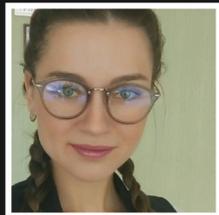


La transgression spirituelle dans la philosophie occidentale et orientale

La monographie est consacrée au concept de transgression spirituelle dans l'anthropomistique taoïste. L'article met en évidence les principales sources de formation de la transgression dans la tradition chinoise taoïste. La monographie couvre la transgression sociale et individuelle du taoïsme dans le contexte de la philosophie ukrainienne et révèle les manifestations du phénomène de transgression taoïste dans les concepts du post-structuralisme européen.



Butko Yuliia - Maître de conférences du département de philosophie, de sciences socio-politiques et juridiques, Sloviansk, Ukraine



978-620-2-61956-1



EDITIONS NOTRE SAVOIR



EDITIONS NOTRE SAVOIR



La transgression spirituelle dans la philosophie occidentale et orientale

Leonid Mozgovoy
Yuliia Butko
Vera Dubinina

**Leonid Mozgovoy
Yuliia Butko
Vera Dubinina**

**La transgression spirituelle dans la philosophie occidentale et
orientale**

FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY

**Leonid Mozgovoy
Yuliia Butko
Vera Dubinina**

La transgression spirituelle dans la philosophie occidentale et orientale

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

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: 978-620-2-61956-1

Copyright © Leonid Mozgovoy, Yuliia Butko, Vera Dubinina

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

FOR AUTHOR USE ONLY

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	3
CHAPITRE 1. BASES DE LA RECHERCHE HISTORIQUE- PHILOSOPHIQUE DU CONCEPT DE TRANSGRESSION DANS L'ANTHROPOMYSIQUE TAOÏSTE	7
1.1. Historiographie philosophique de l'anthropomystique taoïste	7
1.2. Le concept de transgression comme moyen de l'herméneutique historico-philosophique du discours anthropomique du taoïsme	14
CHAPITRE 2. LE PROBLÈME DE LA TRANSGRESSION SPIRITUELLE DANS LE CONTEXTE DE LA FORMATION DE L'ANTHROPOMYSIQUE TAOÏSTE	26
2.1 Étapes du développement de la tradition anthropomiste taoïste	26
2.2. Transgression spirituelle dans le paradigme conceptuel de l'anthropomysique taoïste	38
2.3. Modifications du concept de transgression mystique dans les pratiques spirituelles taoïstes	55
CHAPITRE 3. LES IDÉES ANTHROPOMISTES DANS LA TRADITION PHILOSOPHIQUE RELIGIEUSE EUROPÉENNE	61
3.1. Ligne anthropomique dans l'histoire de la métaphysique de l'Europe occidentale de l'Antiquité au Baroque	61
3.2. L'hermétisme comme forme d'explication des intentions anthropomiques de la culture européenne	75
3.3 Conceptualisation des idées anthropomiques de la réflexion philosophique de la Modernité et du Postmoderne	91
CONCLUSIONS	110
Références	113

FOR AUTHOR USE ONLY

RÉSUMÉ

La monographie est consacrée au concept de transgression spirituelle dans l'anthropomistique taoïste. L'article met en évidence les principales sources de formation de la transgression dans la tradition chinoise taoïste. Les étapes du développement de la tradition anthropomiste taoïste sont établies.

La monographie couvre la transgression sociale et individuelle du taoïsme dans le contexte de la philosophie ukrainienne et révèle les manifestations du phénomène de transgression taoïste dans les concepts du post-structuralisme européen.

Le taoïsme en tant que courant philosophico-religieux a un impact significatif sur la culture moderne des pays d'Asie de l'Est, dont l'héritage historique est génétiquement associé à la tradition chinoise. Même dans notre pays, il existait un énorme ensemble de clubs, d'écoles spéciales pour l'étude de la philosophie orientale, de la culture spirituelle, qui n'ont aucune influence sur la formation de notre mentalité.

Notre pays se trouve à l'intersection des frontières entre le monde occidental et le monde oriental et synthétise donc de manière synchrone tout l'héritage spirituel des différentes cultures et pratiques spirituelles. Par conséquent, l'étude de l'anthropomisme spirituel taoïste au moyen d'une analyse poststructuraliste et postmoderniste est tout à fait pertinente.

Ce qui précède détermine la pertinence de l'étude des problèmes de l'anthropomisme taoïste à travers un examen détaillé de ses principales composantes, dont la plus décisive est la transgression, qui sert de phénomène de fixation du passage d'une frontière infranchissable entre le possible et l'impossible.

L'article explore le concept de transgression dans le contexte de l'histoire de la philosophie sur la base de l'analyse des sources primaires comme l'une des lignes directrices méthodologiques pour la transformation de la personnalité de l'homme. et les principales tendances des transformations socioculturelles de la transgression sont étudiées, les principales étant les pouvoirs innés du corps humain, définis comme des divinités internes, qui sont intégrés dans le système des champs covariens du corps humain.

Le rôle de la transgression spirituelle dans les idées de la philosophie taoïste anthropomique est systématisé et généralisé. Une attention particulière est portée aux pratiques spirituelles en tant qu'aspect appliqué de la mise en œuvre du concept de transgression spirituelle, inhérent à la doctrine taoïste.

Il est à noter que le patrimoine moral et éthique oriental a développé son propre appareil conceptuel spécifique en matière de transgression. L'analyse

systémique de la conception taoïste de l'espace anthropomique et des "divinités internes" est effectuée.

On y analyse la caractéristique essentielle anthropologico-mystique du phénomène de la transgression en tant qu'aspiration à une certaine ressource illimitée, visant la percée d'un monde discrètement déterministe vers la sphère de la transcendance. L'étude révèle la relation entre la personne et le monde extérieur.

Cette pluralité d'identité est un point qui s'applique de la manière la plus évidente au taoïsme, qui, au cours de ses plus de deux mille ans d'existence, a évolué en étroite interaction avec les autres grandes traditions de la Chine, notamment le confucianisme, le bouddhisme, les croyances ethniques et la religion populaire.

Jusqu'à aujourd'hui, la religion est donc constituée d'une multiplicité de croyances et de pratiques, ce qui a posé un défi majeur aux chercheurs qui tentent de comprendre ce qu'est exactement le taoïsme.

Ce défi, ainsi que le développement de la religion elle-même, peut être compris comme l'interaction continue des deux forces de différenciation et d'intégration, le mouvement de changement en fonction des développements politiques et économiques et l'adoption de formes et de modèles toujours nouveaux provenant d'une variété de sources différentes par opposition au besoin de créer une stabilité et une continuité par l'établissement de systèmes de croyances, de lignées, de rituels et de mythes valables.

Au fil des siècles, différents aspects et écoles du taoïsme ont favorisé différents modes de sacralisation et de formation de l'identité, chacun mettant l'accent sur un modèle et accordant moins d'attention aux autres.

Les penseurs ou les taoïstes littéraires, travaillant souvent dans le sillage de Laozi et de Zhuangzi, ont donc choisi de formuler des systèmes de croyance, mais ils étaient également attachés à leurs modèles inspirants et à leurs mythes et suivaient des régimes d'auto-culture formalisés rituellement pour mettre en valeur les concepts des philosophes dans leur vie.

Les membres des premiers mouvements, la Grande Paix et les Maîtres Célestes, se concentraient sur des schémas rituels et des modèles de comportement, mais ils avaient aussi un système de croyances clair - y compris un nouveau niveau de transcendance qui leur permettait d'expérimenter de nouvelles formes sociales et l'intégration ethnique - et nécessitaient un engagement fort des membres envers le groupe, qui s'exprimait dans des rites sexuels et le recours à la confession plutôt qu'à la médecine pour guérir les maladies.

Tout au long de l'histoire, les communautés taoïstes ont été ouvertes aux autres et ont accueilli des étrangers et des non taoïstes.

Les temples taoïstes étaient et sont donc souvent des temples communautaires ; les offrandes taoïstes ont inclus des sacrifices de sang en adaptation des pratiques populaires ; les gestes et incantations des mains taoïstes ont intégré des mudras et mantras bouddhistes.

Les rituels taoïstes de salut des morts ont été similaires aux pratiques bouddhistes et populaires ; et même la pratique exclusivement taoïste d'envoyer des annonces, des pétitions et des mémoriaux à l'Église. Pour délimiter une identité taoïste par le biais d'un rituel, les chercheurs doivent examiner les rites pour leurs aspects exclusivement taoïstes.

Ainsi, par exemple, les gestes rituels taoïstes peuvent être décrits comme uniques dans la mesure où les différentes parties de la main sont en corrélation avec différents aspects du cosmos, et même si le geste peut avoir un nom indien et imiter le bouddhisme, sa signification cosmique et son impact sur l'univers sont strictement taoïstes. De même, il peut y avoir des offrandes de porcs et d'autres animaux pendant un jiao taoïste, mais elles sont placées loin de l'activité la plus sacrée.

Le banquet rituel, d'ailleurs, dans le bouddhisme met en scène l'accueil qu'un hôte réserve à son invité ; dans le taoïsme, c'est une audience avec les célestes. Dans toutes ces façons de former l'identité taoïste, des concepts, des images, des métaphores et des symboles spécifiques jouent un rôle omniprésent, construisant un réseau d'idées valables et un flux de récits pour montrer comment être taoïste dans ce monde.

FOR AUTHOR USE ONLY

CHAPITRE 1 . BASES DE LA RECHERCHE HISTORIQUE- PHILOSOPHIQUE DU CONCEPT DE TRANSGRESSION DANS L'ANTHROPOMYSIQUE TAOÏSTE

La science historique et philosophique moderne dispose d'un appareil théorique et méthodologique extrêmement large et flexible pour l'étude des phénomènes de la culture intellectuelle du passé et l'identification des tendances actuelles du philosophe. L'histoire de la philosophie ne peut plus être réduite au domaine de l'expertise archéologique visant à vérifier l'objectivité descriptive de la variété classique.

L'histoire de la philosophie est désormais l'incarnation de la pensée actuelle, réalisée sous forme d'herméneutique des phénomènes de philosopher. C'est le point de référence du système de coordonnées qui détermine le mouvement de l'étude des éléments de la compréhension philosophique de la transgression dans le contexte de l'évolution de l'anthropomystique taoïste.

Le concept de "transgression" est un moyen postmoderne réussi de repenser l'Aufhebung hégélienne, un élément clé de la formation dialectique. En même temps, la transgression est en corrélation avec la logique de l'expérience mystique.

L'interprétation anthropologique du mysticisme, dont les multiples manifestations sont réunies sous le terme universel d'"anthropomystique", nous permet de faire une transition importante entre la perspective ontologico-épistémologique des formes de vision mystique du monde, qui prévaut dans la tradition scientifique, et le monde existentiel-anthropologique de la culture.

1.1. historiographie philosophique de l'anthropomystique taoïste

Au tournant des XX-XXIe siècles, une demande de mise à jour qualitative du système de paradigme idéologique, adapté à la perception multivariée du monde, se forme. Au cours des dernières décennies, la société a formulé de nouvelles exigences pour la constitution des attitudes humaines envers le monde, tant dans l'esprit du public que dans l'intelligence historique et philosophique.

Dans le contexte contemporain de la culture intellectuelle, l'attention est attirée sur une nouvelle vision du monde à travers le prisme de la transgression, qui a été initiée par des philosophes aussi éminents que M. Foucault [154, 155], J. Lacan [69, 70], J. Deleuze [56] et d'autres. Tout en insistant sur la "mort du sujet" en tant que partie active du processus de cognition, ces chercheurs donnent une certaine interprétation de la transgression comme le dépassement des limites du possible, une sorte de "retrait" du sujet du pouvoir de l'esprit.

Ainsi, dans le contexte du postmodernisme philosophique, la transgression est un moyen de surmonter conceptuellement les réductions méthodologiques

des modèles traditionnels de la pensée métaphysique et dialectique, capables de constituer les formes les plus récentes de compréhension de la synthèse d'éléments hétérogènes de l'être.

En ce sens, la transgression constitue une alternative à la métaphysique statique de l'identité et au modèle dualiste de la dialectique classique.

En tant que partie de la culture mondiale, la culture ukrainienne est historiquement orthodoxe, et donc ses racines sont issues de la civilisation byzantine. Compte tenu de ce fait historique, il est particulièrement pertinent d'analyser la compréhension de la transgression dans le contexte des traditions anthropomiques occidentales et orientales. La mise à jour de ces études est encore plus aiguë dans le contexte des événements politiques actuels, où l'idée d'une crise générale du christianisme est de plus en plus entendue dans la société, et pas seulement dans le contexte des philosophies nietzschéennes. Il ne s'agit pas seulement d'une négation postmoderne des valeurs chrétiennes, alors qu'elles sont couvertes par certains substituts déguisés, comme la "volonté de puissance" du surhomme nietzschéen. L'accent est mis sur l'objection sans affirmer quelque chose en retour ; il s'agit d'une croyance totale que tout dans le monde est dénué de sens et en vain et que, par conséquent, le monde lui-même est dénué de sens. Ainsi, une personne (et surtout un chrétien) prend conscience de l'existence d'une frontière irrésistible entre l'évident et l'implicite, le possible et l'impossible, le rationnel et l'irrationnel. Cela soulève la question primordiale de la recherche d'opportunités pour surmonter cette frontière insurmontable.

Aujourd'hui, nous pouvons dire que le thème de la transgression est élaboré de manière anthropomorphique dans le domaine de l'histoire de la philosophie, car il s'agit d'une version originale de l'existence et de la méta-anthropologie et permet de révéler les fondements transgressifs de nombreuses pratiques sociales, ainsi que de justifier la présence de certaines tendances destructrices chez l'homme.

L'anthropomystique, qui distingue organiquement la conceptualisation du mysticisme comme une manifestation particulière de l'essence irrationnelle de l'homme dans le contexte de sa vie spirituelle, est inhérente au développement philosophique de la société depuis de nombreux millénaires, et prédétermine la réalisation de la spiritualité humaine dans une harmonie indéniable, un sentiment de transcendance. En d'autres termes, dans le contexte de l'anthropomystique, la capacité unique d'une personne à posséder sa propre conscience et sa propre vie est produite à travers le prisme de la logique du paradigme mystique du monde. De ce fait, l'anthropomystique a eu une manifestation indéniable dans pratiquement tous les courants philosophiques.

Cependant, dans certains cas de philosophies, les manifestations de l'anthropomystique sont manifestes et spécifiques, et dans d'autres, elles nous apparaissent comme des entités discutables qui doivent être étudiées avec soin. Un exemple de ces dernières est le taoïsme et l'anthropomystique taoïste en tant

que phénomène inhérent. De notre point de vue, elles devraient aujourd'hui faire l'objet d'une recherche philosophique minutieuse.

Notez que l'anthropomystique taoïste, en tant que système religieux et philosophique distinct, s'est formée au début de notre ère et est une conséquence de la fusion symbiotique du Lao-Tseu (53) et du Zhuang-Tseu (167). Toutes ces philosophies sont très diverses et parfois contradictoires, car la Chine antique avait pour objectif la compréhension de questions qui avaient une base cosmologique, philosophique naturelle et occulte-numérique. C'est pourquoi on les appelle parfois "philosophiques naturelles". Mais c'est l'immersion des représentants de ces courants dans les profondeurs de la philosophie naturelle qui a conduit à la création des fondements de la mystification du monde et de l'essence de l'homme.

Tout au long de son développement séculaire, l'anthropomystique taoïste a connu une série d'étapes de développement, ce qui a fait évoluer la tradition anthropomiste taoïste générale d'un simple ensemble sommatif d'idées philosophiques individuelles contenues dans les enseignements de Lao Tseu et de Zhuang Tseu vers un puissant système religieux et philosophique en Chine.

Cette position de l'anthropomystique taoïste a été observée jusqu'à ce jour, malgré le déclin de la tradition taoïste générale, en raison de l'influence de la "révolution culturelle" et de la rupture de la ligne d'héritage systématique des enseignements des patriarches de l'école des tuteurs célestes.

Dans la philosophie taoïste, un concept unique de transgression spirituelle a émergé qui influence la pensée et la culture philosophiques des pays occidentaux et de la Chine contemporaine.

L'un des éléments centraux du concept de transgression spirituelle dans l'anthropomystique taoïste - la doctrine de l'immortalité - a stimulé la création et le développement d'un type particulier de pratique comme un ensemble complexe d'exercices psychophysiques, ainsi que l'alchimie, qui était destinée à créer l'élixir d'immortalité.

Soit dit en passant, les problèmes d'immortalité dans leurs travaux n'ont pas touché que les chercheurs chinois. Il a été soigneusement pris en compte dans les écrits de E.A. Torchinova (111), C.V. Filonov (125, 126, 127), L.I. Mozgovy (79), L.S. Vasilyev (36) et d'autres.

Le sujet de cette étude nécessite une étude attentive des expériences antérieures concernant l'analyse philosophique du taoïsme en général et la composante anthropologique du mysticisme taoïste en particulier.

En même temps, l'analyse des sources scientifiques sur cette question conduit à la conclusion qu'il n'existe pas de travaux systématiques consacrés à la divulgation du concept de transgression spirituelle dans l'anthropomystique taoïste.

Le concept de transgression est un moyen de réinterprétation des formes dialectiques de la pensée, qui permet de poser la question de la méthode de synthèse entre des entités qui se trouvent dans une contradiction dialectique.

L'analyse historique et philosophique des sources montre que l'un des thèmes principaux du concept de transgression spirituelle est le problème de la retenue.

Par exemple, le développement du concept de transgression dans le contexte d'une certaine retenue a été considérablement influencé par la philosophie du philosophe allemand Martin Heidegger, qui a développé dans ses écrits l'idée d'"être jusqu'à la mort". Selon ce penseur, c'est l'existence humaine qui est la clé pour tout comprendre. Mais l'existence humaine, ou, selon la terminologie de Heidegger, "dasein", est avant tout l'existence de la conscience humaine. Grâce à cette caractéristique de la "dasein", une personne est consciente de sa propre mortalité, et donc de la temporalité de l'existence, qui impose à sa vie certaines limitations.

Le concept de transgression spirituelle est un outil irrationnel unique de connaissance du monde extérieur car il aide à découvrir les dimensions de la transcendance de la conscience, ce qui permet de surmonter les limites de la science classique et d'élargir l'horizon de la conscience humaine de sa propre vie.

Déjà dans la philosophie de F. Nietzsche, à savoir dans sa conception du surhomme, le système de coordonnées du paradigme philosophique classique avec ses slogans de l'intégralité de la raison et de la cognition mentale a été réinterprété. Nietzsche rappelle l'existence de la capacité biologique de survie d'une personne, selon laquelle le désir de vie est assimilé à la "volonté de puissance". Cette "volonté de puissance" a une nature biologique inhérente, et par conséquent, la compréhension de son essence est hors du contrôle de l'esprit. Ainsi, le chercheur souligne la nécessité de poursuivre la réflexion sur la recherche d'êtres humains irrationnels particuliers, qui dépassent les directions classiques des philosophies.

Dans les écrits de Freud [151], et plus tard dans les travaux de J. Lacan [69, 70], cette question est devenue fondamentale pour l'étude de la transgression de la conscience en termes de systèmes de vision du monde non scientifiques.

Notons que les brillantes conclusions psychanalytiques de Freud provoquent encore une vague de malentendus dans le monde scientifique. Le discours tourne avant tout autour de "l'enveloppe culturelle" de l'individu, qui "cache" soi-disant ses instincts brutaux, qui se résument finalement à l'instinct sexuel. En conséquence, les fondements sexuels des névroses, qui sont devenus la base de la psychothérapie freudienne, sont remis en question. Cependant, de nombreuses contemplations de patients et l'utilisation des principaux acquis de cette psychothérapie ont permis plus tard à J. Lacan de conclure sur le lien indiscutable entre le discours du patient et l'inconscient : l'inconscient est

structuré comme le langage ; il fait partie du discours trans-individuel et peut s'exprimer non seulement dans les symptômes de la névrose mais aussi subir une réalisation linguistique.

Au XXe siècle, grâce aux efforts des penseurs français, la transgression s'est concentrée sur un certain nombre de questions de recherche de premier plan. Ici, il faut tout d'abord souligner les réalisations scientifiques de J. Bataille, dans l'héritage philosophique duquel le problème de la transgression se révèle sous la forme du désir de dépasser les limites de l'existence humaine et se réalise dans la violation des facettes du laid, dans le cadre des vacances, du péché et de l'érotisme.

Les travaux de J. Baudrillard, M. Foucault, M. Blanchot, R. Girard et de nombreux autres représentants de la postmodernité philosophique jouent un rôle important dans la compréhension de la transgression.

Par exemple, dans le sillage de J. Bataille, dans le mode de vie philosophique, la notion de "simulacre" comme signes sémiotiques spéciaux, qui sont une copie de quelque chose sans original bien défini, J. Baudrillard note qu'il n'y a pas de relation entre ces signes spécifiques et la réalité. Ils sont créés artificiellement, existent en tant que tels, et nécessitent donc une approche particulière pour révéler leur essence. De plus, ces entités artificielles sont le résultat d'une certaine coïncidence de circonstances et nous cachent la réalité d'un substitut, que l'on peut conditionnellement appeler "hyperréalité". Mais l'"hyperréalité" n'est plus rationnelle et exige des chercheurs qu'ils recherchent les derniers moyens épistémologiques.

M. Foucault [154, 155] tente de suggérer sa propre différenciation des méthodes de formalisation et d'interprétation du réel, en utilisant les moyens de la méthodologie structuraliste. Il utilise le langage comme un principe général d'ordonnement et de coexistence de diverses manifestations de la culture, qui à première vue sont considérées comme incompatibles. Mais la position particulière de la langue dans le système des sciences du XXe siècle lui permet d'aborder la compréhension de la transgression au moyen d'une interprétation sémiotique (par signes) de la culture européenne.

M. Blanchot [23] esquisse l'image du créateur littéraire destructeur et note que la nomination d'un poète ou d'un écrivain - dans son expérience de la mort, dans sa capacité à se suicider, puisque toute œuvre littéraire est indirectement transcendante, contient alors de nombreuses manifestations, mais dans le contexte d'un retour permanent, éternel. La notion de non-être est donc fondamentale dans son œuvre. Mais ce non-existant est immergé dans l'être, masqué dans son abîme. La réalisation de ce non-être n'est possible qu'à travers la circulation des mots, un flux de langage spécial, impersonnel, indéfinissable, qui peut persister dans nos vies après la disparition de la littérature.

Enfin, René Girard, philosophe, anthropologue et critique littéraire français de renom, fondateur de la théorie du "désir mimétique", voit la transgression directement dans l'essence d'une personne qui est associée à la sphère du religieux, à savoir le sacré et le sacrificiel. Il pense que la société humaine et la culture en général sont le résultat d'une transformation religieuse de l'agression collective en une victime choisie. Et puis, dans la société, la compréhension de l'agression devient une coutume de sacrifice, et la victime - un "symbole sacré", sans lequel la paix et l'harmonie ne peuvent être établies. Il s'ensuit que la culture en général est le résultat de l'imitation et de la violence.

Il convient également de souligner les travaux anthropologiques de J. Heizinga et M. Eliade [57], qui ont joué un rôle particulier dans la compréhension philosophique du phénomène de la transgression. Ces auteurs ont cherché à découvrir la nature intrinsèque d'une personne archaïque qui, d'une manière ou d'une autre, se manifeste inconsciemment dans certains préjugés religieux et gestes rituels.

J. Derrida, K. Schmitt et P. Sorokin ont développé des concepts plus proches de la notion de transgression en considérant des phénomènes tels que la révolution, la guerre et le pouvoir.

Les questions fondamentales de la philosophie existentielle, à savoir le lien de l'homme avec Dieu, l'angoisse de son existence, la malédiction, l'aliénation, la mortalité, etc. Par conséquent, l'interprétation de la transgression dans la perspective du discours existentiel a été influencée par les travaux de M. Berdyaev et K. Jaspers.

Parmi les philosophes ukrainiens contemporains, le problème de la transgression a été examiné par V. Chernetsky, T. Gundorova et J. Polishchuk.

Les sources de l'anthropomystique taoïste de notre étude sont les textes taoïstes classiques suivants : "Lao Tseu", Zhuang Tseu", Tian Tseu Qi", Baopu Tseu", Guan Yin Tseu", Tao de Jing", Zhuang Tseu et autres. En fait, leur analyse a déterminé la profondeur et la signification de la thèse, car c'est dans ces monuments écrits du taoïsme que l'auteur a trouvé le matériel nécessaire pour déterminer les définitions clés de l'idée anthropomorphique du taoïsme.

La méthodologie de l'analyse philosophique de la transgression spirituelle est la méthode dialectique de la perception philosophique. La méthodologie dialectique, en tant qu'approche généralisée de la considération de la transgression spirituelle, en tenant compte de ses contradictions et changements internes, a été appliquée à l'analyse des travaux scientifiques de M. Ya. Bichurina [19-22], P.P. Tsvetkova [165], S.M. Georgievsky [44-47] et d'autres chercheurs, qui ont contribué au développement de la vision théorique des vues de Lao Tseu et à la formation de la variabilité dans l'interprétation du texte canonique.

L'utilisation des réalisations théoriques de scientifiques tels que L. Viger (187) et K.K. Flug (148-150) a permis de justifier la mise en œuvre de la généralisation paradigmatique des idées taoïstes dans le contexte de leur développement historique, des relations internes et des facteurs externes de leur formation.

Considérées comme significatives du point de vue de la contribution scientifique au développement conceptuel du concept de transgression, mais font l'objet de critiques constructives des conclusions de Jan Hin-Shun [179], qui ont été développées dans les recherches de LD. Pozdneeva [87].

Les conclusions essentielles sur l'essence de la tradition anthropomiste taoïste se trouvent dans la synologie japonaise. Il s'agit tout d'abord des explorations historiques et philosophiques de longue date du spécialiste japonais du ninja ofuti (Obuti) "Dokesi-no Kenko (étude de l'histoire du taoïsme)" et "Seki-no doki (taoïsme primitif)" [185], qui sont sans aucun doute les meilleures études du taoïsme.

L'un des ouvrages les plus importants qui éclairent les idées de la tradition anthropomiste dans les textes religieux taoïstes est l'œuvre de Chen Go-fu, "L'étude de l'origine du canon taoïste" [168], qui présente une complexité sans précédent.

Les étapes du développement du taoïsme, le raffinement de la méthodologie du taoïsme, la révélation des questions de la genèse, de l'évolution et du contenu historique de la tradition anthropomiste taoïste sont consacrés aux travaux de L.S. Vasilyeva [36-37], EA Torchinova [109-114], L.M. Menshikov [78] et autres.

Une description détaillée des étapes du développement des idées de la tradition anthropomiste taoïste est présentée dans les travaux des penseurs chinois (53, p. 413-431), et un exemple frappant de sa mise en œuvre pratique - dans les travaux d'AL Kovban (67).

Ils couvrent l'aspect jusqu'alors peu étudié du taoïsme, des études chinoises et de la textologie et contiennent de nouveaux éléments sur l'histoire de la civilisation chinoise au début du Moyen Âge [117-147]. Dans ces travaux, un expert chinois exceptionnel applique de manière exhaustive diverses méthodes méthodologiques de recherche scientifique, à savoir : l'implication des facteurs conceptuels du taoïsme, l'analyse sémantique des textes chinois, l'analyse des textes taoïstes dans le système de l'histoire intellectuelle chinoise, et d'autres techniques d'analyse philologique minutieuse des sources primaires taoïstes. En conséquence, nous présentons une esquisse historique et philosophique des premiers monuments de la tradition religieuse taoïste : les fondements structurels de leur origine et les problèmes de formation, ainsi que le contenu idéologico-théorique et métaphorique de ces monuments dans son développement historique. Mais, à notre avis, l'élément principal de ces études est la formation du système taoïste d'idées sur la personne, qui est considéré comme l'espace d'explication des forces les plus essentielles de l'univers.

Ainsi, les approches méthodologiques des experts étrangers pour l'étude des idées anthropomistes du taoïsme incarnent un éventail diversifié d'installations scientifiques - des expériences positivistes aux traités existentialistes-phénoménologiques, tandis que dans la pensée philosophique intérieure, l'étude de l'étude du plan.

Étant donné la nécessité de créer un concept anthropomiste de base du taoïsme dans le cadre de cette thèse et compte tenu des tendances nationales et étrangères dominantes, nous avons raison de nous concentrer sur l'analyse historique et philosophique du concept de transgression spirituelle dans l'anthropomysique taoïste comme base.

1.2. Le concept de transgression comme moyen de l'herméneutique historico-philosophique du discours anthropomiste du taoïsme

La popularité et l'importance significative du taoïsme dans la vie culturelle de l'Extrême-Orient doivent être surestimées. C'est pourquoi cette tradition philosophique suscite un intérêt particulier de la part de spécialistes dans un large éventail de spécialités et de domaines scientifiques.

Cependant, l'histoire de l'étude des idées anthropomistes dans le contexte du taoïsme remonte au milieu du XIXe siècle. Plus de M.Y. Bichurin dans ses ouvrages [19-22] "La Chine dans un état civil et moral", "Description statistique de l'empire chinois", "Description de la religion des savants, compilée par les travaux du moine Yakinfa", "La Chine, ses habitants, ses coutumes, son éducation" a fait une analyse assez détaillée des manifestations de l'anthropométrie contenues dans la collection de textes "Tao-de-ching" - l'une des œuvres philosophiques les plus célèbres de la Chine, dont l'histoire remonte à l'Antiquité et est attribuée à Lao Tseu (IV - V siècles. avant J.-C.).

Une approche typologique comparative dans l'étude des caractéristiques définissant le taoïsme comme doctrine de la Voie (Tao) et des propriétés de la nature humaine a été appliquée dans les explorations scientifiques du PP Tsvetkov. Cet auteur a commenté les enseignements du Tao-de-ching comme une façon d'attirer le bonheur et un moyen de se débarrasser de l'angoisse et de l'inquiétude. Un accent particulier a été mis sur l'histoire de la religion taoïste, et en particulier sur "l'alchimie" taoïste [165].

Parmi les ouvrages importants sur l'étude des idées anthropomistes taoïstes, on peut citer les travaux de l'académicien russe Vassiliev : "Essai sur l'histoire de la littérature chinoise", "Documents sur l'histoire de la littérature chinoise", "Histoire ancienne des monuments écrits chinois", "Livre des manuscrits dans la culture des peuples d'Orient", "Origines de la civilisation chinoise", "Cultes, religions, traditions en Chine", "Problèmes de la genèse de la pensée chinoise" [32-37]. Dans ces ouvrages, en explorant le monument littéraire "Tao-de-ching" et d'autres œuvres religieuses peu connues, le

scientifique a non seulement caractérisé les caractéristiques du taoïsme en tant que religion née au début d'une nouvelle ère, mais a également montré l'influence décisive du bouddhisme sur les concepts taoïstes. Critiquant la croyance généralement acceptée par les orientalistes selon laquelle Lao Tseu est l'auteur du "Tao de ching", le vice-président Vasiliev est allé au-delà des textes du "Tao de ching" et du "Zhuang Tseu" et a commencé à utiliser le canon des œuvres taoïstes moins courantes. Le chercheur a noté l'impact significatif des premiers écrits bouddhistes (notamment la collection "Guang hun min tzu") pour la recherche scientifique ; il a systématiquement décrit les principaux personnages de la mythologie taoïste.

On retrouve souvent des thèmes taoïstes dans les œuvres de VS Solovyov, dans lesquelles il a non seulement exposé le matériel empirique de ses propres recherches, mais a également tenté de donner une esquisse originale de la culture chinoise. En même temps, le scientifique a souligné les caractéristiques communes du taoïsme et du confucianisme.

Les idées anthropomistes attribuées à Lao Tseu ont également attiré l'attention de LM Tolstoï, qui s'est inspirée d'ouvrages tels que "Lettre aux Chinois", "Sagesse chinoise", "Expressions du sage chinois Lao Tse, choisi par LM Tolstom, Surat Coffee House, le sage chinois Lao Tse, et d'autres. [104-107]. Au début du taoïsme, il trouve la confirmation de nombre de ses idées sur l'amour comme fondement divin de l'âme humaine et la priorité axiologique de la doctrine de la "résistance au mal par la violence".

Au début du XXe siècle, la recherche scientifique sur les textes taoïstes s'est intensifiée. Ainsi, en 1911, Leon Wiger a établi le premier catalogue moderne du corpus de textes taoïstes [187]. À notre avis, ce travail, révolutionnaire pour l'époque, présente quelques inconvénients, et l'interprétation que L. Wiger fait aujourd'hui des différents textes ne semble pas très réussie. Mais ces remarques ne peuvent être faites que par rapport au niveau actuel de compréhension du taoïsme, dans lequel les études de l'historien franco-chinois ont joué un rôle important.

Il convient de noter l'héritage créatif de K. K. Flug [148-150], qui a également un impact significatif sur l'évolution de la compréhension de la philosophie taoïste. Le chercheur est parvenu non seulement à caractériser les principales étapes de l'histoire de la collection de livres de Dao-zzana, mais aussi à préparer soigneusement un appareil scientifique, significatif par la couverture des noms, transformant ainsi ses travaux en études uniques qui pourraient servir de base aux derniers développements scientifiques. On notera en particulier la monographie "L'histoire du livre imprimé chinois de l'ère solaire X-XII siècles". [148], dans laquelle l'auteur examine le rôle des monastères taoïstes en tant que centres culturels de la Chine traditionnelle.

En 1950, Jan Hing-Shun a traduit pour la première fois en russe le Tao-de-ching [179]. C'est ce travail qui a constitué la base de toutes les dernières études sur le taoïsme dans l'espace post-soviétique et qui a fourni aux études chinoises modernes une expérience importante et nécessaire pour étayer l'idéologie chinoise à l'aide du texte chinois original. Et aujourd'hui, aucune recherche fondamentale sur la philosophie du taoïsme n'est pratiquement complète sans les travaux de Yang Hin-Shun.

En 1960, LD Pozdneeva a traduit pour la première fois en russe le non moins important texte taoïste Zhuang-tzu [87]. Malgré le fait que ce texte soit la seule traduction en russe de la source originale (et donc, l'importance de l'ouvrage doit être surestimée), il a suscité un discours intense et des critiques de la part des experts chinois.

L'explorateur japonais Ofuti Ninja est une figure importante dans la tradition scientifique de la recherche taoïste. Ses ouvrages "Shoki-no-dozi (Taoïsme primitif)" et "Dokesi-no Kenko (Recherche sur l'histoire du taoïsme)" [85, 86] représentent l'apogée des études taoïstes modernes.

Parmi les travaux de la période moderne, on peut distinguer la monographie "Cult, Religion, Tradition en Chine" VP Vasilyev, qui contient une section sur le taoïsme [36, p. 218-290]. Dans cet ouvrage, l'auteur révèle l'essence du taoïsme en tant que système religieux à plusieurs niveaux.

Dans sa monographie "Taoïsme : l'expérience de la description historique et religieuse" [109], Ye.O. Torchinov, scientifique/synologue et historien de la philosophie reconnu, examine l'origine et la genèse de la tradition anthropomiste taoïste. Il révèle que le taoïsme est la religion nationale chinoise qui est née de la synthèse des doctrines philosophiques et religieuses de Lao Tseu, Zhuang Tseu, de la pureté supérieure (Maoshan) et de la véritable unité (Zhen et). Compte tenu de l'importance des enseignements du Dao pour la Chine traditionnelle, l'auteur se tourne vers l'analyse des exercices gymniques et spirituels, des pratiques contemplatives et sexuelles, de l'essence de l'alchimie, etc. En conséquence, EA Torchinov conclut que le taoïsme agit comme un cours idéologique, qui contient la doctrine religieuse des niveaux philosophiques et réflexifs et de l'accomplissement psychophysiologique des états modifiés de la psyché, qui, du point de vue de la conscience religieuse, sont consciemment.

Dans le taoïsme, E.A. Torchinov distingue deux stades de développement, qu'il appelle conventionnellement respectivement le stade de formation d'une tradition taoïste unique et le stade de développement du taoïsme en tant que religion développée. Chacun d'eux est divisé en périodes distinctes. Le premier stade comprend la période des anciennes croyances religieuses pré taoïstes (jusqu'aux IV^e et III^e siècles avant J.-C.), la période des croyances "rationalisées" (III^e siècle avant J.-C. - II^e siècle avant J.-C.) et la période finale de compilation du taoïsme en tant que courant idéologique polymorphe (II^e

siècle après J.-C.), lorsque les orientations de la période dominante ont finalement été synthétisées.

Le stade de développement du taoïsme en tant que religion développée, le chercheur divise conditionnellement en une période d'institutionnalisation rapide et de formation de diverses écoles taoïstes (II - VI siècles) ; la période de formation des directions taoïstes intégrales de l'époque de fragmentation et de développement des tendances du stade précédent (VII - VIII siècles) ; la période de formation des conditions préalables à l'émergence de "nouvelles écoles", lorsque le désir d'amélioration personnelle, qui se réalise par la pratique méditative (IX - XI cent.) ; la période de l'émergence des "nouvelles écoles" (XII-XIII siècles.). Pendant cette période - les jours de stagnation idéologique et de triomphe du syncrétisme religieux taoïste, qui contient une période de formation active du syncrétisme taoïste par les "bons livres" (shan-shu) (XIV-XVI siècles), une période de domination complète du syncrétisme religieux et de la position semi-subordonnée XV - début du XX siècle), Et, enfin, la période moderne associée à la transformation du taoïsme dans les conditions de transformation révolutionnaire de la société chinoise traditionnelle [93, p. 304]. Cependant, selon le penseur, le développement progressif du taoïsme s'achève exactement dans la période 1445 - 1607, qui est enregistrée par la conception finale du "Tao-tsang", qui a cessé d'être alimenté par de nouveaux travaux.

À notre avis, les travaux de Torchinov sont les travaux les plus profonds de l'espace post-soviétique dans le domaine de l'étude de la tradition anthropomiste taoïste.

En 1986, l'ouvrage de EO Torchinov, co-écrit avec AI Kobzev et NV Morozov, "Le Trésor du Tao" [65], qui a apporté une contribution énorme au développement des études taoïstes nationales, a été publié. L'article révèle l'essence du canon taoïste et aborde l'histoire du taoïsme.

Dans les années 90 du siècle dernier, l'ouvrage de LM Menshikov a été publié, dans lequel une section entière est consacrée à l'histoire ancienne des collections de livres taoïstes [78, p. 193-206]. Cet ouvrage est reconnu comme une étude importante et approfondie sur la compréhension de la philosophie taoïste, car LM Menshikov y examine, à partir du texte chinois, non seulement les sources taoïstes, mais aussi les textes de la tradition bouddhiste. L'étude a démontré un modèle de méthodologie scientifique taoïste qui sous-tend le travail avec les sources primaires.

Les idées anthropomistes du taoïsme ont été étudiées en profondeur dans les travaux de Filonov [117-147], dans lesquels le chercheur, tout en analysant l'histoire de la formation et de la classification structurelle du canon taoïste ("Tao-zana"), a développé une méthodologie d'herméneutique textuelle-philologique pour l'analyse des premiers textes des traditions taoïstes. Dans sa thèse intitulée "Les monuments écrits taoïstes des IIIe et VIe siècles", l'auteur a

étudié les monuments de la tradition religieuse taoïste de la collection de livres Shantzin et a d'abord proposé une méthodologie complète pour les analyser.

Mais l'analyse menée par Filonov sur l'œuvre fondamentale taoïste "Juan-ting-ching" est particulièrement remarquable, car c'est dans cette œuvre que la connaissance de soi taoïste perçoit la topographie de l'homme comme un cosmos anthropologique, un des types de perfectionnement de soi.

Le chercheur note que la théorie de l'espace anthropologique est un système à plusieurs niveaux dans lequel on peut distinguer les éléments suivants :

1) les diagrammes structurels de base et supplémentaires, qui sont les systèmes d'organes internes de l'homme, traditionnellement appelés "cinq dépôts" dans le contexte de la culture chinoise ;

2) le concept de divinités "intérieures" (neu-shen), c'est-à-dire les divinités-esprits perçues par les habitants du cosmos du corps humain ;

3) la méthode d'actualisation des objets spatiaux anthropologiques - "vision intérieure" ;

4) le concept des forces motrices de l'espace anthropologique - la théorie de l'interaction dynamique des forces yin-yang au sein de l'homme ;

5) le concept d'homomorphisme, ou de similarité structurelle du micro et du macrocosme, ainsi que de leurs composantes individuelles ;

6) le concept de culture de l'esprit par la promotion du corps et le concept associé de dépassement de la mort ;

7) l'idée du lien entre la santé physique et l'acquisition du statut d'immortel - Xiang. D'une manière générale, dans le taoïsme, le mot Xian est ambigu. Il serait donc erroné de lui attribuer la valeur exclusive de la propriété "aspirer à l'immortalité". Il s'agit plutôt d'une tendance à s'élever vers les mondes sacrés supérieurs, c'est-à-dire à être un chaman, un magicien avec des qualités surnaturelles inhérentes ;

8) le motif du "voyage", selon lequel le taoïste, à travers les paysages de son cosmos intérieur, devient Xiang et reçoit la capacité d'invoquer dans son corps les divinités célestes ou de contrôler les forces de l'univers [117].

L'ouvrage du légendaire penseur chinois Chen Go-fu, "The Study of the Origin of the Taoist Canon" ("Tao Tsang Yuan Kao") [168], publié en 1935, est un ouvrage unique dans l'évolution des études taoïstes. Il convient de noter que son auteur était un chimiste-technologue dans sa spécialité principale. Cependant, malgré l'incohérence entre la spécialité du chercheur et son intérêt pour le taoïsme, nous pouvons affirmer avec certitude que l'ouvrage est une étude largement reconnue du

canon taoïste, qui reste toujours prépondérante tant par son caractère fondamental que par la profondeur de sa recherche philosophique.

Il ne fait aucun doute que la tradition scientifique chinoise est une étude textuelle et philologique de premier plan des textes taoïstes. Cependant, il convient de souligner certaines limites dans le travail des penseurs chinois, dont les philosophies visaient à l'étude des textes "classiques" dans l'intérêt de l'élite confucéenne (en se référant aux travaux de "Lao-tzu", "Zhuang-tzu", "Tsun-tzu", "Baopu-tzu", "Guan Yin-tzu"), alors que la grande majorité des autres textes canoniques étaient considérés comme "superstitieux" et "vides", ne méritant pas d'être pris en compte.

La révolution bourgeoise de 1911 en Chine a donné l'impulsion à l'émergence d'une série d'études approfondies sur le taoïsme, développées à la lumière des développements alors connus de la pensée philosophique européenne, qui variaient selon les approches positivistes et existentialistes-phénoménologiques. En outre, une influence considérable sur les conclusions scientifiques et pratiques des penseurs chinois reconnus Fu Jin-tzu, Xu Dishan, Zhong Zhao-tzu, Wen Ido et bien d'autres ont contribué à l'approche sociologique de l'école philosophique française en raison de la formation dans ses annales de la méthodologie de la prise en compte des perspectives religieuses de la perspective religieuse.

Il convient de souligner qu'il existe des différences significatives entre les études historiques et philosophiques étrangères et nationales sur les idées anthropomorphiques de la tradition taoïste. En Ukraine, à la différence d'une quantité considérable de recherches scientifiques européennes sur les questions taoïstes, il n'existe en fait aucun ouvrage philosophique fondamental, sous forme de thèse ou de monographie, sur les problèmes du taoïsme.

L'article de Yurchenko et Kostenko, "L'éthique du taoïsme dans le contexte de la culture chinoise" [177], consacré à l'étude du multi-vecteur des représentations éthiques dans le taoïsme, nous semble d'un intérêt scientifique considérable. Le résultat le plus important de ce travail, qui repose sur la méthode historique de généralisation inductive des faits, des points de vue et des concepts, peut être conclu que le taoïsme en tant qu'école philosophique constitue une sorte de plate-forme "expérimentale" pour l'établissement de tendances éthiques non seulement dans la culture orientale, mais aussi en général, de ce phénomène.

Nous attirons particulièrement l'attention sur la conclusion des auteurs selon laquelle l'éthique du taoïsme ne se limite pas à son orientation pratique, mais agit comme un moyen efficace de parvenir à l'harmonie, un équilibre constant qui dure toute la vie. Cela distingue les liens horizontaux et verticaux à travers lesquels le Tao est réalisé.

Les liens horizontaux de l'accomplissement du Tao sont formés par la construction d'une harmonie éthique taoïste entre les peuples. À leur tour, les liens verticaux sont représentés par six étapes. La première comprend l'éducation de soi-même ; les deuxième et troisième étapes consistent à comprendre leur rôle unique dans la famille et dans la société ; la quatrième - la prise de conscience de soi-même dans l'État ; la cinquième - la réalisation de l'harmonie avec le monde ; enfin, la sixième est la prise de conscience de sa position dans l'univers.

Aujourd'hui, au tournant du millénaire, la crise mondiale de la civilisation moderne n'a jamais été ressentie auparavant, entraînant une augmentation significative de l'éventail des tendances négatives du développement social, y compris des problèmes dans les relations entre l'homme et la société. Il ne s'agit pas seulement de repenser les fondements de l'interaction morale et éthique entre les personnes, mais aussi leur mondialisation, c'est-à-dire la formation d'un modèle universel de comportement interpersonnel au XXI^e siècle. De telles considérations doivent sans aucun doute se fonder sur une conception transnationale de l'objectif et des règles de l'habitation humaine sur Terre, basée sur les principes de l'éthique et de la haute moralité, assez profonde, originale et très diverse dans le contexte du taoïsme. Nous pensons que le taoïsme, à partir de ces positions, servira de base à la construction d'un mécanisme moderne d'interaction entre l'homme et la société. Par conséquent, les rituels de la société chinoise traditionnelle doivent être soigneusement examinés et analysés.

De ce point de vue, la recherche de Khavronenko "Cultes et rituels traditionnels de Chine" (158) est un succès. Dans son ouvrage, l'auteur démontre le rôle fondamental des rituels de la société chinoise dans les modèles de civilisation de type confucéen du point de vue de leur fonction formatrice de culture. Il note que le taoïsme est au sommet du panthéon personnel du Tao, et indique que le grand Tao est même au-dessus du ciel, mais n'acquiert pas les caractéristiques personnifiées du thaumaturge miraculeux inhérentes aux divinités dans le contexte d'autres courants religieux.

Les Taoïstes sont considérés comme la plus haute divinité de l'empereur Yu-huang, qui, selon la conception mythologique, vient des humains. Yu-huang était le seigneur, mais il a ensuite renoncé de son plein gré au trône, a quitté sa vie mondaine, est devenu un ermite et s'est finalement transformé en divinité.

D'une manière générale, l'homme est soumis à l'influence de près de 33 000 divinités, ce qui se reflète dans la culture taoïste. Ils tentent d'interpréter cette influence dans la vie réelle à l'aide de mascottes, de divination, d'ordres.

En outre, au deuxième siècle après J.-C., le processus de vénération du légendaire fondateur du taoïsme, Lao Tseu, a commencé. Cette époque historique se caractérise par l'approfondissement de la composante religieuse du taoïsme, qui s'est manifesté par l'émergence de ministres du culte professionnels

et de leurs associations, et un système holistique de rituels et de pratiques culturelles s'est généralisé. Aujourd'hui encore, ils contiennent des cultes chamaniques, certaines manifestations d'extase et des attitudes transcendantes.

En l'honneur des grandes divinités, les taoïstes ont construit des temples spéciaux pour recueillir des dons et créer des idoles de la foi. Le lieu des rituels et du culte n'était pas seulement un bâtiment de culte, mais aussi un territoire mystiquement choisi par les prêtres tout autre, ce qui, selon eux, facilitait la conduite des actions magiques.

Les taoïstes ont vu le contact avec les dieux dans le but de réaliser de tels rituels afin de recevoir leur aide et leurs conseils, démontrant ainsi leur propre respect sans limite et leur consentement tacite à un soutien et à des soins.

En outre, il est nécessaire de signaler le système bien connu et répandu dans le taoïsme d'exercices physiques spéciaux, qui contient la pratique de la respiration, de la méditation, du renouvellement de l'alchimie interne.

Il est tout à fait juste de conclure que le taoïsme, en tant que religion nationale chinoise, ne pouvait pas créer une base dogmatique unique comme le "symbole de la foi" chrétien, qui a sans aucun doute reflété les particularités des activités rituelles des taoïstes à tous les niveaux de l'organisation. Le fait qu'il n'existe pas de structure ecclésiastique unique dans le taoïsme est également bien connu [158].

Il convient de noter l'ouvrage de A. Gutsulyak "The use of Taoism in the Chinese version of the communist doctrine" [50], dans lequel l'auteur examine les bases philosophiques de la formation de la version nationale de l'idéologie communiste chinoise, dont les fondements reposent sur la tradition taoïste.

Dans son étude sur le concept de l'amour dans le contexte culturel spécifique de l'image du monde de l'ethnie chinoise [170], le chercheur ukrainien M. Shamshur a fait une tranche paradigmatique moderne de la définition de l'amour et a révélé son essence en tant que sentiment anthropomique personnel. Ainsi, il a justifié la prévalence de l'idée clé de l'amour pour la vie dans l'anthropomysique taoïste, qui a abouti aux efforts des taoïstes pour assurer leur propre longévité. L'harmonie dans le monde et l'équilibre dans la vie, les émotions et l'état matériel de l'homme sont déterminants.

Le MA Shamshur fait des observations fondamentales sur l'attitude importante et très responsable des taoïstes à l'égard de la vie intime, établissant dans ce contexte un parallèle entre les taoïstes et le peuple indien. Il met en avant les principaux facteurs taoïstes qui sont déterminants dans la relation entre un homme et une femme : elle est exempte de complexes relationnels.

Il convient de noter que l'étude des principes des relations intimes entre les personnes formulés dans les profondeurs du taoïsme intéresse les scientifiques d'aujourd'hui, car elle identifie comme principal levier et composante naturelle de base de la communication conjugale la vie intime dans laquelle les taoïstes voyaient la cause de la longévité.

Cette "Pratique de la Voie" fournit une incroyable activité de conscience, qui se combine avec la plus grande complétude de l'instinct sexuel et est une manifestation directe de l'interaction des forces cosmiques du yin et du yang, un grand art qui aide à libérer le Désir Pur caché dans le ventre de la sexualité.

Le MA Shamsur note que les relations intimes sont interprétées par les taoïstes comme une interaction entre l'Eau (féminine) et le Feu (masculine), et que les rapports sexuels reproduisent les principales étapes de l'amélioration psychosomatique. De plus, chaque aspect de cette perfection acquiert un contenu cosmologique profond, qui est une essence voilée d'un événement spirituel et créatif [170].

Il est également intéressant de noter que les relations intimes dans le taoïsme sont considérées comme le moyen le plus simple, mais plutôt efficace, de capter l'énergie féminine, qui, à son tour, est une condition préalable pour atteindre l'état souhaité sur le Chemin.

Il est assez juste pour le chercheur de conclure que les taoïstes sont progressivement arrivés (notamment au Moyen-Âge) à la conclusion qu'il existe une relation fondamentale entre l'alchimie mentale (interne) de l'homme et la sphère de la vie intime. Il est facile de voir que ce point de vue est confirmé par les scientifiques modernes.

Dans ce contexte, il convient de souligner l'importance scientifique des recherches d'A. Akimova, dont les résultats ont été reflétés dans l'ouvrage "Caractéristiques artistiques du traité philosophique "Tao de Jing""[6]. L'auteur prouve qu'il est impossible de donner une traduction adéquate du "Tao de ching" en général. Vous ne pouvez qu'exprimer votre propre attitude à l'égard de ces textes. En outre, il est inexact de prétendre que Lao Tseu révèle l'essence du Tao : il se contente de généraliser le contenu du Tao de Jing en raison de la systématisation et de la justification de ses propres impressions lues et comprises.

Toutefois, cela ne doit en aucun cas être considéré comme une conclusion sur l'impossibilité de connaître le Tao en général en tant que tel, puisque l'approche spéciale connue de l'étude du "Tao de Jing" est ésotérique, saturée d'éléments de mysticisme. Par conséquent, il est impossible de comprendre le Tao uniquement en raison de l'esprit, puisqu'il est informe et élevé au-dessus de la nature. Pour se fondre dans le Tao, il faut connaître son essence en tant que concept des forces motrices du cosmos anthropologique - la théorie de l'interaction dynamique des forces yin-yang en son sein.

Cependant, le Tao est impossible à voir car il n'est disponible que dans un moment d'illumination. Par conséquent, le Tao est un traité difficile à comprendre dont la signification se révèle au-delà de la logique et de la raison, à savoir au niveau de la perception intuitive et de la pénétration profonde.

A. Akimova montre de façon convaincante que cette œuvre est pleine de moyens artistiques. Mais il convient ici de fournir quelques explications : La particularité de l'interprétation du contenu du Tao-de-jing est de distinguer l'original de ses nombreuses copies créées artificiellement par les chercheurs et les lecteurs qui ont cherché à comprendre le Tao. L'un des critères déterminants qui distingue une œuvre originale d'un faux est son "naturel" et sa "simplicité". En même temps, le "naturel" et la "simplicité" découlent de l'idée de la "grande beauté du Tao" comme étant la beauté de la nature, qui n'a pas été touchée par la main de l'homme.

L'essence taoïste de la "spiritualité" de l'homme réside dans la capacité à découvrir par lui-même le contenu du "Tao de ching", qui est caché par la structure formelle de son propre texte. La connaissance de ce texte doit être construite par le développement d'associations sémantiques et figuratives, qui se caractérisent par leur incomplétude et leur absence d'accord. Par conséquent, la réalisation des qualités spirituelles de l'homme dans ce contexte est la possibilité de manifestation d'une certaine fantaisie pour comprendre le contenu profond des œuvres taoïstes et la construction indépendante de la ligne d'arrivée de l'intrigue. Par conséquent, on ne peut pas être en désaccord avec la conclusion de A. Akimova selon laquelle c'est le mystère qui enveloppe le contenu des enseignements des taoïstes. Sa divulgation n'est possible que par l'acte de réalisation de la transgression spirituelle, qui permet à une personne de franchir la limite indispensable de la conscience humaine, et donc de subir une transformation spirituelle essentielle [6].

Il convient de noter les travaux du chercheur ukrainien V. Kiktenko, qui se consacre à une analyse critique des conclusions du synologue britannique D. Nidem concernant les particularités des doctrines des écoles philosophiques de la Chine traditionnelle [64]. L'article décrit les particularités des philosophies de D. Nidem sur l'origine et le développement de la science chinoise, qui sont passées inaperçues dans les écrits analytiques d'autres chercheurs.

V. Kiktenko pense à juste titre que D. Nidem trouve dans le taoïsme une source méthodologique de la science chinoise. C'est l'amélioration des fondements du taoïsme jusqu'au XVIIe siècle qui a conduit à un niveau de développement de la science chinoise plus élevé que celui de la science européenne.

Le fait est que la base de la pensée philosophique et scientifique chinoise est le cosmos anthropologique taoïste de l'homme, qui provient de l'interconnexion et de l'interdépendance de tous les phénomènes du monde. D'où

l'émergence de la science chinoise primitive sur la science européenne : outre les sciences généralement reconnues dans le monde et basées sur les fondements de la rationalité (astronomie, mathématiques, physique, chimie, etc.), la science chinoise contenait en outre l'alchimie taoïste. Dans cette liste de domaines scientifiques, la médecine occupait une place intermédiaire et était donc plus avancée qu'en Europe. Cette conclusion est étayée par les importantes contributions scientifiques et pratiques des taoïstes dans les domaines de la chimie, de la biologie, de la pharmacie et de la botanique, non seulement en Chine mais aussi en Corée, au Japon et au Vietnam.

D'autre part, D. Niedem a décrit l'axiologie anthropologique du taoïsme comme le désir de longévité corporelle et en général d'immortalité par l'application de méthodes respiratoires et thérapeutiques, y compris des techniques de gymnastique et de sexualité [64].

Ainsi, aujourd'hui, la science étrangère a accumulé une base de recherche importante dans le taoïsme, ce qui nous permet de parler de la tradition établie d'exploration des idées anthropomistes dans la tradition historique et philosophique moderne du taoïsme, que nous avons cherché à utiliser activement.

Conclusion

1. Une revue critique de la littérature scientifique a permis d'identifier les tendances actuelles de l'analyse historique et philosophique de l'évolution de la vision du monde taoïste, qui témoignent de la domination de deux positions mutuellement exclusives dans l'expérience scientifique des formes non scientifiques de vision du monde : le descriptivisme objectiviste et le subjectivisme. Le dépassement des contradictions entre ces deux approches est un critère clé pour le développement de l'appareil méthodologique de reconstruction historique et philosophique des éléments du paradigme conceptuel taoïste. La solution à ce problème nécessite l'ajout de l'approche archéologique classique à l'histoire des idées par les éléments de l'herméneutique constructive des formes de pensée des époques passées au moyen de la pensée philosophique moderne.

L'analyse de la littérature scientifique montre la nécessité d'une application historique et philosophique des acquis de la philosophie moderne. Dans le cadre de cette étude, deux solutions méthodologiques apparaissent comme essentielles à cette tâche : interpréter l'histoire du mysticisme taoïste comme une évolution de l'anthropomorphisme et conceptualiser les idées des penseurs taoïstes sur la nature de la synthèse mystique par le biais du concept de transgression.

2. Les enquêtes sur l'évolution des idées des penseurs taoïstes concernant la nature de l'expérience mystique avec les outils méthodologiques modernes sont épuisées depuis longtemps et nécessitent une mise à jour radicale. La source d'une telle mise à jour est la conceptualisation des représentations préthéoriques,

en particulier mystiques, à travers les concepts de la pensée philosophique moderne. Dans le contexte du postmodernisme philosophique, la transgression est un moyen de surmonter conceptuellement les réductions méthodologiques des modèles traditionnels de la pensée métaphysique et dialectique, capables de constituer les formes les plus récentes de compréhension de la synthèse d'éléments hétérogènes de l'être. La transgression, en tant qu'alternative à la métaphysique statique de l'identité et au modèle dualiste de la dialectique classique, est un moyen commode de repenser les idées sur l'essence de la synthèse mystique, qui est la composante substantive universelle des systèmes syncrétiques de vision du monde.

3. Les recherches modernes sur la méthodologie de l'analyse philosophique des textes classiques "Lao-tzu", "Zhuang-tzu", "Tsan-tun-qi", "Baopu-tzu", "Guan Yin-tzu" et autres. diffèrent par la perspective philosophique fondamentale et la solidité des conclusions obtenues. On a tenté de résoudre d'importants problèmes scientifiques et pratiques en isolant les étapes du taoïsme, en clarifiant la méthodologie de la taologie, en révélant les questions de la genèse, de l'évolution et du contenu historique de la tradition anthropomiste taoïste. C'est dans les études théoriques de la période moderne que des techniques méthodologiques innovantes ont été appliquées pour la première fois - l'attraction d'informations compatibles avec les sources taoïstes, l'analyse sémantique des textes directement chinois, l'analyse des textes taoïstes dans le système des réalisations culturelles et philosophiques chinoises, et les techniques d'analyse philologique minutieuse.

CHAPITRE 2. LE PROBLÈME DE LA TRANSGRESSION SPIRITUELLE DANS LE CONTEXTE DE LA FORMATION DE L'ANTHROPOMYSTIQUE TAOÏSTE

La spécificité de l'évolution du système taoïste de vision du monde est la combinaison syncrétique du mysticisme spirituel-théorique avec le mysticisme du corps et la pratique active.

Le chemin qui mène du mysticisme mythologique enstatique et du mysticisme philosophique de la conscience du taoïsme précoce et mûr au mysticisme de l'action religieuse et au mysticisme de l'alchimie ultérieure du taoïsme tardif doit être tracé précisément en termes d'anthropomysique, c'est-à-dire comme le développement des pratiques de subjectivation.

Dans ce contexte, la transgression est un élément central de l'ontologie mystique, car elle implique un moment d'incertitude sur l'état de transition entre les niveaux du développement spirituel interne de la personne, ouvert à l'identification par le biais de la conscience.

2.1 Étapes du développement de la tradition anthropomiste taoïste

L'analyse des sources primaires dans la section précédente nous conduit à la thèse selon laquelle c'est le cheminement évolutif de l'anthropomistique taoïste qui peut révéler et, dans une certaine mesure, étayer les principaux enjeux de la transgression spirituelle à chaque étape du développement de la tradition anthropomiste taoïste.

Les origines des premiers points de vue anthropomiques dans le taoïsme remontent à la période Zhango (V - III siècles), lorsque l'école spirituelle "Tao et De" a été formée comme une union systématique d'organisations idéologiques spontanées [7]. Les enseignements du Dao et du De ont été repris dans les ouvrages de Tao de Jing [53] et de Zhuang Tzu [167].

Le concept de base du "Tao-de-ching" est l'existence d'une substance unique, qui est la cause première de tout ce qui est disponible. Les premières idées taoïstes, connues sous le nom de Tao-Jiao, étaient étroitement associées aux rituels d'exorcisation des mauvais esprits, de guérison, aux anciennes fêtes populaires.

Traduit du chinois, Tao signifie "Chemin", "Route", "Principe supérieur", "Méthode" et autres. Le sage Lao-tzu, que la grande majorité des érudits considèrent comme l'auteur du traité Tao-de-ching, considère le Tao comme une formation cohérente et naturelle qui existe sans aucune interférence extérieure. Il donne naissance à toutes choses, est le début de tous les commencements. Cependant, les discussions sur le remplissage essentiel du Tao se poursuivent jusqu'à ce jour.

L'historien chinois Sima-Qian, dont la vie s'étend approximativement sur les II^e et le siècles, a critiqué la paternité du traité "Tao-de-ching". En examinant attentivement la biographie de Lao Tseu, le penseur a suggéré que l'auteur du traité était un contemporain de Confucius Lao Lai. Cependant, malgré le point de vue bien fondé d'un ancien chercheur chinois, la société a donné la palme au plus éminent en la matière, à savoir Lao Tseu, qui, de l'avis de beaucoup, a exposé dans son traité une vision particulière des enseignements de Confucius [51].

Dans les principaux cercles scientifiques de Chine, on a souvent discuté de l'objectif pour lequel le Tao-de-ching a été écrit. Mais sur cette question, les chercheurs n'ont pas trouvé de réponse définitive. Certains d'entre eux ont estimé que ce texte devait être considéré comme une dispense d'un sage qui souhaitait "ordonner le Céleste". D'autres étaient convaincus qu'à travers ce traité, l'homme serait capable d'atteindre la perfection et une solitude harmonieuse avec la nature. Nous notons cependant que ces deux approches ont raison d'exister et se complètent l'une l'autre, puisque l'essence du Tao ne se limite pas à la contemplation passive. Suivre le chemin du Tao, c'est surmonter, transcender les limites de l'existence humaine et, en fin de compte, atteindre l'immortalité.

Notons également l'existence d'une troisième approche, moins répandue et, en un sens, spéculative-philosophique, de la prise en compte du taoïsme. Il s'agit des tentatives d'interprétation des textes chinois comme les monuments classiques de la philosophie grecque ancienne.

Il nous semble qu'une analyse comparative entre les manifestations chinoises des philosophies et les fondements généralement reconnus de la pensée philosophique grecque ancienne n'est possible que dans le contexte de l'influence des découvertes de l'héritage antique sur les réflexions philosophiques de l'Orient médiéval et leur transformation lors de la traduction en langues orientales (chinois, arabe).

Selon E.Torchinov, les lignes des textes taoïstes sont les lignes de la transmission ésotérique de la tradition "enseignant-étudiant", et l'accent des adhérents était mis sur la compréhension de pratiques spécifiques, qui avec le temps sont devenues connues comme "l'art du Tao" (Tao-shu), et c'était ces pratiques sous différents angles et ont été le point de mire des auteurs de textes philosophiques [109]. Il s'ensuit que les principales et les plus ésotériques dans le Tao-de-ching et le Zhuang-tzu sont les "Voies de l'art" (dans le texte "Zhuang-tzu", elles sont appelées "l'art du Pan Chaos" - hun-dun, zhi shi) qui sont réduites à la contemplation et à la méditation afin d'atteindre une transe, oubliant l'ego limité et s'unissant à l'être, ce qui entraîne la régulation du mouvement des flux de qi dans le corps comme par des exercices dynamiques (tao-yin), et à l'aide d'exercices de respiration (sin-qi).

Cette affirmation cesse d'être absurde lorsqu'on considère les enseignements des Tao deching et des Zhuang-chi dans le contexte d'autres monuments taoïstes et des premiers taoïstes de la période pré-impériale et des premiers temps de l'Empire (IV-II siècles avant J.-C.). Nous nous référons aux guides taoïstes Guan-tzu, aux textes de Mavanda (dont les "Quatre canons de l'empereur jaune Juan-de-si Jing", "Printemps et automne de M. Liu" ("Liu-shi chun-tzu") et "Huainan-tzu" ("Réflexions du sage haïnan") [109, p. 37-47].

La collection de textes de Zhuang Tzu est un livre composé de courtes paraboles synthétisées à partir de diverses sources. Selon la sagesse populaire, son premier auteur n'a écrit que les sept premières paraboles, et les autres ont été complétées par ses disciples. Il est donc impossible de prouver la paternité de l'œuvre de Zhuang-tzu. Mais avec un certain degré de certitude, nous pouvons supposer qu'un certain nombre de textes portant le nom de l'ancien philosophe du royaume du Soleil ont été systématisés et arrangés vers le milieu du 2e siècle avant J.-C. à la cour du célèbre admirateur de la sagesse taoïste Liu-An, souverain de Huainan. Au fil des ans, cet ouvrage a fait l'objet de diverses interprétations et, à la fin du IIIe siècle, le célèbre penseur chinois Ho-Xiang a publié une nouvelle édition du livre, en identifiant trente-trois sections.

Il convient de noter que la nécessité de diviser le texte en trois parties, ainsi que le problème de l'établissement de la paternité du livre considéré, font encore l'objet de discussions animées à ce jour. Mais nous avons raison de dire avec confiance que c'est Go-Xiang qui a donné au livre de Zhuang-tzu son aspect et sa structure définitifs, qui sont parvenus jusqu'à aujourd'hui [167, p. 404-405].

L'analyse du texte légendaire "Zhuang-tzu" permet de conclure sur la charge sémantique multiforme de ce travail. Et cela est naturel car la collection de textes chinois en question est le résultat logique du travail d'un grand nombre d'auteurs qui ont mis la main à la pâte.

Il convient de noter en particulier l'analyse de certaines sections de ce travail par différents chercheurs. Les considérations et les tracés qui y sont présentés sont unis par le paradigme général des points de vue exprimés dans le titre de chaque section. Comme l'a noté le chercheur américain K. Rand dans son analyse critique de la structure du Zhuang-tzu, chaque section de ce texte a une certaine tonalité "mystique" [167, p.405].

En même temps, les deuxième et troisième sections du document sont polyvalentes dans la manière de présenter le matériel. C'est ce qu'indiquent les études de A. Graham et K. Rand, qui distinguent huit ou onze chapitres dans un groupe distinct, ce qui justifie leur essence philosophique en tant qu'apologie du "primitivisme" [167].

D'autre part, le remplissage essentiel des chapitres dix-sept à vingt-deux avec des dialogues et des bribes qui développent les idées contenues dans les premiers chapitres donne des raisons de considérer que leurs compilateurs sont

impliqués dans l'école Zhuang Tzu. Et les chapitres douze à quatorze sont imprégnés de l'idée clé de réconcilier les idées philosophiques des anciens taoïstes avec le confucianisme. A. Graham décrit ces chapitres comme "syncrétiques" et K. Rand les qualifie de "rationalistes" [167, p. 405].

Il convient de noter tout particulièrement les textes des chapitres 28 à 31, qui retracent le concept de profiter de la vie. Cette position est très proche des vues du sage chinois Yang Zhu, qui est connu pour avoir nié les enseignements de Confucius.

Le texte de Zhuang-tzu est rempli de conclusions paradoxales et se compose de paraboles vivantes qui sont intimement liées à l'essence et à la contradiction intérieure de la philosophie taoïste. Par exemple, Zhuang-tzu souligne que rien dans le monde n'est ni beau, ni laid, ni grand, ni petit ; tout dans le monde n'existe qu'en relation avec quelque chose d'autre et est dans une interconnexion dense. Ainsi, dans le texte, il y a une symbiose colossale de toutes les choses.

Les textes de Zhuang-tzu et de Tao-de-ching contiennent des idées anthropomistes qui définissent une vision du monde spécifique, que l'on peut provisoirement appeler "philosophie du Tao". Ils constituent un élément essentiel de la tradition culturelle chinoise et sont donc considérés comme l'objet d'une vénération particulière de la part des représentants éclairés de la civilisation spirituelle chinoise, indépendamment de leurs croyances ou opinions religieuses ou philosophiques.

Les interprétations des écoles Dao & De ont certainement servi de base à d'autres développements écrits sur le taoïsme. Elles avaient une autorité incontestable auprès des érudits qui n'avaient rien à voir avec le mouvement religieux taoïste. Ce sont les scribes qui ont eu un impact significatif sur les composantes esthétiques, artistiques et littéraires de la tradition culturelle chinoise. En règle générale, les lecteurs de leurs œuvres n'avaient pas de rapport avec la tradition anthropomiste taoïste, et les interprétations de ces œuvres étaient souvent confiées à des intellectuels confucéens.

Il est également intéressant de noter que les auteurs de "Zhuang-tzu" et "Tao-de-ching" ne se sont inscrits dans aucune des écoles de philosophie. Par conséquent, l'avènement de l'école Dao et De n'a pas provoqué un système idéologique cohérent, comme cela pourrait sembler à première vue. Au contraire, la première étape de la formation de la tradition anthropomiste taoïste, qui a duré à partir du 5^e siècle. J.-C. sur le II. J.-C., peut être considérée comme "aléatoire". C'est au cours de cette période que se sont formés des éléments du taoïsme à caractère religieux.

Progressivement, le nombre d'écoles ésotériques du taoïsme ancien a commencé à diminuer. Elles se sont transformées en organisations spirituelles de type fermé. Mais l'accès limité à leurs étudiants n'a pas diminué leur importance.

Les écoles ésotériques taoïstes sont devenues une partie intégrante de la vie chinoise. De plus, dans les organisations spirituelles, où la magie prévalait auparavant, le culte des âmes des ancêtres a commencé à se manifester rapidement, et dans les écoles de rang supérieur, le culte du "Ciel" a été promu en premier lieu.

Dans la période du VI^e au III^e siècle. avant J.-C., la tradition anthropomiste du taoïsme entre en concurrence avec des orientations philosophiques et religieuses telles que le Moïsme, le Confucianisme, le Soufisme, une suite de doctrines sur les forces du yin et du yang. Mais toutes ces orientations se fondent sur les enseignements de l'empereur Juan Di (l'empereur jaune).

Il est à noter que dans le II^e siècle le philosophe chinois ancien Lao Tseu a cessé d'être perçu comme humain et élevé au rang d'être divin. Il s'appelait désormais Lao-Jun, "Seigneur Lao". C'est à cette époque que se forme le panthéon des divinités taoïstes, où le grand dieu est le grand Lao Tseu et où le taoïsme devient un système religieux.

La formation du taoïsme en tant que système religieux est associée à la formation de la tradition d'écriture anthropomiste taoïste. Son essence, les chercheurs l'ont vue dans la mise en œuvre de tâches pratiques pour fixer, préserver et diffuser la doctrine religieuse du taoïsme. Des monuments écrits ont été créés qui reflètent le processus des enseignements religieux et qui sont substantiellement différents des travaux des écoles Dao et De. Ce sont eux qui sont devenus les premiers exemples du livre religieux taoïste, ou plutôt, ses hérauts directs. Dans ces textes, un autre discours philosophique a été développé, axé sur les questions éthiques et sociopolitiques, et décrit de manière paradigmatique par la "philosophie du Tao".

Place importante dans le contenu des monuments religieux et philosophiques écrits I - II siècles. non. s'intéressaient aux pratiques religieuses, aux idées sur l'autre monde, et à une explication concrète des chemins menant au rêve des non-croyants. Mais leur composante religieuse, devenue explicite, est rapidement apparue. Un exemple frappant en est le Livre canonique du grand bien-être (Tai-pin-ching) [101]. C'est à cette époque que se sont posées de nombreuses questions sur l'origine de cet ouvrage, notamment au moment de sa rédaction, de sa paternité, etc.

Pendant, ce n'est que durant la période de la sixième dynastie (III^e - VI^e siècles) qu'apparaissent un certain nombre d'œuvres religieuses taoïstes, dont nous disposons d'informations spécifiques. C'est à partir de cette époque que nous avons des preuves de l'apparition de livres manuscrits, qui peuvent être considérés à juste titre comme l'origine de la tradition religieuse taoïste.

Il convient de noter que les représentants de l'élite confucéenne ont souvent manifesté de l'intérêt pour l'interprétation philosophique de la tradition anthropomiste taoïste, niant son fondement religieux. L'attention portée à la

philosophie taoïste a atteint son apogée aux III^e et IV^e siècles, lorsque la dynastie Han a perdu son droit de dominer et que, dans le même temps, le rôle du confucianisme en tant que principal paradigme idéologique de la dynastie définie ci-dessus a diminué.

La plupart des ouvrages religieux taoïstes de cette époque ont survécu jusqu'à nos jours sous une forme presque identique à celle sous laquelle ils étaient connus de leurs premiers lecteurs, ce qui en fait une source d'étude importante et significative de la tradition anthropomiste taoïste. Le contenu de ces livres est au centre de la doctrine religieuse et des méthodes pratiques visant à améliorer les fondements spirituels et physiques de l'homme. Cependant, la composante religieuse devient dominante et se subordonne au discours philosophique. De plus, ces livres révèlent un aspect particulier qui peut être considéré comme un critère typologique permettant de distinguer les ouvrages religieux taoïstes des mémoires écrites des périodes antérieures qui forment la "philosophie du Tao".

En fait, dans toutes les œuvres taoïstes de la période des Six Dynasties, quel que soit le contexte dans lequel elles ont été créées, la description des méthodes pratiques, des concepts théoriques et même des impératifs éthiques se déroule dans le contexte anthropomique particulier du "cosmos intérieur" de l'homme. Cet "espace intérieur" est la "topographie intérieure du paysage" de l'homme sous la forme dans laquelle il était perçu par la conscience religieuse taoïste.

C'est cette topographie qui, plus tard, a jeté les bases sur lesquelles les méthodes taoïstes d'auto-culture ont été construites et exploitées, et leurs facteurs anthropomiques ont conduit à l'émergence des caractéristiques essentielles des concepts théoriques, des rituels et des normes éthiques qui ont guidé les membres des communautés religieuses taoïstes.

Les particularités du fonctionnement de ce "cosmos intérieur" spiritualisé et vivant de son propre corps ont déterminé la variété et les multiples catégories utilisées pour révéler son essence, y compris les possibilités de description métaphorique.

Un autre élément indispensable de la tradition anthropomorphique taoïste est celui des divinités anthropomorphes. Mais les caractéristiques de leur mise en œuvre dans les livres "Les écoles de Tao et de De" font défaut.

Pendant le règne de la dynastie des Tang (618 - 907 après J.-C.), le taoïsme a connu un essor important en raison d'un certain nombre de caractéristiques clés qui sont apparues au cours de cette période.

Tout d'abord, le culte religieux du Tao, consacré par la pratique de la magie, a atteint une large signification pratique. La pratique taoïste s'est étendue bien au-delà de la Chine, nécessitant non seulement l'éducation du clergé et des moines avec des

compétences sacerdotales importantes, mais aussi la création de lieux de culte spéciaux : dans les pays de l'Est, les temples védiques sont partout.

Deuxièmement, les dirigeants de la dynastie Tang croyaient qu'une figure clé du taoïsme - le penseur de Lao Tseu - était leur lointain ancêtre. Ainsi, la race Tang a des racines divines, et la philosophie taoïste, qui était basée sur "l'alchimie intérieure" de l'homme, devrait devenir la principale doctrine chinoise [112, p.163].

Le taoïsme s'est installé au Koguryo (Corée). Tout a commencé avec le fait que l'empereur de Tang a envoyé un messenger à l'État coréen représentant le grand Lao Tseu afin d'enseigner la sagesse taoïste aux Coréens et de leur inculquer l'amour du beau Tao. Un an plus tard, l'empereur de l'État coréen envoya son envoyé en Chine pour assimiler les principes de base des croyances de Lao Tseu et de Bouddha [112, p. 163]. C'est ainsi que commence la période de diffusion de la culture Dao dans d'autres pays.

L'étape suivante dans la propagation du taoïsme au Koguryo a été franchie sous le règne du roi Podgian. Sur les conseils du ministre Yen Kesumun, ce souverain a commencé à défendre la doctrine des "trois religions", estimant que le bouddhisme et le confucianisme en Corée devaient être complétés par les idées du taoïsme. En 643, huit taoïstes sont arrivés de Chine à la demande de Podgian pour prêcher leur religion. En peu de temps, ces prêcheurs ont pu influencer de manière significative l'idéologie de la cour royale, portant ainsi un coup puissant aux canons généralement acceptés du bouddhisme en Corée. La persécution de la foi bouddhiste a commencé partout. Comme le souligne à juste titre E. Torchinov à cet égard, "aux VIIe - VIIIe siècles. Le taoïsme était plus que jamais proche de réaliser ses potentialités universalistes et de se convertir d'une religion nationale en une religion, sinon mondiale, du moins régionale. Cela a été facilité par les nombreux contacts internationaux de la cour Tang qui soutenaient le taoïsme. Tout d'abord, des tentatives ont été faites pour répandre le taoïsme en Corée et au Japon" [112, p. 163].

Avec l'avènement et la floraison des nouvelles écoles taoïstes, on assiste à une augmentation rapide, qualitative et quantitative, des sources écrites fondées sur la tradition anthropomiste. En même temps, leur contenu est compliqué et les méthodes pratiques de réalisation de l'"alchimie interne" sont améliorées, grâce auxquelles l'"espace intérieur" de l'homme est révélé.

Ces livres ont été distribués aux adeptes d'enseignements taoïstes spécifiques et n'étaient disponibles qu'aux membres des communautés religieuses concernées. Leurs créateurs et premiers lecteurs étaient des membres du mouvement religieux taoïste, qui a progressivement évolué vers des directions religieuses relativement indépendantes. À notre avis, c'est précisément la principale différence entre les livres religieux taoïstes et les ouvrages des écoles Tao et De de Chine, populaires parmi l'élite éclairée de la société chinoise. Les lecteurs de livres sur la philosophie du Tao

étaient unis par un critère complètement différent : non pas leur nature religieuse, mais leur valeur éducative.

Ainsi, les livres religieux taoïstes s'adressaient à un cercle social de lecteurs complètement différent de celui des ouvrages des écoles Dao et De.

Aux X^{IV}e et VI^e siècles, qui correspondent à la période de domination des dynasties du Nord et du Sud, l'élément principal de la doctrine taoïste était la "Voie du Tao" divisée en "Voie des Mentors Célestes du Sud" et "Voie des Mentors Célestes du Nord". Deux tendances du taoïsme - l'école Maoshan (Shangqing) et Linbao - combinaient dans leurs enseignements le ritualisme des "tuteurs célestes" avec la tradition alchimique du taoïsme chinois du Sud.

La particularité de l'enseignement de l'école Linbao est que ses disciples ont non seulement retenu l'idée d'immortalité énoncée par les représentants de l'école Shansqing, mais l'ont complétée par l'idée de "renaissance" empruntée par eux dans le bouddhisme. La synthèse de ces deux idées clés a été intensifiée par les éléments de la cosmologie. Cependant, les particularités du développement du taoïsme du sud consistaient en son désir d'amélioration personnelle, et celles du nord en son influence religieuse sur les croyants.

Les écoles de Maoshan (Shangqing) et de Linbao ont donc rassemblé toutes les connaissances taoïstes qui existaient à cette époque en une doctrine unifiée, ont élaboré des textes canoniques et, sur la base de leurs principes, ont formulé des recommandations sur la vie en communauté. Il convient de noter que cette régulation de la vie sociale reposait sur un certain nombre de rituels qui étaient mis en œuvre par la méditation.

Ainsi, nous pouvons distinguer le deuxième stade de développement de la tradition anthropomiste taoïste, à savoir la période de formation du taoïsme en tant que système religieux (II^e siècle avant J.-C. - VI^e siècle avant J.-C.). À cette époque, une tradition d'écriture anthropomiste taoïste s'est formée, qui avait un caractère religieux et était destinée à accomplir des tâches pratiques - la fixation, la préservation et la traduction de la doctrine religieuse du taoïsme. D'une manière générale, à cette époque, le taoïsme a acquis le statut de religion d'État et les textes de Lao Tseu, Zhuang Tseu et Le Tseu ont été reconnus comme de "véritables canons religieux", devenant obligatoires pour l'étude dans tous les districts de Chine [69].

La troisième étape du développement de la tradition anthropomiste taoïste a commencé au 7^e siècle et s'est poursuivie jusqu'au 12^e siècle. Pour lui, l'introduction active de pratiques psychotechniques, y compris la méthode de méditation, est inhérente. Des moyens d'amélioration interne sont développés, ce qui se traduit par l'expansion des frontières idéologiques et l'émergence de nouvelles écoles du taoïsme. On peut dire sans risque de se tromper que c'est là que s'arrête la conception finale du panthéon des dieux taoïstes.

En outre, il convient de souligner que les dispositions fondamentales du taoïsme, ainsi que les fondements du bouddhisme, ont considérablement influencé l'émergence du néo-confucianisme. Le fait est qu'un certain nombre de définitions et de doctrines philosophiques taoïstes ont subi d'importantes transformations éthiques, créant un ensemble de règles de conduite.

D'autre part, le taoïsme de cette période a considérablement influencé l'écriture, l'art et d'autres domaines de la culture chinoise, ainsi que sa pensée scientifique. Par exemple, l'alchimie taoïste a considérablement influencé les fondements empiriques de la chimie. Elle a laissé quelques nuances de son développement en médecine, tant du point de vue théorique que pratique.

Il convient de noter que la pénétration de la tradition anthropomiste taoïste au VIIe siècle peut être établie. à la Corée, l'État du Koguryo, dont les rois ont adhéré à la doctrine des "trois doctrines" (San Jiao). En même temps, au Japon de cette période, le rôle idéologique prépondérant était joué par le shintoïsme. Cependant, certaines caractéristiques du taoïsme se sont reflétées dans la culture japonaise jusqu'au XVIIe siècle, et certains éléments de la pratique psychotechnique taoïste sont encore très utilisés dans la médecine japonaise à ce jour (69).

Lors du soulèvement de Juan Chao (fin du IXe siècle), une grande partie des œuvres des "Tao-chiang" ont été perdues. Cependant, leur liste est restée déclarée dans l'"Index des canons aux enveloppes rouges" ("Zhu Ning Jing Mu"), qui a été complété au Xe siècle, lorsque l'empereur de la dynastie Song Zhengzong (998 - 1022 après J.-C.) a décidé de réviser certaines dispositions des textes taoïstes et d'éditer le nouveau "Tao-chan" sur la base des monuments sauvés.

Au milieu du XIIe siècle, le panthéon taoïste des dieux, dont la base idéologique était la "Triade des Purs", distingue enfin le paradigme général du Tao, ainsi que sa mise en œuvre par des divinités émanantes, répétant l'étape du processus dit "cosmogonique" et interprétées comme des représentants du Tao.

Enfin, la période suivante de formation de la tradition anthropomiste taoïste peut être considérée comme une étape qui a commencé au tournant des XIIe et XIIIe siècles et se poursuit jusqu'à nos jours. Il convient de l'appeler l'étape de la diffusion de la Doctrine de la Vérité Parfaite.

Notez que la Doctrine de la Vérité Parfaite (Quan-zhen) est l'école la plus significative de la tradition anthropomiste taoïste, qui est toujours cruciale. Elle a été formée au XIIe siècle par le taoïste reconnu Wang Chunyan sur le territoire de l'empire Zhurzheng Jin (1115 - 1234). Selon la légende, en 1159, Wang Chunyang a rencontré l'"immortel" reconnu Liu Dongbin. Cette rencontre fut si importante qu'après cela, Wang Chunyang devint moine et forma bientôt une organisation d'orientation religieuse très importante, dont les premiers disciples sont toujours vénérés comme "sept auto-perfectionnés" (Qi Zhen Zhen) dans le taoïsme. [163]

Il convient de noter qu'au début du XIII^e siècle, les enseignements de Quanzhen couvraient l'ensemble du territoire de la Chine, car ils étaient sous la juridiction des souverains zurichoïses et mongols, qui en ont maintenu l'importance et l'efficacité. Cette conclusion est encore renforcée par le fait que le chef et mentor reconnu de ladite école, Qiu Changchun (1148 - 1227), a personnellement contacté Gengis Khan, le fondateur de l'empire mongol, qui a démontré de manière approfondie son adhésion aux enseignements de Quanzhou et aux privilèges en tant qu'orientation déterminante des relations interpersonnelles dans la société de cette époque.

Cependant, des discussions animées ont rapidement surgi sur la question de savoir quel concept religieux donner à la palme de la primauté - les enseignements de Bouddha ou de Lao Tseu. L'expérience historique montre que les conflits en question ont conduit à la persécution des adeptes de l'école de Quanzheng, qui remonte à 1281. Cette persécution s'est poursuivie jusqu'en 1368, date à laquelle les Mongols ont été expulsés de Chine et où l'école de Quanzheng a progressivement commencé.

À la fin de la dynastie des Song du Sud (1275), Zhang Zongyang a été proclamé empereur du taoïsme chinois du Sud et il est devenu le trente-sixième tuteur céleste. Au fil du temps, ce souverain a fondé une école qui est devenue connue sous le nom de "La voie de la véritable unité". De plus, la montagne de Lunhushan, située dans la province de Guixi, est restée la résidence du Maître céleste jusqu'en 1927.

En même temps, il convient de souligner qu'à son apogée, la doctrine de Quanzhen s'est inspirée de la tradition chinoise du Sud en matière d'"alchimie interne", grâce à laquelle la possibilité de révéler la perfection de l'homme, en particulier son "espace intérieur", s'est présentée. Mais on sait que jusqu'au début du XIII^e siècle, ce courant religieux et philosophique n'avait pas de gestion centralisée. Il est incontestable que les monastères de Quanzheng étaient complètement indépendants et qu'ils existaient en tant que centres spirituels séparés, basés sur les fondements de leurs propres idées et l'humilité de leurs paroissiens.

Il faut noter que l'idéologie de la Doctrine de la Vérité Parfaite (Quanzhen) a eu plusieurs interprétations disparates qui ont été subordonnées à ses propres dirigeants. La principale d'entre elles est, à notre avis, l'école Lunmen, qui a été créée au début du XIII^e siècle par Qiu Changchun, l'un des plus éminents représentants du taoïsme [163].

Les principes de base de Quanzhen ont été décrits dans le texte légendaire du célèbre sage Wang Chunyan, "Li Jiao Shi in the Moon" ("Quinze articles établissant la doctrine"), dont il découle que les fondements de cette idéologie ont été façonnés par l'influence clé du concept du bouddhisme, en particulier de l'école du

bouddhisme. . Il semble que pour cette raison même, les enseignements Quancheng soient souvent appelés "Chan taoïste" (Tao Jiao Chan).

Il convient de noter que, dans l'aspect religieux, la grande doctrine a accordé une attention particulière directement à la perfection morale atteinte par la méditation, la poursuite de "l'alchimie intérieure".

Nous pensons que la doctrine de la Vérité parfaite est basée sur des rites magiques et le symbolisme liturgique. Leur particularité est que le Quanzhen, qui était considéré comme la base de cet enseignement, contrairement aux autres écoles taoïstes, exigeait l'admission obligatoire du monachisme par tout le clergé (taoïste). En même temps, cette doctrine était si répandue et largement soutenue par la population chinoise que dès les XVIe et XVIIe siècles, elle est devenue la principale école du taoïsme [163].

Dans le cadre de notre étude, un autre aspect historique et philosophique important doit être souligné : au cours de la période XIII - XVII siècles. il y a eu une interaction approfondie entre les deux directions encore séparées de la tradition anthropomiste taoïste - les directions sud et nord de la doctrine Dao. La conséquence logique de cette interaction a été l'émergence d'écoles syncrétiques sensiblement nouvelles, basées sur l'alchimie "intérieure" du taoïsme (Xian Xue). La base théorique de ces écoles était l'héritage de longue date des croyances nationales. Dans ce contexte, il convient de noter l'influence particulière des théoriciens taoïstes reconnus dont les noms sont à jamais préservés dans la tradition orientale : He Hun (IVe siècle), Wang Xuanlan (VIIe siècle), Chi Quan (VIIIe siècle), Tang Qiao (Tang Jinsheng, Xe siècle), Zhang Boduan (XIe siècle) et autres.

Pendant, sous le règne de la dynastie mongole des Yuan (1271 - 1368), traditionnellement considérée comme le successeur de l'Empire mongol et de la dynastie impériale chinoise, la doctrine taoïste a connu un certain déclin, qui s'est accompagné de l'élimination d'importants textes taoïstes. Mais bientôt, lorsque la dynastie Ming est arrivée au pouvoir (1368 - 1644 après J.-C.), la tradition anthropomiste taoïste a connu une période de restauration qui n'a malheureusement pas duré longtemps.

Au cours de la dynastie Qing de Mandchourie (1644-1911), les positions privilégiées de la tradition anthropomiste taoïste ont été annulées [69]. Comme le souligne à juste titre E. Torchinov à ce sujet, "pendant la période des cinq dynasties, la position du taoïsme a décliné, mais sous le règne de la dynastie Song, son influence passée a été rétablie. Les empereurs Song ne se sont pas contentés de protéger les taoïstes, ils ont également joué un rôle dans la conception de la littérature taoïste (Tao Tsang), en ordonnant qu'elle soit préparée et éventuellement publiée" [112, p.164].

Sans aucun doute, la plus grande révolution culturelle prolétarienne (1966 - 1976) est devenue la période la plus difficile de l'histoire du taoïsme. Cette

journée a été déterminée par la fermeture des monastères, l'élimination du monachisme, etc. C'est alors que les représentants taoïstes ont dû cacher leur appartenance à la Voie du Début de la Vitalité.

Ainsi, nous avons raison d'affirmer que le déclin du taoïsme, qui s'est en fait terminé par la dévaluation de ses idées. C'est alors que le chef de l'organisation religieuse taoïste - le soixante-troisième Maître Céleste - a émigré à Taïwan, où il a établi sa propre résidence. Après sa fuite en Chine, il ne restait pratiquement plus aucun des taoïstes reconnus, ce qui pouvait au moins être facilement pris en compte par les dirigeants de la tradition taoïste.

Cependant, même après la mise en œuvre d'une série de réformes par Deng Xiao-Ping en 1978, la situation critique dans le développement de la tradition anthropomiste taoïste a été annulée.

On sait qu'en 2008, le soixante-quatrième patriarche de l'école des mentors célestes (Tianshi), le très respecté Zhang Yuanshan, est décédé. Il ne pouvait pas laisser d'héritier et, par conséquent, après sa mort, l'ancienne tradition de transmission du culte du mentorat taoïste, qui existait depuis plus d'un millier et demi d'années, a été interrompue. Cependant, plusieurs taoïstes se sont autoproclamés chefs de l'école taoïste, qui unissait traditionnellement tous les taoïstes entre le ciel et la terre. Il s'agit des patriarches taoïstes Zhang-i-jiang, Zhang Mei-liang, Zhang I-feng, Zhang Tao-zhen, Zhang Jie-hsiang, et d'autres encore.

Par conséquent, le système philosophique et religieux taoïste actuel, établi par les enseignements de Zhuang-tzu et de Lao-tzu, connaît un déclin important. Mais au cours de son évolution historique, il a connu un certain nombre d'étapes de développement, à savoir

1. Le "non-systématique" À cette époque, la doctrine philosophique du taoïsme, alors de nature religieuse, s'est formée grâce à la compréhension philosophique d'idées qui s'étaient formées spontanément auparavant. Dans le même temps, la tradition religieuse taoïste connaissait une croissance institutionnelle rapide, formulant des méthodes d'amélioration personnelle, des niveaux de vie pour la communauté religieuse et des règles pour l'accomplissement des rituels religieux.

2. Étape de la formation du taoïsme en tant que système religieux (IIe siècle après J.-C. - VIe siècle après J.-C.), au cours de laquelle les représentations philosophiques des taoïstes ont été structurées en un système religieux, qui a progressivement formé le panthéon des divinités taoïstes et a séparé certaines écoles du taoïsme. C'est à cette époque qu'est apparue la tradition d'écriture anthropomiste taoïste, qui avait un caractère nettement religieux et était destinée principalement à fixer, préserver et traduire la doctrine religieuse du taoïsme dans un but pratique.

3. Le stade de développement de la tradition anthropomiste taoïste, qui a duré du VIIe au XIIe siècle. Le développement de la tradition religieuse taoïste, qui s'est caractérisé par l'émergence de nouveaux enseignements taoïstes, caractérisés par un perfectionnement interne basé sur les caractéristiques de la méditation, a été caractéristique de cette époque.

4. Le stade de développement et de diffusion de la doctrine de Quanzhen, qui a commencé au tournant des XIIe et XIIIe siècles et se poursuit jusqu'à nos jours. Les fondements du bouddhisme, qui étaient basés sur la perfection morale de l'homme par les voies de l'"alchimie interne" et de la méditation, ont joué un rôle majeur dans cet enseignement.

Par conséquent, compte tenu de l'étude, il est logique de formuler l'essence du taoïsme. Selon E. Torchinov, "le taoïsme est compris comme une religion nationale chinoise qui a sa propre spécificité et se distingue des autres religions organisées qui se sont répandues en Chine, ainsi que des croyances populaires et des cultes auxquels elle est néanmoins fortement associée, née au milieu du Ier millénaire avant J.-C. sur la base de croyances religieuses de type chamanique et finalement formée dans les premiers siècles de notre ère. " [112, p. 37].

Il convient de noter que la tradition philosophico-religieuse taoïste connaît actuellement un déclin sans précédent, lié à l'impact dévastateur sur elle des technologies civilisationnelles les plus récentes qui sont apparues à la suite de la "grande révolution culturelle" et au déclin de l'ancienne tradition de transmission du culte Nao. Cependant, l'anthropomystique taoïste a toujours un impact sur la culture extrême-orientale, en particulier chinoise. Nous faisons référence aux manifestations des canons fondamentaux du taoïsme dans l'art, la littérature et même la médecine traditionnelle, qui était basée sur le perfectionnement de soi par la méditation.

2.2. Transgression spirituelle dans le paradigme conceptuel de l'anthropomystique taoïste

Selon de nombreux penseurs, le fondement du taoïsme est la transgression spirituelle dans toutes ses manifestations multiples. Mais notre analyse de la littérature scientifique à cet égard nous a permis de conclure qu'il n'y a pas de développement systématique complet de son phénomène. C'est pourquoi, lors du dévoilement des fondements de la transgression, il conviendrait de discuter plus en détail de la justification de son essence, de la définition de ses constituants et du rôle dans l'amélioration personnelle d'une personne. Cette division se consacre à cette tâche.

La catégorie "transgression" est largement utilisée dans la philosophie moderne et caractérise le processus consistant à franchir la frontière irrésistible entre l'apparent et l'implicite, le possible et l'impossible, le rationnel et l'irrationnel, et accumule également l'expérience qui accompagne l'état de

dépassement de cette frontière. Par conséquent, le résultat de la transgression spirituelle peut être considéré comme une expérience transgressive en tant qu'expression des résultats agrégés de la transgression dans un processus particulier.

Un nombre considérable de développements philosophiques sont consacrés aux problèmes de la recherche sur l'expérience transgressive, parmi lesquels les travaux des célèbres penseurs J. Bataille, M. Foucault, M. Blanche, J. Derrida et autres. Dans le contexte de leurs philosophies, la transgression spirituelle est interprétée comme un état interne spécial de l'homme, par lequel les frontières des normes universellement acceptées de la culture sont dépassées.

Par exemple, le philosophe français Michel Foucault définit l'interaction entre la limite de la norme culturelle et le processus de son intersection comme un parcours dans lequel la limite et son dépassement sont mutuellement complémentaires. Selon lui, "la transgression est un geste dirigé vers la limite" [154].

Il nous semble que la réalité dans l'expérience transgressive est interprétée comme transcendante ; elle se manifeste non par une condition mais par un but qui peut être atteint à long terme.

Cependant, l'expérience humaine ne peut pas embrasser la réalité transcendante, car elle est façonnée comme une rencontre au bord de la réalité transcendante ; elle peut plutôt être interprétée, selon les termes de M. Blanche, comme "une collision à distance" [23].

La transgression peut être définie comme le fait d'aller au-delà du potentiel, du possible. Mais dans ce cas, la transgression dépouille les objets de la réalité subjective.

D'ailleurs, l'idée de la mort dans la philosophie du postmodernisme est comprise comme une transition transgressive. Oui, J. Bataille note que "la mort me libère du monde qui me tue ; elle a déjà conclu ce monde réel du surréalisme mourant". Par conséquent, être dans un état de transgression signifie être dans la position limitante de l'expérience émotionnelle. Ainsi, l'état de transgression est causé par la demande du monde pour un sentiment plus profond et incroyable.

Parfois, les événements d'une expérience transgressive sont marqués par des épisodes inhérents à une expérience religieuse et interprétés dans le contexte d'une doctrine religieuse particulière.

Les événements des expériences mystiques et transgressives sont déterminés par un effort rapide qui cherche à surmonter l'existence existante. Ainsi, on peut dire que les événements de l'expérience mystique inhérents aux doctrines religieuses sont une forme d'interprétation culturelle de l'expérience transgressive.

Cependant, il convient de noter que la justification de l'essence du processus de transgression spirituelle sera pertinente par rapport au concept d'expérience mystique.

Ainsi, dans son étude fondamentale S. Horuzhyi, dans son étude fondamentale du phénomène de l'expérience mystique dans la tradition orthodoxe, déclare "en substance, deux types d'expérience (l'expérience de la transgression et l'expérience mystique) divergent jusqu'au contraire" [163, p. 201]. En d'autres termes, ce chercheur souligne la différence de considération de la nature humaine dans la philosophie moderne et dans la tradition religieuse : pour la philosophie moderne, la nature humaine est collective et arbitraire, tandis que l'expérience de la transgression est la séquence de chaînes de transgressions personnelles, dont le but est de détruire le subjectif humain.

Cependant, une telle conclusion nécessite une certaine critique, car, dans son analyse du mystique, le philosophe ne prend en compte que le concept de la tradition religieuse chrétienne, alors que dans le contexte d'autres érudits religieux, une telle "destruction de la subjectivité humaine" est le résultat souhaitable de l'expérience mystique. Par conséquent, l'expérience de la transgression et l'expérience mystique peuvent être considérées comme des définitions homogènes, et la transgression spirituelle doit donc être considérée comme un chemin de développement spirituel dans le contexte d'une tradition religieuse particulière.

En même temps, afin de déterminer la place de la transgression dans la philosophie taoïste, il est nécessaire, tout d'abord, de révéler l'essence sémantique de la base du taoïsme - le concept de "Tao".

Tout d'abord, il convient de noter que le concept de "Tao" est une catégorie déterminante de la pensée philosophique chinoise, dont le contenu a été formé pendant de nombreux siècles.

Dans le cadre de notre étude, ce qui est important est le fait que le traité de Tao-de-ching déclare l'existence du fondement primordial de tout ce qui est disponible - une certaine essence et un certain modèle de monde, qui a reçu le nom de Tao. Dans les œuvres légendaires de Lao Tseu, les caractéristiques de base du Tao sont étayées :

- Le Tao ne peut pas être décrit avec des mots, son essence ne peut pas être révélée sous forme verbale ;
- Le Tao donne la possibilité de le maîtriser, mais pas plus ;
- Le Tao n'a ni forme, ni couleur, ni odeur, il ne peut être vu ni entendu ;
- Dao ne peut jamais dépendre des autres, il existe toujours en soi ;
- Le Tao représente dans une certaine mesure le "vide" ou le "néant" (shi).

Selon Lao Tseu, la haute morale est exclusivement subordonnée à Tao. En même temps, outre les caractéristiques essentielles du Dao mentionnées ci-dessus, on peut distinguer des attributs inaliénables qui soulignent son insouciance, son abstraction et sa nature insaisissable.

Lao Tseu souligne que l'orgueil est le pire vice de la vie, le péché le plus horrible et le plus dangereux. Il dit : "Je ne veux pas être fier comme une pierre précieuse". Pour qu'une personne puisse surmonter ce terrible vice, il ne faut pas se considérer comme la personne la plus intelligente et ne pas se présenter comme un être spécial. Cela dit à chacun de connaître sa place.

Selon Lao-Tseu, la popularité et la célébrité font obstacle aux gens parce qu'elles sont contraires à l'humilité de Tao.

Dao insiste pour être plus amical et philanthropique, car l'idéal dans sa vision du monde est celui qui se soucie avant tout des autres, et non de lui-même.

Reconnaissant que le Tao est infini, c'est-à-dire un être qui n'est pas limité par les conditions de l'espace, et qui n'a donc ni commencement ni fin, Lao Tseu indique que le Tao est réalisé dans le contexte des caractéristiques de l'espace-temps.

Il convient de noter que la similitude du concept du Tao avec celui de l'Absolu sans visage, que l'on retrouve par exemple dans le contexte de la philosophie grecque ancienne, est clairement tracée.

En même temps, dans sa réalisation essentielle, le concept de Tao est similaire à la compréhension bouddhiste du shunyata ("vide", c'est-à-dire l'absence d'une existence originelle, la nature inhérente des choses). Selon l'enseignement bouddhiste, la vacuité est inséparable de la forme, la forme est inséparable de la vacuité ; la forme est le vide et le vide est la forme [77].

Il est très intéressant qu'en général, le Tao vise à éviter un certain mouvement, à se séparer de l'agitation ordinaire, à assurer un retour à la primauté du passé, à des fondements simples et naturels. En d'autres termes, il y a une certaine similitude avec les enseignements bouddhistes, ce qui souligne la densité de la culture chinoise.

Notez qu'il n'y a aucune explication à cette convergence entre l'essence du taoïsme et les fondements de la tradition religieuse bouddhiste dans la pensée historique et philosophique mondiale. Il n'y a que quelques hypothèses sur les voyages de Lao Tseu vers l'ouest. Cependant, ces faits s'accompagnent également d'une certaine confusion.

Par conséquent, la question de savoir pourquoi les philosophes de différents pays sont territorialement éloignés et, par conséquent, indépendants les uns des autres, ont tiré des conclusions identiques concernant la compréhension de l'essence de l'être, reste aujourd'hui sans réponse. C'est donc

pour ces raisons que le taoïsme en Chine, en termes pratiques, n'avait aucune ressemblance avec les pratiques bouddhistes et brahmaniques.

Il est bien connu qu'en Chine, le rationalisme a dissimulé le mysticisme dans toutes ses manifestations, éliminant complètement ce phénomène dans ses propres manifestations. En ce sens, le taoïsme n'a pas fait exception. Le traité Zhuang-tzu a étayé le fait de l'identité des concepts de vie et de mort, dont la réalisation a été la longévité mythique (700-100 ans) et l'accomplissement de l'immortalité, dont on sait qu'elle est souhaitée par tous les adhérents du taoïsme.

Nous pensons que ce concept a eu un impact significatif sur le déplacement de l'accent des fondements de la philosophie vers les canons de la religion dans le paradigme général de la tradition anthropomiste taoïste. La réalisation de la vie d'un partisan du Tao, son désir d'une "approche maximale du Tao", a créé la formation d'un code de signes d'amélioration morale souhaitable, qui ont acquis une nature infinie.

Selon les conclusions de Lao Tseu, c'est Dao qui agit comme critère de fiabilité, et la réalisation du désir de Dao est le but principal des aspirations humaines : "Seul Dao obéit à la morale." Dans ce cas, Lao Tseu croit que le chemin du Tao est axé non seulement sur le monde intérieur mais aussi sur le monde extérieur de l'homme. C'est cette fixation de la mise en œuvre du Tao qui révèle la cohérence interne d'une personne avec l'harmonie du monde.

Dans le contexte de l'essence d'un individu particulier, la fixation du chemin du Tao se réalise par la conscience, puisque la conscience elle-même est un canal d'information spécial qui relie l'homme à l'univers.

Une clé importante pour se rapprocher du Tao est de surmonter ses propres passions. Dans cette optique, Lao Tseu considère la simplicité et l'ouverture du cœur comme les critères les plus élevés de la spiritualité et de la moralité humaines. Il justifie cette conclusion en disant que la conscience est la plus proche du Tao. C'est la simplicité du cœur qui est un attribut indispensable de l'amélioration morale.

D'autre part, Lao Tseu accorde une grande attention à la douceur qui est directement liée à la simplicité du cœur, étant sa conséquence naturelle.

Le vice le plus horrible, selon Lao Tseu, est la vanité, qu'il oppose à l'obéissance. C'est dans ce sens que le sage chinois ancien nous présente sous la forme d'un prédicateur d'humilité et d'obéissance, qui nie en tout point l'orgueil, le considérant comme un péché sans égal. Cette conclusion est confirmée par la vision taoïste selon laquelle l'homme parfait ne se soucie pas de lui-même, mais se soucie de manière désintéressée des autres.

Notez que la plus haute manifestation de l'humanité, du point de vue de Lao Tzu, est l'amour des ennemis. Celui qui aime ne doit pas exclure du cercle de son amour même ceux qui le haïssent.

Compte tenu de ce qui précède, le principe de "u-vey" signifie littéralement "ne pas faire" ou "ne pas agir". En d'autres termes, le retour de l'homme à sa nature primordiale ne se fait pas par l'assimilation de certains principes moraux, mais par l'accomplissement de devoirs moraux, la limitation du principe naturel de l'individu, la libération des désirs et des passions inutiles, excessifs et donc contre-nature (du désir de gloire, de richesse, de pouvoir, de la colère et de l'envie, etc.)

La transgression spirituelle du taoïsme est associée au rejet de la violation de sa propre nature et de la nature de toutes choses. Nous entendons par là le rejet des qualités contre-nature fondées uniquement sur des intérêts égoïstes, et en général le rejet du subjectivisme en tant que tel, de l'activité subjective et, enfin, de la dissolution du sujet dans un seul courant d'être.

À cet égard, Lao Tseu a écrit : "Lorsque les gens découvrent l'essence du bien, en même temps, l'idée du laid apparaît. Lorsqu'ils découvrent ce qui est bon, alors il y a une définition du mal. "

Mais en même temps, il faut souligner que l'inaction est comprise comme un calme méditatif, habitué à l'état de conscience optimal. Dans ce contexte de perturbation, une activité excessive devient préjudiciable au développement de l'individu. De plus, le but de l'action est de faire quelque chose. Mais si vous en faites trop, il peut y avoir un certain "sur-accomplissement", ce qui, dans certains cas, est bien pire que de ne rien faire du tout. Comme le dit le Tao-de-Jing : "Vous ne pouvez conquérir l'Empire du Milieu que sans rien faire ; faire quelque chose ne marchera pas"[51]. Dans ce contexte, ne pas agir est interprété comme une action non nécessaire.

La transgression spirituelle dans le contexte de la philosophie taoïste est la réalisation d'une coexistence, dans le cadre de laquelle la vie, l'action et la raison sont réunies. Les sages taoïstes n'enseignent rien, ne donnent aucune instruction, ne prouvent rien ; leur but principal est d'orienter une personne dans la vie et de lui indiquer la direction possible de la victoire sur son égoïsme.

Du point de vue des taoïstes, il n'y a que le majestueux Tao, qui n'a ni commencement ni achèvement, ni couleur ni odeur ; il est arrivé tout seul et comprend tout. Les taoïstes n'attendent aucune spécificité du Tao, car tout dans le monde arrive par lui-même ; ils n'attendent pas du Tao qu'il s'intéresse à leur destin personnel ou à celui du monde, et qu'il magnifie en même temps son "Grand Tao". Il s'ensuit que l'homme est l'incarnation du monde, tout comme le monde est l'incarnation de l'homme.

Lorsqu'une personne laisse tous les processus et phénomènes du monde objectif suivre leur cours naturel, elle ne fait que regarder. En même temps, elle doit être absolument calme quant à ses propres désirs. Lorsqu'on se joint au Tao, on retourne à soi-même et on se reconnecte avec la nature.

Le grand Zhuang-tzu, dans la section "Tsiulun", a souligné à cette occasion ce qui suit : "Oh mon professeur ! Tu donnes à toutes les choses leurs propriétés, mais tu ne le considères pas comme le résultat de la justice ; tu donnes de la bonté à toutes les générations, mais tu ne le considères pas comme le résultat de l'humanité ; tu existes depuis les temps anciens, mais pas vieux ; tu couvres le ciel et soutiens la terre, tu esquisse toutes les formes, mais tu ne le considère pas comme la conséquence de l'habileté. "

Selon Zhuang-tzu, le sens de la vie humaine réside dans la capacité à apprendre du Dao et à se fondre dans l'ensemble : "Vous pouvez vous libérer du chagrin, de l'excitation, du désir, et même de la vie et de la mort. Nous devons rejeter toutes les différences et nous dissoudre dans le monde. Le Tao est ce que je suis, et c'est pour cette raison que j'ai tout dans l'existence. Tao est inépuisable et infini, il ne naît pas et ne meurt pas, et donc je suis aussi inépuisable et infini, je ne nais pas et ne meurs pas. J'existe avant la mort, et après la mort, j'existe. Allez-vous dire que je suis mort ? Mais je ne suis pas en train de mourir. Et le feu ne me brûle pas et je ne m'enfonce pas dans l'eau. Je me transforme en cendres, mais j'existe toujours. Je me transforme en patte de papillon, en foie de souris, mais je continue à exister. Comme je suis libre, comme je suis durable, comme je suis grand ! ... Tous les signes différents sont mes signes, et toutes les différences sont écartées. Toutes les choses avec des signes étranges et inhabituels - toutes fusionnées ensemble. Tout est Tao, tout est moi. Cela signifie que "le Ciel et la Terre sont nés avec moi, et toutes les choses ne font qu'un avec moi" [167].

Sur le chemin de la transgression spirituelle, le Tao renonce progressivement à son essence subjective et égoïste, devenant ainsi un avec le Tao, et finalement immortel.

Ainsi, le taoïsme est d'abord apparu comme une doctrine philosophique, mais s'est ensuite transformé, comme le confucianisme, en une orientation religieuse avec des éléments de mysticisme et d'alchimie. Dans ce processus, il y a eu une anthropomorphisation des représentations philosophiques des taoïstes sur le monde intérieur et extérieur, sur les processus qui se déroulent à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de la personne.

Le concept taoïste du cosmos anthropologique de l'homme est décrit de façon plus complète dans le Livre de la Cour Jaune (Juan ting jing) [164]. Selon cette doctrine, le corps humain ressemble à certaines divinités-radiations (jing-shen) réunies dans un seul espace intérieur du Dao.

Le Livre de la cour jaune révèle l'espace intérieur de l'homme. Cet ouvrage fait référence aux treize esprits de divinité qui résident dans le corps humain et sont appelés shen ("esprits de divinité") ou jing ("radiances", "divinités rayonnantes"). C'est à cause de ce nom qu'ils sont appelés "intérieurs", et dans la liste complète, ils sont souvent appelés "rayonnement intérieur", ou simplement "divinités rayonnantes". La connotation qui lie un système de ching et un corps physique unique est régulièrement enregistrée dans les sources taoïstes.

Par exemple, l'ouvrage "Teaching How to Think in the Heart of the Spirit-Gods" indique clairement que les Jing sont les divinités axiales qui sont à l'intérieur de l'homme ; elles sont liées aux principes Yin et Yang de l'univers. En outre, les divinités Yan sont appelées radiations externes et sont associées au Ciel et au Soleil, et les divinités Yan sont des radiations internes et sont reliées à la Terre ou à la Lune. Dans le corps humain, elles sont en corrélation avec les yeux qui sont pour eux la Salle Sainte [108].

La division des divinités de la lumière en deux groupes - interne et externe - est due à leur nature qualitative et à leur appartenance au début du yang ("externe") ou du yin ("interne"). En même temps, les divinités internes et externes sont à l'intérieur de l'homme ; elles sont complémentaires et ne peuvent exister l'une sans l'autre. Le nombre exact de ces divinités est également connu - 18 000 dans chaque groupe, ce qui donne un total de 36 000 unités.

Le rayonnement "extérieur", traduit littéralement du chinois, signifie des images du monde "extérieur", symboles de l'hypostase des luminaires célestes visibles qui brillent de leur lumière personnelle. Ainsi, si les taoïstes "pensaient" le Soleil et la Lune, on les appellerait, pour ainsi dire, des radiations extérieures.

D'autre part, le rayonnement "intérieur" est, par conséquent, des images de la lumière intérieure venant "du milieu", ainsi que les métaphores de ces objets lumineux qui rayonnent et scintillent, dirigeant leurs rayons non pas à l'extérieur d'eux-mêmes, mais à l'intérieur, illuminant, par exemple, le "paysage intérieur" de l'homme.

Ainsi, dans le concept de la Cour Jaune, le rayonnement est une divinité qui, tout en étant à l'intérieur du corps humain, irradie, remplit de lumière son "espace intérieur", forçant certaines zones de son organisme dans lesquelles elles se trouvent.

La science traditionnelle chinoise de la guérison identifie deux grands groupes d'organes humains : cinq dépôts (y-ching) et six garde-manger (li-fu).

Un des fragments de l'œuvre de Huang Di Nee Jing exprime ce concept : si nous parlons des forces du yin et du yang chez l'homme, alors "ce qui est à l'extérieur" est le yang, "ce qui est à l'intérieur" est le yin.

Si vous caractérisez les côtés du yin et du yang du corps humain, alors le côté Yan sera considéré comme [le côté] du dos, et le yin - le [côté] de l'abdomen. Si nous parlons des forces du yin et du yang dans les organes internes, il faut noter qu'elles sont présentes dans le corps humain sous la forme de "dépôts" et de "garde-manger", et que les dépôts (tsang) sont les organes yin, et les garde-manger (fu) sont les organes yang.

Par conséquent, cinq dépôts (u-chan) - le foie, le cœur, la rate, les poumons et les reins - sont yin. D'autre part, les six dépôts (Liu Fu) sont la vésicule biliaire, l'estomac, le gros intestin, l'intestin grêle, la vessie et le san-jiao - c'est le yang.

Un tel système de dispositif humain est bien décrit dans l'ouvrage "Juan-ting-jing". Notez que ce monument de l'ancienne culture chinoise appartient également à la catégorie des fondamentaux, car il est considéré comme la base de la description de la topographie interne de l'homme. Il est la base des idées propres à l'enseignement de la Cour Jaune sur les organes internes de la personne, leur caractère et leurs fonctions, ainsi que les méthodes de leur "culture", c'est-à-dire les moyens pratiques de les amener à un état harmonieux et équilibré. Il existe donc un lien génétique entre la sagesse taoïste et la science chinoise de la guérison.

En effet, le Livre de la Cour Jaune utilise les mêmes concepts de "cinq entrepôts" et de "six entrepôts", et son contenu est en fait identique à celui du "Juan-ting-ching". Ainsi, les écrits des anciens médecins chinois ont jeté les bases des philosophies taoïstes concernant le cosmos intérieur de l'homme, révélant ses qualités intérieures. En d'autres termes, ils constituaient le schéma pratique le plus important de l'essence de l'homme, intégrant les conclusions théoriques de sa composition et les méthodes pratiques de traitement.

Les poumons, comme d'autres organes internes de l'être humain, sont interprétés comme un "Juan-ting-ching" comme un espace clos, une pièce spéciale dans laquelle les fonctionnaires du gouvernement chinois - les gestionnaires. Le "Juan-ting-ching" parle du palais des poumons, mais ce palais est d'un genre particulier, il a l'apparence d'un tapis floral qui recouvre le cœur. C'est pourquoi la doctrine de la cour jaune consolide la métaphore du tapis de fleurs des poumons.

La divinité des poumons est un bébé nommé Hao Hua, dont le nom peut être traduit par "fleur blanche éclatante". Le mot hao indique la couleur du ciel clair de jour, il conserve donc non seulement le sens de "brillant", mais aussi de "blanc".

Dans ce contexte, la couleur "blanche" est particulièrement symbolique puisque le système de correspondance de la charnière en Y met en corrélation les poumons avec l'Ouest et l'élément Métal [126]. Par conséquent, il devient clair et le deuxième nom de ce corps - le Palais du Métal, qui pointe déjà

directement vers les poumons comme une manifestation spécifique du premier élément du Métal dans l'espace anthropologique.

La lignée Hao-hua, la divinité-esprit vivant dans les poumons, a un autre nom - Shu-Chen - "Le vide créé". Ce nom est également figuratif et lié à la perception des poumons comme un organe physiologique spécial, puisque la médecine chinoise a donné aux poumons les qualités de "vide" et de "légèreté".

La branche de Hao-hua est au fond de ses poumons, où il est assis dans le portique de jade. Dans la structure du "paysage intérieur" de l'homme, ce portique est l'avant du palais des poumons. En revanche, dans la relation spatiale - dans l'axe vertical - il occupe la partie la plus basse des poumons. Selon les enseignements de la Cour Jaune, la respiration blanche est censée pénétrer dans cette zone. [126]

Par conséquent, le rôle de Hao Hua dans le concept du Yellow Yard est compliqué - il est responsable non seulement des poumons, mais aussi de leur bonne communication avec les reins.

On pensait que les poumons unissaient différentes parties du corps en une seule. Relativement parlant, ils étaient comparés à un "arbre du monde" dont la couronne s'étend vers le ciel et les racines vers le monde souterrain. Bien sûr, il n'existe pas d'arbre de ce type dans la topologie anthropologique de Juan-tingching, mais il existe un objet typologiquement similaire qui remplit les mêmes fonctions : une fleur. Et avec l'aide de la gorge, cette fleur s'intègre à la tête - le Ciel de "l'espace anthropologique", et le bas repose sur les reins - une sorte de Monde souterrain de l'univers "intérieur".

Notez que l'image de "Fleur du monde" n'est pas notre interprétation, cette image représente directement le texte "Juan-ting-jing", cependant, seulement verbalement.

Quant à la mission spéciale qui est effectuée à l'intérieur du corps de Hao-hua, elle est précisée avec précision. Le Hao-hua régule, en amenant à un état approprié le principe éthérique Yang de l'homme qui donne la vie - son "qi".

Le cœur n'est pas seulement l'organe de base du corps humain ; il acquiert la charge de l'élément directeur de l'"espace intérieur" de l'espace anthropologique. En d'autres termes, le cœur est perçu comme le centre de direction le plus important du corps humain, ce qui, dans un certain système de coordonnées, en fait le "centre des centres". Mais ici, nous devons souligner la remarque suivante : dans le texte "Juan-ting-ching", cette influence décisive du cœur sur la vie du corps humain est également compensée par le travail de la rate.

D'autre part, le cœur est le centre de la partie centrale du corps, et sa divinité est considérée comme Dan-yuan - un début cinématographique. Il s'agit d'une image proéminente qui a un certain nombre de relations associatives fortes

avec la physiologie du cœur dans le contexte établi par les enseignements de la Cour Jaune et les écrits des anciens médecins chinois.

L'hommage à Dun-yuan est spatialement lié aux poumons. Il vit dans un cœur qui est caché par le tapis de fleurs du poumon. À cet égard, le texte taoïste peut parfois n'y faire référence qu'à titre explicatif, sans le nommer : "celui qui se trouve sous le tapis de fleurs".

Dan-yuan maintient l'équilibre dans le corps humain des principes Yin et Yang, ou connaît la corrélation entre "froid" et "chaleur", "chaleur" et "anxiété". Il, comme le souligne Juan-ting-jing à deux reprises, établit l'harmonie en régulant le mouvement du sang veineux et artériel [126].

Le sang - le principal "objet" situé dans le bureau du cœur - est à la base de la topologie anthropologique "Juan-ting-ching". Il fait communiquer le cœur avec la langue et la bouche.

En même temps, la bouche et la langue sont responsables de la substance humide du corps. Si le cœur régule le mouvement du sang, alors la bouche et la langue, dans le contexte du concept de "cœur jaune", sont responsables des mouvements fluides des principaux organes physiologiques.

Toutes ces qualités déterminent la position particulière du cœur - comme souverain, roi, bain - non seulement dans l'ensemble du corps, mais aussi dans le système des cinq organes internes en particulier.

Le foie, comme l'indique Juan-tingching, correspond à l'élément Arbre, et donc associé à la ligne associative de cette plante, a le nom de "Palais de l'arbre" et est apparenté à l'Est et au vert [124, p. 248-249]. Dêité du foie - Moon-yang, Nuage du dragon. Son autre nom est Han-min, Lumière-en-Caché.

Il convient de noter ici que l'ancienne tradition chinoise a depuis longtemps établi une division de l'espace environnant en cinq segments - le centre et quatre directions spatiales standard (est, sud, ouest, nord). Chacune de ces directions, depuis l'Antiquité, a été liée figurativement à l'une des créatures mythologiques. Le symbole de l'Est était le Dragon vert. De plus, les attributs de couleur du dragon et d'autres créatures mythologiques ont été déterminés par la théorie des cinq éléments. À cet égard, le nom de la divinité du foie, qui comprend le mot "dragon", indique que l'organe est associé à l'élément Arbre et est en corrélation avec l'Orient, ce qui souligne le rôle du foie en tant que réplique anthropologique de cet élément.

Le nom de la divinité du foie est symbolique car il est lié au concept de développement du monde intérieur. L'arbre, qui symbolise le foie et est associé à l'Est, dans la chaîne du développement progressif doit nécessairement être remplacé par le Feu, qui à son tour est en corrélation avec le Sud et le cœur. En d'autres termes, le concept de "métissage" indique que l'élément du feu viendra

remplacer l'Arbre, et si le foie "préside" dans le corps, alors bientôt le "maître" prendra la place du cœur.

L'équilibre de l'univers, tant dans l'espace que dans les dimensions anthropologiques, est maintenu grâce à un développement cyclique, qui est indiqué par les cinq éléments. Dans l'espace anthropologique, cinq organes internes (y-ching) répondent à ces éléments. Ils sont les marqueurs du Tao-Way, les voies de développement du commencement Yangian, c'est-à-dire du mouvement du Soleil - depuis la naissance du Yang jusqu'à son apogée, et ensuite - jusqu'au remplacement complet du commencement Yinsky. "La transition du Yin au Yang est la voie du Dao", note l'une des traditions les plus influentes de la Chine, qui est tout aussi caractéristique du taoïsme et du confucianisme.

En conséquence, la manière de réaliser l'énergie Yan ou, plus simplement, le Soleil, est marquée par des signes ou des colonnes particulières. Il s'agit ici des cinq éléments, dont le changement indique le développement progressif du monde, son mouvement éternel dans un seul cercle - la Terre, le Métal, l'Eau, l'Arbre, le Feu et encore la Terre. Par conséquent, l'Arbre qui donne naissance au Feu n'est pas seulement l'Orient dans sa forme implicite, mais aussi "l'augure du Sud et du Feu".

La divinité du foie, qui conduit à l'harmonie des composantes Yin et Yin de l'âme humaine, régule correctement l'équilibre des secrets des fluides du corps. Et à l'extérieur du foie se rencontrent les yeux, qui dans l'espace anthropologique de l'homme sont le Soleil et la Lune. Le soi-disant qi respiratoire du foie illumine les organes internes d'une lumière vive.

Selon le concept de "Juan-ting", le foie joue un rôle important dans le fonctionnement de l'ensemble du corps, puisque sa respiration passe par les canaux qui couvrent les cinq organes internes principaux et six autres. Il possède également la qualité de "rayonnement", dont nous avons parlé en détail ci-dessus. "Le foie relie toutes les six chambres et les trois lumières donnent naissance au fil" [164].

Les reins jouent également un rôle important dans l'enseignement de la Cour Jaune. La divinité des reins est Xuan-min, ou Yu-in. Le premier et le deuxième nom sont tous deux dotés d'une symbolique naturaliste et indiquent les caractéristiques anatomiques de cet organe telles qu'elles étaient comprises par les guérisseurs de la Chine ancienne. La zone du corps humain dans laquelle se trouvent les reins correspond à la Terre en tant que partie de l'univers et donc au monde des ténèbres qui se cache dans ses profondeurs.

Les reins de l'homme sont les premiers éléments de l'eau dans l'univers. Par rapport à l'élément eau, ils contrôlent, comme le dit le concept de la Cour Jaune, tous les éléments liquides du corps.

Les reins externes correspondent aux oreilles. On pense que la respiration des reins détermine la sensibilité auditive. En outre, le "qi" du rein est relié au cœur.

Cependant, le Huang-ting-jing ne peut être considéré uniquement comme un traité médical, du moins sous la forme dans laquelle il est arrivé à notre époque. En même temps, les chercheurs le considèrent comme une composante religieuse et mythologique, et l'une des perceptions qui le forment est également liée aux reins.

Le concept de la cour jaune stipule que les reins peuvent donner une nouvelle vie aux cieux, dans certains beaux coins de l'univers supérieur, semblables aux endroits que la tradition culturelle chrétienne appelle le paradis.

Le spleen occupe une place importante dans le concept de la Cour Jaune. L'importance de ce corps pour l'"espace anthropomique" de l'homme est indiquée par sa mention répétée dans le texte "Juan-ting-ching". De plus, l'esprit-déité responsable de ce corps est le maître du Palais du Milieu [164].

Ainsi, dans le concept du Yellow Yard, la rate est constamment corrélée au centre et caractérisée par tous les attributs qui lui sont inhérents. Et puisque dans la théorie du Ying, le Centre est constamment corrélé avec le jaune et l'un des premiers éléments de la Terre, les mêmes qualités de "Juan-ting" confèrent cet organe interne, soulignant que la rate est le centre et l'élément de la Terre.

Ainsi, pour le paradigme traditionnel chinois des philosophies, la corrélation de la rate avec les éléments de la terre semble tout à fait compréhensible. De plus, la spécificité de la doctrine du "Juan-ting-ching" réside dans le fait qu'elle confère à la rate la qualité que nous avons mentionnée plus haut : la rate est perçue comme l'une des cours jaunes, c'est-à-dire le centre directeur du corps humain. Il existe également des divinités associées aux organes de la partie médiane du corps humain. Par conséquent, la rate est une passion pour soulever la racine de l'esprit céleste, et elle ne se dessèchera plus [164].

Il convient de noter ici que, selon les taoïstes, la rate, qui était appelée la Cour Jaune, n'est plus un organe anatomique du corps physique de l'homme, mais un certain centre spirituel d'un espace spécial créé par le taoïste par la force de sa conscience ; l'espace créé par le souffle de l'univers, les forces cosmiques du yin et du yang. Il n'y a pas de formes grossières de chair et de sang dans cet espace ; au contraire, il est le résultat d'une brume de nuage tricolore qui s'épaissit ou se dissipe, formant des images bizarres et indiquant le mouvement sans fin des éléments du monde. La Cour Jaune est le centre à partir duquel le taoïste gère cet espace, dans lequel il rassemble ses pouvoirs spirituels et à partir duquel il commande aux éléments du monde afin que des transformations métamorphiques bénéfiques aient lieu au bon endroit et au bon moment.

La divinité de la rate est un enfant vêtu d'une robe couleur terre. Compte tenu de la série associative d'éléments déjà familière, il devient clair que cela fait

référence à la divinité du centre, qui est en corrélation avec la Terre, comme avec l'un de ces éléments, ainsi qu'avec le jaune.

En plus de la robe jaune, cette divinité a d'autres attributs : une ceinture violette et des gants représentant des dragons et des tigres. Ces attributs sont traditionnels pour le concept d'images naturalistes "Juan-ting-ching", qui sont une description métaphorique pertinente des vaisseaux sanguins à la surface de l'estomac [124, p. 282].

Compte tenu de ce qui précède, il nous semble que la Cour Jaune Taoïste est avant tout le point d'application des forces qui font bouger cet espace ; c'est l'image par laquelle le texte taoïste désigne cet espace insaisissable et obscur de la logique discursive dans lequel le Tao concentre son regard intérieur à un moment particulier afin de générer de grandes métamorphoses par la puissance de sa propre conscience.

Dans le "Juan-ting-ching", la vésicule biliaire occupe une place particulière. En se référant aux organes internes appartenant au groupe des Six Chambres, elle est systématiquement mentionnée dans une série avec les Cinq voûtes, ce qui est probablement fait intentionnellement - ainsi l'enseignement de la Cour Jaune la rapproche - à la fois dans sa signification et dans ses fonctions symboliques - de n par les principaux organes internes.

La divinité de la vésicule biliaire est un garçon nommé Lun-yao - le rayonnement du dragon. Cependant, traditionnellement, il porte un autre nom - Wei Min, ou Lumière magnifique.

D'une manière générale, le "Livre de la cour jaune", à notre avis, construit tous ses concepts, en se basant sur la logique du monde des images et en utilisant le langage de description qui lui est propre, avec la diversité métaphorique inhérente aux interprétations linguistiques. Selon nous, ce sont les métaphores qui, de par leur nature même, sont les plus significatives, les mieux adaptées pour décrire ce monde multidimensionnel et aux multiples facettes du microcosme taoïste. Ce monde d'images est devenu le schéma de base, central, dans ces mémoriaux écrits du mouvement taoïste organisé, qui a commencé à se répandre depuis la seconde moitié du IV^e siècle.

Le taoïsme justifie l'existence de trois "champs cinabres" - les centres énergétiques du corps : dans le bas-ventre, dans le plexus solaire et dans la tête. Cependant, les textes les plus anciens n'en parlent que d'un seul, le "champ cinétique" inférieur. Il s'ensuit que si nous parlons d'une "boîte de cinéma" sans le préciser, alors cela signifie le "cinéma" tout en bas. Et ce n'est qu'à partir du début du IV^e siècle. non. il est fait mention de trois "champs cinématographiques".

Il existe de nombreuses interprétations différentes du domaine du cinéma dans la philosophie taoïste. Selon la première, le champ de l'homme disparaît

immédiatement après la mort. Nous en concluons donc qu'il ne peut être que dans une personne vivante.

Selon la seconde interprétation, les champs cinématographiques pendant la pratique sont créés par les adeptes eux-mêmes, et n'apparaissent pas dans le corps dès le moment de son apparition. Par conséquent, il est insensé de les rechercher délibérément ; pendant la pratique, les gens les ressentiront d'eux-mêmes.

Selon S. Grof, les "champs cinématiques" sont un analogue taoïste des chakras (chakra sanskrit - "roue") du yoga indien, et la théorie des "champs cinabres" est assez autochtone, ce qui indique un sens assez répandu de la présence de centres "minces" et de leur utilisation psychotechnique.

S. Grof note la présence de chakras dans les séances de psychothérapie. Il pense que le système des chakras fournit au psychologue une carte utile de la conscience, qui l'aide à comprendre et à traduire dans le langage conceptuel de nombreuses expériences extraordinaires lors des séances de psychothérapie" [49, p. 199-200].

Le Dan-tian supérieur (la demeure de l'esprit du Shen - la véritable essence de l'homme) ne remplit pas tout le vide de la tête, mais est localisé autour de la glande pituitaire, qui fait partie du soi-disant "Palais de cristal", situé au centre du crâne, et qui comprend la glande pinéale, le thalamus et l'hypothalamus. Il est associé au méridien moyen-intermédiaire Do-may par le point Yin-Tang, également appelé "troisième œil". Ce nom vient du fait que l'activation de ce point permet de "voir" les phénomènes du plan subtil, à la limite de l'essence intérieure de l'homme.

Les cellules du cerveau, et en particulier les glandes qui forment le Palais de cristal, ont une capacité énorme, et sont donc capables d'absorber d'énormes portions d'énergie qui dépassent de loin la quantité de résidus Dan-Tian. Ce sont ces cellules qui donnent naissance aux différents phénomènes de l'Esprit - de la gaieté et des décollages créatifs à l'activation de capacités extraordinaires, mais seulement dans le cas du "remplissage" du tribut supérieur avec de l'énergie pure du Yuan Qi.

Si, au contraire, l'énergie grossière du Qi houthien entre dans sa tête, alors il y a une confusion de mauvaises pensées, accompagnée d'une excitation inutile, d'une tendance à des visions douloureuses, et d'autres "surprises" du même genre.

Notez ici que la traduction littérale de "Dan-Tian" signifie "champ de cinabre", la chaudière dans laquelle les processus énergétiques ont lieu. Il a une certaine structure. Par exemple, le tribut-tian du milieu est à la fois le lieu de stockage du Qi "après le ciel" (Qi houthien) ou Qi post-partum, et le "four de fusion" dans lequel le Shen est formé. La plupart des systèmes taoïstes construisent leurs techniques de manière à "refroidir" le tibétain du milieu et son

Qi houthien, en évitant à tout prix d'utiliser ce dernier dans sa forme la plus pure. Heureusement, il n'est pas réservé ici pour toujours, mais il s'écoule progressivement dans le tribut inférieur et s'y mélange avec le Qi "céleste" (Yuan Qi). Il y a quelques différences concernant l'emplacement de cette zone.

Certains auteurs soulignent que l'hommage du milieu se situe dans la zone du plexus solaire, tandis que d'autres pensent qu'il est un peu plus haut, au bas de la poitrine, adjacent au méridien Jun-May - le canal de conception au point Tan-jung, mamelons horizontaux.

Le tribut inférieur est connu même de ceux qui n'ont jamais entendu parler des deux autres. Par exemple, les arts martiaux japonais l'interprètent comme "tanden" et rendent la sensibilisation à ce phénomène importante. De nombreux domaines de lutte sont inimaginables sans la pratique du tan-den (c'est le ju-jutsu, l'aïkido).

La capacité à "tenir son ventre" détermine la stabilité physique et émotionnelle, et la concentration au niveau du tribut inférieur ne nous menace pas (contrairement à de nombreux autres types de concentration) par un quelconque imprévu. Elle est située dans le bas-ventre, à côté du méridien de "zhen-may" au point de qi-hi ("mer d'énergie"), situé 3-5 cm en dessous du nombril. En se concentrant, ou comme on dit habituellement, en méditant sur le tribut inférieur, on crée des conditions favorables à l'accumulation d'énergie en lui, et un bon approvisionnement en Qi est la clé de la santé et d'une longue vie active - la longévité.

Le cinquième morceau de Sung-lin-ching, consacré à la méthode Sung-yi, contient des descriptions détaillées des domaines cinématographiques. Le palais du champ de cinabre supérieur, aussi appelé le Dan-tian, le Ni-wan, "Su-lin-ching" s'interprète comme suit : son niveau est l'évêque céleste de la boule d'argile. Il règne dans le palais du haut. A sa droite se trouve le ministre le plus clair, il est assis face à face. C'est l'esprit exquis des dents, de la langue et du cerveau ... Le ministre le plus prometteur s'appelle Zhao-le-ching, et il s'appelle Zhong-chuan-sheng (apprenti second) ... Ils règnent tous les deux ensemble dans le palais de boules de terre cuite, tous deux sont nus et n'ont pas de vêtements. Ils ressemblent à des bébés qui viennent de naître. Le Suprême, l'évêque céleste, tient dans ses mains la "Formule-Amulette du Tigre Merveilleux, [selon la tradition de] la Pureté Supérieure", placée dans un étui en jade vert, et le ministre le plus clair tient dans ses mains le "Livre Parfait - la Base [de] la Grande Grotte" (So Dong Zhen Zip), placé dans un étui en jade violet. Ensemble, ils sont assis face à face ...

Lorsque le supérieur se trouve à l'intérieur du palais [Clay Ball], il ferme et stocke [inaccessible] ... le palais Ni-wan (c'est-à-dire le cerveau), le visage, les yeux, la bouche, la langue, les dents, les oreilles et le nez. Lorsqu'il est à l'extérieur [de mon corps], il effraie et détruit les innombrables penchants des

Six Cieux, [tous] les loups-garous malfaisants et pernicieux. Tous les cinq jours, mes trois âmes Yang (Hun) et sept [mes] âmes Yin vont en audience avec le Maître supérieur, afin de recevoir des [directions] dans la Tao-Way"[124].

Non moins détaillés sont les divinités Sou-lin-ching et deux autres champs de cinabre, le moyen et le bas. Le moyen vit dans un cœur appelé le Palais des Cerises et est considéré comme le milieu des champs de cinabre : "Le cœur est le champ de cinabre du milieu, il s'appelle le palais des cerises de Jiang-gun, étalé comme une colonie au cœur du cœur. Le [palais des cerises] est comme un carré, chaque côté ayant une longueur d'une crème. Imaginez qu'un souffle rouge vif (qi) remplisse tout le ciel ; à l'intérieur de ce Qi rouge vif, une image du Soleil d'un diamètre de sept crèmes apparaît et brille, illuminant tout devant soixante-dix mille personnes ; mon corps est en train de se transformer...

Le palais des cerises, les champs de cinéma dans mon cœur - il abrite le Moyen, le plus ancien seigneur du Cinnabar le plus clair. Le cinabre moyen le plus clair est respectueusement nommé Shen-Jun-Zhu (perle qui tourne dans l'esprit). Son nom est Ji-nan-dan. Un autre nom est Shen-shan-bo (Life-High-Prince), un autre nom est Shih-Jun-ju. Son rang est le cinéma du Palais des cerises le plus clair de Jiang-gun. Il règne dans le palais du cœur.

À sa droite se trouve un ministre adjoint des plus clairs. C'est l'esprit gracieux des cinq [mes] organes internes... Lorsqu'il entre dans le Palais des Cerises [de mon corps], il devient le ministre adjoint du Souverain moyen. Il est affectueusement appelé chung-guan-jian (Lumière et Forteresse), et son nom est Si-hua-lin (Quatre-Tournées-Ame Céleste) ... Les deux règnent ensemble dans mon cœur [dans] Cherry Palace Jiang-gun. Ils sont tous les deux nus et n'ont pas de vêtements.

Ils ressemblent à des bébés qui viennent de naître. Le seigneur-souverain du cinéma tient la planète Mars dans sa main gauche ... Dans sa main droite se trouve l'"Amulette de la plus haute formule du célibataire féminin" dans un étui de jade blanc.

Le ministre adjoint tient dans sa main gauche une perle de lune brillante qui fait trois fois la taille d'une crème. Ses rayons brillent, et [toutes] les grottes jouent avec la lumière et les ombres brillent. Ils sont tous deux assis face à face ou en face de l'autre ... Lorsque le [Milieu] se trouve à l'intérieur du [Palais des cerises de Jiang-gun], il se ferme [de toute influence néfaste] et préserve [inaccessible] ... les muscles, les os, les cinq organes internes, le sang et la chair. Lorsqu'il est à l'extérieur [de mon corps], il est effrayé et annule complètement [tous] les malheurs causés par la myriade d'attaques stupides. Il caresse le qi [le mien], et l'esprit de l'hyène s'accorde et pendant de nombreuses années [me donne] ... Une fois tous les sept jours, mes trois âmes Jansky (Hun) et mes sept âmes Yin (po) se rendent dans le public du Moyen, le cinéma des seigneurs les plus clairs, pour y recevoir des conseils ... ""[124].

Le Bas se trouve dans le champ de cinabre inférieur, que Su-ling-jing appelle la Porte du Destin : "Trois palmiers sous le nombril est le palais du champ de cinabre [inférieur], que Su-ling-jing appelle la Porte de la Destinée. Un enfant du bas âge y vit. [Ce palais] est un carré dont les côtés sont dans une seule crème. Imaginez que] la respiration blanche (qi) remplit tout jusqu'au ciel. Au milieu de ce souffle blanc, une image du Soleil d'un diamètre de cinq crèmes apparaît et brille, illuminant pendant cinquante mille ans. [Dans cette brume nuageuse] mon corps subit une transformation - tout est vague, peu clair, et mes pensées ne sont ni des frontières ...

À l'intérieur de ce palais se trouve la Porte du Destin de l'Évêque, le Prince de la Cour Jaune, et son surnom est Yuan-yang-chan. Un autre nom est In-air-Thai (encore bébé), un autre nom est Bo-shi-yuan. Son rang est celui d'ancien prince de la cour jaune. À sa droite se trouve le ministre-gardien, qui le caresse et le garde. C'est la divinité tutélaire de la tige Yin, le souffle le plus pur ... Son acte est le ministre-gardien.

Quand un gardien entre [mon corps] et vit dans le palais du champ de cinéma [inférieur], il porte le nom secret de Gui-chan-min, et son surnom est Gu-xia-chuan, un autre nom pour lui - Feng- shen-bo, un autre est Chen-guang-shen. Le Bas et son ministre de tutelle dirigent ensemble le Palais du Bas Début - dans la salle de cinéma [inférieure]. Tous deux sont nus, sans vêtements, et à l'extérieur, comme des enfants qui viennent de naître. [124]

La triade de divinités du champ cinématographique ci-dessus détermine la fonction la plus importante - créative, vitale. Ils la réalisent en amenant le "qi" du corps humain à la bonne circulation. Cela souligne l'importance des divinités des champs cinématographiques, qui jouent un rôle fondamental dans la vie et le destin.

On peut donc conclure que les taoïstes ont toujours considéré le corps de l'homme comme un microcosme, un petit univers. Mais le monde, selon les concepts classiques chinois, est éternel, et donc éternel doit être un corps-microcosme semblable à ce monde. Les méthodes pratiques des ermites et des alchimistes taoïstes, qui seront examinées dans la section suivante, visent à atteindre cet état, perdu par le retrait de la race humaine de la voie taoïste de l'univers.

2.3. Modifications du concept de transgression mystique dans les pratiques spirituelles taoïstes

Le chemin de la transgression spirituelle dans le taoïsme est conditionné par son but premier - devenir immortel. Dans ce but, les taoïstes se livrent à divers exercices non seulement pour le corps, mais aussi pour l'esprit. Ainsi, le chemin de la transgression spirituelle consistait en des exercices de gymnastique, de méditation et de respiration, avec une attention particulière pour l'alchimie. Bien que ces techniques soient similaires au yoga indien, elles présentent des différences importantes par rapport à celui-ci.

L'étude des sources classiques et des œuvres d'auteurs contemporains nous permet de distinguer un certain nombre d'étapes que les taoïstes franchissent sur le chemin de la réalisation du Tao, c'est-à-dire sur le chemin de la transgression spirituelle selon leur tradition religieuse et philosophique.

Le début de la pratique est l'initiation du néophyte à sa fraternité spirituelle. Elle se compose de cinq parties : les préparatifs, le "grand rituel", qui signifie l'introduction de l'étudiant dans la fraternité, l'installation, les soins de l'étudiant pour le "grand rituel" et, enfin, la délivrance du certificat d'admission à la fraternité.

La préparation au "grand rituel" commence par la demande d'adhésion à la fraternité et d'une aide idéologique.

La réponse à la déclaration dépend du degré d'information du candidat aux dirigeants de la société, des cadeaux envoyés par le candidat et des résultats de la divination sur les soi-disant "huit signes", qui déterminent l'horoscope de la personne. La réponse est déclarée par un messenger spécial, après quoi un "grand rituel" est organisé, au cours duquel le candidat rend un culte devant l'autel du dieu actif, c'est-à-dire la divinité personnelle (deus manifestus), puis répète le même rite devant l'autel du dieu inactif (deus absconditus) dans la salle de Vi.

Les nonnes se produisent selon la coutume, neuf fois (trois à trois), selon les instructions du maître de cérémonie. Les bougies et les bâtons de fumée sont allumés, et elles frappent le gong trois fois. Ensuite, celui qui entre dans la fraternité fait le même culte, mais quatre fois seulement, devant le panneau portant le nom du fondateur de la tradition dans la salle de l'Humanité primitive, qui sert de chapelle au Fondateur [150, p.144].

Cette partie introductive est suivie par les conseils strictement individuels du Maître sur les voies du salut et la méditation qui accompagne cet enseignement. Le Maître répète les paroles de Lao Tseu selon lesquelles une personne qui veut s'améliorer dans le Tao (voie juste) doit avant tout connaître le Tao (vérité). S'il ne connaît pas la vérité, alors il sera comme un aveugle qui suit un feu aveugle, ou comme celui qui "moud un caillou pour en faire un jaspé", ou encore comme celui qui "cuit du sable dans l'espoir de se faire du riz".

Une telle personne ne réussira jamais ... Le souverain n'est pas le Fils du Ciel seulement en vertu de sa position, mais le vrai Fils du Ciel est celui qui est vraiment parfait dans Tao, parce qu'une telle personne est "à l'intérieur de la fête et à l'extérieur - le souverain". Il a embrassé sa propre nature primordiale et le Tao céleste, et est donc digne du titre de "vrai Fils du Ciel" et agit en tant que véritable "fils bien-aimé du Dieu suprême". "Par conséquent, il doit avoir un cœur juste et une éducation appropriée du Tao... Améliorez-vous pour établir l'ordre dans le monde entier" [150, p.146-147].

Le "Grand Rituel" reflète la passion pour la divinité supérieure. Cet engagement est la base de toutes les actions de l'élève ; c'est vers lui qu'il se tournera pour méditer. De plus, l'élève doit être diligent, se reposer constamment et penser quotidiennement au Tao à travers la méditation et divers exercices de respiration. Le but principal de l'amélioration personnelle est d'atteindre l'immortalité spirituelle de l'individu.

La méditation utilise trois points de départ, qui sont les domaines cinématographiques évoqués ci-dessus. Grâce à la méditation, on atteint un état de perfection et de connexion avec la société et l'espace.

Pendant, la méditation doit être enseignée car il s'agit d'un certain art. Ce n'est qu'en maîtrisant les exercices de méditation que l'on peut parler d'amélioration de soi. Se limiter à la seule lecture de certains ouvrages sur la méditation ou en accumuler des perceptions superficielles ne produira pas le résultat souhaité. Ce n'est qu'en appliquant constamment la méthodologie tout en maintenant un sentiment moral que l'on peut découvrir l'essence de son propre développement.

Chaque étudiant doit avoir un mentor, sous la direction duquel il pourra acquérir une expérience personnelle. L'éducation de chaque élève est individuelle. Chaque semaine, il doit informer son professeur de ses réalisations et de ses difficultés. Il ne passe pas à l'étape suivante de son développement tant qu'il n'a pas maîtrisé la précédente. La formation se compose de 360 leçons et de 108 étapes.

Lors de la première séance, l'étudiant commence à apprendre la technique de la méditation afin d'éliminer la possibilité de l'influence de forces étrangères sur l'esprit et le corps de la personne : il doit tout d'abord apprendre à écouter et à entendre calmement. C'est ainsi que les règles de la méditation sont décrites par les praticiens taoïstes modernes.

1. Une salle neutre doit être choisie pour commencer le cours. Elle ne doit pas être lumineuse car pendant la méditation, l'élève va se distraire de tout ce qui se trouve dans la pièce. D'autre part, la pièce ne doit pas être sombre, car l'étudiant pourrait être distrait par l'image interne.
2. Vous devez adopter une posture confortable.
3. Gardez le dos droit et la tête légèrement inclinée vers l'arrière.
4. Les yeux ne doivent être ni ouverts ni fermés : une position à moitié fermée est la clé du succès.
5. La main droite doit toujours être serrée dans le poing et la paume gauche doit serrer le poing. C'est ainsi que se réalise l'incarnation des deux principes - le yin et le yang.

6. Avant de faire directement la méditation, prenez cinq respirations profondes. De cette façon, il sera possible à l'avenir d'éviter la nécessité de prendre des respirations profondes directement pendant la méditation, et donc de s'épargner certains désagréments. Et en général, vous ne devez pas faire attention à la façon dont vous respirez. Il suffit de respirer par le nez.

7. Toutes les pensées dérangeantes doivent être expulsées ; la conscience doit rester dans un état de vide absolu.

8. Ce n'est qu'après tout ce qui précède que l'on peut atteindre un certain degré de détente et éliminer toute manifestation de tension.

9. Lors de la dernière étape préparatoire, vous pouvez ressentir un plaisir calme.

Certains chercheurs conseillent de faire quelques exercices physiques dès le début, et de ne commencer à méditer qu'ensuite. Et en général, il est nécessaire de faire de la méditation au moins deux fois par jour, en moyenne pendant 30 à 40 minutes. Les débutants se voient proposer de méditer aussi souvent que le temps le permet.

Il est d'usage de rendre compte chaque semaine du travail effectué à leur mentor. Si l'étudiant a rempli toutes les conditions sans erreurs, le professeur lui donnera la tâche suivante, sinon l'étudiant ne changera pas de travail tant qu'il n'aura pas corrigé les observations précédentes. Si vous êtes inquiet ou si vous n'êtes pas d'humeur à méditer, vous ne devez pas commencer, car dans ces conditions, vous ne pouvez pas obtenir de résultats utiles [149, p. 115].

L'homme ne peut atteindre le Tao que lorsque tous ses pouvoirs les plus profonds sont éveillés en lui, et qu'il est capable de ressentir le moment et l'illumination pour lui-même dans son corps et son âme.

Au cours de la première leçon, le professeur consacre un élève aux techniques de méditation et l'élève commence à regarder certains sujets d'une nouvelle manière. Ensuite, le professeur dit au revoir à l'élève et, dans l'ordre inverse, c'est un grand rituel.

Il convient de noter qu'à tous les stades de l'étude, une grande attention est accordée à l'état interne de l'apprenant. Mais l'étudiant doit toujours respecter son mentor.

À la fin du rituel d'introduction, l'étudiant reçoit un livre de prières, qui donnera lieu à un sentiment de base sans lequel le développement spirituel est impossible. La courtoisie donne ici naissance à un "vide intérieur" sans lequel on ne peut pas se reconnecter avec le grand Dao.

Selon la pensée des grands taoïstes, on n'atteint le Tao que si tous ses pouvoirs intérieurs sont éveillés, et qu'il est capable de vivre le moment de l'illumination par le corps et l'âme. Selon A. Lapin, "l'homme éclairé agit

exactement au point de l'espace qui lui a été réservé ; il influence sans intention consciente, il est "vide" de toutes qualités, il ne fait qu'un avec le monde, son processus et sa vie et sa base commune, car il est maintenant hors de l'état du cosmos physique. Liu Huayan a bien décrit son état dans son traité :

Sans début et sans fin,

Sans le passé et sans le présent.

Un nimbe brillant entoure le royaume de la Loi.

Dans l'oubli mutuel - des miracles de vide et de tranquillité,

Le monde est imprégné de l'éclat du cœur céleste.

Les eaux de la mer sont calmes, en elles flotte le reflet de la lune.

Les nuages disparaissent dans le bleu du ciel, les montagnes scintillent.

La conscience est plongée dans la contemplation ; le disque lunaire brille dans le ciel"[71].

Ainsi, sur le chemin de la transgression spirituelle, le taoïste, sous la direction de son mentor, franchit clairement certaines étapes et reçoit des conseils individuels de l'enseignant. L'élève est guidé pas à pas en fonction de son expérience. Le chemin de la transgression spirituelle dans le taoïsme comprend à la fois la technique de la contemplation méditative et divers exercices de gymnastique, de respiration et autres.

Il convient de noter que les techniques de ce type étaient également largement connues dans le cadre du yoga indien. En outre, la technique de méditation taoïste est également similaire à la méditation bouddhiste de shamatha (c'est-à-dire la fatigue). Mais la sémantique des pratiques taoïstes est fondamentalement différente, tout comme leurs fonctions dans la structure de la pratique religieuse dans son ensemble.

Conclusions

La section explore les principaux jalons historiques du développement de la pensée philosophique dans le contexte de la propagation des idées de transgression spirituelle. Une attention particulière est portée aux pratiques spirituelles en tant qu'aspect appliqué de la réalisation du concept de transgression spirituelle inhérent aux enseignements taoïstes.

En résumant cette section, il convient de tirer les conclusions suivantes :

1. Il est prouvé que les spécificités de l'évolution du système de vision du monde taoïste sont une combinaison syncrétique de mysticisme spirituel-théorique avec un mysticisme corporel et une pratique active. Le chemin du mysticisme mythologique enstatique et du mysticisme philosophique de la conscience du

taoïsme précoce et mature au mysticisme de l'action religieuse et au mysticisme de l'alchimie ultérieure du taoïsme tardif doit être tracé précisément en termes d'anthropomysique, c'est-à-dire comme le développement de pratiques de subjectivation.

2. Il est prouvé que la transgression est un élément central de l'ontologie mystique, puisqu'elle implique un moment d'incertitude de l'état de transition entre les états ouverts à l'identification par le biais de la conscience. L'isolement des principaux éléments systémiques de la tradition anthropomiste taoïste tout au long de la période de son développement a permis de regrouper les traits caractéristiques de cette tradition et de révéler des traits homogènes et des manifestations structurelles malveillantes ;

3. Il est prouvé que la base du développement du concept taoïste du cosmos anthropologique est le "Yellow Yard Book" ("Juan-ting-jing"), qui est le fondement idéologique de ce concept. Ce travail est apparu dans le processus de conversion du taoïsme d'une doctrine philosophique en une tradition religieuse avec des éléments de mysticisme et d'alchimie, qui s'est accompagné d'une anthropomorphisation des idées philosophiques des taoïstes sur les mondes intérieur et extérieur. Les processus qui se déroulent à l'intérieur et à l'extérieur ont l'apparence de certaines divinités-radiations (ching / shen) réunies dans un seul cosmos taoïste.

Il a été suggéré que les divinités du rayonnement sont métaphoriquement significatives dans la nature, et donc mieux adaptées pour décrire un monde aussi multidimensionnel et à multiples facettes par nature que le monde du microcosme taoïste. Ce monde d'images est devenu le schéma de base, central dans ces monuments écrits du mouvement taoïste organisé, qui a commencé à se répandre largement à partir de la seconde moitié du IV^e siècle et qui fait l'objet de recherches jusqu'à ce jour.

Certaines dispositions du "Yellow Yard Book" ont été systématisées, ce qui a permis d'identifier les éléments de synthèse du concept des cinq entrepôts et des six chambres. Une déclaration importante dans le cadre de ce concept est la correspondance des éléments esquissés de l'espace intérieur de l'homme avec les éléments du monde.

La prise en compte des principales conclusions de "Su-ling-jing" a permis d'étayer les allégations sur les trois "champs de cinabre" de l'homme, de donner leurs caractéristiques essentielles et d'identifier la valeur pour la recherche de la voie du Tao.

CHAPITRE 3. LES IDÉES ANTHROPOMISTES DANS LA TRADITION PHILOSOPHIQUE RELIGIEUSE EUROPÉENNE

La tradition philosophique européenne, ainsi que l'Orient, est étroitement liée au mysticisme, qui est interprété comme une activité cognitive, visant à établir une connexion essentielle avec les niveaux spirituels supérieurs de l'être. La quantité et la qualité du matériel accumulé témoignent de la fréquence, de la profondeur de pénétration et de l'importance du rôle des phénomènes mystiques dans la culture, la religion, la philosophie et la vie quotidienne des gens.

Étant donné la grande diversité des formes idéologiques du paradigme culturel occidental, dont les racines génétiques remontent aux racines profondes du mysticisme, se pose le problème d'une synthèse adéquate des approches historiques et logiques dans l'étude de l'évolution des idées anthropomistes. La solution de ce problème peut être obtenue si nous faisons une différence fondamentale entre les types d'objets de recherche : les doctrines mystiques et les théories philosophiques et scientifiques réflexives sur le mysticisme. Une telle différence logique est en corrélation avec le tournant dans l'histoire de la vision du monde européenne et la naissance de la science. Dans cette perspective, nous ouvrons deux conglomérats historique-philosophique : "Antiquité-Médiéval-Renaissance-Baroque" et "Moderne-Postmoderne". L'étude du premier conglomérat implique l'identification du contenu global de l'évolution des idées anthropomistes et une analyse accentuée des formes individuelles de la vision mystique du monde, encore insuffisamment étudiées au sujet de l'"anthropomistique" - la philosophie de l'hermétisme, de l'hésitation. L'identification des caractéristiques de la compréhension de la nature de la compréhension mystique de l'existence humaine, définie par le vecteur cardinal de la formation de la philosophie - Moderne-Post-Moderne, vous permettra de compléter le "cercle méthodologique" de notre recherche, c'est-à-dire de répondre à la question du positionnement du mysticisme au moyen de la pensée philosophique actuelle.

3.1. Ligne anthropomique dans l'histoire de la métaphysique de l'Europe occidentale de l'Antiquité au Baroque

Dans l'expérience philosophique mondiale, les traditions mystiques constituent une couche ancienne et puissante formée dans le processus de recherche de réponses aux questions fondamentales sur la nature essentielle de l'univers. Le concept d'anthropomistique de la constante structurelle-sémantique découle de l'intersection de diverses formes de conscience sociale : religion, philosophie, mythologie, pensée quotidienne. Ainsi, le mysticisme au centre de l'analyse historique et philosophique agit comme un élément important de l'alignement généalogique de la métaphysique. Les formations idéologiques syncrétiques archaïques sont à l'origine de la métaphysique. L'une de ces formations est la tradition orphique de la Grèce antique. La base de l'Orphisme

est une combinaison de mythes et de croyances, irrationnelles et mystiques. Cet enseignement ésotérique vise à surmonter le dualisme de l'existence humaine au moyen d'une combinaison constitutive de l'homme et de la divinité. La partie la plus brillante de cet enseignement est la doctrine d'un homme dont l'essence se trouve dans le cœur. L'écho des idées orphiques se fait sentir dans les positions bien connues des pré-socratiques, qui ont reçu le statut de principes philosophiques fondamentaux et ont déterminé les coordonnées de la formation de la culture philosophique européenne. La tradition orphique a influencé le développement et la diffusion d'idées de philosophie hermétique génétiquement liées aux enseignements mystiques et religieux de l'Orient, qui reflétaient des changements significatifs dans le paradigme de la vision du monde de la civilisation gréco-romaine, qui a déterminé le processus de formation de nombreux enseignements religieux orientés vers l'actualisation de la magie ou du mysticisme. A. Bergson souligne le lien génétique entre le mystère de l'orphisme et la philosophie de Platon. En analysant les étapes du développement du mysticisme grec, qui est étroitement lié à la mythologie, il souligne que "l'enthousiasme dionysiaque a trouvé une continuation dans l'orphisme, et l'orphisme dans le pythagorisme ; ainsi, de ce dernier, mais peut-être même du premier, le platonisme trouve son origine. On sait que les mythes de Platon sont plongés dans une atmosphère de mystère au sens orphique du terme, et la théorie des idées est imprégnée d'une mystérieuse sympathie pour la théorie de Pythagore... La philosophie de Plotin, à la fin de ce mouvement, et qui est obligé à Aristote, ainsi qu'à Platon, est sans doute mystique ...

Ainsi, il y eut une pénétration de l'Orphisme, et à la fin - le développement de la dialectique, qui s'épanouit sous la forme du mysticisme " [36, p. 236-237].

Ce processus de développement du mysticisme grec a été considéré par Bergson non seulement comme une augmentation de nouvelles connaissances par rapport à celles déjà connues, mais aussi comme un saut qualitatif, amenant ces connaissances à un niveau supérieur de mysticisme. La première vague, purement dionysiaque, s'est dissoute dans l'orphisme, qui possédait une haute intellectuel ; la deuxième vague, que l'on peut appeler orphique, s'est terminée avec le pythagorisme, c'est-à-dire la philosophie spéciale ; à son tour, l'esprit pythagoricien a partiellement transmis son esprit au platonisme ; et ce dernier, l'ayant accepté, s'est ensuite révélé naturellement à la rencontre du mysticisme alexandrin. "Et de plus", le plus haut degré de mysticisme est un contact étroit et, par conséquent, une coïncidence partielle avec l'effort créatif, dont la manifestation est la vie. Cet effort vient de Dieu, à moins qu'il ne s'agisse de Dieu lui-même. Un grand mystique devient un individu capable de dépasser les limites qui sont déterminées par sa matérialité, il poursuivra ainsi les actions divines. "

En développant le sens historique et philosophique de la pensée mystique en Europe, il est opportun d'identifier les tendances anthropomiques dans les

travaux des anciens penseurs, qui ont révélé les fondements de la tradition mystique européenne dans les enseignements pré-chrétiens.

On sait que Pythagore et Héraclite ont synthétisé le mysticisme et la logique dans leur ensemble, malheureusement perdus par la civilisation. Pour dire que "le bien et le mal ne font qu'un" ou pour identifier des principes qui s'excluent mutuellement, il faut être devin, car la logique le rejette. Pour parvenir à une transcendance à partir d'observations de nature scientifique, il ne faut pas avoir peur du noir, comme les grands logiciens n'en avaient pas peur - Aristote, Stagirit, Aquin. La peur de perdre sa cohérence dans le monde peut vous faire perdre le monde.

Il est impossible d'ignorer la place qu'occupait dans la mystique de la période de l'Antiquité une composante éthique comme condition indispensable, ce qui rend la capacité du philosophe à faire des expériences mystiques, imprégnée de pessimisme quant au passe-temps excessif pour l'homme des charmes de ce monde et d'optimisme des valeurs spirituelles éternelles. Ce christianisme a absorbé une part importante des réalisations mystiques et logiques des philosophies de l'Antiquité.

Les caractéristiques du mysticisme de l'Antiquité sont une division claire entre le monde idéal et le monde matériel, qui se manifeste chez l'homme comme un commencement rationnel et physique. La ligne philosophique néoplatonicienne s'appuie sur la relation "un-multiple", où la simplicité absolue de l'Un, son inaccessibilité due à la multiplicité de l'esprit humain donne lieu à des éléments d'apophatisme et détermine la nécessité d'une issue extra-sensible à cette transcendance ; la nature extatique des néoplatoniciens s'inscrit dans la tradition rationnelle de Platon. Il est nécessaire de noter l'influence significative des Mystères d'Eléusine sur la philosophie ancienne, révélant ainsi la proximité et la connexion intérieures de la philosophie non seulement avec la religion, mais aussi avec le mysticisme. Selon A. Hofmann : "On ne peut guère surestimer la signification culturelle et historique des Mystères d'Eléusine, leur influence sur l'histoire européenne. Dans ces mystères, dans la perception de l'unité mystique, dans la croyance en l'immortalité et en l'existence éternelle, l'humanité a trouvé un remède à la raison rationnelle, objective et divisée [266, p. 469]. Selon Lauen-Stein, aucun des philosophes grecs n'a autant parlé du mystère d'Eléusine, et personne n'a autant utilisé ses images pour exprimer ses propres idées que Platon.

Les représentants de la philosophie ancienne, cherchant à trouver la vérité dans les dimensions de la cosmogonie et de l'anthropologie, sont partis du fait qu'être dans son contenu interne est beaucoup plus large que la "sémantique" du monde objectif. L'un des premiers philosophes grecs à s'être intéressé au monde intérieur de l'homme a été Socrate, avec son propre appel à se connaître lui-même. En développant le concept de "Daimonii", Socrate tente de dépasser les limites de l'existence terrestre de l'homme, soulevant ainsi le problème du transcendant. Le mérite de Platon, à son tour, est d'avoir réussi à combiner la

reconstruction rationnelle de l'Absolu, qui se fonde sur la connaissance de la diversité de la réalité concrète, et la restructuration mystique de la compréhension de l'Absolu, qui va au-delà de tout ce qui est disponible en ce monde. Platon donne à l'âme humaine des capacités cognitives, la considérant plus parfaite que le corps. Aristote résume le résultat particulier du développement de la pensée philosophique grecque, dont les réalisations sont incluses dans le patrimoine philosophique de l'humanité. La recherche des sages de la Grèce a conduit à l'idée d'un Principe divin suprême et à la proclamation de la primauté des valeurs spirituelles.

L'hermétisme est une synthèse des traditions mystiques hellénistiques et orientales et est généalogiquement lié au gnosticisme. Les travaux des gnostiques sont principalement connus sous forme de citations séparées dans les ouvrages des théologiens chrétiens. Les tendances gnostiques dans le christianisme sont déjà perceptibles dans la première période de sa formation ; elles atteignent leur plus grand développement au II^e siècle après J.-C.

Comme nous l'avons déjà indiqué, un corpus de littérature occulte "hermétique" est en cours de création dans le III^e n. e. En même temps, les "sciences" dites hermétiques sont codifiées - l'astrologie et l'alchimie. Les enseignements les plus détaillés de l'hermétisme sont exposés dans les 14 traités du Trismaliste "Pemandre ou le berger des maris". Il est parfois avancé que le principe d'analogie ou de conformité ("Comme ci-dessus, donc ci-dessous ; à la fois en dessous et au-dessus"), exposé par Trismégiste, s'est transformé en un axiome qui reproduit une certaine correspondance essentielle entre la connaissance et les phénomènes dans différents plans d'existence et d'être, a conduit à la compréhension ou à l'interprétation de nombreuses contradictions, paradoxes et phénomènes dans les modèles idéologiques suivants.

Le néoplatonisme implique une doctrine qui s'inscrit dans le système ontogénéologique Plotinus-Proclus, et il est donc absolument légitime de parler ici de toute la mystique européenne dans son ensemble, qui se caractérise par des signes tels que le rejet d'une approche scientifique et rationnelle du monde et de l'homme, le symbolisme, les frontières de l'inexprimable ; le transfert de l'expérience mystique, une définition constitutive de l'Un, la reconnaissance d'une expérience mystique.

A. Vertelovsky considère le mysticisme oriental comme l'une des raisons de l'hérésie parmi les enseignements chrétiens, car le gnosticisme, qui se distingue par son caractère mystico-rationnel, présente un large caractère éclectique dans sa forme, "empruntant pour ses enseignements le contenu de divers systèmes philosophiques et croyances". Les éléments mystiques du gnosticisme sont principalement tirés du système religieux bouddhiste, avec son "monisme panthéiste" [61, p. 32].

L'intuitivisme oriental a joué un rôle important dans la mise en œuvre du dialogue entre les systèmes philosophiques des cultures orientales et la philosophie de la Grèce antique. Les formes de la pensée anthropomiste - l'idée de l'unité essentielle d'une existence humaine particulière avec la totalité de l'Absolu, l'idée de la nature transcendante de l'horizon sémantique de la Vérité, l'idée de la mesure introspective de la topologie de la Vérité - étaient les constantes proto-conceptuelles qui déterminaient la possibilité même de synthétiser le discours philosophique avec les récits religieux. La structure de cette synthèse des éléments d'une vision du monde religieuse irrationnelle avec des formes de réflexion rationnelle est déterminée par deux "canaux" de dialogue - la formation d'une idéologie fondamentale d'élite et la diffusion de variations locales alternatives de cette idéologie. Dans le contexte de l'histoire du paradigme idéologique européen, l'occultisme, en tant que formation idéologique déterminée, émerge à l'époque de l'antiquité, suite à la synthèse de l'expérience de la Kabbale juive avec les traditions ésotériques des cultures méditerranéennes.

Outre l'influence du judaïsme et des mystères religieux orientaux, le gnosticisme se caractérise par l'assimilation d'un certain nombre d'idées de la philosophie de l'Antiquité tardive, principalement du platonisme et du néo-pythagorisme. La base du gnosticisme est l'idée de la chute de l'âme dans le monde inférieur et matériel créé par le démiurge - la plus basse des divinités. Le concept anthropomique du gnosticisme est considéré sous une forme à trois termes. L'homme est constitué de chair, d'âme et d'esprit, mais son premier principe est double : terrestre et cosmique. Le corps et l'âme font partie du monde, tandis que l'âme sert de lieu de fermeture de l'esprit, ou "pneuma" - qui est considéré comme une "étincelle", une particule de matière divine qui est venue dans le "vaisseau" humain afin de le garder en captivité, tout comme dans le microcosme, l'homme est entouré d'une clôture de sept sphères planétaires ; dans le microcosme de l'homme, le pneuma est enfermé par sept couvertures de l'âme. Dans sa position non développée, le pneuma absorbe l'âme et la chair - il ne se réalise pas, étant dans un état de stupeur, dans "l'ignorance". Son éveil et sa libération s'effectuent par la "connaissance" (gnose). Le manque de connaissance est dû à l'ignorance, qui est l'essence même de l'existence du monde. La connaissance devient un produit de la révélation mystique et comprend la totalité du mythe gnostique de Dieu, de l'homme et du monde, qui en termes pratiques est la "connaissance du chemin", c'est-à-dire le chemin de l'âme au-delà du monde qui englobe les préparations sacramentelles, sacrales et magiques pour son ascension future, les noms mystérieux et les formules qui facilitent le passage dans chaque sphère. Possédant la gnose, l'âme après la mort se dirige vers la montagne, laissant derrière elle la sphère de son existence physique ; l'esprit libéré atteint Dieu en dehors du monde et se connecte à la substance divine [367].

Comme le note G. Jonas, le mot même de "gnosticisme" est un concept collectif pour de nombreux enseignements sectaires, qui sont apparus autour du christianisme dans les premiers siècles de notre ère, vient du mot grec "gnosis" et signifie "connaissance". L'accent mis sur la connaissance comme moyen d'obtenir le salut et l'exigence de la possession de cette connaissance est une caractéristique commune à de nombreuses sectes dans lesquelles le mouvement gnostique s'est historiquement manifesté [142].

Dans le contexte gnostique, le terme "connaissance" a un sens religieux ou surnaturel et se réfère plutôt à des objets de foi qu'à la raison, puisqu'il signifie principalement la connaissance de Dieu, et puisque la divinité était comprise comme transcendante, cette connaissance était la connaissance de ce qui ne peut être connu dans la réalité. La "connaissance" des gnostiques, à laquelle s'opposait la foi chrétienne, était fondamentalement irrationnelle-mystique [142, p. 65]. Le mysticisme dualiste des gnostiques interprète la matière comme un principe pécheur. Le monde contient les particules dispersées de l'Être transcendantal, le destin de l'homme est de rassembler ces particules et de les renvoyer aux sources de l'Existence.

Les gnostiques croyaient qu'il existe un savoir sacré sur Dieu, l'homme et l'Univers, dont la spécificité peut être déterminée par les caractéristiques suivantes : 1) la tolérance à l'égard des diverses croyances religieuses, à l'intérieur et à l'extérieur du gnosticisme ; 2) la croyance que le salut s'obtient par une appréhension intuitive des connaissances supérieures ; 3) le docétisme - la doctrine de l'illusion de la matière. Les gnostiques sont allés plus loin encore que l'ancien scepticisme, puisque, selon l'éminent historien russe de la philosophie ancienne A.F. Losev, le gnostique "doctrine de l'imaginaire pur de la matière dans le scepticisme, mais absolument dogmatique dans sa négation de l'existence de la matière. A.F. Losev a appelé le doctocisme gnostique "la mort de la pensée antique" [191].

Le gnosticisme se distingue des autres mouvements religieux de l'Antiquité tardive par la présence de l'idée de la certitude et de l'unité du processus mondial. La vie du monde matériel est un mouvement chaotique d'éléments hétérogènes, et le sens et la vérité surgissent lorsqu'un élément séparé retourne à l'élément qui lui a donné naissance. Selon les gnostiques, pour ce monde, il n'y a pas de salut, l'éternel n'est que pneuma - un élément spirituel inhérent exclusivement aux élus, à ceux qui ont découvert la connaissance sacrée.

Dans les panoramas historiques, religieux et culturels des nations européennes, on observe la persistance et l'émergence du mysticisme, puisque l'Absolu transcendant, Dieu s'est manifesté et continue de se manifester. Il y a donc une transformation du statut épistémologique de ce concept, à savoir : l'adjectif "mysticos" vient du verbe "myo", qui signifie "tais-toi", "ferme les yeux", d'où vient, premièrement, "mysterion", c'est-à-dire "mystère" au sens grec, qui signifie le mystérieux rituel d'initiation, et, deuxièmement, le dérivé

"mysteriasmos", qui signifie initiation aux mystères initiés par le Myste (mystes). Le terme "mystisos", au contraire, est utilisé pour les mystères dans un sens général, à savoir les rituels des religions, qui sont donc appelés mystiques [367, p. 51]. Il existe également une opinion sur la nécessité d'une compréhension large du mystique "Mysterium, mystes, mystik - tous ces mots proviennent probablement d'une seule racine, qui est préservée dans le mus sanskrit. C'est "caché, caché". Dans un sens général, mysterium signifie avant tout "mystère", comme quelque chose d'étrange, d'incompréhensible. Par conséquent, mysterium, ce que nous voulons dire, n'est aussi qu'une analogie de la sphère du naturel - il n'épuise pas le sujet et propose de le désigner juste pour une analogie bien connue" [243, p.44].

Par conséquent, dans la tradition européenne, la sphère mystique implique toujours l'existence d'une réalité mystérieuse, qui est cachée à la conscience ordinaire et qui est révélée au moyen d'une initiation, et, de plus, toujours de type religieux. Le terme "mysticisme" est absent des écrits sacrés et n'est pas connu des apôtres, n'apparaissant dans la littérature chrétienne qu'au troisième siècle et conservant trois éléments - significations de son ancienne sémantique : religieux, mystérieux et symbolique. Dans l'environnement chrétien, ce terme désignera d'abord l'exégèse spirituelle des textes bibliques et littéraires, et plus tard - allégorique ; puis les efforts de la personne découvrant la présence du Christ en lui-même, et presque en même temps l'expérience intérieure de la présence de Dieu. Très vite, de la signification objective et exégétique du terme, il y a eu un passage au subjectif et à l'expérience, dans lequel la compréhension mystique comme réalité divine cachée est l'objet de la foi commune de tous les chrétiens.

Le développement et la transformation du mysticisme dans les concepts théologiques et philosophiques du Moyen Âge nous permettent de retracer l'évolution de la tradition mystique, dans le contexte d'un appel à des mystiques éminents tels qu'Aurelius Augustin, Dionysos l'Aréopagite, Meister Eckhart. Les liens génétiques entre les concepts de ces auteurs reflètent la logique de la formation de la tradition mystique européenne et révèlent les origines des tendances mystiques de la philosophie moderne.

L'étude du mysticisme chrétien dans la pensée philosophique du Moyen Âge est utile pour faire appel à l'œuvre de l'idéologue exceptionnel de l'Église chrétienne, Augustin le Bienheureux, que W. Windelband a appelé "le véritable maître du Moyen Âge" [63, p. 222], dont l'enseignement est devenu la philosophie de l'Église chrétienne. L'enseignement d'Augustin s'est fait sur la base de la connaissance, qui peut conduire un individu à l'union avec le Divin. Selon W. Windelband, cela a permis de parler de la scolastique et du mysticisme comme des éléments complémentaires de la doctrine chrétienne. Chez Augustin, la compréhension de Dieu apparaît comme un principe personnel actif, contrairement à la compréhension néo-platonicienne qui le considère comme un principe passif. C'est la personnalité du Dieu chrétien qui permet d'adresser pleinement la tradition mystique à Dieu dans des expressions d'intimité et de

sensualité, ce qui n'est pas naturel pour le néo-platonisme, avec son approche logico-discursive claire de la compréhension du monde et de Dieu.

Par conséquent, dans le mysticisme chrétien, l'attention des chercheurs est centrée sur l'expérience de Dieu, se révélant en Jésus-Christ, et le terme "mystique" a commencé à signifier la révélation de l'amour de Dieu, qui était uni en son Fils par la puissance du Saint-Esprit. Le Fils concentre en lui l'essence des deux Testaments et agit dans son projet de sauver les gens. Ainsi, le mystique pour un chrétien est présenté comme le plan de Dieu pour l'humanité : En Jésus-Christ, il entre en communion avec une personne afin de la rendre participante à sa vie et à son amour. Un mystique similaire - et c'est l'expérience "mystique" d'un chrétien - est révélé et actualisé en Jésus-Christ. C'est seulement par Lui, avec Lui en Lui, écrit Boriello, que nous pouvons connaître et expérimenter le mystère de l'Absolu [63, p. 461].

Augustin sent que Dieu passe non seulement par l'esprit, mais aussi par l'âme, ce qui est très important, où mûrit la signification particulière de la qualité spirituelle - l'amour, qui dirige une personne vers Dieu. Ce sentiment affecte tout le mysticisme européen, tant dans la tradition catholique qu'orthodoxe.

Augustin insiste sur la distinction entre la lumière créaturelle, qui est permise à la connaissance rationnelle, et la lumière, qui est elle-même le Créateur, c'est-à-dire le premier-né, l'Absolu transcendantal, inaccessible à la compréhension mentale. Ce concept est connu dans les travaux d'Héraclite sur le feu comme la base substantielle du monde, dans la philosophie du Moyen-Âge il jouera un rôle important. E. Underhil note que "La lumière, ineffable et créée, est un merveilleux symbole de l'être pur et inséparable. La lumière apparaît comme "une obscurité profonde et éblouissante" chez les adeptes de l'aréopagite"[11].

La créativité de Dionysius l'Aréopagite est un exemple de brillante combinaison de sensualité mystique et de mythopoétique avec une discursivité spéculative-rationnelle. Dionysius continue de développer les idées de Platon sur la nature et les possibilités de la connaissance apophatique dans le contexte du développement de la théologie chrétienne. L'idée néoplatonicienne de l'Un, en tant qu'élément constitutif de l'Être, est remplie d'un contenu abstrait et spéculatif, transformé par Dionysos en concept de Dieu, ouvert à la connaissance dans la mesure de la transcendance existentielle des limites de l'existence personnelle d'une personne. La compréhension de la signification de cette transcendance ne peut se faire qu'au moyen d'une "herméneutique négative", car le Divin ne peut être désigné par les symboles d'un langage "positif" qu'en mode négatif d'absence, de mystère, d'objection.

Les travaux de Dionysos avaient une autorité incontestée et ont exercé une influence exceptionnellement forte sur le développement de la pensée philosophique et des mystiques médiévales de l'Église d'Orient. Comme Yu. Shabanova le note : "Le mysticisme médiéval occidental, né en réaction à

l'extrême rationalisation des enseignements théologiques, s'oppose à la scolastique, acquiert un caractère individualiste extra-église" [385, p. 55]. Ce fait montre que la tendance rationnelle de l'Église occidentale a été l'une des raisons de la scission du christianisme, qui a conduit à une certaine unité idéologique de l'orthodoxie et du mysticisme.

Se référant à la voie apophasique de la connaissance de Proclus, Dionysos l'Aréopagite dans l'exposé des profondeurs mystiques de la théologie chrétienne en parle comme étant la seule voie possible pour atteindre et comprendre Dieu, s'unissant à l'Absolu, qui est inaccessible à toute connaissance.

L'aréopagitique a eu un impact énorme sur toute la chrétienté et sur l'église byzantine en particulier. Grâce à Dionysos, le système du néo-platonisme tardif acquiert sa seconde vie, et l'expérience mystique du christianisme obtient un brillant système d'expression, c'est-à-dire l'expérience mystique extatique exprimée dans le système de Plotin et de Proclus, qui s'est avéré être l'expérience mystique la plus appropriée des mystiques chrétiens.

"La doctrine de Dieu", note P. Minin, en tant que monade dépourvue de qualités, le concept de "bien", "mal", "déification" dans le mysticisme aréopagitique, comme dans le mysticisme néoplatonicien, est de nature plutôt abstraite et métaphysique qu'éthique : la principale force qui conduit une personne au plus haut degré de déification est la gnose - la contemplation. Toutes ces caractéristiques rapprochent le mystique de Dionysos du mystique du néoplatonisme" [221, p. 223].

Ainsi, le système idéologique de Dionysius est basé sur les principes de transcendance absolue et d'inconnaissabilité du Divin, l'attraction psychologique vers Dieu. L'auteur de l'Aréopage a soutenu que l'essence de Dieu est incompréhensible, développant ainsi la ligne apophasique du philosophe. Le contenu principal de l'apophasisme est l'affirmation de la possibilité et même de la nécessité d'une union directe avec Dieu. Cela accentue le début de personnalité unique de chaque personne, qu'il combine avec le divin. L'aréopagite propose d'atteindre cet état de prise de position de "négation" par rapport à Dieu et à l'essence divine en général. Il commence par la proclamation de l'inconnaissabilité de Dieu. Dans la théologie apophasique, les pères de l'église kappodakienne (Basile le Grand, Grégoire le Théologien, Grégoire de Nysse) développent des idées sur l'incompréhensibilité de l'essence de Dieu. La compréhension d'un Dieu transcendant n'est possible que par la négation de la présence des signes inhérents aux "créatures" terrestres. Ainsi, la théologie négative est considérée comme le lien gnostique avec Dieu.

La ligne mystique dans la philosophie de l'Europe occidentale est représentée par la tradition platonico-austinienne, dont les représentants ont abordé la considération du monde en s'appuyant sur la volonté et les sentiments de leur propre "cœur". Ainsi, Augustin, et derrière lui Anselme de Canterbury, créant

leurs propres concepts philosophiques, n'excluaient pas mais au contraire permettaient l'usage organique. Toute la philosophie d'Augustin vise à prouver l'existence d'un Dieu transcendant et d'une âme immortelle. Il est en fait parti du fait que sans le Tout-Puissant, les gens en général ne peuvent pas exister dans ce monde terrestre, je n'existerais pas, mon Dieu, n'existerais pas du tout si tu n'étais pas en moi [2, p. 4].

Le développement ultérieur des enseignements philosophiques et religieux en Europe a été marqué par une tendance à la rationalisation de la théologie, qui a déterminé la domination de la scolastique, basée sur la méthodologie de la logique d'Aristote, et la marginalisation d'autres domaines de la pensée théologique. Dans ces conditions, comme alternative aux enseignements rationalistes de Pierre Abelard, surgit le mysticisme dit spéculatif de Bernard Klervosky. souligne E.Gilson : "L'influence profonde des contemporains et des successeurs de saint Bernard est due à plusieurs raisons : le respect de sa sainteté, l'éloquence de ses œuvres et l'autorité d'un réformateur religieux. Mais deux autres raisons sont à noter : il a fondé son enseignement sur l'expérience personnelle de l'extase et a donné une interprétation très développée de cette expérience" [118, p. 225].

Pour décrire le phénomène qui accompagne la connexion mystique, Bernard se réfère aux mêmes images utilisées dans le Cantique des Cantiques : les étreintes, les baisers, l'extase, ce qui donne certaines raisons de parler de mysticisme érotique comme une expression allégorique de l'unité du "moi" intérieur de l'homme avec le Divin, c'est-à-dire l'unité sujet-objet dans l'état mystique, qui est également inhérente à de nombreuses autres traditions religieuses, en particulier, est clairement exprimée dans le soufisme, où les mêmes images et allégories sont utilisées. Ainsi, on peut dire que le mystique médiéval Bernard Klervosky est centré sur le Christ et adapté à la tradition catholique [385].

L'école Saint-Victor dans son ensemble n'a pas hérité des idées des anciens penseurs, de l'héritage néoplatonicien, des idées de Dionysos l'Aréopagite et de Maxime le Confesseur. La plupart de ses représentants se sont "spécialisés" dans le développement de l'aspect gnoséologique et psychologique des doctrines théologiques et scolaires modernes. Dans des ouvrages aussi connus que "On Thinking", "Sermon on the Song of Songs", "On Grace and Free Will", Bernard Klervosky, préférant la réflexion et la contemplation sur la voie de la synthèse mystique, crée un concept particulier de connaissance mystique, dans lequel les possibilités de jugement rationnel sont considérablement limitées.

La vision du monde de Saint Bernard est génétiquement liée aux enseignements de Saint. Benoît, dans lequel les doctrines pour atteindre la vérité sont développées par le biais de la purification morale : "Ayant atteint le sommet de l'humilité, nous allons au premier pas de la vérité, qui est de reconnaître notre propre insignifiance. À partir de ce stade, nous passons immédiatement au deuxième - l'amour. Car lorsque nous reconnaissons notre insignifiance, nous

compatissons à l'impuissance de notre prochain. À partir de là, nous passons facilement à la troisième, en sympathie avec notre propre insignifiance et l'inutilité d'autrui, nous pleurons nos péchés et nous nous efforçons d'être justes et de purifier notre propre cœur, de contempler les objets célestes" [118, p. 225].

Déjà plus de Benoît détermine que "le point culminant de la connaissance humaine est atteint par l'âme dans un état d'extase, quand elle est comme séparée du corps, vidée, et se perd pour être réconfortée par la communion avec Dieu. Cette communication conduit à une dissolution et comme à une déification de l'âme par l'amour" [118, p. 225]. C'est à travers la doctrine de Saint Bernard que la mystique bénédictine ascétique acquiert une thématique érotique, comme le montre le célèbre philosophe religieux français E. Gilson, c'est Bernard qui "a développé sa propre doctrine de l'amour mystique et a initié un puissant mouvement religieux [la mystique chrétienne - LM], qui s'est développé par la suite" [118, p. 224-225]. L'élément central de l'anthropométrie de saint Bernard est la synthèse du devenir subjectif avec la volonté divine en termes d'amour : "La vie chrétienne est combinée avec la vie mystique, et cette dernière peut être considérée comme une rééducation de l'amour" [118, p. 226].

Les motifs anthropomiques de la prédication et des traités de Johann Eckhart sont concentrés dans le concept de la gnose mystique comme mode d'unité de l'existence humaine et de l'être divin. Les intentions apophatiques des vues théologiques du mystique allemand acquièrent des attitudes assez radicales, Eckhart dirige la méthodologie de la distinction négative non seulement vers les attributs du monde humain, mais aussi vers la connaissance du contenu essentiel de la providence divine. Eckhart forme un modèle "phénoménologique" de la gnose mystique, qui comprend les phases de connaissance suivantes, qui sont en même temps les étapes de l'ascension éthique : rejet des actions, des pensées, du langage, des sensations, orientation vers l'intuition pure du divin, rappelant ainsi la logique de la pensée spéculative et phénoménologique. "En essence, et, tout d'abord, le mystique était *theologia mirum*" complètement différent. Par conséquent, très souvent, par exemple, dans Meister Eckhart, elle apparaît comme la théologie de l'inouï ; ou, comme dans le mysticisme du Mahayana, elle apparaît comme la science des paradoxes et des antinomies, et en général une attaque contre la logique" [243, p.51].

Eckhart a largement utilisé la philosophie du néo-platonisme, qui se reflétait précisément dans la compréhension de la transcendance et de l'inconnaissabilité du Divin, ainsi que dans l'interprétation du Divin comme l'Un absolu primordial. En commentant les lignes bibliques, telles que "Au commencement était le Verbe, et le Verbe était Dieu" - Eckhart dit que dans la parole l'unité de l'être et du non-être est cachée. La Parole de Dieu est la Parole dans laquelle il y a déjà la Vérité dans ce qui est dit. La création est l'unité de l'être et du non-être, et l'unité en général est le principe de l'être et le sens de la vie. Eckhart est parti du fait que la première personnification de la divinité dont tout être est dérivé, qui, respectivement, est aussi divine. Le concept anthropomique d'Eckhart est basé

sur le principe de la dualité de la nature humaine et découle de la distinction entre les modes "externe" et "interne" de l'existence humaine. La personne "extérieure" perçoit le monde par les sens, et la personne intérieure, qui ne peut être décrite, est liée à la divinité. Selon Eckhart, l'âme de l'homme n'est pas seulement coessentielle avec le Créateur, elle n'est pas créée. Le silence profond est la base de l'âme. Il existe un lien profond entre la divinité et l'âme humaine, qui crée les conditions préalables à leur combinaison, au cours de laquelle l'esprit trouve l'intuition mystique de l'unité dans ses propres profondeurs. L'âme fait partie de Dieu et peut entrer en contact avec lui. C'est grâce à cela que l'homme a la possibilité de retourner vers Dieu, et donc de se trouver, de réaliser son potentiel, car l'âme humaine, dont l'essence est la divinité, a donc aussi le fondement (la terre) même des puissances de Dieu. L'âme est l'étincelle de Dieu dans laquelle l'essence est incarnée et réfléchi et donc, à travers elle, la préface directe du contact avec lui et la possibilité de sa connaissance sont possibles. C'est cette "étincelle" de l'âme qui, selon Eckhart, est l'organe de la contemplation mystique. Rejetant la possibilité d'une connaissance naturelle, le philosophe suppose que seule l'"étincelle" mystique, ayant jailli dans l'âme de l'homme, lui permet d'approfondir l'idée de Dieu, qui ne peut être perçue et connue qu'à travers la lumière, ou à travers le prisme de la lumière, que Dieu lui-même est, et cette lumière brûle à jamais au cœur de l'âme, car c'est là qu'il se trouve. L'âme, selon Eckhart, doit se détourner, renoncer au monde réel et se plonger en elle-même, plonger dans les profondeurs jusqu'au fond. Puis vient le moment où l'âme devient inactive, s'abandonne complètement (inconditionnellement) à Dieu. Vient alors un moment de complaisance absolue comme un état de nirvana dans la pratique religieuse et mystique indienne. Et ce n'est qu'après que la lumière de Dieu clignote dans l'âme, qu'une personne se connecte à Dieu et que la distinction entre Dieu et l'âme disparaît. Et tout comme le pain se transforme en corps du Christ, l'homme se transforme en fils de Dieu. Il n'y a pas de différence entre l'âme de l'homme et le fils de Dieu, tout comme "entre la nature du Père et la nature du Fils". Une telle naissance d'une personne comme Fils de Dieu est le but de la vie mystique, à laquelle une personne est capable de comprendre la vraie liberté, la libération complète de tous les péchés précédents.

Le thème de l'"humain" dans le contexte du mysticisme spéculatif allemand connaît une transformation très intéressante et trouve son incarnation finale et peut-être la plus originale dans le concept mystique et philosophique de J. Boehme.

Boehme déploie son projet mystico-philosophique comme une expérience de création d'un tout dans un espace-temps personnel.

En suivant ce chemin au-delà de Boehme, on peut espérer assister à la naissance du "monde personnel" du mystique, sur la voie d'une telle "punition". Créé par la nature ou basé sur les "schémas" du principe divin de l'ensemble, dans son ensemble, ou identique. Ici, il semblerait qu'il y ait un danger de déclaration de l'unicité du Créateur et de la création, mais Boehme se débarrasse très

habilement de cette menace, en déclarant que l'"Un" de Dieu se manifeste dans la "multitude" comme une distinction d'inintelligible.

A la limite de l'"identique" et de l'"excellent", il n'y a un effet perçu que dans l'illumination mystique. Boehme, voulant souligner la complexité du monde et la simplicité du Créateur, voit dans la nature une forme de réincarnation du monde du Divin.

"Pour Boehme, qui a vu dans le drame de la Chute, tout d'abord, l'image allégorique de la distribution du seul homme au principe masculin et féminin, devenir un" vrai Adam "signifiait revenir au système de valeurs primaire, symbolisé par le refus d'Adam de la" pécheresse "Eve et le mariage avec Sofia - La sagesse de Dieu. Par conséquent, pour un mystique qui veut fixer en lui-même la véritable image de Dieu, il est nécessaire d'abandonner les relations sexuelles et la naissance d'enfants, et de ne penser qu'à un "mariage spirituel" (Boehme lui-même n'a pas respecté ce commandement). Ésotériquement, l'androgynie signifie l'état d'équilibre idéal externe et interne, qui est lié à l'idée d'immortalité, puisque toute division est le début de la mort en tant que signe d'imperfection ontologique de la nature créée.

Cette "réincarnation" est construite comme une structure spatio-temporelle spéciale entre les mondes, où elle est "comprimée" et où le tout est "retenu". Le ciel est toujours là, ainsi que la terre.

L'expérience de Boehme a inspiré à de nombreux philosophes une réflexion sur la nature de l'existence humaine, en particulier à N. Berdyaev qui, selon P. Gaidenko, y croyait : "Pour Boehme, la liberté est un principe irrationnel, le chaos est un "abîme", est la racine de tout, y compris de Dieu ...

Le mysticisme allemand - Meister Eckhart, Angelus Silesius, Jacob Boehme - est le fondement sur lequel s'est développé l'idéalisme allemand, et surtout Fichte avec son enseignement sur Dieu, qui se développe, Schelling avec sa théorie de la "nature irrationnelle" en Dieu lui-même, ainsi que Schopenhauer enseignant la volonté sombre et irrationnelle comme commencement du monde. Si vous regardez de près la "liberté" de Schopenhauer, alors c'est la même puissance, un désir passionné de mise en œuvre, sans jamais l'atteindre" [73, p.463].

La responsabilité radicale à l'intersection des plans éthiques et sémantiques du philosophe mystique implique la reconnaissance de la pleine responsabilité pour l'ensemble, c'est-à-dire que dans la modalité performative, on accepte l'affirmation que "je" doit se soucier de l'Autre, ici - du transcendant, de Dieu. Cette conviction est basée sur le "moi", étant le fondement du "moi", pour son bien l'"auteur" est prêt à transformer son "moi", à refuser le droit de présence de son "moi". Cela ne signifie pas sa destruction, mais sa "renaissance", la transformation du "je" en je - l'Autre, ce qui signifie ici "Je suis Nous". Ainsi, le mysticisme ouvre la dimension du soin dans son ensemble par le don de soi,

mais précisément pour ne pas se dissoudre dans son ensemble, mais pour l'absorber en soi-même.

Ainsi, grâce au mysticisme spéculatif allemand (Eckhart, Nicolas de Cusa et Boehme), une sorte d'"histoire du moi" commence, influençant l'histoire de la civilisation européenne moderne. Cette "histoire" a au moins trois suites évidentes, "génétiques". Premièrement, l'imantisme, qui s'est incarné dans la métaphysique de la volonté et la "déontologie du subjectivisme". Deuxièmement, l'installation visant à en créer une nouvelle s'incarne dans l'idée de progrès avec sa structure spatio-temporelle particulière. Enfin, troisièmement, l'histoire de l'isomorphisme personnaliste, incarnée et significative dans les idées d'Angelus Silesius, E. Swedenborg, F. Hölderlin, M. Heidegger, E. Levinas servira d'origine à l'éthique de la responsabilité dans le mondialisme moderne.

Jacob Böhme a élargi la problématique de la métaphysique mystique médiévale en accord avec la tendance panthéiste de la Renaissance, en attirant à l'horizon la dimension de réflexion anthropomiste de l'existence de la Nature. D'une part, Boehme complète la tradition du mysticisme allemand, d'autre part, il est à l'avant-garde de la philosophie européenne moderne. De plus, dans le processus d'émergence d'une image scientifique, les conclusions habituelles concernant l'affaiblissement progressif de la perception religieuse-systolique du monde ne sont pas confirmées. En outre, les mouvements religieux de l'époque (luthéranisme, calvinisme et, dans une certaine mesure, anglicanisme) ont conduit à une exacerbation de la vision religieuse et mystique du monde. Mais, paradoxalement, l'austérité et le mysticisme ont renforcé l'appel à une étude attentive de la nature au niveau systémique et structurel.

Le panthéisme affirme que Dieu est une unité spirituelle en tout. Dieu est "dissous" dans le monde entier, le cosmos, y compris l'homme, tout est Dieu. Puisque l'homme fait partie de tout, alors l'homme est Dieu. Une personne n'est séparée de Dieu que par sa capacité à créer, et non par son péché ; il est donc nécessaire de chercher Dieu en soi, de changer de conscience en éliminant les blocages mentaux. Chaque personne doit décider ce qui est bon et ce qui est mauvais, ce qui est permis et ce qui est interdit. Tout est déterminé par la conscience humaine, qui fait partie d'une conscience commune et unie [190, p.131-132]. La tradition philosophique et mystique du christianisme occidental et oriental est ancrée dans une notion irrationnelle de la connexion nécessaire entre un individu et Dieu. Les actions rituelles sont dérivées d'actions magiques par lesquelles les gens ont soit transmis leurs demandes de prières aux dieux, soit influencé les événements de manière surnaturelle en extrapolant à la vie terrestre le pouvoir d'une puissance supérieure.

Le silence des ascètes chrétiens, par lequel ils ont acquis sagesse et clairvoyance, est sans aucun doute irrationnel-mystique : "Au plus haut degré, l'irrationnel-terrible et même démoniaque du mystique Jacob Boehme était vivant. Bien qu'il ait largement adopté les thèmes du mysticisme précédent, sa

spéculation et sa théosophie sont différentes d'elle. Avec leur aide, il voulait saisir et comprendre Dieu lui-même, et à travers lui - et le monde. Eckhart voulait la même chose, et pour Böhme, le point de départ de la spéculation est le même abîme, super-rationnel et ineffable" [243, p.170].

Une caractéristique importante de l'expérience mystique est la combinaison du sujet et de l'objet de la foi - le croyant et Dieu dans un seul ensemble, contribue au développement des tendances panthéistes. Les mystiques chrétiens, partant d'une contemplation mystique apophatique, développent une théologie cataphatique. Par ces signes, la différence entre la mystique ecclésiastique et la mystique hérétique se manifeste. "Théologie et mysticisme", dit N.V. Lossky, ne sont pas opposés ; au contraire, ils se soutiennent et se complètent. L'un est impossible sans l'autre : si une expérience mystique est une manifestation personnelle d'une foi commune, alors la théologie est une expression commune de ce qui peut être connu par tous. Au-delà de la vérité conservée par toute l'Église, l'expérience personnelle serait privée de toute authenticité, de toute objectivité ; elle serait un mélange de vrai et de faux, de réel et d'illusoire, ce serait du "mysticisme" au mauvais sens du terme. D'autre part, l'enseignement de l'Église n'aurait aucun effet sur l'âme d'une personne s'il n'exprimait pas l'expérience intérieure de la vérité donnée à chaque croyant à des "degrés" différents. Ainsi, il n'y a pas de mystique chrétienne sans théologie, plus essentiel, il n'y a pas de théologie sans mystique" [193]. Le mysticisme orthodoxe est beaucoup plus proche de l'école des mystiques allemands, qui est devenue l'un des facteurs de l'émergence du protestantisme que les mystiques de l'église catholique.

"Il était nécessaire d'établir une sorte de répartition entre l'expérience personnelle et la foi commune, entre la vie personnelle et la vie ecclésiastique, afin que la vie spirituelle et le dogme, le mysticisme et la théologie deviennent deux sphères différentes, de sorte que les âmes ne puissent pas trouver assez de nourriture dans le Sumy théologique, elles cherchaient avec impatience des histoires sur une expérience mystique individuelle afin de se replonger dans l'atmosphère spirituelle" [193].

C'est ainsi qu'à la fin du Moyen Âge, avec les mystiques "hérétiques" du Rhin, il y a eu une scission et l'émergence du protestantisme, contrairement à l'orthodoxie, où l'expérience mystique de Hesychast et G. Palamas était protégée et acceptée par l'Église.

3.2. L'hermétisme comme forme d'explication des intentions anthropomiques de la culture européenne

La philosophie hermétique est construite comme une philosophie de la connaissance - la gnose. C'est sa différence fondamentale avec tout autre système religieux basé sur la foi, c'est-à-dire sur certains états psycho-émotionnels spécifiques d'une personne. L'accent mis sur la connaissance

comme moyen d'obtenir le salut et les conditions requises pour posséder cette connaissance dans une doctrine clairement formulée est une caractéristique commune de la doctrine hermético-agnostique. Dans ce contexte, le terme "connaissance" a évidemment une signification religieuse ou surnaturelle, mystique, ce qui signifie principalement la connaissance de Dieu. Décrivant la philosophie de l'hermétisme, M. Eliade note qu'elle l'a attiré bien plus que la philosophie et la théologie grecques ou chrétiennes traditionnelles, car elle contient une recherche de la plus ancienne révélation universelle et de la spiritualité, qui ne contient pas seulement le judaïsme, le christianisme, Platon et la philosophie grecque, manifestant sa source mythique, mystique et magique des révélations de l'Orient, de l'Égypte et de la Perse. Elle examine non seulement l'humanisme et le syncrétisme audacieux, incorporant la "sagesse égyptienne" et les anciennes traditions culturelles, mais aussi une nouvelle "exaltation de la condition humaine", dans laquelle la thèse humaine est caractérisée par la tendance des humanistes à se retrouver de plus en plus dans le néoplatonisme et l'hermétisme parachrétien [434, p. 90]. Cette sagesse ancienne, mais très conformable de notre temps, nous apporte l'universalisme religieux et le nouvel humanisme, qui aideront à assurer la percée du provincialisme étroit, à établir le rapport du macro et du microcosme, et aussi à créer des relations harmonieuses dans le monde.

Le concept d'"hermétisme" a été proposé par les Grecs anciens : l'historien Hérodote (5e siècle avant J.-C.) a parlé des prêtres égyptiens qui possèdent un savoir secret et réduisent ce savoir au légendaire Hermès Trismégiste, au nom duquel le mot a été formé. À la même époque, se sont formées les "sciences hermétiques", qui étudiaient les phénomènes de certains niveaux d'être à partir de leur manifestation sur d'autres selon le principe de similitude. Ce principe, qui était également appelé la loi de la similitude (ou analogie), a été, selon la légende, découvert par Hermès Trismégiste lui-même et a eu une expression dans la formule ésotérique bien connue : "Ce qui est en bas est semblable à ce qui est en haut."

L'hermétisme était compris comme une doctrine qui reconnaît l'existence d'une essence cachée et inconnaissable des choses, ouverte uniquement aux initiés. Le mot "ésotérisme" a commencé à s'appliquer à eux-mêmes déjà aux hiérarchies chrétiennes, en particulier à Saint Constantin, dans les documents du Concile de Nicée (325). Il s'appelait lui-même "le seigneur du dehors" ("exotérique").

Il convient de noter qu'une structure suffisamment logique et harmonieuse de la philosophie hermétique est basée sur le postulat de l'unité de la réalité absolue, et trouve son expression dans les mots : "Il est tout et il est le seul" [185, p.50].

Le principe du monisme se développe dans la philosophie hermétique dans deux directions. Premièrement, dans la diversité et le développement constant de la réalité unifiée et, deuxièmement, ce qui est suffisamment important pour nous,

dans le développement de la conscience de soi en tant que processus de connaissance et d'amélioration de soi.

Le livre sacré de Thot, selon V. Chmakov, est un système de doctrines exprimant des étapes distinctes du mouvement cohérent d'affirmation de soi de la Réalité Unifiée, révèle un ensemble de voies, de lois et de principes par lesquels l'esprit créatif d'une personne, créant son propre monde, restaure l'unité qui a été violée et s'affirme en elle, comme une partie qui se reconnaît comme un tout [398, p. 43].

Le Livre de Thot, qui se compose de trois parties, identifie trois mondes : le monde du Divin Absolu, le monde de l'Univers et le monde de l'homme. Une telle division remonte à la tâche trine de la philosophie, en particulier, F. Bacon sonne comme ceci : "Dieu, la nature, l'homme" [185, p. 51].

Pour expliquer la nature de l'homme, il est nécessaire de se référer au fragment attribué à Hermès Trismégiste. "L'homme est fait à l'image du monde. Par la volonté du Père récompensé par la sagesse plus que les autres êtres terrestres ; grâce à ses sentiments, il est en communion avec l'Autre Dieu, grâce à sa pensée - avec le premier. Dans l'un, il est établi comme un animal, dans l'autre - comme non animal, l'Esprit et la Bonté. Comprenez que le monde vient de Dieu et existe en Lui, l'homme vient du monde et existe dans le monde" [398, p. 182].

La Tablette d'émeraude, étant l'une des œuvres les plus importantes de la philosophie hermétique, commence par les mots : "Vrai, vrai, sans tromperie et sans doute vrai", révélant une méthode de connaissance de soi qui se compose de trois étapes. "Vrai" signifie recevoir des informations des sens, où la réalisation d'une perception sensorielle authentique indique le monde physique. "Vrai sans tromperie" - révèle la sélection de la partie vraie de cette information à la suite de l'activité mentale dans le plan mental. "Sans aucun doute, vrai" est la vérification ultime de la connaissance acquise par le recours à l'Absolu dans un acte de pratique mystique. Le sens intuitif de la correspondance du résultat obtenu avec le flux général du mouvement du Cosmos parle du monde astral des phénomènes [233, p. 22-34].

Dans ce cas, l'affirmation est perçue par analogie avec les degrés de connaissance connus dans notre littérature contemporaine. De la contemplation vivante à la pensée abstraite, et de celle-ci à la pratique - c'est la voie de la vraie connaissance. Dans ce contexte, il ne s'agit pas de la pratique en tant qu'activité sensorielle-objective, mais d'une autre pratique : la pratique de la révélation.

L'œuvre phare du cycle hermétique est la "Tabula Smaragdina Hermetis" ("La tablette d'émeraude d'Hermès"), citée dans de nombreux traités, qui représente une relique de la littérature égyptienne et hellénistique. Cet ouvrage, sorte de "symbole de foi" hermétique, contient des formulations aphoristiques extrêmement brèves des points principaux de la philosophie hermétique. La philosophie hermétique s'ouvre sur une magnifique image de la création du

cosmos. Au cœur de sa cosmogonie se trouvent trois éléments. Le premier est l'"archétype de l'eidos", c'est-à-dire le beau cosmos. Le second est la volonté divine, qui observe le beau cosmos et décide de le reproduire. Le troisième est la substance humide ou l'obscurité, la matière dont le cosmos a été fait. Il est vrai qu'une certaine similitude d'idées peut être retracée dans l'image de la création du monde, représentée par Platon dans le dialogue "Le temps". Hermès indique l'infinité du "beau cosmos" et son illumination par la lumière de l'esprit. La substance humide, qui était le principe fondamental des quatre éléments (feu, air, eau et terre), a été divisée par la puissance du mot divin logos et, ainsi, le deuxième esprit démiurge s'est formé. Avec le Logos, ils ont créé la nature et les sept souverains du cosmos (c'est-à-dire les planètes du système solaire), et ont également donné naissance au mouvement, de sorte qu'il y avait de l'espace - le "second dieu". La "Tablette d'émeraude d'Hermès" le mentionne : "Et de même que toutes les choses sont venues de l'Unique (par l'Unique) ou par la pensée de l'Unique (c'est-à-dire le Logos, le Monde "I"), de même toutes les choses sont nées de cette essence unique. 282, p. 23].

Puis vint la phase décisive de la cosmogénèse : l'anthropogénèse. Nous soulignons que dans la tradition hermétique, il existe deux variantes de l'anthropogénèse. Selon la première version, après la création du cosmos, Dieu a créé des âmes pures et leur a conféré un pouvoir dans le monde céleste (terrestre). Ces âmes étaient les exécutants de la volonté divine, mais, étant des entités indépendantes et capricieuses, elles ne voulaient pas accomplir cette volonté dans sa forme pure. Elles étaient hautaines et se mirent à rivaliser avec les dieux les plus célestes, laissant le monde terrestre à lui-même. Après cela, Dieu a décidé de créer l'homme et de placer les âmes dans le corps des gens. Grâce aux efforts du dieu lui-même et des dieux célestes, la race humaine a été créée et les âmes ont été enfermées dans des corps humains, apparemment en prison. Selon la deuxième version, Dieu a créé l'homme, étant une double nature. D'une part, une personne a une composante spirituelle, et d'autre part - une composante physique. Dans la première partie, elle a hérité de Dieu le logos (capacité de penser et de parler) et l'esprit, et dans la deuxième partie, elle a reçu un corps qui se compose de quatre éléments et est sujet à la désintégration, donc une personne est mortelle. Le but de la création de l'homme par Dieu est double, tout comme sa nature. Dans le premier traité du "Corps hermétique" "Poimander" (selon la version de base de l'étymologie de ce nom, le mot "Poimander" vient du pémètre copte - "témoin" et signifie l'esprit humain, qui est une émanation de l'esprit divin, accompagne l'homme dans son action, assurant un lien entre le terrestre, le céleste et le super céleste, dans ce traité témoigne du cosmo et de l'anthropogénèse) nous lisons "Le premier esprit, qui est la vie et le monde, étant bisexuel, a donné naissance à un autre esprit - le démiurge, qui en second lieu, il a fait sept souverains du feu ... leur règle est appelée destin "et plus loin : " La raison, le Père de tout, étant la vie et la lumière, a donné naissance à un homme semblable à lui-même qu'il a aimé comme son propre fils, parce que celui qui avait le visage de son père ... "[69, p.34-36].

Cette formule importante, qui est également attribuée à Hermès, indique "une transformation alchimique magique, et est interprétée dans un sens plus large comme un "grand acte intérieur", comme un travail sur soi-même, dans le but d'obtenir la perfection. Les outils importants dans ce processus étaient les axiomes hermétiques qui appellent une personne à vivre dans un monde de lumière et de raison, à ne pas se laisser aller à l'agitation et à l'inaction, à professer les idéaux de bonté et de vitalité.

"Pour changer votre humeur ou votre état d'esprit - comme indiqué dans le premier axiome, changez votre vibration".

"Pour perturber la vitesse indésirable de la vibration mentale, activez le principe de polarité et concentrez-vous sur le pôle opposé à celui que vous voulez supprimer. Tuez l'indésirable en changeant sa polarité. "

"L'âme (ainsi que le métal et les éléments) peut se transformer d'un état à l'autre, d'un niveau à l'autre, d'une position à l'autre, d'un pôle à l'autre, d'une vibration à l'autre."

"Les rythmes peuvent être neutralisés en appliquant l'art de la polarisation."

"Rien ne peut échapper au principe de Cause à Effet, mais il existe une variété de plans pour l'hérédité et les lois des plans supérieurs peuvent être utilisées pour surmonter les lois des plans inférieurs".

"La véritable transformation mentale est l'art de l'esprit"[185, p. 66].

La connaissance hermétique, dont le but ultime est l'approche de l'homme vers Dieu, a été interprétée comme le transfert de l'âme vers le monde céleste ou, comme le disent les scellés, "vers les étoiles". En même temps, la connaissance avait une importante fonction à la fois morale et théologique : Dieu était l'objet de l'esprit, parce que la connaissance comme Dieu était sans corps, et la raison était son instrument. En conséquence, l'esprit, en tant que personne dont il est porteur, est orienté vers la compréhension, la connaissance de Dieu. Il s'ensuit que la piété est identique à la connaissance de Dieu, et le mal à son ignorance. Dans les textes hermétiques, c'est-à-dire dans les axiomes hermétiques, il est noté que Dieu lui-même désire être connu, désire cela, c'était un de ses buts en créant l'homme : "la possession de la connaissance, si elle n'est pas accompagnée de la manifestation et de l'expression dans l'action, est semblable à l'accumulation de métaux précieux - chose inutile et superflue. La connaissance, tout comme la santé, est destinée à être utilisée. La loi de l'utilité est commune. Et celui qui les néglige souffre du fait de son conflit avec les forces naturelles" [282, p. 215]. Bien que l'enseignement hermétique ait été tenu secret, secret, il ne doit pas seulement être gardé et caché, la loi d'utilité s'applique aussi à lui. La connaissance sans manifestation et sans bénéfice est une chose vide, incapable d'apporter le bien à qui que ce soit. L'ésotérisme des textes hermétiques "est une expression allégorique des

grandes vérités philosophiques et mystiques, un sens caché qui ne peut être compris que par ceux qui sont "élevés "à l'esprit véritable" [368, p. 131].

En tant que doctrine religieuse et philosophique, l'hermétisme était étroitement associé à la pratique occulte, aux tentatives d'application pratique des connaissances secrètes. On y voit l'art d'influencer les objets de l'environnement afin d'obtenir certains résultats, y compris les biens terrestres, par exemple, l'or et l'argent par suite de la transmutation de la matière. La paternité de la Table d'Émeraude, un extrait de contenu alchimique décrivant la pierre philosophale, est attribuée à Hermès Trismégiste. L'hermétisme, reconnaissant l'unité vivante et l'interconnexion de toutes les parties de l'univers, ne pouvait qu'excuser l'alchimie, la magie et l'astrologie, et avec elles la justification du rôle particulier de l'homme dans le monde, qu'il peut assimiler et transformer.

D'une part, cette connaissance est strictement limitée à l'expérience de la révélation, dans laquelle la perception de la vérité remplace les preuves rationnelles, et d'autre part, la "connaissance", qui est liée au secret du salut, n'est pas seulement une information sur un sujet particulier, mais aussi un moyen de modifier la condition humaine et, par conséquent, la fonction de sauvetage.

En tant que créature immortelle et spirituelle, l'homme est appelé à contempler Dieu et le cosmos et à les adorer, car sans le spectateur, la scène de la cosmogénèse aux yeux de Dieu perdrait tout son sens. L'homme étant un être mortel, sa fonction est de contrôler le monde terrestre, ce qui signifie que le but de l'homme dans le monde est à peu près le même que celui que Dieu applique à toute chose. C'est ainsi que se présentait le premier cycle du cosmos et de l'anthropogénèse lorsque les hommes et leur créateur étaient bisexuels. Dans le deuxième cycle, selon l'hermétisme, une époque de séparation se produit, où les êtres vivants seraient divisés, et le but de l'homme serait la connaissance de soi, qui devait être le début du chemin de la connaissance de Dieu ; les lois du cosmos et son ordre étaient également établis. Ainsi, le but ultime de l'homme est la connaissance, la gnose. La nouvelle image d'une personne se réalise et acquiert les traits caractéristiques sous le signe d'Hermès Trismégiste, elle est modelée par les contours clairement enregistrés dans les livres hermétiques : "L'hermétisme signifiait, avant tout, l'élévation d'une personne. Il est appelé le troisième dieu et, dans les écritures hermétiques, il est traité comme une créature de nature universelle, comme une image de Dieu et le souverain de tous les autres êtres, et en même temps comme un éon-androgyne pécheur" [378, p. 11]. Il est également conseillé de citer les paroles d'Hermès Trismégiste lui-même : Il n'y en a que trois : "Dieu le Père et le Bien", le cosmos et l'homme. Dieu accueille le cosmos, le cosmos est de l'homme, le cosmos est le fils éternel de Dieu, l'homme est un enfant du Cosmos" [217, p. 113].

Ainsi, résumant les idées principales de la cosmogénèse et de l'anthropogénèse, au sein de la philosophie hermétique, il convient de noter que

1. Dans l'Hermétisme, la compréhension religieuse de Dieu comme Esprit, manifestée par ses créations, coexiste avec l'idée du divin Un, absolu, transcendant à l'être existant ;

2. Le monde créé par Dieu est son image objectivée et une sorte de second dieu ;

3. Le troisième Dieu est appelé homme. En raison de l'universalité de sa nature, l'homme a des possibilités illimitées, la capacité de devenir n'importe quoi, mais son véritable but est de trouver le chemin de Dieu et de fusionner avec Lui grâce à une connaissance parfaite ;

4. L'homme est la seule créature sur terre qui combine deux entités différentes : il est mortel dans son corps et immortel par rapport à ce qui est sa substance en tant qu'être humain. Étant immortel et ayant le pouvoir sur les choses, il partage la participation des mortels, obéissant au destin, étant élevé au-dessus de la loi du ciel, il devient esclave de cet ordre.

Pendant longtemps, un certain nombre de principes appelés "Kibalion" sont restés dans les confréries occultes hermétiques, qui ont été communiquées lors de la dédicace pour permettre une meilleure compréhension de l'image de la vision hermétique du monde et de la compréhension du monde :

le principe du mentalisme - "Tout est l'esprit : l'univers spirituel" ;

principe d'analogie ou de conformité - "Les bonnes conclusions sont construites par analogie à partir des faits du monde visible aux faits des mondes invisibles" ;

le principe de vibration - "Rien n'est à l'aise, tout bouge" ; le principe de polarité - "Tout est double, tout a son contraire" ;

le principe du rythme - "Tout obéit aux alternances d'incarnations dans les plans de l'être" ;

le principe de causalité - "Toute cause a son effet" ; le principe de la dualité des commencements actifs et passifs - "En toute chose il y a un principe actif (masculin) et passif (féminin)" [282].

Dans d'autres écoles occultes, les principes susmentionnés, dans des formulations modifiées, sont proclamés comme une manifestation de la grande loi uniforme de l'univers et sont énumérés comme suit :

1) ordre, 2) compensation, 3) causalité ou Karma, 4) vibration, 5) cyclicité, 6) polarité, 7) équilibre. Il est facile de remarquer le parallélisme absolu dans l'interprétation par les occultistes de la Loi Uniforme de l'Univers et des sept principes de la philosophie hermétique, et par conséquent, l'unité de leurs principes initiaux ou base méthodologique [378].

Concernant l'origine de l'hermétisme, il ne faut pas confondre les contes mythiques transmis par les manuscrits anciens avec ce qui doit être reconnu sur

la base des faits. Les herméticiens, afin de présenter la connaissance à un personnage plus puissant, ont été entourés par l'émergence de mythes, parmi lesquels le Maître hermétique, le Grand Maître de Sagesse, qui a commencé la tradition spirituelle de l'Occident, Hermès Trismégiste (trois fois plus grand), est considéré comme le fondateur de l'hermétisme. Si l'histoire a conservé beaucoup d'informations sur Démocrite, Platon, Aristote et d'autres philosophes, il n'y a pratiquement aucune information sur Hermès. Hermès est le nom grec de Thot, le dieu égyptien de la sagesse, qui plus tard, sous le règne d'Alexandre le Grand, a reçu le nom d'Hermès, qui se réfère à trois personnalités différentes, mais essentiellement identiques, dans chacune de leurs hypostases elles ont atteint le sommet, devenant grandes : c'est le dieu céleste visible, qui a joué un grand rôle dans l'espace et l'anthropogénèse ; la seconde est un enseignant, un prophète, un voyant, un dieu terrestre, qui dialogue avec Tat, Asclépios, Ammon ; la troisième hypostase est l'auteur de livres hermétiques, dont ceux mentionnés ci-dessus [378].

Thoth-Hermès est devenu une personnalité légendaire et une divinité multidimensionnelle en même temps. Le connaisseur du mysticisme occidental S. Klyuchnikov, se référant à l'étude de l'occulte P. Schure dans son ouvrage *Les Grands Initiés*, a suggéré qu'Hermès était un "nom générique" qui joue le même rôle pour l'Égypte que Manu pour l'Inde, c'est-à-dire sage, et caste, et dieu. Selon des légendes anciennes, le dieu égyptien Thot était le patron du savoir secret, le dieu de la sagesse associé à la planète Mercure, qui était la plus proche du Soleil et était considéré par les Égyptiens comme le médiateur entre les dieux et le bon côté du mois. Synonyme de caste, Thot était le patron mystique de l'ordre des prêtres de l'Égypte ancienne. En termes de personnalité (cependant, il faut rappeler que cela n'est pas confirmé par les données de la science historique et donc une hypothèse), Hermès Trismégiste est interprété dans la tradition ésotérique comme une personne spécifique qui a atteint des niveaux élevés d'initiation spirituelle et a vécu en Égypte plusieurs milliers d'années avant le Christ, "quand les Grecs n'étaient pas encore des Hellènes". " L'appel du Trois fois plus grand a été fait à propos d'Hermès pour être reconnu comme grand parmi les philosophes, le majestueux de tous les prêtres, le plus grand de tous les rois " [368, p.118]. Parmi les sciences qu'Hermès a découvertes, il y avait la médecine, la chimie, l'astrologie, la musique, la rhétorique, la magie, la philosophie, les mathématiques, l'anatomie. Les chercheurs suggèrent que c'est Hermès qui était connu des Juifs sous le nom d'Hénok, et qui, après être entré dans la mythologie, est devenu Mercure chez les Romains. En raison du grand respect que les anciens alchimistes vouaient à Hermès, les travaux alchimiques étaient appelés "hermétiques", ce qui, dans l'Antiquité et dans le langage moderne, signifie emballage impénétrable. L'hermétisme est devenu la base de nombreux systèmes et enseignements occultes en Europe. Les philosophes les plus célèbres, dont Pythagore, Platon, Augustin et les penseurs de la Renaissance ont été appelés les héritiers spirituels d'Hermès Trismégiste.

L'hermétisme n'est pas seulement un monument du patrimoine culturel, il est dans une certaine mesure la base méthodologique de toute la philosophie mystico-ésotérique qui a suivi. Il ouvre le désir d'appréhender la connaissance parfaite par la révélation, le goût de mythifier les abstractions philosophiques, le souci du salut de l'âme et la perception de la vie et du monde qui en résulte. En même temps, dans sa plus haute manifestation en tant que doctrine religieuse et philosophique, l'Hermétisme contient une pratique religieuse détaillée, une purification cérémonielle et la libération de l'âme, destinée à fournir à Epiphanie la divinité. Le seul sacrement reconnu par l'hermétisme est le mystère de la Parole ; la nature même de la présentation des pensées dans les dialogues hermétiques rappelle la procédure magique d'invocation des significations cachées, afin qu'une personne se comprenne elle-même et comprenne Dieu.

En tant que système de vues religieuses et philosophiques, l'hermétisme se présente comme un phénomène holistique, bien que certaines thèses de divers traités scellés dans le temps ne correspondent pas tout à fait, et parfois se contredisent. Ainsi, par exemple, en plus de l'acceptation du monde terrestre et de la vie corporelle, la philosophie hermétique est une négation spiritualiste de tout ce qui est terrestre et sensuel. La tendance au monothéisme qui prévaut dans l'Hermétisme est également évidente, ce qui ne signifie pas un rejet complet du polythéisme. La compréhension religieuse de Dieu comme Esprit générateur, manifestée dans leurs créations, coexiste avec l'idée du divin Un, absolu, super-existence, inconnu, non révélé dans le monde de l'être objectif. La philosophie hermétique se caractérise par l'utilisation constante des motifs de la mythologie égyptienne ancienne (par exemple, le culte du Soleil) et l'intérêt pour la connaissance "pratique" (des sciences occultes). À la tradition hermétique appartiennent les traités en langues grecque, latine, copte et arménienne ancienne.

Certains chercheurs se réfèrent donc à la littérature hermétique, voire au "livre des morts" et aux traités d'alchimie, qui concentrent des recettes de transformation des métaux, des formules magiques, des sorts et des tables astrologiques. Les prêtres, qui étaient les gardiens de la sagesse chez les anciens Egyptiens, ont consigné le savoir comme un grand mystère. Ils ont donc probablement formé des œuvres hermétiques. On suppose qu'elles n'ont pas été écrites par une seule personne, mais par toute une corporation de prêtres pendant de nombreuses générations. Comme le nombre d'œuvres au fil des siècles est devenu trop important et que les œuvres individuelles ne portaient pas le nom de leurs auteurs, toute leur série a été attribuée à Hermès, c'est-à-dire à la sagesse divine. L'ancienneté des idées de l'hermétisme égyptien ne fait aucun doute, mais on pense que les plus anciens monuments écrits de l'hermétisme, parmi lesquels les plus connus sont Poimandr, Asclépios, Hermès Conversations avec Tat, sont une traduction d'autres traditions plus anciennes qui ont été transmises par les initiés égyptiens et les mystères grecs. Les œuvres hermétiques ont un petit nombre d'acteurs strictement réglementés, y compris la "tétrade sacrée" des

personnages : Hermès lui-même, son fils spirituel Tat, Asclépios (descendant du dieu de la guérison) et le roi Ammon (soi-disant le pharaon égyptien Ramsès II).

La sagesse hermétique en tant que monument de la culture égyptienne ancienne est considérée comme la plus ancienne, non seulement des œuvres de la philosophie grecque ancienne, mais aussi des livres de l'Ancien Testament. "L'enseignement hermétique, tout d'abord verbal, se transmet de professeur à élève verbalement, si nous prenons en compte le respect général de l'antiquité pour le logos, les mots, le langage, le sens, le respect souligné pour les livres, les conversations et les sermons, alors la spécificité de l'hermétisme devient un enseignement non écrit peu clair ; une autre chose est que la signification de ce qui est écrit est loin d'être toujours aussi évidente que pour les initiés" [69, p. 9].

L'attrance pour les bases de la connaissance hermétique s'accompagne d'une certaine sacralisation. Une sacralisation n'est rien d'autre que la conversation d'un élève avec un professeur, la principale forme de transfert de connaissances est le dialogue. Mais contrairement aux dialogues de Platon, dans lesquels le professeur pose les bonnes questions, rapprochant l'élève de la connaissance, l'élève pose dans les dialogues hermétiques, cherchant à rejoindre les mystères de la vérité, dont la connaissance a révélé les secrets de la pratique spirituelle qui permet d'atteindre la perfection et de gagner l'immortalité.

Plutarque lui-même était un modèle caractéristique de l'initié et du penseur de son époque. D'origine grecque (il était originaire de la cité boonaise d'Héronei), il avait le titre de prêtre d'Apollon, instruit, lettré, connaissant parfaitement l'histoire ancienne et plongé dans les systèmes religieux, en particulier le culte égyptien d'Osiris et d'Isis. Il a consacré un traité sur "Isis et Osiris", qui peut être considéré comme l'un des documents les plus précieux sur l'histoire de la pensée religieuse du monde antique, à la considération de ce culte et à sa comparaison avec d'autres mythes. Plutarque révèle la signification ésotérique des sacrements d'Osiris, en les comparant avec le symbolisme du culte hellénique de Dionysos, en découvrant les points communs de leur pensée fondamentale, ainsi que les points communs des cultes d'Isis en Égypte et de Déméter en Grèce. Il soutient que pour les initiés de la signification secrète de ces cultes, toutes les formes de culte au Divin et les détails de leurs rites ne sont que des manifestations différentes d'une même recherche de Dieu, qui est commune à toutes les religions et a un but ultime - rapprocher l'esprit humain du Principe Unique de Divinité" [234, p. 23].

La philosophie hermétique s'exprime par le mot. Bien que les mots ne soient pas toujours clairs, plus précisément, aucun auditeur, aucun lecteur n'est capable de comprendre leur signification simple et compréhensible. Il est particulièrement difficile d'en comprendre le sens lorsqu'on traduit des textes sous pression dans d'autres langues. La connaissance est une affaire et un privilège d'une minorité. Un dévouement ne se manifeste pas seulement par des mots, son chemin est un peu plus large et consiste également en une purification spirituelle, ou plutôt en

une auto-épuration. La première étape de cette auto-purification est la haine du corps, la deuxième est l'amour de soi-même, la troisième est l'acquisition de la raison, la quatrième est l'attraction vers une connaissance supérieure. Seule une personne qui a passé les durs tests d'auto-purification est capable de comprendre correctement les paroles du professeur.

L'initiation est le premier chemin secret vers l'acquisition de la connaissance, l'autre chemin est la révélation. La base de la révélation est l'acte mystique de discrétion, qui est exercé non pas par l'œil physique, non pas par le sensuel, mais par quelque chose d'autre. Au contraire, la vue, comme toutes les autres sensations corporelles dans le sacrement de la révélation, est émoussée. Une personne ouvre un organe spécial de l'œil de l'esprit, à elle seule les lunettes et la vision de Dieu.

Une personne spirituellement imparfaite risque de perdre son sang-froid, aussi, dans le processus d'initiation, vous devez parvenir à un contrôle total de vos pensées et de vos émotions, en changeant de caractère. L'étudiant doit apprendre à reconnaître l'indépendance de son propre "moi" non seulement par rapport au corps, non seulement par rapport aux passions et aux émotions, mais aussi par rapport à son propre esprit, il doit faire l'expérience de la véritable naissance de lui-même dans une nouvelle personnalité spirituelle, atteindre un état d'illumination, comprendre la connexion de toutes les choses, leur unité avec Par Dieu. Il fait l'expérience de l'illumination de l'esprit et acquiert la capacité de voir les connexions là où il ne les avait jamais vues auparavant, de comprendre ce qui était sombre, incompréhensible et qui n'avait donc pas de sens, il devient capable de comprendre la vérité, ressent la puissance et la libération, harmonisant son moi spirituel avec le moi du monde. Conformément aux principes de l'occultisme, l'initiation peut être définie comme le processus d'accélération de l'évolution humaine, la découverte de nouveaux états de sa conscience, l'acquisition de nouvelles capacités, un nouveau réveil physique et spirituel.

Le sort des idées hermétiques a évolué différemment selon les époques. De nombreux auteurs chrétiens ont perçu Hermès Trismégiste comme l'un des plus anciens théologiens, qui a donné au peuple une sagesse divine intime. dont le pathos religieux n'a pas laissé indifférents les représentants de la patristique chrétienne citant généreusement Trois fois plus grand, appréciant particulièrement les enseignements qui leur sont proches dans l'esprit de la transformation de l'homme dans le processus de connaissance de sa propre nature, de la compréhension que l'homme a de lui-même en tant qu'être spirituel dans lequel se manifeste l'essence divine. La possibilité de devenir Dieu, conformément aux idées de l'hermétisme, n'exclut pas la possibilité inverse : descendre dans les basses terres de l'être. Cela place la personne devant un choix existentiel : s'efforcer de devenir Dieu ou se perdre, un choix qui devient encore plus pertinent à notre époque. Une personne qui a une responsabilité spatiale est à la fois une image des traités hermétiques et une image de notre contemporain.

La frontière entre la sagesse ancienne et les problèmes d'aujourd'hui se dissout. Certains partisans de l'occultisme supposent que la vision hermétique du monde peut devenir la base neutre sur laquelle la réconciliation se fera au fil du temps, en opposition à la religion de la science. Une telle réconciliation de la science officielle et de l'occultisme, de la foi avec la connaissance, de la religion avec la philosophie et la science, du mysticisme chrétien avec l'humanisme ancien était l'objectif initial de l'Ordre rosicrucien médiéval, qui est devenu l'héritier spirituel de l'ancienne sagesse orientale hermétique, d'une part, et du christianisme gnostique de Jean du premier siècle, d'autre part.

Le chercheur américain de connaissances ésotériques Manly P. Hall a noté : "Les soi-disant nouvelles découvertes de la science moderne agissent souvent comme une redécouverte de ce qui a déjà été fait et est connu depuis longtemps par les prêtres et les philosophes de l'ancien monde païen. L'attitude inhumaine des gens les uns envers les autres était le résultat de la perte de connaissances et de formules qui, si elles étaient sauvées, contribueraient à résoudre des douzaines de problèmes de notre civilisation" [368, p. 453].

L'hermétisme a conservé le statut de doctrine légitime et de terme respectable jusqu'au grand schisme de 1054, lorsque le pape (Léon IX) et le patriarche de Constantinople (Michael Kirulari) se sont maudits mutuellement par contumace. Cela signifiait la formulation d'un dogme en tant que tel dans le christianisme oriental et occidental. Jusqu'à ce moment, la connaissance des fondements de l'hermétisme était considérée comme un signe d'éducation. Aujourd'hui, cette connaissance est considérée comme vicieuse, païenne "mauvaise" ("pagan" du latin. Pagans). Le droit de communiquer avec le monde de l'invisible était monopolisé par l'église, tous les autres chercheurs de vérité sacrée devenaient des concurrents.

L'hermétisme avec tout l'héritage ancien a été proclamé pèche

Satan, qu'il fallait oublier. L'hermétisme a été relancé après plusieurs siècles, mais sous un autre nom : "occultisme" (du latin. Occultus - "caché"). Il consistait en des enseignements sur l'existence d'une relation cachée entre des événements et des phénomènes d'un ordre qualitativement différent, il comprenait l'essence des phénomènes qui ne pouvaient être expliqués ni du point de vue de la théologie canonique, ni du point de vue de la science rationnelle [406, p. 6-7].

Selon certains chercheurs, l'hermétisme est la source première à partir de laquelle nous, Européens, avons acquis, par le biais de la pensée hellénistique, nos idées religieuses et philosophiques les plus précieuses. Il existe un lien indéniable entre l'hermétisme et le gnosticisme. Le gnosticisme, qui est apparu au premier siècle de l'ère chrétienne, a interprété le christianisme en termes de métaphysique persane, égyptienne et grecque. Étant donné qu'il s'est formé dans les mêmes conditions culturelles et historiques que la théologie et la philosophie

chrétiennes du néo-platonisme (les enseignements de Plotin, Porfiry, Iamblichus) et du gnosticisme, (la gnose juive, la gnose chrétienne), l'hermétisme présentait une certaine similitude avec elles. Le gnosticisme était basé sur les idées religieuses et mythologiques de l'Orient ancien, dont l'orientation mystique était basée sur l'unité extatique avec Dieu et d'autres forces et phénomènes surnaturels. "Lorsque les Grecs ont conquis l'Égypte, la magie égyptienne ne pouvait pas leur rester cachée. Les philosophes alexandrins s'intéressaient principalement aux problèmes de l'être, aux questions sur la nature et les relations de la divinité avec le monde, en particulier avec les gens. Par conséquent, ils devaient également s'occuper du problème de la théurgie égyptienne : une personne peut-elle, par certains moyens, influencer les dieux afin qu'ils réalisent certains de ses désirs" [128, p. 108]. Iamblich, le fondateur de l'école néo-platonicienne syrienne, auteur du traité sur les mystères égyptiens, en désaccord avec d'autres néo-platoniciens, se référant au mysticisme de l'Égypte ancienne, en particulier à l'hermétisme, a créé une théorie assez originale dans laquelle il soutenait que la théurgie était la seule voie de culte véritable et approprié. C'est non seulement une voie magique, mais aussi la seule façon pour une personne de s'élever vers une divinité. Ainsi, "l'influence de l'homme sur les dieux" ne devait faire de l'âme humaine qu'une communion d'une nature supérieure, et en même temps au pouvoir des dieux. Le syncrétisme religieux et philosophique du gnosticisme permet d'interpréter l'hermétisme comme la base du gnosticisme. D. Strandin propose de considérer l'hermétisme comme un christianisme gnostique ésotérique, et le sens mystique de la recherche de la "pierre philosophale" comme le réveil du Christ divin en l'homme. Tout enseignement mystique a une transformation de l'âme dans son essence. L'hermétisme, selon D. Strandin, est une alchimie ésotérique christiano gnostique particulière, dont l'utilisation permet à ses adhérents de mieux comprendre les lois de la perfection de l'âme et de la profondeur de la nature humaine [282, p. 9].

Dans ces conditions, des appels sont lancés en faveur de l'irrationalisation du processus cognitif, "sur la nature scientifique du mysticisme" et "la mystification de la science".

Selon le post positiviste américain, auteur de l'idée d'"anarchisme épistémologique" P. Feyerabend, la diversité, l'incompatibilité et l'alternance des théories permet à la science d'éviter le dogmatisme, contribue à diverses interprétations des mêmes faits, est une nécessité méthodologique pour la science et la philosophie modernes, l'épistémologie moderne devrait donc s'écarter des exigences claires du rationalisme classique. Selon Manly P. Hall, "le traditionalisme est la malédiction de la philosophie moderne et de ses écoles européennes" [368, p. 11]. Dans ce contexte intellectuel, l'intérêt pour la connaissance de l'ésotérisme occulte et mystique, qui est en dehors de la science et n'est pas subordonné à une organisation claire, mais reste un type spécial de

cognition, d'ailleurs - l'attitude spirituelle de l'homme envers le monde, est pleinement justifié.

Comme le note P. Gaidenko, grâce à l'influence de J. Bruno et du mysticisme allemand, la doctrine de la coïncidence des contraires devient le principe méthodologique de Schelling et Hegel. Dans le dialogue "Bruno, ou le commencement divin et naturel des choses" (1802), Schelling, donnant des arguments à Bruno, tente de prouver que la vraie pensée doit procéder de la loi de la coïncidence des contraires. "Seul ce qui est absolument et infiniment opposé peut être combiné à l'infini" [73, p. 141-142].

Les anciennes formules sont connues : "Macrocosme - en microcosme", "Connais-toi toi-même et tu connais le monde", "Tout est en un et Un est en tout" nous reviennent avec de nouveaux termes : structurel, systématique, cohérence, hiérarchie, intégrité, etc. dans lesquels il est possible de discerner les principes de la philosophie hermétique, ces schémas conceptuels de jugement, que la tradition associera plus loin au mode de pensée dialectique. Ainsi, la question de l'origine historique de la philosophie reçoit un cadre chronologique différent. Elle est donc tout à fait légitime, un retour historique à l'expérience mystique en tant que forme de connaissance. Ainsi, lors du III^e Congrès international de métaphysique à Rome, le professeur T. Katz (Boston) a tenté, à partir d'une position gnoséologique, de fonder l'expérience mystique, grâce à son interprétation conceptuelle. Un certain nombre de rapports ont été consacrés à l'expérience mystique des physiciens et des mathématiciens. Ainsi, R. Penrose a déclaré que toutes les découvertes mathématiques exceptionnelles sont des découvertes personnelles, et non des constructions. Il existe une découverte du même type que la découverte d'îles dans l'océan qui existaient déjà avant leur découverte [298, p. 136-138].

Lors du congrès, ils ont analysé du point de vue de l'expérience mystique, de la théorie d'Einstein et de la mécanique quantique, et dans l'un des rapports, il a été dit que la réduction de la fonction psi est un indicateur de son objectivité. Ainsi, le professeur D. Murray (Rome) a noté que la théologie mystique étudie la transformation de l'homme par son implication dans le divin. Mais pour cela, nous avons besoin d'un nouveau discours, qui combine le mystique et le rationnel. La philosophie hermétique a toujours eu une attitude ambiguë.

A un moment donné, E. Blavatsky a noté que les ecclésiastiques considéraient la philosophie hermétique comme pécheresse et satanique, et les scientifiques l'ont catégoriquement démentie. La raison en était la proximité, le mystère de la connaissance hermétique, leur appartenance à la sagesse ésotérique, la spécificité de la pratique spirituelle. L'histoire connaît les formes sino-taoïstes, tibétaines-bouddhistes, arabo-soufies, chrétiennes-gnostiques de la pratique spirituelle. Toute la connaissance occulte est conventionnellement divisée en deux branches : l'orientale, associée à la tradition spirituelle indo-aryenne, et l'occidentale, qui s'est formée dans le contexte de la culture des Chaldéens, de

l'Assyrie, de Babylone, de l'Égypte. La composante ésotérique occidentale de l'occultisme est représentée, y compris l'hermétisme.

À son tour, la philosophie hermétique est divisée en deux périodes de son existence : la première - la science spirituelle purement égyptienne, associée au nom d'Hermès Trismégiste, et la seconde - l'époque des ordres ésotériques médiévaux et des fraternités secrètes.

Les concepts mystiques et métaphysiques du Moyen Âge ont tenté de traduire en un plan pratique les adeptes de l'alchimie, qui espéraient ainsi résoudre les problèmes de la vie. Comme l'écrit M. Eliade, "l'un des symboles centraux de l'hermétisme alchimique était le rebis (littéralement, "deux choses") - l'androgynisme cosmique, qui était représenté comme un être humain bisexuel. Sa renaissance doit son origine à l'union entre le Soleil et la Lune. Celui qui a cherché une telle combinaison est devenu le véritable propriétaire de la pierre philosophale, puisque la pierre portait également le nom de Rebis ou "Androgynisme hermétique". "Androgynisme hermétique" personnifiait l'état originel" [38, p. 27].

Les idées anthropomorphiques de la philosophie hermétique ont reçu un nouveau son dans la culture de la Renaissance et dans la vie intellectuelle et spirituelle de l'Allemagne. L'assimilation du Corps hermétique, qui s'est répandue après sa traduction en latin en 1471, a donné à la vision de l'Europe occidentale une profondeur et une inspiration, reliant non seulement la Renaissance, mais aussi les processus intellectuels et spirituels de l'Allemagne de l'après-Renaissance en un continuum sémantique, où la situation la plus favorable est apparue à la Renaissance. La philosophie hermétique, qui a été transformée par les dispositions théosophiques de J. Boehme, a existé jusqu'au XIXe siècle. L'Allemagne et depuis l'époque de Maître Eckhart ont joué un rôle de premier plan dans la tradition anthropomorphique européenne, où Eckhart lui-même et ses étudiants G. Suso et I. Tauler peuvent être attribués aux paroles de Hegel sur les "hommes pieux et spiritualisés" qui, après Eriugens, "ont continué à philosopher dans l'esprit de la philosophie néoplatonicienne qui est aussi appelée mysticisme" [386, p. 152].

Ce type de philosophe a pénétré dans la sphère de la pratique liturgique et éducative et a joué un rôle assez important dans la formation de la Réforme. La nouvelle "façon de penser", qui était basée sur les expériences et l'intuition religieuses personnelles, reconnaissait l'autorité des sentiments religieux personnels, qui, une seule chose peut montrer à une personne le degré de son approche de Dieu, rapprochait le discours réformiste de la tradition anthropomorphique. Et comme la pratique l'a montré, un tel style de pensée n'était pas étranger à la philosophie spéculative, qui a connu une renaissance du renouveau néo-platonicien, N. Kuzansky, le premier philosophe moderne, un successeur cohérent du mysticisme du 14ème siècle. [386, p. 153].

Cette tradition allemande a été soumise à la réception et à l'assimilation de la philosophie hermétique, trouvant en elle une confirmation de son intuition anthropomiste, qui organiquement et facilement avant même les traductions de Ficino a été incluse dans la philosophie de N. Kuzansky, en fait définissant largement la règle d'Hermès dans la pensée de la Renaissance suivante. On peut affirmer que les anciennes révélations religieuses et philosophiques fécondent la pensée européenne sur la voie de la révolution scientifique du XVII^e siècle.

Avec le mysticisme allemand, comme le note P. Gaidenko, M. Kuzansky a été soumis à l'influence d'une tradition anthropomique magiquement occulte, qui a été exprimée de la manière la plus vivante par Hermès Triple, qui était considéré comme le prédécesseur de Moïse et le voyait comme le fondateur de la religion du salut - le précurseur du Christ. La philosophie hermétique se répandit, ses adeptes furent : M. Ficino, Pic de la Mirandole, Cornelius Agrippa, Teofrast Paracelsus, Giordano Bruno, Tomaso Campanella et bien d'autres [73, p. 138-139].

R. Yeats a noté que la célèbre expression de M. Kuzansky : "Dieu est une sphère où le centre est partout et le cercle nulle part" est tirée d'un traité hermétique. Dans les œuvres de N. Kuzansky, dans lesquelles une personne a été élevée à des hauteurs sans précédent, il y a de nombreuses références à Hermès Trismégiste, par exemple : "Considérez ce que dit Hermès Trismégiste : l'homme est aussi le second Dieu. l'homme est un Dieu mortel, et que le Dieu du ciel est un homme immortel" [171, p. 327].

Le développement ultérieur de la philosophie hermétique-néoplatonicienne, anthropomiste dans son essence, était étroitement lié à la tradition mystique de la "philosophie commune" (Calvin) dans le sens de l'unité du monde en tant que vie universelle de l'esprit qui imprègne et se manifeste dans tous les objets. Selon Paracelse, le monde est compris comme un seul organisme : le macrocosme, dont la nature est contenue dans l'unité éternelle, et le microcosme (l'homme) ne font qu'un. Les recherches intellectuelles visent la recherche effective de cette vie en soi et dans les choses environnantes. Dans ce contexte, toute activité est désormais comprise comme une façon de comprendre l'un. Ayant incarné la "connaissance absolue", un adepte peut influencer la nature conformément à la Loi suprême - pour cela, il est nécessaire de "saisir" le monde, compris comme un texte composé de "hiéroglyphes" mouvants, de "signes", de "figures" qui n'existent pas par eux-mêmes, mais comme une sorte de "détermination". L'alchimie, l'astrologie, la médecine, la numérologie, la Kabbale sont des moyens différents, mais étroitement liés les uns aux autres, de lire un seul "sens", sa compréhension [73, p. 155]. L'étude de la nature est étroitement liée à la contemplation mystique, l'empirisme devient l'accumulation de l'expérience spirituelle par la "transmutation de l'homme intérieur" en l'essence cachée du monde. L'activité théorique et cognitive est contenue dans la construction d'"emblèmes", de "figures", de "symboles", qui, en tant qu'allégories symboliques, simulent diverses sympathies de "substance" et d'"essence". Ces significations symboliques expliquent tout ce qui se passe dans

le monde en ce moment, ce qui s'est passé dans le passé et ce qui se passera dans le futur. Les "signes" eux-mêmes (visuels, numériques, etc.) apparaissent comme ayant la capacité d'ouvrir le secret comme des "clés" [73, p. 156].

P. Gaidenko montre, en partie grâce à Bruno, et en partie grâce à l'influence du mysticisme allemand, sur lequel Kuzanets lui-même s'est appuyé, que la doctrine de la coïncidence des contraires devient le principe méthodologique de Shelin et Hegel. L'hermétisme articule la position intermédiaire entre le panthéisme et le concept judéo-chrétien de Dieu. Selon les doctrines judéo-chrétiennes, Dieu est transcendant par rapport au monde qu'il a créé. Il est absolument autosuffisant, il n'a pas créé le monde avec une quelconque nécessité et ne perdrait rien si ce monde n'était pas créé. Ainsi, l'acte de création lui-même est essentiellement non motivé, une forme particulière de don. Dieu ne crée pas par nécessité, mais par perfection. Cette compréhension de la nature de Dieu était insatisfaisante pour beaucoup, car la création semble ici conditionnelle et même quelque peu absurde. Le panthéisme, à son tour, élimine la distinction entre Dieu et le monde, de sorte que tout devient Dieu, éliminant ainsi le mode élevé de l'être divin.

L'hermétisme apparaît comme une synthèse de la doctrine de la transcendance de Dieu et du panthéisme : il y a une différence métaphysique entre Dieu et le monde, mais Dieu a besoin du monde pour atteindre la plénitude et l'intégrité.

En général, on peut noter que la philosophie hermétique s'est avérée être une constante idéologique, qui a sa propre ébauche d'évolution historique de l'antiquité aux temps modernes. Ainsi, on peut conclure que le gnosticisme hermétique et anthropologique est devenu "l'enzyme cimenteuse" du précédent chemin de la paix et de Dieu, ce qui a renforcé le sentiment de sa conditionnalité divine et de son ouverture à l'activité cognitive créative, a créé un courant intellectuel de systèmes significatifs de la philosophie ultérieure.

3.3 Conceptualisation des idées anthropomiques de la réflexion philosophique de la Modernité et du Postmoderne

L'ère de la modernité a forcé la conscience mystique à la périphérie. Mais nous ne devons pas oublier que la conscience séculière de la modernité est génétiquement liée à la conscience religieuse. La question de la présence des implications mystiques de la philosophie moderne, saisie par le tourbillon épistémologique des sciences naturelles et des mathématiques, dépend directement de la construction du concept original de "mysticisme", qui dans ce contexte doit être compris dans le sens le plus général de l'immanence et de l'homologie de l'existence humaine et de l'Être absolu.

Caractéristique des grands penseurs des XVIIe et XVIIIe siècles, la synthèse de la pensée scientifique et d'une foi religieuse ardente du point de vue de notre époque cynique, semble quelque peu paradoxale, mais ne peut être réduite à

l'atavisme ou à un obscurantisme particulier. Une telle synthèse est une condition nécessaire à la mise en œuvre de la pensée moderne. C'est facile à voir si l'on se penche sur les travaux de B. Pascal. Une caractéristique des vues mystiques de B. Pascal est sa conviction que le fondement de son amour pour "l'essence abstraite de l'âme humaine" est ses propriétés. Réfléchissant sur les particularités du "moi" d'une personne, sur sa "localisation", Pascal distingue les propriétés d'une personne (sa beauté, sa compréhension, sa mémoire, etc.) de son "moi" : "Et s'ils m'aiment pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aimes-tu ? Non, parce que je peux perdre ces qualités sans me perdre moi-même. Alors où est le moi si ce n'est dans le corps ou dans l'âme ? Et comment aimer un corps ou une âme, si ce n'est pour ces qualités, qui ne sont pas du tout ce que mon moi est éduqué, parce qu'elles sont disséquées ? Est-ce que quelqu'un aimerait la substance de l'âme d'une certaine personne - abstraite, et que ce soit ses qualités ? C'est impossible et ce serait injuste. C'est pourquoi nous n'aimons pas toujours l'homme, mais seulement les qualités" [247, p. 244]. Cette conclusion étant faite, elle est absurde pour l'écrasante majorité des mystiques qui aspirent à une connaissance mystique de cet aspect de la Vérité qui correspond à la connaissance de Dieu le Père.

Le chemin mystérieux pour Pascal est celui qui consiste à concentrer l'attention sur le Divin caché. Les formes de cette concentration sont les conversations sur Dieu et la méditation en silence : "Nous devons, dans la mesure du possible, rester silencieux et ne parler que de Dieu, dont nous savons qu'il est vrai, et ainsi nous nous convainçons nous-mêmes" [247, p. 38]. Pascal est proche de ces mystiques, "qui cherchent Dieu de tout leur cœur, qui ne déçoivent que parce qu'ils sont privés de son regard, qui n'ont d'autre désir que de l'occuper, ni d'autres ennemis, sauf ceux qui les détournent de lui" [247, vers 96]. Selon A. Badiou dans les œuvres de Pascal, on tente "d'introduire le discours du miracle dans l'ère de la raison classique, où le sujet agit comme une profondeur et un silence mystique" [26, p. 34].

La présence d'implications mystiques dans les œuvres de Spinoza a été indiquée, en particulier, par M. Scheler et S. Frank. En tant que panthéisme acosmique, le système de Spinoza se réfère à la fois à la ligne de formes de mysticisme extrêmement réaliste qui s'étend en Occident de Dionysos l'Aréopagite, et aussi, si vous regardez de l'autre côté, aux formes de panthéisme de la Renaissance, représentées par les enseignements de Giordano Bruno. Les deux directions - la contemplation divine extatique et l'amour pour Dieu et la découverte joyeuse de la nature, l'enthousiasme violent pour le monde de ses formes et la surprise de celles-ci - se rencontrent dans les œuvres de Spinoza. Elles ont été pacifiées par les concepts des sciences naturelles mathématiques-mécaniques de l'époque (Galilée, Léonard, Descartes) et par la catégorisation et la cohérence dissoutes dans l'eau glacée, dont elles étaient d'abord, en fait, dans la mesure du possible, dans "l'éthique" entremêlées de la manière la plus étroite.

Spinoza a également hérité de l'ancien mysticisme sa plus haute catégorie de connaissances : le plaisir non pas discursif, mais intuitif-contemplatif de "connecter l'âme avec la chose elle-même", c'est-à-dire avec Dieu dans *Amor intellectualis Dei*. C'est pourquoi l'"éthique" de Spinoza ne se veut pas seulement un recueil instructif de déclarations et de preuves de ces déclarations - elle est avant tout conçue comme un guide vivant et absolument pratique pour l'âme du lecteur sur le chemin de l'idéation de l'expérience, de cette constante "mise sur l'idée de l'expérience de la vie et de l'être dans le monde". Et avec l'aide de cet acte cognitif spirituel - à la contemplation béate de Dieu, l'élevant au-dessus du niveau général de la pratique de la vie de l'état sublime de l'âme [390, p. 61-62].

Spinoza reprend pour l'essentiel l'ancienne opinion de Parménide : "une seule et même opinion, et ce à quoi il pense", développée par Plotinus en toute une doctrine systématique du "Un" super-essentiel et super-rationnel, qui, au niveau le plus bas, en tant qu'"être", est différencié en moments corrélatifs de "penser" et de "être". Si nous ajoutons à cet enseignement Spinoza sur l'infinité qualitative de Dieu, qui s'exprime dans d'innombrables de ses attributs, dont deux seulement nous sont accessibles (l'extension et la pensée), et sa doctrine de la connaissance intuitive, qui n'est pas une appréhension abstraite de l'objet, mais "une expérience des choses elles-mêmes et de leur jouissance", nous verrons que Spinoza, malgré son rationalisme et les signes évidents du naturalisme, était une sorte de mystique. Son mysticisme - non seulement par la méthode, mais aussi par le contenu - peut être défini comme le mystique de la connaissance contemplative. Pour lui, le monde entier n'est rien d'autre que la réalité des idées et leurs modifications dans l'esprit de Dieu ; l'acte de créer le monde et l'acte de connaître ou de déployer des idées dans l'esprit de Dieu sont un seul et même acte ; et notre connaissance adéquate, dans laquelle la réalité globale nous appartient, en tant qu'idée qui nous permet de nous joindre à l'acte mystérieux de déployer de façon créative les idées des réalités, comme nous-mêmes, nos âmes, ne sont rien d'autre que des modifications de la pensée de Dieu. Spinoza est tellement attaché à cette intuition de l'unité mystique de Dieu (dont le secret, malgré la super-rationalité de Dieu, à savoir son infinité qualitative et sa simplicité intérieure absolue, nous révèle la nature idéalement réaliste de la pensée pure) que tout le reste de l'être disparaît, se transforme en rien [344, p. 64-65].

Dans l'héritage philosophique de Hegel, on peut trouver des signes de contact avec la tradition mystico-hermétique. La doctrine hégélienne de la relation entre Dieu et le monde affirme l'"insuffisance" de Dieu, qui sans le monde manque de connaissance de soi. Ainsi, le monde est créé comme un miroir dans lequel Dieu se connaît lui-même. Cette connaissance est concentrée dans la pure spéculation, qui prévoit un "chemin" de l'amour de la sagesse à la possession de la sagesse. De plus, l'intérêt de Hegel pour l'alchimie, la Kabbale, le spiritualisme, les pratiques et les sociétés occultes est bien connu. Cet intérêt a été soutenu par une communication personnelle avec les participants de ces sociétés.

Cependant, en termes de discours philosophique explicite, c'est à partir de Hegel que l'on rencontre un concept, remarquable pour la philosophie moderne et postmoderne, une réflexion sur la répression historique du retour mystique et inconscient du mystique sous une forme transformée de dépassement de la limitation kantienne de la connaissance.

Réfléchissant sur l'essence de la conscience ancienne, Hegel note : "ces contemplations étaient mystiques, non pas dans le sens où l'on appelle les mystères des enseignements de la révélation chrétienne, car dans cette dernière le mystique est quelque chose d'intérieur, de spéculatif. Et la contemplation grecque aurait dû rester un mystère, principalement parce que les Grecs ne pouvaient en parler que dans les mythes, c'est-à-dire sans changer la tradition" [74, p. 169].

Cependant, dans ce culte, bien qu'il provienne d'un certain contraire, la base reste d'une joyeuse clarté. Le chemin de la purification n'est pas la souffrance et le doute infinis, dans lesquels la conscience abstraite de soi est isolée de elle-même dans la connaissance abstraite, et donc ne se déplace qu'en elle-même, palpite dans ce vide, la forme dépourvue de sens, tremble en elle-même et dans cette authenticité abstraite d'elle-même, ne peut atteindre une vérité et une objectivité absolument solides, et les ressentir.

En Grèce, cette transformation se fait toujours sur la base de cette unité comme l'accomplissement de la purification de l'âme, comme un acte absolu, en restant sur cette base initialement inconsciente d'un processus spirituel plus externe, puisque l'âme ne plonge pas dans les profondeurs les plus intimes de l'objection, comme cela se produit lorsque la subjectivité est pleinement développée. dans son infini. Afin de faire une impression plus profonde sur l'âme, l'imagination dessine des horreurs, des images effrayantes, des images effrayantes, etc. Et, à l'inverse, pour contraster avec ce côté nocturne, elle crée des images d'une vivacité éblouissante qui étonnent par leur magnificence, et l'initié s'éclaircit, en contemplant ces images et en revivant les mouvements mentaux qu'elles provoquent [74, p. 169].

Ces contemplations mystiques correspondent à la contemplation de la vie divine, qui est représentée dans la tragédie et la comédie. La peur, la sympathie, la tristesse dans la tragédie - tous ces états que la conscience de soi connaît - sont précisément le chemin de la purification sur lequel tout ce qui est déterminé par un destin aveugle s'accomplit. De même, la contemplation de la comédie et le refus de la conscience de soi de sa dignité, de sa signification, de son opinion sur elle-même et même de ses forces plus profondément enracinées - ce rejet général de tout ce qui est personnel est le culte dans lequel l'esprit trouve une authenticité inébranlable en abandonnant tout ce qui est final. lui-même et en en jouissant.

Le bombardement aborde également la question de la nature du mysticisme ancien : "Homère, c'est-à-dire le polythéisme d'Homère, repose précisément sur cet oubli du mystique. Homère lui-même est une crise, il est lui-même le

résultat, le brouillon (Residuum) de cette grande crise. En tant que dernière génération du grand passé, il n'appartient pas à une nation individuelle, mais à l'humanité tout entière. Il est une personne symbolique dans laquelle il s'est exprimé de manière pure, complètement libéré de son polythéisme opposé. Ce n'est pas lui qui a engendré la mythologie, mais il est lui-même le produit de la mythologie, de sa dernière crise. Si Homère est celui en qui s'est achevée cette histoire purement mythologique des dieux, celui qui, en ce sens, sans condition - comme Hérodote ne parle que maintenant pour nous - dit, a été le premier à créer une théogonie pour les Grecs : l'émergence, la première base des mystères, doit être considérée précisément comme simultanée à Homère" [392, p. 496].

Selon Schelling, le monde des dieux d'Homère garde un secret en silence, il semble avoir été construit au-dessus du précipice en secret, comme s'il le cachait. La Grèce a Homère, précisément parce qu'elle a des Mystères, c'est-à-dire parce qu'elle a réussi à remporter une victoire complète sur le principe du passé, qui dans les systèmes orientaux était encore dominant et extérieur, le transformant à nouveau en un mystère interne, c'est-à-dire en mystère, en mystère (d'où il est originaire).

Étant donné l'attitude critique de feu Schelling envers Hegel, sa tentative d'identifier la pensée spéculative à l'"empirisme mystique" mérite l'attention : "Un degré supérieur d'empirisme philosophique est celui qui affirme que le supersensible peut devenir un véritable sujet d'expérience, et dans ce cas, bien sûr, que cette expérience ne peut pas être seulement une expérience de type sensuel, au contraire, elle doit avoir en elle-même même quelque chose de mystérieux, de mystique, d'où nous pouvons appeler ce genre d'enseignement "mystical empiric snom". Parmi ces enseignements, il y a peut-être surtout celui qui nous permet de constater l'existence du supersensible uniquement par la révélation de Dieu, comprise comme un fait extérieur. Dans le troisième type d'empirisme, le supersensible se transforme en sujet d'expérience réelle du fait que, en tant que mouvement possible et extatique d'un être humain vers Dieu et, par conséquent, en tant que contemplation nécessaire et sans équivoque non seulement de l'être divin, mais aussi de l'essence de la création, ainsi que de tout ce qui se passe pendant ce Ce type d'empirisme est la théosophie, principalement spéculative, ou le mysticisme théorique : "Pour l'instant, il faut noter qu'il existe des doctrines et des systèmes qui s'opposent au rationalisme dogmatique de la vieille métaphysique, de sorte que cette dernière, en fait, n'a jamais joui d'une domination exceptionnelle mais j'ai toujours eu à côté de moi ces systèmes, que j'ai déjà désignés par le nom commun d'enseignement de l'empirisme mystique" [393, p. 159].

Après tout, la créativité est une révélation, ainsi que, selon un sentiment individuel, non plus compréhensible, elle porte en elle quelque chose de mystique. Ainsi, ces systèmes, au moins, formaient un puissant contrepois au rationalisme, que personne n'a encore réussi à surmonter à aucune époque jusqu'à aujourd'hui. Cela n'a pu se produire "que parce que la vraie philosophie s'y est opposée" [393, p. 160].

Parallèlement à la compréhension philosophique des phénomènes de la conscience, la ligne théologique de la constitution de la conscience religieuse se développe également. Par exemple, le théologien allemand R. Otto considère le mysticisme comme le mode sacré ouvert à l'homme dans l'horizon de ses membres : "... L'impuissance devant la toute-puissance, sa propre insignifiance, et l'attitude des majestas "face" à la poussière et aux cendres", qui est le point ici ... conduit à l'"annihilation" du moi, d'une part, et à la réalité exclusive et globale du transcendantal, d'autre part. Cette expérience est inhérente à certaines formes de mysticisme" [243, p. 34-35].

Il poursuit en prouvant la nature dérivée de la métaphysique laïque concernant l'expérience religieuse holistique : "Pour une personne pauvre et humble, Dieu devient tout en tout. Il devient être et exister en tant que tel. Avec majestas et douceur, la compréhension "mystique" de Dieu grandit en lui, c'est-à-dire non pas à partir du damourisme et du panthéisme, mais à partir de l'expérience d'Abraham. Cette mystique, qui vient de la majestas et du sentiment d'animalité, pourrait être appelée "majestas mystique". Selon ses sources, elle diffère de la "contemplation de l'unique" mystique, même si elle y est intimement liée... C'est une mystique, mais une mystique qui n'est évidemment pas issue de la métaphysique de l'être, elle peut très probablement mettre la dernière en service elle-même" [243, p. 35-37].

Les théologiens et l'autre, ainsi que l'aspect ontologique du mysticisme religieux, son intensité affective-sensuelle, ne sont pas laissés sans attention. Ainsi, le théologien allemand K. Barth, dans le but de conceptualiser l'affect sublimé du christianisme, fait une distinction entre eros et agapè : "Il est historiquement très simple de les opposer l'un à l'autre. L'eros était dans la religion, le mysticisme et la philosophie grecques, et surtout dans le sens grec ancien de la vie, la quintessence de la glorification. Ce sentiment était décrit comme l'expérience de l'horreur et de la joie, le début et la fin de toute élection et de toute volonté, dépassant les limites de l'existence humaine. Une telle expérience peut se produire dans l'intoxication sensuelle, en particulier dans l'intoxication sexuelle (érotique). Cependant, elle peut également se produire dans la rencontre spirituelle intérieure avec le supersensible et le super-intelligent, avec la fuite de l'être et de la connaissance, dans la rencontre avec la divinité et en conjonction avec elle. Eros est l'humanité en tant que démonisme au sens le plus bas et en tant que sorte de divinité suprême selon Euripide, selon Aristote - la force d'attraction par laquelle le premier principe soutient toutes choses dans l'ordre et le mouvement. Après tout, Eros est animé par tout. Eros est "l'amour universel, qui cherche son plaisir ici et là". C'est un désir d'existence indéfini, libre de toute décision et de tout acte" [28, p. 109]. C'est dans sa forme la plus pure qu'Eros est un ascendant, de l'homme vers ce qui est au-dessus de lui, vers le divin. En tout cas, il ne s'agit pas d'un appel à l'autre pour son propre bien, mais de la satisfaction de son propre désir de vie, pour lequel l'être aimé n'est qu'un produit de consommation, un moyen d'atteindre une fin (qu'il s'agisse

d'un sujet, d'une personne ou d'une divinité). Il n'est pas nécessaire d'avoir l'esprit particulièrement vif pour comprendre que cet eros est différent de l'amour chrétien. Le fait que ces deux réalités, désignées par ces concepts, doivent être recherchées à deux niveaux complètement différents, apparaît déjà clairement du fait que ni l'eros ni l'agapè ne se trouvent du tout dans le Nouveau Testament. La philosophie est pour le théologien protestant une source de contamination de l'agapè-eros : "Il n'est pas souvent nécessaire de soulever une question sérieuse avant la méditation et la spéculation chrétiennes-mystiques, qui ont longtemps été tirées de l'héritage de Platon et de Plotinus : ce dont on parle comme agapè, n'est-il vraiment qu'Éros, idéalisé, sublimé, piété acquise ? [28, p. 111].

Pour en revenir au contour philosophique de la compréhension du mystique, il convient de noter que malgré certaines contradictions, Hegel et Schelling forment tous deux les philosophies systémiques de nature objectiviste, ses implications anthropomiques reposent sur une ontologie globale de l'être en tant que réalité totale. Parallèlement à cette ligne, une ontologie subjectiviste se développe : "Dans certaines formes de mysticisme, notamment dans ses formes" volontaristes, nous ressentons de toutes nos forces quelque chose d'énergique ... Elle revient aussi dans la mystique volontariste de Fichte, et dans sa spéculation sur l'absolu comme gigantesque désir d'action agité, ainsi que dans la "volonté" démoniaque de Schopenhauer" [243, p. 40-41].

Une certaine synthèse de ces deux lignes est réalisée dans la philosophie de Bergson, qui voyait dans le mysticisme une synthèse profonde de la pensée avec l'action et l'affect : lui emprunter son ardeur, ses rafales, son extase ; utiliser le langage de la passion transformé par elle, le mystique ne faisait que retrouver sa richesse" [36, p. 42].

La synthèse organique de la sensation, de l'action et de la pensée fait du mysticisme une expérience clé dans l'appréhension de sa propre volonté : "Comment subjugué sa volonté ? Deux voies s'ouvrent devant le tuteur. L'une est la voie de la formation, si l'on prend le mot dans son sens le plus sublime ; l'autre est la voie du mystique. Avec la première méthode, on introduit la morale, qui consiste en des habitudes impersonnelles ; avec l'aide de la seconde, on obtient une imitation de la personnalité et même une unité spirituelle" [36, p. 103].

Selon Bergson : "le plus haut degré de mysticisme est un contact étroit et, par conséquent, un chevauchement partiel avec l'effort créatif que la vie manifeste. L'effort vient de Dieu, à moins qu'il ne s'agisse de Dieu lui-même. Le grand mystique est l'individualité, capable de dépasser les limites déterminées par la conscience de sa matérialité, poursuivant et étendant ainsi l'acte divin. C'est notre définition " [36, p. 236].

De la même manière, Bergson démontre que le problème de l'immortalité de l'âme peut être résolu par l'ascension de deux lignes très différentes : à savoir la

ligne de l'expérience de la mémoire et la ligne d'une expérience mystique complètement différente. C'est, selon J. Deleuze, la genèse de l'intuition dans l'intelligence. Si une personne atteint une intégrité créative ouverte, alors, plutôt que de regarder, elle agit, en créant. En philosophie elle-même, on suppose trop de contemplation : tout se passe comme si l'intellect avait déjà été marqué par l'émotion, et donc par l'intuition, mais pas au point de créer en fonction de cette émotion. Ainsi, les grandes âmes - plus que les philosophes - sont les âmes des artistes et des mystiques (du moins les mystiques chrétiens, que Bergson décrit comme étant ceux qui sont pleins d'activité, d'action et de créativité). À la limite, c'est le mystique qui joue toute la créativité en général, invente une expression plus adéquate, plus dynamique est la créativité. Au service d'un Dieu ouvert et fini (telles sont les caractéristiques d'une impulsion vitale), l'âme mystique joue activement l'univers tout entier et reproduit l'ouverture du Tout, dans lequel il n'y a rien à voir, ni à contempler. "Déjà animé par l'émotion, le philosophe isole les lignes qui ont divisé les données dans les composites de l'expérience ; et il poursuit leur chemin jusqu'au point de "tourner" ; il indique le point virtuel où toutes ces lignes se rencontreront. Tout se passe comme si ce qui restait incertain dans l'intuition philosophique gagnait un nouveau type de certitude dans l'intuition mystique - comment la "probabilité" philosophique elle-même se poursuivait dans la certitude mystique. Il ne fait aucun doute que la philosophie ne peut considérer l'âme mystique que de l'extérieur et en fonction de ses lignes de probabilité. Mais c'est l'existence même du mysticisme qui rend le plus probable une telle transition finale vers la confiance, et qui donne également une forme et des limites à tous les aspects de la méthode [101, p. 322].

Ce n'est que dans les conditions de la formation du paradigme de la pensée post-non classique que le mysticisme acquiert une repensée positive. Le climat du monde moderne est déterminé par la "situation postmoderne", dont le contenu est idéographiquement lié au "déclin des Métharratives des Lumières". Directement dans le domaine de la philosophie, la conséquence de cet événement est la formation de deux paradigmes concurrents : le postmodernisme et la philosophie analytique, basés sur des versions différentes de l'objection et sur le dépassement de la métarisation éducative. Le postmodernisme suit la voie de la destruction métaphysique indiquée par M. Heidegger comme moyen de justifier une nouvelle philosophie. La philosophie analytique est basée sur le calcul "propositionnel" positiviste du discours philosophique. L'enjeu de ce litige est la question du statut scientifique de la philosophie et la recherche de moyens réels de mettre en œuvre la fonction systémique de la connaissance scientifique dans la mesure de la conscience sociale.

Selon la conceptualisation philosophique du mysticisme au moyen des derniers paradigmes philosophiques, une étape nécessaire de la "renormalisation" de la relation fondamentale "philosophie - religion". Le projet d'une telle renormalisation couvre deux plans : l'horizontale ontique des paradigmes fixes de l'expérience et la verticale ontologique de la dissection subjective de cette

expérience. La tâche principale de la compréhension du contenu philosophique du mysticisme est la conceptualisation de la section ontologique (la topologie du sujet), qui révèle l'horizon des descriptions des significations, des affects et des situations qui composent le plan de l'expérience mystique (cartographie des "mouvements" et des états du sujet). L'appel au concept de topologie est lié aux axiomes de la forme, constitutifs de tous les types de vision du monde.

Les paramètres du formalisme intelligible dans l'étude des phénomènes irrationnels de la conscience sont déterminés par la relation entre les plans d'immanence et de transcendance (Deleuze).

Mais pour l'instant, il est nécessaire de mettre en œuvre la transcription secondaire du tableau historique et philosophique, en tenant compte de l'actualisation des styles spécialisés du discours philosophique, en particulier la psychanalyse. La mise en œuvre de ce processus est la voie vers le développement de la philosophie nationale. De ce cadre stratégique découle la tâche de construire un dispositif d'étude des idées anthropomistes dans les dimensions des concepts philosophiques du postmodernisme.

Dans le manuel de B. Russell "Mysticism and Logic", nous trouvons une exposition détaillée des caractéristiques essentielles du mysticisme philosophique, expliquées sur la base de la propre philosophie du philosophe anglais.

Le fondement du mysticisme est "la foi dans la capacité de pénétration intuitive, par opposition à la connaissance analytique discursive ; la croyance dans le chemin de la sagesse est le chemin des intuitions soudaines, qui sont de nature obligatoire, par opposition à un chemin scientifique lent et plein d'erreurs de la connaissance des phénomènes extérieurs, qui est caractérisé par la confiance dans les sentiments" [454, p. 42]. Une telle croyance, dérivée de la capacité à se concentrer sur l'expérience intérieure, donne lieu à un sentiment d'irréalité de l'environnement, lorsque le contact avec les choses quotidiennes est perdu, le sentiment de fiabilité du monde extérieur disparaît, et il semble que l'âme - complètement seule - puise dans ses profondeurs les fantômes fantastiques qui sont présents de façon latente dans le monde de notre existence. Ceci, selon Russell, "est le côté négatif de l'initiation mystique : le doute dans la connaissance quotidienne, qui prépare la voie à la perception de ce qui est la plus haute sagesse. De nombreuses personnes qui connaissent une expérience aussi négative ne vont pas plus loin, mais pour un mystique, ce n'est qu'une fenêtre sur un monde plus vaste" [454, p. 43]. Ensuite, le philosophe anglais fait une description phénoménologique de l'expérience mystique : "La perspicacité mystique commence par le sentiment que le secret est révélé, que la vraie sagesse est soudainement apparue. Le sentiment d'évidence, l'ouverture de la vérité passe avant toute compréhension spécifique. Cette dernière est le résultat d'une réflexion sur l'expérience obtenue au moment de la révélation, qui ne peut être articulée" [454, p. 43]. Les croyances, en effet, ne sont pas liées à ce moment, et tombent alors souvent dans le champ d'attraction de celui-ci ; c'est

pourquoi, outre les opinions partagées par tous les mystiques, on trouve dans beaucoup d'entre eux d'autres opinions - privées et transitoires - qui ont acquis une authenticité subjective en se fondant avec ce qui était vraiment mystique. Nous pouvons ignorer ces couches insignifiantes et nous limiter aux convictions que partagent tous les mystiques.

Le premier et immédiat résultat de l'illumination mystique est la croyance en la possibilité de connaître cette méthode elle-même, que l'on peut appeler découverte ou intuition, et qui s'oppose au sentiment, au raisonnement et à l'analyse - guides aveugles dans le bourbier des illusions. Étroitement liée à cette croyance est l'idée de la réalité, qui existe "de l'autre côté" du monde des phénomènes et qui en est complètement différente. La passion pour cette réalité en vient souvent à l'adorer ; on croit qu'elle est toujours et partout à proximité, couverte d'un mince voile de représentations sensuelles, prête - pour un esprit réceptif - à briller dans toute sa gloire même à travers la stupidité et la dépravation indubitables de l'homme. Le poète, l'artiste et l'amant recherchent ce rayonnement : la beauté qu'ils veulent voir n'en est qu'un faible reflet. Mais le mystique vit dans la pleine lumière de la connaissance : il voit clairement ce que les autres ne ressentent que vaguement, et sa connaissance est telle qu'à côté de lui, toute autre connaissance ressemble à de l'ignorance.

La deuxième caractéristique du mysticisme est la croyance en l'unité et le refus de reconnaître le contraire ou la différence en quoi que ce soit. Héraclite a dit que "le bien et le mal sont un" ; il a également dit que "le chemin du haut et du bas est le même". Cette approche se manifeste dans l'énoncé simultané de jugements contradictoires : "Dans les mêmes eaux, nous coulons et ne coulons pas, et nous existons et n'existons pas." La thèse de Parménides, selon laquelle la réalité est une et inséparable, provient du même élan vers l'unité. Chez Platon, cette impulsion est moins perceptible, elle est freinée par sa théorie des idées ; mais elle réapparaît, autant que le permet la logique platonicienne, dans l'enseignement de la signification principale du bien.

Le troisième signe de presque toutes les métaphysiques mystiques est la négation de la réalité du temps. C'est le résultat de la négation de la différence : si tout est un, la différence entre le passé et l'avenir devrait être une illusion. Nous avons vu que chez Parménide, cet enseignement est mis en avant ; et chez les philosophes du Nouvel Âge, il est fondamental pour les systèmes de Spinoza et de Hegel. La dernière conviction du mysticisme que nous devons considérer est que tout mal est déclaré comme une illusion générée par les "différences" et les "contraires" de l'intelligence analytique. Le mysticisme ne croit pas que des choses comme la cruauté, par exemple, soient bonnes, mais il nie qu'elles soient réelles : elles appartiennent au monde inférieur des fantômes, dont nous devons être libérés par une vision pénétrante. L'éthique du mysticisme se caractérise par l'absence d'indignation ou de protestation, l'incrédulité de la complète inévitabilité de la séparation en deux camps hostiles - le bien et le mal. Cette approche est le résultat direct de l'expérience mystique : un sentiment de paix

infinie est associé à un sentiment mystique d'unité. On soupçonne même que le sentiment de paix provoque - comme cela se produit dans un rêve - tout le système de vues connexes qui composent l'enseignement mystique. Mais c'est une question difficile, et pour y répondre, l'humanité a peu de chances de parvenir à un accord [454, p. 56].

Il existe au moins trois options pour la relation entre l'antimétaphysique du postmodernisme et les formes de métaphysique religieuse. La première est la reconceptualisation du mysticisme au moyen de la philosophie existentielle, de la psychanalyse, du structuralisme, etc. La deuxième option est la destruction directe de la métaphysique. La troisième est une reconstruction détaillée des systèmes historiques et philosophiques dans la mesure généalogique des influences mutuelles. Les deux premières voies sont le soutien nécessaire aux variantes existantes de l'interprétation du mysticisme. Dans l'avenir, nous essaierons de créer un certain schéma de leur mise en œuvre dans le plan du concept de psychanalyse.

Dans le cadre du paradigme de la psychanalyse, il existe plusieurs options pour interpréter la nature de l'expérience mystique. Une approche radicale de la compréhension métapsychologique du sentiment du mystique est conceptualisée par Z. Freud. Le fondateur de la psychanalyse se réfère à la formule du "sentiment océanique" proposée par Romain Rolland pour déterminer l'émotion initiale du sentiment d'une personne de la dissolution de sa propre existence dans la réalité supra-individuelle de l'Absolu. Cette émotion crée le fondement de la formation du sujet de l'expérience religieuse. Freud propose une transcription naturaliste de cette formule, réduisant le mécanisme du "sentiment océanique" à l'expérience phénoménologique de l'unité du nouveau-né avec le corps de la mère. Pour un adulte, l'acquisition d'une expérience mystique est une façon de retourner aux couches infantiles de son propre subconscient, qui peut devenir psychopathe. La position de Freud sur le mysticisme est donc radicalement antimétaphysique : une expérience mystique perd définitivement la dimension de la transcendance.

L'universalisme de l'interprétation freudienne repose sur une base purement phénoménologique.

Le réductionnisme de Freud dans la définition de la nature du subconscient en général et du "sentiment océanique" en particulier, a opposé à son concept non seulement ses adversaires, mais aussi certains de ses adeptes. Parmi ces derniers, K. Jung s'est distingué en créant sa propre interprétation du mysticisme. Moins radicalement que Freud et Lacan, il aborde l'étude des phénomènes de l'irrationnel K. Jung. Constatant que "le rationalisme et le doctrinalisme sont les maladies des temps modernes", Jung considère positivement le mysticisme comme un horizon exclu comme impossible "devrait être la ligne directrice de la connaissance" [418, p. 122]. Jung à la transcription métaphysique-théologique du mysticisme à travers le mode de l'expérience numineuse, qui est le critère du

théologien R. Otto : la croissance de son pouvoir. On peut distinguer trois niveaux : le niveau de la surprise, le niveau du paradoxe et le niveau de l'antinomie.

Comme "complètement différent", le mirum apparaît d'abord comme immense et insaisissable, comme akalepton, selon John Chrysostom, comme quelque chose qui quitte notre "compréhension", parce qu'il "transcende nos catégories". Mais il ne se contente pas de les dépasser : il semble entrer en conflit avec elles, les supprimer et les confondre. Alors, non seulement elle est insaisissable, mais elle devient paradoxale ; alors, elle ne se place pas seulement au-dessus de n'importe quel esprit, mais elle semble être "pro-rationnelle". De là vient la forme pointue, que nous appelons l'Antinomic. L'antinomie est encore plus qu'un paradoxe. Car il y a ici des jugements qui non seulement sont déraisonnables, violent l'échelle et les lois de l'esprit, mais qui se développent en eux-mêmes, et expriment des opposita par rapport à leur sujet, des contraires inconciliables et non résolus. Ici, le mirum se présente comme un désir de compréhension rationnelle, comme la forme la plus subtile de l'irrationnel. Il ne peut pas seulement être embrassé par nos catégories, non seulement immense en vertu de sa dissimilitas, non seulement confond et embrouille l'esprit - c'est quelque chose qui, en soi, lui est hostile, quelque chose d'opposé et de contradictoire, ces moments devraient se manifester principalement dans la "théologie mystique" [243, p. 50]. Pour lui, le "sentiment océanique" est une fonction de l'action des structures archétypales de la psyché humaine.

Cependant, il existe une version antimétaphysique plus critique de la psychanalyse, présentée dans les écrits de Jacques Lacan. La synthèse lacanienne des idées de Freud avec les modifications du structuralisme "radical" (R. Jacobson, C. Levi-Strauss) révèle également un certain horizon d'interprétation du paradigme des concepts de base du mysticisme. L'œuvre de Lacan s'articule autour de la triade "Réel-Imaginaire-Symbolique", dont les éléments désignent "les mesures de l'existence d'une personne, selon la coordination de laquelle se crée le destin du sujet" [117]. Cette triade est la variante lacanienne du système freudien Id (Inconscient) - Ego (Conscient) - Super Ego (Super Conscient). Cependant, le poststructuraliste français brosse un tableau plus détaillé de la nature de ces institutions et des relations entre elles. C'est à cette échelle qu'une transcription alternative du phénomène mystique peut être développée comme une sensation du caché et du secret.

Pour commencer la mise en œuvre de notre plan, nous devons rappeler l'exemple de l'analyse de Freud, le sentiment de sinistre (unheimliche). Freud commence par une installation logicielle qui affirme que la psychanalyse ne doit pas laisser de côté l'intérêt personnel dans le domaine de l'esthétique, "surtout la partie qui couvre les sensations négatives, odieuses, obscènes, laissées de côté par la littérature spéciale sur l'esthétique" [348, p. 79].

Le principal motif de l'analyse de Freud est de déterminer le sentiment de sinistre par comparaison avec des sentiments connexes : "terrible", "terrifiant",

"inconnu", et ce qui est le plus important pour notre intelligence, "mystérieux". En analysant la structure sémantique du mot allemand "unheimliche", Freud arrive à la conclusion qu'il est ambivalent : dans un sens, il est "inconnu et sinistre", et dans l'autre - "propre, proche, domestique". Cela permet au psychanalyste autrichien de révéler le sinistre comme la dimension négative du secret et de découvrir simultanément le travail du mécanisme de répression, qui produit un mélange ambivalent de "connu" et de "sinistre".

Pour nous, cette analyse est une importante interprétation freudienne du phénomène du secret, dont l'un des modes est mystique. Après tout, il s'agit de l'expérience mystique consistant à ressentir l'unité absolue du sujet.

L'Absolu constitue le noyau fondamental, l'horizon téléologique de toute théorie et pratique mystique. Le texte de Freud confirme clairement le statut prioritaire de la parole au centre de la psychanalyse. L'aspect communicatif du mysticisme, selon cette attitude, est l'élément central autour duquel s'articulera le cours de notre recherche.

Selon la logique apophasique, la parole perd son propre sens positif en ce qui concerne l'expérience mystique. Mais ils acquièrent le poids d'une modification de l'absence de parole : "silence", "silence". Dans le prospectus de la psychanalyse, l'absence de parole est également comprise positivement dans les deux dimensions d'un même phénomène :

le silence comme effet d'un certain tabou, extérieur à la psyché ;

le silence comme signe du moment traumatique, déjà dans la dimension interne du psychique.

Ce sont deux modes d'un même mécanisme - arrêter le déploiement de la symbolisation dans l'embrayage nodal du Réel et du Symbolique, qui reste toujours, au-delà des séries fantasmatiques qui forment l'instance du Moi. Cet élément nodal chez Lacan est appelé "objet petit a" - est à la fois "l'excès non symbolisé du Réel et la cause du désir dans le symbolique". Même au niveau de l'analogie grammaticale, la célèbre "braise" de l'âme est mentionnée ici - un symbole conceptuel profond de la métaphysique d'Eckhart. Le charbon est en même temps un objet transcendant de contemplation intérieure, un reste immanent d'un Dieu transcendant comme excès de l'existence divine. L'âme est enracinée dans le charbon et, en même temps, ne peut ni l'observer ni le prononcer.

Si nous nous tournons vers le concept d'Alain Badiou sur la compréhension des quatre conditions de base de la philosophie : les mathématiques, le poème, la construction politique et l'amour, on peut interpréter la métaphysique mystique comme une déviation de la mathématique dominante qui s'est développée dans la tradition platonico-aristote et qui est caractéristique de la philosophie scolaire. En analysant, selon sa propre caractéristique "âge des poètes", Badiou révèle la composante informative du "poème", qui a été créé avec un pli bidimensionnel de

"désobjectivation/désobjectivation" du contenu de la relation "homme-monde". On retrouve des motifs similaires dans les paradigmes anthropomiques des religions du monde, qui constituent le fondement ontologique de l'existence humaine.

Les idées anthropomistes au centre des paradigmes de pensée modernes non classiques sont représentées comme une manifestation d'une profonde intuition idéologique sur la nature relative de l'être (sujet) et de la personne (sujet). Les concepts de base de la métaphysique mystique à la lumière de la théorie psychanalytique découlent des corrélats des phénomènes des processus mentaux profonds perçus dans l'expérience de la contemplation intérieure.

Heidegger définit le contour du discours philosophique visant à ébranler les frontières de l'anthropologie et de l'ontologie. L'aspect pronostique de sa pensée est particulier : il prévoit avec précision de nouvelles tentatives pour surmonter l'anthropologie, qui a marqué la "carence anthropologique" de la vision moderne du monde. C'est dans ce contexte que la conceptualisation de l'anthropomistique est la recherche de sources et de mesures alternatives du contenu de l'existence humaine dans les formes et les pratiques qui, pendant des siècles, sont restées réprimées par les stratégies principales du processus de civilisation.

Le philosophe de Heidegger s'enracine dans la sphère de l'expérience de l'être, mais on ne peut pas affirmer sans sous-entendre que cette expérience est de nature mystique. Heidegger a raison lorsqu'il insiste sur le fait que sa pensée n'est pas du mysticisme. Dans les notes du séminaire, qui portait sur l'interprétation de "Le temps et l'être", Heidegger note que "cette expérience n'a rien à voir avec le mysticisme, elle n'est pas aussi éclairante qu'entrer dans sa propre maison" [435]. Heidegger a soulevé à plusieurs reprises la question rhétorique de la possibilité de réduire la pensée au mysticisme, le mode irrationnel de la conscience. Malgré l'existence de motifs permettant de supposer que Heidegger s'appuie sur une expérience unique et spéciale de l'être, nous constatons, d'autre part, que Heidegger lui-même nie que cette expérience soit mystique.

La pensée ne peut être identifiée au mysticisme, bien que le mysticisme puisse être inclus dans la liste des dangers de la pensée avec la poésie, la philosophie et la pensée elle-même. Après tout, le mysticisme est presque attribuable à la pensée en tant que telle.

Pour la pensée comme pour la sensation mystique, il existe une capacité caractéristique d'une portée globale, holistique, intégrative de l'explicite, qui ne peut être définie par un certain concept ; la capacité à laquelle la pensée doit s'ouvrir, permettant à l'existence d'être telle quelle : "Ce n'est pas un mystère séparé, mais un seul secret que le mystère en tant que tel (l'oppression du caché) règne sur l'être improvisé de l'homme" [439, p. 194].

Mais il serait erroné de qualifier le philosophe de feu Heidegger de variante du mysticisme moderne. Nous pouvons relever plusieurs points sur lesquels la pensée de Heidegger s'oppose à l'identification ci-dessus : le premier d'entre eux

est lié au fait que l'expérience de Heidegger est une expérience incorporée dans le langage. Il existe des différences importantes entre Heidegger et les mystiques. Lorsque Eckhart parlait du mot primaire (Verbum, Mille), il voulait dire que la vraie parole est absolument silencieuse et prononcée dans l'éternité. Pour Eckhart, les mots de la parole humaine ne sont que des "images" du Verbe éternel.

Pour Heidegger, la distinction "métaphysique" entre le mot éternel et inaudible et les mots qui sont prononcés ici et maintenant n'existe pas. Heidegger essaie de comprendre un mot légèrement différent du mot apophatique défini par Eckhart : la possibilité d'actualiser la langue en tant que telle. L'intention de Heidegger est de donner vie au langage, de trouver des mots qui encourageraient le langage en tant que tel à s'exprimer. Pour Heidegger, le silence est une condition de la vraie parole, car ce n'est que dans le silence que l'on peut entendre ce qui doit être dit. Le silence est également un attribut de la parole réelle, car on ne peut pas trop parler.

Pour Heidegger, la différence systématique entre les "dialectes" du langage dont dispose la pensée est déterminante : discours scientifique et rationnel de la technologie, discours pragmatique de l'expérience collective généralisée (das Man), discours mythopoétique de la pensée primitive, etc. Il ne cherche pas à construire une métaphore de transcendance absolue concernant le langage. Dans le paradigme des "tournants" de la philosophie de Heidegger, il y a des "tournants" du temps, du langage, de la technologie, de la pensée, mais le "tournant vers le mysticisme" n'est clairement pas exprimé. Nous ne pouvons qu'hypothétiquement supposer son efficacité immanente au sein du discours.

Deuxièmement, l'"expérience de l'être" de Heidegger, contrairement au mysticisme, est temporelle et historique. Le mysticisme à la conception augustinienne de la nature "stationnaire" et intemporelle de la vérité divine. La pluralité, la dialectique du développement, la différence immanente sont niées par la conscience mystique. Mais Heidegger est un philosophe fondamentalement "séculier", malgré la mythopoétique du Divin et du sacré, il a, comme personne, essayé de saisir la conjoncture historique du développement civilisationnel de l'humanité afin d'examiner le "mécanisme temporaire" de l'être. La temporalité peut être comprise dans les limites de la gnose mystique uniquement dans l'aspect phénoménologique du "sentiment intérieur". L'historicisme en tant que tel est l'antonyme absolu du mysticisme.

Heidegger encourage l'humanité à être attentive à la façon de personnaliser ses propres sensations du monde. Il convient de noter que la catégorie "monde" (Welt) n'est pas un système spatio-temporel-causal ; le monde n'est pas la nature définie en termes de sciences naturelles. La "paix" est une matrice de significations dans laquelle une personne vit sa vie. La "paix" signifie le jour et la nuit, les mers et les montagnes, l'eau et la terre. La "paix" est le drame de la naissance et de la mort, de la maladie et du rétablissement, du repos et du travail, de la croissance et du vieillissement. Le "monde" fournit des formes de ces valeurs dans lesquelles une personne apprend l'expérience de sa propre fin et de

sa mortalité, de sa propre humanité. Heidegger tente de trouver les moyens de "réactiver" le monde, réprimé dans l'oubli par la technologie, dans lequel la valeur et la grandeur de l'existence humaine sont systématiquement nivelées.

Selon Heidegger, il y a deux façons de penser : méditative et économique. La pensée méditative est directement liée à l'Être en tant que tel. Malgré les catégories et les règles du raisonnement, elle parle avec l'expérience de l'Être. Une telle pensée nécessite un langage différent dans lequel la structure prédicative du sujet, avec sa grammaire et sa métaphysique, sera un cas particulier, et non une règle absolue. La pensée calculatrice, au contraire, concerne le réel. Elle fait appel aux représentations et aux lois de l'inférence. Cette pensée se satisfait du langage et de la grammaire des mathématiques. La pensée calculatrice est représentative et s'exprime dans les sciences mathématiques. Heidegger fait la distinction ci-dessus afin de formuler les conditions de la possibilité de réduire la pensée représentative. Les conditions qui déterminent le statut d'évidence des connaissances mathématiques font donc l'objet d'une réflexion critique. Heidegger n'entend pas niveler ou nier le poids des connaissances scientifiques exactes, son intention est de limiter les prétentions de la science, de la pensée calculatrice, à la validité exhaustive, de "restreindre les prétentions de la raison", selon les termes de Kant, afin d'ouvrir la voie, mais maintenant pas à la foi, et à la "seconde pensée", c'est-à-dire la "pensée de l'être".

P. Gaidenko souligne également les origines religieuses et théologiques du philosophe de Heidegger : "Il ne fait aucun doute que Heidegger est très proche du pré-Socrate et que son interprétation des déclarations d'Héraclite, de Parménide et d'Anaximandre comprend réellement les enseignements de ce dernier dans leur originalité et leur intégrité, ce qui est proche du mystique allemand est pour nous. Le rejet de la tradition rationaliste, la tentative de recherche de l'être "de l'autre côté" de l'existence, le désir de saisir l'être au moment où il est encore "non fermé" par les entités culturelles finales, alors qu'il est encore déplié, de saisir au moment où il est saisi par les poètes, lui permettant de "dire avec des mots, a conduit Heidegger aux sources à partir desquelles il a procédé, et dans lesquelles la culture philosophique allemande s'est développée" [73, p. 252].

Le renouveau du mysticisme européen sous ses diverses formes indique qu'il fait déjà partie du postmoderne. Dans un certain sens, la prophétie du théologien jésuite K. Rahner, qui a écrit en 1966, a écrit que l'homme religieux du futur doit être un mystique qui a l'expérience de Jésus de Nazareth crucifié et ressuscité - sans cela, la religiosité est impossible. L'historien américain M. Marty, qui a étudié le mysticisme pendant de nombreuses années, a également parlé dans les années 70 du XXe siècle de la renaissance de l'héritage mystique du passé sous la forme d'une large diffusion des œuvres de classiques tels que I. Eckhart, Thomas d'Aquin, A. Silesia, etc. existent dans les cultures orientales et occidentales, à commencer par la philosophie hermétique [428, p. 457].

Récemment, en plus des nouvelles interprétations et approches scientifiques de concepts qui ont toujours été considérés comme exclusivement religieux et mystiques, il existe de nouvelles variétés de croyances synthétiques, qui étaient une contamination de diverses idées hermétiques, mystiques et gnostiques. Ainsi, D. Likhik note que le développement et la diffusion des vues et des idées postmodernes sont associés au début de l'Âge du Verseau", qui a remplacé l'Âge des Poissons", qui a duré environ deux mille ans, symbolisé par deux poissons nageant dans des parties différentes. Ils montrent le contraire du bien et du mal, de la vérité et du mensonge, de l'amour et de la haine. Le Verseau (Aquarius) est un être masculin, son ère devrait donc devenir l'ère de l'humanisme et de la fraternité des peuples, une époque d'harmonie et de paix universelle. Le symbole de l'ère du Verseau est le seul écoulement d'eau qui coule d'une cruche ; il unit tous les opposés en lui-même. K. Jung souligne la signification symbolique de l'"anthropomorphisme" du Verseau, en comparant le Verseau aux constellations des Poissons (dialectique de l'unité) et du Capricorne (dialectique de la création divine) [418, p. 61]. L'idée anthropomiste de la Kabbale extatique est très proche du mysticisme, qui trouve son plus grand bénéfice dans l'expérience mystique individuelle en tant que telle, indépendamment de l'impact possible de cet état mystique sur l'harmonie intérieure du monde divin. La Kabbale extatique tente d'atteindre une intimité particulière avec le Créateur, à l'aide de deux demeures (littéralement "collant"), grâce à la solitude, aux pleurs, au rendu des couleurs, à "l'ascension de l'âme" et à la prière cabbalistique. Le but d'une decuta, le plus souvent, n'est pas la connexion mystique elle-même, mais une rencontre étroite avec des entités supérieures, grâce à laquelle l'âme d'une personne acquiert des qualités inhabituelles - prophéties, bénédictions sacrées. Deux composantes de la technique d'accomplissement sont la "deux-kuit" - la musique et la contemplation du nom divin (tétragramme) sont communes à la Kabbale et au Hassidisme. L'essence anthropomiste de la Kabbale se manifeste dans le fait qu'une personne est l'élément principal d'une structure supérieure, capable d'influencer l'état de la haute société par ses actions, tout comme une ombre suit le mouvement d'une main. De plus, le Divin a besoin de l'aide de l'homme pour rétablir son harmonie sphéroïdale [127, p. 108-110]. Une personne ordinaire est capable de percevoir la réalité dans son intégralité et son intégrité, c'est pourquoi elle l'explore de manière fragmentaire sous différents angles. Mais le monde qui nous entoure reste unique et, dans une certaine mesure, parfait. Il s'avère donc que pas une seule science ne peut refléter l'image générale du monde. Peu importe le nombre de chercheurs qui améliorent les méthodes et les techniques du processus cognitif, peu importe le nombre de nouvelles découvertes qu'ils font, il s'avère finalement qu'une grande quantité de connaissances accumulées par l'humanité ne rapproche pas celle-ci de la découverte des secrets de l'univers. On peut même dire que les nouvelles découvertes et les nouvelles connaissances élargissent de plus en plus les horizons de notre ignorance. Il est paradoxal que la découverte de nouvelles connaissances soit complétée de manière

exponentielle par l'émergence de nouveaux problèmes qui doivent être étudiés et résolus, et ainsi de suite jusqu'à l'infini.

Mais le problème réside dans l'imperfection de nos sens qui, par nature, fixent et assurent la fragmentation du monde environnant. Il est donc nécessaire de développer le "sixième sens", qui dans la philosophie indienne est appelé le troisième oeil, dans la Kabbale, les "masses" (écran), orhozer (lumière réfléchie) - l'organe qui permet de voir et de percevoir le monde divin dans son intégralité et son intégrité. qui est inaccessible à la perception à l'aide de nos cinq sens.

L'incarnation des aspirations spirituelles de nombreux postmodernistes est la religion de la "Âge du Verseau" New Age, qui signifie Nouvel Âge. Son fondement conceptuel est le monisme et le panthéisme, complétés par l'idée d'une liberté humaine illimitée. Un monisme aussi spécifique affirme que tout ce qui existe et qui n'existe pas est une chose : entre ce que nous percevons et ce qui est réellement, il n'y a qu'une différence visible, déterminée uniquement par la perception. Tous sont un, et l'homme fait partie de ce tout.

En résumant l'étude des implications anthropomiques de la philosophie européenne, nous concluons que l'Hermétisme est un courant philosophique religieux de l'Antiquité hellénistique et tardive, qui combine des éléments du platonisme, du stoïcisme, de certaines autres philosophies avec l'astrologie chaldéenne et la magie persane, il a une nature anthropomiste prononcée. Sur la base de la tradition d'attraction de l'expérience mystique vers le discours philosophique, qui s'est réalisée dans la philosophie hermétique et le néo-platonisme, dans les limites de la pensée religieuse et philosophique médiévale, un phénomène spécifiquement européen se forme - la philosophie anthropomiste, qui constitue et conceptualise l'expérience mystique dans la sphère de la réalité spirituelle de l'homme.

L'ouvrage montre que la philosophie de l'Europe occidentale dans le contexte de la théologie médiévale est orientée vers la création d'une théologie rationalisée, mais contribue en même temps au développement des enseignements anthropomiques en tant qu'opposition définitive à la scolastique. Le mysticisme d'Europe occidentale a progressivement acquis un caractère individualiste extra-ecclésiastique et a commencé à chercher un soutien dans les écrits et les idées des représentants de la théologie d'Europe orientale.

L'étude de la conceptualisation philosophique religieuse des idées anthropomiques européennes a montré qu'elles sont basées sur l'idée d'atteindre un état de brûlure, ou de synthétiser l'énergie humaine avec des énergies divines, qui envisagent un processus de transcendance par la concentration sur soi-même dans le but d'atteindre l'unité et l'harmonie internes. Ces dernières sont interprétées comme l'être d'une personne dans son intégrité, où le monde de l'individu fait partie du monde de Dieu.

L'étude a révélé que l'hésychasme est la direction du christianisme gréco-byzantin, dont la particularité réside dans l'attraction de l'expérience mystique vers la pratique spirituelle et religieuse, qui incarne la synthèse des activités réflexives-cognitives et rituelles pratiques de l'ascète, dont le concept de vision du monde est fondé sur les idées de brûler les créatures humaines par la connaissance des significations mystiques.

Dans le cadre du paradigme de la psychanalyse, il existe plusieurs options pour interpréter la nature de l'expérience mystique. Une approche radicale de la compréhension métapsychologique du sentiment du mystique est conceptualisée par Z. Freud. Le fondateur de la psychanalyse fait référence à la formule du "sentiment océanique", l'émotion initiale, le sentiment par une personne de l'émancipation de sa propre existence dans la réalité individuelle de l'Absolu. Cette émotion crée le fondement de la formation du sujet de l'expérience religieuse. Il a été constaté que pour la mise à disposition conceptuelle de la composante anthropomique de la vision du monde, on utilise une morphologie "négative", qui est un moyen de déterminer les modes d'être négatifs, comme : rien, absence, vide.

Conclusion

L'étude a permis de constater que l'hésychasme est une orientation du christianisme gréco-byzantin dont l'originalité consiste à attirer l'expérience mystique vers la pratique religieuse spirituelle, qui incarne la synthèse de l'activité réflexive-cognitive et rituelle pratique d'une ascète, dont la vision du monde est fondée sur l'idée de brûler les créatures humaines par la connaissance de significations mystiques

Dans le cadre du paradigme de la psychanalyse, il existe plusieurs options pour interpréter la nature de l'expérience mystique. Une approche radicale de la compréhension métapsychologique de la sensation du mystique est conceptualisée par Z. Freud. Le fondateur de la psychanalyse se réfère à la formule du "sentiment océanique", l'émotion initiale, le sentiment d'émancipation d'une personne de sa propre existence dans la réalité individuelle de l'Absolu. L'émotion indiquée crée le fondement de la formation du sujet de l'expérience religieuse. Il a été constaté que pour le soutien conceptuel de la composante anthropomique de la vision du monde, on utilise la morphologie "négative", qui est un moyen de déterminer les modes d'être négatifs, tels que : rien, absence, vide.

CONCLUSIONS

Un examen critique de la littérature scientifique a permis d'identifier les tendances actuelles de l'analyse historique et philosophique de l'évolution de la vision du monde taoïste, qui montrent la prédominance de deux positions mutuellement exclusives de la recherche scientifique sur les formes non scientifiques de la vision du monde : le descriptivisme objectiviste et l'apologétique subjectiviste.

Le dépassement des contradictions entre les deux approches est un critère clé pour construire l'appareil méthodologique de la reconstruction historique et philosophique des éléments du paradigme conceptuel taoïste. La solution d'un tel problème nécessite l'ajout de l'approche archéologique classique à l'histoire des idées avec des éléments d'herméneutique constructive des formes de pensée des époques passées au moyen de la pensée philosophique moderne.

La notion poststructuraliste de transgression a été utilisée comme un moyen d'herméneutique historique et philosophique du discours anthropomiste taoïste, qui a révélé l'horizon de dépassement du modèle binaire-linéaire de la dialectique inhérent à la pensée taoïste.

L'interprétation de diverses formes de mysticisme en accord avec l'anthropomystique ouvre la possibilité d'identifier la dimension ontologique de la subjectivation de l'expérience mystique, d'identifier la nature sémiotique de l'univers imaginaire à intérioriser et de former un espace transcendantal de contemplation intérieure comme base phénoménologique de l'expérience mystique.

La reconstruction historique et philosophique de la dimension ontologique du mysticisme taoïste nécessite l'utilisation de méthodes de phénoménologie et d'herméneutique philosophique pour expliquer les structures de la formation de la conscience mystique dans les pratiques spirituelles taoïstes.

Le concept de transgression permet une réinterprétation heuristique d'un élément clé de toute ontologie, à savoir : un ensemble de caractéristiques générales de l'état lorsque des espèces individuelles d'être subissent une transformation substantielle, en acquérant les dernières qualités.

Et si le concept poststructuraliste de transgression est né d'une critique de l'Aufhebung de Hegel, une idée philosophique de l'état de suppression de la contradiction logique, alors dans la projection sur les formes de pensée préthéoriques, le concept de transgression vise le noyau essentiel de la conscience religieuse ou mythologique. .

L'étude de l'évolution des notions taoïstes de synthèse mystique a révélé trois modifications successives du concept de transgression dans l'anthropomysique taoïste : le concept enstatique de transgression du taoïsme classique, le concept de transgression comme réalisation intérieure de la topographie humaine, son "espace anthropologique" dans le taoïsme.

L'expérience de la transgression spirituelle et l'expérience mystique sont des définitions homogènes, et par conséquent, la transgression spirituelle peut être considérée comme un chemin de développement spirituel dans le contexte d'une tradition religieuse particulière. Ce développement spirituel n'implique pas l'introduction du "subjectif" dans le monde qui nous entoure, ni l'amélioration et la complication du "subjectif" en soi, mais, au contraire, la simplification et le respect du "naturel" universel déjà existant.

En permettant à chaque chose de suivre son propre chemin naturel, en prenant la position de spectateur dans la vie, en maintenant un état d'esprit méditatif, une attitude calme face aux exigences du monde et à ses propres désirs, l'homme, en éliminant son "ego" illusoire, réalise l'unité avec le seul vrai Tao, comme fondement du monde. c'est-à-dire qu'il retourne réellement au vrai moi, s'unit à la nature universelle de l'être, dont il ne s'est jamais vraiment séparé, transforme son corps et devient finalement immortel. Ainsi, dans le processus de transformation du taoïsme, qui est passé d'une doctrine philosophique à une tradition religieuse avec des éléments de mysticisme et d'alchimie, l'anthropomorphisation des idées philosophiques taoïstes sur le monde intérieur et extérieur a eu lieu.

Le développement ultérieur de l'anthropomystique taoïste a conduit à une combinaison syncrétique d'éléments d'idées sur la transgression enstatique, la transgression phénoménologique et la transgression extatique, qui ont constitué la base conceptuelle de la formation de la doctrine de l'alchimie interne en tant que manifestation spécifique de la culture intellectuelle chinoise.

Cependant, cette évolution n'a pas conduit à niveler le contenu épistémologique de la transgression dans le système des pratiques spirituelles taoïstes, qui consiste à fusionner les horizons et à harmoniser les moyens de connaissance du monde extérieur et à se concentrer sur les états internes du sujet de la connaissance.

Une tâche importante de la science ukrainienne aujourd'hui est de créer un contexte global pour comprendre les spécificités de la culture intellectuelle ukrainienne. Dans la monographie, on a tenté d'identifier les corrélations entre les éléments anthropomistes de la culture ukrainienne et la tradition taoïste. Il a ainsi été montré que les notions taoïstes de transgression enstatique et de mysticisme chthonien ukrainien sont basées sur la mythologie de l'unité de l'homme avec la terre.

L'analyse des idées des principaux représentants de la philosophie du poststructuralisme (J. Lacan, M. Foucault, J. Deleuze) nous a permis de conclure que les concepts de transgression spirituelle des taoïstes ont pénétré et se sont consolidés dans la vision du monde des masses européennes à travers la philosophie du poststructuralisme européen.

Cette fusion organique est due aux tentatives des penseurs européens d'aller au-delà du cadre et des schémas habituels de la pensée philosophique européenne qui se sont développés dans la pensée philosophique européenne. Les limites relatives de ces derniers, la nécessité de trouver les dernières formes de pensée

philosophique ont contribué à l'emprunt à la pensée philosophique orientale de concepts anthropomistes, qui ont été organiquement tissés dans la philosophie du poststructuralisme européen.

La recherche des formes les plus récentes de la pensée philosophique a également été directement générée par le propre développement du philosophe post-structuraliste - son besoin naturel, qui est apparu à la suite de l'évolution interne de ses besoins spirituels. Par conséquent, l'influence et, par conséquent, la perception des concepts philosophiques et esthétiques du taoïsme, se sont toujours produites dans un parallélisme significatif des processus culturels généraux, lorsque les changements ne trouvent pas leur forme adéquate et sont obligés de se tourner vers une autre tradition culturelle.

Des éléments des enseignements philosophiques orientaux, y compris les enseignements taoïstes, les pratiques taoïstes peuvent être trouvés dans la société européenne, y compris dans la société ukrainienne moderne. Les concepts taoïstes peuvent être retracés dans les œuvres des classiques modernes de la littérature ukrainienne.

Une analyse de la littérature ukrainienne contemporaine et de la pensée philosophique ukrainienne a montré que la culture ukrainienne, bien que faisant partie intégrante de la culture européenne, présente des similitudes avec la culture orientale, qui s'est formée, entre autres, sous l'influence de la philosophie taoïste. En particulier, la philosophie du taoïsme est proche de la philosophie nationale ukrainienne du cordocentrisme. En raison de la diffusion en Ukraine de la pratique de diverses méthodes, techniques et complexes issus d'un riche ensemble d'alchimie interne taoïste appelé qigong et d'arts martiaux wushu, des éléments de la tradition philosophique taoïste pénètrent la mentalité des Ukrainiens.

L'étude a montré que la tradition anthropomiste taoïste fait partie intégrante de la société moderne, tant en Europe occidentale qu'en Ukraine. Les organisations taoïstes émergentes développent et renforcent leurs liens non religieux afin d'adapter leur institution sociale aux conditions modernes de l'Occident.

La philosophie taoïste est pertinente pour la société occidentale d'aujourd'hui, car l'humanité est confrontée à de nombreux défis mondiaux : la menace de catastrophes nucléaires et environnementales, les conflits militaires, le crime organisé, la toxicomanie, les dangers des conséquences génétiques du génie génétique et de la biotechnologie, et les tensions sociales et interethniques croissantes.

La conscience de l'importance primordiale de la renaissance spirituelle et de la création revient progressivement. Dans ce contexte, les dispositions pacifiques de la philosophie taoïste, les concepts d'inaction, de naturalité, les idées taoïstes sur l'administration publique, la propagande de la charité, la protection de l'environnement, le mode de vie sain, la lutte pour la paix sont vitaux pour l'Ukraine et la civilisation en général.

Références

1. Abaev N.V. CHan'-buddizm i kul'tura psicheskoj deyatel'nosti v srednevekovom Kitae [Elektronnyj resurs] / N. V. Abaev. - Novossibirsk : Nauka, 1983. - Rezhim dostupa : <http://psylib.ukrweb.net/books/abaev01/txt00.htm>.
2. Abel est H. Interakciya, identichnost', prezentaciya. Vvedenie v interpretativnuyu sociologiyu / H. Abel's. - per. s nem. yaz. ; pod obshej redakciy N. A. Golovina i V. V. Kozlovskogo. - SPb. : Aletejya, 2000. -- 272 s.
3. Aberkrombi N. Sociologicheskij slovar' / N. Aberkrombi, S. Hill, B. S. Ternier ; per. s angl. I. G. YAsaveeva ; 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 filosofa "kogo traktatu "Dao de czin" // Literaturoznavchi studii ; zbirnik naukovih prac' / Kii.v. nac. un-t im. T. SHEvchenka, In-t filol. -- K., 2013. - Vip. 37, CH. 1. -- S. 10–14.
8. Anderhill E. Misticism : Opyt issledovaniya prirody i zakonov razvitiya duhovnogo soznaniya cheloveka / E. Anderhill. Per. s angl. pod red. 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. Sobranie sochinenij : v 7 t. / M. M. Bahtin. - M. : Slovarei russe. 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 analizu 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 konstruirovanie real'nosti : traktat po sociologii znaniya / P. Berger, T. Lukman ; per. s angl. E. Rutkevich. - M. : Moyen, 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. Vseennaya 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 vreme v strukture sovremennoj sociologicheskoy teorii / pod red. YU. L. Kachanova. - M. : EST DIRIGÉ, 2000. -- S. 11-26.

22. Biograficheskij metod : istoriya, metodologiya, praktika / pod red. E. YU. Meshcherkinoy, V. V. Semenovoj. - M. : IS RAN, 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 zarubeznogo vostokovedeniya). Rezhim dostupa : http://az.lib.ru/b/bichurin_i/text_0230.shtml.

24. Bichurin N. YA. Kitaj, ego zhiteli, nravy, obituary, prosveshchenie / N. YA. Bichurin. - SPb. Conseil. Imp. Akad. Science, 1840 - 442 p.

25. Bichurin N. YA. Opisanie religii uchenyh, sostavlennoe trudami monaha Iakinfa. 1844 g. / N. YA. Bichurin. - Pekin : pointe. Uspenskogo monastyrya pri ruskoj duhovnoj missii, 1906. -- 77 s.

26. Bichurin N. YA. Statisticheskoe opisanie Kitajskoj imperii : v 2 t. / N. YA. Bichurin. - SPb. : Conseil. Ed. Praca, 1842. -- T. 1. - 278 s. - T. 2. - 348 s.
27. Blansho M. Prostranstvo literatury / M. Blansho. - M. : Logos, 2002. -- 288 s.
28. Blumer G. Obshchestvo kak simbolicheskaya interakciya / G. Blumer // *Sovremennaya zarubezhnaya social'naya psihologiya*. - M. : MGU, 1984. -- S. 173–179.
29. Bol "shoj tolkovyj sociologicheskij slovar" (Collins) : v 2 t. / sost. Devid Dzheri, Dzhuliya Dzheri ; [per. s angl. N. N. Marchuk]. - M. : Veche, AST, 1999. - T. 2 : P-YA. -- 528 s.
30. Bondarenko I. A. Vegetarianstvo kak social 'noe yavlenie i moral 'neticheskoe uchenie / I. A. Bondarenko, M. S. SHkrebec // *Metodologiya, teoriya ta praktika sociologichnogo analizu suchasnogo suspil 'stva* : zb. nauk. prac'. - H. : HNU imeni V. N. Karazina, 2003. -- S. 623–624.
31. Buravoj M. Za publichnuyu sociologiyu [Elektronnyj resurs] / M. Buravoj. - Rezhim dostupa : http://jsps-journal.blogspot.com/2008/01/blog-post_8634.html 192.
32. Burlachuk V. F. Obrazy tela i strategii vlasti / V. F. Burlachuk // *Metodologiya, teoriya ta praktika sociologichnogo analizu suchasnogo suspil 'stva* : zb. nauk. prac'. - H. : HNU imeni V. N. Karazina, 2004. -- S. 37–40.
33. Burlachuk V. F. Simvol i vlast' : Rol' simbolicheskikh struktur v postroenii kartiny social 'nogo mira / V. F. Burlachuk. - K. : In-t sociologii NAN Ukrainy, 2002. -- 266 s.
34. Buryak T. V. V poiskah povsednevnosti : obzor novyh koncepcij v sociologii / 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 gumanitarna 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 literatury / V. P. Vasil'ev. - SPb., 1880. -- 163 s.
38. Vasil'ev V. P. Istoki kitajskoj civilizacii / V. P. Vasil'ev ; otv. red. 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. : Progrès, 1990. -- 808 s.
46. Vertelovskij A. Zapadnaya srednevekovaya mistika i otnoshenie ee k katolichestvu : istoricheskoe issledovanie / A. Vertelovskij. - Har'kov, 1888. -- 274s.
47. Volkov V. V. Teoriya praktik / V. V. Volkov, O. V. Harhordin. - SPb. : Izd-vo Evropejskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 2008. - 298 s. - (Seriya "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.YU. Lukomskogo. - SPb. : Azbuka ; Peterburgskoe Vostokovedenie, 2001. -- 416s.
50. Ven' Czyan'. Daosizm contre sovremennom Kitae : [monografiya] / "Ven' Czyan",
L. A. Gorobec. - Blagoveshchensk : Izd. AmGU, 2002. -- 210 s.
51. Gajderrer M. Buttya v okoli rechej [Elektronnij resurs] / M. Gajderrer - Rezhim dostupu : <http://www.ji.lviv.ua/ji-library/Vozniak/text-i-perekl/kn3-heid2.htm>.
52. Gajdenko P.P. Proryv k transcendentnomu : Novaya ontologiya HKH veka / P.P. Gajdenko. - M. : Respublika. -- 495 s.
Gegel' G. Filosofiya religii. V 2-h tomah. T. 1. / G. Gegel' ; Otv. red. 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. : Conseil. I. N. Skorohodova, 1892. -- 117 s.
55. Georgievskij S. M. Principy zhizni Kitaya / S. M. Georgievskij. - SPb. : Conseil.
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 universitetu. Seriya : Filosofiya. Sociologiya. Politologiya. -- 2013. -- T. 21. - Vip. 23(4). -- S. 150–158.
59. Ge Hun. Baopu-czy nej nyan' czyaoshi (Ezotericheskie glavy "Baopu-czy" s kommentarijami) / Ge Hun. - Pekin, 1985. -- 284 s.
60. Dagdanov G. B. Tradicionnaya sistema cigun v Kitae / G. B. Dagdanov // Psihologicheskie aspekty buddizma / oty. red. N. V. Abaev. - 2-e izd. ispr. i dop. - Novosibirsk : Nauka, 1991. -- S. 162–174.
61. Dao-De-Czin / pod rouge. V. V. Antonova ;hud. M. SHtil'. - Odessa : Nouveaux Atlantes, 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 s.
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 literature 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. : "Ukraine", 1991. -- 400 s.
69. Ionin L. G. Novaya magicheskaya epoha / L. G. Ionin // Logos. -- № 2 (47).
70. -- 2005. -- S. 156–173.
71. Istinnij kanon zheltogo dvora [Elektronnyj resurs]. - Rezhim dostupa : <http://fictionbook.ru/static/trials/04/74/19/04741941.a6.pdf>.
72. Istoriya filosofii : ucheb. dlya vuzov / pod red. V. P. Kohanovskogo, V. P. YAkovleva. - Izd. 2-e, pererab. i dop. - Rostov n/D. : Feniks, 2004. -- 736 s.
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 resurs]. - Rezhim dostupa : <http://ru.gbtimes.com/kitay/kitayskie-daosisty-otpravlyayutsya-v-tur-po-evrope>.
76. Kiktenko V. O. Dzhozef Nidem pro osnovni filosofs'ki shkoli tradicijnogo Kitayu / V. O. Kiktenko // Mul'tiversum : filosofs'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'skogo nacional'nogo universitetu veterinarnoï medicini ta biotekhnologij im. S. Z. Gzhič'kogo : zb. nauk. prac'. - L'viv, 2011. - T.13, № 2 (48), chast. 3. -- S. 215–218.
80. Konz'olka V. Istoriya seređn'ovichnoï 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 ona predstaet nam v psihoanaliticheskom opyte / ZHak Lakan // "YA" v teorii Frejda i v tekhnike 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 : [uchebnoe posobie] / T.G. Leshkevich. - [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. - Gongkong : Cinsunguan' Syangan daoczyao syueyuan', 2000. - -- 491 s.
87. Lin' Houshen. Sekreti kitajs "koï medicini. Cigun [Elektronnij resurs] / 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 resurs] / Lyu Huayan. - Rezhim dostupa : <http://longtang.ru/uploads/2015/08/Lyu-KHuayan-Traktat-o-Vzrashhivanii-ZHizni-RUS.pdf>.
91. Hommes L. Vivchayuchi teksti kul'turi : sociokul'turnij analiz yak piznaval'na strategiya sociologi : monografiya / L. Hommes. - 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 fenomena 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 : Operatory 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 RAN, 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. Pozdneevoy. - M. : Nauka, 1967. - -- 404 s.

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

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

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

105. Ruchka A. Subkul'turi yak sociologichnij konstrukt / A. Ruchka // Subkul'turna variativnist' ukrains'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 // Obschestvo 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 uchus") / E. A. Serebryakov ; vstup. stat'ya, perevod pervoj i pyatoy 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. Kosikovoj, 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' sovremennogo 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. "CHzhen' 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 red. 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. Daossskoe 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 tpansepsonal'nye sostoyaniya) / E. A. Torchinov. - SPb. : Petepbygskoe Vostokovedenie, 1998. -- 384 s.
130. Federaciya ushu-gunfu ta cigun Ukraïni [Elektronnij resurs]. - 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 seminarâ 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 : Contacts ethniques. -- S. 428–435.
135. Filonov S. V., Vasil'ev V. P. i nekotorye problemy daologii : K 140-letiyu universitetskoj sinologii v Rossii / S. V. Filonov // Tezisy dokladov itogovoj nauchno-prakticheskoy 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 : tezisyy dokladov k obshcherossijskoj nauchno- metodicheskoy konferencii / YAroslavskij gosudarstvennyj universitet im. P. G. Demidova. - YAroslavl" : Izd. YArsGU, 1998. -- S. 64–66.
137. Filonov S. V. Daooskie 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. Daoskaya enciklopediya "Dao czyao i shu" ob istorii knig s nebes Vysshej chistoty / S. V. Filonov ; vstup. stat'ya, perevod, kommentarii // Religiovedenie. -- 2004. -- № 1. – S. 174–193.
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 monastyr' kak vneverbal'nyj tekst kitajskoj kul'tury / S. V. Filonov // Gumanitarnye nauki v kontekste mezhdunarodnogo sotrudnichestva : materialy 1-j mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii / Dal'nevostochnyj gosudarstvennyj tekhnicheskij universitet. - Vladivostok : Izd. DVG TU, 1999. -- S. 168–172.
142. Filonov S. V. Daoskij monastyr' Louguan' - legendarnaya kolybel' daosizma / S. V. Filonov // Rossiya i Kitaj na dal 'nevostochnyh rubezhah. - Blagoveshchensk : Izd. AmGU, 2003. - Vyp. 5. – S. 341–347.
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 processe / S. V. Filonov // Tezisyy dokladov itogovoy 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. Filonov // Obnovlenie sodержaniya obshchego obrazovaniya : materialy mezhhregional'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 daoskkh astral'nyh puteshestvij / S. V. Filonov // Religiovedenie. - -- 2004. - -- № 1. - S. 38–60.
147. Filonov S. V. Knizhnoe sobranie dvizheniya SHancin : Istoriya formirovaniya i ocenka daoskkoy tradiciej / S. V. Filonov // Sbornik rabot prepodavatelej i aspirantov AmGU i Pekinskogo universiteta : Filologiya / Amurskij gosudarstvennyj universitet ; Pekinskij universitet. - Blagoveshchensk : Izd. AmGU, 1999. - -- S. 19–24.
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 daoskkogo 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 Daoskkogo Kanona (predvaritel'nyj analiz) / S. V. Filonov // Religioznyj mir Kitaya : al'manah : 2005 / Trudy In-ta vostocnyh kul'tur i antichnosti RGGU. - M. : Izd. RGGU, 2006. - Vyp. IX. - -- S. 31–40.
151. Filonov S. V. O koncepcii Daoskkogo Kanona / S. V. Filonov // Obrazovanie, yazyk, kul'tura na rubezhe XX-XXI vekov : materialy mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii (22-25 sentyabrya 1998 g.). CH. 2 - Ufa : Vostocnyj universitet, 1998. -S. 145–146.
152. Filonov S. V. Osnovnye etapy v istorii daosizma / S. V. Filonov // Molodezh' i nauchno-tekhnikeskij progress : materialy regional'noj nauchnoj konferencii. - Vladivostok : Izd. DVGU, 1998. - -- S. 80–81.
153. Filonov S. V. Otrazhenie evolyucii daosizma v bibliograficheskikh istochnikah / S. V. Filonov // Vestnik AmGU. - -- 1999. - -- № 5. - S. 19–24.
154. Filonov S. V. Pervoe bibliograficheskoe opisanie daoskkh tekstov / S. V. Filonov // Gumanitarnye nauki v kontekste mezhdunarodnogo sotrudnichestva : materialy III mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii / Dal'nevostocnyj gosudarstvennyj tehnikeskij universitet, Vostocnyj institut. - Vladivostok : Izd. DVGU, 2002. - -- S. 181–190.
155. Filonov S. V. Pervye daoskkie enciklopedicheskie svody / S. V. Filonov // Materialy yubilejnoj konferencii Vostocnogo instituta DVGU / Dal'nevostocnyj gosudarstvennyj universitet. - Vladivostok : Izd. DVGU, 1999. - -- S. 115–116.

156. Filonov S. V. Rannaya istoriya daoskich monasteryj : 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. / Irkutskij gosudarstvennyj pedagogicheskij universitet ; Mezhdunarodnyj centr aziatskih issledovanij. - Irkutsk, 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 : materialy II mezhdunarodnoj konferencii / Dal'nevostochnyj gosudarstvennyj tekhnicheskij universitet, Vostochnyj institut. - Vladivostok : Izd. DVG TU, 2002. -- S. 175–187.
159. Filonov S. V. Strazh zastavy In' Si i daoskij monastyr' 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. Vol K. K. Istoriya kitajskoj pechatnoj knigi sunskoj epohi (10-13 vv.) / K. K. Flug. - M. ; L. : Izd. AN SSSR, 1959. -- 399 s.
165. Vol K. K. Oчерk istorii daoskogo kanona (Dao czana) / K. K. Flug // Izvestiya de l'Académie des sciences de la RSSG. Otdel sciences humanitaires. - M., 1930. - №4. - P. 239-249.
166. Vol K. K. Oчерk du Daosky Kanon (Dao czana) / K. K. Flug // Izvestiya AN SSSR. Les sciences obshestvennyh. - M. ; L., 1930. - Fromage. 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. Religiya. Kul'tura / [per. s nem., sost. i vstup. st. A. M. Rutkevicha]. - M. : Rennans, 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-press, 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 resurs] / YU. 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. - (Philosophie).
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 harakteristika sovremenogo opyta sub"ektnosti : k postanovke problemy / E. V. Hodus // Grani. -- 2013. -- № 8. -- S. 156–161.
180. Holl Menli P. Enciklopedicheskoe izlozhenie masonskoj, germeticheskoy, kabbalicticheskoy 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 czyn [Elektronnyj resurs]. - Rezhim dostupa : [http://www.taiji- bg.com/articles/qigong/q29.htm](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. CHzhan-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 shuczju, 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 kitajskogo etnosu / M.A. SHamshur // Studia linguistica. -- 2012. - Vip. 6 (2). -- S. 132-137.
189. SHeler M. Izbrannye proizvedeniya / M. SHeler ; per. s nem. - M. : Gnozis, 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 ; pod red. 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 / S. M. SHkrebec // Metodologiya, teoriya ta praktika sociologichnogo analizu suchasnogo suspil "stva : zb. nauk. prac". - H. : HNU imeni V. N. Karazina, 2007. - -- S. 427-431.
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, svetyashchij 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. : Moyen, 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'koj 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 / YU. A. YAkovleva // Gosudarstvo, religiya, 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

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

Achetez vos livres en ligne, vite et bien, sur l'une des librairies en ligne les plus performantes au monde!

En protégeant nos ressources et notre environnement grâce à l'impression à la demande.

La librairie en ligne pour acheter plus vite
www.morebooks.shop

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

info@omniscryptum.com
www.omniscryptum.com



FOR AUTHOR USE ONLY