosajkaj syosekibu, 1964. - - 547 s
101. 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. Pozdneevoj. - M. : Nauka, 1967. - - 404 s.
102. Pradhnyaparamita hridaya sutra [Elektronnyj herleeft]. - Rezhim dostupa : <http://www.abhidharma.ru/A/Vedalla/Content/CCPP.htm#o13>.
103. Pro Tovaristvo Daos'kogo Taj CHi [Elektronnij herleeft]. - Rezhim dostupu : <http://taoist.org.ua/pro-nas/pro-tovaristvo.html>.
104. Psihologiya religioznosti i mistitsizma: Hrestomatiya / Sost. K.V. Sel'chenok.  
- Mn.: Oogst: M.: AST, 2001. - - 544 s.
105. Ruchka A. Subkul'turi, yak sociologichnij konstrukt / A. Ruchka // Subkul'turna variativnist' ukraïns'kogo sociumu / za red. A. Ruchka, N. Kostenko.  
- K. : IS NANU, 2010. - - S. 35–50.
106. 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.
107. Samygin S. I. Istoriya filosofii / S. I. Samygin, A. M. Starostin, I. V. Tumajkin. - Rostov n/D : Feniks, 2015. - 189 s. - (Zachet i ekzamen).
108. Serbinenko V. V. V. S. Sol'v'ev o Kitae / V. V. Serbinenko // Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae. - M. : Nauka, 1982. - - S. 227–234.
109. Serebryakov E. A. Lu YU i sbornik "Laosyusash biczi" ("Zapisi iz skita").  
"Skita, gde v starosti uhus") / E. A. Serebryakov ; vstup. stat'ya, perevod pervoj i pyatoj czyuanej, kommentarij // Peterburgskoe Vostokovedenie. - - 1994. - Vyp. 5.  
- - S. 9–102.

110. Skovoroda G. Piznaj v sobi lyudinu / G. Skovoroda. - L'viv : Svit, 1995. - -- 528 s.
111. Skovoroda G. S. Tвори : u 2 t. / G. S. Skovoroda. - K. : Oberegi, 1994. - T. 2. - 480 s.
112. Sokal A. Intellektual'nye ulovki. Kritika sovremennoj filosofii postmoderna / A. Sokal, ZH. Brikmon ; [per. s angl. A. Kosikovej, D. Karlechkina]. - M. : Dom intellektual'noj knigi, 2002. - -- 248 s.
113. Soroka YU. G. Videt', myslit', razlichat': sociokul'turnaya teoriya vospriyatiya : monografiya / YU. G. Soroka. - H. : HNU imeni V. N. Karazina, 2010. - -- 336 s.
114. 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.
115. Syrovatkin A. N. Destruktivnoe vliyanie netradicionnyh religioznyh dvizhenij na duhovnyuyu bezopasnost' sovremennoho rossijskogo obshchestva : avtoref. diss. na soisk. uchen. step. kand. filosof. nauk : 09.00.11 spec. "Social'naya filosofiya" / A. N. Syrovatkin. - Pyatigorsk, 2013. - -- 23 c.
116. 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>.
117. Tao Hun-czin. "CHzen' gao" ("Recheniya Sovershennyh"). Istoriya knig s nebes Vysshej 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.
118. Tertickij K. M. Recenziya [na 3 knigi A. A. Maslova] / K. M. Tertickij, M. YU. Ul'yanov, S. V. Filonov // Vostok. - -- 2006. - -- № 2. - S. 196–203.
119. Tolstoj L. N. Izrecheniya kitajskogo mudreca Lao-Tze, izbrannye L. N. Tolstym / L. N. Tolstoj. - M. : Posrednik, 1910. - -- 16 s.
120. Tolstoj L. N. Lao-si. Tao-te-king, ili Pisanie o npravstvennosti / L. N. Tolstoj ; pod rood. L. N. Tolstogo ; per. s kit. prof. un-ta v Kioto D. P. Konissi. - -- M., 1913. - -- 72 s.
121. Tolstoj L. N. Pis'mo k kitajcu. Kitajskaya mudrost' / L. N. Tolstoj. - M. : Posrednik, 1907. - -- 43 s.
122. Tolstoj L. N. Suratskaya kofejnya. Kitajskij mudrec Lao-Tze / L. N. Tolstoj. - M. : T-vo I. D. Sytina, 1911. - -- 32 s.

123. Torchinov E. A. Daosizm / E. A. Torchinov, S. V. Filonov // Religiovedenie : enciklopedicheskij slovar'. - M. : Akademicheskij Proekt, 2006. -- S. 269–271.
124. Torchinov E. A. Daosizm : Opyt istoriko-religiovedcheskogo opisaniya / E. A. Torchinov. - SPb. : Andreev i synov'ya, 1993. -- 308 s.
125. Torchinov E. A. Daosizm: Opyt istoriko-religiovedcheskogo opisaniya / E. A. Torchinov. - 2-e izd., dop. - SPb. : Lan', 1998. -- 446 s.
126. Torchinov E. A. Daosskoe uchenie o bessmertii / E. A. Torchinov, S. V. Filonov // Religiovedenie : enciklopedicheskij slovar'. - M. : Akademicheskij Proekt, 2006. -- S. 271–273.
127. Torchinov E. A. Daosskie praktiki. Put' zolota i kinovari/ E. A. Torchinov. - SPb. : Azbuka klassika ; Peterburgskoe Vostokovedenie, 2007. -- 246 s.
128. Torchinov E. A. Problemy proiskhozhdeniya daosizma i periodizacii ego istorii / E. A. Torchinov //Narody Azii i Afriki. -- 1985. -- № 3. -- S. 153–159.
129. Topchinov E. A. Religii mipa : Opyt zappedel'nogo (psihotekhnika i tspansepsonal'nye sostoyaniya) / E. A. Torchinov. - SPb. : Petepbypgskoe Vostokovedenie, 1998. -- 384 s.
130. Federaciya ushu-gunfu ta cigun Ukraïni [Elektronnij herleeft]. - Rezhim dostupu : <http://olimpics.org.ua>.
131. Filatov S. Novye religioznye dvizheniya - ugroza ili norma zhizni? / S. Filatov // Religiya i obshchestvo. Ocherki religioznoj zhizni sovremennoj Rossii / otv. red. i sost. S. B. Filatov. - M. ; SPb. : Letnij sad, 2002. -- S. 440–449
132. 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 nauchno-metodicheskogo seminaru uchrezhdenij vysshego professional'nogo obrazovaniya Dal'nevostochnogo regiona / Blagoveshchenskoe vysshee tankovoe komandnoe uchilishche. CH. 1. - Blagoveshchensk, 1997. -- S. 81–82.
133. Filonov S. V. "Vstrecha" v kontekste kul'turnogo prostranstva daosskogo 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.

134. Filonov S. V. Buddo-daosskoe vzaimodejstvie i formirovanie struktury Daosskogo Kanona : nekotorye problemy i podhody / S. V. Filonov // Istoricheskij opyt osvoeniya Dal'nego Vostoka. Blagoveshchensk : Izd. AmGU, 2001. - Vyp. 4  
: Etnische contacten. - - S. 428–435.
135. Filonov S. V., Vasil'ev V. P. i nekotorye problematische daologii : K 140-letiyu universitetskoj sinologii v Rossii / S. V. Filonov // Tezisy dokladov itogovoj nauchno-prakticheskoj konferencii. CHast' 1 : Problemy gumanitarnyh nauk // Blagoveshchenskij gos. ped. institut. - Blagoveshchensk : Izd. BGPI, 1994. - - S. 11.
136. 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- metodicheskoy konferencii / YAroslavskij gosudarstvennyj universitet im. P. G. Demidova. - JAroslavl' : Izd. JArsGU, 1998. - - S. 64–66.
137. 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
138. "Istoriografiya, istochnikovedenie i metody istoricheskogo issledovaniya" / Sergej Vladimirovich Filonov. - SPb., 2007. - - 52 s.
139. Filonov S. V. Daosskaya 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.
140. 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. DVG TU, 1999. - - S. 163–168.
141. Filonov S. V. Daoskij klooster' kak vneverbal'nyj tekst kitajskoj kul'tury / S. V. Filonov // Gumanitarnye nauki v kontekste mezhdunarodnogo sotrudnichestva : materialisticheskie 1-j mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii / Dal'nevostochnyj gosudarstvennyj tekhnicheskij universitet. - Vladivostok : Izd. DVG TU, 1999. - - S. 168–172.
142. Filonov S. V. Daoskij klooster' Louguan' - legendarnaya kolybel' daosizma / S. V. Filonov // Rossiya i Kitaj na dal'nevostochnyh rubezhah. - Blagoveshchensk : Izd. AmGU, 2003. - Vyp. 5. - S. 341–347.
143. 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.

144. Filonov S. V. K voprosu o meste literatury daosizma v obshchekitajskom literaturnom processse / S. V. Filonov itogovoj nauchno- prakticheskoy konferencii. CH. 1 : Problemy gumanitarnyh nauk // Blagoveshchenskij gos. ped. institut. - Blagoveshchensk : Izd. BGPI, 1995. -- S. 6– 8.

145. Filonov S. V. Kitajskij yazyk i kul'tura Kitaya : nekotorye problemy izucheniya na regional'nom urovne / S. V. Filonovlenie sodержaniya obshchego obrazovaniya : materialy mezhregional'noj nauchno-prakticheskoy konferencii. CH. 2. / Blagoveshchenskij in-t povysheniya kvalifikacii ped. kadrov. - Blagoveshchensk, 1995. -- S. 91–93.

146. Filonov S. V. Knigi s nebes Vysshej chistoty i kul'turnoe prostranstvo daosskih astral'nyh puteshestvij / S. V. Filonov // Religiovedenie. -- 2004. -- № 1. -- S. 38–60.

147. Filonov S. V. Knizhnoe sobranie dvizheniya Shancin : Istoriya formirovaniya i ocenka daosskoj tradiciej / S. V. Filonov // Sbornik rabot prepodavatelej i aspirantov AmGU i Pekinskogo universiteta : Filologiya / Amurskij gosudarstvennyj universitet i Pekinskij universitet. - Blagoveshchensk : Izd. AmGU, 1999. -- S. 19–24.

148. 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.

149. Filonov S. V. Nekotorye tendencii v razvitii sovremennogo daosskogo monashestva KNR / S. V. Filonov // Vestnik AmGU. -- 1998. -- № 3. -- S. 22–26.

150. Filonov S. V. O vliyanii vzaimnyh kontaktov buddizma i daosizma na formirovanie struktury Daosskogo Kanona (predvaritel'nyj analiz) / 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. 31–40.

151. Filonov S. V. O koncepcii Daosskogo Kanona / S. V. Filonov // Obrazovanie, yazyk, kul'tura na rubezhe XX-XXI vekov : materialy mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii (22-25 sentyabrya 1998 g.). CH. 2. - Oefa : Vostochnyj universitet, 1998. --S. 145–146.

152. Filonov S. V. Osnovnye etapy v istorii daosizma / S. V. Filonov // Molodezh' i nauchno-tehnicheskij vooruitgang : materialy regional'noj nauchnoj konferencii. - Vladivostok : Izd. DVGTU, 1998. -- S. 80–81.

153. Filonov S. V. Otrazhenie evolyucii daosizma v bibliograficheskih istochnikah / S. V. Filonov // Vestnik AmGU. - - 1999. - - № 5. - S. 19–24.
154. 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. DVGU, 2002. - - S. 181–190.
155. Filonov S. V. Pervye daoskie enciklopedicheskie svody / S. V. Filonov // Materialy yubilejnoj konferencii Vostochnogo instituta DVGU / Dal'nevostochnyj gosudarstvennyj universitet. - Vladivostok : Izd. DVGU, 1999. - - S. 115–116.
156. Filonov S. V. Rannaya istoriya daoskikh monastyrej : Opyt predvaritel'nogo analiza / S. V. Filonov // Religioznyj mir Kitaya : al'manah : 2003. - M. : Muravej, 2003. - - S. 105–123.
157. 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-teoreticheskoy konferencii 13-15 oktyabrya 1998 g. / Irkoetskij gosudarstvennyj pedagogicheskij universitet ; Mezhdunarodnyj centr aziatskikh issledovanij. - Irkoetsk, 1998. - Kn. 1. - - S. 40–43.
158. Filonov S. V. Social'no-politicheskaya problematika "Daodeczina" / S. V. Filonov // Aktual'nye problemy yazykov, istorii, kul'tury, obrazovaniya stran ATR materialisticheskie II mezhdunarodnoj konferencii / Dal'nevostochnyj gosudarstvennyj tekhnicheskij universitet, Vostochnyj institut. - Vladivostok : Izd. DVGU, 2002. - - S. 175–187.
159. Filonov S. V. Strazh zastavy In' Si i daoskij klooster' Louguan' / S. V. Filonov // Religiovedenie. - - 2003. - - № 2. - S. 50–60.
160. Filonov S. V. U istokov shancinskogo daosizma : Syuj Mi i Syuj Huej / S. V. Filonov // Vestnik AmGU. - - 2001. - - № 12. - - S. 23–26.
161. 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.
162. 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.

163. Filonov S. V. YAn Si - pervyj posvyashchennyj v uchenie Shancin / S. V. Filonov // Vestnik AmGU. - - 2000. - - № 10. - - S. 50–55.
164. Flug K. K. Istoriya kitajskoj pechatnoj knigi sunskoj epohi (10-13 vv.) / K. K. Flug. - M. ; L. : Izd. AN SSSR, 1959. - - 399 s.
165. Flug K. K. Ocherk istorii daoskogo kanona (Dao czana) / K. K. Flug // Izvestiya van de SSSR Academie van Wetenschappen. Otdel gumanitaire wetenschappen. - M., 1930. - №4. - P. 239-249.
166. Flug K. K. Ocherk van het Taosky Kanon (Dao czana) / K. K. Flug // Izvestiya AN SSSR. De obshchestvennyh wetenschappen. - M. ; L., 1930. - Kaas. 8, № 4. - S. 239–249.
167. Frank S. L. Osnovnaya ideya filosofii Spinozy / S.L. Frank // Put'. - - 1933. - - № 37. - - S. 61-67.
168. Frejd Z. Nedovol'stvo kul'turoj / Z. Frejd // Psihoanaliz. Religie. Kul'tura / [per. s nem., sost. i vstup. st. A. M. Rutkevicha]. - M. : Renessans, 1992. - - S. 65– 134, 204.
169. Fromm E. Iskusstvo lyubit' : issledovanie prirody lyubvi / E. Fromm. - Moskva: Pedagogika, 1990. - - 159 s.
170. Fromm E. Krizis psihoanaliza. Dzen-buddizm i psihoanaliz [Elektronnyj resurs] / E. Fromm ; per. s angl. E. A. Grossmana. - M. : Ajris-pers, 2004. - - 304 s. - Rezhim dostupa : <http://mreadz.com/new/index.php?id=3025>.
171. Fuko M. O transgressii / M. Fuko // Tanatografiya erosa. - SPb. : Mifril, 1994. - - 364 s.
172. Fuko M. Slova i veshchi. Arheologiya gumanitarnyh nauk / M. Fuko ; per. s fr. V. P. Vizgina i N. S. Avtonomovoj. - SPb. : A-cad, 1994. - - 407 s.
173. Habermas YU. Lekciya "Ot kartin mira k zhiznennomu miru" [Elektronnyj herleeft] / JU. Habermas. - Rezhim dostupa : <http://www.slideshare.net/sllslls/jurgenhabermas-13084165>.
174. Habermas YU. Otnosheniya mezhdru sistemoy i zhiznennym mirom v usloviyah pozdnego kapitalizma / YU. Habermas // THESIS. - - 1993. - - T. 1. - Vyp. 2. - S. 123–136.
175. Havronenko V. D. Tradicijni kul'ti i rituali Kitayu / V. D. Havronenko // Universitets'ka kafedra. - - 2013. - - № 2. - S. 165–175.
176. Hajdegger M. Bytie i vremya / M. Hajdegger ; per. s nem. V. V. Bibihina. - H. : Folio, 2003. - 503 s. - (Filosofie).

177. Haksli O. Dveri vospriyatiya. Raj i ad : traktaty / O. Haksli ; per. s angl. S. Hrenova. - SPb. : Azbuka-klassika, 2007. - -- 218 s.
178. 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.
179. Hodus E. V. Privatnost' kak atributivnaya karakteristika sovremennogo opyta sub"ektnosti : k postanovke problemy / E. V. Hodus // Grani. - -- 2013. - -- № 8. - -- S. 156-161.
180. Holl Menli P. Enciklopedicheskoe izlozhenie masonskoj, germeticheskoy, kabbalicheskoy i rozenkrejcerovskoj simvolicheskoy filosofii / Menli P. Holl; Per. s angl. - M.: EKSMO; SPb: Midgard, 2007. - -- 864s.
181. Horuzhij S. S. Podvig kak organon. Organizaciya i germenevtika opyta v isihastskoj tradicii / S. S. Horuzhij // K fenomenologii askezy / S. S. Horuzhij. - M. : Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury, 1998. - -- 352 s.
182. Huan-di nej czin [Elektronnyj herleeff]. - Rezhim dostupa : <http://www.taiji-bg.com/articles/qigong/q29.htm>.
183. Cvetkov P.P. O sekte daosov / P.P. Cvetkov // Trudy chlenov Rossijskoj duhovnoj missii v Pekine. - -- 1853. - T. 3. - S. 451-460.
184. CHernish N. Sociokul'turnij pidhid u sociogumanitnrnih naukah : obmin sensami / N. CHernish, O. Rovenchak // Sociologiya : teoriya, metodi, marketing. - -- 2005. - -- № 4. - S. 92-103.
185. CHzhuan-czy. Le-czy / per. s kit., vstup, st. i primech. V. V. Malyavina. - M. : Mysl', 1995. - -- 439 s.
186. CHen' Go-fu. Dao czan yuan'lyu kao (Issledovanie : proiskhozheniya Daoskogo Kanona) : v 2 t. / CHen' Go-fu. - Izd. 2-e, dopoln. - Pekin : CHzhunhua shuczyu, 1935. - -- 504 s.
187. CHen' Kajgo. Voskhozhdenie k Dao. ZHizn' daoskogo uchitelya Van Lipina / CHen' Kajgo, CHzhen' SHun'chao. - M. : AST, Astrel', 2005 - 176 s.
188. 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.
189. SHeler M. Izbrannye proizvedeniya / M. SHeler; per. s nem. - M.: Gnozi's, 1994. - -- 490 s.
190. SHelling F. V. Filosofiya mifologii. V 2-h t. T. 1. Vvedenie v filosofiyu mifologii / F. V. SHelling; per. s nem. V. M. Linejkina; peul rood. T. G. Sidasha, S.



- D. Sapozhnikovoj; vst. st. T. G. Sidasha. - SPb.: Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 2013. - xxiv + 480 s.
191. 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.
192. SHkrebec S. M. Faktory religioznoj tolerantnosti sovremennogo ukrainskogo obshchestva // Metodologiya, teoriya ta praktika sociologichnogo analizu suchasnogo suspil'stva : zb. nauk. prac'. - H. : HNU imeni V. N. Karazina, 2007. -- S. 427–431.
193. SHtompka P. V. V. fokuse vnimaniya povsednevnyaya zhizn'. Novyj povorot v sociologii / P. V. SHtompka // Sociologicheskie issledovaniya. - – 2009. - – № 8. - – C. 3–13.
194. SHul'ga A. Legitimaciya i "legitimaciya" : fenomenologicheskij analiz / A. SHul'ga. - K. : In-t sociologii NAN Ukrainy, 2012. - – 208 s.
195. SHyuc A. Izbrannoe : Mir, svetychijsya smyslom / A. SHyuc ; per. s nem. i angl. - M. : Rossijskaya politicheskaya enciklopediya (ROSSPEN), 2004. - 1056 s. - (Seriya "Kniga sveta").
196. Ezoterizm: Enciklopediya. - Mn.: Interpresservis; Knizhnyj Dom. 2002. - – 1040s.
197. YUng K.-G. O psihologii vostochnyh religij i filosofij / K.-G. YUng. - M. : Medium, 1994. - – 132 s.
198. YUng K.-G. Problemy dushi nashego vremeni / K.-G. YUng. - SPb. : Piter, 2002. - 352 s. - (Seriya "Psihologiya-klassika").
199. YUrchenko L. I. Etika daosizmu v konteksti kitajs'koï kul'turi / L. I. YUrchenko, A. A. Kostenko // Gileya : naukovij visnik. - – 2014. - Vip. 82. - – S. 255–259.
200. YAKovleva YU. A. Sociologicheskij analiz netradicionnyh religioznych soobshchestv : teoretiko-metodologicheskij aspekt / JU. A. YAKovleva // Gosudarstvo, religija, cerkov' v Rossii i za rubezhom. - – 2011. - – № 2. - S. 133–149.
201. YAn Hin-shun. Drevnekitajskij filosof 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](http://www.morebooks.shop)**

Kaufen Sie Ihre Bücher schnell und unkompliziert online – auf einer der am schnellsten wachsenden Buchhandelsplattformen weltweit! Dank Print-On-Demand umwelt- und ressourcenschonend produziert.

Bücher schneller online kaufen  
**[www.morebooks.shop](http://www.morebooks.shop)**

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

[info@omniscryptum.com](mailto:info@omniscryptum.com)  
[www.omniscryptum.com](http://www.omniscryptum.com)

OMNIScriptum



FOR AUTHOR USE ONLY