# Transgresja duchowa w filozofii zachodniej i wschodniej

Monografia poświęcona jest pojęciu duchowej transgresji w antropomistyce taoizmu. W artykule zwrócono uwagę na główne źródła powstawania transgresji w chińskiej tradycji taoizmu. Ustalono etapy rozwoju antropomistycznej tradycji taoizmu. Monografia obejmuje społeczną i indywidualną transgresję taoizmu w kontekście filozofii ukraińskiej oraz ukazuje przejawy zjawiska transgresji taoizmu w koncepcjach europejskiego poststrukturalizmu.

Butko Yuliia - starszy wykładowca w wydziale filozofii, nauk społeczno-politycznych i prawnych, Sloviansk,Ukraina

978-620-2-61959-2

WYDAWNICTWO
NASZA WIEDZA

FOR USE ONLY

Mozgovoy, Butko, Dubinina

WYDAWNICTWO
NASZA WIEDZA

# Transgresja duchowa w filozofii zachodniej i wschodniej

Leonid Mozgovoy
Yuliia Butko
Vera Dubinina

**Leonid Mozgovoy**
**Yuliia Butko**
**Vera Dubinina**

# Transgresja duchowa w filozofii zachodniej i wschodniej

FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY

**Leonid Mozgovoy**
**Yuliia Butko**
**Vera Dubinina**

# Transgresja duchowa w filozofii zachodniej i wschodniej

FOR AUTHOR USE ONLY

**ScienciaScripts**

**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: 978-620-2-61959-2**

Copyright © Leonid Mozgovoy, Yuliia Butko, Vera Dubinina
Copyright © 2020 International Book Market Service Ltd., member of OmniScriptum Publishing Group

FOR AUTHOR USE ONLY

**SPIS TREŚCI**

**STRESZCZENIE ..... 3**

**ROZDZIAŁ 1 .PODSTAWY HISTORYCZNO-FILOZOFICZNYCH BADAŃ NAD POJĘCIEM TRANSGRESJI W ANTROPOMISTYCE TAOISTYCZNEJ ..... 7**

**1.1. Filozoficzna historiografia antropomistyki taoistycznej..... 7**

**1.2. Pojęcie transgresji jako środka historyczno-filozoficznej hermeneutyki antropomistycznego dyskursu taoizmu..... 13**

**ROZDZIAŁ 2. PROBLEM TRANSGRESJI DUCHOWEJ W KONTEKŚCIE FORMACJI ANTROPOMISTYKI TAOISTYCZNEJ .... 25**

**2.1 Etapy rozwoju tradycji antropomii taoistycznej ..... 25**

**2.2. Duchowa transgresja w konceptualnym paradygmacie taoistycznej antropomstyki..... 37**

**2.3. Modyfikacje pojęcia transgresji mistycznej w praktykach duchowych taoistycznych..... 53**

**ROZDZIAŁ 3. IDEE ANTROPOMICZNE W EUROPEJSKIEJ RELIGIJNEJ TRADYCJI FILOZOFICZNEJ ..... 59**

**3.1. Linia antropomistyczna w historii metafizyki zachodnioeuropejskiej od antyku do baroku..... 59**

**3.2. Hermetyka jako forma objaśniania antropomicznych intencji kultury europejskiej..... 73**

**3.3 Konceptualizacja antropomicznych idei filozoficznej refleksji nad Nowoczesnością i Postmodernizmem ..... 88**

**WNIOSKI..... 106**

**Referencje..... 109**

FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY

# STRESZCZENIE

Monografia poświęcona jest pojęciu duchowej transgresji w antropomistyce taoizmu. W artykule zwrócono uwagę na główne źródła powstawania transgresji w chińskiej tradycji taoizmu. Ustalono etapy rozwoju antropomistycznej tradycji taoizmu.

Monografia obejmuje społeczną i indywidualną transgresję taoizmu w kontekście filozofii ukraińskiej oraz ukazuje przejawy zjawiska transgresji taoizmu w koncepcjach europejskiego poststrukturalizmu.

Taoizm jako nurt filozoficzno-religijny ma znaczący wpływ na współczesną kulturę krajów Azji Wschodniej, których dziedzictwo historyczne jest genetycznie związane z tradycją chińską. Nawet w naszym kraju istniał ogromny zestaw klubów, specjalnych szkół do nauki filozofii wschodniej, kultury duchowej, które nie mają żadnego wpływu na kształtowanie się naszej mentalności.

Nasz kraj znajduje się na przecięciu granic między światem zachodnim i wschodnim i dlatego synkretycznie syntetyzuje całe duchowe dziedzictwo różnych kultur i praktyk duchowych. Dlatego też badanie duchowego antropomizmu taoistycznego za pomocą analizy poststrukturalistycznej i postmodernistycznej jest dość istotne.

Powyższe określa zasadność badania problemów antropomizmu taoistycznego poprzez szczegółowe rozważenie jego głównych składowych, których decydującym elementem jest transgresja, służąca jako utrwalenie zjawiska przejścia przez nieprzekraczalną granicę pomiędzy tym, co możliwe i tym, co niemożliwe.

W artykule zbadano pojęcie transgresji w kontekście historii filozofii na podstawie analizy pierwotnych źródeł jako jednej z metodologicznych wytycznych dla transformacji osobowości człowieka. oraz zbadano główne kierunki społeczno-kulturowych przemian transgresji, główne z nich to wrodzone siły ciała ludzkiego, określone jako bóstwa wewnętrzne, które są osadzone w systemie pól kowarianistycznych ciała ludzkiego.

Rola duchowej transgresji w ideach antropomicznej filozofii taoistycznej jest usystematyzowana i uogólniona. Szczególną uwagę zwraca się na praktyki duchowe jako stosowany aspekt realizacji koncepcji transgresji duchowej, nieodłącznie związanej z doktryną taoistyczną.

Zauważa się, że wschodnie dziedzictwo moralne i etyczne rozwinęło swój własny specyficzny aparat koncepcyjny w odniesieniu do transgresji.

FOR AUTHOR USE ONLY

Przeprowadzana jest analiza systemowa taoistycznej koncepcji przestrzeni antropomistycznej i "bóstw wewnętrznych".

Analizowana jest antropologiczno-mistyczna zasadnicza cecha zjawiska transgresji jako dążenia do pewnego nieograniczonego zasobu, zmierzającego do przebicia się ze świata dyskretnie deterministycznego do sfery transcendencji. Badania ujawniają związek między osobą a światem zewnętrznym.

Ta mnogość tożsamości jest najbardziej widoczna w taoizmie, który w ciągu ponad dwóch tysięcy lat swojego istnienia ewoluował w ścisłej interakcji z innymi głównymi tradycjami Chin, zwłaszcza konfucjanizmem, buddyzmem, wyznaniami etnicznymi i religią ludową.

Do dnia dzisiejszego religia składa się więc z wielości wierzeń i praktyk, co stanowi duże wyzwanie dla uczonych próbujących zmierzyć się z tym, czym dokładnie jest taoizm.

Wyzwanie to, jak również rozwój samej religii, można dobrze zrozumieć jako nieustanne współdziałanie dwóch sił zróżnicowania i integracji, dążenie do zmian zgodnie z rozwojem politycznym i gospodarczym oraz do przyjmowania coraz to nowych form i wzorców z różnych dusz, w przeciwieństwie do dążenia do stworzenia stabilności i ciągłości poprzez ustanowienie systemów przekonań, linii rodowych, rytuałów i ważnych mitów.

FOR AUTHOR USE ONLY

Na przestrzeni wieków, różne aspekty i szkoły taoizmu sprzyjały różnym sposobom sakralizacji i kształtowania się tożsamości, a każdy z nich kładł nacisk na jeden wzór i poświęcał mniej uwagi innym.

Myśliciele lub taoiści literatów, często pracujący po Laozi i Zhuangzi, zdecydowali się więc na sformułowanie systemów przekonań, ale byli również oddani swoim inspirującym modelom i mitom oraz przestrzegali reżimów rytualnej samokultywacji, aby wzmocnić koncepcje filozofów w ich życiu.

Członkowie wczesnych ruchów, Wielki Pokój i Mistrzowie Niebiańscy, skupili się na wzorcach rytualnych i modelach zachowań, ale mieli również wyraźny system przekonań - w tym nowy poziom transcendencji, który pozwalał im eksperymentować z nowymi formami społecznymi i integracją etniczną - i wymagał od członków grupy silnego zaangażowania, wyrażonego w obrzędach seksualnych i używania spowiedzi zamiast medycyny do leczenia chorób.

Na przestrzeni dziejów społeczności taoizmu były otwarte na innych i przyjmowały osoby z zewnątrz i nie-nauczycieli.

Dlatego też świątynie taoizmu często były i są świątyniami wspólnotowymi; ofiary taoizmu obejmowały ofiary z krwi w adaptacji popularnych praktyk; gesty i zaklęcia rąk taoizmu zintegrowały buddyjskie mudry i mantry.

Taoficzne rytuały zbawienia zmarłych były podobne do buddyjskich i popularnych praktyk; a nawet wyjątkowa taoficzna praktyka wysyłania ogłoszeń, petycji i pomników, aby wyznaczyć taoficzną tożsamość poprzez rytuał, uczeni muszą zbadać te rytuały pod kątem ich wyjątkowego taoficznego aspektu.

Tak więc, na przykład, gesty rytualne Daoistów można opisać jako wyjątkowe, ponieważ różne części dłoni są skorelowane z różnymi aspektami kosmosu i nawet jeśli gest ten może mieć indyjską nazwę i naśladować buddyzm, jego kosmiczne znaczenie i wpływ na wszechświat są ściśle taoizmem. Podobnie mogą być ofiary świń i innych zwierząt podczas taoizmu dżiao, ale są one umieszczone daleko od najświętszej aktywności.

Co więcej, w buddyzmie rytualny bankiet jest wyrazem powitania, które gospodarz rozciąga się na swojego gościa; w taoizmie jest to audiencja z celestialami. I, co najważniejsze, Kapłan Taoizmu staje się, na czas trwania rytuału, niebiańskim oficerem, jego zadaniem jest przekazywanie formalnych rozkazów niebiańskiej administracji. We wszystkich tych sposobach kształtowania tożsamości Taoizmu, konkretne pojęcia, obrazy, metafory i symbole odgrywają wszechogarniającą rolę, budując ważną sieć idei i przepływ narracji, aby pokazać, jak być Taoistą w tym świecie.

FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY

# ROZDZIAŁ 1 . PODSTAWY HISTORYCZNO-FILOZOFICZNYCH BADAŃ NAD POJĘCIEM TRANSGRESJI W ANTROPOMISTYCE TAOISTYCZNEJ

Współczesna nauka historyczna i filozoficzna posiada niezwykle szeroki i elastyczny aparat teoretyczno-metodologiczny do badania zjawisk kultury intelektualnej przeszłości i rozpoznawania aktualnych trendów w filozofowaniu. Historii filozofii nie można już sprowadzać do dziedziny archeologicznych ekspertyz mających na celu ustalenie opisowego obiektywizmu klasycznej odmiany.

Historia filozofii jest obecnie ucieleśnieniem rzeczywistego myślenia, realizowanego w formie hermeneutyki zjawisk filozoficznych. Jest to punkt odniesienia układu współrzędnych, który wyznacza ruch badania elementów filozoficznego pojmowania transgresji w kontekście ewolucji taoistycznej antropomstyki.

Koncepcja "transgresji" jest udanym postmodernistycznym sposobem przemyślenia na nowo Hegelskiego Aufhebunga, kluczowego elementu formacji dialektycznej. Jednocześnie transgresja koreluje z logiką doświadczenia mistycznego.

FOR AUTHOR USE ONLY

Antropologiczna interpretacja mistyki, której wieloaspektowe przejawy łączą się w uniwersalnym określeniu "antropomstyka", pozwala na istotne przejście od ontologiczno-epistemologicznej perspektywy form mistycznego światopoglądu, która dominuje w tradycji naukowej, do egzystencjalno-antropologicznego świata kultury.

## 1.1.Filozoficzna historiografia antropomistyki taoistycznej

Na przełomie XX-XXI wieku powstaje prośba o jakościową aktualizację systemu paradygmatu ideologicznego, dostosowanego do wielowymiarowego postrzegania świata. W ostatnich dziesięcioleciach społeczeństwo sformułowało nowe wymagania w zakresie kształtowania się ludzkich postaw wobec świata, zarówno w umyśle publicznym, jak i w inteligencji historycznej i filozoficznej.

We współczesnym kontekście kultury intelektualnej zwraca się uwagę na nową wizję świata przez pryzmat transgresji, którą zapoczątkowali tacy wybitni filozofowie, jak M. Foucault [154, 155], J. Lacan [69, 70], J. Deleuze [56] i inni. Podkreślając "śmierć podmiotu" jako aktywną część procesu poznawczego, badacze ci przedstawiają pewną interpretację transgresji jako przekraczanie granic tego, co możliwe, jako rodzaj "wycofania" podmiotu z mocy umysłu.

Tak więc w kontekście postmodernizmu filozoficznego transgresja jest środkiem konceptualnego przezwyciężenia metodologicznych redukcji tradycyjnych modeli myślenia metafizycznego i dialektycznego, zdolnym stanowić najnowsze formy rozumienia syntezy heterogenicznych elementów bytu.

W tym sensie transgresja stanowi alternatywę dla statycznej metafizyki tożsamości i dualistycznego modelu klasycznej dialektyki.

Jako część kultury światowej, kultura ukraińska jest historycznie prawosławna, a zatem jej korzenie wywodzą się z cywilizacji bizantyjskiej. Biorąc pod uwagę ten historyczny fakt, szczególnie istotna jest analiza rozumienia transgresji w kontekście zachodnich i wschodnich tradycji antropomistycznych. Uaktualnienie tych badań jest jeszcze bardziej dotkliwe na tle dzisiejszych wydarzeń politycznych, kiedy to coraz częściej słyszy się w społeczeństwie ideę ogólnego kryzysu chrześcijaństwa, i to nie tylko w kontekście filozofii nietzscheańskiej. Nie jest to tylko postmodernistyczne zaprzeczanie wartościom chrześcijańskim, gdy zamiast tego pokrywają je pewne ukryte substytuty, takie jak "wola władzy" nietzscheańskiego supermana. Nacisk kładzie się na sprzeciw, nie potwierdzając czegoś w zamian; jest to całkowite przekonanie, że wszystko w świecie jest bez znaczenia i na próżno, a zatem sam świat jest bez znaczenia. W ten sposób człowiek (a przede wszystkim chrześcijanin) staje się świadomy istnienia nieodpartej granicy między tym, co oczywiste i tym, co dorozumiane, możliwe i niemożliwe, racjonalne i nieracjonalne. W związku z tym pojawia się nadrzędna kwestia poszukiwania możliwości pokonania tej granicy nie do pokonania.

Dzisiaj możemy powiedzieć, że temat transgresji jest antropomistycznie rozwinięty w dziedzinie historii filozofii, ponieważ jest oryginalną wersją egzystencji i meta-antropologii i pozwala ujawnić transgresywne podstawy wielu praktyk społecznych, a także usprawiedliwić obecność pewnych tendencji destrukcyjnych w człowieku.

FOR AUTHOR USE ONLY

Antropomityka, która organicznie wyróżnia konceptualizację mistyki jako swoistą manifestację irracjonalnej istoty człowieka w kontekście jego życia duchowego, od wielu tysiącleci wpisuje się w rozwój filozoficzny społeczeństwa i determinuje realizację ludzkiej duchowości w niezaprzeczalnej harmonii, poczuciu transcendencji. Inaczej mówiąc, w kontekście antropomatyki, wyjątkowa zdolność człowieka do posiadania własnej świadomości i życia powstaje przez pryzmat racjonalności mistycznego paradygmatu świata. Dzięki temu antropomstyka miała niezaprzeczalny przejaw w praktycznie wszystkich nurtach filozoficznych.

Jednak w niektórych przypadkach filozofii przejawy antropomii są jawne i specyficzne, a w innych jawią się nam jako podmioty dyskusyjne, wymagające uważnego badania. Przykładem tej ostatniej jest taoizm i antropomstyka taoistyczna jako zjawisko nieodłączne. Z naszego punktu widzenia powinny być one dzisiaj przedmiotem uważnych badań filozoficznych.

Zauważmy, że taoistyczna antropomstyka, jako odrębny system religijny i filozoficzny, powstała na początku naszej ery i jest konsekwencją symbiotycznego połączenia Lao-tzu [53], Zhuang-tzu [167], Wszystkie one są

dość zróżnicowane i czasami sprzeczne filozofie starożytnych Chin, ponieważ ich celem było zrozumienie zagadnień, które miały naturalno-filozoficzne podstawy kosmologiczne i okultystyczno-numerologiczne. Dlatego czasami są one nazywane naturalnymi filozofiami filozoficznymi. Ale to właśnie zanurzenie przedstawicieli tych prądów w głąb filozofii naturalnej doprowadziło do stworzenia podstaw dla mistyfikacji świata i istoty człowieka.

Na przestrzeni wieków antropomatyka taoistyczna przechodziła szereg etapów rozwoju, w wyniku czego ogólna tradycja antropomistyczna taizmu ewoluowała od prostego sumarycznego zbioru indywidualnych idei filozoficznych zawartych w naukach Lao Tzu i Zhuang Tzu do potężnego religijnego i filozoficznego systemu filozoficznego w Chinach.

Takie stanowisko taoistycznych antropomystów obserwowane jest do dziś, pomimo upadku ogólnej tradycji taoistycznej, ze względu na wpływ "rewolucji kulturalnej" i przełamania systematycznej linii dziedziczenia nauk patriarchów szkoły niebiańskich wychowawców.

W ramach filozofii taoistycznej pojawiła się unikalna koncepcja duchowej transgresji, która wpływa na myśl filozoficzną i kulturę zarówno krajów zachodnich, jak i współczesnych Chin.

FOR AUTHOR USE ONLY

Jeden z centralnych elementów koncepcji transgresji duchowej w taoistycznej antropomistyce - doktrynie nieśmiertelności - stymulował tworzenie i rozwój szczególnego rodzaju praktyki jako złożonego zestawu ćwiczeń psychofizycznych, a także alchemii, która miała na celu stworzenie eliksiru nieśmiertelności.

Nawiasem mówiąc, problemy nieśmiertelności w ich pracy dotyczyły nie tylko chińskich badaczy. Zostało to dokładnie rozważone w pismach E.A. Torchinova [111], C.V. Filonova [125, 126, 127], L.I. Mozgovy [79], L.S. Vasilyeva [36] i innych.

Przedmiot tego badania wymaga uważnego zbadania wcześniejszych doświadczeń dotyczących filozoficznej analizy taoizmu w ogóle, a antropologicznego komponentu mistyki taoistycznej w szczególności.

Jednocześnie analiza źródeł naukowych na ten temat prowadzi do wniosku, że w antropomistyce taoistycznej nie ma systematycznych prac poświęconych ujawnianiu koncepcji duchowego transgresji.

Pojęcie transgresji jest środkiem reinterpretacji dialektycznych form myślenia, co pozwala na postawienie pytania o metodę syntezy pomiędzy jednostkami, które znajdują się w dialektycznej sprzeczności.

Analiza historyczna i filozoficzna źródeł pokazuje, że jednym z głównych tematów koncepcji duchowego przekroczenia jest problem samokontroli.

Na przykład, na rozwój koncepcji transgresji w kontekście pewnego rodzaju powściągliwości w sobie, istotny wpływ miała filozofia niemieckiego filozofa Martina Heideggera, który w swoich pismach rozwijał ideę "bycia na śmierć". Według myśliciela to właśnie ludzka egzystencja jest kluczem do zrozumienia wszystkiego. Ale ludzka egzystencja, czy też, w terminologii Heideggera, "dasein" jest przede wszystkim istnieniem ludzkiej świadomości. Ze względu na tę cechę "dasein" człowiek jest świadomy własnej śmiertelności, a więc doczesności istnienia, która nakłada na jego życie pewne ograniczenia.

Pojęcie duchowej transgresji jest unikalnym irracjonalistycznym narzędziem poznania świata zewnętrznego, ponieważ pomaga odkryć wymiary transcendencji świadomości, pokonując tym samym ograniczenia klasycznej nauki i poszerzając horyzont ludzkiej świadomości własnego życia.

Już w filozofii F. Nietzschego, a mianowicie w jego koncepcji nadludzkiej, system współrzędnych klasycznego paradygmatu filozoficznego z jego hasłami o wszechstronności rozumu i poznania psychicznego został zinterpretowany na nowo. Nietzsche przypomina o istnieniu biologicznej zdolności człowieka do przetrwania, zgodnie z którą pragnienie życia jest utożsamiane z "wolą władzy". Ta "wola władzy" ma wrodzoną biologiczną naturę, a zatem rozumienie jej istoty jest poza kontrolą umysłu. W ten sposób badacz podkreśla potrzebę dalszej refleksji nad poszukiwaniem szczególnych irracjonalistycznych istot ludzkich, które wykraczają poza klasyczne kierunki filozofii.

FOR AUTHOR USE ONLY

W pismach Freuda [151], a następnie w pracach J. Lacana [69, 70] zagadnienie to stało się fundamentalne dla badania transgresji świadomości w kategoriach nienaukowych systemów światopoglądowych.

Zauważ, że genialne psychoanalityczne wnioski Freuda wciąż powodują falę nieporozumień w świecie nauki. Dyskurs ten obraca się przede wszystkim wokół "koperty kulturowej" jednostki, która jakoby "ukrywa" swoje brutalne instynkty, które ostatecznie sprowadzają się do instynktu seksualnego. W rezultacie, seksualne podstawy nerwic, które stały się podstawą psychoterapii freudowskiej, są kwestionowane. Liczne kontemplacje pacjentów i wykorzystanie głównych osiągnięć tej psychoterapii pozwoliły jednak później J. Lacanowi dojść do wniosku o bezspornym związku między mową pacjenta a nieświadomością: nieświadomość jest ustrukturyzowana jak język; jest częścią dyskursu transindywidualnego i może wyrażać się nie tylko w objawach nerwic, lecz także podlegać realizacji językowej.

W dwudziestym wieku, dzięki wysiłkom francuskich myślicieli, transgresja koncentrowała się na kilku najważniejszych kwestiach badawczych. W tym miejscu należy przede wszystkim wskazać na dorobek naukowy J. Bataille'a, w dziedzictwie filozoficznym, którego problem transgresji ujawnia się w postaci dążenia do przezwyciężenia granic ludzkiej egzystencji i realizuje się w pogwałceniu aspektów świeckich, w warunkach wakacji, grzechu i erotyzmu.

Prace J. Baudrillarda, M. Foucaulta, M. Blanchota, R. Girarda i wielu innych przedstawicieli postmodernizmu filozoficznego odgrywają znaczącą rolę w rozumieniu transgresji.

Na przykład, naśladując po J. Bataille'u w filozoficznym sposobie życia pojęcie "symulakry" jako specjalnych znaków semiotycznych, które są kopią czegoś bez ściśle określonego oryginału, J. Baudrillard zauważa, że nie ma żadnego związku między tymi specyficznymi znakami a rzeczywistością. Są one sztucznie tworzone, istnieją same w sobie, a zatem wymagają szczególnego podejścia do ujawniania ich istoty. Co więcej, te sztuczne byty są wynikiem pewnego zbiegu okoliczności i zaciemniają przed nami rzeczywistość zastępczą, którą można warunkowo nazwać "nadrzeczywistością". Ale "hiperrzeczywistość" nie jest już racjonalna i wymaga od badaczy poszukiwania najnowszych środków epistemologicznych.

M. Foucault [154, 155] próbuje zasugerować własne zróżnicowanie metod formalizacji i interpretacji rzeczywistości za pomocą środków metodologii strukturalistycznej. Używa języka jako ogólnej zasady porządkowania i współistnienia różnych przejawów kultury, które na pierwszy rzut oka uważane są za niezgodne. Jednak szczególna pozycja języka w systemie nauk XX wieku pozwala mu zbliżyć się do rozumienia transgresji za pomocą semiotycznej (znakowej) interpretacji kultury europejskiej.

PRZYKŁAD UŻYTKOWY

M. Blanchet [23] zarysowuje obraz niszczycielskiego twórcy literackiego i zauważa, że powołanie poety czy pisarza - w jego doświadczeniu śmierci, w zdolności do popełnienia samobójstwa, gdyż każdy utwór literacki jest pośrednio transcendentalny, zawierający wtedy wiele przejawów, ale w kontekście trwałego, wiecznego powrotu. Pojęcie niebytu jest więc w jego twórczości fundamentalne. Ale to niebycie jest zanurzone w byciu, zamaskowane w jego otchłani. Realizacja tego niebytu jest możliwa tylko poprzez obieg słów, szczególny, bezosobowy, nieokreślony przepływ języka, który może przetrwać w naszym życiu po zniknięciu literatury.

Wreszcie René Girard, znany francuski filozof, antropolog i krytyk literacki, twórca teorii "pragnienia mimetycznego", widzi transgresję bezpośrednio w istocie osoby związanej ze sferą religijną, czyli świętą i ofiarną. Uważa on, że społeczeństwo i kultura ludzka w ogóle są wynikiem religijnej transformacji zbiorowej agresji w wybraną ofiarę. I wtedy w społeczeństwie zrozumienie agresji staje się zwyczajem ofiary, a ofiara - "świętym symbolem", bez którego nie można ustanowić pokoju i harmonii. Wynika z tego, że kultura w ogóle jest wynikiem naśladownictwa i przemocy.

Należy również zwrócić uwagę na dzieła antropologiczne J. Heizinga i M. Eliade [57], które odegrały szczególną rolę w filozoficznym rozumieniu zjawiska transgresji. Autorzy ci starali się odkryć wewnętrzną naturę osoby

archaicznej, która w ten czy inny sposób nieświadomie przejawia się w pewnych uprzedzeniach religijnych i gestach rytualnych.

J. Derrida, K. Schmitt i P. Sorokin rozwinęli koncepcje bliższe pojęciu transgresji poprzez uwzględnienie takich zjawisk jak rewolucja, wojna i władza.

Podstawowe pytania filozofii egzystencjalnej, a mianowicie związek człowieka z Bogiem, niepokój jego istnienia, zguba, alienacja, śmiertelność, itp. Dlatego na interpretację transgresji w perspektywie dyskursu egzystencjalnego wpłynęły prace M. Bierdiajewa i K. Jaspersa.

Wśród współczesnych ukraińskich filozofów problem transgresji rozważali W. Czerniecki, T. Gundorowa i J. Polishczuk.

Źródłem antropomatyki taoistycznej w naszych badaniach są następujące klasyczne teksty taoistyczne: "Lao Tzu", "Zhuang Tzu", "Tian Tzu Qi", "Baopu Tzu", "Guan Yin Tzu", "Tao de Jing", Zhuang Tzu i inne. Ich analiza, w rzeczywistości, określiła głębię i znaczenie rozprawy, ponieważ to właśnie w tych pisanych pomnikach taoizmu autor znalazł materiał potrzebny do określenia kluczowych definicji antropomistycznej idei taoizmu.

Metodologia filozoficznej analizy transgresji duchowej jest dialektyczną metodą filozoficznej percepcji. Metodologia dialektyczna jako uogólnione podejście do rozpatrywania duchowej transgresji, uwzględniające jej wewnętrzne sprzeczności i zmiany, została zastosowana do analizy prac naukowych M. Ya. Biczuriny [19-22], P.P. Cwietkowej [165], S.M. Georgievskiego [44-47] i innych badaczy, co przyczyniło się do rozwoju teoretycznej wizji poglądów Laosu Tzu i powstania zmienności w interpretacji tekstu kanonicznego.

FOR AUTHOR USE ONLY

Wykorzystanie teoretycznych osiągnięć takich naukowców, jak L. Viger [187] i K.K. Flug [148-150], pomogło uzasadnić realizację paradygmatycznego uogólnienia idei taoistycznych w kontekście ich historycznego rozwoju, relacji wewnętrznych, zewnętrznych czynników ich powstawania.

Uznawane są za znaczące z punktu widzenia naukowego wkładu w koncepcyjny rozwój koncepcji transgresji, ale są przedmiotem konstruktywnej krytyki ustaleń Jana Hin-Shuna [179], które były dalej rozwijane w badaniach LD. Pozdnejewa [87].

Istotne wnioski na temat istoty tradycji antropomii taoistycznej można znaleźć w synologii japońskiej. Są to przede wszystkim wieloletnie historyczne i filozoficzne poszukiwania japońskiego specjalisty Ofuti (Obuti) Ninja "Dokesi-no Kenko (Studium Historii Taoizmu)" i "Seki-no doki (Wczesny Taoizm)" [185], które są niewątpliwie najważniejszymi studiami taoizmu.

Jednym z najważniejszych dzieł, które rzuca światło na idee tradycji antropomistycznej w taoistycznych tekstach religijnych, jest dzieło Chena Go-

fu, "Studium pochodzenia kanonu taoistycznego" [168], które ma niespotykaną złożoność.

Etapy rozwoju taoizmu, doskonalenie metodologii taoizmu, ujawnienie zagadnień genetyki, ewolucji i treści historycznych tradycji antropomii taoistycznej poświęcone są dziełom L.S. Wasiljewej [36-37], EA Torchinowej [109-114], L.M. Menshikova [78] i innych.

Szczegółowy opis etapów rozwoju idei taoistycznej tradycji antropomistycznej zawarty jest w pracach chińskich myślicieli [53, s. 413-431], a uderzającym przykładem jej praktycznego zastosowania - w pracach AL Kovbana [67].

Dotyczą one niezbadanego wcześniej aspektu taoizmu, chińskiego studium i tekstologii oraz zawierają nowy materiał na temat historii cywilizacji chińskiej we wczesnym średniowieczu[117-147]. W pracach tych wybitny chiński ekspert kompleksowo stosuje różnorodne metody metodologiczne badań naukowych, a mianowicie: zaangażowanie pojęciowych czynników taoizmu, analizę semantyczną tekstów chińskich, analizę tekstów taoistycznych w systemie chińskiej historii intelektualnej oraz inne techniki starannej analizy filologicznej źródeł pierwotnych taoistycznych. W konsekwencji przedstawiamy historyczny i filozoficzny szkic wczesnych zabytków tradycji religijnej taoistycznej: strukturalne podstawy ich powstania i problemy powstawania, a także ideologiczno-teoretyczną i obrazowo - metaforyczną zawartość tych zabytków w ich rozwoju historycznym. Ale, naszym zdaniem, najważniejsze w tych opracowaniach jest stworzenie taoistycznego systemu idei o osobie, który jest uważany za przestrzeń eksplikacji najbardziej istotnych sił wszechświata.

FOR AUTHOR USE ONLY

Tak więc metodologiczne podejścia zagranicznych ekspertów do badania antropomicznych idei taoizmu są ucieleśnieniem różnych instalacji naukowych - od eksperymentów pozytywistycznych po egzystencjalistyczno-fenomenologiczne traktaty, a w krajowej myśli filozoficznej badania planu.

Biorąc pod uwagę potrzebę stworzenia podstawowej koncepcji antropomistycznej taoizmu w kontekście tej rozprawy oraz w związku z wiodącymi trendami krajowymi i zagranicznymi, słusznie skupiamy się na analizie historycznej i filozoficznej koncepcji transgresji duchowej w antropomistyce taoistycznej jako podstawie.

### 1.2. Pojęcie transgresji jako środka historyczno-filozoficznej hermeneutyki antropomistycznego dyskursu taoizmu

Należy przecenić popularność i znaczące znaczenie taoizmu w życiu kulturalnym Dalekiego Wschodu. Dlatego też istnieje szczególne zainteresowanie tą tradycją filozoficzną przez specjalistów w wielu specjalnościach i dziedzinach naukowych.

Jednak historia badań nad ideami antropomistycznymi w kontekście taoizmu sięga połowy XIX wieku. Więcej M.Y. Bichurin w swoich pracach [19-22] "Chiny w stanie cywilnym i moralnym", "Statystyczny opis chińskiego imperium", "Opis religii uczonych, opracowany przez dzieła mnicha Jakinfa", "Chiny, ich mieszkańcy, zwyczaje, edukacja" dokonał dość szczegółowej analizy przejawów antropomistyki zawartych w zbiorze tekstów "Tao-de-ching" - jednego z najsłynniejszych dzieł filozoficznych Chin, którego historia sięga czasów starożytnych i przypisywana jest Lao Tzu (IV - V w. p.n.e.).

W badaniach naukowych PP Cwietkowa zastosowano podejście porównawczo-typologiczne w badaniu cech definiujących taoizm jako doktrynę Drogi (Tao) oraz właściwości natury ludzkiej. Autor ten skomentował nauki taoizmu jako sposób na przyciągnięcie szczęścia i sposób na pozbycie się udręki i zmartwień. Szczególny nacisk położono na historię religii taoistycznej, a w szczególności taoistycznej "alchemii" [165].

Ważnymi pracami w zakresie studiów nad antropomistycznymi ideami taoistycznymi były prace rosyjskiego akademika wiceprezydenta Wasiljewa: "Esej o historii literatury chińskiej", "Materiały o historii literatury chińskiej", "Wczesna historia starożytnych pomników pisanych w Chinach", "Rękopiśmiennictwo w kulturze narodów Wschodu", "Pochodzenie cywilizacji chińskiej", "Kulty, religie, tradycje w Chinach", "Problemy genezy myśli chińskiej" [32-37]. W tych pracach, zgłębiając literacki pomnik "Tao-de-ching" i inne mało znane dzieła religijne, naukowiec nie tylko scharakteryzował cechy taoizmu jako religii, która powstała na początku nowej ery, ale także pokazał decydujący wpływ buddyzmu na pojęcia taoistyczne. Krytykując ogólnie przyjęte przez orientalistów przekonanie, że Lao Tzu jest autorem "Tao de ching", wiceprzewodniczący Vasiliev wyszedł poza teksty "Tao de ching" i "Zhuang Tzu" i zaczął używać mniej powszechnego kanonu dzieł taoistycznych. Badacz zwrócił uwagę na znaczący wpływ wczesnych pism buddyjskich (mianowicie zbioru "Guang hun min tzu") na badania naukowe; systematycznie opisywał głównych bohaterów mitologii taoistycznej.

Tematy taoistyczne często spotykane są w pracach VS Solovyova, w których nie tylko zarysował on empiryczny materiał własnych badań, ale także podjął próbę stworzenia oryginalnego szkicu chińskiej kultury. Jednocześnie naukowiec zarysował wspólne cechy taoizmu i konfucjanizmu.

Antropomistyczne idee przypisywane Lao Tzu przyciągnęły również uwagę LM Tołstoja, która wywodzi się z takich dzieł jak "List do Chińczyków", "Mądrość Chińska", "Wyrażenia chińskiego mędrca Lao Tze, wybranego przez LM Tolstima, Surat Coffee House, chińskiego mędrca Lao Tse i innych. [104-107]. We wczesnym taoizmie znajduje on potwierdzenie wielu swoich idei dotyczących miłości jako boskiego fundamentu ludzkiej duszy i aksjologicznego priorytetu doktryny o "odporności na zło przez przemoc".

FOR AUTHOR USE ONLY

Na początku XX wieku badania naukowe nad tekstami taoistycznymi stały się bardziej aktywne. I tak w 1911 roku Leon Wiger opracował pierwszy nowoczesny katalog korpusu tekstów taoistycznych [187]. Naszym zdaniem, dzieło to, przełomowe jak na swój czas, ma pewne wady, a interpretacja poszczególnych tekstów przez L. Wigera nie wydaje się dziś całkiem udana. Uwagi te można jednak poczynić jedynie w odniesieniu do obecnego poziomu zrozumienia taoizmu, w którym ważną rolę odegrały studia francusko-chińskiego historyka.

Warto zwrócić uwagę na twórczą spuściznę K. K. Flug [148-150], która również ma znaczący wpływ na ewolucję rozumienia filozofii taoistycznej. Badaczowi udało się nie tylko scharakteryzować główne etapy historii Kolekcji Książek Dao-zzana, ale także starannie przygotować aparaturę naukową, istotną w nazewnictwie, przekształcając w ten sposób swoje prace w unikalne opracowania, które mogłyby służyć za podstawę najnowszych osiągnięć naukowych. Na szczególną uwagę zasługuje monografia "The History of the Chinese Print Book of the Sun-era X-XII centuries". [148], w której autor rozważa rolę klasztorów taoistycznych jako centrów kulturalnych tradycyjnych Chin.

W 1950 roku Jan Hing-Shun po raz pierwszy przetłumaczył na rosyjski Tao-de-ching [179]. To właśnie ta praca stanowiła podstawę wszystkich najnowszych badań taoizmu w przestrzeni postradzieckiej i dostarczyła współczesnym studiom chińskim ważnego i niezbędnego doświadczenia w uzasadnianiu ideologii chińskiej za pomocą oryginalnego chińskiego tekstu. I dzisiaj, żadne fundamentalne badania nad filozofią taoizmu nie są praktycznie kompletne bez prac Yang Hin-Shun.

FOR AUTHOR USE ONLY

W 1960 roku LD Pozdnejewa po raz pierwszy przetłumaczył na język rosyjski nie mniej ważny taoistyczny tekst Zhuang-tzu [87]. Pomimo tego, że tekst ten jest jedynym rosyjskojęzycznym tłumaczeniem oryginalnego źródła (a zatem należy przecenić jego znaczenie), wywołał on intensywny dyskurs i krytykę ze strony chińskich ekspertów.

Japoński odkrywca Ofuti Ninja jest znaczącą postacią w naukowej tradycji badań taoizmu. Jego prace "Shoki-no-dozi (wczesny taoizm)" i "Dokesi-no Kenko (badania nad historią taoizmu)" [85, 86] stanowią szczytowe osiągnięcie współczesnych studiów taoistycznych.

Wśród dzieł okresu nowożytnego można wyróżnić monografię "Kult, religia, tradycja w Chinach" Wiceprezesa Wasiljewa, która zawiera rozdział o taoizmie [36, s. 218-290]. W pracy tej autor ujawnia esencję taoizmu jako wielopoziomowego systemu religijnego.

Uznany naukowiec-synolog i historyk filozofii Ye.O. Torchinov w swojej monografii "Taoizm: doświadczenie opisu historycznego i religijnego" [109] bada pochodzenie i genezę tradycji antropomii taoistycznej. Ujawnia on taoizm jako narodową religię chińską, która powstała w wyniku syntezy doktryn

filozoficznych i religijnych Lao Tzu, Zhuang Tzu, wyższej czystości (Maoshan) i prawdziwej jedności (Zhen i). Biorąc pod uwagę znaczenie nauk tao dla tradycyjnych Chin, autor zwraca się do analizy ćwiczeń gimnastycznych i duchowych, praktyk kontemplacyjnych i seksualnych, istoty alchemii, itp., czyli bada różnorodność taoistycznej psychotechniki, która stanowi podstawę do realizacji duchowej transgresji w kontekście antropomii wschodniej. W rezultacie EA Torchinov stwierdza, że taoizm działa jako kurs ideologiczny, który zawiera doktrynę religijną o poziomach filozoficznych i refleksyjnych oraz psychofizjologiczne osiągnięcie zmienionych stanów psychiki, które z punktu widzenia świadomości religijnej są świadome.

W taoizmie E.A. Torchinov rozróżnia dwa etapy rozwoju, które umownie nazywa odpowiednio etapem kształtowania się jednej tradycji taoistycznej oraz etapem rozwoju taoizmu jako rozwiniętej religii. Każdy z nich jest podzielony na odrębne okresy. Pierwszy etap zawiera okres starożytnych przed-taoistycznych wierzeń religijnych (do IV - III w. p.n.e.), okres "zracjonalizowanych" wierzeń (III w. p.n.e. - II w. p.n.e.) oraz okres końcowy kompilacji taoizmu jako polimorficznego nurtu ideologicznego (II w. n.e.), kiedy to ostatecznie zsyntetyzowano kierunki panującego okresu.

Etap rozwoju taoizmu jako rozwiniętej religii, badacz dzieli warunkowo na okres szybkiej instytucjonalizacji i powstawania różnych szkół taoistycznych (II - VI w.); okres kształtowania się integralnych kierunków taoistycznych w wieku rozdrobnienia i rozwoju tendencji poprzedniego etapu (VII - VIII w.); okres kształtowania się warunków wstępnych do powstania "nowych szkół", kiedy to pragnienie samodoskonalenia, które realizuje się poprzez praktykę medytacyjną (IX - XI w.).); okres powstawania "nowych szkół" (XII-XIII w.). W tym okresie - dni ideologicznej stagnacji i triumfu synkretyzmu religijnego taoistycznego, w którym znajduje się okres aktywnej formacji synkretyzmu taoistycznego poprzez "dobre księgi" (shan-shu) (XIV-XVI w.), okres całkowitej dominacji synkretyzmu religijnego i na wpół podporządkowanej pozycji XV - początek XX w.), i wreszcie okres nowożytny związany z transformacją taoizmu w warunkach rewolucyjnej transformacji tradycyjnego społeczeństwa chińskiego [93, s. 304]. Jednak postępujący rozwój taoizmu kończy się, zdaniem myśliciela, dokładnie w okresie 1445-1607, o czym świadczy końcowy projekt "Tao-tsangu", który przestał być uzupełniany nowymi dziełami.

Naszym zdaniem, prace Torchinowa są najgłębszymi pracami w przestrzeni postradzieckiej na polu badań tradycji antropomii taoistycznej.

W 1986 roku ukazała się praca EO Torchinova, autorstwa AI Kobzeva i NV Morozova, "Skarb Tao" [65], która wniosła ogromny wkład w rozwój krajowych studiów taoistycznych. Artykuł odsłania istotę kanonu taoistycznego i dotyka historii taoisty.

COPYRIGHT ISE ONLY

W latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku ukazała się praca LM Menshikova, w której cały dział poświęcony jest wczesnej historii taoistycznych zbiorów książek [78, s. 193-206]. Praca ta uznawana jest za ważne i gruntowne studium dalszego rozumienia filozofii taoistycznej, ponieważ LM Menshikov, opierając się na tekście chińskim, bada nie tylko źródła taoistyczne, ale także teksty tradycji buddyjskiej. Studium pokazało model metodologii nauki taoistycznej, która leży u podstaw pracy ze źródłami pierwotnymi.

Antropomistyczne idee taoizmu zostały dokładnie zbadane w pracach Filonova [117-147], w których badacz analizując historię powstania i klasyfikacji strukturalnej Kanonu Taoistycznego ("Tao-zana"), opracował metodologię hermeneutyki tekstowo-filologicznej do analizy wczesnych tekstów tradycji taoistycznych. W rozprawie doktorskiej "Zabytki piśmiennictwa taoistycznego III-VI wieku" autor zbadał zabytki taoistycznej tradycji religijnej Kolekcji Książki Szantzina i najpierw zaproponował kompleksową metodologię ich analizy.

Ale szczególnie godna uwagi jest przeprowadzona przez Filonova analiza fundamentalnego dzieła taoistycznego "Juan-ting-ching", ponieważ to w nim taoistyczna samowiedza postrzega topografię człowieka jako antropologiczny kosmos, jeden z rodzajów samodoskonalenia.

FOR AUTHOR USE ONLY

Badacz zauważa, że teoria przestrzeni antropologicznej jest wielopoziomowym systemem, w którym można wyróżnić następujące komponenty:

1) podstawowe i dodatkowe schematy strukturalne, którymi są układy narządów wewnętrznych człowieka, tradycyjnie nazywane "pięcioma repozytoriami" w kontekście kultury chińskiej;

2) pojęcie bóstw "wewnętrznych" (neu-shen), czyli bóstw duchowych postrzeganych przez mieszkańców kosmosu ludzkiego ciała;

3) sposób aktualizacji obiektów przestrzeni antropologicznej - "wizja wewnętrzna";

4) pojęcie sił napędowych przestrzeni antropologicznej - teoria dynamicznego oddziaływania sił yin-yang wewnątrz człowieka;

5) pojęcie homomorfizmu, czyli podobieństwa strukturalnego mikro- i makrokosmosu oraz ich poszczególnych składników;

6) koncepcja kultywowania ducha poprzez wspieranie ciała i związana z tym koncepcja przezwyciężania śmierci;

7) idea związku pomiędzy zdrowiem fizycznym a uzyskaniem nieśmiertelnego statusu - Xiang. Ogólnie rzecz biorąc, w taoizmie słowo Xian jest niejednoznaczne. Dlatego błędem byłoby nadanie mu wyłącznej wartości

"dążenia do nieśmiertelności". Chodzi raczej o skłonność do wstępowania do wyższych światów świętych, to znaczy do bycia szamanem, magikiem o wrodzonych cechach nadprzyrodzonych;

8) motyw "podróży", zgodnie z którym taoista, poprzez krajobrazy swojego wewnętrznego kosmosu, staje się Xiangiem i otrzymuje zdolność wzywania do swego ciała bóstw niebieskich lub kontrolowania sił wszechświata [117].

Dzieło legendarnego chińskiego myśliciela Chen Go-fu, "The Study of the Origin of the Taoist Canon" ("Tao Tsang Yuan Kao") [168], opublikowane w 1935 roku, jest unikalnym dziełem w ewolucji studiów taoistycznych. Należy zauważyć, że jego autorka była chemikiem-technologiem w swojej głównej specjalizacji. Jednak pomimo niespójności specjalizacji badacza z jego zainteresowaniem taoizmem, możemy śmiało stwierdzić, że dzieło to jest powszechnie uznanym studium kanonu taoistycznego, które nadal pozostaje wybitne zarówno pod względem jego fundamentalnych, jak i głębokich poszukiwań filozoficznych.

Niewątpliwie chińska tradycja naukowa jest wiodącym studium tekstowym i filologicznym tekstów taoistycznych. Wskazane jest jednak wskazanie pewnych ograniczeń w pracy chińskich myślicieli, których filozofie były ukierunkowane na studiowanie tekstów "klasycznych" w interesie konfucjańskiej elity (nawiązujących do dzieł "Lao-tzu", "Zhuang-tzu", "Tsan tun-qi" "," Baopu-tzu "," Guan Yin-tzu "), podczas gdy zdecydowana większość innych tekstów kanonicznych została uznana za "przesądne" i "puste", nie warte uwagi.

Rewolucja burżuazyjna z 1911 r. w Chinach dała impuls do powstania serii gruntownych badań taoizmu, opracowanych w świetle znanych wówczas zmian w europejskiej myśli filozoficznej, które różniły się w ramach podejścia pozytywistycznego i egzystencjalistyczno-fenomenologicznego. Ponadto, znaczny wpływ na naukowe i praktyczne wnioski uznanych chińskich myślicieli Fu Jin-tzu, Xu Dishan, Zhong Zhao-tzu, Wen Ido i wielu innych przyczyniły się do socjologicznego podejścia francuskiej szkoły filozoficznej ze względu na utworzenie w jej kronikach metodologii rozważań nad perspektywami religijnymi.

Warto podkreślić, że istnieją znaczące różnice pomiędzy zagranicznymi i krajowymi studiami historycznymi i filozoficznymi nad antropomistycznymi ideami tradycji taoistycznej. Na Ukrainie, w przeciwieństwie do znacznej części europejskich badań naukowych nad zagadnieniami taoistycznymi, w rzeczywistości nie ma fundamentalnej rozprawy i monograficznych prac filozoficznych na temat problemów taoizmu.

Naszym zdaniem dużym zainteresowaniem naukowym cieszy się artykuł Jurczenki i Kostenki "Etyka taoizmu w kontekście kultury chińskiej" [177], który poświęcony jest badaniu wielowektorowej reprezentacji etycznej w taoizmie. Najważniejszym rezultatem tej pracy, opartej na historycznej metodzie

indukcyjnego uogólniania faktów, poglądów i koncepcji, jest stwierdzenie, że taoizm jako szkoła filozoficzna stanowi swego rodzaju "eksperymentalną" platformę dla kształtowania się tendencji etycznych nie tylko w kulturze wschodniej, ale i w ogóle. tego zjawiska.

Szczególną uwagę zwraca się na konkluzję autorów, że etos taoizmu nie ogranicza się do jego praktycznej orientacji, ale działa jako skuteczny sposób na osiągnięcie harmonii, stałej równowagi trwającej przez całe życie. Wyróżnia to zarówno poziome, jak i pionowe powiązania, dzięki którym osiąga się tao.

Horyzontalne powiązania osiągnięć Tao są tworzone przez budowanie taoistycznej harmonii etycznej między ludźmi. Z kolei ogniwa pionowe są reprezentowane przez sześć kroków. Pierwszy z nich to edukacja samego siebie; drugi i trzeci to zrozumienie ich wyjątkowej roli w rodzinie i w społeczeństwie; czwarty - świadomość siebie w stanie; piąty - osiągnięcie harmonii ze światem; wreszcie szósty - świadomość własnej pozycji we wszechświecie.

Dziś, na przełomie tysiąclecia, światowy kryzys współczesnej cywilizacji nigdy wcześniej nie był odczuwalny, powodując znaczne zwiększenie zakresu negatywnych tendencji w rozwoju społecznym, w tym problemów w relacjach między człowiekiem a społeczeństwem. Chodzi nie tylko o ponowne przemyślenie podstaw moralnych i etycznych interakcji między ludźmi, ale także o ich globalizację, czyli kształtowanie się uniwersalnego modelu zachowań międzyludzkich w XXI wieku. Rozważania takie muszą bez wątpienia opierać się na ponadnarodowej koncepcji celu i zasad ludzkiego zamieszkania na Ziemi, opartej na zasadach etyki i wysokiej moralności, dość głębokiej, oryginalnej i bardzo różnorodnej w kontekście taoizmu. Wierzymy, że taoizm z tych pozycji posłuży jako podstawa do zbudowania nowoczesnego mechanizmu interakcji między człowiekiem a społeczeństwem. Dlatego rytuały tradycyjnego chińskiego społeczeństwa muszą być dokładnie przemyślane i przeanalizowane.

FOR AUTHOR USE ONLY

Sukcesem z tego punktu widzenia są badania Chawronenki "Tradycyjne kulty i rytuały Chin" [158]. W swojej pracy autor ukazuje fundamentalną rolę chińskich rytuałów społecznych w konfucjańskich modelach cywilizacyjnych z punktu widzenia ich kulturotwórczej funkcji. Zauważa, że taoizm znajduje się na samym szczycie osobistego panteonu Tao, i wskazuje, że wielki Tao jest nawet nad niebem, ale nie nabywa uosobionych cech cudotwórcy właściwego bóstwom w kontekście innych prądów religijnych.

Taoiści są uważani za najwyższe bóstwo cesarza Yu-huanga, który według mitologicznej koncepcji pochodzi od ludzi. Yu-huang był panem, ale potem z własnej woli zrzekł się tronu, opuścił swoje ziemskie życie, stał się pustelnikiem, a ostatecznie zwrócił się do bóstwa.

Ogólnie rzecz biorąc, człowiek podlega wpływom prawie 33.000 bóstw, co znajduje odzwierciedlenie w kulturze taoistycznej. Starają się one interpretować ten wpływ w realnym życiu za pomocą maskotek, wróżbiarstwa, nakazów.

Ponadto, w drugim wieku n.e. rozpoczął się proces czczenia legendarnego założyciela taoizmu, Lao Tzu. Ta historyczna epoka charakteryzuje się pogłębianiem się religijnego komponentu taoizmu, co przejawiało się w powstawaniu profesjonalnych ministrów kultu i ich stowarzyszeń, a także w upowszechnieniu się holistycznego systemu rytuałów i praktyk kultowych. Do dziś zawierają one kulty szamańskie, pewne przejawy ekstazy i postawy trans-światowe.

Na cześć wielkich bóstw, Taoiści zbudowali specjalne świątynie, aby zbierać datki i tworzyć bożków wiary. Miejsce obrzędów i kultu było nie tylko budynkiem kultowym, ale również mistycznie wybranym przez kapłanów na innym terytorium, co ich zdaniem ułatwiało prowadzenie działań magicznych.

Taoiści widzieli kontakt z bogami w celu przeprowadzenia takich rytuałów, aby otrzymać od nich pomoc i radę, okazując swój własny bezgraniczny szacunek i niewypowiedzianą zgodę na wsparcie i opiekę.

Ponadto należy zwrócić uwagę na znany i rozpowszechniony w taoizmie system specjalnych ćwiczeń fizycznych, który zawiera praktykę oddychania, medytacji, odnowy alchemii wewnętrznej.

FOR AUTHOR USE ONLY

Całkiem sprawiedliwe jest stwierdzenie Chawronenki, że taoizm, jako chińska religia narodowa, nie mógł stworzyć jednej dogmatycznej podstawy jak chrześcijański "symbol wiary", który niewątpliwie odzwierciedlał specyfikę rytualnej działalności taoistów na wszystkich szczeblach organizacyjnych. Dobrze znany jest również fakt, że w taoizmie nie ma jednej struktury kościelnej [158].

Na uwagę zasługuje praca A. Gutsulyaka "Zastosowanie taoizmu w chińskiej wersji doktryny komunistycznej" [50], w której autor rozważa filozoficzne podstawy ukształtowania się narodowej wersji chińskiej ideologii komunistycznej, której podstawy oparte są na tradycji taoistycznej.

Ukraiński badacz M. Szamszur w swoim studium nad pojęciem miłości w specyficznym dla kultury kontekście obrazu świata chińskiego etnosu [170] dokonał współczesnego, paradygmatycznego wycinka definicji miłości i ujawnił jej istotę jako osobistego uczucia antropomicznego. W ten sposób uzasadnił powszechność kluczowej idei miłości do życia w taoistycznej antropomistyce, która zaowocowała wysiłkami taoistów na rzecz zapewnienia sobie długowieczności. Wyznacznikiem tego jest harmonia w świecie i równowaga w życiu, emocjach i materialnym stanie człowieka.

Mgr Szamszur dokonuje fundamentalnych spostrzeżeń na temat ważnej i bardzo odpowiedzialnej postawy Taoistów wobec życia intymnego, rysując w tym kontekście paralelę pomiędzy Taoistami a ludem Indian. Przedstawia główne czynniki taoistyczne, które są decydujące w relacji między mężczyzną a kobietą: jest ona wolna od kompleksów relacji.

Należy zauważyć, że badanie zasad relacji intymnych między osobami sformułowanych w głębi taoizmu jest dziś przedmiotem zainteresowania naukowców, ponieważ identyfikuje jako główną dźwignię i podstawowy naturalny składnik komunikacji małżeńskiej życie intymne, w którym taoiści widzieli przyczynę długowieczności.

Ta "Praktyka Drogi" zapewnia niesamowitą aktywność świadomości, która łączy się z maksymalną pełnią instynktu seksualnego i jest bezpośrednią manifestacją interakcji kosmicznych sił yin i yang, wielkiej sztuki, która pomaga uwolnić Czyste Pragnienie ukryte w łonie seksualności.

Mgr Shamshur zauważa, że relacje intymne są interpretowane przez Taoistów jako interakcja pomiędzy Wodą (kobieca) i Ogniem (męska), a stosunki seksualne odtwarzają główne etapy poprawy psychosomatycznej. Co więcej, każdy aspekt tej doskonałości nabiera głębokiej kosmologicznej treści, która jest zawoalowaną esencją duchowego i twórczego wydarzenia [170].

Interesujący jest również fakt, że intymne związki w taoizmie są postrzegane jako najprostszy, ale raczej skuteczny sposób uchwycenia kobiecej energii, co z kolei jest warunkiem wstępnym do osiągnięcia pożądanego stanu na Drodze.

FOR AUTHOR USE ONLY

Badacz może dojść do wniosku, że taoiści stopniowo (czyli w średniowieczu) doszli do wniosku, że istnieje zasadnicza relacja między psychiczną (wewnętrzną) alchemią człowieka a sferą życia intymnego. Łatwo zauważyć, że pogląd ten jest potwierdzony przez współczesnych naukowców.

W tym kontekście należy podkreślić naukowe znaczenie badań A. Akimovej, których wyniki zostały odzwierciedlone w pracy "Właściwości artystyczne traktatu filozoficznego" Tao de Jing "[6]. Autor udowadnia, że nie jest możliwe podanie odpowiedniego przekładu "Tao de ching" w ogóle. Można jedynie wyrazić swój własny stosunek do tych tekstów. Co więcej, błędem jest twierdzenie, że Lao Tzu ujawnia istotę Tao: uogólnia jedynie treść Tao de Jing w wyniku usystematyzowania i uzasadnienia własnych przeczytanych i zrozumiałych wrażeń.

W żadnym wypadku nie należy tego jednak traktować jako wniosku o niemożności poznania Tao w ogóle jako takiego, ponieważ znane szczególne podejście do studiowania "Tao de Jing" jest ezoteryczne, nasycone elementami mistyki. Dlatego nie jest możliwe zrozumienie Tao wyłącznie przez umysł, ponieważ jest on bezkształtny i wzniosły nad naturą. Aby połączyć się z Tao,

trzeba znać jego istotę jako koncepcję sił napędowych antropologicznego kosmosu - teorię dynamicznego oddziaływania sił yin-yang wewnątrz siebie.

Tao jest jednak niemożliwe do zobaczenia, ponieważ jest dostępny tylko w chwili oświecenia. Dlatego Tao-de-jing jest trudnym do zrozumienia traktatem, którego znaczenie ujawnia się poza logiką i rozumem, a mianowicie na poziomie intuicyjnej percepcji i głębokiej penetracji.

A. Akimowa przekonująco pokazuje, że dzieło to jest pełne środków artystycznych. Ale tutaj należy podać jakieś wyjaśnienie: Osobliwością interpretacji treści Tao-de-jingu jest odróżnienie jego oryginału od wielu kopii stworzonych sztucznie przez badaczy i czytelników, którzy starali się zrozumieć Tao. Jednym z decydujących kryteriów odróżniających oryginał od podróbki jest jego "naturalność" i "prostota". Jednocześnie zarówno "naturalność", jak i "prostota" wychodzą od idei "wielkiego piękna Tao" jako piękna natury, które nie zostało dotknięte ręką człowieka.

Taoistyczna esencja "duchowości" człowieka polega na zdolności do samodzielnego odkrywania treści "Tao de ching", która jest ukryta w formalnej strukturze własnego tekstu. Wiedza o nim musi być budowana poprzez rozwój skojarzeń semantycznych i figuratywnych, które charakteryzują się niekompletnością i brakiem porozumienia. Konsekwentnie, realizacja cech duchowych człowieka w tym kontekście jest możliwością manifestacji pewnej fantazji dla zrozumienia głębokiej treści dzieł taoistycznych i samodzielnego konstruowania mety fabuły. Dlatego nie można nie zgodzić się z wnioskiem A. Akimowej, że to właśnie tajemnica spowija treść nauczania Taoistów. Jej ujawnienie jest możliwe tylko poprzez akt urzeczywistnienia duchowego przewinienia, które pozwala człowiekowi przekroczyć nieodzowną granicę ludzkiej świadomości, a tym samym poddać się istotnej duchowej przemianie [6].

PDF AUTHOR USE ONLY

Na uwagę zasługuje praca ukraińskiego badacza V. Kiktenko, która poświęcona jest krytycznej analizie wniosków brytyjskiego synologa D. Nidema na temat specyfiki doktryn szkół filozoficznych tradycyjnych Chin [64]. Artykuł opisuje osobliwości filozofii D. Nidema dotyczące pochodzenia i rozwoju nauki chińskiej, które nie zostały zauważone w pismach analitycznych innych badaczy.

V. Kiktenko słusznie uważa, że D. Nidem znajduje metodologiczne źródło chińskiej nauki w Taoizmie. To właśnie doskonalenie podstaw taoizmu aż do XVII wieku doprowadziło do wyższego poziomu rozwoju nauki chińskiej niż europejski.

Faktem jest, że podstawą chińskiej myśli filozoficznej i naukowej jest taoistyczny antropologiczny kosmos człowieka, który pochodzi z wzajemnych powiązań i współzależności wszystkich zjawisk na świecie. Stąd pojawienie się wczesnej nauki chińskiej nad nauką europejską: oprócz powszechnie uznanych w świecie nauk opartych na podstawach racjonalności (astronomia, matematyka,

fizyka, chemia itp.), nauka chińska zawierała dodatkowo alchemię taoistyczną. Medycyna na tej liście dziedzin naukowych zajmowała pośrednie miejsce, a więc była bardziej zaawansowana niż w Europie. Wniosek ten jest poparty znaczącym wkładem naukowym i praktycznym taoistów w dziedzinach chemii, biologii, farmacji i botaniki, nie tylko w Chinach, ale także w Korei, Japonii i Wietnamie.

Z drugiej strony, D. Niedem opisał antropologiczną aksjologię taoizmu jako pragnienie długowieczności cielesnej i w ogóle nieśmiertelności poprzez stosowanie metod oddechowych i terapeutycznych, w tym technik gimnastycznych i seksualnych [64].

Tak więc, dzisiaj, zagraniczna nauka zgromadziła znaczącą bazę badawczą w taoizmie, która pozwala nam mówić o ugruntowanej tradycji eksploracji idei antropomistycznych we współczesnej tradycji historycznej i filozoficznej taoizmu, którą staraliśmy się aktywnie wykorzystywać.

## Wniosek

1. Krytyczny przegląd literatury naukowej umożliwił zidentyfikowanie aktualnych trendów w historycznej i filozoficznej analizie ewolucji taoistycznego światopoglądu, które świadczą o dominacji dwóch wzajemnie wykluczających się pozycji w naukowym doświadczeniu nienaukowych form światopoglądu: obiektywistycznego deskryptywizmu i subiektywizmu. Przezwyciężenie sprzeczności między tymi dwoma podejściami jest kluczowym kryterium rozwoju aparatu metodologicznego historycznej i filozoficznej rekonstrukcji elementów taoistycznego paradygmatu konceptualnego. Rozwiązanie tego problemu wymaga uzupełnienia klasycznego archeologicznego podejścia do historii idei o elementy konstruktywnej hermeneutyki form myślenia minionych epok za pomocą nowoczesnego myślenia filozoficznego.

Analiza literatury naukowej wskazuje na potrzebę historycznego i filozoficznego wykorzystania osiągnięć współczesnej filozofii. W kontekście tego badania wyłaniają się dwa rozwiązania metodologiczne kluczowe dla tego zadania: interpretacja historii mistyki taoistycznej jako ewolucji antropomizmu oraz konceptualizacja idei myślicieli taoistycznych o naturze syntezy mistycznej za pomocą koncepcji transgresji.

2. Badania nad ewolucją idei myślicieli taoistycznych dotyczących natury doświadczenia mistycznego przy użyciu nowoczesnych narzędzi metodologicznych już dawno się wyczerpały i wymagają radykalnej aktualizacji. Źródłem takiej aktualizacji jest konceptualizacja przedteoretycznych, w szczególności mistycznych, przedstawień za pomocą koncepcji nowoczesnego myślenia filozoficznego. W kontekście postmodernizmu filozoficznego transgresja jest środkiem konceptualnego przezwyciężania metodologicznych redukcji tradycyjnych modeli myślenia

FOR AUTHOR USE ONLY

metafizycznego i dialektycznego, zdolnym do tworzenia najnowszych form rozumienia syntezy niejednorodnych elementów bytu. Transgresja, jako alternatywa dla statycznej metafizyki tożsamości i dualistycznego modelu klasycznej dialektyki, jest wygodnym środkiem do przemyślenia idei o istocie mistycznej syntezy, która jest uniwersalnym składnikiem merytorycznym synkretycznych systemów światopoglądowych.

3. Współczesne badania nad metodologią analizy filozoficznej klasycznych tekstów "Lao-tzu", "Zhuang-tzu", "Tsan-tun-qi", "Baopu-tzu", "Guan Yin-tzu" i innych. różnią się fundamentalnym światopoglądem filozoficznym i solidnością uzyskanych wniosków. Podjęto próbę rozwiązania ważnych naukowych i praktycznych problemów wyodrębnienia etapów taoizmu, wyjaśnienia metodologii taoologii, ujawnienia zagadnień genetyki, ewolucji i treści historycznych tradycji antropomii taoistycznej. W badaniach teoretycznych okresu nowożytnego po raz pierwszy zastosowano innowacyjne techniki metodologiczne - przyciąganie informacji zgodnych ze źródłami taoistycznymi, analizę semantyczną tekstów bezpośrednio chińskich, analizę tekstów taoistycznych w systemie chińskich osiągnięć kulturowych i filozoficznych oraz techniki starannej analizy filologicznej.

FOR AUTHOR USE ONLY

# ROZDZIAŁ 2. PROBLEM TRANSGRESJI DUCHOWEJ W KONTEKŚCIE FORMACJI TAOISTYCZNEJ ANTROPOMSTYKI

Specyfika ewolucji taoistycznego systemu światopoglądu jest synkretycznym połączeniem mistyki duchowo-teoretycznej z mistyką ciała i aktywnej praktyki.

Droga od mitologicznego mistycyzmu enstatycznego i filozoficznego mistycyzmu świadomości wczesnego i dojrzałego taoizmu do mistycyzmu działania religijnego i mistycyzmu późniejszej alchemii późnego taoizmu musi być prześledzona właśnie w kategoriach antropomistyki, czyli jako rozwój praktyk subiektywizmu.

W tym kontekście transgresja jest centralnym elementem ontologii mistycznej, ponieważ implikuje ona moment niepewności co do stanu przejściowego między poziomami wewnętrznego rozwoju duchowego osoby, otwartego na identyfikację za pomocą świadomości.

## 2.1 Etapy rozwoju tradycji antropomii taoistycznej

FOR AUTHOR USE ONLY

Analiza źródeł pierwotnych w poprzednim rozdziale prowadzi nas do tezy, że to właśnie ewolucyjna ścieżka taoistycznej antropomistyki może ujawnić i do pewnego stopnia uzasadnić główne zagadnienia duchowej transgresji na każdym etapie rozwoju antropomistycznej tradycji taoistycznej.

Początki pierwszych poglądów antropomicznych w taoizmie sięgają okresu zhango (V - III w.), kiedy to powstała duchowa szkoła "Tao i De" jako systematyczny związek spontanicznych organizacji ideologicznych [7]. Nauki Tao i De zostały zawarte w dziełach Tao de Jing [53] i Zhuang Tzu [167].

Podstawową koncepcją "Tao-de-ching" jest istnienie jednej substancji, która jest główną przyczyną wszystkiego, co jest dostępne. Wczesne idee taoistyczne, które zaczęły być znane jako Tao-Jiao, były ściśle związane z rytuałami egzorcyzmowania złych duchów, z uzdrawiającymi, starożytnymi świętami ludowymi.

W tłumaczeniu z chińskiego, Tao oznacza "Ścieżkę", "Drogę", "Wyższą Zasadę", "Metodę" i tym podobne. Mędrzec Lao-tzu, którego zdecydowana większość uczonych uważa za autora traktatu Tao-de-ching, postrzega Tao jako spójną, naturalną formację istniejącą bez żadnej zewnętrznej ingerencji. To rodzi wszystko, jest początkiem wszystkich początków. Jednak dyskusje na temat zasadniczego wypełnienia Tao trwają do dziś.

Chiński historyk Sima-Qian, którego życie toczy się mniej więcej od II do I wieku, krytykował autorstwo traktatu "Tao-de-ching". Starannie badając biografię Lao Tzu, myśliciel sugerował, że autorem traktatu jest współczesny

Konfucjusz Lao Lai. Jednakże, pomimo dobrze uzasadnionego punktu widzenia starożytnego chińskiego badacza, społeczeństwo dało palmę pierwszeństwa w tej sprawie, a mianowicie Lao Tzu, który w opinii wielu nakreślił w swoim traktacie szczególną wizję nauk Konfucjusza [51].

W wiodących kręgach naukowych w Chinach często dochodziło do dyskusji na temat celu, w jakim napisano Tao-de-ching. Jednak w tej kwestii naukowcy nie znaleźli jednoznacznej odpowiedzi. Niektórzy z nich uważali, że tekst ten powinien być traktowany jako dyspensacja mędrca, który chciał "zamówić Niebiańskie". Inni byli przekonani, że dzięki temu traktatowi człowiek będzie w stanie osiągnąć doskonałość i harmonijną samotność z naturą. Zauważamy jednak, że oba podejścia są słuszne, aby istnieć i uzupełniać się wzajemnie, ponieważ istota Tao nie ogranicza się do biernej kontemplacji. Podążanie drogą Tao polega na pokonaniu, przekroczeniu granic ludzkiej egzystencji, a w końcu na osiągnięciu nieśmiertelności.

Zwróćmy również uwagę na istnienie trzeciego, mniej rozpowszechnionego i w pewnym sensie spekulacyjno-filozoficznego podejścia do rozważań na temat Tao-de-ching. Odnosimy się do prób interpretacji tekstów chińskich, takich jak klasyczne zabytki filozofii starożytnej Grecji.

Wydaje nam się, że analiza porównawcza między chińskimi przejawami filozofii a ogólnie uznanymi podstawami starożytnej greckiej myśli filozoficznej jest możliwa tylko w kontekście wpływu ustaleń starożytnego dziedzictwa na filozoficzną refleksję średniowiecznego Wschodu i ich transformacji podczas przekładu na języki orientalne (chiński, arabski).

FOR AUTOR USE ONLY

Według E. Torchinova, linie tekstów taoistycznych są liniami ezoterycznego przekazu tradycji "nauczyciel-uczeń", a uwaga wyznawców koncentrowała się na zrozumieniu konkretnych praktyk, które z czasem stały się znane jako "sztuka Tao" (Tao-shu), i to właśnie te praktyki pod różnymi kątami i były przedmiotem zainteresowania autorów tekstów filozoficznych [109]. Wynika z tego, że główne i najbardziej ezoteryczne w Tao-de-ching i Zhuang-tzu są "Drogi Sztuki" (w tekście "Zhuang-tzu" nazywane są "sztuką Pan Chaosu" - hun-dun, zhi shi), które sprowadzają się do kontemplacji i medytacji w celu osiągnięcia transu, zapominając o ograniczonym ego i jednocząc się z istotą, w rezultacie regulując ruch przepływów qi w ciele jak poprzez ćwiczenia dynamiczne (tao-yin), a także za pomocą ćwiczeń oddechowych (sin-qi).

Stwierdzenie to przestaje być bezsensowne, gdy rozważa się nauki Tao-de-ching i Zhuang-chi w kontekście innych taoistycznych i wczesnych taoistycznych zabytków z okresu przedimperialnego i wczesnego cesarstwa (IV-II w. p.n.e.). Odnosimy się do taoistycznych przewodników Guan-tzu, tekstów Mavandy (w tym "Cztery Kanony Żółtego Cesarza Juan-de-si Jing", "Wiosna i Jesień Pana Liu" ("Liu-shi chun-tzu") i "Huainan-tzu" "(" Refleksje Mędrca Hainaina") [109, s. 37-47].

Zhuang Tzu Collection of Texts to książka składająca się z krótkich przypowieści syntetyzowanych z różnych źródeł. Zgodnie z konwencjonalną mądrością, jej pierwszy autor napisał tylko siedem pierwszych przypowieści, a resztę uzupełnili jego zwolennicy. Dlatego nie sposób udowodnić autorstwa Zhuang-tzu. Jednak z pewnym stopniem pewności możemy założyć, że szereg tekstów noszących imię starożytnego filozofa Królestwa Słońca zostało usystematyzowanych i ułożonych około połowy II wieku p.n.e. na dworze znanego wielbiciela mądrości taoistycznej Liu-An, władcy Huainan. Na przestrzeni lat dzieło to przyjęło różne interpretacje i pod koniec trzeciego wieku znany chiński myśliciel Ho-Xiang opublikował nowe wydanie książki, identyfikując trzydzieści trzy części.

Należy zauważyć, że konieczność podzielenia tekstu na trzy części, a także problem ustalenia autorstwa rozpatrywanej książki, jest do dziś przedmiotem gorących dyskusji. Mamy jednak rację mówiąc z pewnością, że to Go-Xiang nadał książce Zhuang-tzu jej ostateczny wygląd i strukturę, które dotarły do współczesności [167, s. 404-405].

Analiza legendarnego tekstu "Zhuang-tzu" prowadzi do wniosku o wieloaspektowym ładunku semantycznym tej pracy. I jest to naturalne, ponieważ zbiór tekstów chińskich, o których mowa, jest logicznym wynikiem pracy dużej liczby autorów, którzy położyli rękę do doskonałości.

FOR AUTHOR USE ONLY

Na szczególną uwagę zasługuje analiza poszczególnych działów tej pracy przez różnych badaczy. Przedstawione w nich rozważania i wątki łączy ogólny paradygmat poglądów wyrażony w tytule każdej z sekcji. Jak zauważył amerykański badacz K. Rand w swojej krytycznej analizie struktury Zhuang-tzu, każda część tego tekstu ma pewną "mistyczną" tonację [167, s. 405].

Jednocześnie druga i trzecia część artykułu są wszechstronne w sposobie prezentacji materiału. Wskazują na to badania A. Grahama i K. Randa, którzy wyróżniają osiem lub jedenaście rozdziałów w osobnej grupie, uzasadniając ich istotę filozoficzną jako przeprosiny za "prymitywizm" [167].

Z drugiej strony, zasadnicze wypełnienie rozdziałów siedemnastu - dwudziestu dwóch dialogami i fragmentami, które rozwijają idee zawarte w pierwszych rozdziałach, daje powód, aby uznać ich autorów za zaangażowanych w szkołę Zhuang Tzu. A rozdziały od dwunastu do czternastu są przesiąknięte kluczową ideą pogodzenia filozoficznych idei starożytnych taoistów z konfucjanizmem. A. Graham opisuje te rozdziały jako "synkretyczne", a K. Rand nazywa je "racjonalistycznymi" [167, s. 405].

Na szczególną uwagę zasługują teksty rozdziałów dwudziestych ósmych - trzydziestych jeden, w których prześledzono pojęcie korzystania z życia. Pozycja ta jest bardzo zbliżona do poglądów chińskiego mędrca Yang Zhu, który jest znany z tego, że zaprzeczył naukom Konfucjusza.

Tekst Zhuang-tzu jest pełen paradoksalnych wniosków i składa się z żywych przypowieści, które są ściśle związane z istotą i wewnętrzną sprzecznością filozofii taoistycznej. Na przykład Zhuang-tzu podkreśla, że nic na świecie nie jest ani piękne, ani brzydkie, duże, ani małe; wszystko na świecie istnieje tylko w odniesieniu do czegoś innego i jest w gęstej interakcji. I tak oto w tekście istnieje kolosalna symbioza wszystkiego.

Teksty Zhuang-tzu i Tao-de-ching zawierają antropomistyczne idee, które określają konkretny światopogląd, który można wstępnie nazwać "filozofią Tao". Stanowią one istotną część chińskiej tradycji kulturowej i dlatego uważane są za obiekt szczególnego szacunku wśród oświeconych przedstawicieli chińskiej cywilizacji duchowej, niezależnie od ich religijnych lub filozoficznych przekonań lub poglądów.

Interpretacje Dao & De Schools z pewnością posłużyły za podstawę do dalszego rozwoju taoizmu w piśmie. Miały one niekwestionowany autorytet wśród uczonych, którzy nie mieli nic wspólnego z taoistycznym ruchem religijnym. To właśnie uczeni w piśmiennictwie wywarli znaczący wpływ na estetyczne, artystyczne i literackie elementy chińskiej tradycji kulturowej. Z reguły czytelnicy ich dzieł w dużej mierze nie mieli związku z taoistyczną tradycją antropomiczną, a interpretacjami tych dzieł zajmowali się często konfucjańscy intelektualiści.

FOR AUTHOR USE ONLY

Ciekawe jest też, że autorzy "Zhuang-tzu" i "Tao-de-ching" nie zapisali się do żadnej ze szkół filozoficznych. Dlatego też pojawienie się szkoły "Tao i De" nie spowodowało powstania spójnego systemu ideologicznego, jak na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać. Wręcz przeciwnie, pierwszy etap kształtowania się tradycji antropomii taoistycznej, która trwała od V wieku. P.C. na II. AD, można uznać za "przypadkowe". To właśnie w tym okresie powstały elementy taoizmu, które miały charakter religijny.

Stopniowo liczba szkół ezoterycznych starożytnego taoizmu zaczęła się zmniejszać. Zamieniły się one w zamknięte organizacje duchowe. Ale ograniczony dostęp do ich uczniów nie zmniejszył ich znaczenia.

Taoistyczne szkoły ezoteryczne stały się integralną częścią chińskiego życia. Co więcej, w organizacjach duchowych, gdzie wcześniej dominowała magia, kult dusz przodków zaczął się szybko manifestować, a w szkołach wyższej rangi kult "Nieba" był promowany w pierwszej kolejności.

W okresie od VI do III wieku. B.C. antropomistyczna tradycja taoizmu wchodzi w konkurencję z takimi filozoficznymi i religijnymi kierunkami jak mauizm, konfucjanizm, sufizm, sekwencja doktryn o siłach yin i yang. Ale wszystkie te kierunki były oparte na naukach Cesarza Juana Di (Żółtego Cesarza).

Warto zauważyć, że w II. wieku starożytny chiński filozof Lao Tzu przestał być postrzegany jako człowiek i podniesiony do rangi istoty boskiej. Teraz został nazwany Lao-Jun, "Panem Lao." To w tym czasie powstaje taoistyczny panteon bóstw, gdzie wielkim bogiem jest wielki Lao Tzu, a taoizm staje się systemem religijnym.

Formacja taoizmu jako systemu religijnego jest związana z kształtowaniem się antropomistycznej tradycji pisarskiej taoistycznej. Jego istotę naukowcy widzieli w realizacji praktycznych zadań mających na celu utrwalenie, zachowanie i rozpowszechnianie doktryny religijnej taoizmu. Powstały pomniki pisane, które odzwierciedlały proces nauczania religii i znacznie różniły się od dzieł szkół taoizmu i de szkoły. To właśnie one stały się pierwszymi przykładami taoistycznej księgi religijnej, a raczej jej bezpośrednich zwiastunów. W tekstach tych rozwinął się dalszy dyskurs filozoficzny, który skupiał się na kwestiach etycznych i społeczno-politycznych, paradygmatycznie nakreślonych przez "filozofię Tao".

Ważne miejsce w treści pisanych pomników religijnych i filozoficznych I-II wieku. nie dotyczyły praktyk religijnych, idei o świecie pozaziemskim, a także konkretnego wyjaśnienia dróg prowadzących do marzenia niewierzących. Ale ich religijny komponent, stając się jednoznacznym, szybko wysunął się na pierwszy plan. Uderzającym tego przykładem jest Kanoniczna Księga Wielkiej Dobrobytu (Tai-pin-ching)[101]. To właśnie wtedy pojawiło się wiele pytań dotyczących pochodzenia tego dzieła, w szczególności w czasie jego pisania, autorstwa itp.

FOR AUTHOR USE ONLY

Jednak dopiero w okresie szóstej dynastii (III-VI w.) pojawia się szereg taoistycznych dzieł religijnych, o których mamy konkretne informacje. To właśnie od tego czasu mamy dowody na pojawienie się książek rękopiśmiennych, które słusznie można uznać za początek tradycji religijnej taoistycznej.

Należy zauważyć, że przedstawiciele konfucjańskiej elity często wykazywali zainteresowanie filozoficzną interpretacją antropomistycznej tradycji taoistycznej, negując jej religijne podstawy. Szczyt zainteresowania filozofią taoistyczną zaobserwowano w III - IV wieku, kiedy to dynastia Han straciła prawo do panowania, a jednocześnie zmniejszyła się rola konfucjanizmu jako głównego paradygmatu ideologicznego dynastii, zdefiniowanego powyżej.

Większość ówczesnych taoistycznych dzieł religijnych przetrwała do dziś w prawie takiej samej formie, w jakiej była znana swoim pierwszym czytelnikom, co czyni je istotnym i znaczącym źródłem wiedzy o antropomii taoistycznej. Treść tych książek jest głównym punktem ciężkości doktryny religijnej i praktycznych metod poprawy duchowych i fizycznych podstaw człowieka. Jednak element religijny staje się dominujący i podporządkowuje się dyskursowi filozoficznemu. Co więcej, książki te ujawniają szczególny aspekt,

który można uznać za kryterium typologiczne pozwalające na odróżnienie taoistycznych dzieł religijnych od pisanych wspomnień z wcześniejszych okresów, które tworzą "filozofię Tao".

W rzeczywistości, we wszystkich dziełach taoistycznych z okresu Sześciu Dynastii, niezależnie od kontekstu, w jakim powstały, opis metod praktycznych, koncepcji teoretycznych, a nawet imperatywów etycznych rozwija się w szczególnym kontekście antropomistycznym "wewnętrznego kosmosu" człowieka. Ta "przestrzeń wewnętrzna" to "wewnętrzna topografia krajobrazu" człowieka w formie, w jakiej był postrzegany przez taoistyczną świadomość religijną.

To właśnie ta topografia położyła później podwaliny pod budowę i funkcjonowanie taoistycznych metod samokultywacji, a ich czynniki antropomiczne doprowadziły do powstania istotnych cech koncepcji teoretycznych, rytuałów i norm etycznych, którymi kierowali się członkowie taoistycznych wspólnot religijnych.

Specyfika funkcjonowania tego uduchowionego i żywego "wewnętrznego kosmosu" własnego ciała zdeterminowała różnorodność i wielopłaszczyznowe kategorie wykorzystywane do ujawnienia jego istoty, w tym możliwości metaforycznego opisu.

Kolejnym nieodzownym elementem tradycji taoistycznej antropomii są bóstwa antropomorficzne. Brakuje jednak cech ich realizacji w książkach "Szkoły Tao i De".

FOR AUTHOR USE ONLY

Za panowania dynastii Tang (618 - 907 n.e.) taoizm osiągnął znaczny rozkwit dzięki wielu kluczowym cechom, które pojawiły się w tym czasie.

Po pierwsze, kult religijny Tao, zapisany w praktyce magicznej, osiągnął szerokie znaczenie praktyczne. Praktyka taoistyczna rozprzestrzeniła się daleko poza granice Chin, wymagając nie tylko wykształcenia duchownych i mnichów o znaczących umiejętnościach kapłańskich, ale także stworzenia specjalnych miejsc kultu: w krajach wschodnich świątynie wedyjskie są wszędzie.

Po drugie, władcy dynastii Tang uważali, że kluczową postacią taoizmu - myśliciel Lao Tzu - był ich daleki przodek. Tak więc rasa Tang ma boskie korzenie, a filozofia taoistyczna, która opierała się na "wewnętrznej alchemii" człowieka, powinna stać się główną doktryną chińską [112, s. 163].

Taoizm zakorzenił się w Koguryo (Korea). Wszystko zaczęło się od tego, że cesarz Tang wysłał do państwa koreańskiego posłańca przedstawiającego wielkiego Lao Tzu, aby nauczyć Koreańczyków mądrości taoistycznej i zaszczepić w nich miłość do pięknego Tao. Rok później cesarz państwa koreańskiego wysłał swojego wysłannika do Chin, aby przyswoił podstawowe doktryny Lao Tzu i wiarę Buddy [112, s. 163]. W ten sposób rozpoczął się okres rozprzestrzeniania się kultury tao na inne kraje.

Kolejny krok w rozprzestrzenianiu się taoizmu w Koguryo został zrobiony za panowania króla Podgiana. Za radą ministra Yen Kesumun, władca ten zaczął podtrzymywać doktrynę "trzech religii", wierząc, że buddyzm i konfucjanizm w Korei powinny być uzupełniane przez idee taoizmu. W 643 r. ośmiu taoistów przybyło z Chin na prośbę Podgian, aby głosić swoją religię. W krótkim czasie kaznodzieje ci byli w stanie znacząco wpłynąć na ideologię dworu królewskiego, uderzając w ten sposób w powszechnie akceptowanych kanonach buddyzmu w Korei. Prześladowanie wiary buddyjskiej zaczęło się wszędzie. Jak słusznie zauważa w tym względzie E. Torchinow, "w VII-VIII wieku. Taoizm był bardziej niż kiedykolwiek bliski uświadomienia sobie swojego uniwersalistycznego potencjału i przekształcenia się z religii narodowej w religię, jeśli nie światową, to przynajmniej regionalną. Ułatwiły to rozległe kontakty międzynarodowe trybunału tangowego, który wspierał taoizm. Przede wszystkim podejmowano próby szerzenia taoizmu w Korei i Japonii "[112, s. 163].

Wraz z pojawieniem się i rozkwitem nowych szkół taoistycznych nastąpił szybki wzrost jakościowy i ilościowy źródeł pisanych opartych na tradycji antropomistycznej. Jednocześnie ich treść jest skomplikowana, a praktyczne metody realizacji "alchemii wewnętrznej" zostają udoskonalone, dzięki czemu ujawnia się "przestrzeń wewnętrzna" człowieka.

Książki te zostały rozdane wyznawcom konkretnych nauk taoistycznych i były dostępne tylko dla członków odpowiednich wspólnot religijnych. Ich twórcy i pierwsi czytelnicy byli członkami taoistycznego ruchu religijnego, który stopniowo ewoluował w kierunku względnie niezależnych od siebie kierunków religijnych. W naszej opinii, jest to właśnie główna różnica pomiędzy taoistycznymi książkami religijnymi a dziełami szkół Tao i De, popularnymi wśród oświeconej elity chińskiego społeczeństwa. Czytelników książek o filozofii tao połączyło zupełnie inne kryterium - nie ich religijny charakter, ale wartość edukacyjna.

Tak więc taoistyczne książki religijne skupiały się na zupełnie innym kręgu społecznym czytelników niż dzieła Tao i De Schools.

W XIV i VI wieku, które stanowiły okres panowania dynastii północnej i południowej, głównym elementem doktryny taoistycznej była "Droga Tao" podzielona na "Drogę południowych mentorów niebieskich" i "Drogę północnych mentorów niebieskich". Dwa nurty taoizmu - Szkoła Maoshan (Shangqing) i Linbao - połączyły w swoich naukach rytualizm "niebiańskich nauczycieli" z alchemiczną tradycją południowochińskiego taoizmu.

Osobliwością nauczania szkoły Linbao jest to, że jej wyznawcy nie tylko zachowali ideę nieśmiertelności sformułowaną przez przedstawicieli szkoły Shansqing, ale także uzupełnili ją o ideę "odrodzenia" zapożyczoną przez nich w buddyzmie. Synteza tych dwóch kluczowych idei została zintensyfikowana przez elementy kosmologii. Jednak specyfika rozwoju południowego taoizmu

FOR AUTHOR USE ONLY

polegała na dążeniu do samodoskonalenia, a północnego - na wpływie religijnym na wierzących.

Dlatego szkoły Maoshan (Shangqing) i Linbao zebrały całą wiedzę taoistyczną, która wówczas istniała, w jednolitą doktrynę, opracowały teksty kanoniczne i w oparciu o ich zasady sformułowały zalecenia dotyczące życia we wspólnocie. Należy zauważyć, że taka regulacja życia społecznego opierała się na szeregu określonych rytuałów, które były realizowane poprzez medytację.

Można więc wyróżnić drugi etap rozwoju tradycji antropomii taoistycznej, a mianowicie okres kształtowania się taoizmu jako systemu religijnego (II wiek p.n.e. - VI wiek p.n.e.). W tym czasie powstała taoistyczna antropomistyczna tradycja pisarska, która miała charakter religijny i miała na celu realizację praktycznych zadań - utrwalenie, zachowanie i przełożenie doktryny religijnej taoizmu. Ogólnie rzecz biorąc, w tym czasie taoizm uzyskał status religii państwowej, a teksty Lao Tzu, Zhuang Tzu i Le Tzu zostały uznane za "prawdziwe kanony religijne", stając się obowiązkowe do studiowania we wszystkich dzielnicach Chin [ 69].

Trzeci etap rozwoju taoistycznej tradycji antropomistycznej rozpoczął się w VII wieku i trwał do XII wieku. Nieodłącznym elementem jest dla niego aktywne wprowadzanie praktyk psychotechnicznych, w tym metody medytacji. Opracowywane są sposoby wewnętrznego samodoskonalenia, które znajdują odzwierciedlenie w rozszerzaniu się granic ideologicznych i powstawaniu nowych szkół taoizmu. Można śmiało powiedzieć, że tam właśnie kończy się ostateczny projekt taoistycznego panteonu bogów.

FOR AUTHOR USE ONLY

Ponadto należy podkreślić, że podstawowe zapisy taoizmu, wraz z fundamentami buddyzmu, miały istotny wpływ na powstanie neokonfucjanizmu. Chodzi tu o to, że szereg definicji taoistycznych i doktryn filozoficznych przeszło istotne przeobrażenia etyczne, tworząc zbiór zasad postępowania.

Z drugiej strony, taoizm tego okresu znacząco wpłynął na pisarstwo, sztukę i inne dziedziny chińskiej kultury, a także na jej naukowe myślenie. Dla przykładu, alchemia taoistyczna znacząco wpłynęła na empiryczne podstawy chemii. Pozostawiła ona pewne odcienie swojego rozwoju w medycynie zarówno z teoretycznego jak i praktycznego punktu widzenia.

Należy zauważyć, że można stwierdzić przenikanie tradycji antropomii taoistycznej w VII wieku. do Korei, państwa Koguryo, którego królowie trzymali się doktryny "trzech doktryn" (San Jiao). W tym samym czasie w Japonii tego okresu wiodącą rolę ideologiczną odgrywał szintoizm. Pewne cechy taoizmu znalazły jednak odzwierciedlenie w kulturze japońskiej aż do XVII wieku, a niektóre elementy psychotechnicznej praktyki taoistycznej są do dziś dość dobrze wykorzystywane w medycynie japońskiej [69].

W czasie powstania Juana Chao (koniec IX wieku) znaczna część dzieł "Tao-chiang" zaginęła. Ich lista pozostała jednak zadeklarowana w "Indeksie kanoników w czerwonych obwolutach" ("Zhu Ning Jing Mu"), który został ukończony w X wieku, kiedy to cesarz dynastii Song Zhengzong (998 - 1022 r. n.e.) postanowił zrewidować niektóre postanowienia tekstów taoistycznych i zredagować nowy "Tao-chan" na podstawie zachowanych zabytków.

Do połowy XII wieku taoistyczny panteon bogów, którego ideologiczną podstawą była "Triada Czysta", ostatecznie wyróżnia ogólny paradygmat Tao, jak również jego realizację poprzez emanację bóstw, powtarzając etap tzw. procesu "kosmogonicznego" i interpretowanego jako przedstawiciele Tao.

Wreszcie, kolejny okres kształtowania się antropomistycznej tradycji taoistycznej można uznać za etap, który rozpoczął się na przełomie XII i XIII wieku i trwa do dziś. Należy go nazwać etapem rozpowszechniania Doktryny Prawdy Doskonałej.

Zauważ, że Doktryna Doskonałej Prawdy (Quan-zhen) jest najważniejszą szkołą antropomistycznej tradycji taoistycznej, która jest nadal kluczowa. Została ona utworzona w XII wieku przez uznanego taoistę Wang Chunyana na terenie imperium Zhurzhenzhen Jin (1115 - 1234). Zgodnie z legendą, w 1159 roku Wang Chunyang spotkał się z uznanym "nieśmiertelnym" Liu Dongbinem. Spotkanie to było tak znaczące, że po nim Wang Chunyang stał się mnichem i wkrótce stworzył bardzo znaczącą organizację o orientacji religijnej, której pierwsi uczniowie są nadal czczeni jako "siedmiu samodoskonalących się" (Qi Zhen Zhen) w taoizmie. [163]

FOR AUTHOR USE ONLY

Należy zauważyć, że na początku XIII wieku nauki z Quanzhen obejmowały całe terytorium Chin, ponieważ znajdowały się one pod jurysdykcją władców Zurychu i Mongołu, którzy utrzymali ich znaczenie i skuteczność. Wniosek ten jest dodatkowo poparty faktem, że uznany szef i mentor wspomnianej szkoły, Qiu Changchun (1148-1227), osobiście skontaktował się z Genghis Khan, założycielem Imperium Mongolskiego, który gruntownie zademonstrował swoje przywiązanie do nauk z Quanzhou i przywilejów jako decydującego kierunku stosunków międzyludzkich w społeczeństwie tego czasu.

Wkrótce jednak pojawiły się gorące dyskusje na temat tego, jaka koncepcja religijna ma dać dłoń prymatowi - nauki Buddy czy Laotańska Tzu. Doświadczenia historyczne wskazują, że przedmiotowe spory doprowadziły do prześladowań wyznawców szkoły Quanzheng, sięgających 1281 roku. Prześladowania te trwały do 1368 r., kiedy to Mongołowie zostali wypędzeni z Chin, a szkoła Quanzhenga zaczęła się stopniowo.

Pod koniec Południowej Dynastii Pieśni (1275 r.) Zhang Zongyang został ogłoszony cesarzem południowochińskiego taoizmu i stał się trzydziestym szóstym niebiańskim nauczycielem. Z czasem, władca ten założył szkołę, która stała się znana jako "Droga Prawdziwej Jedności". Co więcej, góra Lunhushan,

znajdująca się w prowincji Guixi, pozostała rezydencją Niebiańskiego Mistrza do 1927 roku.

Jednocześnie należy podkreślić, że w czasach świetności doktryna z Quanzhen obejmowała południowochińską tradycję "alchemii wewnętrznej", dzięki której pojawiła się możliwość ujawnienia doskonałości człowieka, a zwłaszcza jego "przestrzeni wewnętrznej". Wiadomo jednak, że do początku XIII wieku ten religijny i filozoficzny nurt nie posiadał scentralizowanego zarządzania. Nie ulega wątpliwości, że klasztory Quancheng były całkowicie niezależne i istniały jako odrębne ośrodki duchowe, oparte na fundamencie własnych idei i pokory parafian.

Należy zauważyć, że ideologia Doctrine of the Perfect Truth (Quanzhen) miała kilka różnych interpretacji, które były podporządkowane jej własnym przywódcom. Naszym zdaniem, głównym z tych obszarów jest Szkoła Lunmenów, która została założona na początku XIII wieku przez Qiu Changchun, jednego z najwybitniejszych przedstawicieli taoizmu [163].

Podstawowe zasady Quanzhen zostały opisane w legendarnym tekście słynnego mędrca Wang Chunyan, "Li Jiao Shi na Księżycu" ("Piętnaście artykułów ustanawiających naukę"), z którego wynika, że podstawy tej ideologii zostały ukształtowane przez kluczowy wpływ koncepcji buddyzmu, a zwłaszcza szkoły buddyzmu. . Wydaje się, że z tego właśnie powodu nauki Quancheng'a są często nazywane "Taoistycznym Chan" (Tao Jiao Chan).

FOR SCHOLARLY USE ONLY

Należy zauważyć, że w aspekcie religijnym, główna doktryna zwracała szczególną uwagę bezpośrednio na moralną samodoskonalenie osiągnięte poprzez medytację, dążenie do "wewnętrznej alchemii".

Wierzymy, że Doktryna Doskonałej Prawdy opiera się na magicznych obrzędach i symbolice liturgicznej. Ich specyfika polega na tym, że Quanzhen, który był uważany za podstawę tej nauki, w odróżnieniu od innych szkół taoistycznych, wymagał obowiązkowego przyjęcia monastycyzmu przez wszystkich duchownych (taistów). Jednocześnie doktryna ta była tak rozpowszechniona i bardzo popierana przez ludność Chin, że już w XVI i XVII w. stała się główną szkołą taoizmu [163].

W kontekście naszych badań należy podkreślić jeszcze jeden ważny aspekt historyczny i filozoficzny: w okresie XIII-XVII w. nastąpiło głębokie współdziałanie dwóch wciąż odrębnych kierunków antropomistycznej tradycji taoistycznej - południowego i północnego kierunku doktryny tao. Logiczną konsekwencją tej interakcji było pojawienie się zasadniczo nowych szkół synkretycznych, opartych na "wewnętrznej" alchemii taoizmu (Xian Xue). Podstawą teoretyczną tych szkół była długoletnia spuścizna wierzeń narodowych. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na szczególny wpływ uznanych teoretyków taoizmu, których imiona na zawsze zachowały się w

tradycji orientalnej: He Hun (IV w.), Wang Xuanlan (VII w.), Chi Quan (VIII w.), Tang Qiao (Tang Jinsheng, X w.), Zhang Boduan (XI w.) i inni.

Jednakże za panowania mongolskiej dynastii Yuan (1271 - 1368), tradycyjnie uważanej za następcę Imperium Mongolskiego i Cesarskiej Dynastii Chińskiej, doktryna taoistyczna osiągnęła pewien upadek, któremu towarzyszyła eliminacja znaczących tekstów taoistycznych. Ale wkrótce, gdy dynastia Ming doszła do władzy (1368 - 1644 n.e.), taoistyczna tradycja antropomistyczna przywróciła okres jej odnowy, który niestety nie trwał długo.

W następnej, mandżurskiej dynastii Qing (1644-1911), zniweczono uprzywilejowane pozycje tradycji taoistycznej antropomii [69]. Jak słusznie zauważa w tym względzie E. Torchinov, "w okresie Pięciu Dynastii pozycja taoizmu zmalała, ale pod rządami dynastii Pieśni ponownie przywrócono jej dawne wpływy. Cesarze Piosenki nie tylko zapewniali ochronę taoistom, ale również odgrywali rolę w projektowaniu literatury taoistycznej (Tao Tsang), zlecając jej przygotowanie i ewentualne wydanie"[112, s. 164].

Niewątpliwie najtrudniejszym okresem w historii taoizmu stała się Wielka Proletariacka Rewolucja Kulturalna (1966-1976). Ten dzień został zdeterminowany przez zamknięcie klasztorów, likwidację monastycyzmu i tym podobne. To właśnie teraz przedstawiciele taoistów musieli ukryć swoją przynależność do Drogi Początku Witalności.

PUBLIC DOMAIN

Mamy zatem rację twierdząc, że upadek taoizmu, który w rzeczywistości zakończył się dewaluacją jego idei. To właśnie wtedy głowa taoistycznej organizacji religijnej - sześćdziesiąty trzeci Mistrz Nieba - wyemigrował na Tajwan, gdzie założył własną rezydencję. Po jego ucieczce w Chinach praktycznie nie pozostał żaden z uznanych taoistów, co mogło być przynajmniej łatwo zauważone przez przywódców tradycji taoistycznej.

Jednak nawet po wprowadzeniu serii reform przez Deng Xiao-Ping w 1978 roku, krytyczny stan rozwoju tradycji taoistycznej antropomii został anulowany.

Wiadomo, że w 2008 roku zmarł sześćdziesiąty czwarty patriarcha Szkoły Niebiańskich Mentorów (Tianshi), wysoko ceniony Zhang Yuansian. Nie mógł pozostawić po sobie spadkobiercy, dlatego też po jego śmierci starożytna tradycja przekazywania kultu mentorstwa taoistycznego, która istniała przez ponad półtora tysiąca lat, została przerwana. Jednak kilku taoistów ogłosiło się samozwańczymi dyrektorami szkoły taoistycznej, która tradycyjnie łączyła wszystkich taoistów między niebem a ziemią. Odnosimy się do taoistycznych patriarchów Zhang-i-jiang, Zhang Mei-liang, Zhang I-feng, Zhang Tao-zhen, Zhang Jie-hsiang i innych.

Dlatego też obecny taoistyczny system religijno-filozoficzny, ustanowiony przez nauki Zhuang-tzu i Lao-tzu, przeżywa znaczny spadek.

Jednak w trakcie swojego rozwoju historycznego przeszedł on kilka etapów rozwoju, a mianowicie:

1. Niesystematyczność" W owych czasach, w wyniku filozoficznego zrozumienia idei, jakie spontanicznie uformowały się wcześniej, powstała filozoficzna doktryna taoizmu, która miała wówczas charakter religijny. Jednocześnie taoistyczna tradycja religijna przeżywała gwałtowny rozwój instytucjonalny, formułując metody samodoskonalenia, standardy życia dla wspólnoty religijnej, oraz zasady wykonywania rytuałów religijnych.

2. Etap kształtowania się taoizmu jako systemu religijnego (II w. n.e. - VI w. n.e.), w czasie którego filozoficzne reprezentacje taoistów zostały zorganizowane w system religijny, który stopniowo tworzył taoistyczny panteon bóstw i rozdzielał niektóre szkoły taoizmu. Wtedy też zaczęła powstawać taoistyczna antropomistyczna tradycja pisarska, która miała wyraźnie religijny charakter i była przeznaczona przede wszystkim do praktycznych celów utrwalania, zachowywania i przekładania doktryny taoizmu.

3. Etap rozwoju antropomistycznej tradycji taoistycznej, która trwała od VII do XII wieku. Charakterystyczny dla tej epoki był rozwój tradycji religijnej taoistycznej, która charakteryzowała się pojawieniem się nowych nauk taoistycznych, charakteryzujących się wewnętrznym doskonaleniem się w oparciu o cechy medytacji.

4. Etap rozwoju i upowszechniania doktryny z Quanzhen, który rozpoczął się na przełomie XII i XIII wieku i trwa do dziś. Ważną rolę w tej nauce odegrały podstawy buddyzmu, które opierały się na moralnej samodoskonaleniu człowieka poprzez sposoby "alchemii wewnętrznej" i medytacji.

FOR AUTHOR USE ONLY

Dlatego też, biorąc pod uwagę to badanie, sensowne jest sformułowanie istoty taoizmu. Według E. Torchinova "taoizm jest rozumiany jako narodowa religia chińska, która ma swoją specyfikę i różni się od innych zorganizowanych religii, które rozpowszechniły się w Chinach, oraz od popularnych wierzeń i kultów, z którymi jest jednak gęsto związany, powstała w połowie I tysiąclecia p.n.e. na podstawie wierzeń religijnych typu szamańskiego i ostatecznie ukształtowała się w pierwszych wiekach naszej ery. " [112, p. 37].

Należy zauważyć, że obecnie taoistyczna tradycja religijno-filozoficzna przeżywa bezprecedensowy upadek, związany z niszczącym wpływem na nią najnowszych, cywilizacyjnych technologii, które powstały w wyniku "wielkiej rewolucji kulturalnej" i upadku starożytnej tradycji przekazywania kultu Nao. Jednak antropomatyka taoistyczna nadal ma wpływ na kulturę Dalekiego Wschodu, zwłaszcza chińską. Odnosimy się do przejawów podstawowych kanonów taoizmu w sztuce, literaturze, a nawet medycynie tradycyjnej, która opierała się na samodoskonaleniu poprzez medytację.

## 2.2. Duchowa transgresja w konceptualnym paradygmacie taoistycznej antropomstyki

Według wielu myślicieli, podstawą taoizmu jest duchowa transgresja we wszystkich jego różnorodnych przejawach. Ale nasza analiza literatury naukowej w tym zakresie pozwoliła nam stwierdzić, że nie ma pełnego systematycznego rozwoju jego zjawiska. Dlatego przy ujawnianiu podstaw taoizmu należy bardziej szczegółowo omówić uzasadnienie jego istoty, definicję jego składników i rolę w samodoskonaleniu człowieka. Podział ten jest poświęcony temu zadaniu.

Kategoria "transgresja" jest szeroko stosowana we współczesnej filozofii i charakteryzuje proces przekraczania nieodpartej granicy między tym, co pozorne i dorozumiane, możliwe i niemożliwe, racjonalne i nieracjonalne, a także akumuluje doświadczenie, które towarzyszy stanowi przekraczania tej granicy. Dlatego wynik duchowego przekroczenia może być postrzegany jako doświadczenie transgresywne, jako wyraz łącznych skutków przekroczenia w danym procesie.

Znaczna część rozwoju filozoficznego poświęcona jest problematyce transgresywnych badań nad doświadczeniami, wśród których znajdują się prace znanych myślicieli J. Bataille'a, M. Foucaulta, M. Blanche, J. Derridy i innych. W kontekście ich filozofii transgresja duchowa interpretowana jest jako szczególny stan wewnętrzny człowieka, poprzez który pokonywane są granice powszechnie przyjętych norm kultury.

FOR AUTHOR USE ONLY

Na przykład francuski filozof Michel Foucault definiuje interakcję granicy normy kulturowej i procesu jej przecięcia jako kurs, w którym granica i jej przezwyciężanie wzajemnie się uzupełniają. Jego zdaniem "transgresja jest gestem skierowanym ku granicy" [154].

Wydaje nam się, że rzeczywistość w doświadczeniu transgresyjnym jest interpretowana jako transcendentna; objawia się nie przez warunek, ale przez cel, który można osiągnąć w dłuższej perspektywie.

Doświadczenie ludzkie nie może jednak obejmować rzeczywistości transcendentalnej, gdyż jest kształtowane jako spotkanie na granicy rzeczywistości transcendentalnej; może być raczej interpretowane, jak mówi M. Blanche, jako "zderzenie na odległość" [23].

Transgresja może być zdefiniowana jako wyjście poza potencjał, możliwe. Ale w tym przypadku, transgresja pozbawia przedmioty subiektywnej rzeczywistości.

Nawiasem mówiąc, pojęcie śmierci w filozofii postmodernizmu rozumiane jest jako transgresywne przejście. Tak, J. Bataille zauważa, że "śmierć uwalnia mnie od świata, który mnie zabija; ona już zakończyła ten

realny świat umierającego surrealizmu". Dlatego bycie w stanie transgresji oznacza bycie w pozycji granicznej doświadczenia emocjonalnego. Stan transgresji jest więc spowodowany zapotrzebowaniem świata na głębsze i niesamowite uczucie.

Zdarza się, że wydarzenia o charakterze transgresyjnym są naznaczone epizodami właściwymi dla danego doświadczenia religijnego i interpretowane w kontekście konkretnej doktryny religijnej.

Wydarzenia doświadczeń mistycznych i transgresyjnych są zdeterminowane przez szybki wysiłek, który ma na celu przezwyciężenie istniejącej egzystencji. Można więc powiedzieć, że wydarzenia doświadczenia mistycznego właściwe dla doktryn religijnych są formą kulturowej interpretacji doświadczenia transgresywnego.

Warto jednak zauważyć, że uzasadnienie istoty procesu duchowego transgresji będzie istotne w porównaniu z koncepcją doświadczenia mistycznego.

Tak więc, w swoim fundamentalnym studium S. Horuzhyi, w swoim fundamentalnym studium zjawiska doświadczenia mistycznego w tradycji prawosławnej, stwierdza: "w istocie, dwa rodzaje doświadczeń (doświadczenie transgresji i mistyczne) rozchodzą się na zupełnie przeciwne sposoby" [163, s. 201]. Innymi słowy, badacz ten zwraca uwagę na różnicę w rozpatrywaniu natury ludzkiej w filozofii współczesnej i w tradycji religijnej: dla filozofii współczesnej natura ludzka jest zbiorowa i arbitralna, a doświadczenie transgresji jest sekwencją łańcuchów osobistych transgresji, których celem jest zniszczenie ludzkiej subiektywności.

FOR AUTHOR USE ONLY

Wniosek taki wymaga jednak pewnej krytyki, gdyż analizując mistyka, filozof bierze pod uwagę jedynie pojęcie chrześcijańskiej tradycji religijnej, podczas gdy w kontekście innych uczonych religijnych takie "zniszczenie ludzkiej podmiotowości" jest pożądanym wynikiem doświadczenia mistycznego. Dlatego też doświadczenie transgresji i doświadczenie mistyczne mogą być traktowane jako jednorodne definicje, a zatem transgresja duchowa powinna być traktowana jako droga rozwoju duchowego w kontekście konkretnej tradycji religijnej.

Jednocześnie, aby określić miejsce transgresji w filozofii taoistycznej, konieczne jest przede wszystkim ujawnienie semantycznej istoty podstaw taoizmu - pojęcia "Tao".

Przede wszystkim należy zauważyć, że pojęcie "Tao" jest kategorią definiującą chińską myśl filozoficzną, której treść kształtowana jest od wielu wieków.

W kontekście naszych badań istotne jest to, że traktat Tao-de-ching deklaruje istnienie pierwotnego fundamentu wszystkiego, co jest dostępne - pewnej istoty i wzoru świata, któremu nadano nazwę Tao. W legendarnych dziełach Lao Tzu udokumentowane są podstawowe cechy Tao:

- Tao nie można opisać słowami, jego istoty nie można ujawnić w formie werbalnej;

- Tao daje szansę na opanowanie go, ale nie więcej;

- Tao nie ma ani formy, ani koloru, ani zapachu, nie można go zobaczyć ani usłyszeć;

- Tao nigdy nie może polegać na innych, zawsze istnieje samo w sobie;

- Tao do pewnego stopnia reprezentuje "pustkę" lub "nicość" (shi).

Według Lao Tzu, wysoki morał jest podporządkowany wyłącznie Tao. Jednocześnie, oprócz wspomnianych wyżej kluczowych cech Tao, można wyróżnić niezbywalne atrybuty, które podkreślają jego nieostrożność, abstrakcyjność i nieuchwytność.

Lao Tzu zwraca uwagę, że pycha jest najgorszą wadą życia, najstraszniejszym i najbardziej niebezpiecznym grzechem. Mówi: "Nie chcę być dumny jak klejnot." Aby człowiek mógł przezwyciężyć tę straszną wadę, nie może uważać się za najmądrzejszą osobę i nie przedstawiać siebie jako istoty wyjątkowej. To mówi każdemu człowiekowi, żeby znał swoje miejsce.

Według Lao-Tzu, popularność i sławność przeszkadzają ludziom, ponieważ są one sprzeczne z pokorą Tao.

Tao wzywa do bycia bardziej przyjaznym i filantropijnym, ponieważ ideałem w jego światopoglądzie jest ten, kto troszczy się przede wszystkim o innych ludzi, a nie o siebie samego.

Uznając Tao za nieskończoną, to znaczy istotę, która nie jest ograniczona warunkami przestrzeni, a zatem nie ma ani początku ani końca, Lao Tzu wskazuje, że Tao realizuje się w kontekście charakterystyki czasoprzestrzeni.

Należy zauważyć, że podobieństwo koncepcji Tao do bezimiennego Absolutu, które na przykład znajduje się w kontekście filozofii starożytnej Grecji, jest wyraźnie zaznaczone.

Jednocześnie, w swojej zasadniczej realizacji, koncepcja Tao jest podobna do buddyjskiego rozumienia shunyaty ("pustka", czyli brak pierwotnego istnienia, nieodłączna natura rzeczy). Zgodnie z naukami buddyjskimi pustka jest nierozłączna z formą, forma jest nierozłączna z pustką; forma jest pustka, a pustka jest formą [77].

FOR AUTHOR USE ONLY

Bardzo interesujące jest to, że ogólnie rzecz biorąc, Tao ma na celu uniknięcie pewnego ruchu, oderwanie się od zwykłego zgiełku, zapewnienie powrotu do prymatu przeszłości, do prostych i naturalnych podstaw. Innymi słowy, istnieje pewne podobieństwo do nauk buddyjskich, które podkreślają gęstość chińskiej kultury.

Należy zauważyć, że nie ma żadnego wytłumaczenia dla tej zbieżności pomiędzy istotą taoizmu a fundamentami buddyjskiej tradycji religijnej w światowej myśli historycznej i filozoficznej. Istnieją tylko pewne założenia dotyczące podróży Lao Tzu na zachód. Jednak faktom tym towarzyszy również pewne zamieszanie.

Dlatego pytanie, dlaczego filozofowie różnych krajów są od siebie terytorialnie odlegli, a więc niezależni od siebie, wyciągnęli pewne identyczne wnioski co do zrozumienia istoty bytu, pozostaje dzisiaj bez odpowiedzi. Dlatego też, to właśnie z tych powodów taoizm w Chinach, w sensie praktycznym, nie miał żadnego podobieństwa do praktyk buddyjskich i braminowskich.

Powszechnie wiadomo, że w Chinach racjonalizm ukrywał mistycyzm we wszystkich swoich przejawach, całkowicie eliminując to zjawisko w swoich własnych przejawach. W tym sensie taoizm nie był wyjątkiem. Traktat Zhuang-tzu uwiarygodnił fakt identyczności pojęć życia i śmierci, której urzeczywistnieniem była mityczna długowieczność (700-100 lat) i osiągnięcie nieśmiertelności, której życzyli sobie wszyscy wyznawcy taoizmu.

FOR AUTHOR USE ONLY

Uważamy, że koncepcja ta wywarła znaczący wpływ na przeniesienie nacisku z podstaw filozofii na kanony religii w ogólnym paradygmacie antropomii taoistycznej. Realizacja życia zwolennika Tao, jego pragnienie maksymalnego "zbliżenia się do Tao", stworzyło stworzenie kodeksu znaków pożądanego moralnego samodoskonalenia, które nabrały nieskończonej natury.

Zgodnie z ustaleniami Lao Tzu, to właśnie Tao działa jako kryterium wiarygodności, a spełnienie pragnienia Tao jest głównym celem ludzkich aspiracji: "Tylko Tao przestrzega zasad moralnych." W tym przypadku Lao Tzu wierzy, że droga Tao skupia się nie tylko na wewnętrznym, ale także na zewnętrznym świecie człowieka. To właśnie to utrwalenie realizacji Tao ukazuje wewnętrzną spójność człowieka z harmonią świata.

W kontekście istoty konkretnej osoby, utrwalenie drogi Tao jest realizowane przez sumienie, ponieważ sumienie samo w sobie jest specjalnym, informacyjnym kanałem, który łączy człowieka z wszechświatem.

Ważnym kluczem do zbliżenia się do Tao jest pokonanie własnych pasji. W związku z tym, Lao Tzu uważa prostotę i otwartość serca za najwyższe kryteria ludzkiej duchowości i moralności. Uzasadnia ten wniosek

stwierdzeniem, że sumienie jest najbliższe Tao. To właśnie prostota serca jest nieodzownym atrybutem moralnej poprawy.

Z drugiej strony, Lao Tzu zwraca szczególną uwagę na delikatność, która jest bezpośrednio związana z prostotą serca, będącą jego naturalną konsekwencją.

Najstraszliwszą wadą, według Lao Tzu, jest próżność, którą kontrastuje z posłuszeństwem. To właśnie w tym sensie starożytny mędrzec chiński przedstawia nas w postaci kaznodziei pokory i posłuszeństwa, który pod każdym względem zaprzecza pychie, uważając ją za grzech niezrównany. Potwierdzeniem tego wniosku jest taoistyczny pogląd, że doskonały człowiek nie troszczy się o siebie, ale bezinteresownie troszczy się o innych.

Zauważ, że najwyższym przejawem człowieczeństwa, z punktu widzenia Lao Tzu, jest miłość do wrogów. Ten, kto kocha, nie może wykluczyć z kręgu swojej miłości nawet tych, którzy go nienawidzą.

W świetle powyższego, zasada "u-vey" oznacza dosłownie "nie czynić" lub "nie działać". Innymi słowy, powrót człowieka do jego pierwotnej natury dokonuje się nie poprzez asymilację pewnych zasad moralnych, lecz w wyniku wypełniania obowiązków moralnych, ograniczania naturalnej zasady jednostki, wyzwalania się z niepotrzebnych, nadmiernych, a więc nienaturalnych pragnień i namiętności (z pragnienia sławy, bogactwa, władzy, z gniewu i zazdrości itp.)

FOR AUTHOR USE ONLY

Duchowa transgresja taoizmu jest związana z odrzuceniem naruszenia własnej natury i natury wszystkich rzeczy. Mamy tu na myśli odrzucenie nienaturalnych cech opartych wyłącznie na egoistycznych interesach, i ogólnie odrzucenie subiektywizmu jako takiego, subiektywnej aktywności i wreszcie rozpuszczenie podmiotu w jednym strumieniu bytu.

W tym kontekście Lao Tzu napisał: "Kiedy ludzie dowiadują się o istocie dobra, jednocześnie pojawia się idea brzydoty. Kiedy dowiadują się o tym, co jest dobre, wtedy pojawia się definicja zła. "

Ale jednocześnie należy podkreślić, że bezczynność jest rozumiana jako medytacyjny spokój, przyzwyczajony do optymalnego stanu świadomości. W tym kontekście zaburzeń, nadmierna aktywność staje się szkodliwa dla rozwoju jednostki. Co więcej, celem działania jest zrobienie czegoś. Ale jeśli przesadzasz z tym, może dojść do jakiegoś "przepełnienia", które w niektórych przypadkach jest o wiele gorsze niż nie robienie czegokolwiek w ogóle. Jak stwierdza Tao-de-Jing: "Możecie tylko podbić Państwo Środka nie robiąc nic; robienie czegoś nie wyjdzie"[51]. W tym kontekście brak działania jest interpretowany jako brak niepotrzebnego działania.

Duchowa transgresja w kontekście filozofii taoistycznej jest realizacją współistnienia, w kontekście którego życie, działanie i rozum łączą się ze sobą.

Mędrcy taoistyczni niczego nie uczą, nie pouczają, niczego nie udowadniają; ich głównym celem jest ukierunkowanie człowieka w życiu i wskazanie możliwego kierunku zwycięstwa nad własnym egoizmem.

Z punktu widzenia Taoistów istnieje tylko majestatyczne Tao, które nie ma ani początku, ani końca, ani koloru, ani zapachu; stało się samo i obejmuje wszystkie rzeczy. Taoiści nie oczekują od Tao żadnej specyfiki, ponieważ wszystko na świecie dzieje się samo z siebie; nie oczekują od Tao zainteresowania ich osobistym losem ani losem świata, a jednocześnie powiększają jego "Wielkie Tao". Wynika z tego, że człowiek jest wcieleniem świata, tak jak świat jest wcieleniem człowieka.

Kiedy człowiek pozwala, aby wszystkie procesy i zjawiska obiektywnego świata szły jego naturalną drogą, nie robi nic poza obserwowaniem. Jednocześnie musi być absolutnie spokojny o swoje własne pragnienia. Kiedy człowiek przyłącza się do Tao, wraca do siebie i ponownie łączy się z naturą.

Wielki Zhuang-tzu w sekcji "Tsiulun" z tej okazji podkreślił, co następuje: "O mój nauczycielu! Dajecie wszystkim swoim właściwościom, ale nie uważacie tego za wynik sprawiedliwości; dajecie dobroć wszystkim pokoleniom, ale nie uważacie tego za wynik ludzkości; istniejecie od czasów starożytnych, ale nie starych; zasłaniacie niebo i podtrzymujecie ziemię, zarysowujecie wszystkie formy, ale nie uważacie tego za konsekwencję umiejętności. "

FOR AUTHOR USE ONLY

Według Zhuang-tzu, sens ludzkiego życia leży w umiejętności uczenia się od Tao i łączenia się z nim jako całością: "Możesz uwolnić się od żalu, podniecenia, tęsknoty, a nawet życia i śmierci". Musimy odrzucić wszelkie różnice i rozpłynąć się w świecie. Tao jest tym, kim jestem i z tego powodu mam wszystko, co istnieje. Tao jest niewyczerpany i nieskończony, nie rodzi się i nie umiera, dlatego też ja również jestem niewyczerpany i nieskończony, nie rodzę się i nie umieram. Ja istnieję przed śmiercią, a po śmierci istnieję. Czy powiesz, że umarłem? Ale ja nie umieram. A ogień mnie nie pali i nie zatapiam się w wodzie. Zamieniam się w popiół, ale nadal istnieję. Zamieniam się w stopę motyla, w wątrobę myszy, ale nadal istnieję. Jak wolny jestem, jak wytrzymały, jak duży! ... Wszystkie różne znaki są moimi znakami, a wszystkie różnice są odrzucane. Wszystkie rzeczy z dziwnymi i niezwykłymi znakami - wszystkie się połączyły. Wszystko jest Tao, wszystko jest mną. Oznacza to, że "Niebo i Ziemia rodzą się ze mną, a wszystkie rzeczy są jednym z" I "[167].

Na drodze duchowej transgresji, Tao stopniowo wyrzeka się swojej subiektywnej, egoistycznej istoty, stając się w ten sposób jednym z Tao, a ostatecznie nieśmiertelnym.

Tak więc taoizm początkowo pojawił się jako doktryna filozoficzna, ale później przekształcił się, podobnie jak konfucjanizm, w orientację religijną z elementami mistyki i alchemii. W ramach tego procesu nastąpiła

antropomorfizacja filozoficznych przedstawień taoistów o świecie wewnętrznym i zewnętrznym, o procesach zachodzących zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz osoby.

Taoistyczna koncepcja antropologicznego kosmosu człowieka jest najpełniej opisana w Księdze Żółtego Podwórka (Juan ting jing) [164]. Zgodnie z tą doktryną, ciało ludzkie wygląda jak pewne bóstwa-promieniowanie (jing-shen) zjednoczone w jednej wewnętrznej przestrzeni Tao.

Księga Żółtego Dziedzińca odsłania wewnętrzną przestrzeń człowieka. Praca ta odnosi się do trzynastu duchów bóstwa, które zamieszkują w ludzkim ciele i są nazywane shen ("duchy bóstwa") lub jing ("blask", "bóstwa promieniujące"). To właśnie z powodu tej nazwy nazywane są "wewnętrznymi", a na pełnej liście nazywane są często "wewnętrznym blaskiem", lub po prostu "bóstwami promieniującymi". Skojarzenie, które łączy się w jeden system ching i ciało fizyczne, jest regularnie rejestrowane w źródłach taoistycznych.

Na przykład, praca "Nauczanie jak myśleć w sercu Ducha-Bogów" wyraźnie wskazuje, że Jing są bóstwami osiowymi, które są wewnątrz człowieka; są one związane z zasadami Yin i Yang we wszechświecie. Co więcej, bóstwa Yan są nazywane zewnętrznymi promieniami i są związane z Niebem i Słońcem, a bóstwa Yan są wewnętrznymi promieniami i są połączone z Ziemią lub Księżycem. W ciele ludzkim korelują one z oczami, które są dla nich Sala Święta [108].

FOR AUTHOR USE ONLY

Podział bóstw lekkich na dwie grupy - wewnętrzne i zewnętrzne - wynika z ich jakościowego charakteru i przynależności do początku yang ("zewnętrzne") lub yin ("wewnętrzne"). Jednocześnie zarówno bóstwa wewnętrzne, jak i zewnętrzne znajdują się wewnątrz człowieka; uzupełniają się i nie mogą istnieć bez siebie nawzajem. Znana jest również dokładna liczba tych bóstw - 18.000 w każdej grupie, co daje w sumie 36.000 jednostek.

"Zewnętrzny" blask w dosłownym tłumaczeniu z chińskiego oznacza obrazy świata "zewnętrznego", symbole hipostazy widzialnych, świecących osobistym światłem niebieskich świecących świateł. Gdyby więc taoista "myślał" o Słońcu i Księżycu, to można by je nazwać zewnętrznym blaskiem.

Z drugiej strony, "wewnętrzny" blask jest odpowiednio obrazem wewnętrznego światła padającego "od środka", a także metaforą tych obiektów emitujących światło, które promieniują i mienią się, kierując swoje promienie nie na zewnątrz, ale wewnątrz, oświetlając np. "wewnętrzny krajobraz" człowieka.

Tak więc, w koncepcji Żółtego Dziedzińca, blask jest bóstwem, które będąc wewnątrz ludzkiego ciała, napromieniowuje, wypełnia światłem swoją "przestrzeń wewnętrzną", wymuszając pewne obszary swojego organizmu, w których się znajdują.

Tradycyjna chińska nauka o uzdrowieniu identyfikuje dwie główne grupy ludzkich organów - Pięć repozytoriów (y-ching) i Sześć spiżarni (li-fu).

Jeden z fragmentów pracy Huang Di Nee Jinga stawia tę koncepcję: jeśli mówimy o siłach yin i yang w człowieku, to "to co jest na zewnątrz" to yang, "to co jest wewnątrz" to yin.

Jeśli scharakteryzujesz strony yin i yang ludzkiego ciała, wtedy strona Yan będzie uważana za [bok] pleców, a yin - za [bok] brzucha. Jeżeli mówimy o siłach yin i yang w organach wewnętrznych, to należy zauważyć, że znajdują się one w ludzkim ciele w postaci "repozytoriów" i "spiżarni", a repozytorium (tsang) są organami yin, a spiżarnia (fu) są organami yang.

Dlatego pięć repozytoriów (u-chan) - wątroba, serce, śledziona, płuca i nerki - to jin. Z drugiej strony, sześć repozytoriów (Liu Fu) to woreczek żółciowy, żołądek, jelito grube, jelito cienkie, pęcherz i san-jiao - to jest yang.

Taki system ludzkiego urządzenia jest dobrze opisany w pracy "Juan-ting-jing". Zauważ, że ów pomnik starożytnej kultury chińskiej również należy do kategorii fundamentalnych, ponieważ uważany jest za podstawę do opisania wewnętrznej topografii człowieka. Jest on podstawą dla idei specyficznych dla nauczania Yellow Yard o wewnętrznych organach człowieka, ich charakterze i funkcjach, a także o metodach ich "kultywowania", czyli praktycznych sposobów doprowadzenia ich do harmonijnego, zrównoważonego stanu. Dlatego istnieje genetyczny związek pomiędzy mądrością taoistyczną a chińską nauką o uzdrowieniu.

FOR AUTHOR USE ONLY

Rzeczywiście, Księga Żółtego Dziedzińca używa tych samych pojęć: "pięć magazynów" i "sześć magazynów", a jej zawartość jest w rzeczywistości identyczna jak w "Juan-ting-ching". W ten sposób pisma starożytnych lekarzy chińskich stworzyły podwaliny dla taoistycznych filozofii dotyczących wewnętrznego kosmosu człowieka, ujawniając jego wewnętrzne cechy. Innymi słowy, stworzyły one najważniejszy praktyczny schemat istoty człowieka, zawierający teoretyczne wnioski z jego składu i praktyczne metody leczenia.

Płuca, podobnie jak inne organy wewnętrzne człowieka, są interpretowane jako "Juan-ting-ching" jako zamknięta przestrzeń, specjalne pomieszczenie, w którym przebywają chińscy urzędnicy państwowi - menedżerowie. "Juan-ting-ching" mówi o pałacu płuc, ale ten pałac jest szczególnego rodzaju, ma wygląd kwiatowego dywanu, który pokrywa serce. Dlatego doktryna Żółtego Dziedzińca konsoliduje metaforę Kwiatowego Dywanu z płuc.

Bóstwem płuc jest dziecko o imieniu Hao Hua, którego imię można przetłumaczyć jako "Świecący Biały Kwiat". Słowo hao oznacza kolor czystego nieba za dnia, więc zachowuje ono nie tylko znaczenie "lśniący", ale także "biały".

W tym kontekście symboliczny "biały" kolor jest szczególnie symboliczny, ponieważ system korelacji y-hing koreluje płuca z Zachodem i elementem Metal [126]. W związku z tym staje się jasne i druga nazwa tego ciała - Pałac metalu, który już bezpośrednio wskazuje na płuca jako specyficzny przejaw pierwszego elementu metalu w przestrzeni antropologicznej.

Linia Hao-hua, bóstwo-duchy żyjące w płucach, ma inną nazwę - Shu-Chen - "Pustka stworzona". Nazwa ta jest również figuratywna i związana z postrzeganiem płuc jako specjalnego organu fizjologicznego, ponieważ medycyna chińska nadała płucom cechy "pustki" i "lekkości".

Gałąź Hao-hua jest na dnie jego płuc, gdzie siedzi w jadeitowym portyku. W strukturze "wewnętrznego krajobrazu" człowieka, portyk ten jest frontem pałacu płuc. Z drugiej strony, w relacji przestrzennej - na osi pionowej - zajmuje najniższą część płuc. Zgodnie z nauką Żółtego Dziedzińca, do tego obszaru ma wkraczać biały oddech. [126]

Dlatego rola Hao Hua w koncepcji Yellow Yard jest skomplikowana - jest on odpowiedzialny nie tylko bezpośrednio za płuca, ale także za ich prawidłową komunikację z nerkami.

FOR AUTHOR USE ONLY

Płuca miały łączyć różne części ciała w jedno. Relatywnie rzecz biorąc, zostały one upodabnione do "drzewa świata", którego korona sięga do nieba, a korzenie sięgają do podziemi. Oczywiście, nie ma takiego drzewa w antropologicznej topologii Juan-ting-ching, ale jest typologicznie podobny obiekt, który spełnia te same funkcje - kwiat. I z pomocą gardła, ten kwiat integruje się z głową - Niebiosa "przestrzeni antropologicznej", a dno spoczywa na nerkach - rodzaj podziemia "wewnętrznego" wszechświata.

Zauważ, że obraz "Kwiat Świata" nie jest naszą interpretacją, ten obraz bezpośrednio przedstawia tekst "Juan-ting-jing", jednak tylko werbalnie.

Co do specjalnej misji, która jest wykonywana wewnątrz ciała Hao-hua, jest ona dokładnie określona. Hao-hua reguluje, doprowadzając do właściwego stanu eteryczną, życiodajną zasadę Yang człowieka - jego "qi".

Serce nie jest tylko podstawowym organem ludzkiego ciała; przejmuje ono ciężar elementu prowadzącego w "przestrzeni wewnętrznej" przestrzeni antropologicznej. Innymi słowy, serce jest postrzegane jako najważniejsze centrum rządzące ciałem ludzkim, które w pewnym układzie współrzędnych czyni z niego "centrum centrów". Jednak w tym miejscu należy podkreślić następującą uwagę: w tekście "Juan-ting-ching" ten decydujący wpływ serca na życie ciała ludzkiego jest również kompensowany przez pracę śledziony.

Z drugiej strony, serce jest centrum środkowej części ciała, a jego bóstwo jest uważane za Dan-yuan - filmowy początek. Jest to wybitny obraz, który ma

wiele silnych związków z fizjologią serca w kontekście określonym przez nauki Yellow Courtyard i pism starożytnych lekarzy chińskich.

Hołd dla Dun-yuan jest przestrzennie związany z płucami. Żyje w sercu, które jest ukryte przez Kwiatowy Dywan Płuca. W związku z tym, tekst taoistyczny może czasami odnosić się do niego tylko dla wyjaśnienia, bez nazywania go: "ten pod Kwiatowym Dywanem".

Dan-yuan utrzymuje równowagę w ludzkim ciele zasad Yin i Yang, lub zna korelację "zimna" i "ciepła", "ciepła" i "lęku". On, jak Juan-ting-jing dwa razy zaznaczył, ustanawia harmonię poprzez regulację ruchu krwi żylnej i tętniczej [126].

Krew - główny "obiekt" znajdujący się w gabinecie serca - fundamenty topologii antropologicznej "Juan-ting-ching". Powoduje ona, że serce komunikuje się z językiem i ustami.

Jednocześnie usta i język są odpowiedzialne za mokrą substancję ciała. Jeśli serce reguluje ruch krwi, to jama ustna i język w kontekście koncepcji "żółtego dziedzińca" są odpowiedzialne za płynne ruchy głównych organów fizjologicznych.

FOR AUTHOR USE ONLY

Wszystkie te cechy decydują o szczególnej pozycji serca - jako władcy, króla, kąpieli - nie tylko w całym ciele, ale także w systemie Pięciu Organów Wewnętrznych w szczególności.

Wątroba, jak wskazuje Juan-ting-ching, odpowiada elementowi Drzewo, a zatem kojarzy się z rzędem skojarzonym tej rośliny, ma nazwę "Pałac Drzewa" i jest związana ze Wschodem i zielenią [124, s. 248-249]. Bóstwo wątroby - Księżyc-jang, Smoczy Obłok. Jego druga nazwa to Han-min, Światło w ukryciu.

Należy tu zauważyć, że starożytna tradycja chińska od dawna ustanowiła podział otaczającej przestrzeni na pięć segmentów - środkowy i cztery standardowe kierunki przestrzenne (wschód, południe, zachód, północ). Każdy z tych kierunków, od czasów starożytnych, był w przenośni związany z jednym z mitologicznych stworzeń. Symbolem Wschodu był Zielony Smok. Co więcej, atrybuty kolorystyczne smoka i innych mitologicznych stworzeń zostały określone przez teorię Pięciu Żywiołów. W tym względzie, nazwa bóstwa wątrobowego, która zawiera słowo "smok", wskazuje, że organ jest związany z elementem Drzewo i koreluje ze Wschodem, co podkreśla rolę wątroby jako antropologicznej repliki tego elementu.

Nazwa bóstwa wątrobowego jest symboliczna, ponieważ wiąże się z pojęciem rozwoju świata wewnętrznego. Drzewo, które symbolizuje wątrobę i jest związane ze Wschodem, w łańcuchu postępującego rozwoju musi być koniecznie zastąpione przez Ogień, który z kolei koreluje z Południem i sercem. Innymi słowy, koncepcja "krzyżowania się" wskazuje, że element ognia zastąpi

Drzewo, a jeśli wątroba "przewodniczy" w ciele, to wkrótce "pan" zajmie miejsce serca.

Równowaga wszechświata, zarówno w przestrzeni jak i w wymiarach antropologicznych, jest utrzymywana poprzez cykliczny rozwój, na co wskazuje Pięć Żywiołów. W przestrzeni antropologicznej odpowiada na nie pięć organów wewnętrznych (y-ching). Są one wyznacznikami Drogi Tao-Drogi, dróg rozwoju początku Yang, czyli Ruchu Słońca - od momentu narodzin Yang do jego rozkwitu, a następnie do całkowitego zastąpienia początku Yinsky'ego. "Przejście z yin do yang jest Drogą Tao", zauważa jedna z najbardziej wpływowych tradycji Chin, która jest równie charakterystyczna dla taoizmu i konfucjanizmu.

W związku z tym sposób realizowania energii Yan lub, po prostu, Słońca, jest oznaczony osobliwymi drogowskazami lub kolumnami. Mamy tu na myśli Pięć Żywiołów, których zmiana wskazuje na postępujący rozwój świata, jego wieczny ruch w jednym kręgu - Ziemi, metalu, wody, drzewa, ognia i znowu Ziemi. Dlatego też Drzewo, które rodzi Ogień, jest nie tylko Wschodem w jego ukrytej formie, ale także "przeczuciem Południa i Ognia".

Bóstwo wątroby, prowadzące do harmonii składników Yin i Yin ludzkiej duszy, właściwie reguluje równowagę płynnych sekretów ciała. A na zewnątrz wątroby spotykają się oczy, które w antropologicznej przestrzeni człowieka są Słońcem i Księżycem. Tak zwane "qi oddechu" wątroby oświetlają organy wewnętrzne jasnym światłem.

FOR AUTHOR USE ONLY

Zgodnie z koncepcją "Juan-ting-ching", wątroba odgrywa ważną rolę w funkcjonowaniu całego organizmu, ponieważ jej oddychanie przepływa kanałami, które obejmują pięć głównych i sześć dodatkowych organów wewnętrznych. Posiada ona również jakość "blasku", o której szczegółowo mówiliśmy powyżej. "Wątroba łączy w sieć wszystkie sześć komór i trzy światła rodzą nić" [164].

Nerki odgrywają również ważną rolę w nauczaniu Żółtego Dziedzińca. Bóstwo nerek to Xuan-min, czyli Yu-in. Zarówno pierwsza jak i druga nazwa są obdarzone naturalistyczną symboliką i wskazują na cechy anatomiczne tego organu w rozumieniu uzdrowicieli starożytnych Chin. Ten obszar ciała ludzkiego, w którym znajdują się nerki, odpowiada Ziemi jako części wszechświata, a więc światu ciemności, który jest ukryty w jego głębi.

Nerki w człowieku są pierwszym elementem Wody we wszechświecie. W odniesieniu do elementu wody, one, jak mówi koncepcja Żółtego Dziedzińca, kontrolują wszystkie płynne elementy ciała.

Zewnętrzne nerki odpowiadają uszom. Uważa się, że oddychanie nerkami determinuje wrażliwość słuchu. Ponadto, "qi" nerki jest połączone z sercem.

Jednakże Huang-ting-jing nie może być uważany wyłącznie za rozprawę medyczną, przynajmniej w formie, w jakiej sprowadza się ona do naszych czasów. Jednocześnie badacze postrzegają go jako składnik religijny i mitologiczny, a jedno z postrzegań, które go tworzą, odnosi się również do nerek.

Koncepcja Żółtego Dziedzińca mówi, że nerki mogą dać nowe życie niebiosom, w niektórych pięknych zakątkach wyższego wszechświata, podobne do tych miejsc, które tradycja kultury chrześcijańskiej nazywa rajem.

Śledziona zajmuje ważne miejsce w koncepcji Yellow Courtyard. O znaczeniu tego ciała dla "antropomistycznej przestrzeni" człowieka świadczy jego wielokrotna wzmianka w tekście "Juan-ting-ching". Co więcej, duchbóstwo odpowiedzialne za to ciało jest mistrzem Pałacu Średniego [164].

Tak więc w koncepcji Yellow Yard śledziona jest konsekwentnie skorelowana z Centrum i charakteryzuje się wszystkimi cechami charakterystycznymi dla niego. A ponieważ w teorii y-hing Centrum jest konsekwentnie skorelowane z żółtym i jednym z pierwszych elementów Ziemi, te same cechy "Juan-ting-ching" przyznają ten wewnętrzny organ, podkreślając, że śledziona jest centrum i element Ziemi.

Tak więc, dla tradycyjnego chińskiego paradygmatu filozofii, korelacja śledziony z elementami ziemi wydaje się całkiem zrozumiała. Co więcej, specyfika doktryny "Juan-ting-ching" polega na tym, że nadaje ona jakości śledzionie, o której wspomnieliśmy powyżej: śledziona jest postrzegana jako jeden z Żółtych Dziedzińców, czyli centrum rządzące ludzkim ciałem. Istnieją również bóstwa związane z organami środkowej części ciała ludzkiego. Śledziona jest więc pasją do podnoszenia korzenia ducha niebieskiego i nie wysuszy się już więcej [164].

FOR AUTHOR USE ONLY

Należy tu zauważyć, że według Taoistów śledziona, którą nazywano Żółtym Dziedzińcem, nie jest już anatomicznym organem fizycznego ciała człowieka, lecz pewnym duchowym centrum specjalnej przestrzeni stworzonej przez Taoistę siłą jego świadomości; przestrzeni stworzonej przez oddech wszechświata, kosmiczne siły yin i yang. Nie ma w niej obrzydliwych form ciała i krwi; wręcz przeciwnie, jest ona wynikiem trójkolorowej mgły chmur, która albo zagęszcza się, albo rozprasza, tworząc dziwne obrazy i wskazując na niekończący się ruch elementów świata. Żółty Dziedziniec jest centrum, z którego Taoista zarządza tą przestrzenią, w której gromadzi swoje duchowe moce i z której zarządza elementami świata tak, aby korzystne przemiany metamorficzne zachodziły we właściwym miejscu i czasie.

Bóstwo śledziony to dziecko ubrane w sukienkę w kolorze ziemi. Biorąc pod uwagę znaną już serię asocjacyjnych elementów, staje się jasne, że odnosi się ona do bóstwa centrum, które koreluje z ziemią, jak i z jednym z tych elementów, a także z żółtym.

Oprócz żółtej sukienki bóstwo to posiada inne atrybuty - fioletowy pas i rękawice przedstawiające smoki i tygrysy. Atrybuty te są tradycyjne dla koncepcji "Juan-ting-ching" naturalistycznych obrazów, które są trafnym metaforycznym opisem naczyń krwionośnych na powierzchni brzucha [124, s. 282].

Biorąc pod uwagę powyższe, wydaje nam się, że Żółty Dziedziniec Taoistyczny jest przede wszystkim punktem przyłożenia sił, które powodują, że ta przestrzeń się porusza; jest to obraz, przez który tekst taoistyczny oznacza tę nieuchwytną i przesłoniętą przestrzeń dyskursywnej logiki, w której Tao koncentruje swoje wewnętrzne spojrzenie w konkretnym momencie, aby generować wielkie metamorfozy mocą własnej świadomości.

W "Juan-ting-ching" woreczek żółciowy zajmuje specjalne miejsce. Odwołując się do organów wewnętrznych należących do grupy Sześciu Komnat, jest on konsekwentnie wymieniany w serii z Pięcioma Sklepieniami, co prawdopodobnie odbywa się celowo - tak więc nauka Żółtego Dziedzińca przybliża go - zarówno w znaczeniu, jak i w funkcjach symbolicznych - z n przez główne organy wewnętrzne.

Bóstwo woreczka żółciowego to chłopiec o imieniu Lun-yao - Promień Smoka. Jednak tradycyjnie ma on inną nazwę - Wei Min, czyli Wspaniałe Światło.

FOR AUTHOR USE ONLY

Ogólnie rzecz biorąc, "Księga Żółtego Dziedzińca", naszym zdaniem, buduje wszystkie swoje koncepcje, opierając się na logice świata obrazów i posługując się właściwym dla niej językiem opisu z wrodzoną metaforyczną różnorodnością interpretacji językowych. Naszym zdaniem, to właśnie metafory ze swej natury są znaczące, najlepiej nadają się do opisu tego wielowymiarowego i wielowymiarowego świata mikrokosmosu taoistycznego. Ten świat obrazów stał się podstawowym, centralnym schematem w tych pisanych pomnikach zorganizowanego ruchu taoistycznego, który zaczął się rozprzestrzeniać od drugiej połowy IV wieku.

Taoizm uzasadnia istnienie trzech "pól cynobrowych" - centrów energetycznych ciała: w podbrzuszu, w splocie słonecznym i w głowie. Jednak najstarsze teksty mówią tylko o jednym, dolnym "polu kinematycznym". Wynika z tego, że jeśli mówimy o "polu kinowym" bez sprecyzowania, to znaczy o samym dolnym "kinie". I tylko z początku IV wieku. nie. są wzmianki o trzech "polach filmowych".

W filozofii taoistycznej istnieje wiele różnych interpretacji dziedziny kina. Zgodnie z pierwszą z nich, pole męskie znika natychmiast po śmierci. Tak więc, konkludujemy: mogą być tylko w żywym człowieku.

Zgodnie z drugą interpretacją, pola kinematograficzne podczas praktyki są tworzone przez samych adeptów i nie pojawiają się w ciele od momentu jego

wystąpienia. Dlatego nie ma sensu celowo ich szukać; podczas praktyki ludzie będą je odczuwać sami.

Według S. Grofa, "pola kinowe" to taoistyczny analog czakr (czakra sanskrytu - "koło") jogi indyjskiej, a teoria "pól cynobrowych" jest dość autochtoniczna, co wskazuje na dość powszechne poczucie obecności "cienkich" ośrodków i ich psychotechnicznego wykorzystania.

S. Grof zauważa obecność czakr w sesjach psychoterapii. Uważa on, że system czakr dostarcza psychologowi użytecznej mapy świadomości, która pomaga zrozumieć i przełożyć na język koncepcyjny wiele niezwykłych doświadczeń w sesjach psychoterapeutycznych"[49, s. 199-200].

Górny Dan-tian (miejsce zamieszkania ducha Shen - prawdziwej istoty człowieka) nie wypełnia całej pustki w głowie, lecz znajduje się wokół przysadki mózgowej, która jest częścią tzw. kryształowego pałacu, znajdującego się w centrum czaszki, a który obejmuje szyszynkę, wzgórze i podwzgórze. Jest on związany z Meridianem Do-may Południa Środkowego poprzez punkt Yin-Tang, zwany również "Trzecim Okiem". Nazwa ta pochodzi od tego, że aktywacja tego punktu pozwala "widzieć" zjawiska planu subtelnego, graniczącego z wewnętrzną istotą człowieka.

FOR USE ONLY

Komórki mózgu, a w szczególności gruczoły tworzące Crystal Palace, mają ogromną pojemność, a zatem są w stanie wchłonąć ogromne porcje energii, które znacznie przekraczają ilość pozostałości Dan-Tian. To właśnie te komórki wywołują różne zjawiska Ducha - od radości i twórczych startów do aktywacji niezwykłych zdolności, ale tylko w przypadku "wypełnienia" górnego hołdu czystą energią Yuan Qi.

Jeśli zamiast tego, gruba energia Houthian Qi dostaje się do jej głowy, wtedy jest zamieszanie złych myśli, którym towarzyszą niepotrzebne podniecenie, skłonność do bolesnych wizji i podobne "niespodzianki".

Należy tu zauważyć, że dosłowne tłumaczenie "Dan-Tian" oznacza "pole cynobrowe", czyli kocioł, w którym zachodzą procesy energetyczne. Ma on pewną strukturę. Na przykład, środkowy tribute-tian jest zarówno miejscem przechowywania "pozaziemskiego" Qi (Houthian Qi) lub poporodowego Qi, jak i "pieca do topienia", w którym powstaje Shen. Większość systemów taoistycznych buduje swoje techniki w taki sposób, aby "ochłodzić" środkowy tribute-tian i jego hutnicze Qi, pod każdym względem unikając używania tego ostatniego w jego najczystszej postaci. Na szczęście nie jest tu na zawsze zarezerwowany, ale stopniowo wpada do dolnego dopływu i miesza się tam z "niebiańskim" Qi (Yuan Qi). Istnieją pewne różnice dotyczące lokalizacji tego obszaru.

Niektórzy autorzy zwracają uwagę, że środkowy hołd leży w obszarze splotu słonecznego, podczas gdy inni uważają, że jest on nieco wyższy, na dole

klatki piersiowej, przylega do południka Jun-May - kanału Conception w punkcie Tan-jung, sutki poziome.

Niższy hołd jest znany nawet tym, którzy nigdy nie słyszeli o tych dwóch pozostałych. Dla przykładu, japońskie sztuki walki interpretują je jako "tanden" i sprawiają, że świadomość tego zjawiska jest istotna. Wiele obszarów walki jest niewyobrażalnych bez praktyki tan-den (jest to ju-jutsu, aikido).

Zdolność do "trzymania żołądka" określa, jak stabilny jesteś zarówno fizycznie jak i emocjonalnie, a koncentracja na poziomie niższego hołdu nie zagraża nam (w przeciwieństwie do wielu innych rodzajów koncentracji) żadnym niespodziewanym. Znajduje się ona w podbrzuszu, przylega do południka "zhen-may" w punkcie qi-hi ("morze energii"), położonym 3-5 cm poniżej pępka. Skupiając się, lub jak zwykle mówimy, medytując nad dolnym hołdem, stwarzamy w nim korzystne warunki do akumulacji energii, a dobre zaopatrzenie w qi jest kluczem do zdrowia i aktywnego długiego życia - długowieczności.

Piąty utwór Sung-lin-ching, poświęcony metodzie Sung-yi, zachowuje szczegółowe opisy pól kinematograficznych. Pałac górnego pola cynobrowego, nazywany również Dan-tian, Ni-wan, "Su-lin-ching" interpretuje następująco: jego poziomem jest Biskup Niebiański Glinianego Balu. On rządzi w pałacu Górnego. Po jego prawej stronie jest najwyraźniejszy minister, siedzi twarzą w twarz. To wykwintny duch zębów, języka i mózgu... Najbogatszy minister nazywa się Zhao-le-ching, a jego imię to Zhong-chuan-sheng (Druga Trzecia Trzecia Trzecia-Apprentice) ... Oboje rządzą w glinianym pałacu piłkarskim razem , oboje są nadzy i nie mają ubrań ... Wyglądają jak dzieci, które właśnie ożyły. Najwyższy, Biskup Niebieski, trzyma w rękach "Cudowną Formułę Tygrysa - Amulet, [zgodnie z tradycją] Wyższej Czystości", wkłada do pudełka z zielonego jadeitu, a najczystszy minister trzyma w rękach "Doskonałą Księgę - Podstawę [Wielkiej Jaskini]" ("So Dong Zhen Zip"), wkłada do pudełka z fioletowego jadeitu. Razem, siedzą naprzeciwko siebie...

Kiedy Górny jest wewnątrz pałacu [Glinianej Kuli], zamyka się i przechowuje [niedostępne] ... pałac Ni-wan (czyli mózg), twarz, oczy, usta, język, zęby, uszy i nos. Kiedy jest poza [moim ciałem], przeraża i niszczy niezliczone skłonności Sześciu Niebios, [wszystkich] złych i szkodliwych wilkołaków. Co pięć dni moje trzy dusze Yang (Hun) i siedem [moich] dusz Yin idą na audiencję z Górnym Mistrzem, aby otrzymać [wskazówki] w Tao-Way "[124].

Nie mniej szczegółowe są bóstwa Sou-lin-ching i dwa inne pola cynoberkowe, środkowe i dolne. Przeciętny mieszka w sercu zwanym Pałacem Wiśniowym i jest uważany za środek pola cynoberkowego: "The heart is the middle cinnabar field, it is called the Jiang-gun cherry Palace, spread out like a settlement in the heart of the heart. [Pałac wiśniowy] jest jak kwadrat, każdy bok ma długość jednego kremu. [Wyobraź sobie, że] jasnoczerwony oddech (qi)

FOR AUTHOR USE ONLY

wypełnia całe niebo; wewnątrz tego jasnoczerwonego Qi pojawia się i świeci obraz Słońca o średnicy siedmiu kremów, oświetlając wszystko przed siedemdziesięcioma tysiącami; moje ciało przechodzi transformację ...

Pałac wiśniowy, pola kinematograficzne w moim sercu - mieści się w nim Środkowy, najstarszy Cinnabar najwyraźniejszy władca. Przeciętny pojedynczy Cinnabar clearest jest z szacunkiem nazywany Shen-Jun-Zhu (Spirit-Turning-Pearl). Jego imię to Ji-nan-dan. Inna nazwa to Shen-shan-bo (Życie-Wysoka-Książęca), inna nazwa to Shih-Jun-ju. Jego rangą jest teatr filmowy w najczystszym Cherry Palace Jiang-gun. On rządzi w pałacu serca.

Po jego prawej stronie jest asystent ministra clearest. Jest wdzięcznym duchem Pięciu [moich] organów wewnętrznych... Kiedy wchodzi do Pałacu Wiśniowego [mojego ciała], staje się Środkowo Suwerennym Asystentem Ministra. Jest on czule nazywany chung-guan-jian (Light-and-Fortress), a jego imię to Si-hua-lin (Four-Turned-Heavenly-Soul) ... Te dwie zasady razem w moim sercu [w] Cherry Palace Jiang-gun. Oboje są nadzy i nie mają ubrań.

Wyglądają jak dzieci, które właśnie ożyły. Kinowy władca-państwo trzyma planetę Mars w lewej ręce... W jego prawej ręce znajduje się "Najwyższa Formuła-Amulet Samicy Samicy" w przypadku białego jadeitu.

Asystent ministra trzyma w lewej ręce perłę lśniącego księżyca o wielkości trzech kremów. Jej promienie lśnią jasno, a jaskinie grają światłem i cieniami. Oboje siedzą zwróceni do przodu lub do siebie... Kiedy [Środkowy] znajduje się wewnątrz [Wiśniowego Pałacu Jiang-gun], zamyka się [od szkodliwego wpływu] i zachowuje [niedostępne] ... mięśnie, kości, pięć organów wewnętrznych, krew i ciało. Kiedy jest poza [moim ciałem], jest przestraszony i całkowicie neguje [wszystkie] nieszczęścia spowodowane przez niezliczone głupie ataki. On pieści qi [moje], a duch hieny w melodii i przez wiele lat [daje] mnie ... Raz na siedem dni, moje trzy dusze Jansky (Hun) i siedem dusz Yin (po) idą na widownię do Środka, kina najczystszych panów, aby otrzymać wskazówki ... ""[124].

Dolny znajduje się na dolnym polu cynobrowym, które Su-ling-jing nazywa Bramą Przeznaczenia: "Trzy palmy pod pępkiem to pałac w dolnym polu cynoberku, który nazywa się Bramą Przeznaczenia. Mieszka tam Dziecko z Dolnego Początku. [Ten pałac] jest kwadratem z bokami w jednym kremie. [Wyobraź sobie, że] biały oddech (qi) wypełnia wszystko do samego nieba. Pośrodku tego białego oddechu pojawia się obraz Słońca o średnicy pięciu kremów i świeci się, rozświetlając się na pięćdziesiąt tysięcy lat. [W tej mglistej mgle] moje ciało przechodzi transformację - wszystko jest mgliste, niejasne, a moje myśli nie stanowią granic...

Wewnątrz tego pałacu mieszka Dolna Brama Przeznaczenia, Książę Żółtego Dziedzińca, a jego pseudonim to Yuan-yang-chan. Inna nazwa to In-air-Thai (jeszcze nienarodzona-niemowlęta), inna nazwa to Bo-shi-yuan. Jego rangą

FOR AUTHOR USE ONLY

jest Starożytny Książę Żółtego Dziedzińca. Po jego prawej stronie jest minister-opiekun, pieszczoty i strażnik [go]. To bóstwo strażnicze łodygi Yin, najczystszy oddech... Jego czyn jest ministrem-opiekunem.

Kiedy dozorca wchodzi [moje ciało] i mieszka w pałacu na [niższym] polu filmowym, nosi sekretne imię Gui-chan-min, a jego pseudonim to Gu-xia-chuan, inna nazwa dla niego - Feng- shen-bo, inna to Chen-guang-shen. Dolny i jego opiekun wspólnie zarządzają Dolnym Pałacem Początkującym - w [dolnej] skrzynce na cine-box. Oboje są nadzy bez ubrania, a na zewnątrz jako niemowlęta, które właśnie ożyły. [124]

Powyższa triada filmowych bóstw polowych wyznacza najważniejszą funkcję - twórczą, podtrzymującą życie. Realizują ją poprzez doprowadzenie "qi" w ciele człowieka do właściwego krążenia. Podkreśla to znaczenie bóstw pola kinematograficznego, które odgrywają zasadniczą rolę w życiu i przeznaczeniu.

Możemy więc stwierdzić, że Taoiści zawsze patrzyli na ciało człowieka jak na mikrokosmos, mały wszechświat. Ale świat, zgodnie z klasycznymi chińskimi koncepcjami, jest wieczny, a zatem wieczny musi być ciałem-mikrokosmosem podobnym do tego świata. Praktyczne metody taoistycznych pustelników i alchemików, jakie omówione zostaną w następnym rozdziale, mają na celu osiągnięcie tego stanu, utraconego poprzez wycofanie się rasy ludzkiej z Tao-ścieżki wszechświata.

FOR AUTHOR USE ONLY

### 2.3. Modyfikacje pojęcia transgresji mistycznej w praktykach duchowych taoistycznych

Droga duchowej transgresji w taoizmie jest uwarunkowana jego głównym celem - stać się nieśmiertelnym. W tym celu taoiści angażują się w różne ćwiczenia nie tylko dla ciała, ale i dla ducha. Tak więc ścieżka duchowej transgresji składała się z ćwiczeń gimnastycznych, medytacyjnych i oddechowych, ze szczególnym uwzględnieniem alchemii. Chociaż techniki te były podobne do jogi indyjskiej, to jednak różniły się od niej znacznie.

Na podstawie badań zarówno źródeł klasycznych, jak i dzieł autorów współczesnych, możemy wyróżnić kilka etapów, przez które przechodzą taoiści na drodze do osiągnięcia Tao, czyli na drodze duchowej transgresji zgodnie z ich tradycją religijną i filozoficzną.

Początek praktyki to inicjacja neofita w jego duchowe braterstwo. Składa się ona z pięciu części: przygotowań, "wielkiego rytuału", czyli wprowadzenia ucznia do wspólnoty, instalacji, opieki nad uczniem do "wielkiego rytuału" i wreszcie wydania świadectwa przyjęcia do wspólnoty.

Przygotowanie do "wielkiego rytuału" rozpoczyna się od złożenia wniosku o członkostwo w braterskiej wspólnocie i o jakąś pomoc ideologiczną.

Odpowiedź na oświadczenie zależy od stopnia poinformowania przywódców społeczeństwa przez kandydata o darach i wynikach wróżbiarskich na tzw. "ośmiu znakach", które określają horoskop osoby. Odpowiedź jest ogłaszana przez specjalnego posłańca, po czym następuje "wielki rytuał", podczas którego kandydat czci przed ołtarzem bóstwa czynnego, czyli osobistego (deus manifestus), a następnie powtarza ten sam rytuał przed ołtarzem boga nieczynnego (deus absconditus) w sali Vi.

Siostry występują według zwyczaju, dziewięć razy (trzy do trzech), zgodnie z instrukcjami mistrza ceremonii. Zapalają świece i kije wędzarnicze, a następnie trzykrotnie uderzają w gong. Następnie ten, kto wchodzi do wspólnoty, odprawia ten sam kult, ale tylko cztery razy, przed znakiem z nazwiskiem założyciela tradycji w sali Prymasowskiej Ludzkości, która służy jako kaplica Założyciela [150, s. 144].

Po tej części wprowadzającej następują ściśle indywidualne wskazówki Mistrza dotyczące dróg zbawienia i medytacji, która towarzyszy tej nauce. Mistrz powtarza słowa Lao Tzu, że osoba, która chce się poprawić w Tao (droga sprawiedliwych) musi przede wszystkim poznać Tao (prawdę). Jeśli nie zna prawdy, to będzie jak ślepiec podążający za ślepym ogniem, albo jak ten, który "miele kamyk, aby zrobić z niego jaspis", albo jak ten, który "gotuje piasek w nadziei zrobienia sobie ryżu".

FOR AUTHOR USE ONLY

Taka osoba nigdy nie odniesie sukcesu... Władca nie jest Synem Niebios tylko z racji swojej pozycji, ale prawdziwym Synem Niebios jest ten, który jest naprawdę doskonały w Tao, ponieważ taka osoba jest "wewnątrz uczty i na zewnątrz - władca". Przyjęła ona swoją pierwotną naturę i niebiańskie Tao, a zatem jest godna tytułu "prawdziwego Syna Niebieskiego" i działa jako prawdziwie "umiłowany syn najwyższego Boga". "Dlatego musi mieć prawe serce i właściwe wychowanie Tao... Poprawiaj się, aby zaprowadzić porządek na całym świecie" [150, s. 146-147].

Wielki Rytuał" odzwierciedla pasję do wyższego bóstwa. Zaangażowanie to jest podstawą wszystkich działań ucznia; to do niego będzie on szukał medytacji. Co więcej, uczeń powinien być sumienny, stale głęboko odpoczywać i codziennie myśleć o Tao poprzez medytację i różne ćwiczenia oddechowe. Głównym celem samodoskonalenia się jest osiągnięcie duchowej nieśmiertelności jednostki.

Medytacja wykorzystuje trzy punkty wyjścia, które są omówionymi powyżej polami kinematycznymi. Poprzez medytację osiąga się stan doskonałości i połączenia ze społeczeństwem i przestrzenią.

Jednak medytacja musi być nauczana, ponieważ jest to pewna sztuka. Tylko poprzez opanowanie ćwiczeń medytacyjnych można mówić o samodoskonaleniu. Ograniczanie się do samodzielnego czytania jakiejś literatury medytacyjnej lub gromadzenie jej powierzchownych postrzegań nie

przyniesie pożądanego rezultatu. Tylko poprzez ciągłe stosowanie metodologii przy zachowaniu moralnego sentymentu można odkryć istotę własnego rozwoju.

Każdy uczeń musi mieć mentora, pod którego kierownictwem będzie mógł zdobyć osobiste doświadczenie. Edukacja każdego ucznia jest indywidualna. Każdego tygodnia powinien on informować swojego nauczyciela o swoich osiągnięciach i trudnościach. Nie przechodzi on do następnego etapu rozwoju, dopóki nie opanował poprzedniego. Szkolenie składa się z 360 lekcji i 108 etapów.

W pierwszej sesji uczeń zaczyna uczyć się techniki medytacji w celu usunięcia możliwości wpływu obcych sił na umysł i ciało osoby: przede wszystkim musi nauczyć się słuchać i słyszeć cicho. W ten sposób zasady medytacji są opisywane przez współczesnych praktyków taoistycznych.

1. Do rozpoczęcia zajęć należy wybrać neutralne pomieszczenie. Nie powinna być ona lekka, ponieważ podczas medytacji uczeń będzie odwracał uwagę od wszystkiego w sali. Z drugiej strony, sala nie powinna być ciemna, ponieważ uczeń może być rozproszony przez wewnętrzny obraz.

2. Należy przyjąć postawę, która jest wygodna.

3. Trzymaj plecy wyprostowane i głowę lekko odchyloną do tyłu.

4. Oczy nie mogą być ani otwarte, ani zamknięte: pozycja półzamknięta jest kluczem do sukcesu.

5. Prawa ręka powinna być zawsze zaciśnięta w pięści, a lewa w pięści. W ten sposób urzeczywistnia się wcielenie dwóch zasad - yin i yang.

6. Przed bezpośrednim podjęciem medytacji weź pięć głębokich oddechów. W ten sposób w przyszłości będzie można uniknąć konieczności głębokiego oddychania bezpośrednio podczas medytacji, a tym samym zaoszczędzić sobie pewnych niedogodności. I ogólnie rzecz biorąc, nie powinieneś zwracać uwagi na to, jak oddychasz. Trzeba tylko oddychać przez nos.

7. Wszystkie niepokojące myśli powinny zostać usunięte; świadomość musi pozostać w stanie absolutnej pustki.

8. Dopiero po tym wszystkim można osiągnąć pewien stopień odprężenia i wyeliminować wszelkie przejawy napięcia.

9. Na ostatnim etapie przygotowawczym, można poczuć spokojną przyjemność.

Niektórzy badacze radzą, aby od samego początku wykonywać pewne ćwiczenia fizyczne, a dopiero potem zacząć medytować. I ogólnie rzecz biorąc, konieczne jest zaangażowanie się w medytację przynajmniej dwa razy dziennie, średnio przez 30-40 minut. Początkującym oferuje się medytację tak często, jak czas pozwala.

FOR AUTHOR USE ONLY

Zwyczajem jest cotygodniowe informowanie swojego mentora o wykonanej pracy. Jeśli uczeń spełnił wszystkie wymagania bezbłędnie, to nauczyciel da następujące zadanie, jeśli nie, to uczeń nie przeniesie się do nowej pracy, dopóki nie poprawi poprzednich obserwacji. Jeśli ktoś się czegoś obawia lub nie jest w nastroju do medytacji, nie powinien jej rozpoczynać, ponieważ w tych warunkach nie można uzyskać żadnych użytecznych wyników [149, s. 115].

Człowiek może osiągnąć Tao tylko wtedy, gdy obudzi się w nim cała jego najgłębsza moc i będzie mógł odczuć moment i oświecenie dla siebie samego w ciele i duszy.

Na pierwszej lekcji nauczyciel poświęca ucznia technikom medytacyjnym, a uczeń zaczyna patrzeć na pewne przedmioty w nowy sposób. Następnie nauczyciel żegna się z uczniem i ponownie w odwrotnej kolejności jest wielkim rytuałem.

Należy zauważyć, że na wszystkich etapach nauki wiele uwagi poświęca się wewnętrznemu stanowi uczącego się. Ale uczeń powinien zawsze szanować swojego mentora.

Na zakończenie rytuału wprowadzającego uczeń otrzymuje modlitewnik, który wywołuje podstawowe uczucie, bez którego rozwój duchowy nie jest możliwy. Z tej uprzejmości rodzi się "wewnętrzna pustka", bez której nie można ponownie połączyć się z wielkim Tao.

FOR AUTHOR USE ONLY

Zgodnie z myślą wielkich Taoistów, można osiągnąć Tao tylko wtedy, gdy zostaną przebudzone wszystkie jego wewnętrzne siły i będzie on w stanie doświadczyć momentu oświecenia przez ciało i duszę. Według A. Lapina, "oświecony człowiek działa dokładnie w punkcie przestrzeni, która została mu przeznaczona; wpływa on bez świadomej intencji, jest "pusty" ze wszystkich cech, jeden ze światem, jego procesem i życiem oraz jego wspólną podstawą, ponieważ znajduje się teraz poza stanem fizycznego kosmosu. Liu Huayan dobrze opisał jej stan w swoim traktacie:

Bez początku i bez końca,

Bez przeszłości i bez teraźniejszości.

Lśniący nimbus otacza królestwo prawa.

We wzajemnym zapomnieniu - cuda pustki i spokoju,

Świat jest przesycony blaskiem niebiańskiego serca.

Wody morskie są spokojne, w nich unosi się odbicie księżyca.

Chmury znikają w błękicie nieba, góry migoczą.

Świadomość jest zanurzona w kontemplacji; dysk księżycowy świeci na niebie "[71].

W ten sposób, na drodze duchowej transgresji, taista, pod kierunkiem swojego mentora, wyraźnie przechodzi do pewnych etapów i otrzymuje indywidualne wskazówki od nauczyciela. Uczeń jest prowadzony krok po kroku zgodnie z jego doświadczeniem. Droga duchowej transgresji w taoizmie obejmuje zarówno technikę medytacyjnej kontemplacji, jak i różne ćwiczenia gimnastyczne, oddechowe i tym podobne.

Należy zauważyć, że tego typu techniki były szeroko znane również w jogę indyjską. Ponadto, taoistyczna technika medytacyjna jest również podobna do buddyjskiej medytacji szamasza (tj. zmęczenia). Jednak semantyka praktyk taoistycznych jest zasadniczo różna, podobnie jak ich funkcje w strukturze praktyki religijnej jako całości.

## Wnioski

Sekcja bada najważniejsze historyczne etapy rozwoju myśli filozoficznej w kontekście rozprzestrzeniania się idei duchowego transgresji. Szczególną uwagę poświęca się praktykom duchowym jako stosowanemu aspektowi realizacji koncepcji transgresji duchowej właściwej nauce taoistycznej.

FOR AUTHOR USE ONLY

Podsumowując sekcję, należy wyciągnąć następujące wnioski:

1. Jest uzasadnione, że specyfika ewolucji systemu światopoglądu taoistycznego jest synkretycznym połączeniem mistyki duchowo-teoretycznej z mistyką ciała i aktywną praktyką. Drogę od mitologicznego mistycyzmu enstatycznego i filozoficznego mistycyzmu świadomości wczesnego i dojrzałego taoizmu do mistycyzmu religijnego działania i mistycyzmu późniejszej alchemii późnego taoizmu należy prześledzić właśnie w kategoriach antropomii, czyli jako rozwój praktyk subiektywizacji.

2. Udowodniono, że transgresja jest centralnym elementem ontologii mistycznej, ponieważ implikuje ona moment niepewności stanu przejścia pomiędzy stanami otwartymi na identyfikację za pomocą świadomości. Wyizolowanie kluczowych systemotwórczych cech taoistycznej tradycji antropomistycznej przez cały okres jej rozwoju pozwoliło na zgrupowanie charakterystycznych cech tej tradycji i ujawnienie jednorodnych cech i złośliwych przejawów strukturalnych;

3. Udowodniono, że podstawą rozwoju taoistycznej koncepcji antropologicznego kosmosu jest "Żółta Księga Podwórkowa" ("Juan-ting-jing"), która jest ideologicznym fundamentem tej koncepcji. Dzieło to pojawiło się w procesie przekształcania taoizmu z doktryny filozoficznej w tradycję religijną z elementami mistyki i alchemii, czemu towarzyszyła antropomorfizacja idei filozoficznych taoistów o świecie wewnętrznym i zewnętrznym. Procesy

zachodzące wewnątrz i na zewnątrz mają postać pewnych bóstw-radiacji (ching / shen) zjednoczonych w jednym kosmosie Tao.

Sugerowano, że bóstwa promieniujące mają metaforyczne znaczenie w przyrodzie i dlatego najlepiej nadają się do opisania świata tak wielowymiarowego i wieloaspektowego przez naturę, jak świat mikrokosmosu taoistycznego. Ten świat obrazów stał się podstawowym, centralnym schematem w tych pisanych pomnikach zorganizowanego ruchu taoistycznego, który zaczął się szeroko rozprzestrzeniać od drugiej połowy IV wieku i jest przedmiotem badań do dnia dzisiejszego.

Niektóre zapisy "Żółtej Księgi Podwórka" zostały usystematyzowane, co pozwoliło na zidentyfikowanie syntetycznych elementów koncepcji Pięciu Magazynów i Sześciu Komór. Ważnym stwierdzeniem w ramach tej koncepcji jest zgodność zarysowanych elementów wewnętrznej przestrzeni człowieka z elementami świata.

Uwzględnienie głównych wniosków "Su-ling-jingu" pozwoliło uzasadnić zarzuty dotyczące trzech "pól cynobrowych" człowieka, nadać im istotne cechy oraz określić wartość poszukiwania drogi Tao.

FOR AUTHOR USE ONLY

# ROZDZIAŁ 3. IDEE ANTROPOMICZNE W EUROPEJSKIEJ RELIGIJNEJ TRADYCJI FILOZOFICZNEJ

Europejska tradycja filozoficzna, podobnie jak wschodnia, jest ściśle związana z mistycyzmem, który jest interpretowany jako działalność poznawcza, mająca na celu ustanowienie istotnego związku z wyższym poziomem duchowym bytu. Ilość i jakość zgromadzonego materiału świadczy o powszechnym występowaniu, głębokości przenikania i znaczeniu roli zjawisk mistycznych w kulturze, religii, filozofii i życiu codziennym ludzi.

Biorąc pod uwagę szeroki zakres form ideologicznych zachodniego paradygmatu kulturowego, którego korzenie genetyczne sięgają głębokich korzeni mistycyzmu, pojawia się problem odpowiedniej syntezy historycznych i logicznych podejść w badaniu ewolucji idei antropomistycznych. Rozwiązanie tego problemu jest możliwe do osiągnięcia, jeśli dokonamy zasadniczej różnicy pomiędzy rodzajami przedmiotów badań: doktrynami mistycznymi i refleksyjnymi teoriami filozoficznymi i naukowymi o mistyce. Taka logiczna różnica koreluje z przełomem w historii europejskiego światopoglądu i narodzinami nauki. W tej perspektywie otwieramy dwa konglomeraty historyczno-filozoficzne: "Starożytność - Średniowiecze - Renesans - Barok" i "Nowoczesność - Nowoczesność". Badanie pierwszego konglomeratu polega na zidentyfikowaniu całościowej treści ewolucji idei antropomistycznych i akcentowanej analizie poszczególnych form mistycznego światopoglądu, jeszcze niewystarczająco zbadanych na temat "antropomistyki" - filozofii hermetyczności, hermetyzmu. Zidentyfikowanie cech rozumienia natury mistycznego pojmowania ludzkiej egzystencji, określonych przez kardynalny wektor kształtowania się filozofii - Modern-Post-Modern, pozwoli na uzupełnienie "kółka metodologicznego" naszych badań, czyli na odpowiedź na pytanie o pozycjonowanie mistyki za pomocą aktualnego myślenia filozoficznego.

FOR AUTHOR REVIEW

## 3.1. Linia antropomistyczna w historii metafizyki zachodnioeuropejskiej od antyku do baroku

W światowym doświadczeniu filozoficznym tradycje mistyczne stanowią starożytną i potężną warstwę powstałą w procesie poszukiwania odpowiedzi na podstawowe pytania o zasadniczą naturę wszechświata. Pojęcie antropomistyki stałej strukturalno-emantycznej wynika z przecięcia się różnych form świadomości społecznej: religii, filozofii, mitologii, codziennego myślenia. Mistycyzm w centrum uwagi analizy historycznej i filozoficznej stanowi więc ważny element genealogicznej linii metafizyki. Źródłem metafizyki są archialne, synkretyczne formacje ideologiczne. Jedną z tych formacji jest starożytna grecka tradycja orficka. Podstawą Orfizyki jest połączenie mitów i wierzeń, irracjonalnych i mistycznych. Ta ezoteryczna nauka koncentruje się na przezwyciężeniu dualizmu ludzkiej egzystencji poprzez konstytutywne

połączenie człowieka i bóstwa. Najjaśniejszą jej częścią jest doktryna o człowieku, którego istota leży w sercu. Echo idei orfickich jest odczuwalne w znanych pozycjach pre-Sokratesów, którzy otrzymali status podstawowych zasad filozoficznych i wyznaczyli współrzędne kształtowania europejskiej kultury filozoficznej. Tradycja orficka wpłynęła na rozwój i upowszechnienie idei filozofii hermetycznej genetycznie związanej z naukami mistycznymi i religijnymi Wschodu, co odzwierciedlało istotne zmiany w paradygmacie światopoglądowym cywilizacji grecko-rzymskiej, które zdeterminowały proces kształtowania się wielu nauk religijnych ukierunkowanych na aktualizację magii czy mistyki. A. Bergson wskazuje na genetyczny związek pomiędzy tajemnicą sierotyzmu a filozofią Platona, analizując etapy rozwoju mistyki greckiej, która jest ściśle związana z mitologią, podkreślił, że "dionizyjski entuzjazm znalazł kontynuację w sierotyzmie, a sierotyzm w pitagorejanizmie; stąd też z tego ostatniego, ale może nawet z pierwszego, wywodzi się platonizm. Wiadomo, że mity Platona zanurzają się w atmosferze tajemnicy w sensie orfickim, a teoria Idei przepojona jest tajemniczą sympatią do teorii Pitagorasa...". Filozofia Plotynu, do tego ruchu się kończy, a który jest zobowiązany zarówno Arystotelesowi, jak i Platonowi, jest niewątpliwie mistyczna...

Nastąpiła więc penetracja Orfeuszu, a na koniec - rozwój dialektyki, która rozkwitła w formie mistycyzmu "[36, s. 236-237].

FOR AUTHOR USE ONLY

Ten proces rozwoju mistyki greckiej był uważany przez Bergsona nie tylko za wzrost nowej wiedzy do już znanej, ale za skok jakościowy, który doprowadził tę wiedzę na nowy poziom mistyki. Pierwsza fala, czysto dionizyjska, rozpłynęła się w sierotyzmie, który posiadał wysoką intelektualność; druga fala, którą można nazwać orficką, zakończyła się pitagorejską filozofią, czyli filozofią specjalną; z kolei duch pitagorejski częściowo przekazał swego ducha plutonizmowi; ten ostatni, przyjmując go, ujawnił się później naturalnie, by spotkać mistycyzm aleksandryjski. "I dalej" najwyższy stopień mistycyzmu to ścisły związek i, odpowiednio, częściowa zbieżność z wysiłkiem twórczym, którego przejawem jest życie. Ten wysiłek pochodzi od Boga, chyba że jest to sam Bóg. Wielki mistyk staje się jednostką zdolną do pokonania granic, które wyznacza jego materialność, będzie w ten sposób kontynuował Boskie czyny. "

Rozwijając historyczne i filozoficzne znaczenie myśli mistycznej w Europie, wskazane jest zidentyfikowanie tendencji antropomicznych w dziełach myślicieli starożytnych, którzy w naukach przedchrześcijańskich ujawnili podstawy europejskiej tradycji mistycznej.

Wiadomo, że Pitagoras i Heraklit zsyntetyzowali mistycyzm i logikę jako całość, niestety zagubioną przez cywilizację. Żeby powiedzieć "dobro i zło są jednym", albo zidentyfikować wzajemnie wykluczające się zasady, trzeba być wieszczem, bo logika to odrzuca. Aby dojść do transcendencji z obserwacji, które mają charakter naukowy, nie należy bać się ciemności, czego nie obawiali

się wielcy logicy - Arystokles, Stagirit, Akwin. Ze względu na strach przed utratą spójności w świecie, można stracić świat.

Nie sposób pominąć miejsca, które w mistyce okresu starożytności miało komponent etyczny jako warunek konieczny, co sprawia, że zdolność filozofa do mistycznych przeżyć, przeniknięta pesymizmem na temat nadmiernego hobby człowieka nad urokami tego świata i optymizmem wiecznych wartości duchowych. To chrześcijaństwo wchłonęło znaczną część mistycznych i logicznych dokonań filozofii starożytnych.

Cechą mistyki starożytności jest wyraźny podział na świat idealny i świat materialny, który w człowieku objawia się jako racjonalny i fizyczny początek. Neoplatońska linia filozoficzna opierała się na relacji "jedynka-wielokrotność", gdzie absolutna prostota Jednego, jego niedostępność ze względu na wielość umysłu ludzkiego rodzi elementy apofatyzmu i determinuje potrzebę pozazmysłowego wyjścia do tego transcendentalnego; ekstatyczność neoplatończyków osadzona jest w racjonalnej tradycji Platona. Należy zauważyć znaczący wpływ Tajemnic Eleuzyjskich na filozofię starożytną, ujawniając tym samym wewnętrzną bliskość i związek filozofii nie tylko z religią, ale i z mistyką. Według A. Hofmanna: "Kulturowe i historyczne znaczenie Tajemnic Eleuzyńskich, ich wpływ na historię Europy, jest nie do przecenienia. W nich, w postrzeganiu mistycznej jedności, w wierze w nieśmiertelność i wieczną egzystencję, ludzkość znalazła lekarstwo na racjonalny, obiektywny, rozdwojony Rozum [266, s. 469]. Według Lauen-Steina żaden z greckich filozofów nie opowiadał tak wiele o tajemnicy eleuzyńskiej i nikt tak szeroko nie wykorzystywał ich obrazów do wyrażania własnych idei jak Platon.

FOR AUTHOR USE ONLY

Przedstawiciele filozofii starożytnej, szukając prawdy w wymiarach kosmogonii i antropologii, wyszli z założenia, że bycie w jej wewnętrznej treści jest znacznie szersze niż "semantyka" obiektywnego świata. Jednym z pierwszych greckich filozofów, który zwrócił uwagę na wewnętrzny świat człowieka, był Sokrates, z własnym wezwaniem do poznania samego siebie. Rozwijając pojęcie "Daimonii", Sokrates podejmuje próbę wyjścia poza granice ziemskiej egzystencji człowieka, podnosząc w ten sposób problem transcendencji. Zasługą Platona było z kolei to, że udało mu się połączyć racjonalną rekonstrukcję Absolutu, która opierała się na znajomości różnorodności konkretnej rzeczywistości, z mistyczną restrukturyzacją rozumienia Absolutu, która wykracza poza wszystko, co jest dostępne na tym świecie. Platon daje ludzkiej duszy zdolności poznawcze, uważając ją za doskonalszą od ciała. Arystoteles streszcza szczególny rezultat rozwoju greckiej myśli filozoficznej, której osiągnięcia wchodzą w skład dziedzictwa filozoficznego ludzkości. Poszukiwanie mędrców z Hellas doprowadziło do powstania idei najwyższej zasady boskiej i głoszenia prymatu wartości duchowych.

Hermetycyzm jest syntezą tradycji hellenistycznych i mistycznych Wschodu i jest genealogicznie związany z gnostycyzmem. Dzieła gnostyków znane są głównie jako osobne cytaty w twórczości teologów chrześcijańskich. Tendencje gnostyczne w chrześcijaństwie są zauważalne już w najwcześniejszym okresie jego powstania, a najwyższy rozwój osiągają w II wieku n.e.

Jak już wspomniano, w III. n.e. powstaje korpus "hermetycznej" literatury okultystycznej. Jednocześnie kodowane są tzw. "nauki hermetyczne" - astrologia i alchemia. Najbardziej szczegółowe nauki o hermetyce zawarte są w 14 traktatach Trismegista "Pemandre lub Pasterz Mężów". Twierdzi się niekiedy, że nakreślona przez Trismegistusa zasada analogii lub zgodności ("Jak wyżej, tak niżej; zarówno niżej, jak i wyżej") przekształciła się w aksjomat, który odtworzył pewną zasadniczą zgodność między wiedzą i zjawiskami w różnych płaszczyznach bytu i istnienia, doprowadził do zrozumienia lub zrozumienia wielu sprzeczności, paradoksów i zjawisk w następujących modelach ideologicznych.

Neoplatonizm implikuje doktrynę, która wpisuje się w system onto-diagnostyczny Plotynusa-Proklusa, a zatem jest absolutnie zasadne mówienie tutaj o całej europejskiej mistyce jako całości, która charakteryzuje się takimi znakami, jak odrzucenie naukowego, racjonalnego podejścia do świata i do człowieka, symbolizm, graniczy z niewyraźnym przekazem doświadczenia mistycznego, konstytutywną definicją Jedności, uznaniem doświadczenia mistycznego.

FOR AUTHOR USE ONLY

A. Vertelovsky uznał mistycyzm wschodni za jedną z przyczyn herezji wśród nauk chrześcijańskich, ponieważ gnostycyzm, wyróżniający się mistyczno-racjonalnym charakterem, miał szeroki eklektyczny charakter w formie, "zapożyczania treści dla swoich nauk z różnych systemów filozoficznych i wierzeń". Elementy mistyczne gnostycyzmu czerpią głównie z buddyjskiego systemu religijnego, z jego "monizmu panteistycznego" [61, s. 32].

Wschodni intuitywizm odegrał znaczącą rolę w realizacji dialogu pomiędzy systemami filozoficznymi kultur wschodnich z filozofią starożytnej Grecji. Formy myślenia antropomistycznego - pojęcie istotnej jedności określonej ludzkiej egzystencji z całością Absolutu, pojęcie transcendentalnego charakteru semantycznego horyzontu Prawdy, pojęcie introspekcyjnego pomiaru topologii Prawdy - były prokonceptualnymi stałymi, które określały samą możliwość syntezy dyskursu filozoficznego z narracjami religijnymi. Strukturę tej syntezy elementów irracjonalnego światopoglądu religijnego z formami racjonalnej refleksji determinują dwa "kanały" dialogu - formowanie elitarnej ideologii fundamentalnej i upowszechnianie alternatywnych, lokalnych odmian tej ideologii. W kontekście historii europejskiego paradygmatu ideologicznego, okultyzm jako pewna formacja ideologiczna wyłania się w epoce antycznej w wyniku syntezy doświadczenia kabały żydowskiej z tradycjami ezoterycznymi kultur śródziemnomorskich.

Oprócz wpływu judaizmu i wschodnich tajemnic religijnych, charakterystyczną cechą gnostycyzmu jest asymilacja szeregu idei filozofii późnoantycznej, głównie platonizmu i neogotygorejanizmu. Podstawą gnostycyzmu jest idea upadku duszy do niższego, materialnego świata stworzonego przez demiurga - najniższego bóstwa. Antropomistyczna koncepcja gnostycyzmu rozpatrywana jest w formie trójterminalnej. Człowiek składa się z ciała, duszy i ducha, ale jego pierwsza zasada jest podwójna: ziemska i kosmiczna. Ciało i dusza są częścią świata, podczas gdy dusza służy jako miejsce zamknięcia ducha, czyli "pneuma" - która jest uważana za "iskrę", cząsteczkę boskiej materii, która przyszła do ludzkiego "naczynia", aby utrzymać ją w nim jako niewolę, tak jak w mikrokosmosie człowiek jest otoczony płotem siedmiu sfer planetarnych; w mikrokosmosie człowieka pneuma jest otoczona siedmioma pokrywami duszy. W swojej nierozwiniętej pozycji pneuma pochłania duszę i ciało - nie uświadamia sobie siebie, będąc w otępieniu, w "niewiedzy". Jej przebudzenie i wyzwolenie odbywa się poprzez "wiedzę" (gnoza). Brak wiedzy wynika z niewiedzy, która jest istotą istnienia świata. Wiedza staje się produktem mistycznego objawienia i obejmuje całą całość gnostyckiego mitu Boga, człowieka i świata, który w sensie praktycznym jest "poznaniem drogi", czyli drogą duszy poza światem, która obejmuje sakramentalne, sakralne i magiczne przygotowania do jej przyszłego wyniesienia, tajemnicze nazwy i formuły ułatwiające przejście przez każdą ze sfer. Opętana gnoza, dusza po śmierci idzie na górę, pozostawiając za sobą sferę swojego fizycznego istnienia; wyzwolony duch dociera do Boga poza światem i łączy się z boską substancją [367].

Jak zauważa G. Jonas, samo słowo "gnostycyzm" jest zbiorowym pojęciem wielu nauk sekciarskich, które pojawiły się wokół chrześcijaństwa w pierwszych wiekach naszej ery, pochodzi od greckiego słowa "gnoza" i oznacza "wiedza". Nacisk na wiedzę jako środek do uzyskania zbawienia i wymóg posiadania tej wiedzy jest wspólną cechą wielu sekt, w których ruch gnostycyzmowy przejawiał się historycznie [142].

W kontekście gnostyki termin "wiedza" ma znaczenie religijne lub nadprzyrodzone i odnosi się raczej do przedmiotów wiary niż do rozumu, ponieważ oznacza przede wszystkim poznanie Boga, a ponieważ bóstwo było rozumiane jako transcendentalne, wiedza ta była poznaniem tego, co w rzeczywistości nie może być poznane. Wiedza" gnostyków, którym przeciwstawiała się wiara chrześcijańska, była w gruncie rzeczy irracjonalno-mistyczna [142, s. 65]. Mistycyzm dualizmu gnostyków interpretuje materię jako grzeszną zasadę. Świat zawiera rozproszone cząstki Istoty transcendentalnej, przeznaczeniem człowieka jest zebranie tych cząstek i zwrócenie ich do źródeł Istnienia.

Gnostycy wierzyli, że istnieje święta wiedza o Bogu, człowieku i wszechświecie, której specyfika może być określona przez następujące cechy: 1) tolerancja dla różnych przekonań religijnych wewnątrz i na zewnątrz gnostycyzmu; 2) przekonanie, że zbawienie osiąga się poprzez intuicyjne

FOR AUTHOR USE ONLY

pojmowanie wyższej wiedzy; 3) docetyzm - doktryna iluzji materii. Gnostycy poszli nawet dalej niż starożytny sceptycyzm, ponieważ zdaniem wybitnego rosyjskiego historyka filozofii starożytnej A.F. Łossiewa, gnostycyzm "doktryna czystej urojonej materii w sceptyczny, ale absolutnie dogmatyczny sposób zaprzecza istnieniu materii". A.F. Łossiew nazwał gnostycyzm "śmiercią myśli starożytnej" [191].

Gnostycyzm różni się od innych ruchów religijnych późnego Antyku obecnością idei pewności i jedności procesu światowego. Życie świata materialnego jest chaotycznym ruchem niejednorodnych elementów, a sens i prawda powstają, gdy osobny element wraca do elementu, który go zrodził. Według Gnostyków dla tego świata nie ma zbawienia, wieczne jest tylko pneuma - pierwiastek duchowy właściwy wyłącznie wybranym, tym, którzy odkryli świętą wiedzę.

W panoramach historycznych, religijnych i kulturowych narodów europejskich obserwuje się wytrwałość i pojawienie się mistycyzmu, ponieważ transcendentny Absolut, Bóg objawił się i nadal się objawia. Dokonuje się zatem przemiany statusu epistemologicznego tego pojęcia, a mianowicie: przymiotnik "mysticos" pochodzi od czasownika "myo", który oznacza "milczeć", "zamykać oczy", z którego pochodzi po pierwsze "mysterion", czyli "tajemnicze" znaczenie greckie, czyli tajemniczy rytuał wtajemniczenia, a po drugie pochodna "mysteriasmos", czyli wtajemniczenie w tajemnice inicjowane przez Mistrza (mista). Przeciwnie, termin "mystisos" jest używany w odniesieniu do tajemnic w sensie ogólnym, a mianowicie do rytuałów religijnych, które są zatem nazywane mistycznymi [367, s. 51]. Pojawia się też opinia o potrzebie szerokiego rozumienia mistycznego "Misterium, mistyki, mistyka" - wszystkie te słowa pochodzą prawdopodobnie z jednego korzenia, który zachował się w sanskryckim mięsie. Jest on "ukryty, ukryty". W sensie ogólnym, mysterium oznacza przede wszystkim "misterium", jako coś dziwnego, niezrozumiałego. Dlatego mysterium, co mamy na myśli, jest także tylko analogią ze sfery naturalnej - nie wyczerpuje tematu i proponuje wyznaczyć go tylko dla znanej analogii "[243, s. 44].

Dlatego w tradycji europejskiej sfera mistyczna zawsze implikuje istnienie jakiejkolwiek tajemniczej rzeczywistości, która jest ukryta przed zwykłą świadomością i która objawia się poprzez inicjację, a co więcej, zawsze o charakterze religijnym. Termin "mistyka" jest nieobecny w pismach świętych i nie jest znany apostołom, pojawia się w literaturze chrześcijańskiej dopiero w III wieku i zachowuje trzy elementy - znaczenia z jej starożytnej semantyki: religijny, tajemniczy i symboliczny. W środowisku chrześcijańskim termin ten będzie oznaczał najpierw duchową egzegezę tekstów biblijnych i literackich, a później - alegoryczną; następnie wysiłek osoby odkrywającej obecność Chrystusa w sobie samym, a prawie jednocześnie wewnętrzne doświadczenie obecności Boga. Bardzo szybko, z obiektywnego i egzegetycznego znaczenia tego terminu, nastąpiło przejście do tego, co subiektywne i doświadczane, w

FOR AUTHOR USE ONLY

którym mistyczne rozumienie jako ukrytej rzeczywistości Bożej jest przedmiotem wspólnej wiary wszystkich chrześcijan.

Rozwój i przemiana mistyki w koncepcjach teologicznych i filozoficznych średniowiecza pozwala prześledzić ewolucję tradycji mistycznej w kontekście odwoływania się do tak wybitnych mistyków jak Aureliusz Augustyn, Dionizos Areopagit, Meister Eckhart. Genetyczne powiązania między pojęciami tych autorów odzwierciedlają logikę kształtowania się europejskiej tradycji mistycznej i ujawniają początki tendencji mistycznych współczesnej filozofii.

Studium mistyki chrześcijańskiej w myśli filozoficznej średniowiecza jest wskazane, aby odwołać się do dzieła wybitnego ideologa kościoła chrześcijańskiego, Augustyna Błogosławionego, którego W. Windelband nazwał "prawdziwym nauczycielem średniowiecza" [63, s. 222], którego nauczanie stało się filozofią kościoła chrześcijańskiego. Nauczanie Augustyna odbywało się w oparciu o wiedzę, która może doprowadzić jednostkę do zjednoczenia z Bogiem. Według V. Windelband'a umożliwiło to mówienie o scholastycyzmie i mistyce jako uzupełniających się elementach doktryny chrześcijańskiej. W Augustynie rozumienie Boga jawi się jako aktywna zasada osobista, w przeciwieństwie do neoplatońskiego rozumienia Go jako biernego. To właśnie osobowość chrześcijańskiego Boga pozwala na pełne zwrócenie się do Boga z tradycją mistyczną w wyrazach intymnych i zmysłowych, co dla neoplatonizmu jest nienaturalne, z jego jasnym logiczno-dyskursywnym podejściem do pojmowania świata i Boga.

FOR AUTHOR USE ONLY

Dlatego w mistyce chrześcijańskiej uwaga badaczy skupia się na doświadczeniu Boga, objawiającym się w Jezusie Chrystusie, a określenie "mistyczny" zaczęło oznaczać objawienie miłości Boga, który był zjednoczony w swoim Synu przez moc Ducha Świętego. Syn koncentruje się w sobie istotę obu Testamentów i działał na jego projekt zbawienia ludzi. Tak więc, mistyczne dla chrześcijanina jest przedstawiony jako Boży plan dla ludzkości: On, w Jezusie Chrystusie, wchodzi w komunię z człowiekiem, aby uczynić go uczestnikiem jego życia i miłości. Podobny mistyk - a jest to "mistyczne" doświadczenie chrześcijanina - objawia się i urzeczywistnia w Jezusie Chrystusie. Tylko przez Niego, z Nim w Nim, pisze Boriello, możemy poznać i doświadczyć tajemnicy Absolutu [63, s. 461].

Augustyn czuje, że Bóg przechodzi nie tylko przez umysł, ale także przez duszę, co jest bardzo ważne, gdzie dojrzewa szczególne znaczenie jakości duchowej - miłości, która kieruje człowieka do Boga. To uczucie wpływa na całą mistykę europejską, zarówno w tradycji katolickiej, jak i prawosławnej.

Augustyn podkreśla różnicę między światłem stwórczym, które jest dopuszczalne do racjonalnego poznania, a światłem, które samo w sobie jest Stwórcą, czyli pierworodnym, transcendentalnym Absolutem, niedostępnym dla umysłowego zrozumienia. Pojęcie to znane jest z dzieł Heraklita o ogniu jako istotnej podstawy świata, w filozofii średniowiecza będzie ono odgrywać znaczącą rolę. E. Underhil

zauważa, że "Światło, niewyrażalne i stworzone jest cudownym symbolem czystej, nierozerwalnej istoty. Światło jawi się jako "głęboka, olśniewająco lśniąca ciemność" wśród zwolenników Areopagitu "[11].

Twórczość Dionizosa Areopagite'a jest przykładem genialnego połączenia mistycznej zmysłowości i mitopoetyki z dyskursem spekulacyjno-racjonalnym. Dionizos kontynuuje rozwijanie idei Platona o naturze i możliwościach wiedzy apofatycznej w kontekście rozwoju teologii chrześcijańskiej. Neoplatońska idea Jednego, jako konstytutywny element Bycia, wypełniona jest abstrakcyjnymi, spekulacyjnymi treściami, przekształconymi przez Dionizjusza w pojęcie Boga, otwartego na wiedzę w pomiarze egzystencjalnej transcendencji granic osobistego istnienia osoby. Zrozumienie znaczenia tej transcendencji moIe być osiągnięte jedynie za pomocą "negatywnej hermeneutyki", bowiem Bóg nie moIe być wyznaczony przez symbole języka "pozytywnego" jedynie w negatywnym trybie nieobecności, tajemnicy, sprzeciwu.

Dzieła Dionizosa miały niepodważalny autorytet i wywarły wyjątkowo silny wpływ na rozwój myśli filozoficznej i mistyków średniowiecza Kościoła Wschodniego. Jako Yu. Shabanova zauważa: "Mistycyzm zachodniego średniowiecza, powstający jako reakcja na skrajną racjonalizację nauk teologicznych, był opozycją wobec scholastycyzmu, nabiera pozakościelnego, indywidualistycznego charakteru" [385, s. 55]. Fakt ten pokazuje, że racjonalna tendencja Kościoła zachodniego była jedną z przyczyn rozłamu chrześcijaństwa, który doprowadził do pewnej ideologicznej jedności prawosławia i mistycyzmu.

PDF AUTHOR ISSUE

Odwołując się do apofatycznej drogi poznania Proklausa, Dionizos Areopagit w ekspozycji mistycznych głębi teologii chrześcijańskiej mówi o niej jako o jedynej możliwej drodze do osiągnięcia i zrozumienia Boga, jednocząc się z Absolutem, który jest niedostępny dla jakiejkolwiek wiedzy.

Areopagityka wywarła ogromny wpływ na całe chrześcijaństwo, a w szczególności na kościół bizantyjski. Dzięki Dionizjuszowi system późnego neoplatonizmu nabiera drugiego życia, a mistyczne doświadczenie chrześcijaństwa otrzymuje genialny system ekspresji, czyli mistyczne doświadczenie ekstatyczne wyrażone w systemie Plotynu i Proklausa, okazało się najwłaściwszym doświadczeniem mistycznym chrześcijańskich mistyków.

"Doktryna Boga", zauważa P. Minin, jako pozbawiona jakości monada, pojęcie "dobra", "zła", "deifikacji" w mistyce areopagitycznej, podobnie jak w mistyce neoplatońskiej, ma raczej charakter abstrakcyjny i metafizyczny niż etyczny: główną siłą, która prowadzi człowieka do najwyższego stopnia deifikacji jest gnoza - kontemplacja. Wszystkie te cechy zbliżają mistyka Dionizosa do mistyka neoplatonizmu"[221, s. 223].

Tak więc system ideologiczny Dionizosa opiera się na zasadach absolutnej transcendencji i nieświadomości Boskiego, psycho-psychologicznego przyciągania do Boga. Autor Areopagiticus argumentował, że istota Boga jest

niezrozumiała, rozwijając w ten sposób apofatyczną linię filozofowania. Główną treścią apofatyzmu jest afirmacja możliwości, a nawet potrzeby bezpośredniego zjednoczenia z Bogiem. Akcentuje to osobowość - niepowtarzalny początek każdego człowieka, który łączy się z boskim. Areopagite proponuje osiągnięcie tego stanu "negacji" w stosunku do Boga i do boskiej istoty w ogóle. Zaczyna się od głoszenia nieświadomości Boga. W teologii apofatycznej ojcowie Kościoła Kappodakiego (Bazyliusz Wielki, Grzegorz Teolog, Grzegorz z Nyssy) rozwijają idee niezrozumiałości istoty Boga. Zrozumienie Boga transcendentalnego jest możliwe tylko poprzez zaprzeczenie obecności znaków właściwych dla ziemskich "stworzeń". W ten sposób teologia negatywna uważana jest za gnostycki związek z Bogiem.

Linię mistyczną w filozofii Europy Zachodniej reprezentuje tradycja platońsko-augustiańska, której przedstawiciele zbliżyli się do rozważań o świecie, opierając się na woli i uczuciach własnego "serca". Tak więc Augustyn, a za nim Anselm z Canterbury, tworząc własne koncepcje filozoficzne, nie wykluczał, a wręcz przeciwnie, pozwalał na wykorzystanie organiczne. Cała filozofia Augustyna ma na celu udowodnienie istnienia transcendentnego Boga i nieśmiertelnej duszy. W rzeczywistości wyszedł on z założenia, że bez Wszechmogącego ludzie w ogóle nie mogliby istnieć w tym ziemskim świecie, ja bym nie istniał, mój Boże, nie istniałby w ogóle, gdybyś nie był we mnie [2, s. 4].

FOR AUTHOR USE ONLY

Dalszy rozwój nauk filozoficznych i religijnych w Europie charakteryzował się tendencją do racjonalizacji teologii, co zdeterminowało dominację scholastycyzmu, opartego na metodologii arystotelesowskiej logiki, oraz marginalizacją innych obszarów myślenia teologicznego. W tych warunkach, jako alternatywa dla racjonalistycznej nauki Pierre'a Abelarda, pojawia się tzw. mistycyzm spekulacyjny Bernarda Klingońskiego. E. Gilson podkreśla: "Głęboki wpływ współczesnych i następców św. Bernarda wynika z kilku powodów: szacunku dla jego świętości, elokwencji jego dzieł i autorytetu reformatora religijnego. Należy jednak zwrócić uwagę na dwa inne powody: oparł on swoje nauczanie na osobistym doświadczeniu ekstazy i przedstawił w pełni rozwiniętą interpretację tego doświadczenia "[118, s. 225].

Aby opisać zjawisko towarzyszące mistycznemu związkowi, Bernard odwołuje się do tych samych obrazów użytych w Pieśni nad Pieśniami: uścisków, pocałunków, ekstazy, co daje pewne podstawy, aby mówić o mistyce erotycznej jako alegorycznym wyrazie jedności wewnętrznego "ja" człowieka z Bogiem, czyli jedności podmiotowo-obiektowej w stanie mistycznym, co jest właściwe również wielu innym tradycjom religijnym, w szczególności w sufizmie, gdzie używa się tych samych obrazów i alegorii. Można więc powiedzieć, że średniowieczny mistyk Bernard Klervosky jest w centrum uwagi Chrystusa i jest dostosowany do tradycji katolickiej [385].

Szkoła Saint-Victor jako całość nie odziedziczyła idei starożytnych myślicieli, dziedzictwa neoplatońskiego, idei Dionizosa Areopagity i Maksyma

Spowiednika. Większość jej przedstawicieli "wyspecjalizowała się" w rozwoju gnozologicznego i psychologicznego aspektu nowoczesnych dla nich doktryn teologicznych i scholastycznych. W tak znanych dziełach, jak "O myśleniu", "Kazanie o pieśni nad Pieśniami", "O łasce i wolnej woli" Bernard Klervosky, preferując refleksję i kontemplację na drodze do osiągnięcia syntezy mistycznej, tworzy swoiste pojęcie wiedzy mistycznej, w którym możliwości racjonalnego osądu są znacznie ograniczone.

Światopogląd św. Bernarda jest genetycznie związany z nauką św. Benedykta, w których doktryny osiągania prawdy są rozwijane poprzez moralne oczyszczanie: "Osiągnąwszy szczyt pokory, przechodzimy do pierwszego kroku prawdy, którym jest uznanie własnej nieistotności. Z tego etapu natychmiast przechodzimy do drugiego - miłości. Gdy bowiem uznajemy naszą nieistotność, współczujemy niemocy bliźniego. Stąd łatwo przechodzimy do trzeciej, współczując własnej nieistotności i bezwartościowości drugiego, opłakujemy nasze grzechy i dążymy do sprawiedliwości i oczyszczenia własnego serca, do kontemplacji przedmiotów niebieskich" [118, s. 225].

Już nad Benedyktem stwierdza, że "apogeum ludzkiej wiedzy osiąga dusza w stanie ekstazy, gdy jest jakby oddzielona od ciała, opróżniona i traci siebie, by pocieszyć się komunią z Bogiem". Komunikacja ta prowadzi do rozwiązania i jakby deifikacji duszy przez miłość" [118, s. 225]. To właśnie poprzez doktrynę ascetycznej mistyki benedyktyńskiej św. Bernarda dochodzi do erotycznej teatyzacji, jak pokazuje znany francuski filozof religijny E. Gilson, to właśnie Bernard "rozwinął własną doktrynę miłości mistycznej i zainicjował potężny ruch religijny [mistycyzm chrześcijański - LM], który później się rozwinął" [118 , s. 224-225]. Centralnym elementem antropomistyki św. Bernarda jest synteza subiektywnego stawania się z wolą Bożą w kategoriach miłości: "Życie chrześcijańskie łączy się z życiem mistycznym, a to drugie z kolei może być postrzegane jako reedukacja miłości" [118, s. 226].

Motywy antropomiczne kazań i traktatów Johanna Eckharta koncentrują się w koncepcji gnozy mistycznej jako sposobu na jedność ludzkiej egzystencji i boskiej istoty. Apofatyczne intencje teologicznych poglądów niemieckiego mistyka nabierają dość radykalnych postaw, Eckhart kieruje metodologię negatywnego rozróżnienia nie tylko na atrybuty ludzkiego świata, ale także na poznanie istotnych treści Opatrzności Bożej. Eckhart tworzy "fenomenologiczny" model gnozy mistycznej, który obejmuje następujące fazy poznania, będące jednocześnie etapami wznoszenia się etycznego: odrzucenie działań, myśli, języka, wrażeń, ukierunkowanie na czystą intuicję boską, przypominające logikę myślenia spekulacyjnego i fenomenologicznego. "W istocie, a przede wszystkim mistykiem była theologia mirum" zupełnie inna. Dlatego bardzo często, na przykład w Meister Eckhart, pojawia się ona jako teologia niesłychanego; lub, jak w mistyce Mahajany, pojawia się jako nauka paradoksów i antynomii, i w ogóle atak na logikę" [243, s. 51].

EGZEMPLARZ BIBLIOTEKI

Eckhart szeroko posługiwał się filozofią neoplatonizmu, która znalazła swoje odbicie właśnie w zrozumieniu transcendencji i nieświadomości Boga, jak również w interpretacji tego, co Boskie jako absolutne pierwotne. Komentując linie biblijne, jak np: "Na początku było Słowo, a Słowo było Bogiem" - Eckhart mówi, że w mówionym słowie ukryta jest jedność bycia i niebytu. Słowo Boże jest Słowem, w którym jest już prawda w tym, co jest powiedziane. Stworzenie jest jednością bytu i niebytu, a jedność w ogóle jest zasadą bytu i sensu życia. Eckhart wyszedł z tego, że pierwsze uosobienie bóstwa, z którego pochodzi całe stworzenie, które jest również boskie. Koncepcja antropomistyczna Eckharta opiera się na zasadzie dwoistości natury ludzkiej i wynika z rozróżnienia między "zewnętrznym" i "wewnętrznym" trybem istnienia człowieka. Osoba "zewnętrzna" odbiera świat za pomocą zmysłów, a osoba wewnętrzna, której nie da się opisać, jest związana z bóstwem. Według Eckharta dusza człowieka jest nie tylko współistotna ze Stwórcą, ale jest nierozwinięta. Głęboka cisza jest podstawą duszy. Istnieje głęboki związek między bóstwem a duszą ludzką, który stwarza warunki do ich połączenia, podczas którego duch znajduje mistyczną intuicję jedności we własnej głębi. Dusza jest częścią Boga i może wejść z nim w kontakt. To właśnie dlatego człowiek ma możliwość powrotu do Boga, a tym samym odnalezienia siebie, uświadomienia sobie swojego potencjału, ponieważ dusza ludzka, której istotą jest boskość, ma więc także samą podstawę (grunt) Bożych mocy. Dusza jest iskrą Boga, w której wciela się i odbija istota, a zatem poprzez nią możliwa jest bezpośrednia zapowiedź kontaktu z Nim i możliwość jego poznania. To właśnie ta "iskra" duszy, według Eckharta, jest organem mistycznej kontemplacji. Odrzucając możliwość poznania natury, filozof zakłada, że tylko mistyczna "iskra", która przebłysnęła w duszy człowieka, pozwala mu zagłębić się w ideę Boga, który może być postrzegany i poznawany tylko przez światło, albo przez pryzmat światła, którym jest sam Bóg, a światło to na zawsze spłonęło w sercu duszy, bo tam właśnie się znajduje. Dusza musi, według Eckharta, odwrócić się, wyrzec się świata realnego i zagłębić się w siebie, zanurzyć się w głąb, aż do samego dna. Wtedy przychodzi moment, kiedy dusza staje się nieaktywna, całkowicie (bezwarunkowo) poddaje się Bogu. Potem przychodzi chwila absolutnego samozadowolenia jako stan nirwany w indyjskiej praktyce religijnej i mistycznej. I dopiero potem światło Boga błyska w duszy, człowiek łączy się z Bogiem i znika różnica między Bogiem a duszą. I tak jak chleb zamienia się w ciało Chrystusa, tak człowiek zamienia się w syna Bożego. Nie ma żadnej różnicy między duszą człowieka a synem Bożym, tak jak "między naturą Ojca a naturą Syna". Takie narodziny człowieka jako Syna Bożego są celem życia mistycznego, po osiągnięciu którego człowiek jest w stanie pojąć prawdziwą wolność, całkowite wyzwolenie od wszystkich poprzednich grzechów [164 s. 300-301].

Temat "ludzki" w kontekście niemieckiego mistycyzmu spekulacyjnego przechodzi bardzo ciekawą transformację i znajduje swoje ostateczne i być może najbardziej oryginalne wcielenie w mistycznej i filozoficznej koncepcji J. Boehme.

FOR AUTHOR USE ONLY

Boehme rozwija swój mistyczno-filozoficzny projekt jako doświadczenie tworzenia całości w osobistej czasoprzestrzeni.

Idąc tą drogą poza Boehme, można mieć nadzieję być świadkiem narodzin "osobistego świata" mistyka, na drodze takiej "kary". Stworzonej przez naturę lub opartej na "wzorcach" boskiej zasady całości, jako całości, lub identycznej. Tutaj wydaje się, że istnieje niebezpieczeństwo deklaracji jedności Stwórcy i stworzenia, ale Boehme niezwykle sprytnie pozbywa się tego zagrożenia, deklarując, że "Jeden" Boga objawia się w "wielości" jako rozróżnienie niezrozumiałe.

Na pograniczu "identycznego" i "doskonałego" efekt jest odczuwalny tylko w mistycznym oświetleniu. Boehme, chcąc podkreślić złożoność świata i prostotę Stwórcy, widzi w naturze formę reinkarnacji świata Bożego.

"Dla Boehme, który w dramacie Upadku widział przede wszystkim alegoryczny obraz podziału jedynego mężczyzny na zasadę męską i żeńską, stać się" prawdziwym Adamem "oznaczało to powrót do pierwotnego systemu wartości, symbolizowanego przez odmowę Adama od" grzesznej "Ewy i małżeństwa z Sofią - mądrości Bożej". Dlatego dla mistyka, który chce utrwalić w sobie prawdziwy obraz Boga, konieczne jest porzucenie stosunku płciowego i narodzin dzieci, a myślenie tylko o "duchowym małżeństwie" (sam Boehme nie przestrzegał tego przykazania). Ezoterycznie, androgynizm oznacza stan idealnej równowagi zewnętrznej i wewnętrznej, która wiąże się z ideą nieśmiertelności, ponieważ każdy podział jest początkiem śmierci jako znak ontologicznej niedoskonałości stworzonej natury.

FOR AUTHORS ONLY

Ta "reinkarnacja" jest budowana jako specjalna struktura czasoprzestrzenna pomiędzy światami, gdzie jest "ściśnięta" i gdzie całość jest "zatrzymana". Niebo jest zawsze tutaj, tak samo jak i na ziemi.

Doświadczenia Boehme'a zainspirowały wielu filozofów refleksji nad naturą ludzkiej egzystencji, w szczególności N. Bierdiajewa, który według P. Gajdienki w to wierzył: "Dla Boehme, wolność jest nieracjonalną zasadą, chaos jest" przepaścią ", jest korzeniem wszystkiego, łącznie z Bogiem ...

Niemiecki mistycyzm - Meister Eckhart, Angelus Silesius, Jacob Boehme - to fundament, na którym wzrastał niemiecki idealizm, a zwłaszcza Fichte z jego nauką o Bogu, która się rozwija, Schelling z jego teorią "irracjonalnej natury" w samym Bogu, a także Schopenhauer z nauką o ciemnej, irracjonalnej woli jako początku świata. Jeśli przyjrzeć się bliżej "wolności" Schopenhauera, to jest to ta sama moc, żarliwie pragnąca realizacji, nigdy do niej nie dochodząca"[73, s. 463].

Radykalna odpowiedzialność na przecięciu planów etycznych i semantycznych filozofowania mistycznego zakłada uznanie pełnej odpowiedzialności za całość, tzn. w sposobie performatywnym przyjmuje się stwierdzenie, że "ja" muszę dbać o Innego, tu - o transcendentalnego, o Boga. Przekonanie to opiera się na

"ja", będąc podstawą "ja", dla jego dobra "autor" jest gotów przekształcić swoje "ja", odmówić prawa do obecności swojego "ja". Nie oznacza to jego zniszczenia, ale jego "odrodzenie", przekształcenie "ja" w "ja - Innego", co tutaj oznacza "Ja jestem My". Mistycyzm otwiera więc wymiar opieki jako całości poprzez oddawanie siebie, ale właśnie po to, by nie rozpłynąć się jako całość, ale by ją wchłonąć w siebie.

Tak więc, dzięki niemieckiemu mistycyzmowi spekulacyjnemu (Eckhart, Mikołaj z Cusa i Boehme), zaczyna się swoista "I historia", wpływająca na historię współczesnej cywilizacji europejskiej. Ta "historia" ma co najmniej trzy oczywiste, "genetyczne" następstwa. Po pierwsze, imanentizm, który ucieleśnił się w metafizyce woli i "deontologizacji subiektywizmu". Po drugie, instalacja, która ma stworzyć nową, jest ucieleśnieniem idei postępu z jego szczególną strukturą czasoprzestrzenną. Wreszcie, po trzecie, historia personalistycznego izomorfizmu, ucieleśniona i znacząca w ideach Angelusa Silesiusa, E. Swedenborga, F. Hölderlinha, M. Heideggera, E. Levinasa będzie jednym z początków etyki odpowiedzialności we współczesnym globalizmie.

Jacob Böhme poszerzył problematykę średniowiecznej metafizyki mistycznej zgodnie z panteistyczną tendencją renesansu, sięgając na horyzont antropomistycznego wymiaru refleksji nad istnieniem Natury. Z jednej strony Boehme dopełnia tradycję niemieckiego mistycyzmu, z drugiej zaś znajduje się w czołówce nowoczesnej filozofii europejskiej. Ponadto, w procesie powstawania naukowego obrazu, zwykłe wnioski dotyczące stopniowego osłabiania się religijno-mistycznego postrzegania świata nie są potwierdzone. Ponadto ówczesne ruchy religijne (luteranizm, kalwinizm i do pewnego stopnia anglikanizm) doprowadziły do zaostrzenia religijno-mistycznego i ascetycznego światopoglądu. Ale paradoksalnie, surowość i mistycyzm wzmocniły apel o uważne systemowo-strukturalne badanie natury.

FOR AUTHOR USE ONLY

Panteizm twierdzi, że Bóg jest duchową jednością we wszystkim. Bóg jest "rozpuszczony" na całym świecie, kosmos, w tym człowiek, wszystko jest Bogiem. Skoro człowiek jest częścią wszystkiego, to człowiek jest Bogiem. Człowiek jest oddzielony od Boga tylko przez swoją zdolność tworzenia, a nie przez grzeszność, dlatego konieczne jest poszukiwanie Boga w sobie, zmiana świadomości poprzez wyeliminowanie blokad mentalnych. Każdy człowiek musi decydować, co jest dobre, a co złe, co jest dopuszczalne, a co zabronione. Wszystko jest określone przez ludzką świadomość, która jest częścią wspólnej, zjednoczonej świadomości [190, s. 131-132]. Tradycja filozoficzna i mistyczna zachodniego i wschodniego chrześcijaństwa jest zakorzeniona w irracjonalnym pojęciu niezbędnego związku między jednostką a Bogiem. Działania rytualne wywodzą się z działań magicznych, poprzez które ludzie albo przekazują swoje modlitewne prośby do bogów, albo w sposób nadnaturalny wpływają na wydarzenia poprzez ekstrapolację na życie ziemskie mocy wyższej siły.

Milczenie chrześcijańskich ascetów, dzięki któremu zdobyli oni mądrość i jasnowidzenie, jest niewątpliwie irracjonalno-mistyczne: "W najwyższym stopniu żył irracjonalny - straszny, a nawet demoniczny w mistyce Jakub Boehme. Jakub Boehme, choć w dużej mierze zaadoptował tematy poprzedniej mistyki, jego spekulacje i teozofia różnią się od niej. Z ich pomocą chciał uchwycić i zrozumieć Boga samego, a przez niego - i świat. Eckhart chciał tego samego, a dla Böhme'a punktem odniesienia dla spekulacji jest ta sama przepaść, super-racjonalna i niewyrażalna"[243, s. 170].

Ważną cechą doświadczenia mistycznego jest połączenie podmiotu i przedmiotu wiary - wierzący i Bóg w jednej całości, przyczynia się do rozwoju tendencji panteistycznych. Mistycy chrześcijańscy, wychodząc od apofatycznej kontemplacji mistycznej, rozwijają teologię katafatyczną. Przez te znaki przejawia się różnica między mistyką kościelną a heretycką. "Teologia i mistycyzm" - powiedział N.V. Lossky - nie są przeciwne, wręcz przeciwnie, wspierają się i uzupełniają. Jedno jest niemożliwe bez drugiego: jeśli doświadczenie mistyczne jest osobistą manifestacją wspólnej wiary, to teologia jest wspólnym wyrazem tego, co może być znane każdemu. Poza prawdą zachowaną przez cały Kościół, osobiste doświadczenie zostałoby pozbawione wszelkiej autentyczności, wszelkiej obiektywności; byłoby mieszaniną tego, co prawdziwe i tego, co fałszywe, prawdziwe i iluzoryczne, byłoby "mistyką" w złym tego słowa znaczeniu. Z drugiej strony, nauczanie Kościoła nie miałoby żadnego wpływu na duszę człowieka, gdyby nie wyrażało wewnętrznego doświadczenia prawdy przekazywanej w różnych "stopniach" każdemu wierzącemu. Nie ma więc mistyki chrześcijańskiej bez teologii, bardziej zasadniczej, nie ma teologii bez mistyki "[193]. Mistycyzm prawosławny jest znacznie bliższy szkole mistyków niemieckich, która stała się jednym z czynników powstania protestantyzmu niż mistyków Kościoła katolickiego.

FOR AUTHOR USE ONLY

"Konieczne było ustalenie pewnego podziału między osobistym doświadczeniem a wspólną wiarą, między życiem osobistym a życiem kościelnym, tak aby życie duchowe i dogmaty, mistyka i teologia stały się dwiema różnymi sferami, aby dusze nie mogły znaleźć wystarczającego pożywienia w teologicznej Sumie, chętnie poszukiwały opowieści o indywidualnym doświadczeniu mistycznym, aby ponownie zanurzyć się w duchowej atmosferze" [193].

Tak więc to właśnie w późnym średniowieczu z nadreńskimi "heretyckimi" mistykami doprowadziło do rozłamu i powstania protestantyzmu, w odróżnieniu od prawosławia, gdzie mistyczne doświadczenie Hesychastów i G. Palamasa było chronione i akceptowane przez Kościół.

### 3.2. Hermetyka jako forma objaśniania antropomicznych intencji kultury europejskiej

Filozofia hermetyczna jest budowana jako filozofia wiedzy - gnoza. Jest to jej zasadnicza różnica w stosunku do każdego innego systemu religijnego opartego na wierze, to znaczy na pewnych specyficznych stanach psychoemocjonalnych osoby. Nacisk na wiedzę jako środek do uzyskania zbawienia i wymagania dotyczące posiadania tej wiedzy w jasno sformułowanej doktrynie jest wspólną cechą doktryny hermetyczno-gnostycznej. W tym kontekście termin "wiedza" ma oczywiście znaczenie religijne lub nadprzyrodzone, mistyczne, co oznaczało przede wszystkim poznanie Boga. Opisując filozofię hermetyzmu M. Eliade zauważa, że przyciągnęła go znacznie bardziej niż tradycyjna filozofia i teologia grecka czy chrześcijańska, ponieważ zawiera ona w sobie poszukiwanie najstarszego powszechnego objawienia i duchowości, które nie tylko zawierają judaizm, chrześcijaństwo, Platona i filozofię grecką, manifestując swoje źródłowe mityczne, mistyczne i magiczne objawienia Wschodu, Egiptu i Persji. Bada ona nie tylko humanizm i śmiały synkretyzm, zawierający "mądrość egipską" i starożytne tradycje kultowe, ale także nowe "wywyższenie kondycji ludzkiej", w którym teoza ludzka charakteryzuje się tendencją humanistów do coraz większego odnajdywania się w neoplatonizmie i hermetyzmie spadochroniarskim [434, s. 90]. Ta pradawna, ale bardzo podobna mądrość naszych czasów, przynosi nam uniwersalizm religijny i nowy humanizm, który przyczyni się do przełomu wąskiego prowincjonalizmu, do ustalenia proporcji makrokosmosu i mikrokosmosu, a także do stworzenia harmonijnych relacji w świecie.

FOR AUTHOR USE ONLY

Koncepcja "hermetyzmu" została zaproponowana przez starożytnych Greków: historyk Herodot; (V w. p.n.e.) opowiedział o egipskich kapłanach, którzy posiadają tajemną wiedzę i sprowadzają ją do legendarnego Hermesa Trismegistusa, na którego zlecenie powstało to słowo. W tym samym okresie powstały tzw. "nauki hermetyczne", które badały zjawiska niektórych poziomów bytu z ich manifestacji na innych zgodnie z zasadą podobieństwa. Zasada ta, zwana też prawem podobieństwa (lub analogii), została, zgodnie z legendą, odkryta przez samego Hermesa Trismegista i miała wyraz w znanej formule ezoterycznej: "To co jest poniżej, jest podobne do tego co jest powyżej."

Hermetyka rozumiana była jako doktryna uznająca istnienie ukrytej, nieznanej istoty rzeczy, otwartej tylko dla wtajemniczonych. Słowo "ezoteryka" zaczęło się stosować do siebie już chrześcijańskich hierarchów, w szczególności św. Konstantyna, w dokumentach Soboru w Nicei (325). Konstantyna, w dokumentach Soboru w Nicei (325). Nazywał się on "panem zewnętrznym" ("egzoterykiem").

Należy zauważyć, że wystarczająco logiczna, harmonijna struktura filozofii hermetycznej opiera się na postulacie jedności rzeczywistości absolutnej i znajduje wyraz w słowach: "On jest wszystkim i tylko on jest" [185, s. 50]

Zasada monizmu rozwija się w filozofii hermetycznej w dwóch kierunkach. Po pierwsze, w różnorodności i ciągłym rozwoju rzeczywistości zjednoczonej, a po drugie, co jest dla nas wystarczająco ważne, w rozwoju samoświadomości jako procesu samowiedzy i samodoskonalenia.

Święta Księga Totha, zdaniem W. Szmakowa, jest systemem doktryn wyrażających odrębne etapy konsekwentnego ruchu auto-afirmacji Jednolitej Rzeczywistości, ujawniających zbiór dróg, praw i zasad, dzięki którym twórczy duch osoby, tworząc swój własny świat, przywraca naruszoną jedność i utwierdza się w niej, jako część, która rozpoznaje siebie jako całość [398, s. 43].

Księga Totha, która składa się z trzech części, identyfikuje trzy światy: świat Boskiego Absolutu, świat Wszechświata i świat człowieka. Taki podział wraca do trójdzielnego zadania filozofii, w szczególności brzmi tak F. Bacon: "Bóg, natura, człowiek" [185, s. 51].

W wyjaśnieniu natury człowieka należy odnieść się do fragmentu przypisywanego Hermesowi Trismegistusowi. "Człowiek jest stworzony na obrazie świata. Z woli Ojca wynagradzany mądrością bardziej niż inne ziemskie istoty; dzięki swoim uczuciom jest w komunii z Innym Bogiem, dzięki swojej myśli - z pierwszym. W jednym jest ustanowiony jako zwierzę, w drugim - jako nie zwierzę, jako umysł i dobroć. Zrozumcie, że świat pochodzi od Boga i istnieje w Nim, człowiek pochodzi ze świata i istnieje w świecie" [398, s. 182].

Szmaragdowa tabliczka, będąca jednym z najważniejszych dzieł filozofii hermetycznej, zaczyna się od słów: "Prawdziwa, prawdziwa, bez podstępu i bez wątpienia prawdziwa", ujawniając metodę samopoznania, która składa się z trzech etapów. "Prawda" oznacza otrzymywanie informacji od zmysłów, gdzie osiągnięcie autentycznej percepcji zmysłowej wskazuje na świat fizyczny. "Prawda bez oszustwa" - ujawnia wybór prawdziwej części tej informacji w wyniku aktywności umysłowej na planie mentalnym. "Bez wątpienia, prawdziwa" - jest ostateczną weryfikacją wiedzy uzyskanej poprzez odwołanie się do Absolutu w akcie praktyki mistycznej. Intuicyjny sens zgodności uzyskanego wyniku z ogólnym przepływem ruchu Kosmosu mówi o astralnym świecie zjawisk [233, s. 22-34].

FOR AUTHOR USE ONLY

W tym przypadku stwierdzenie to postrzegane jest przez analogię ze stopniami wiedzy znanymi w naszej współczesnej literaturze. Od żywej kontemplacji do myślenia abstrakcyjnego, a od niego do praktyki - to jest droga prawdziwej wiedzy. W tym kontekście nie chodzi tu o praktykę jako działanie sensoryczno-przedmiotowe, ale o inną praktykę: praktykę objawienia.

Przełomowym dziełem cyklu hermetycznego jest tzw. "Tabula Smaragdina Hermetis" ("Szmaragdowa Tablica Hermesa"), która cytowana jest w wielu traktatach, stanowiąc relikt literatury egipskiej, hellenistycznej. Dzieło to, rodzaj hermetycznego "symbolu wiary", zawiera niezwykle krótkie aforystyczne sformułowania głównych punktów filozofii hermetycznej. Filozofia

hermetyczna otwiera się wspaniałym obrazem stworzenia kosmosu. W sercu jej kosmogonii znajdują się trzy elementy. Pierwszym z nich jest "archetypowy eidos", czyli piękny kosmos. Drugi to boska wola, obserwując piękny kosmos i postanawiając go odtworzyć. Trzecim jest mokra substancja, czyli ciemność, materiał, z którego powstał kosmos. To prawda, pewne podobieństwo idei można prześledzić w obrazie stworzenia świata, reprezentowanego przez Platona w dialogu "Czas". Hermes wskazuje na nieskończoność "pięknego kosmosu" i jego iluminacje światłem umysłu. Mokra substancja, która była podstawową zasadą działania czterech żywiołów (ogień, powietrze, woda i ziemia), została podzielona mocą boskiego słowa logos i w ten sposób powstał drugi demiurg umysłu. Wraz z Logosem stworzyli oni naturę i siedmiu władców kosmosu (czyli planety układu słonecznego), a także dali początek ruchowi, a więc była przestrzeń - "drugi bóg". W "Szmaragdowej Tablicy Hermesa" jest to zaznaczone: "I tak jak wszystkie rzeczy pochodziły od Jednego (przez Jednego) lub przez myślenie Jednego (tzn. Logosa, Świata" I "), tak wszystkie rzeczy zrodziły się z tej jednej istoty. 282, p. 23].

Następnie nadeszła decydująca faza kosmogenezy: antropogeneza. Podkreślamy, że w tradycji hermetycznej istnieją dwa warianty antropogenezy. Według pierwszej wersji, po stworzeniu kosmosu, Bóg stworzył czyste dusze i obdarzył je mocą w świecie niebieskim (ziemskim). Dusze te były wykonawcami woli Bożej, ale będąc podmiotami niezależnymi i kapryśnymi, nie chciały wypełniać tej woli w jej czystej postaci. Były one wyniosłe i zaczęły konkurować z najbardziej niebiańskich bogów, pozostawiając świat ziemski do własnych urządzeń. Po tym, Bóg postanowił stworzyć człowieka i umieścić dusze w ciałach ludzi. W wyniku wysiłków zarówno samego boga jak i bogów niebieskich, rodzaj ludzki został stworzony, a dusze zostały zamknięte w ciałach ludzkich, pozornie w więzieniu. Zgodnie z drugą wersją, Bóg stworzył człowieka, będąc podwójną naturą. Z jednej strony człowiek ma składnik duchowy, a z drugiej - fizyczny. W pierwszej części odziedziczyła po Bogu logotypy (umiejętność myślenia i mówienia) oraz umysł, a w drugiej - ciało, które składa się z czterech elementów i podlega dezintegracji, a więc osoba jest śmiertelna. Cel stworzenia człowieka przez Boga jest dwojaki, jak jego natura. W pierwszym traktacie "Korpusu Hermetycznego" "Poimander" (zgodnie z podstawową wersją etymologii tego imienia, słowo "Poimander" pochodzi z koptyjskiego pemenetru - "świadek" i oznacza umysł ludzki, który jest emanacją umysłu Bożego, towarzyszy człowiekowi w jego działaniu, stanowiąc łącznik między ziemskim, niebiańskim i superniebieskim, w tym traktacie świadczy o kosmosie i antropogenezie) czytamy: "Pierwszy umysł, którym jest życie i świat, będąc biseksualnym, zrodził inny umysł - demiurga, który po drugie, uczynił z ognia siedmiu władców... ich panowanie nazywane jest losem "i dalej:" Rozum, Ojciec wszystkiego, będąc życiem i światłem, zrodził człowieka podobnego do siebie, którego kochał jak własnego syna, ponieważ ten, który miał oblicze ojca... "[69, p.34-36].

FOR AUTHOR USE ONLY

Ważna formuła, którą również przypisuje się Hermesowi, wskazuje na "magiczną transformację alchemiczną i jest interpretowana w szerszym sensie jako" wielki akt wewnętrzny ", jako praca nad sobą samym, w celu osiągnięcia doskonałości". Ważnymi narzędziami w tym procesie były hermetyczne aksjomaty, które wzywają człowieka do życia w świecie światła i rozumu, do tego, by nie popaść w zamieszanie i bezczynność, do wyznawania ideałów dobra i witalności.

"Aby zmienić swój nastrój lub stan umysłu - jak zauważono w pierwszym aksjomie, zmienić swoje wibracje".

"Aby zakłócić niechciane tempo psychicznej wibracji, należy aktywować zasadę biegunowości i skoncentrować się na biegunie przeciwnym do tego, który chcemy stłumić. Zabij niechcianego poprzez zmianę jego polaryzacji. "

"Dusza (jak również metal i elementy) może przechodzić ze stanu do stanu, z poziomu do poziomu, z pozycji do pozycji, z bieguna do pozycji, z wibracji do wibracji."

"Rytmy mogą być zneutralizowane przez zastosowanie sztuki polaryzacji."

"Nic nie może uciec od zasady przyczyny i skutku, ale istnieje wiele planów dziedziczenia i prawa wyższych planów mogą być wykorzystane do przezwyciężenia praw niższych".

"Prawdziwa Transformacja Umysłowa to sztuka umysłu".

[185, p. 66].

FOR AUTHOR USE ONLY

Hermetyczna wiedza, której ostatecznym celem jest podejście człowieka do Boga, była interpretowana jako przeniesienie duszy do świata niebieskiego lub, jak powiedzieli uszczelniacze, "do gwiazd". Jednocześnie wiedza miała ważną funkcję zarówno moralną, jak i teologiczną: Bóg był przedmiotem umysłu, ponieważ zarówno wiedza, jak i Bóg były cielesne, a rozum był jego narzędziem. W związku z tym, skupienie umysłu, jako osoby, której jest on nośnikiem, jest skierowane na zrozumienie, poznanie Boga. Wynika z tego, że pobożność jest identyczna z poznaniem Boga, a zło z jego ignorancją. W hermetycznych tekstach, a mianowicie w hermetycznych aksjomatach, zauważa się, że sam Bóg pragnie być poznany, pragnie tego, to był jeden z jego celów w tworzeniu człowieka: "Posiadanie wiedzy, jeśli nie towarzyszy jej manifestacja i ekspresja w działaniu, jest podobne do gromadzenia się metali szlachetnych - rzeczy bezużytecznych i niepotrzebnych. Wiedza, podobnie jak zdrowie, jest przeznaczona do użytku. Prawo użyteczności jest powszechne. A ten, kto je zaniedbuje, cierpi w wyniku swojego konfliktu z siłami natury "[282, s. 215]. Mimo, że nauka hermetyczna była utrzymywana w tajemnicy, w tajemnicy, nie powinna być tylko utrzymywana i ukrywana, prawo użyteczności dotyczyło również jego. Wiedza bez przejawów i korzyści jest rzeczą pustą, nie mogącą

nikomu przynieść dobra. Ezoteryka hermetycznych tekstów "jest alegorycznym wyrazem wielkich prawd filozoficznych i mistycznych, ukrytym znaczeniem, które może być zrozumiane tylko przez tych, którzy" wznieśli się "do prawdziwego umysłu" [368, s. 131].

Jako doktryna religijna i filozoficzna, hermetyzm był ściśle związany z praktyką okultystyczną, próbami praktycznego zastosowania wiedzy tajemnej. Widzimy w nim sztukę oddziaływania na obiekty środowiskowe w celu uzyskania pewnych rezultatów, w tym na dobra ziemskie, na przykład złoto i srebro w wyniku transmutacji materii. Autorstwo Szmaragdowej Tablicy, fragmentu treści alchemicznych opisujących kamień filozoficzny, przypisuje się Hermesowi Trismegistusowi. Hermetyzm, uznając żywą jedność i wzajemne powiązanie wszystkich części wszechświata, nie mógł nie usprawiedliwić alchemii, magii i astrologii, a wraz z nimi przesłanki dla szczególnej roli człowieka w świecie, którą może on przyswoić i przekształcić.

Z jednej strony, wiedza taka jest ściśle ograniczona do doświadczenia objawienia, w którym postrzeganie prawdy zastępuje racjonalne dowody, a z drugiej strony, "wiedza", która wiąże się z tajemnicą zbawienia, jest nie tylko informacją na dany temat, ale także środkiem modyfikacji ludzkiej kondycji i odpowiednio funkcji zbawczej.

FOR AUTHOR USE ONLY

Będąc stworzeniem nieśmiertelnym i duchowym, człowiek jest wezwany do kontemplowania Boga i kosmosu oraz do oddawania im czci, ponieważ bez widza scena kosmogenezy w oczach Boga straciłaby wszelkie znaczenie. Ponieważ człowiek jest istotą śmiertelną, jego zadaniem jest panowanie nad światem ziemskim, oznacza to, że cel człowieka w świecie jest w przybliżeniu taki sam, jak cel Boga dotyczy wszystkiego. Tak wyglądał pierwszy cykl kosmosu i antropogenezy, gdy zarówno ludzie, jak i ich stwórca byli biseksualni. W drugim cyklu, zgodnie z hermetyzmem, następuje epoka rozłamu, kiedy istoty żywe zostaną podzielone, a celem człowieka będzie samowiedza, która miała być początkiem drogi poznania Boga; ustanowione zostały również prawa kosmosu i jego porządek. Tak więc, ostatecznym celem człowieka jest wiedza, gnoza. Nowy obraz osoby urzeczywistnia się i nabiera cech charakterystycznych pod znakiem Hermesa Trismegistusa, modelują go zarysy wyraźnie zapisane w hermetycznych księgach "Hermetyzm oznaczał przede wszystkim wyniesienie osoby. Nazywany jest on trzecim bogiem i w hermetycznych pismach traktowany jest jako stworzenie o naturze uniwersalnej, jako obraz Boga i władcy wszystkich innych istot, a jednocześnie jako grzeszny eon-androgyne"[378, s. jedenaście]. Wskazane jest również zacytować słowa samego Hermesa Trismegista: Są tylko trzy: "Bóg Ojciec i Dobry", kosmos i człowiek. Bóg akceptuje kosmos, kosmos jest z człowieka, kosmos jest wiecznym synem Boga, człowiek jest dzieckiem Kosmosu"[217, s. 113].

Podsumowując więc główne idee kosmogenezy i antropogenezy, w ramach filozofii hermetycznej należy zauważyć, że:

1. W hermetyzmie religijne rozumienie Boga jako umysłu, przejawiające się w jego stworzeniach, współistnieje z ideą Jedności Bożej, absolutnej, transcendentnej do istniejącej istoty;

2. Świat stworzony przez Boga jest jego uprzedmiotowionym obrazem i rodzajem drugiego boga;

3. Trzeci Bóg jest nazywany człowiekiem. Ze względu na uniwersalność swojej natury, człowiek ma nieograniczone możliwości, zdolność do stawania się niczym, ale jego prawdziwym celem jest znalezienie drogi do Boga i połączyć się z Nim poprzez doskonałą wiedzę;

4. Człowiek jest jedynym stworzeniem na ziemi, które łączy w sobie dwa różne byty: jest śmiertelny w ciele i nieśmiertelny w odniesieniu do tego, co jest jego substancją jako człowieka. Będąc nieśmiertelnym i mając władzę nad rzeczami, dzieli udział śmiertelników, posłuszeństwo losowi, będąc wywyższonym ponad prawo niebieskie, staje się niewolnikiem tego porządku.

Przez długi czas w hermetycznych bractwach okultystycznych pozostawało wiele zasad zwanych "Kibalionem", które zostały przekazane podczas poświęcenia, aby umożliwić lepsze zrozumienie obrazu hermetycznego spojrzenia na świat i jego zrozumienie:

FOR AUTHOR USE ONLY

zasada mentalizmu - "Wszystko jest umysłem: duchowy wszechświat";

zasada analogii lub zgodności - "Właściwe wnioski budowane są przez analogię z faktów świata widzialnego do faktów świata niewidzialnego";

zasada wibracji - "Nic nie jest w porządku; wszystko się porusza"; zasada polaryzacji - "Wszystko jest podwójne, wszystko ma swoje przeciwieństwo";

zasada rytmu - "Wszystko podporządkowuje się przemianom wcieleń w płaszczyznach bytu";

zasada przyczynowości - "Każda przyczyna ma swój skutek"; zasada dwoistości aktywnych i pasywnych początków - "We wszystkim istnieje zasada aktywna (męska) i pasywna (żeńska)" [282].

W innych szkołach okultystycznych wyżej wymienione zasady, w zmodyfikowanych sformułowaniach, są ogłoszone jako przejaw wielkiego Prawa Unijnego Wszechświata i są wymienione w następujący sposób:

1) porządek, 2) kompensacja, 3) przyczynowość lub Karma, 4) wibracje, 5) cykliczność, 6) biegunowość, 7) równowaga. Łatwo zauważyć absolutny paralelizm w interpretacji przez okultystów Prawa Unijnego Wszechświata i siedmiu zasad filozofii hermetycznej, a co za tym idzie, jedność ich początkowych zasad lub podstawy metodologicznej [378].

Jeśli chodzi o pochodzenie hermetyzmu, nie należy mylić mitycznych opowieści przekazywanych przez starożytne rękopisy z tym, co musi być rozpoznane na podstawie faktów. Hermetycy, aby przedstawić wiedzę potężniejszemu charakterowi, byli otoczeni jej powstaniem, wśród których za założyciela hermetyzacji uważany jest Mistrz Hermetyki, Wielki Nauczyciel Mądrości, który zapoczątkował duchową tradycję Zachodu, Hermes Trismegistus (trzykrotnie największy). Jeśli historia zachowała wiele informacji o Demokrycie, Platonie, Arystotelesie i innych filozofach, to prawie nie ma informacji o Hermesie. Hermes jest greckim imieniem Totha, egipskiego boga mądrości, który później, za panowania Aleksandra Wielkiego, otrzymał imię Hermes, które jest określane jako trzy różne, ale zasadniczo identyczne osobowości, w każdej ze swoich hipostaz doszli do szczytu, stając się wielkimi: jest to bóg niebiańsko widoczny, odgrywał dużą rolę w przestrzeni i antropogenezie; druga jest nauczycielem, prorokiem, widzącym, bogiem ziemskim, prowadzi dialog z Tatem, Asklepiusem, Ammonem; trzecia hipostaza jest autorem hermetycznych książek, w tym wyżej wymienionych [378].

Thoth-Hermes stał się legendarną osobowością i jednocześnie bóstwem wielowymiarowym. Koneser zachodniego mistycyzmu S. Kluuchnikow, nawiązując do studiów okultystycznych P. Schure'a w dziele Wielcy wtajemniczeni, sugerował, że Hermes był "nazwą rodzajową", która odgrywa taką samą rolę dla Egiptu jak Manu dla Indii, czyli mędrca i kasta, i bóg. Według starożytnych legend, egipski bóg Toth był patronem tajnej wiedzy, bogiem mądrości związanym z planetą Merkury, która była najbliżej Słońca i była uważana za egipskiego mediatora pomiędzy bogami i jasną stroną miesiąca. Jako synonim kasty, Toth był mistycznym patronem zakonu kapłanów starożytnego Egiptu. Pod względem osobowości (należy jednak pamiętać, że nie potwierdzają tego dane z nauk historycznych, a tym samym założenie) Hermes Trismegist jest interpretowany w tradycji ezoterycznej jako konkretna osoba, która osiągnęła wysoki poziom duchowej inicjacji i żyła w Egipcie kilka tysięcy lat przed Chrystusem, "kiedy Grecy nie byli jeszcze Hellenami". "Apel Wielkiego Trójcy został złożony w związku z Hermesem o uznanie go za wielkiego wśród filozofów, majestat wszystkich kapłanów, największego ze wszystkich królów"[368, s. 118]. Wśród odkrytych przez Hermesa nauk znalazły się: medycyna, chemia, astrologia, muzyka, retoryka, magia, filozofia, matematyka, anatomia. Badacze sugerują, że to właśnie Hermes był znany Żydom jako Enoch, a po przejściu do mitologii stał się później wśród Rzymian Merkurego. Ze względu na wielki szacunek, jaki starożytni alchemicy okazywali Hermesowi, prace alchemiczne nazywano "hermetycznymi", co w starożytności i w nowoczesnym języku oznacza nieprzeniknione opakowanie. Hermetyka stała się podstawą wielu systemów okultystycznych i nauk Europy. Najsłynniejsi filozofowie, w tym Pitagoras, Platon, Augustyn i myśliciele renesansowi, zostali nazwani duchowymi spadkobiercami Hermesa Trismegisty.

FREE AUTHOR COPY

Hermetyka jest nie tylko zabytkiem dziedzictwa kulturowego, jest w pewnym stopniu podstawą metodologiczną całej późniejszej filozofii mistyczno-esoterycznej. Otwiera on pragnienie pojmowania doskonałej wiedzy poprzez objawienie, smak mitologizowania filozoficznych abstrakcji, troskę o zbawienie duszy i wynikające z tego postrzeganie życia i świata. Jednocześnie, w swoim najwyższym przejawie jako doktryna religijna i filozoficzna, Hermetyzm zawiera szczegółową praktykę religijną, ceremonialne oczyszczenie i wyzwolenie duszy, mające na celu dostarczenie Epifaniuszowi bóstwa. Jedynym sakramentem uznawanym przez hermetyzm jest tajemnica Słowa; sama natura przedstawiania myśli w hermetycznych dialogach przypomina magiczną procedurę przywoływania ukrytych znaczeń, tak aby człowiek zrozumiał siebie i Boga.

Jako system poglądów religijnych i filozoficznych, hermetyzm powstaje jako zjawisko całościowe, chociaż niektóre tezy różnych zamkniętych w czasie traktatów nie do końca się pokrywają, a czasami są ze sobą sprzeczne. Tak więc, dla przykładu, wraz z akceptacją świata ziemskiego i życia cielesnego, w filozofii hermetycznej istnieje spirytualistyczne zaprzeczenie wszystkiego, co ziemskie i zmysłowe. Tendencja do monoteizmu dominująca w Hermetyce jest również oczywista, co nie oznaczało całkowitego odrzucenia politeizmu. Religijne rozumienie Boga jako rodzącego się Umysłu, przejawiające się w ich stworzeniach, współistnieje z ideą boskiego Jedynego, absolutnego, nadistnienia, nieznanego, nieujawnionego w świecie obiektywnego bytu. Filozofia hermetyczna charakteryzuje się konsekwentnym wykorzystywaniem motywów starożytnej mitologii egipskiej (np. kult Słońca) i zainteresowaniem wiedzą "praktyczną" (nauk okultystycznych). Do tradycji hermetycznej należą traktaty w językach greckim, łacińskim, koptyjskim i staroarmeńskim.

FOR PERSONAL USE ONLY

Niektórzy badacze odwołują się więc do literatury hermetycznej nawet do "księgi umarłych" i traktatów o alchemii, w których skoncentrowano receptury na przetwarzanie metali, magiczne formuły, zaklęcia i tablice astrologiczne. Kapłani, którzy byli strażnikami mądrości wśród starożytnych Egipcjan, zapisywali wiedzę jako wielką tajemnicę. Tak więc prawdopodobnie tworzyli hermetyczne dzieła. Istnieje przypuszczenie, że zostały one napisane nie przez jedną osobę, ale przez całą korporację kapłanów przez wiele pokoleń. Ponieważ liczba dzieł na przestrzeni wieków stała się zbyt duża, a poszczególne dzieła nie miały nazwisk autorów, cała ich seria została przypisana do Hermesa, czyli boskiej mądrości. Starożytność idei egipskiego hermetyzmu jest bez wątpienia, ale uważa się, że najstarsze pisane zabytki hermetyzmu, wśród których najbardziej znane są Poimandr, Asclepius, Hermes Rozmowy z Tatem, są tłumaczeniem innych, bardziej starożytnych tradycji, które zostały przekazane przez egipskich inicjatorów i tajemnic greckich. Dzieła hermetyczne mają niewielką, ściśle regulowaną liczbę aktorów, w tym tak zwaną "świętą tetrad" postaci: Sam Hermes, jego duchowy syn Tat, Asclepius (potomek boga uzdrawiania) i król Ammon (podobno egipski faraon Ramzes II).

Hermetyczna mądrość jako zabytek starożytnej kultury egipskiej uważana jest za najstarszą, nie tylko z dzieł filozofii starożytnej Grecji, ale także z ksiąg Starego Testamentu. "Nauczanie hermetyczne, przede wszystkim werbalne, przechodzi z nauczyciela na ucznia werbalnie, jeśli weźmiemy pod uwagę ogólny szacunek dla starożytnych logotypów, słów, języka, znaczenia, podkreślony szacunek dla książek, rozmów i kazań, wtedy specyfika hermetyzmu staje się niejasna, niepisana nauka; inną rzeczą jest to, że znaczenie tego, co jest napisane jest dalekie od zawsze tak oczywiste, jak oczywiste jest wtajemniczenie" [69, s. 9].

Pociągnięciu do podstaw wiedzy hermetycznej towarzyszy pewna sakralizacja. Poświęcenie jest niczym innym jak rozmową ucznia z nauczycielem, główną formą przekazywania wiedzy jest dialog. Jednak w odróżnieniu od dialogów Platona, w których nauczyciel zadaje właściwe pytania, przybliżając ucznia do wiedzy, uczeń zadaje w hermetycznych dialogach, starając się połączyć z tajemnicami prawdy, której poznanie ujawniło tajemnice duchowej praktyki, pozwalającej na osiągnięcie doskonałości i uzyskanie nieśmiertelności.

Sam Plutarch był charakterystycznym modelem inicjatora i myśliciela swojej epoki. Rdzenny Grek (pochodził z Boonetyjskiego miasta Heronei), miał tytuł kapłana Apolla, wykształcony, literalny, doskonale znający starożytną historię i zanurzony w systemach religijnych, w szczególności w egipskim kulcie Ozyrysa i Izydy. Poświęcił on traktat o "Izydzie i Ozyrysie", który można uznać za jeden z najcenniejszych dokumentów na temat historii myśli religijnej świata starożytnego, do rozważań na temat tego kultu i jego porównania z innymi mitami. Plutarch ujawnił ezoteryczne znaczenie sakramentów Ozyrysa, porównując je z symboliką helleńskiego kultu Dionizosa, dowiadując się o wspólnocie ich podstawowej myśli, a także o wspólnocie kultów egipskiej Izydy i greckiego Demeteru. Twierdzi on, że dla wtajemniczonych w sekretne znaczenie tych kultów, wszystkie formy kultu Bożego i szczegóły ich obrzędów są tylko różnymi przejawami jednego poszukiwania Boga, które jest wspólne dla wszystkich religii i ma ostateczny cel - przybliżenie ludzkiego ducha do jednej Zasady Boskości "[234, s. 23].

Filozofia hermetyczna jest wyrażona przez słowo. Chociaż słowa te nie zawsze są jasne, to jednak dokładniej, nie każdy słuchacz, nie każdy czytelnik jest w stanie zrozumieć ich proste i zrozumiałe znaczenie. Szczególnie trudne jest zrozumienie znaczeń przy tłumaczeniu tekstów pod ciśnieniem na inne języki. Wiedza jest sprawą i przywilejem mniejszości. Poświęcenie nie przejawia się tylko w słowach, jego droga jest nieco szersza i polega także na duchowym oczyszczeniu, a raczej na samooczyszczeniu. Pierwszym krokiem takiego oczyszczenia jest nienawiść do ciała, drugim - miłość do samego siebie, trzecim - nabycie rozumu, czwartym - przyciągnięcie do wyższej wiedzy. Tylko osoba, która zdała surowe testy samooczyszczania się, jest w stanie poprawnie zrozumieć słowa nauczyciela.

FOR AUTHOR USE ONLY

Wtajemniczenie jest pierwszą tajną ścieżką do osiągnięcia wiedzy, drugą ścieżką jest objawienie. Podstawą objawienia jest mistyczny akt dyskrecji, który jest realizowany nie przez fizyczne oko, nie zmysłowe, ale przez coś innego. Przeciwnie, wzrok, jak wszystkie inne cielesne doznania w sakramencie objawienia, jest stępiony. Człowiek otwiera specjalny organ oka umysłu, tylko dla niego są okulary i wizja Boga.

Osoba niedoskonała duchowo ryzykuje utratę opanowania, więc w procesie inicjacji musisz osiągnąć pełną kontrolę nad swoimi myślami i emocjami, zmieniając swój charakter. Uczeń musi nauczyć się rozpoznawać niezależność własnego "ja" nie tylko od ciała, nie tylko od namiętności i emocji, ale także od własnego umysłu, musi doświadczyć prawdziwych narodzin siebie w nowej duchowej osobowości, osiągając stan oświecenia, rozumiejąc związek wszystkich rzeczy, ich jedność z Bogiem. Przeżywa oświecenie umysłu i nabywa zdolności widzieć połączenia tam, gdzie ich wcześniej nie widział, rozumieć to, co kiedyś było ciemne, niezrozumiałe i tak, że nie miało sensu, staje się zdolny do pojmowania prawdy, odczuwa moc i wyzwolenie, harmonizując swoje duchowe Ja ze światem I. Zgodnie z zasadami okultyzmu inicjację można określić jako proces przyspieszania ewolucji człowieka, odkrywania nowych stanów jego świadomości, nabywania nowych zdolności, nowego fizycznego i duchowego odrodzenia.

Losy hermetycznych idei ewoluowały inaczej w różnych epokach. Wielu chrześcijańskich autorów postrzegało Hermesa Trismegistusa jako jednego z najstarszych teologów, który dawał ludziom intymną boską mądrość. którego religijny patos nie pozostawiał obojętnym przedstawicieli patrystyki chrześcijańskiej hojnie cytujących Trzech Króli, szczególnie doceniając bliskie im nauki w duchu przemiany człowieka w procesie poznawania własnej natury, rozumienia siebie jako istoty duchowej, w której przejawia się boska istota. Możliwość stania się Bogiem, zgodnie z ideami hermetyzmu, nie wyklucza możliwości odwrotnej: zejścia na niziny bytu. Stawia to osobę przed wyborem egzystencjalnym: dążyć do Boga lub stracić samego siebie, wyborem, który staje się jeszcze bardziej aktualny w naszych czasach. Osoba, która ponosi kosmiczną odpowiedzialność, jest zarówno obrazem hermetycznych traktatów, jak i obrazem naszego współczesnego. Granica między starożytną mądrością a problemami współczesności rozpuszcza się. Niektórzy zwolennicy okultyzmu wychodzą z założenia, że hermetyczny światopogląd może stać się neutralną podstawą, na której z czasem nastąpi pojednanie w opozycji do religii nauki. Takie pojednanie oficjalnej nauki i okultyzmu, wiary z wiedzą, religii z filozofią i nauką, mistyki chrześcijańskiej z humanizmem starożytnym było pierwotnym celem średniowiecznego Zakonu Różokrzyżowców, który stał się duchowym spadkobiercą starożytnej Hermetycznej Mądrości Wschodu z jednej strony, a gnostyckiego, I-wiecznego chrześcijaństwa Jana z drugiej.

Amerykański badacz wiedzy ezoterycznej Manly P. Hall zauważył: "Tak zwane nowe odkrycia współczesnej nauki często służą ponownemu odkryciu tego, co

FOR AUTHOR USE ONLY

już zostało dokonane i od dawna jest znane kapłanom i filozofom starożytnego pogańskiego świata. Nieludzki stosunek ludzi do siebie nawzajem wynikał z utraty wiedzy i formuł, które gdyby zostały uratowane, przyczyniłyby się do rozwiązania dziesiątków problemów naszej cywilizacji" [368, s. 453].

Hermetycyzm zachował status doktryny prawowitej i godnego szacunku określenia aż do czasów Wielkiej Schizmy z 1054 r., kiedy to Papież (Leon IX) i Patriarcha Konstantynopola (Michał Kirulari) przeklinali się zaocznie. Oznaczało to sformułowanie dogmatu jako takiego w chrześcijaństwie wschodnim i zachodnim. Do tej pory znajomość podstaw hermetyzacji była uważana za oznakę wychowania. Teraz wiedza ta została uznana za złośliwą, pogańską "złą" ("pogańska" z łaciny. Poganie). Prawo do komunikowania się ze światem niewidzialnych zostało zmonopolizowane przez Kościół, wszyscy inni poszukiwacze świętej prawdy stali się konkurentami.

Hermetyka z całym starożytnym dziedzictwem została ogłoszona wędkarstwem

Szatan, o którym trzeba było zapomnieć. Hermetyka odrodziła się po kilku wiekach, ale pod inną nazwą: "okultyzm" (z łaciny. Okultyzm - "ukryty"). Składał się z nauk o istnieniu ukrytej relacji między zdarzeniami a zjawiskami o innym porządku jakościowym, rozumiał istotę zjawisk, których nie dało się wyjaśnić ani z punktu widzenia teologii kanonicznej, ani z punktu widzenia nauki racjonalnej [406, s. 6-7].

FOR AUTHOR USE ONLY

Według niektórych uczonych, hermetyzm jest podstawowym źródłem, z którego my, Europejczycy, za pośrednictwem myśli hellenistycznej, nabyliśmy nasze najcenniejsze idee religijne i filozoficzne. Istnieje niepodważalny związek pomiędzy hermetyzmem a gnostycyzmem. Gnostycyzm, który narodził się w pierwszym wieku ery chrześcijańskiej, interpretował chrześcijaństwo w kategoriach metafizyki perskiej, egipskiej i greckiej. Będąc ukształtowanym w tych samych warunkach kulturowych i historycznych, w których kształtowanie się teologii chrześcijańskiej i filozofii neoplatonizmu (nauki Plotynu, Porfiru, Iamblichusa) oraz gnostycyzmu (gnoza żydowska, gnoza chrześcijańska), hermetyzm zawierał w sobie pewne podobieństwo do nich. Gnostycyzm opierał się na religijnych i mitologicznych ideach starożytnego Wschodu, których mistyczna orientacja opierała się na ekstatycznej jedności z Bogiem i innymi nadprzyrodzonymi siłami i zjawiskami. "Kiedy Grecy podbili Egipt, egipska magia nie mogła pozostać przed nimi ukryta. Filozofowie aleksandryjscy zajmowali się przede wszystkim problemami bytu, pytaniami o naturę i stosunek bóstwa do świata, a zwłaszcza do ludzi. Musieli więc zająć się również problemem egipskiej teurgii: czy człowiek, używając pewnych środków, może wpływać na bogów tak, aby spełniali oni pewne jego pragnienia"[128, s. 108]. Iamblich, założyciel syryjskiej szkoły neoplatońskiej, autor rozprawy O egipskich tajemnicach, nie zgadzając się z innymi neoplatonistami, odwołując się do mistyki starożytnego Egiptu, a w szczególności do hermetyzmu, stworzył dość oryginalną teorię, w której twierdził, że teurgia jest jedyną drogą

prawdziwego i właściwego kultu. Jest to nie tylko sposób magiczny, ale także jedyny sposób, w jaki człowiek może wstąpić do bóstwa. Tak więc "wpływ człowieka na bogów" polegał jedynie na tym, by uczynić z duszy ludzkiej komunię o wyższej naturze, a jednocześnie o potędze bogów. Synkretyzm religijny i filozoficzny gnostycyzmu pozwala interpretować hermetyczność jako podstawę gnostycyzmu. D. Strandin zaproponował, aby hermetyzm uznać za ezoteryczne, gnostyckie chrześcijaństwo, a mistyczne znaczenie poszukiwania "kamienia filozoficznego" jako przebudzenia Bożego Chrystusa w człowieku. Każda nauka mistyczna ma w swej istocie transformację duszy. Hermetyka, według D. Strandina, jest swoistą ezoteryczną alchemią chrześcijańsko-gnostycką, której stosowanie pozwala jej wyznawcom lepiej zrozumieć prawa doskonałości duszy i głębię ludzkiej natury [282, s. 9].

W tych warunkach pojawiają się wezwania do irracjonalizacji procesu poznawczego, "o naukowej naturze mistycyzmu" i "mistyfikacji nauki".

Według amerykańskiego postpozytywisty, autora idei "anarchizmu epistemologicznego" P. Feyerabenda, różnorodność, niekompatybilność i zmienność teorii pozwala nauce uniknąć dogmatyzmu, przyczynia się do różnych interpretacji tych samych faktów, jest metodologiczną koniecznością dla współczesnej nauki i filozofii, dlatego nowoczesna epistemologia powinna odejść od jasnych wymogów klasycznego racjonalizmu. Według Manly'ego P. Halla, "tradycjonalizm jest przekleństwem nowoczesnej filozofii, jej szkół europejskich" [368, s. jedenaście]. W tym kontekście intelektualnym w pełni uzasadnione jest zainteresowanie znajomością okultystycznej, mistycznej wiedzy ezoterycznej, która znajduje się poza nauką i nie jest podporządkowana jasnej organizacji, ale pozostaje szczególnym rodzajem poznawczym, a ponadto - duchowym stosunkiem człowieka do świata.

Jak zauważa P. Gaidenko, dzięki wpływowi J. Brunona i niemieckiej mistyki, doktryna o zbieżności przeciwieństw staje się metodologiczną zasadą Schellinga i Hegla. W dialogu "Bruno, czyli boski i naturalny początek rzeczy" (1802) Schelling, przedstawiając argumenty Bruno, stara się udowodnić, że prawdziwe myślenie musi wynikać z prawa zbieżności przeciwieństw. "Tylko to, co jest absolutnie i nieskończenie przeciwstawne, może być łączone w nieskończoność" [73, s. 141-142].

Znane są starożytne formuły: "Makrokosmos - w mikrokosmosie", "Poznaj siebie, a znasz świat", "Wszystko jest w jednym, a Jedno jest we wszystkim", powracają do nas nowe określenia: strukturalny, systematyczny, konsekwentny, hierarchiczny, integralny itd., w których można rozróżnić zasady filozofii hermetycznej, te konceptualne schematy ocen, które tradycja będzie dalej kojarzyć z dialektycznym sposobem myślenia. W ten sposób pytanie o historyczne pochodzenie filozofii otrzymuje inne ramy chronologiczne. Jest to zatem całkowicie uprawnione, historyczny powrót do doświadczenia mistycznego jako formy wiedzy. I tak, na III Międzynarodowym Kongresie

COPYRIGHT ISE SWU

Metafizycznym w Rzymie, profesor T. Katz (Boston), dzięki swojej konceptualnej interpretacji, próbował z pozycji gnozologicznej uzasadnić doświadczenie mistyczne. Wiele doniesień poświęcono doświadczeniu mistycznemu fizyków i matematyków. Tak więc R. Penrose stwierdził, że wszystkie wybitne odkrycia matematyczne są autodetekcjami, a nie konstrukcjami. Jest to odkrycie tego samego typu, co odkrycie wysp na oceanie, które istniały jeszcze przed ich odkryciem [298, s. 136-138].

Na kongresie analizowali oni z punktu widzenia doświadczenia mistycznego, teorii Einsteina i mechaniki kwantowej, a w jednym z raportów stwierdzono, że ograniczenie funkcji psi jest wskaźnikiem jej obiektywności. Tak więc profesor D. Murray (Rzym) zauważył, że teologia mistyczna bada przemianę człowieka poprzez jego zaangażowanie w boskość. Ale do tego potrzebna jest nowa mowa, która łączyłaby mistykę z racjonalnością. Filozofia hermetyczna zawsze miała dwuznaczną postawę.

E. Bławatsky zauważył kiedyś, że duchowni patrzyli na hermetyczną filozofię jako grzeszną i szatańską, a naukowcy kategorycznie jej zaprzeczali. Powodem tego była bliskość, tajemnica hermetycznej wiedzy, ich przynależność do mądrości ezoterycznej, specyfika praktyki duchowej. Historia zna chińsko-taoistowskie, tybetańsko-buddyjskie, arabsko-sufi, chrześcijańsko-gnostyckie formy praktyki duchowej. Cała wiedza okultystyczna jest umownie podzielona na dwie gałęzie - wschodnią, związaną z indiańską tradycją duchową, i zachodnią, która powstała w kontekście kultury Chaldejczyków, Asyrii, Babilonu, Egiptu. Zachodni składnik ezoteryczny okultyzmu jest reprezentowany w tym hermetyzm.

FOR AUTHOR USE ONLY

Z kolei filozofię hermetyczną dzieli się na dwa okresy jej istnienia: wczesny - czysto egipska nauka duchowa, związana z imieniem Hermesa Trismegistusa, a później - czas średniowiecznych zakonów ezoterycznych i tajnych bractw.

Mistyczne i metafizyczne koncepcje średniowiecza starały się przełożyć na praktyczny plan zwolenników alchemii, którzy w ten sposób mieli nadzieję na rozwiązanie problemów życiowych. Jak pisze M. Eliade, "jednym z centralnych symboli alchemicznej hermetyki była rebis (dosłownie, Dwie rzeczy ") - kosmiczny androgyne, który był przedstawiony jako człowiek biseksualny. Jego odrodzenie się zawdzięcza zjednoczeniu Słońca i Księżyca. Ten, kto poszukiwał takiego połączenia, stał się faktycznym właścicielem kamienia filozoficznego, ponieważ miał on również nazwę Rebis lub "Hermetyczny androgen". "Hermetyczny androgenny" uosabiał pierwotny stan. "[38, s. 27].

Idee antropomiczne filozofii hermetycznej otrzymały nowe brzmienie w kulturze renesansu oraz w życiu intelektualnym i duchowym Niemiec. Asymilacja Korpusu Hermetycznego, która rozpowszechniła się po jego przetłumaczeniu na łacinę w 1471 roku, dostarczyła zachodnioeuropejskiemu spojrzeniu głębi i inspiracji, łącząc nie tylko renesansowe, ale także

intelektualne i duchowe procesy w postrenesansowych Niemczech w jedno semantyczne kontinuum, w którym najkorzystniejsza sytuacja wyłoniła się w epoce renesansu. Filozofia hermetyczna, przekształcona przez teozoficzne zapisy J. Boehme'a, istniała do XIX wieku. Niemcy i od czasów mistrza Eckharta odgrywały wiodącą rolę w europejskiej tradycji antropomistycznej, gdzie samego Eckharta i jego uczniów G. Suso i I. Taulera można przypisać słowom Hegla o "człowieku pobożnym, uduchowionym", który po Eriugensie "kontynuował filozofowanie w duchu filozofii neoplatońskiej, zwanej też mistyką"[386, s. 152].

Ten rodzaj filozofowania przeniknął w sferę praktyki liturgicznej i wychowawczej i odegrał dość istotną rolę w kształtowaniu się Reformacji. Nowy "sposób myślenia", który opierał się na osobistych doświadczeniach religijnych i intuicji, uznawał autorytet osobistych uczuć religijnych, które tylko jedno może pokazać człowiekowi stopień jego podejścia do Boga, przybliżył dyskurs reformatorski do tradycji antropomistycznej. I jak pokazała praktyka, takiemu stylowi myślenia nie obca była filozofia spekulacyjna, która doświadczyła renesansu odrodzenia neoplatońskiego, N. Kuzansky, pierwszy współczesny filozof, konsekwentny następca XIV-wiecznego mistycyzmu. [386, p. 153].

Ta niemiecka tradycja podlegała recepcji i asymilacji filozofii hermetycznej, znajdując w niej potwierdzenie swojej antropomistycznej intuicji, która organicznie i łatwo jeszcze przed włączeniem tłumaczeń Ficino do filozofii N. Kuzansky'ego, w rzeczywistości w dużej mierze określała regułę Hermesa w następnym myśleniu renesansowym. Można twierdzić, że starożytne religijne i filozoficzne objawienia zapładniają myśl europejską na drodze do naukowej rewolucji XVII wieku.

FOR AUTHOR USE ONLY

Wraz z niemiecką mistyką, jak zauważył P. Gaidenko, M. Kuzansky został poddany wpływowi magicznie okultystycznej tradycji antropomistycznej, którą najżywiej wyraził Hermes Trzy razy, uważany za poprzednika Mojżesza i widział w nim założyciela religii zbawienia - prekursora Chrystusa. Filozofia hermetyczna stała się powszechna, jej wyznawcy byli: M. Ficino, Pico della Mirandolla, Cornelius Agrippa, Teofrast Paracelsus, Giordano Bruno, Tomaso Campanella i wielu innych [73, s. 138-139].

R. Yeats zauważył, że słynne wyrażenie M. Kuzansky'ego: "Bóg jest sferą, gdzie centrum jest wszędzie, a krąg jest nigdzie" pochodzi z hermetycznego traktatu. W dziełach N. Kuzańskiego, w których człowiek został wyniesiony na bezprecedensowe wyżyny, znajdują się liczne odniesienia do Hermesa Trismegistusa, na przykład: "Rozważcie to, co mówi Hermes Trismegist: człowiek jest również drugim Bogiem. człowiek jest Bogiem śmiertelnym, a Bóg nieba jest człowiekiem nieśmiertelnym"[171, s. 327].

Dalszy rozwój filozofii hermetyczno-neoplatońskiej, antropomistycznej w swej istocie, był ściśle związany z mistyczną tradycją "wspólnej filozofii" (Kalwin) w

sensie jedności świata jako uniwersalnego życia ducha, który przenika i przejawia się we wszystkich obiektach. Według Paracelsusa, świat jest rozumiany jako jeden organizm: makrokosmos, którego natura zawarta jest w wiecznej jedności, a mikrokosmos (człowiek) jest jednym. Poszukiwania intelektualne mają na celu skuteczne poszukiwanie tego życia w sobie i w otaczających go rzeczach. W tym kontekście każda czynność jest teraz rozumiana jako sposób rozumienia tego, co się dzieje. Ucieleśniając "wiedzę absolutną", adept może wpływać na naturę zgodnie z Najwyższym Prawem - w tym celu konieczne jest "uchwycenie" świata, rozumianego jako tekst składający się z poruszających się "hieroglifów", "znaków", "figur", które same w sobie nie istnieją, ale jako pewnego rodzaju "determinacja". Alchemia, astrologia, medycyna, numerologia, Kabała są różne, ale ściśle powiązane ze sobą sposoby odczytywania jednego "znaczenia", jego rozumienia [73, s. 155]. Studium natury jest ściśle związane z kontemplacją mistyczną, empiryzm staje się akumulacją doświadczenia duchowego poprzez "transmutację człowieka wewnętrznego" w ukrytą istotę świata. Aktywność teoretyczna i poznawcza zawarta jest w konstrukcji "emblematów", "postaci", "symboli", które jako symboliczne alegorie symulują różne sympatie "substancji" i "istoty". Te symboliczne znaczenia wyjaśniają wszystko, co dzieje się w świecie właśnie teraz, co działo się w przeszłości, a co będzie się działo w przyszłości. Same "znaki" (wizualne, liczbowe, itp.) pojawiają się jako posiadające zdolność do otwierania tajemnicy jako "klucze" [73, s. 156].

FOR AUTHOR USE ONLY

P. Gaidenko pokazuje, częściowo poprzez Brunona, a częściowo dzięki wpływowi niemieckiej mistyki, na której opierał się sam Kuzanets, doktryna zbieżności przeciwieństw staje się metodologiczną zasadą Shelina i Hegla. Hermetycyzm artykułuje pozycję środkową między panteizmem a judeochrześcijańską koncepcją Boga. Według doktryn judeo-chrześcijańskich Bóg jest transcendentny w stosunku do świata, który stworzył. Jest całkowicie samowystarczalny, nie stworzył świata z pewną koniecznością i nie straciłby niczego, gdyby ten świat nie powstał. Tak więc sam akt stworzenia jest w gruncie rzeczy bez motywacji, swoistą formą daru. Bóg tworzy nie z konieczności, ale z doskonałości. To zrozumienie natury Boga było dla wielu niezadowalające, ponieważ stworzenie tutaj wygląda na warunkowe, a nawet nieco absurdalne. Panteizm z kolei pozbywa się rozróżnienia między Bogiem a światem tak, że wszystko staje się Bogiem, eliminując w ten sposób wzniosły tryb boskiej istoty.

Hermetyka jawi się jako synteza doktryny o transcendencji Boga i panteizmu: istnieje metafizyczna różnica między Bogiem a światem, ale Bóg potrzebuje świata, aby osiągnąć pełnię i integralność.

Ogólnie rzecz biorąc, można zauważyć, że filozofia hermetyczna okazała się stałą ideologiczną, która ma swój własny zarys historycznej ewolucji od czasów antycznych do współczesnych. Można więc stwierdzić, że hermetyczny i antropologiczny gnostycyzm stał się "enzymem cementującym" poprzedniej

drogi pokoju i Boga, który wzmocnił poczucie jej boskiej warunkowości i otwartości na twórczą działalność poznawczą, stworzył intelektualny strumień znaczących systemów poszczególnych filozofii.

### 3.3 Konceptualizacja antropomicznych idei filozoficznej refleksji nad Nowoczesnością i Postmodernizmem

Era nowoczesności wymusiła na peryferiach świadomość mistyczną. Nie wolno nam jednak zapominać, że świecka świadomość nowoczesności jest genetycznie związana ze świadomością religijną. Kwestia obecności mistycznych implikacji współczesnej filozofii, uchwyconych przez epistemologiczny wir nauk przyrodniczych i matematyki, bezpośrednio zależy od konstrukcji oryginalnego pojęcia "mistyki", które w tym kontekście powinno być rozumiane w najbardziej ogólnym sensie immanencji i homologii ludzkiej egzystencji i absolutnego Bytu.

Charakterystyka wybitnych myślicieli XVII-XVIII wieku, synteza myślenia naukowego i żarliwej wiary religijnej z punktu widzenia naszego cynicznego wieku, wygląda nieco paradoksalnie, ale nie może być sprowadzona do atawizmu czy swoistego obskurantyzmu. Taka synteza jest warunkiem koniecznym do realizacji myśli nowoczesnej. Łatwo to zauważyć, jeśli zwrócimy się do dzieł B. Pascala. Cechą charakterystyczną mistycznych poglądów B. Pascala jest jego przekonanie, że podstawą jego miłości do "abstrakcyjnej istoty ludzkiej duszy" są jej właściwości. Zastanawiając się nad specyfiką "ja" osoby, nad jej "lokalizacją", Pascal odróżnia właściwości osoby (jej piękno, zrozumienie, pamięć itp.) od jej "ja": "A jeśli kochają mnie za mój osąd, za moją pamięć, czy mnie lubisz? Nie, ponieważ mogę stracić te cechy bez utraty siebie [mego-mnie]. Gdzie więc jestem, jeśli nie w ciele lub w duszy? I jak można kochać ciało lub duszę, poza tymi cechami, które wcale nie są tym, co moje ja jest wykształcone, ponieważ są one rozłożone? Czy ktokolwiek pokochałby substancję duszy pewnej osoby - abstrakcyjną, a niech to będą jej cechy? To jest niemożliwe i byłoby niesprawiedliwe. Dlatego zawsze kochamy nie człowieka, ale tylko jego cechy " [247, s. 244]. Po wyciągnięciu takiego wniosku jest to absurdalne dla przytłaczającej większości mistyków, którzy dążą do mistycznego poznania tego aspektu Prawdy, który odpowiada poznaniu Boga Ojca.

Tajemnicza ścieżka dla Pascala jest ścieżką skupienia uwagi na ukrytym Boskości. Formą takiej koncentracji są rozmowy o Bogu i medytacja w ciszy: "Musimy, na ile to możliwe, milczeć i mówić tylko o Bogu, o którym wiemy, że jest prawdziwy, i w ten sposób przekonamy samych siebie" [247, s. 38]. Pascal jest bliski tym mistykom, "którzy szukają Boga z całego serca, którzy zawodzą tylko dlatego, że są pozbawieni Jego spojrzenia, którzy nie mają innego pragnienia niż zajęcie Go, ani innych wrogów, poza tymi, którzy ich od Niego odwracają" [247, c. 96]. Według A. Badiu w dziełach Pascala podejmuje się próbę "wprowadzenia dyskursu cudów w erę klasycznego rozumu, w której podmiot działa jak mistyczna głębia i cisza" [26, s. 34].

Na obecność mistycznych implikacji w twórczości Spinozy wskazywali w szczególności M. Scheler i S. Frank. Jako panteizm akosmiczny system Spinozy odnosi się zarówno do linii form mistyki niezwykle realistycznej, rozciągającej się na Zachodzie od Dionizosa Areopagity, jak i, jeśli spojrzeć z drugiej strony, do form panteizmu renesansowego, reprezentowanego przez naukę Giordano Bruno. Oba kierunki - ekstatyczna boska kontemplacja i miłość do Boga oraz radosne odkrywanie natury, gwałtowny entuzjazm dla świata jej form i zaskoczenie nimi - spotkały się w dziełach Spinozy. Pacyfikowały je koncepcje ówczesnych matematyczno-mechanicznych nauk przyrodniczych (Galileusz, Leonardo, Kartezjusz) oraz kategoryczność i konsystencja rozpuszczone w lodowatej wodzie, z których na początku były one, w istocie rzeczy, jak najściślej splecione w "Etyce".

Spinoza odziedziczył również najwyższą kategorię wiedzy po dawnym mistycyzmie: ale nie dyskursywną, lecz intuicyjno-kontemplacyjną przyjemność z "połączenia duszy z samą rzeczą", czyli z Bogiem w Amor intellectualis Dei. Dlatego też "Etyka" Spinozy chce być nie tylko pouczającym kompendium wypowiedzi i dowodów tych wypowiedzi - jest ona przede wszystkim pomyślana jako żywy i absolutnie praktycznie zorientowany przewodnik dla duszy czytelnika na drodze do ideału doświadczenia, do tego ciągłego "kładzenia się w miejscu doświadczenia życiowego i bycia w świecie". I z pomocą tego duchowego aktu poznawczego - do błogiej kontemplacji Boga, podnosząc ją ponad ogólny poziom praktyki życia w wysublimowanym stanie duszy [390, s. 61-62].

FOR AUTHOR USE ONLY

Spinoza zasadniczo powtarza starożytną opinię Parmenidesa: "Jedna i ta sama opinia, i to, o czym myśli", rozwinęła się przez Plotynosa w całą systematyczną doktrynę "Jedności", która na najniższym poziomie, jako "istota" jest zróżnicowana na korelacyjne momenty "myślenia" i "myślenia". Jeśli dodamy do tego nauczania Spinozę o jakościowej nieskończoności Boga, która wyraża się w niezliczonej ilości jego atrybutów, z których tylko dwa są dla nas dostępne (rozszerzenie i myślenie), oraz jego doktrynę intuicyjnej wiedzy, która nie jest abstrakcyjno-przedmiotowym pojmowaniem, ale "doświadczeniem samych rzeczy i cieszeniem się nimi, "zobaczymy, że Spinoza, pomimo swojego racjonalizmu i oczywistych znaków naturalizmu, był rodzajem mistyka. Jego mistycyzm - nie tylko metodą, ale i treścią - można określić jako mistyka wiedzy kontemplacyjnej. Cały świat jest dla niego niczym innym, jak rzeczywistością idei i ich modyfikacji w umyśle Boga; akt tworzenia świata i akt poznawania lub rozmieszczania idei w umyśle Boga jest jeden i ten sam; a nasze odpowiednie poznanie, w którym wszechogarniająca rzeczywistość należy do nas, jako idea pozwalająca przyłączyć się do tajemniczego aktu twórczego rozwijania idei rzeczywistości, podobnie jak my, nasze dusze, są niczym innym, jak modyfikacją myśli Boga. Spinoza tak bardzo interesuje się tą intuicją mistycznej jedności Boga (której tajemnica, pomimo nadrealności Boga, czyli jego jakościowej nieskończoności i absolutnej wewnętrznej prostoty, ujawnia

nam idealno-realistyczną naturę czystej myśli), że wszystko inne w byciu znika, zamienia się w nicość [344, s. 64-65].

W dziedzictwie filozoficznym Hegla można znaleźć oznaki kontaktu z tradycją mistyczno-hermetyczną. Heglowska doktryna o relacji między Bogiem a światem stwierdza "niedostatek" Boga, który bez świata nie posiada samowiedzy. Świat jest więc stworzony jako lustro, w którym Bóg zna samego siebie. Taka wiedza jest skoncentrowana w czystej spekulacji, która przewiduje "drogę" od miłości do mądrości do posiadania mądrości. Co więcej, zainteresowanie Hegla alchemią, Kabałą, spirytualizmem, praktykami okultystycznymi i społeczeństwami jest dobrze znane. Zainteresowanie to zostało poparte osobistą komunikacją z uczestnikami takich stowarzyszeń.

Jednak, jeśli chodzi o jednoznaczny dyskurs filozoficzny, to właśnie z Hegla spotykamy konceptualny, godny uwagi dla filozofii nowoczesnej i postmodernistycznej, refleksję nad historycznym uciskiem mistycznego i nieświadomego powrotu mistyka w przekształconej formie przezwyciężania kantyjskich ograniczeń wiedzy.

Zastanawiając się nad istotą starożytnej świadomości, zauważa Hegel: "te kontemplacje były mistyczne, nie w tym sensie, w jakim wzywa się do tajemnic nauki o chrześcijańskim objawieniu, ponieważ w tym ostatnim mistyka jest czymś wewnętrznym, spekulacyjnym. A grecka kontemplacja powinna była pozostać tajemnicą, głównie dlatego, że Grecy mogli mówić o nich tylko w mitach, to znaczy bez zmiany tradycji"[74, s. 169].

FOR AUTHOR USE ONLY

Jednak w tym kulcie, choć pochodzi on z pewnego przeciwieństwa, podstawa pozostaje radosną klarownością. Droga do oczyszczenia nie jest nieskończonym cierpieniem i zwątpieniem, w którym abstrakcyjna samoświadomość jest odizolowana od siebie w abstrakcyjnej wiedzy, a zatem porusza się tylko w sobie, pulsuje w tej pustce, formie pozbawionej znaczenia, drży w sobie i w tej abstrakcyjnej autentyczności samej siebie, nie może osiągnąć absolutnie solidnej prawdy i obiektywizmu, i czuć ich.

W Grecji ta transformacja odbywa się zawsze na podstawie tej jedności jako osiągnięcie oczyszczenia duszy, jako akt absolutny, pozostając na tej początkowo nieświadomej podstawie bardziej zewnętrznego procesu duchowego, ponieważ dusza nie zanurza się w najgłębsze głębie sprzeciwu, jak to ma miejsce, gdy podmiotowość jest w pełni rozwinięta. w swojej nieskończoności. Aby wywrzeć głębsze wrażenie na duszy, wyobraźnia rysuje horrory, przerażające obrazy, przerażające obrazy itp. I odwrotnie, dla kontrastu z tą nocną stroną, tworzy olśniewająco żywe obrazy, które zadziwiają swoją wspaniałością, a wtajemniczeni oczyszczają, kontemplując te obrazy i przeżywając spowodowane przez nie ruchy psychiczne [74, s. 169].

Te mistyczne kontemplacje odpowiadają kontemplacji życia Bożego, które jest ukazane w tragedii i komedii. Strach, współczucie, smutek w tragedii -

wszystkie te stany, których doświadcza samoświadomość - są właśnie drogą oczyszczenia, na której dokonuje się wszystko, co zdeterminowane jest ślepym losem. Podobnie kontemplacja komedii i odmowa samoświadomości od jej godności, jej znaczenia, opinii o sobie, a nawet od jej głębiej zakorzenionych sił - to ogólne odrzucenie wszystkiego, co osobiste, jest kultem, w którym duch odnajduje niezachwianą autentyczność, rezygnując ze wszystkiego, co jest ostateczne. siebie samego i cieszy się nim.

Shelling zajmuje się również zagadnieniem natury starożytnego mistycyzmu: "Homer, to znaczy politeizm Homera, opiera się właśnie na tym zapomnieniu mistyka". Sam Homer jest kryzysem, on sam jest wynikiem, projektem (Residuum) tego wielkiego kryzysu. On, jako ostatnie pokolenie wielkiej przeszłości, nie należy do pojedynczego narodu, ale do całej ludzkości. Jest osobą symboliczną, w której wyraził się w sposób czysty, całkowicie wolny od swojego przeciwnego politeizmu. To nie on zrodził mitologię, ale on sam jest produktem mitologii, jej ostatnim kryzysem. Jeśli Homer jest tym, w którym ta czysto mitologiczna historia bogów została dokończona, to ten, który w tym sensie bezwarunkowo - jak mówi dopiero teraz Herodot - jako pierwszy stworzył teogonię dla Greków: powstanie, pierwszą podstawę tajemnic, należy myśleć właśnie jako jednoczesne z Homarem " [392, s. 496].

Według Schellinga, świat bogów Homera milcząco trzyma tajemnicę, zdawał się być zbudowany nad przepaścią w tajemnicy, jakby ją ukrywał. Grecja ma Homera, właśnie dlatego, że ma Tajemnice, czyli dlatego, że udało jej się odnieść całkowite zwycięstwo nad zasadą przeszłości, która w systemach orientalnych była jeszcze dominująca i zewnętrzna, ponownie zamieniając ją w wewnętrzną, czyli tajemniczą, w tajemnicę (z której się wywodziła).

FOR PERSONAL USE ONLY

Biorąc pod uwagę krytyczny stosunek późnego Schellinga do Hegla, jego próba utożsamienia spekulatywnego myślenia z "mistycznym empiryzmem" zasługuje na uwagę: "Wyższy stopień empiryzmu filozoficznego to taki, który twierdzi, że to, co nadprzyrodzone, może stać się prawdziwym przedmiotem doświadczenia, a w tym przypadku oczywiście, że doświadczenie to nie może być tylko doświadczeniem zmysłowym, przeciwnie, musi mieć w sobie nawet coś tajemniczego, mistycznego, z czego możemy nazwać ten rodzaj nauczania mistycznego empirycznego. Pośród tych nauk znajduje się być może ta, która pozwala nam stwierdzić istnienie tego, co nadprzyrodzone, jedynie poprzez objawienie Boga, rozumiane jako fakt zewnętrzny. W trzecim rodzaju empiryzmu to, co nadprzyrodzone, przekształca się w podmiot rzeczywistego doświadczenia ze względu na fakt, że jako możliwy ekstatyczny ruch człowieka w kierunku Boga, a w konsekwencji konieczna, niepowtarzalna kontemplacja nie tylko istoty boskiej, ale i istoty stworzenia, a także wszystkiego, co dzieje się podczas tego rodzaju empiryzmu, jest teozofią, głównie spekulacyjną lub teoretyczną, mistyką: "Na razie należy zauważyć, że istnieją doktryny i systemy, które przeciwstawiają się dogmatycznemu racjonalizmowi starej metafizyki, więc ta ostatnia w istocie nigdy nie cieszyła się wyjątkową dominacją, ale

zawsze miałem obok siebie te systemy, które pod wspólną nazwą określiłem już jako nauczanie o empiryzmie mistycznym"[393, s. 159].

Kreatywność jest wszakże objawieniem, a także, według indywidualnego, niezrozumiałego uczucia, niesie w sobie coś mistycznego. Systemy te, przynajmniej więc, stworzyły potężną przeciwwagę dla racjonalizmu, której nikt nie był w stanie pokonać w żadnej epoce aż do dzisiaj. Mogło się to stać "tylko dlatego, że prawdziwa filozofia była mu przeciwna" [393, s. 160].

Wraz z filozoficznym zrozumieniem zjawisk świadomości rozwija się również teologiczna linia tworzenia świadomości religijnej. Na przykład niemiecki teolog R. Otto uważa mistycyzm za tryb święty otwarty dla człowieka na horyzoncie jego kończyn: "... Bezsilność przed wszechmocą, własna nieistotność i postawa" majestatów "wobec" prochu i popiołu ", o co tu chodzi... prowadzi z jednej strony do "unicestwienia" jaźni, z drugiej zaś do wyłącznej i całościowej rzeczywistości transcendentalnej. To doświadczenie jest nieodłącznie związane z pewnymi formami mistyki" [243, s. 34-35].

Dalej udowadnia pochodną świeckiej metafizyki w odniesieniu do holistycznego doświadczenia religijnego: "Dla ubogiego i pokornego człowieka Bóg staje się wszystkim we wszystkim. Bóg staje się byciem i istnieniem jako takim. Z majestatem i łagodnością rośnie w nim "mistyczne" rozumienie Boga, to znaczy nie z damuryzmu i panteizmu, ale z doświadczenia Abrahama. Tego mistyka, który pochodzi z majestatu i poczucia animacji, można by nazwać "mistycznym majestatem". Według jego źródeł różni się on od mistycznej "kontemplacji Jednego", niezależnie od tego, jak bardzo jest z nią związany... Jest ona mistyczką, ale mistyczką, która oczywiście nie wywodzi się z metafizyki bytu, najprawdopodobniej może oddać do użytku ostatniego" [243, s. 35-37].

Teologowie i inni, wraz z ontologicznym aspektem mistyki religijnej, jej afektywno-zmysłową intensywnością, nie pozostają bez uwagi. Tak więc niemiecki teolog K. Barth w celu konceptualizacji wysublimowanego oddziaływania chrześcijaństwa rozróżnia eros i agape: "Historycznie bardzo łatwo jest się im przeciwstawić. Eros był w religii greckiej, mistyce i filozofii, a zwłaszcza w starożytnym greckim sensie życia, kwintesencją gloryfikacji. Uczucie to zostało opisane jako doświadczenie grozy i zachwytu, początek i koniec wszystkich wyborów i woli, wykraczające poza granice ludzkiej egzystencji. Doświadczenie takie może wystąpić w zmysłowym, a zwłaszcza w seksualnym (erotycznym) upojeniu. Może ono jednak nastąpić także w wewnętrznym spotkaniu duchowym z nadwrażliwymi i nadinteligentnymi, z przeciekiem bytu i wiedzy, w spotkaniu z bóstwem i w związku z nim. Eros jest człowieczeństwem jako demonizm w najniższym znaczeniu i jako rodzaj najwyższego bóstwa według Eurypidesa, według Arystotelesa - siły przyciągającej, dzięki której pierwsza zasada wspiera wszystkie rzeczy w porządku i ruchu. Przecież Eros jest napędzany przez wszystko. Eros jest "uniwersalną miłością, która szuka swojej przyjemności tu i tam". Jest

FOR AUTHOR USE ONLY

nieokreślonym pragnieniem istnienia, wolnym od wszelkich decyzji i czynów" [28, s. 109]. To właśnie w najczystszej postaci Eros jest miłością oddolną, od człowieka do tego, co jest ponad nim, do boskiego. Przynajmniej nie jest to wezwanie do drugiego człowieka dla jego własnego dobra, ale spełnienie własnej życiowej zachcianki, dla której ukochany jest tylko produktem konsumpcyjnym, tylko środkiem do celu (niezależnie od tego, czy jest podmiotem, osobą czy bóstwem). Nie trzeba mieć szczególnie ostrego umysłu, aby zrozumieć, że ten eros różni się od miłości chrześcijańskiej. Fakt, że tych dwóch rzeczywistości, oznaczonych przez te pojęcia, należy poszukiwać na dwóch zupełnie różnych poziomach, wynika już z faktu, że ani eros, ani agape nie występują w Nowym Testamencie w ogóle. Filozofia jest dla teologa protestanckiego źródłem skażenia agape-eros: "Nie trzeba często stawiać poważnego pytania przed chrześcijańsko-mistyczną medytacją i spekulacjami, które od dawna czerpią z dziedzictwa Platona i Plotyna: czy to, o czym mówi się jako o agape, nie jest w rzeczywistości tylko erosem, wyidealizowanym, wysublimowanym, nabytym pobożnością? [28, p. 111].

Wracając do filozoficznego konturu rozumienia mistyki, należy zauważyć, że mimo pewnych sprzeczności, zarówno Hegel, jak i Schelling tworzą systemowe filozofie o charakterze obiektywistycznym, ich antropomiczne implikacje opierają się na kompleksowej ontologii bycia jako rzeczywistości totalnej. Równolegle z tą linią rozwija się ontologia subiektywistyczna: "W niektórych formach mistyki, a mianowicie w jej" dobrowolnych "formach, czujemy coś energetycznego z całych sił... Powraca ona również w mistyce woluntarystycznej Fichte i w jej spekulacjach na temat absolutu jako gigantycznego niespokojnego pragnienia działania, a także w demonicznej "woli" Schopenhauera "[243, s. 40-41].

Pewna synteza obu linii dokonuje się w filozofii Bergsona, który widział w mistyce głęboką syntezę myśli z działaniem i afektem: zapożyczoną z jej zapału, podmuchów, ekstazy; posługując się przekształconym przez nią językiem namiętności, mistyczka odzyskała tylko swoje bogactwo"[36, s. 42].

Organiczna synteza doznania, działania i myśli sprawia, że mistycyzm staje się kluczowym doświadczeniem w pojmowaniu własnej woli: "Jak ujarzmić swoją wolę? Dwie drogi otwarte przed korepetytorką. Jedna z nich to ścieżka treningu, jeśli słowo jest przyjmowane w najbardziej wzniosłym znaczeniu; druga to ścieżka mistyka. Pierwszą metodą wprowadza się moralność, na którą składają się nawyki bezosobowe; przy pomocy drugiej osiąga się naśladownictwo osobowości, a nawet jedności duchowej"[36, s. 103].

Według Bergsona: "najwyższy stopień mistycyzmu to bliski kontakt, a więc częściowe pokrywanie się z twórczym wysiłkiem, który przejawia się w życiu". Wysiłek ten pochodzi od Boga, chyba że jest to sam Bóg. Wielką mistyką jest indywidualność, zdolna pokonać granice wyznaczone przez świadomość swojej

FOR AUTHOR USE ONLY

materialności, kontynuując i rozszerzając w ten sposób boski akt. To jest nasza definicja "[36, s. 236].

W podobny sposób Bergson demonstruje, że problem nieśmiertelności duszy może być rozwiązany poprzez wejście na dwie bardzo różne linie: linię doświadczenia pamięci i linię zupełnie innego, mistycznego doświadczenia. To, według J. Deleuze'a, jest genezą intuicji w inteligencji. Jeśli człowiek osiąga otwartą integralność twórczą, to raczej działa, tworzy, a nie patrzy. W samej filozofii zakłada się zbyt wiele kontemplacji: wszystko dzieje się tak, jakby intelekt był już naznaczony emocją, a więc intuicją, ale nie tyle, by tworzyć zgodnie z tą emocją. Tak więc dusze wielkie - bardziej niż filozofowie - są duszami artystów i mistyków (przynajmniej mistyków chrześcijańskich, których Bergson określa jako tych, którzy są pełni aktywności, działania i twórczości). Na granicy, to mistyk gra całą kreatywność w ogóle, wymyśla wyraz, który jest bardziej adekwatny, im bardziej dynamiczna jest kreatywność. W służbie Bogu otwartemu i skończonemu (takie cechy impulsu życiowego), dusza mistyczna aktywnie gra cały wszechświat jako całość i odtwarza otwartość Całości, w której nie ma nic do oglądania, ani do kontemplowania. "Ożywiony już przez emocje filozof wyodrębnia linie, które dzieliły dane w kompozytach eksperymentalnych; i kontynuuje ich wędrówkę do punktu "zwrotu"; wskazuje na wirtualny punkt, w którym wszystkie te linie się spotkają. Wszystko to dzieje się tak, jakby to, co pozostało niepewne w intuicji filozoficznej, zyskało nowy rodzaj pewności w intuicji mistycznej - jak samo "prawdopodobieństwo" filozoficzne kontynuowało się w mistycznej pewności. Niew¡tpliwie filozofia mo"e spojrzeć na mistyczn¡ duszy tylko z zewn¡trz i w odniesieniu do jej linii prawdopodobie"stwa. Ale właśnie samo istnienie mistyki sprawia, że takie ostateczne przejście do pewności jest najbardziej prawdopodobne, a także nadaje formę i granicę wszystkim aspektom metody [101, s. 322].

Tylko w warunkach kształtowania się paradygmatu myślenia postklasycznego mistycyzm zyskuje pozytywne przemyślenia. Klimat współczesnego świata jest zdeterminowany przez "sytuację postmodernistyczną", której treść jest ideograficznie powiązana z "upadkiem Metharówek Oświecenia". Bezpośrednio w sferze filozofii konsekwencją tego wydarzenia jest powstanie dwóch konkurujących ze sobą paradygmatów: postmodernizmu i filozofii analitycznej, opartych na różnych wersjach sprzeciwu i przezwyciężeniu metarracji edukacyjnej. Postmodernizm podąża drogą destrukcji metafizyki wskazaną przez M. Heideggera jako sposób uzasadnienia nowej filozofii. Filozofia analityczna opiera się na pozytywistycznym rachunku "propozycyjnym" dyskursu filozoficznego. Stawką w tym sporze jest pytanie o status naukowy filozofii i poszukiwanie realnych sposobów realizacji systemotwórczej funkcji wiedzy naukowej w pomiarze świadomości społecznej.

Zgodnie z filozoficzną konceptualizacją mistyki za pomocą najnowszych paradygmatów filozoficznych, jest to niezbędny etap "renormalizacji" podstawowej relacji "filozofia - religia". Projekt takiej renormalizacji obejmuje

FOR AUTHOR USE ONLY

dwie płaszczyzny: ontyczny horyzont stałych paradygmatów doświadczenia i ontologiczny wertykalizm subiektywnego podziału tego doświadczenia. Podstawowym zadaniem zrozumienia treści filozoficznej mistyki jest konceptualizacja sekcji ontologicznej (topologii podmiotu), która odsłania horyzont opisów znaczeń, oddziaływań i sytuacji składających się na plan doświadczenia mistycznego (kartografia "ruchów" i stanów podmiotu). Odwołanie się do koncepcji topologii wiąże się z aksjomatami formy, konstytutywnymi dla wszystkich rodzajów światopoglądu.

Parametry zrozumiałego formalizmu w badaniu irracjonalnych zjawisk świadomości determinowane są przez relację pomiędzy planami immanencji i transcendencji (Deleuze).

W chwili obecnej istnieje jednak coraz większa potrzeba wdrożenia wtórnej transkrypcji układu historyczno-filozoficznego, uwzględniającej aktualizację specjalistycznych stylów mowy filozoficznej, w szczególności psychoanalizy. Realizacja tego procesu jest drogą do rozwoju filozofii narodowej. Z tej strategicznej oprawy wynika zadanie skonstruowania dyspozycyjności badania idei antropomistycznych w wymiarach filozoficznych koncepcji postmodernizmu.

FOR AUTHOR USE ONLY

W podręcznikowej pracy B. Russella "Mysticism and Logic" znajdujemy szczegółową ekspozycję istotnych cech mistyki filozoficznej, objaśnioną na podstawie filozofii angielskiego filozofa.

Fundamentem mistyki jest "wiara w zdolność intuicyjnego przenikania, w przeciwieństwie do dyskursywnej wiedzy analitycznej; wiara w drogę mądrości to droga nagłych spostrzeżeń, które mają charakter obligatoryjny, w przeciwieństwie do powolnej i pełnej błędów naukowej drogi poznania zjawisk zewnętrznych, która charakteryzuje się poleganiem na uczuciach" [454, s. 42]. Takie przekonanie, wywodzące się ze zdolności koncentracji na doświadczeniu wewnętrznym, rodzi poczucie nierealności otoczenia, gdy traci się kontakt z rzeczami codziennymi, znika poczucie niezawodności świata zewnętrznego i wydaje się, że dusza - zupełnie sama - czerpie ze swej głębi fantastyczne duchy, które są ostatnio obecne w świecie naszego istnienia. To, zdaniem Russella, "jest negatywną stroną wtajemniczenia mistycznego: zwątpieniem w wiedzę codzienną, która przygotowuje drogę do postrzegania tego, co jest najwyższą mądrością. Wielu ludzi, którzy znają takie negatywne doświadczenie, nie idzie dalej, ale dla mistyka jest to tylko okno na szerszy świat" [454, s. 43]. Następnie angielski filozof dokonuje fenomenologicznego opisu doświadczenia mistycznego: "Wgląd mistyczny zaczyna się od poczucia, że tajemnica zostaje ujawniona, że prawdziwa mądrość nagle się ujawniła. Poczucie oczywistości, otwartości prawdy ma pierwszeństwo przed jakimkolwiek konkretnym zrozumieniem. To ostatnie jest wynikiem refleksji nad doświadczeniem uzyskanym w momencie objawienia, którego nie da się wyartykułować" [454, s. 43]. Przekonania nie są w istocie związane z tym momentem, a potem często

wchodzą w pole jego przyciągania; dlatego oprócz opinii podzielanych przez wszystkich mistyków znajdujemy w wielu z nich inne opinie - prywatne i przemijające - które uzyskały subiektywną autentyczność poprzez połączenie się z tym, co było prawdziwie mistyczne. Możemy zignorować tak nieistotne warstwy i ograniczyć się do przekonań, które podzielają wszyscy mistycy.

Pierwszym i bezpośrednim rezultatem mistycznego oświecenia jest wiara w możliwość poznania samej tej metody, którą można nazwać odkryciem lub intuicją, a która jest odwrotna do odczuwania, rozumowania i analizowania - ślepych przewodników po quagmirze iluzji. Ściśle związana z tym przekonaniem jest idea rzeczywistości, która istnieje "po drugiej stronie" świata zjawisk i jest od niego zupełnie inna. Pasja do tej rzeczywistości często przychodzi do jej uwielbienia; wierzy się, że jest zawsze i wszędzie w pobliżu, przykryta cienką zasłoną ze zmysłowych przedstawień, gotowa - dla chłonnego umysłu - zabłysnąć w całej swej chwale nawet przez niewątpliwą głupotę i deprawację człowieka. Poeta, artysta i kochanek poszukują tego blasku: piękno, które chcą zobaczyć, jest tylko jego słabym odbiciem. Ale mistyk żyje w pełnym świetle wiedzy: wyraźnie widzi to, co inni tylko niejasno czują, a jego wiedza jest taka, że obok niego cała inna wiedza wygląda jak ignorancja.

Drugą cechą mistycyzmu jest wiara w jedność i odmowa uznania przeciwieństwa lub różnicy w czymkolwiek. Heraklit powiedział, że "dobro i zło są jednym"; powiedział też, że "droga w górę i w dół jest taka sama". To podejście przejawia się w równoczesnej wypowiedzi sprzecznych sądów: "W tych samych wodach toniemy i nie toniemy, a istniejemy i nie istniejemy." Teza Parmenidesa, że rzeczywistość jest jedna i nierozłączna, pochodzi z tego samego impulsu do jedności. W Platonie impuls ten jest mniej zauważalny, jest ograniczony przez jego teorię idei; ale pojawia się on ponownie, na ile pozwala na to logika platońska, w nauczaniu o głównym znaczeniu dobra.

Trzecim znakiem prawie całej mistycznej metafizyki jest zaprzeczanie rzeczywistości czasu. Jest to rezultat zaprzeczenia różnicy: jeśli wszystko jest jedno, różnica między przeszłością a przyszłością powinna być iluzją. Widzieliśmy, że w Parmenidesie nauka ta wysuwa się na pierwszy plan; a wśród filozofów Nowego Wieku jest ona fundamentalna dla systemów Spinoza i Hegla. Ostatnim przekonaniem mistyki, które musimy rozważyć, jest to, że wszelkie zło jest deklarowane jako iluzja generowana przez "różnice" i "przeciwieństwa" inteligencji analitycznej. Mistycyzm nie wierzy, że takie rzeczy, jak na przykład okrucieństwo, są dobre, ale zaprzecza, że są prawdziwe: należą do niższego świata duchów, z którego musimy zostać uwolnieni przez przenikliwe widzenie. Etyka mistyki charakteryzuje się brakiem oburzenia czy protestu, brakiem wiary w całkowitą nieuchronność podziału na dwa wrogie obozy - dobro i zło. Takie podejście jest bezpośrednim wynikiem doświadczenia mistycznego: poczucie nieskończonego pokoju jest związane z mistycznym poczuciem jedności. Istnieje nawet podejrzenie, że poczucie pokoju powoduje - jak we śnie - cały system powiązanych ze sobą poglądów, które składają się na

FOR PERSONAL USE ONLY

mistyczne nauczanie. Jest to jednak pytanie trudne i w odpowiedzi na nie ludzkość raczej nie osiągnie porozumienia [454, s. 56].

Istnieją co najmniej trzy opcje dotyczące relacji między antymafizyką postmodernizmu a formami metafizyki religijnej. Pierwszą z nich jest rekonceptualizacja mistyki za pomocą filozofii egzystencjalnej, psychoanalizy, strukturalizmu itp. Druga opcja to bezpośrednia destrukcja metafizyki. Trzecia opcja to szczegółowa rekonstrukcja systemów historycznych i filozoficznych w genealogicznym pomiarze wzajemnych wpływów. Priorytetem są dwa pierwsze sposoby niezbędnego wsparcia dla istniejących wariantów interpretacji mistyki. W przyszłości będziemy starali się stworzyć pewien zarys ich realizacji w płaszczyźnie koncepcji psychoanalizy.

W ramach paradygmatu psychoanalizy istnieje kilka możliwości interpretacji natury doświadczenia mistycznego. Radykalne podejście do metapsychologicznego rozumienia uczucia mistycznego jest konceptualizowane przez Z. Freuda. Twórca psychoanalizy odwołuje się do formuły "uczucia oceanicznego" zaproponowanej przez Romain Rolland w celu określenia początkowego odczucia człowieka, jakim jest rozpuszczenie własnej egzystencji w ponadindywidualnej rzeczywistości Absolutu. Emocja ta tworzy fundament dla kształtowania się podmiotu doświadczenia religijnego. Freud proponuje naturalistyczną transkrypcję tej formuły, redukując mechanizm "uczucia oceanu" do fenomenologicznego doświadczenia jedności nowo narodzonego dziecka z ciałem matki. Dla dorosłego zdobycie doświadczenia mistycznego jest sposobem na powrót do infantylnych warstw własnej podświadomości, które mogą stać się psychopatycznymi. Tak więc stanowisko Freuda w sprawie mistyki jest radykalnie anty-metafizyczne: doświadczenie mistyczne zdecydowanie traci wymiar transcendencji.

Uniwersalizm interpretacji freudowskiej opiera się na czysto fenomenologicznej podstawie.

Redukcjonizm Freuda w określaniu natury podświadomości w ogóle, a "uczucia oceanicznego" w szczególności, sprzeciwiał się nie tylko jego przeciwnikom, ale także niektórym zwolennikom, przeciwko jego koncepcji. Wybitnym wśród tych ostatnich był K. Jung, który stworzył własną interpretację mistyki. Mniej radykalnie niż Freud i Lacan podchodzą do badania zjawisk irracjonalnego K. Junga. Zauważając, że "racjonalizm i doktrynalizm są chorobami współczesności", Jung pozytywnie postrzega mistycyzm jako horyzont wykluczony jako niemożliwy "powinien być przewodnikiem wiedzy" [418, s. 122]. Jung do metafizyczno-teologicznego transkrypcji mistyki poprzez modus licznego doświadczenia, które jest kryterium dla teologa R. Otto: wzrost jego mocy. Możemy wskazać trzy poziomy: poziom zaskoczenia, poziom paradoksu i poziom antynomii.

COPYRIGHT

Jako "zupełnie inne", Mirum pojawia się najpierw jako ogromne i nieuchwytne, jak akalepton, według Jana Chrysostoma, jako coś, co opuszcza nasze "zrozumienie", ponieważ "wykracza poza nasze kategorie". Ale nie tylko je przewyższa: wydaje się, że wchodzi z nimi w konflikt, usuwa je i dezorientuje. Wtedy nie tylko jest nieuchwytny, ale staje się paradoksalny; wtedy nie stoi po prostu ponad jakimkolwiek umysłem, ale wydaje się być "pro-racjonalny". Stąd pochodzi ta ostra forma, którą nazywamy Antynomiką. Antynomia to nawet więcej niż paradoks. Istnieją bowiem osądy, które nie tylko są nierozsądne, naruszają skalę i prawa umysłu, ale które rozwijają się same w sobie i wyrażają przeciwieństwa w stosunku do swojego podmiotu, przeciwieństwa nie do pogodzenia i nierozwiązane. Tutaj mirum powstaje jako pragnienie racjonalnego zrozumienia, jako najsubtelniejsza forma irracjonalności. Nie można go objąć tylko naszymi kategoriami, nie tylko ogromnymi na mocy jego dysymilitas, nie tylko dezorientuje i dezorientuje umysł - jest to coś, co samo w sobie jest dla niego wrogie, coś przeciwnego i sprzecznego, chwile te powinny przejawiać się przede wszystkim w "teologii mistycznej"[243, s. 50]. Dla niego "uczucie oceanu" jest funkcją działania archetypowych struktur ludzkiej psychiki.

Istnieje jednak bardziej krytyczna anty-metafizyczna wersja psychoanalizy, przedstawiona w pismach Jacques'a Lacana. Lacańska synteza idei Freuda z modyfikacjami "radykalnego" strukturalizmu (R. Jacobson, C. Levi-Strauss) ujawnia także pewien horyzont interpretacji paradygmatu podstawowych koncepcji mistyki. Twórczość Lacana koncentruje się wokół triady "Real-Imaginary-Symbolic", której elementy oznaczają "pomiary istnienia osoby, w zależności od koordynacji, z której tworzony jest los podmiotu" [117]. Triada ta jest Lacanowską odmianą systemu Freudowskiego Id (Nieświadomy) - Ego (Świadomy) - Super Ego (Super Świadomy). Jednak francuski poststrukturysta przedstawia bardziej szczegółowy obraz natury tych instytucji i relacji między nimi. To właśnie na taką skalę można opracować alternatywną transkrypcję zjawiska mistycznego jako sensację tego, co ukryte i tajemnicze.

Aby rozpocząć realizację naszego planu, musimy przywołać przykład analizy Freuda, poczucie złowieszczości (unheimliche). Freud zaczyna od instalacji programowej, w której stwierdza się, że psychoanaliza nie powinna pomijać własnego interesu jako dziedziny estetyki, "zwłaszcza tej jej części, która obejmuje negatywne, ohydne, obsceniczne doznania, pomijane przez specjalną literaturę estetyczną" [348, s. 79].

Głównym motywem analizy Freuda jest określenie uczucia złowieszczości poprzez porównanie z uczuciami pokrewnymi: "straszne", "przerażające", "nieznane", a co najważniejsze dla naszej inteligencji, "tajemnicze". Analizując strukturę semantyczną niemieckiego słowa "unheimliche", Freud dochodzi do wniosku, że jest ono ambiwalentne: w jednym sensie jest "nieznane i złowieszcze", a w drugim - "własne, bliskie, domowe". Pozwala to austriackiemu psychoanalitykowi na ujawnienie złowrogiego jako negatywnego

FOR AUTHOR USE ONLY

wymiaru tajemnicy, a jednocześnie na odkrycie działania mechanizmu represji, który tworzy ambiwalentną mieszankę "znanego" "złowrogiemu".

Dla nas ta analiza jest ważną freudowską interpretacją zjawiska tajemnicy, której jeden ze sposobów jest mistyczny. Jest to przecież mistyczne doświadczenie odczuwania absolutnej jedności podmiotu.

Absolut stanowi podstawowy rdzeń, teleologiczny horyzont każdej mistycznej teorii i praktyki. Tekst Freuda wyraźnie potwierdza priorytetowy status mowy w centrum zainteresowania psychoanalizy. Komunikacyjny aspekt mistyki, zgodnie z tą postawą, jest podstawowym elementem, wokół którego będzie się kręcił tok naszych badań.

Zgodnie z logiką apofatyczną, mowa traci swoje pozytywne znaczenie w odniesieniu do doświadczeń mistycznych. Ale nabierają one wagi modyfikacji braku mowy: "cisza", "cisza". W prospekcie psychoanalizy brak mowy jest również rozumiany pozytywnie w dwóch wymiarach tego samego zjawiska:

cisza jako efekt pewnego tabu, zewnętrznego w stosunku do psychiki;

cisza jako znak traumatycznego momentu, już w wewnętrznym wymiarze psychiki.

FOR AUTHOR USE ONLY

Są to dwa tryby jednego mechanizmu - zatrzymanie rozwijania się symboliki w węzłowym sprzęgle Rzeczywistego i Symbolicznego, który zawsze pozostaje, poza wymyślonymi seriami, które tworzą instancję Ego. Ten węzłowy element w Lacanie nazywany jest "objet petit a" - jest jednocześnie "nie-symbolizowanym nadmiarem Realnego i przyczyną pożądania w symbolicznym". Nawet na poziomie analogii gramatycznej wspomina się tu o słynnym "bursztynie" duszy - głębokim pojęciowym symbolu metafizyki Eckharta. Węgiel jest jednocześnie transcendentnym obiektem wewnętrznej kontemplacji, immanentną pozostałością Boga transcendentnego jako nadmiar Boskiej egzystencji. Dusza jest zakorzeniona w węglu i jednocześnie nie może go ani obserwować, ani wypowiadać.

Zwracając się do koncepcji Alaina Badiou o zrozumienie czterech podstawowych warunków filozofii: matematyki, poematu, konstrukcji politycznej i miłości, można interpretować mistyczną metafizykę jako odstępstwo od dominującej matematyki, która rozwinęła się w tradycji platońsko-arystotelskiej i jest charakterystyczna dla filozofii scholastycznej. Analizując, zgodnie z charakterystycznym dla niego "wiekiem poetów", Badiou ujawnia składnik informacyjny "wiersza", który powstał z dwuwymiarowym fałdem "dezobjektyzacji/desubjektyzacji" treści relacji "człowiek-świat". Podobne motywy znajdują się w antropomicznych paradygmatach religii świata, które tworzą ontologiczny fundament ludzkiej egzystencji.

Idee antropomistyczne w centrum zainteresowania współczesnych nieklasycznych paradygmatów myślenia są przedstawiane jako przejaw głębokiej intuicji ideologicznej dotyczącej względnej natury istoty (podmiotu) i osoby (podmiotu). Podstawowe pojęcia metafizyki mistycznej w świetle teorii psychoanalitycznej wynikają z korelacji zjawisk głęboko zakorzenionych procesów myślowych postrzeganych w doświadczeniu wewnętrznej kontemplacji.

Heidegger definiuje kontur dyskursu filozoficznego mającego na celu przełamanie granic antropologii i ontologii. Charakterystyczny jest prognostyczny aspekt jego myśli: trafnie przewiduje dalsze próby przezwyciężenia antropologii, która naznaczyła "antropologiczny deficyt" współczesnego światopoglądu. To właśnie w tym kontekście konceptualizacja antropomii jest poszukiwaniem alternatywnych źródeł i miar treści ludzkiej egzystencji w formach i praktykach, które przez wieki były tłumione przez główne strategie procesu cywilizacyjnego.

Filozofia Heideggera jest zakorzeniona w sferze doświadczenia bytu, ale nie można bez domniemania twierdzić, że doświadczenie to ma charakter mistyczny. Heidegger ma rację twierdząc, że jego myślenie nie jest mistyczne. W uwagach do seminarium, które dotyczyło interpretacji "Czasu i Bycia", Heidegger zauważa, że "to doświadczenie nie ma nic wspólnego z mistycyzmem, nie jest tak oświeceniowe, jak wejście do własnego domu" [435]. Heidegger wielokrotnie podnosił retoryczne pytanie o możliwość sprowadzenia myślenia do mistycyzmu, do irracjonalnego trybu świadomości. Mimo istnienia podstaw do przypuszczeń, że Heidegger opiera się na wyjątkowym i szczególnym doświadczeniu bytu, z drugiej strony okazuje się, że sam Heidegger zaprzecza, że to doświadczenie jest mistyczne.

Myślenia nie można utożsamiać z mistycyzmem, choć mistycyzm można wpisać na listę zagrożeń dla myślenia wraz z poezją, filozofią i samym myśleniem. Wszakże mistycyzm jest niemal atrybutem myślenia jako takiego.

Dla myślenia w odniesieniu do doznania mistycznego istnieje charakterystyczna zdolność wszechstronnego, całościowego, integrującego zakresu jawnego, którego nie da się określić za pomocą pewnego pojęcia; zdolność, na którą myślenie powinno się otworzyć, pozwalając istnieniu być takim, jakie jest: "Nie odrębna tajemnica, lecz tylko jedna tajemnica, że tajemnica jako taka (ucisk skrytych) panuje nad improwizowaną istotą człowieka" [439, s. 194].

Błędem byłoby jednak opisywanie filozofowania zmarłego Heideggera jako wariantu nowoczesnego mistycyzmu. Możemy wskazać kilka punktów, w których myśl Heideggera sprzeciwia się powyższej identyfikacji: pierwszy z nich związany jest z faktem, że doświadczenie Heideggera jest doświadczeniem włączonym w język. Istnieją istotne różnice pomiędzy Heideggerem a mistykami. Kiedy Eckhart mówił o Słowie pierwotnym (werbum, dziurawiec),

FOR AUTHOR USE ONLY

chciał powiedzieć, że prawdziwa mowa jest absolutnie niemająca i wymawiana w wieczności. Słowa ludzkiej mowy dla Eckharta są tylko "obrazami" wiecznego Słowa.

Dla Heideggera "metafizyczne" rozróżnienie między słowem wiecznym i niesłyszalnym a słowami, które są wymawiane tu i teraz, nie istnieje. Heidegger próbuje zrozumieć nieco inne słowo niż apofatycznie zdefiniowane przez Ekharta: możliwość aktualizacji języka jako takiego. Intencją Heideggera jest ożywienie języka, znalezienie słów, które zachęciłyby język jako taki do mówienia. Dla Heideggera cisza jest warunkiem prawdziwej mowy, ponieważ tylko w ciszy można usłyszeć to, co trzeba powiedzieć. Cisza jest również atrybutem prawdziwej mowy, ponieważ nie można mówić zbyt wiele.

Dla Heideggera decydująca jest systematyczna różnica pomiędzy "dialektami" języka, którym dysponuje myślenie: naukowy i racjonalny dyskurs technologii, pragmatyczny dyskurs uogólnionego doświadczenia zbiorowego (das Man), mitopoetyczny dyskurs myślenia prymitywnego itd. Nie dąży on do budowania metafory absolutnej transcendencji w odniesieniu do języka. W paradygmacie "zwrotów" filozofowania Heideggera istnieją "zwroty" czasu, języka, technologii, myślenia, ale "zwrot ku mistycyzmowi" wyraźnie nie jest wyrażony. Możemy tylko hipotetycznie zakładać jego immanentną skuteczność w dyskursie.

FOR AUTHOR USE ONLY

Po drugie, "doświadczenie bycia" Heideggera, w przeciwieństwie do mistyki, jest doczesne i historyczne. Mistycyzm do augustiańskiej koncepcji "nieruchomej", ponadczasowej natury Boskiej prawdy. Mnogość, dialektyka rozwoju, immanentna różnica są zaprzeczane przez mistyczną świadomość. Ale Heidegger jest filozofem z gruntu "świeckim", wbrew mitopoetyce Boga i tego, co święte, jak nikt inny, starał się uchwycić historyczną koniunkturę rozwoju cywilizacyjnego ludzkości, aby przyjrzeć się "tymczasowemu mechanizmowi" istnienia. Tymczasowość może być pojmowana w granicach gnozy mistycznej wyłącznie w fenomenologicznym aspekcie "wewnętrznego odczuwania". Historyzm jako taki jest absolutnym antagonistą mistyki.

Heidegger zachęca ludzkość do zwracania uwagi na sposób, w jaki może dostosować swoje doznania w świecie do własnych potrzeb. Należy zauważyć, że kategoria "świat" (Welt) nie jest systemem przestrzenno-czasowo-skutkowym; świat nie jest naturą zdefiniowaną w kategoriach nauk przyrodniczych. "Pokój" jest matrycą znaczeń, w której człowiek żyje swoim życiem. "Pokój" oznacza dzień i noc, morza i góry, wodę i ziemię. "Pokój" to dramat narodzin i śmierci, choroby i wyzdrowienia, odpoczynku i porodu, dorastania i starzenia się. "Świat" dostarcza form tych wartości, w których człowiek poznaje doświadczenie własnego celu i doczesności, własnego człowieczeństwa. Heidegger stara się znaleźć środki do "reaktywacji" świata, stłumionego w zapomnieniu przez technologię, w której wartość i wielkość ludzkiej egzystencji jest systematycznie wyrównywana.

Według Heideggera, istnieją dwa sposoby myślenia: medytacyjny i ekonomiczny. Myślenie medytacyjne jest bezpośrednio związane z byciem jako takim. Pomimo kategorii i zasad rozumowania, przemawia za nim doświadczenie Bycia. Takie myślenie wymaga innego języka, w którym struktura podmiotowo-predykcyjna, wraz z jej gramatyką i metafizyką, będzie przypadkiem szczególnym, a nie absolutną regułą. Myślenie kalkulacyjne, przeciwnie, dotyczy tego, co rzeczywiste. Apeluje o reprezentacje i prawa wnioskowania. Takie myślenie jest zadowolone z języka i gramatyki matematyki. Myślenie ekonomiczne jest reprezentatywne i wyraża się w naukach matematycznych. Heidegger dokonuje powyższego rozróżnienia w celu sformułowania warunków dla możliwości ograniczenia myślenia reprezentatywnego. Warunki, które decydują o oczywistym statusie wiedzy matematycznej, stają się więc przedmiotem krytycznej refleksji. Heidegger nie zamierza wyrównywać lub zaprzeczać wadze dokładnej wiedzy naukowej, jego intencją jest ograniczenie roszczeń nauki, myślenia obliczeniowego, do wyczerpującej ważności, "ograniczenie roszczeń rozumu" w kategoriach Kanta, aby otworzyć drogę, ale teraz nie dla wiary, a dla "drugiego myślenia", to znaczy "myślenia o byciu".

FOR AUTHOR USE ONLY

P. Gaidenko wskazuje również na religijne i teologiczne korzenie filozofowania Heideggera: "To, jak blisko jest Heideggerowi do pre-Sokratesa i jak bardzo jego interpretacja wypowiedzi Heraklita, Parmenidesa i Anaksymandra rzeczywiście rozumie nauki tego ostatniego w ich oryginalności i integralności, jest dla nas rzeczą bliską niemieckiemu mistykowi. Odrzucenie tradycji racjonalistycznej, próba poszukiwania bycia "po drugiej stronie" istnienia, pragnienie uchwycenia bytu w chwili, gdy jest on jeszcze "niezamknięty" przez ostateczne jednostki kultury, gdy jest jeszcze rozwinięty, uchwycenie go w chwili, gdy jest on uchwycony przez poetów, pozwalając mu "powiedzieć słowami, doprowadzić Heideggera do źródeł, z których przyszedł i przekształcić się w niemiecką kulturę filozoficzną" [73, s. 252].

Ożywienie mistyki europejskiej w jej różnych formach wskazuje, że stała się ona już częścią postmodernizmu. W pewnym sensie proroctwo jezuickiego teologa K. Rahnera, który napisał w 1966 r., pisało, że religijny człowiek przyszłości musi być mistykiem, który ma doświadczenie ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Jezusa z Nazaretu - bez tego religijność jest niemożliwa. Amerykański historyk M. Marty, który przez wiele lat studiował mistycyzm, również w latach 70. XX w. mówił o odrodzeniu mistycznego dziedzictwa przeszłości w postaci szerokiego upowszechnienia dzieł takich klasyków jak I. Eckhart, Tomasz z Akwinu, A. Śląsk itp. istnieje zarówno w kulturze wschodniej, jak i zachodniej, począwszy od filozofii hermetycznej [428, s. 457].

Ostatnio, oprócz nowych interpretacji i naukowego podejścia do koncepcji, które zawsze były uważane za wyłącznie religijne i mistyczne, pojawiły się nowe odmiany syntetycznych przekonań, które były skażeniem różnych hermetycznych, mistycznych i gnostycznych idei. Tak więc D. Likhih zauważa,

że rozwój i rozprzestrzenianie się postmodernistycznych poglądów i idei wiąże się z początkiem "Epoki Wodnej", która zastąpiła "Epokę Ryb", która trwała około dwóch tysięcy lat, symbolizowaną przez dwie ryby pływające w różnych partiach. Wskazują one na przeciwieństwo dobra i zła, prawdy i kłamstwa, miłości i nienawiści. Wodnik (Aquarius) jest istotą męską, dlatego jego epoka powinna stać się erą humanizmu i braterstwa ludzi, czasem powszechnej harmonii i pokoju. Symbolem ery Wodnika jest jedyny strumień wody, który wypływa z dzbanka; łączy on w sobie wszystkie przeciwieństwa. K. Jung wskazuje na symboliczne znaczenie "antropomorfizmu" Wodnika, porównując Wodnik z konstelacjami Pisces (dialektyka jedności) i Capricorn (dialektyka Bożego stworzenia) [418, s. 61]. Antropomistyczna idea ekstatycznej Kabały jest bardzo bliska mistyce, która znajduje największą korzyść w indywidualnym doświadczeniu mistycznym jako takim, niezależnie od ewentualnego wpływu tego stanu mistycznego na wewnętrzną harmonię świata Bożego. Kabała ekstatyczna stara się osiągnąć szczególną intymność ze Stwórcą, za pomocą dwóch mieszkań (dosłownie "przyklejonych"), dzięki samotności, płaczowi, oddawaniu barw, "wniebowstąpieniu duszy" i modlitwie kabalistycznej. Celem dekuty nie jest najczęściej samo połączenie mistyczne, ale bliskie spotkanie z bytami wyższymi, dzięki któremu dusza człowieka nabiera niezwykłych cech - proroctw, świętych błogosławieństw. Dwa elementy techniki osiągnięć to dwukuit - muzyka i kontemplacja imienia Bożego (tetra-gramaton) są wspólne dla Kabały i chasydyzmu. Antropomistyczna istota Kabały przejawia się w tym, że człowiek jest głównym elementem wyższej struktury, zdolnym swoimi działaniami wpływać na stan wysokiego społeczeństwa, tak jak cień podąża za ruchem ręki. Co więcej, Bóg potrzebuje ludzkiej pomocy, aby przywrócić jego sferotyczną harmonię [127, s. 108-110]. Zwykły człowiek jest w stanie postrzegać rzeczywistość w jej całości i integralności, dlatego eksploruje ją fragmentarycznie z różnych punktów widzenia. Ale świat wokół nas pozostaje wyjątkowy i do pewnego stopnia doskonały, dlatego okazuje się, że żadna nauka nie jest w stanie oddać ogólnego obrazu świata. Bez względu na to, ilu badaczy udoskonala metody i techniki procesu poznawczego, bez względu na to, ile nowych odkryć dokonują, ostatecznie okazuje się, że duża ilość wiedzy zgromadzonej przez ludzkość nie przybliża jej do odkrywania tajemnic wszechświata. Można nawet powiedzieć, że nowe odkrycia i nowa wiedza poszerzają coraz to nowe horyzonty naszej ignorancji. Paradoksalną sytuacją jest to, że odkrycie nowej wiedzy jest wykładniczo uzupełniane przez pojawienie się nowych problemów, które trzeba zbadać i rozwiązać, i tak dalej aż do nieskończoności.

Problem istnieje jednak w niedoskonałości naszych zmysłów, które ze swej natury wyznaczają i zapewniają fragmentację otaczającego nas świata. Dlatego konieczne jest rozwinięcie "szóstego zmysłu", który w filozofii indyjskiej nazywany jest trzecim okiem, w Kabale "masy" (ekran), orhozer (światło odbite) - organu, który pozwala widzieć i odbierać boski świat w całości i integralności. który jest niedostępny dla percepcji z pomocą naszych pięciu zmysłów.

FOR AUTHOR USE ONLY

Wcieleniem duchowych aspiracji wielu postmodernistów jest religia "Wieku Wodnika" New Age, czyli New Age. Jej konceptualną podstawą jest monizm i panteizm, uzupełnione przez ideę nieograniczonej wolności człowieka. Taki swoisty monizm twierdzi, że wszystko, co istnieje, a co nie istnieje, to jedno: pomiędzy tym, co postrzegamy, a tym, co faktycznie istnieje, istnieje tylko widoczna różnica, zdeterminowana tylko przez postrzeganie. Wszyscy są jednością, a człowiek jest częścią tej całości.

Podsumowując badania nad antropomistycznymi implikacjami filozofii europejskiej, stwierdzamy, że hermetyzm jest religijnie filozoficznym nurtem hellenistycznym i późnego antyku, który łączy w sobie elementy platonizmu, stoicyzmu, niektórych innych filozofii z astrologią chaldejską i magią perską, ma wyraźny charakter antropomistyczny. W oparciu o tradycję przyciągania doświadczenia mistycznego do dyskursu filozoficznego, która realizowana była w filozofii hermetycznej i neoplatonizmie, w granicach średniowiecznej myśli religijnej i filozoficznej tworzy się specyficznie europejskie zjawisko - filozofia antropomistyczna, która stanowi i konceptualizuje doświadczenie mistyczne w sferze duchowej rzeczywistości człowieka.

Praca ta pokazuje, że filozofia zachodnioeuropejska w kontekście teologii średniowiecznej jest ukierunkowana na tworzenie teologii zracjonalizowanej, ale jednocześnie przyczynia się do rozwoju nauczania antropomistycznego jako zdecydowanej opozycji do scholastycyzmu. Mistycyzm zachodnioeuropejski stopniowo nabrał pozakościelnego, indywidualistycznego charakteru i zaczął szukać poparcia w pismach i ideach przedstawicieli teologii wschodnioeuropejskiej.

FOR AUTHOR USE ONLY

Badania nad religijnie filozoficzną konceptualizacją europejskich idei antropomistycznych pokazały, że opierają się one na idei osiągnięcia stanu wypalenia, lub syntezy ludzkiej energii z boskimi energiami, które przewidują proces transcendencji poprzez samokoncentrację w celu osiągnięcia wewnętrznej jedności i harmonii. Te ostatnie są interpretowane jako bycie człowieka w jego integralności, gdzie świat jednostki jest częścią świata Bożego.

Badania wykazały, że Hezychazm jest kierunkiem grecko-bizantyjskiego chrześcijaństwa, którego wyjątkowość polega na przyciąganiu mistycznego doświadczenia do duchowej i religijnej praktyki, która ucieleśnia syntezę refleksyjno-poznawczą i rytualnie praktyczną działalność ascetyki, której koncepcja światopoglądu opiera się na idei palenia ludzkich stworzeń poprzez poznanie mistycznych znaczeń.

W ramach paradygmatu psychoanalizy istnieje kilka możliwości interpretacji natury doświadczenia mistycznego. Radykalne podejście do metapsychologicznego rozumienia uczucia mistycznego jest konceptualizowane przez Z. Freuda. Twórca psychoanalizy odwołuje się do formuły "uczucia oceanicznego", uczucia początkowego, uczucia osoby o emancypacji własnego istnienia w

indywidualnej rzeczywistości Absolutu. Emocja ta tworzy fundament dla kształtowania się podmiotu doświadczenia religijnego. Stwierdzono, Ie do koncepcyjnego ujęcia antropomistycznej części światopoglądu stosuje się morfologię "negatywną", która jest środkiem do określenia negatywnych sposobów bycia, takich jak: nic, nieobecność, pustka.

**Wniosek**

W wyniku badań stwierdzono, że hesychazm jest kierunkiem grecko-bizantyjskiego chrześcijaństwa, którego wyjątkowość polega na przyciąganiu mistycznego doświadczenia do duchowej praktyki religijnej, która ucieleśnia syntezę refleksyjno-poznawczą i rytualnie praktyczną działalność ascetyka, której światopogląd opiera się na idei palenia istot ludzkich poprzez poznanie mistycznych znaczeń.

W ramach paradygmatu psychoanalizy istnieje kilka możliwości interpretacji natury doświadczenia mistycznego. Radykalne podejście do metapsychologicznego rozumienia doznania mistycznego konceptuje Z. Freud. Twórca psychoanalizy odwołuje się do formuły "uczucia oceanicznego", uczucia początkowego, uczucia emancypacji własnej egzystencji w indywidualnej rzeczywistości Absolutu. Wskazana emocja tworzy fundament dla kształtowania się podmiotu doświadczenia religijnego. Stwierdzono, że dla konceptualnego oparcia antropomistycznego komponentu światopoglądu stosuje się morfologię "negatywną", która jest środkiem określania negatywnych sposobów bycia, takich jak: nic, nieobecność, pustka.

FOR AUTHOR USE ONLY

# WNIOSKI

W krytycznym przeglądzie literatury naukowej zidentyfikowano aktualne trendy w historycznej i filozoficznej analizie ewolucji taoistycznego światopoglądu, które wskazują na dominację dwóch wzajemnie wykluczających się pozycji badań naukowych nad nienaukowymi formami światopoglądu: obiektywistycznego deskryptywizmu i subiektywistycznej apologetyki.

Przezwyciężenie sprzeczności między tymi dwoma podejściami jest kluczowym kryterium budowania aparatu metodologicznego historycznej i filozoficznej rekonstrukcji elementów konceptualnego paradygmatu taoistycznego. Rozwiązanie takiego problemu wymaga dodania klasycznego archeologicznego podejścia do historii idei z elementami konstruktywnej hermeneutyki form myślenia minionych epok za pomocą nowoczesnego myślenia filozoficznego.

Poststrukturalistyczne pojęcie transgresji zostało użyte jako środek historycznej i filozoficznej hermeneutyki taoistycznego dyskursu antropomii, który ujawnił horyzont przezwyciężenia binarno-liniowego modelu dialektyki właściwej dla myślenia taoistycznego.

Interpretacja różnych form mistyki zgodnie z antropomistyką otwiera możliwość określenia ontologicznego wymiaru subiektywizacji doświadczenia mistycznego, określenia semiotycznej natury wyobrażonego wszechświata do zinternalizowania i stworzenia transcendentnej przestrzeni wewnętrznej kontemplacji jako fenomenologicznej podstawy doświadczenia mistycznego.

FOR AUTHOR USE ONLY

Historyczna i filozoficzna rekonstrukcja ontologicznego wymiaru taoistycznej mistyki wymaga zastosowania metod fenomenologii i hermeneutyki filozoficznej w celu wyjaśnienia struktur kształtowania się świadomości mistycznej w duchowych praktykach taoistycznych.

Koncepcja transgresji pozwala na heurystyczną reinterpretację kluczowego elementu każdej ontologii, a mianowicie: zbioru ogólnych cech stanu, w którym poszczególne gatunki ulegają istotnej transformacji, nabywając najnowszych cech.

I jeśli poststrukturalistyczna koncepcja transgresji zrodziła się z krytyki Aufhebunga Hegla, filozoficznego pojęcia stanu usunięcia logicznej sprzeczności, to w projekcji przedteoretycznych form myślenia koncepcja transgresji zmierza do istotnego jądra świadomości religijnej lub mitologicznej. .

Badanie ewolucji taoistycznych pojęć syntezy mistycznej ujawniło trzy kolejne modyfikacje pojęcia transgresji w antropomizmie taoistycznej: enstatyczne pojęcie transgresji klasycznego taoizmu, pojęcie transgresji jako wewnętrznej realizacji topografii człowieka, jego "przestrzeń antropologiczną" w taoizmie.

Doświadczenie transgresji duchowej i doświadczenie mistyczne są jednolitymi definicjami, dlatego też transgresja duchowa może być postrzegana jako droga

rozwoju duchowego w kontekście konkretnej tradycji religijnej. Ten rozwój duchowy nie polega na wprowadzaniu do otaczającego nas świata tego, co "subiektywne", ani na udoskonalaniu i komplikowaniu tego, co "subiektywne" samo w sobie, lecz przeciwnie, na upraszczaniu i przestrzeganiu już istniejącej powszechnej "naturalności".

Pozwalając wszystkim pójść własną, naturalną drogą, zajmując pozycję widza w życiu, utrzymując medytacyjny stan umysłu, spokojny stosunek do wymagań świata i do własnych pragnień, człowiek, eliminując swoje iluzoryczne "ego", osiąga jedność z jedynym prawdziwym Tao, jako fundamentem świata. to znaczy, że faktycznie wraca do prawdziwego "ja", jednoczy się z uniwersalną naturą bytu, z którym nigdy się tak naprawdę nie rozstał, przemienia swoje ciało, a w końcu staje się nieśmiertelny. Tak więc w procesie przekształcania taoizmu z doktryny filozoficznej w tradycję religijną z elementami mistyki i alchemii, nastąpiła antropomorfizacja taoistycznych idei filozoficznych o świecie wewnętrznym i zewnętrznym.

Dalszy rozwój taoistycznej antropomyscistyki doprowadził do synkretycznego połączenia elementów idei enstatycznej transgresji, fenomenologicznej transgresji i ekstatycznej transgresji, które stworzyły konceptualną podstawę dla kształtowania się doktryny alchemii wewnętrznej jako specyficznej manifestacji chińskiej kultury intelektualnej.

FOR AUTHOR USE ONLY

Rozwój ten nie doprowadził jednak do wyrównania epistemologicznej zawartości transgresji w systemie taoistycznych praktyk duchowych, który polega na łączeniu horyzontów i harmonizowaniu środków poznania świata zewnętrznego oraz skupieniu się na wewnętrznych stanach podmiotu poznania.

Ważnym zadaniem nauki ukraińskiej jest dzisiaj stworzenie globalnego kontekstu dla zrozumienia specyfiki ukraińskiej kultury intelektualnej. W ramach monografii podjęto próbę zidentyfikowania korelacji pomiędzy antropomistycznymi elementami kultury ukraińskiej a tradycją taoistyczną. W rezultacie wykazano, że taoistyczne pojęcia enstatycznej transgresji i ukraińskiego mistycyzmu chtonicznego opierają się na mitologii jedności człowieka z ziemią.

Analiza idei głównych przedstawicieli filozofii poststrukturalizmu (J. Lacan, M. Foucault, J. Deleuze) pozwoliła na stwierdzenie, że koncepcje duchowej transgresji Taoistów przeniknęły i umocniły się w europejskim światopoglądzie masowym poprzez filozofię europejskiego poststrukturalizmu.

Ta organiczna fuzja wynikała z prób podejmowanych przez europejskich myślicieli, aby wyjść poza zwykłe ramy i wzorce europejskiego myślenia filozoficznego, które rozwinęły się w europejskiej myśli filozoficznej. Względne ograniczenia tej ostatniej, konieczność znalezienia najnowszych form myślenia filozoficznego, przyczyniły się do zapożyczenia ze wschodniej myśli

filozoficznej koncepcji antropomicznych, które organicznie wplecione zostały w filozofię europejskiego poststrukturalizmu.

Poszukiwanie najnowszych form myślenia filozoficznego było również bezpośrednio generowane przez rozwój własnego filozofa poststrukturalistycznego - jego naturalną potrzebę, która powstała w wyniku wewnętrznej ewolucji jego potrzeb duchowych. Dlatego też wpływ, a w konsekwencji postrzeganie filozoficznych i estetycznych koncepcji taoizmu, następowało zawsze w znaczącym paralelizmie ogólnych procesów kulturowych, gdy zmiany nie znajdowały właściwej formy i zmuszone były do zwrócenia się ku innej tradycji kulturowej.

Elementy wschodniej nauki filozoficznej, w tym nauki taoistycznej, praktyki taoistyczne można znaleźć w społeczeństwie europejskim, w tym we współczesnym społeczeństwie ukraińskim. Koncepcje taoistyczne można prześledzić w dziełach współczesnej klasyki literatury ukraińskiej.

Analiza współczesnej literatury ukraińskiej i ukraińskiej myśli filozoficznej wykazała, że kultura ukraińska, choć stanowi integralną część kultury europejskiej, wykazuje podobieństwa do kultury wschodniej, która powstała m.in. pod wpływem filozofii taoistycznej. W szczególności filozofia taoizmu jest zbliżona do ukraińskiej narodowej filozofii kordocentryzmu. Ze względu na rozpowszechnienie na Ukrainie praktyki różnych metod, technik i kompleksów z bogatego zbioru taoistycznej alchemii wewnętrznej zwanej qigong i wushu sztuk walki, elementy taoistycznej tradycji filozoficznej przenikają do mentalności Ukraińców.

FOR AUTHOR USE ONLY

Badanie wykazało, że taoistyczna tradycja antropomistyczna jest integralną częścią współczesnego społeczeństwa zarówno w Europie Zachodniej, jak i na Ukrainie. Powstaj±ce organizacje taoistyczne rozwijaj± i umacniaj± swoje niereligijne więzi, aby dostosować swoje instytucje społeczne do współczesnych warunków zachodnich.

Filozofia taoistyczna jest istotna dla dzisiejszego społeczeństwa zachodniego, ponieważ ludzkość stoi dziś przed wieloma globalnymi wyzwaniami: zagrożeniem katastrofami nuklearnymi i środowiskowymi, konfliktami militarnymi, przestępczością zorganizowaną, narkomanią, zagrożeniami wynikającymi z genetycznych konsekwencji inżynierii genetycznej i biotechnologii oraz rosnącymi napięciami społecznymi i międzyetnicznymi.

Świadomość nadrzędnego znaczenia duchowego odrodzenia i stworzenia stopniowo powraca. W tym kontekście pokojowe postanowienia filozofii taoistycznej, koncepcje bezczynności, naturalności, taoistyczne wyobrażenia o administracji publicznej, propaganda dobroczynności, ochrona środowiska, zdrowy styl życia, walka o pokój są istotne dla Ukrainy i cywilizacji w ogóle.

# Referencje


1. Abaev N.V. CHan'-buddizm i kul'tura psihicheskoj deyatel'nosti v srednevekovom Kitae [Elektronnyj resurs] / N.V. Abaev. - Novosibirsk : Nauka, 1983. - Rezhim dostupa: http://psylib.ukrweb.net/books/abaev01/txt00.htm.

2. Abel's H. Interakciya, identichnost', prezentaciya. Vvedenie v interpretativnuyu sociologiyu / H. Abel's. - per. s nem. yaz. ; pod obshchej redakciej N. A. Golovina i V. V. Kozlovskogo. - SPb. : Aletejya, 2000. - – 272 s.

3. Aberkrombi N. Sociologicheskij slovar" / N. Aberkrombi, S. Hill, B. S. Terner ; per. s. angl. I. G. YAsaveeva ; pod red. S. A. Erofejewa. - 2-e izd., pererab. i dop. - M. : Ekonomika, 2004. - – 620 s.

4. Avgustin Błażennyj Enhiridion ili o Vere, Nadezhde i Lyubvi / Błażennyj 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. : Stepnoj veter ; SPb. : Kolo, 2005. - 448 s. - (Seriya "Katarsis").

7. Akimova A. O. Hudozhni osoblivosti filosofs'kogo traktatu "Dao de czin" // Literaturoznavchi studiï : zbirnik naukovih prac' / Kiïv. nac. un-t i m . T. SHevchenka, In-t filol. - – K., 2013. - Vip. 37, CH. 1. – S. 10–14.

8. Anderhill E. Misticizm: Opyt issledovaniya prirodyya 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 daosskoj filosofii / sost. V. V. Malyavin, B. B. Vinogrodskij. - 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. Bałaguszkin. - M. : LENAND, 2014. - – 256 s.

11. Bahtin M. M. Sobranie sochinenij : v 7 t. / M. M. Bahtin. - M. : Ruski slovari. YAzyki slavyanskih kul'tur, 1997-2010. - T. 1 : Filosofskaya estetika 1920-h godov. - – 2003. - – 955 s.

12. Bahtin M. M. Frejdizm. Formal'nyj metod v literaturovedenii. Marksizm i filosofiya yazyka. Stat'i / M. M. Bahtin ; sost., tekstolog. podgot. I. V. Peshkov. –


FOR AUTHOR USE ONLY

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

13. Bachinin W. A. Biograficheskij metoda vs. socjologia religii : zhiznennyj mir yuzhnokorejskogo pastora / W. A. Bachininin // 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 mezhlichnostnogo konflikta / YU. W. Belikova // Metodologia, teoria praktyczna 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 // Religija i obshchestvo : hrestomatiya po socjologii religii / sost. V. I. Garadzha, E. D. Rutkiewicz. - M. : Aspekt Press, 1996. - – S. 212–228.

18. Berger P. Social'noe konstruirovanie real'nosti : traktat po socjologii naniya /P. Berger, T. Lukman ; per. s angl. E. Rutkevich. - M. : Medium, 1995. - – 323 s.

19. Bergson A. Dva istochnika morali i religii / A. Bergson; per. s fr. A. Gofmana. - M. : KANON, 1994. - – 384 s.

20. Berens B. Vselennaya duha. Istoriya i filosofiya ezoterizma v licah (Drevnie civilizacii) / B. Berens. - M. : Slovo i delo, 2001. - – 396s.

21. Bikbov A. T. Immanentnaya i transcendentnaya pozicii sociologicheskogo teoretizirovaniya / A. T. Bikbov // Prostranstvo i vremya v strukture sovremennoj sociologicheskoj teorii / pod red. YU. L. Kachanova. - M. : JEST PROWADZONY, 2000. - – S. 11–26.

22. Biograficheskii metoda : istoriya, metodologiya, praktika / pod red. E. YU. Meshcherkinoj, V. V. Semenovoj. - M. : JEST PROWADZONY, 1994. - – 147 s.

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

24. Bichurin N. YA. Kitaj, ego zhiteli, nravy, obychai, prosveshchenie / N. YA. Bichurin. – SPb. : Tip. Imp. Akad. nauk, 1840. – 442 s.

25. Bichurin N. YA. Opisanie religii uchenyh, sostavlennoe trudami monaha Iakinfa. 1844 g. / N. YA. Bichurin. - Pekin : napiwek. Uspenskogo monastyriaa

FOR AUTHOR USE ONLY

pri russkoj duhovnoj missii, 1906. - – 77 s.
26. Bichurin N. YA. Statisticheskoe opisanie Kitajskoj imperii : v 2 t. / N. YA. Bichurin. - SPb. : Tip. Ed. Praca, 1842. - – T. 1. - 278 s. - T. 2. - 348 s.

27. Blansho M. Prostranstvo literatury / M. Blansho. - M. : Logos, 2002. - – 288 s.

28. Blumer G. Obshchestvo kak simvolicheskaya interakciya / G. Blumer /Sovremennaya zarubezhnaya social'naya psihologiya.- M. : MGU, 1984. - – S. 173–179.

29. Bol'shoj tolkovyj sociologicheskij slovar" (Collins) : v 2 t. / sost. Devid Dzheri, Dzhuliya Dzheri ; [per. s angl. N. N. Marchuk]. - M. : Veche, AST, 1999.
- T. 2 : P-YA. - – 528 s.

30. Bondarenko I. A. Vegetarianstvo kak social'noe yavlenie i moral'no-eticheskoe uchenie / I. A. Bondarenko, M. S. SHkrebec // Metodologiya, teoriya ta praktika sociologichnogo analizu suchasnogo suspil'stva : zb. nauk. prac'. - H. : HNU imeni V. N. Karazina, 2003. - – S. 623–624.

31. Buravoj M. Za publichnuyu sociologiyu [Elektronnyj resurs] / M. Buravoj. - Rezhim dostupa: http://jsps-journal.blogspot.com/2008/01/blog-post_8634.html 192.

32. Burlachuk V. F. Obrazy tela i strategi 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' simvolicheskih struktur v postroenii kartiny social'nogo mira / V. F. Burlachuk. - K. : In-t socjologia NAN Ukrainy, 2002. - – 266 s.

34. Buryak T. V. V poiskah povsednevnosti: obzor novyh koncepcij v sociologii
/ T. V. Buryak // Sociologiya : nauchno-teoreticheskij zhurnal. - Mińsk : BGU, 2010. - – № 2. – S. 105–115.

35. Val'denfel's B. Vstup do fenomenologiï / 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.

FOR AUTHOR USE ONLY

39. Vasil'ev V. P. Rannyaya 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, religia, 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. : Postęp, 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 "Pragmatycheskij 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 germetyzm / Per. s drevnegrech. I lat. L.YU. Lukomskogo. - SPb.: Azbuka; Peterburgskoe Vostokovedenie, 2001. - – 416s.

50. Ven' Czyan'. Daosizm v sovremennom Kitae : [monografiya] / Czyan' Ven',
L. A. Gorobec. - Blagoveshchensk : Izd. AmGU, 2002. - – 210 s.

51. Gajderrer M. Buttya v okoli rechej [Elektronnij resurs] / M. Gajderrer - Rezhim dostupu : http://www.ji.lviv.ua/ji-library/Vozniak/text-i-perekl/kn3-heid2.htm.

52. Gajdenko P.P. Proryv k transcendentnomu: Novaya ontologiya HKH veka / P.P. Gajdenko. - M. : Respublika. - – 495 s.
Gegel' G. Filosofiya religii. V 2-h tomah. T. 1. /G. Gegel'; Otv. czerwony. 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.

FOR AUTHOR USE ONLY

53. Georgievskij S. M. Graf L. Tołstoj 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. : Wskazówka. I. N. Skorohodova, 1892. - – 117 s.

55. Georgievskij S. M. Principy zhizni Kitaya / S. M. Georgievskij. - SPb. : Wskazówka.
I. N. Skorohodova, 1888. - – 494 s.

56. Grigor'eva T. P. Daosskaya 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 bessoznatel'nogo : 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. Poliitologia. - – 2013. - – T. 21. - Vip. 23(4). - – S. 150–158.

59. Ge Hun. Baopu-czy nej nyan' czyaoshi (Ezotericheskie glavy "Baopu-czy" s kommentariyami) / Ge Hun. - Pekin, 1985. - – 284 s.

60. Dagdanov G. B. Tradicionnaya sistema cigun v Kitae / G. B. Dagdanov // Psihologicheskie aspekty buddizma / otv. red. N. V. Abaev. - 2-e izd. ispr. i dop. - Novosibirsk : Nauka, 1991. - – S. 162–174.

61. Dao-De-Czin /pod czerwonym. V. V. Antonova ;hud. M. SHtil'. - Odessa : New Atlanteans, 2008. - – 60 s.

62. Daosskie praktiki. - 2e izd. - SPb. : Azbuka-klassika, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2004. - – 256 s.

63. Daoczyao shi czylyao (Materialy po istorii daosizma) / CHzhungo daoczyao sekhuej yan'czyushi byan' (Sostavleno Nauchno-issledovatel'skim kabinetom VAPD). - SHanhaj : Gu czi chubanyne, 1991. - – 431 s.

64. Delyoz ZH. Logika smysla / ZH. Delyoz. - M. : Akademicheskij proekt, 2011. - – 480 c.

65. Eliade Mircha. Traktat z istoriï 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.

FOR AUTHOR USE ONLY

67. Zverev A. M. Modernizm przeciwko literaturze SSHA : formirovanie, evolyuciya, krizis / A. M. Zverev. - M. : Nauka, 1979. - – 318 s.

68. Illyustrirovannaya istoriya sueverij i volshebstva. Ot drevnosti do nashihdnej
/Sost. d-r Lemann. - K. : "Ukraina", 1991. - – 400 s.

69. Ionin L. G. Novaya magicheskaya epoha / L. G. Ionin // Logos. - – № 2 (47).

70. - – 2005. - – S. 156–173.

71. Istinnyj 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 (religia gnostycystyczna) / Gans Jonas; per. SHCHukina K. A. - SPb.: Lan', 1998. - – 93 s.

74. Kandinskij V. H. O psevdogallyucinaciyah / 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'vivs'kogo nacional'nogo universitetu veterinarnoï medicini ta biotekhnologij im. S. Z. Gzhic'kogo : zb. nauk. prac'. - L'viv, 2011. - T.13, № 2 (48), czast. 3. – S. 215–218.

80. Konz'olka V. Istoriya seredn'ovichnoï filosofiï. /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]. –

FOR AUTHOR USE ONLY

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. Daosskaya joga (kitajskaya daosskaya 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. - Gonkong: 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 vozniknoveniya 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. Mężczyźni L. Vivchayuchi teksti kul'turi : sociokul'turnij analityzować yak piznaval'na strategiya sociologii : monografiya / L. Males. - 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. - Rukopisnaya kniga v kul'ture narodov Vostoka : ocherki. M. : Nauka. 2. – S. 103–222.

93. Mozgovij L. I. Antropomistichni konstanti v strukturi svitoglyadu : [monografiya] / L. I. Mozgovij. - Vid. 3-tє, 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. - Moskwa ; Riga : Start - Sinetika, 1991. - – 160 s.

95. O'Brajen B. Neobyknovennoe puteshestvie v bezumie i obratno :

FOR AUTHOR USE ONLY

Operatory i Veshchi / B. O'Brajen ; perev. s angl. T. K. Kruglovoj. - M. : Klass, 1996. - (Biblioteka psihologii i psihoterapii).

96. O daosskoj tradicii ( 矝·ᐊ ) [Elektronnyj resurs]. - Rezhim dostupa : http://daojia.ru/index/0-2.

97. Ozhiganova A. A. Novaya religioznost' v sovremennoj Rossii : ucheniya, formy, praktiki / A. A. Ozhiganova, YU. V. Filippov. - M. : IEA RUN, 2006. - – 300 s.

98. Otto R. Svyashchennoe. Ob irracional'nom v idee bozhestvennogo i ego sootnoshenii 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 : Sobunsya, 1991. - – 630 s.

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

101. Pozdneeva L. D. Ateisty, materialista, dialektiki drevnego Kitaya : YAn CHzhu, Le-czy, CHzhuan-czy (6-4 vv. do n.e.) / L. D. Pozdneeva ; per., vved. i komment. L. D. Pozdnejewoj. - 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 [Elektronnij resurs]. - Rezhim dostupu: http://taoist.org.ua/pro-nas/pro-tovaristvo.html.

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

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

106. Ruchka A. Cinnosti i smisli yak komponenti sociokul'turnoï 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. - Rostów n/d: Feniks, 2015. - 189 s. - (Zachet i ekzamen).

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

109. Serebryakow E. A. Lu YU i sbornik "Laosyusash biczi" ("Zapisi iz skita")

FOR AUTHOR USE ONLY

"Skita, gde v starosti uchus") / E. A. Serebryakov ; vstup. stat'ya, perevod pervoj i pyatoj czyuanej, kommentarij // Peterburgskoe Vostokovedenie. - – 1994. - Vyp. 5. - – S. 9–102.

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

111. Skovoroda G. S. Tvori : u 2 t. / G. S. Skovoroda. - K. : Oberegion, 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 duhovnuyu bezopasnost' sovremennogo rossijskogo obshchestva : avtoref. diss. na soisk. uchen. step. kand. filosof. nauk : 09.00.11 spec. "Social'naya filosofiya" / A. N. Syrovatkin. - Piatigorsk, 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. Tołstoj L. N. Izrecheniya kitajskogo mudreca Lao-Tze, izbrannye L. N. Tołstym / L. N. Tołstoj. - M. : Posrednik, 1910. - – 16 s.

120. Tołstoj L. N. Lao-si. Tao-te-king, ili Pisanie o nravstvennosti /L. N. Tołstoj ; pod red. L. N. Tołstoj ; per. s kit. prof. un-ta v Kioto D. P. Konissi. - – M., 1913. - – 72 s.

121. Tołstoj L. N. Pis'mo k kitajcu. Kitajskaya mudrost' / L. N. Tołstoj. - M. :

FOR AUTHOR USE ONLY

Posrednik, 1907. - – 43 s.

122. Tołstoj L. N. Suratskaja kofejnya. Kitajskij mudrec Lao-Tze / L. N. Tołstoj.
- M. : T-vo I. D. Sytina, 1911. - – 32 s.

123. Torchinov E. A. Daosizm / E. A. Torchinov, S. V. Filonov // Religiovedenie
: enciklopedicheskij slovar". - M. : Akademicheskij Proekt, 2006. - – S. 269–271.

124. Torchinov E. A. Daosizm : Opyt istoriko-religiovedcheskogo opisaniya / E. A. Torchinov. - SPb. : Andreev i synov'ya, 1993. - – 308 s.

125. Torchinov E. A. Daosizm: Opyt istoriko-religiovedcheskogo opisaniya / E. A. Torchinov. - 2-e izd., dop. - SPb. : Lan', 1998. - – 446 s.

126. Torchinov E. A. Daosskoe uchenie o bessmertii / E. A. Torchinov, S. V. Filonov // Religiovedenie : enciklopedicheskij slovar'. - M. : Akademicheskij Proekt, 2006. - – S. 271–273.

127. Torchinov E. A. Daosskie praktiki. Put' zolota i kinovari/ E. A. Torchinov. - SPb. : Azbuka klassika ; Peterburgskoe Vostokovedenie, 2007. - – 246 s.

128. Torchinov E. A. Problemy proiskhozhdeniya daosizma i periodizacii ego istorii / E. A. Torchinov //Narody Azii i Afriki. - – 1985. - – № 3. – S. 153–159.

129. Topczinow E. A. Religii mipa : Opyt zappedel'nogo (psihotekhnika i tpanspepsonal'nye sostoyaniya) / E. A. Torchinow. - SPb. : Petepbypgskoe Vostokovedenie, 1998. - – 384 s.

130. Federaciya ushu-gunfu ta cigun Ukraïni [Elektronnij resurs]. - Rezhim dostupu : http://olimpics.org.ua.

131. Filatow S. Novye religioznye dvizheniya - ugroza ili norma zhizni? / S. Filatow // Religija i obciachowo. Ocherki religioznoj zhizni sovremennoj Rossii / otv. red. i sost. S. B. Filatow. - M. ; SPb. : Letnij smutny, 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 seminara uchrezhdenij vysshego professional'nogo obrazovaniya Dal'nevostochnogo regiona / Blagoveshchenskoe vysshee tankovoe komandnoe uchilishche. KOMANDNOE UCHILISHCHE. CH. 1. -

FOR AUTHOR USE ONLY

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
: Etnicheskie kontakty. – 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-prakticheskoj konferencii. CHast' 1 : Problemy gumanitarnyh nauk / Blagoveshchenskij gos. ped. institut. - Blagoveshchensk : Izd. BGPI, 1994. - – S. 11.

136. Filonov S. V. Vekhi otechestvennoj istoriografii v izuchenii daosizma / S. V. Filonov // Rossiya i Vostok : Osnovnye tendencii social'no-ekonomicheskogo i politicheskogo razvitiya : tezisy dokladov k obshcherossijskoj nauchno- metodicheskoj konferencii / YAroslavskij gosudarstvennyj universitet im. P. G. Demidowa. - YAroslavl' : Izd. YArGU, 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. Daosskaya enciklopediya "Dao czyao i shu" ob istorii knig s nebes Vysshej chistoty / S. V. Filonov ; vstup. stat'ya, perevod, kommentarii // Religiovedenie. - – 2004. - – № 1. – S. 174–193.

140. Filonov S. V. Daosskij 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. - Władywostok : Izd. DVGTU, 1999. - – S. 163–168.

141. Filonov S. V. Daosskij monastyr' kak vneverbal'nyj tekst kitajskoj kul'tury /
S. V. Filonov // Gumanitarnye nauki v kontekste mezhdunarodnogo sotrudnichestva : materialy 1-j mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii /

FOR AUTHOR USE ONLY

Dal'nevostochnyj gosudarstvennyj tekhnicheskij universitet. - Władywostok : Izd. DVGTU, 1999. - – S. 168–172.

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

143. Filonov S. V. Zolotye knigi i nefritovye pis'mena. Daosskie 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 // Tezisy dokladov itogovoj nauchno-prakticheskoj 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 soderzhaniya obshchego obrazovaniya : materialy mezhregional'noj nauchno-prakticheskoj konferencii. CH. 2. / Blagoveshchenskij in-t povysheniya kvalifikacii ped. kadrov.
- Blagoveshchensk, 1995. - – S. 91–93.

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

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

148. Filonov S. V. Migracionnye processy kak faktor institucializacii daosizma (na primere vzaimodejstviya doktriny Nebesnyh nastavnikov i SHancin) / S. V. Filonov // Religioznyj mir Kitaya : al'manah : 2003. - M. : Muravej, 2003. - – S. 47– 63.

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

150. Filonow S. V. O vliyanii vzaimnyh kontaktov buddizma i daosizma na formirovanie struktury Daosskogo Kanona (predvaritel'nyj analiz) / S. V. Filonov
/ Religioznyj mir Kitaya : al'manah : 2005 / Trudy In-ta vostochnyh kul'tur i antichnosti RGGU. - M. : Izd. RGGU, 2006. - Vyp. IX. - – S. 31–40.

FOR AUTHOR USE ONLY

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

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

153. Filonov S. V. Otrazhenie evolyucii daosizma v bibliograficheskih istochnikah / S. V. Filonov // Vestnik AmGU. - – 1999. - – № 5. – S. 19–24.

154. Filonov S. V. Pervoe bibliograficheskoe opisanie daosskih tekstov / S. V. Filonov // Gumanitarnye nauki v kontekste mezhdunarodnogo sotrudnichestva : materialy III mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii / Dal'nevostochnyj gosudarstvennyj tekhnicheskij universitet, Vostochnyj institut. - Władywostok : Izd. DVGTU, 2002. - – S. 181–190.

155. Filonov S. V. Pervye daosskie enciklopedicheskie svody / S. V. Filonov // Materialy yubilejnoj konferencii Vostochnogo instituta DVGU / Dal'nevostochnyj gosudarstvennyj universitet. - Władywostok : Izd. DVGU, 1999. - – S. 115–116.

156. Filonov S. V. Rannyaya istoriya daosskih monastyrej : Opyt predvaritel'nogo analiza / S. V. Filonov // Religioznyj mir Kitaya : al'manah : 2003. - M. : Muravej, 2003. - – S. 105–123.

157. Filonov S. V. Rannyaya istoriya daosskogo dvizheniya SHancin i ego pis'mennoj tradicii : woprosy istochnikovedeniya / S. V. Filonov // Dialog kul'tur narodov Rossii, Sibiri i stran Vostoka : sbornik dokladov nauchno-teoreticheskoj konferencii 13-15 oktyabrya 1998 g. / Irkutskij gosudarstvennyj pedagogicheskij universitet ; Mezhdunarodnyj centr aziatskih issledovanij. - Irkucksk, 1998 rok. - Kn. 1.
- – S. 40–43.

158. Filonov S. V. Social'no-politicheskaya problematika "Daodeczina" / S. V. Filonov // Aktual'nye problem yazykov, istorii, kul'tury, obrazovaniya stran ATR : materialy II mezhdunarodnoj konferencii / Dal'nevostochnyj gosudarstvennyj tekhnicheskii universitet, Vostochnyi institut. - Władywostok : Izd. DVGTU, 2002. - – S. 175–187.

159. Filonov S. V. Strazh zastavy In' Si i daosskij 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. Filonow S. V. Formirovanie daosskogo ucheniya Linbao : Opyt

FOR AUTHOR USE ONLY

istochnikovedcheskogo analiza / S. V. Filonov // Religioznyj mir Kitaya : al'manah
: 2003. - M. : Muravej, 2003. - – S. 64–92.

162. Filonov S. V. SHancinskij daosizm : u istokov tradicii : po materialam raboty Tao Hun-czina "CHzhen' gao" / S. V. Filonov // Religioznyj mir Kitaya : al'manah : 2005 / Trudy In-ta vostochnyh kul'tur i antichnosti RGGU. - M. : Izd. RGGU, 2006. - Vyp. IX. - – S. 85–113.

163. Filonov S. V. YAn Si - pervyj posvyashchennyj v uchenie SHancin / S. V. Filonov // Vestnik AmGU. - – 2000. - – № 10. - – S. 50–55.

164. Flug K. K. Istoriya kitajskoj pechatnoj knigi sunskoj epohi (10-13 vv.) / K. K. Flug. - M. ; L. : Izd. AN SSSR, 1959. - – 399 s.

165. Flug K. K. Ocherk istorii daosskogo kanona (Dao czana) / K. K. Flug // Izvestiya Akademii Nauk SSSR. Otdel gumanitarnyh nauk. – M., 1930. – № 4. – S. 239–249.

166. Flug K. K. Ocherk istorii Daosskogo Kanona (Dao czana) / K. K. Flug // Izvestiya AN SSSR. Otdelenie obshchestvennyh nauk. – M. ; L., 1930. – Ser. 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. : Renesjanie, 1992. - – S. 65– 134, 204.

169. Fromm E. Iskusstvo lyubit" : issledovanie prirody lyubvi / E. Fromm. - Moskwa : 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. Habermas. - Rezhim dostupa: http://www.slideshare.net/sllsslls/jurgenhabermas-13084165.

174. Habermas YU. Otnosheniya mezhdu sistemoj i zhiznennym mirom v usloviyah pozdnego kapitalizma / YU. Habermas. // TAK. - – 1993. - – T. 1. - Vyp. 2. – S. 123–136.

FOR AUTHOR USE ONLY

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. - (Filozofia).

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 sovremennogo opyta sub"ektnosti : k postanovke problemy / E. V. Hodus // Grani. - – 2013. - – № 8.- – S. 156–161.

180. Holl Menli P. Enciklopedicheskoe izlozhenie masonskoj, germeticheskoj, kabalicticheskoj i rozenkrejcerovskoj simvolicheskoj filosofii / Menli P. Holl; Per. s angl. - M.: EKSMO; SPb: Midgard, 2007. - – 864s.

181. Horuzhij S. S. Podvig kak organon. Organizaciya i germenevtika opyta v isihastskoj tradicii / S. S. Horuzhij // K fenomenologii askezy / S. S. Horuzhij. –
M. : Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury, 1998. - – 352 s.

182. Huan-di nej czin [Elektronnyj resurs]. - Rezhim dostupa : http://www.taiji- bg.com/articles/qigong/q29.htm.

183. Cvetkov P.P. O sekte daosov / P.P. Cvetkov // Trudy chlenov Rossijskoj duhovnoj missii v Pekine. - – 1853. - T. 3. - S. 451-460.

184. CHernish N. Sociokul'turnij pidhid u sociogumanitrnih naukah : obmin sensami / N. CHernish, O. Rovenchak // Sociologiya : teoriya, metodi, marketing.
- – 2005. - – № 4. – S. 92–103.

185. CHzhuan-czy. Le-czy / per. s kit., vstup, st. i primech. V. V. Malyavina. - M. : Mysl', 1995. - – 439 s.

186. CHen' Go-fu. Dao czan yuan'lyu kao (Issledovanie : proiskhozhdeniya Daosskogo Kanona) : v 2 t. / CHen' Go-fu. - Izd. 2-e, dopoln. - Pekin : CHzhunhua shuczyu, 1935. - – 504 s.

187. CHen' Kajgo. Voskhozhdenie k Dao. ZHizn' daosskogo 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 kitajs'kogo etnosu / M.A. SHamshur // Studia linguistica. - – 2012. - Vip. 6 (2). - – S. 132–137.

FOR AUTHOR USE ONLY

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 toleranantnosti 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 povsednevnaya 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 socjologia NAN Ukrainy, 2012. - – 208 s.

195. SHyuc A. Izbrannoe : Mir, svetyashchijsya smyslom / A. SHyuc ; per. s nem. i angl. - M. : Rossijskaya politicheskaya enciklopediya (ROSSPEN), 2004. - 1056 s. - (Seriya "Kniga sveta").

196. Ezoteryzm: Enciklopediya. - Mn..: Interpresservis; Knizhnyj Dom. 2002. - – 1040s.

197. YUng K.-G. O psihologii vostochnyh religij i filosofij / K.-G. YUng. - M. : Medium, 1994. - – 132 s.

198. YUng K.-G. Problemy dushi nashego vremeni / K.-G. YUng. - SPb. : Piter, 2002. - 352 s. - (Seriya "Psihologiya-klassika").

199. YUrchenko L. I. Etika daosizmu v konteksti kitajs'koï kul'turi / L. I. YUrchenko, A. A. Kostenko // Gileya : naukovij visnik. - – 2014. - Vip. 82. - – S. 255–259.

200. YAkovleva YU. A. Sociologicheskii analiz netradicionnyh religioznyh soobshchestv : teoretiko-metodologicheskii aspekt / YU. A. Jakowlewa // Gosudarstwo, religija, cerkiew w 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

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**

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

Bücher schneller online kaufen
**www.morebooks.shop**

KS OmniScriptum Publishing
Brivibas gatve 197
LV-1039 Riga, Latvia
Telefax: +371 686 204 55

info@omniscriptum.com
www.omniscriptum.com

OMNIScriptum


FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY