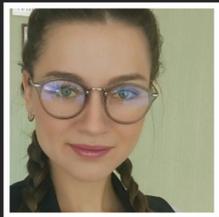


Transgresión espiritual en la filosofía occidental y oriental

La monografía está dedicada al concepto de transgresión espiritual en la antropomística taoísta. El documento destaca las principales fuentes de formación de la transgresión en la tradición china taoísta. Se establecen las etapas de desarrollo de la tradición antropomística taoísta. La monografía abarca la transgresión social e individual del taoísmo en el contexto de la filosofía ucraniana y revela las manifestaciones del fenómeno de la transgresión taoísta en los conceptos del postestructuralismo europeo.



Butko Yuliia - Profesor titular del departamento de filosofía, ciencias sociopolíticas y jurídicas, Sloviansk, Ucrania



978-620-2-61955-4

EDICIONES
NUESTRO CONOCIMIENTO 

Mozgovoy, Butko, Dubinina

EDICIONES
NUESTRO CONOCIMIENTO 



Transgresión espiritual en la filosofía occidental y oriental

Leonid Mozgovoy
Yuliia Butko
Vera Dubinina

**Leonid Mozgovoy
Yuliia Butko
Vera Dubinina**

Transgresión espiritual en la filosofía occidental y oriental

FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY

**Leonid Mozgovoy
Yuliia Butko
Vera Dubinina**

Transgresión espiritual en la filosofía occidental y oriental

FOR AUTHOR USE ONLY

SciencaScripts

Imprint

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

Cover image: www.ingimage.com

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

Publisher:

Scientia 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: 978-620-2-61955-4

Copyright © Leonid Mozgovoy, Yuliia Butko, Vera Dubinina

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

FOR AUTHOR USE ONLY

TABLA DE CONTENIDO

RESUMEN	3
CAPÍTULO 1. FUNDAMENTOS DE LA INVESTIGACIÓN HISTÓRICO-FILOSÓFICA DEL CONCEPTO DE TRANSGRESIÓN EN LA ANTROPOMÍSTICA TAOÍSTA.....	7
1.1. Historiografía filosófica de la antropomística taoísta	7
1.2. El concepto de transgresión como medio de la hermenéutica histórico-filosófica del discurso antropomista del taoísmo	14
CAPÍTULO 2. EL PROBLEMA DE LA TRANSGRESIÓN ESPIRITUAL EN EL CONTEXTO DE LA FORMACIÓN DE LA ANTROPOMÍSTICA TAOÍSTA	25
2.1 Etapas de desarrollo de la tradición antropomista taoísta	25
2.2. La transgresión espiritual en el paradigma conceptual de la antropomística taoísta.....	37
2.3. Modificaciones del concepto de transgresión mística en las prácticas espirituales taoístas	54
CAPÍTULO 3. LAS IDEAS ANTROPOMISTAS EN LA TRADICIÓN FILOSÓFICA RELIGIOSA EUROPEA.....	59
3.1. La línea antropomista en la historia de la metafísica de Europa Occidental desde la antigüedad hasta el Barroco	59
3.2. El hermetismo como forma de explicación de las intenciones antropomistas de la cultura europea.....	73
3.3 Conceptualización de las ideas antropomistas de la reflexión filosófica de la modernidad y la postmodernidad	89
CONCLUSIONES.....	107
Referencias	110

FOR AUTHOR USE ONLY

RESUMEN

La monografía está dedicada al concepto de transgresión espiritual en la antropomística taoísta. El documento destaca las principales fuentes de formación de la transgresión en la tradición china taoísta. Se establecen las etapas del desarrollo de la tradición antropomística taoísta.

La monografía abarca la transgresión social e individual del daoísmo en el contexto de la filosofía ucraniana y revela las manifestaciones del fenómeno de la transgresión daoísta en los conceptos del postestructuralismo europeo.

El taoísmo como tendencia filosófico-religiosa tiene un impacto significativo en la cultura moderna de los países de Asia oriental, cuyo patrimonio histórico está genéticamente asociado a la tradición china. Incluso en nuestro país había un enorme conjunto de clubes, escuelas especiales para el estudio de la filosofía oriental, la cultura espiritual, que no tienen ninguna influencia en la formación de nuestra mentalidad.

Nuestro país se encuentra en la intersección de las fronteras entre el mundo occidental y el oriental y, por lo tanto, sintetiza sincréticamente toda la herencia espiritual de las diferentes culturas y prácticas espirituales. Por lo tanto, el estudio del antropomismo espiritual taoísta por medio del análisis postestructuralista y posmodernista es muy relevante.

Lo anterior determina la pertinencia de estudiar los problemas del antropomismo taoísta a través de una consideración detallada de sus principales componentes, el decisivo de los cuales es la transgresión, que sirve como fenómeno fijador del paso de una frontera infranqueable entre lo posible y lo imposible.

Se investigan las principales tendencias de las transformaciones socioculturales de la transgresión, las principales son los poderes innatos del cuerpo humano, definidos como deidades internas, que están incrustados en el sistema de campos covariantes del cuerpo humano.

El papel de la transgresión espiritual en las ideas de la filosofía antropomística taoísta está sistematizado y generalizado. Se presta especial atención a las prácticas espirituales como un aspecto aplicado de la aplicación del concepto de transgresión espiritual, inherente a la doctrina taoísta.

Se observa que el patrimonio moral y ético oriental desarrolló su propio aparato conceptual específico en relación con la transgresión. Se lleva a cabo el análisis de sistema de la concepción taoísta del espacio antropomístico y de las "deidades internas".

Se analiza el rasgo antropológico-místico esencial del fenómeno de la transgresión como aspiración de un cierto recurso ilimitado, destinado a pasar de

un mundo discretamente determinista a la esfera de la trascendencia. El estudio revela la relación entre la persona y el mundo exterior.

Esta pluralidad de identidades es un punto más obviamente válido en el Daoísmo, que durante los más de dos mil años de su existencia ha evolucionado en estrecha interacción con las otras grandes tradiciones de China, en particular el Confucionismo, el Budismo, los credos étnicos y la religión popular.

Hasta el día de hoy, la religión consiste por lo tanto en una multiplicidad de creencias y prácticas, un hecho que ha presentado un gran desafío a los eruditos que intentan lidiar con lo que es exactamente el Daoísmo.

Este desafío, así como el desarrollo de la propia religión, puede entenderse como la interacción continua de las dos fuerzas de diferenciación e integración, el movimiento de cambio de acuerdo con los desarrollos políticos y económicos y la adopción de formas y patrones siempre nuevos a partir de una variedad de fuentes diferentes, frente al impulso de crear estabilidad y continuidad mediante el establecimiento de sistemas de creencias, líneas de linaje, rituales y mitos válidos.

A lo largo de los siglos, diferentes aspectos y escuelas del Daoísmo han favorecido diferentes modos de sacralización y formación de la identidad, cada uno de ellos poniendo su énfasis clave en un patrón y prestando menos atención a los otros.

Los pensadores o literatos daoístas, que a menudo trabajaban en la estela de Laozi y Zhuangzi, optaron así por formular sistemas de creencias, aunque también se comprometieron con sus modelos inspiradores y sus mitos y siguieron regímenes de autocultivo ritualmente formalizados para mejorar los conceptos de los filósofos en sus vidas.

Los miembros de los primeros movimientos, los Grandes Maestros de la Paz y los Maestros Celestiales, se centraban en patrones rituales y modelos de comportamiento, pero también tenían un claro sistema de creencias -incluido un nuevo nivel de trascendencia que les permitía experimentar con nuevas formas sociales y de integración étnica- y requerían un fuerte compromiso de los miembros con el grupo, expresado en ritos sexuales y el uso de la confesión en lugar de la medicina para curar enfermedades.

A lo largo de la historia, las comunidades taoístas han estado abiertas a los demás y han acogido a los forasteros y a las formas no taoístas.

Por lo tanto, los templos daoístas a menudo eran y son templos comunitarios; las ofrendas daoístas han incluido sacrificios de sangre en la adaptación de las prácticas populares; los gestos y encantamientos de manos daoístas han integrado los mudras y mantras budistas.

Los rituales Daoístas de salvación de los muertos han sido similares a las prácticas budistas y populares; e incluso la práctica singularmente Daoísta de enviar anuncios, peticiones y memorias a los Para delinear una identidad Daoísta a través del ritual, los eruditos deben examinar los ritos por sus aspectos singularmente Daoístas.

Así, por ejemplo, los gestos rituales taoístas pueden describirse como únicos en el sentido de que las diferentes partes de la mano están correlacionadas con diferentes aspectos del cosmos, y aunque el gesto pueda tener un nombre indio e imitar al budismo, su significado cósmico y su impacto en el universo son estrictamente taoístas. Del mismo modo, puede haber ofrendas de cerdos y otros animales durante un jiao taoísta, pero se colocan lejos de la actividad más sagrada.

El banquete ritual, además, en el budismo promulga la bienvenida que un anfitrión le da a su huésped; en el daoísmo es una audiencia con los celestiales. Y, lo más importante, el sacerdote Daoísta se convierte, durante la duración del ritual, en un oficial celestial, su tarea es la transmisión de órdenes formales a la administración celestial. En todas estas formas de formar la identidad Daoísta, conceptos específicos, imágenes, metáforas y símbolos juegan un papel penetrante, construyendo una red válida de ideas y un flujo de narrativa para mostrar cómo ser Daoísta en este mundo.

FOR AUTHOR USE ONLY

CAPÍTULO 1 . FUNDAMENTOS DE LA INVESTIGACIÓN HISTÓRICO-FILOSÓFICA DEL CONCEPTO DE TRANSGRESIÓN EN LA ANTROPOMÍSTICA TAOÍSTA

La ciencia histórica y filosófica moderna dispone de un aparato teórico y metodológico sumamente amplio y flexible para el estudio de los fenómenos de la cultura intelectual del pasado y la identificación de las tendencias actuales del filosofar. La historia de la filosofía ya no puede reducirse al campo de la pericia arqueológica destinada a determinar el objetivismo descriptivo de la variedad clásica.

La historia de la filosofía es ahora la encarnación del pensamiento actual, realizado en forma de hermenéutica de los fenómenos del filosofar. Es el punto de referencia del sistema de coordenadas que determina el movimiento del estudio de los elementos de la comprensión filosófica de la transgresión en el contexto de la evolución de la antropomística taoísta.

El concepto de "transgresión" es un medio postmoderno exitoso para repensar el Aufhebung hegeliano, un elemento clave de la formación dialéctica. Al mismo tiempo, la transgresión se correlaciona con la lógica de la experiencia mística.

La interpretación antropológica del misticismo, cuyas múltiples manifestaciones se combinan en el término universal "antropomística", permite hacer una importante transición desde la perspectiva ontológico-epistemológica de las formas de visión mística del mundo, que prevalece en la tradición científica, al mundo existencial-antropológico de la cultura.

1.1.Historiografía filosófica de la antropomística taoísta

En el cambio de los siglos XX-XXI se forma una petición de actualización cualitativa del sistema de paradigma ideológico, adaptado a la percepción multivariada del mundo. En las últimas décadas, la sociedad ha formulado nuevos requerimientos para la constitución de las actitudes humanas hacia el mundo, tanto en la mente del público como en la inteligencia histórica y filosófica.

En el contexto contemporáneo de la cultura intelectual, se llama la atención sobre una nueva visión del mundo a través del prisma de la transgresión, que fue iniciada por filósofos tan destacados como M. Foucault [154, 155], J. Lacan [69, 70], J. Deleuze [56] y otros. Al tiempo que destacan la "muerte del sujeto" como parte activa del proceso de la cognición, estos investigadores proponen una cierta interpretación de la transgresión como la superación de los límites de lo posible, una especie de "retirada" del sujeto del poder de la mente.

Así pues, en el contexto del posmodernismo filosófico, la transgresión es un medio de superar conceptualmente las reducciones metodológicas de los modelos tradicionales de pensamiento metafísico y dialéctico, capaz de

constituir las formas más recientes de comprensión de la síntesis de elementos heterogéneos del ser.

En este sentido, la transgresión constituye una alternativa a la metafísica estática de la identidad y al modelo dualista de la dialéctica clásica.

Como parte de la cultura mundial, la cultura ucraniana es históricamente ortodoxa, y por lo tanto sus raíces provienen de la civilización bizantina. Dado este hecho histórico, es especialmente relevante analizar la comprensión de la transgresión en el contexto de las tradiciones antropométricas occidentales y orientales. La actualización de esos estudios es aún más aguda en el contexto de los acontecimientos políticos de hoy, cuando la idea de una crisis general del cristianismo se escucha cada vez más en la sociedad, y no sólo en el contexto de las filosofías nietzscheanas. No se trata sólo de una negación postmoderna de los valores cristianos, cuando en su lugar son cubiertos por ciertos sustitutos disfrazados, como la "voluntad de poder" del superhombre nietzscheano. Se hace hincapié en la objeción sin afirmar algo a cambio; es una creencia total de que todo en el mundo no tiene sentido y es en vano y por lo tanto el mundo mismo no tiene sentido. Así, una persona (y sobre todo un cristiano) se da cuenta de la existencia de una frontera irresistible entre lo obvio y lo implícito, lo posible y lo imposible, lo racional y lo irracional. Esto plantea la cuestión primordial de buscar oportunidades para superar esta frontera insuperable.

Hoy podemos decir que el tema de la transgresión está elaborado antropomísticamente en el campo de la historia de la filosofía, porque es una versión original de la existencia y de la meta-anthropología y permite revelar los fundamentos transgresores de muchas prácticas sociales, así como justificar la presencia de ciertas tendencias destructivas en el hombre.

La antropomística, que distingue orgánicamente la conceptualización del misticismo como una manifestación peculiar de la esencia irracional del hombre en el contexto de su vida espiritual, ha sido inherente al desarrollo filosófico de la sociedad durante muchos milenios, y predetermina la realización de la espiritualidad humana en una armonía innegable, un sentido de trascendencia. En otras palabras, en el contexto de la antropomística, la capacidad única de una persona para poseer su propia conciencia y vida se produce a través del prisma de la racionalidad del paradigma místico del mundo. Debido a esto, la antropomística tuvo una innegable manifestación en prácticamente todas las corrientes filosóficas.

Sin embargo, en ciertos casos de filosofías, las manifestaciones de la antropomística son manifiestas y específicas, y en otros nos aparecen como entidades discutibles que necesitan un estudio cuidadoso. Un ejemplo de esto último es el taoísmo y la antropomística taoísta como fenómeno inherente. Desde nuestro punto de vista, deberían ser objeto de una cuidadosa investigación filosófica hoy en día.

Nótese que la antropomística taoísta, como un sistema religioso y filosófico distinto, se formó a principios de nuestra era y es una consecuencia de la fusión simbiótica de los Lao-tzu [53], Zhuang-tzu [167], Todas estas son filosofías bastante diversas y a veces contradictorias de la antigua China, ya que su propósito era la comprensión de cuestiones que tenían una base cosmológica natural-filosófica y oculto-numerológica. Por lo tanto, a veces se las llama filosóficas naturales. Pero fue la inmersión de los representantes de estas corrientes en las profundidades de la filosofía natural lo que llevó a la creación de los fundamentos de la mistificación del mundo y la esencia del hombre.

A lo largo de su desarrollo secular, la antropomística taoísta ha pasado por una serie de etapas de desarrollo, lo que ha dado lugar a que la tradición antropomística general taoísta evolucione desde un simple conjunto sumatorio de ideas filosóficas individuales contenidas en las enseñanzas de Lao Tzu y Zhuang Tzu hasta un poderoso sistema religioso y filosófico de filosofía y filosofía en China.

Esta posición de la antropomística taoísta se ha observado hasta el día de hoy, a pesar del declive de la tradición general taoísta, debido a la influencia de la "revolución cultural" y a la ruptura de la línea de herencia sistemática de las enseñanzas de los patriarcas de la escuela de los tutores celestiales.

Dentro de la filosofía taoísta, ha surgido un concepto único de transgresión espiritual que influye en el pensamiento filosófico y la cultura tanto de los países occidentales como de la China contemporánea.

Uno de los elementos centrales del concepto de transgresión espiritual en la antropomística taoísta - la doctrina de la inmortalidad - estimuló la creación y el desarrollo de un tipo particular de práctica como un conjunto complejo de ejercicios psicofísicos, así como la alquimia, que tenía por objeto crear el elixir de la inmortalidad.

Por cierto, los problemas de inmortalidad en su trabajo han afectado no sólo a los investigadores chinos. Fue considerado cuidadosamente en los escritos de E.A. Torchinova [111], C.V. Filonov [125, 126, 127], L.I. Mozgovy [79], L.S. Vasilyev [36] y otros.

El tema de este estudio requiere un estudio cuidadoso de la experiencia previa en relación con el análisis filosófico del taoísmo en general y el componente antropológico del misticismo taoísta en particular.

Al mismo tiempo, el análisis de las fuentes científicas sobre esta cuestión lleva a la conclusión de que no hay obras sistemáticas dedicadas a la divulgación del concepto de transgresión espiritual en la antropomística taoísta.

El concepto de transgresión es un medio de reinterpretación de las formas dialécticas de pensamiento, que permite plantear la cuestión del método de síntesis entre entidades que se encuentran en una contradicción dialéctica.

El análisis histórico y filosófico de las fuentes muestra que uno de los principales temas del concepto de transgresión espiritual es el problema del autocontrol.

Por ejemplo, el desarrollo del concepto de transgresión en el contexto de un cierto autocontrol fue influido significativamente por la filosofía del filósofo alemán Martin Heidegger, quien en sus escritos desarrolló la idea de "ser hasta la muerte". Según el pensador, es la existencia humana la clave para comprender todo. Pero la existencia humana, o, en la terminología de Heidegger, "dasein" es, sobre todo, la existencia de la conciencia humana. Debido a esta característica de "dasein" una persona es consciente de su propia mortalidad, y por lo tanto de la temporalidad de la existencia, que impone a su vida ciertas limitaciones.

El concepto de transgresión espiritual es una herramienta irracionalista única para conocer el mundo exterior porque ayuda a descubrir las dimensiones de la trascendencia de la conciencia, superando así las limitaciones de la ciencia clásica y ampliando el horizonte de la conciencia humana de la propia vida.

Ya en la filosofía de F. Nietzsche, es decir, en su concepción de lo sobrehumano, se ha reinterpretado el sistema de coordenadas del paradigma filosófico clásico con sus eslóganes de la amplitud de la razón y la cognición mental. Nietzsche recuerda la existencia de la capacidad biológica de una persona para sobrevivir, según la cual el deseo de vida se equipara con la "voluntad de poder". Esta "voluntad de poder" tiene una naturaleza biológica inherente, y por lo tanto, la comprensión de su esencia está más allá del control de la mente. Así pues, el investigador hace hincapié en la necesidad de seguir reflexionando sobre la búsqueda de seres humanos especiales e irracionales, que van más allá de las direcciones clásicas de las filosofías.

En los escritos de Freud [151], y más tarde en los trabajos de J. Lacan [69, 70], este tema se convirtió en fundamental para el estudio de la transgresión de la conciencia en términos de sistemas no científicos de visión del mundo.

Nótese que las brillantes conclusiones psicoanalíticas de Freud todavía causan una ola de malentendidos en el mundo científico. El discurso gira, en primer lugar, en torno a la "envoltura cultural" del individuo, que supuestamente "esconde" sus instintos brutales, que en última instancia se reducen al instinto sexual. Como resultado, se cuestionan los fundamentos sexuales de las neurosis, que se convirtieron en la base de la psicoterapia freudiana. Sin embargo, las numerosas contemplaciones de los pacientes y la utilización de los principales logros de esta psicoterapia permitieron más tarde a J. Lacan llegar a una conclusión sobre la indiscutible conexión entre el discurso del paciente y el inconsciente: el inconsciente está estructurado como el lenguaje; forma parte del

discurso trans-individual y puede expresarse no sólo en los síntomas de las neurosis sino también someterse a la realización lingüística.

En el siglo XX, gracias a los esfuerzos de los pensadores franceses, la transgresión se centró en una serie de cuestiones de investigación de primer orden. Aquí, en primer lugar, debemos señalar los logros científicos de J. Bataille, en cuyo patrimonio filosófico se revela el problema de la transgresión en forma de deseo de superar los límites de la existencia humana y se realiza en la violación de las facetas de lo establecido, en los escenarios de las vacaciones, el pecado y el erotismo.

Las obras de J. Baudrillard, M. Foucault, M. Blanchot, R. Girard y muchos otros representantes de la postmodernidad filosófica juegan un papel importante en la comprensión de la transgresión.

Por ejemplo, siguiendo la estela de J. Bataille en el modo de vida filosófico la noción de "simulacro" como signos semióticos especiales, que son una copia de algo sin un original bien definido, J. Baudrillard señala que no hay relación entre estos signos específicos y la realidad. Se crean artificialmente, existen por derecho propio y, por lo tanto, requieren un enfoque especial para revelar su esencia. Además, estas entidades artificiales son el resultado de una cierta coincidencia de circunstancias y nos ocultan la realidad de un sustituto, que puede llamarse condicionalmente "hiperrealidad". Pero la "hiperrealidad" ya no es racional y requiere que los investigadores busquen los últimos medios epistemológicos.

M. Foucault [154, 155] intenta sugerir su propia diferenciación de los métodos de formalización e interpretación de la realidad, utilizando los medios de la metodología estructuralista. Utiliza el lenguaje como principio general de ordenamiento y convivencia de las diversas manifestaciones de la cultura, que a primera vista se consideran incompatibles. Pero la posición especial del lenguaje en el sistema de ciencias del siglo XX le permite acercarse a la comprensión de la transgresión mediante una interpretación semiótica (de signos) de la cultura europea.

M. Blanchot [23] esboza la imagen del creador literario destructivo y señala que el nombramiento de un poeta o escritor - en su experiencia de la muerte, en la capacidad de suicidarse, ya que cualquier obra literaria es indirectamente trascendental, conteniendo muchas manifestaciones entonces, pero en el contexto de un permanente y eterno retorno. De ahí que la noción de no ser sea fundamental en su obra. Pero este inexistente está inmerso en el ser, enmascarado en su abismo. La realización de este no-ser sólo es posible a través de la circulación de las palabras, un flujo especial, impersonal, indefinible del lenguaje que puede persistir en nuestras vidas después de la desaparición de la literatura.

Por último, René Girard, renombrado filósofo, antropólogo y crítico literario francés, fundador de la teoría del "deseo mimético", ve la transgresión

directamente en la esencia de una persona que se asocia con la esfera de lo religioso, es decir, lo sagrado y sacrificado. Cree que la sociedad humana y la cultura en general son el resultado de una transformación religiosa de la agresión colectiva en una víctima elegida. Y entonces en la sociedad, la comprensión de la agresión se convierte en una costumbre de sacrificio, y la víctima - un "símbolo sagrado", sin el cual no se puede establecer la paz y la armonía. De ello se deduce que la cultura en general es el resultado de la imitación y la violencia.

También hay que hacer hincapié en los trabajos antropológicos de J. Heizinga y M. Eliade [57], que desempeñaron un papel especial en la comprensión filosófica del fenómeno de la transgresión. Estos autores trataron de descubrir la naturaleza intrínseca de una persona arcaica que, de un modo u otro, se manifiesta inconscientemente en ciertos prejuicios religiosos y gestos rituales.

J. Derrida, K. Schmitt y P. Sorokin desarrollaron conceptos más cercanos a la noción de transgresión a través de la consideración de fenómenos como la revolución, la guerra y el poder.

Las cuestiones básicas de la filosofía existencial, a saber, la conexión del hombre con Dios, la ansiedad de su existencia, la perdición, la alienación, la mortalidad, etc., se trazan en las relaciones especiales de las ideas de la transgresión. Por lo tanto, la interpretación de la transgresión en la perspectiva del discurso existencial fue influenciada por los trabajos de M. Berdyaev y K. Jaspers.

Entre los filósofos ucranianos contemporáneos, el problema de la transgresión fue considerado por V. Chernetsky, T. Gundorova y J. Polishchuk.

La fuente de la antropomística taoísta en nuestro estudio son los siguientes textos clásicos taoístas: "Laō Tzu", "Zhuang Tzu", "Tian Tzu Qi", "Baopu Tzu", "Guan Yin Tzu", "Tao de Jing", Zhuang Tzu, y otros. Su análisis, de hecho, determinó la profundidad y el significado de la disertación, porque fue en estos monumentos escritos del taoísmo donde el autor encontró el material necesario para determinar las definiciones clave de la idea antropomística del taoísmo.

La metodología del análisis filosófico de la transgresión espiritual es el método dialéctico de la percepción filosófica. La metodología dialéctica como enfoque generalizado de la consideración de la transgresión espiritual, teniendo en cuenta sus contradicciones y cambios internos, se aplicó al análisis de las obras científicas de M. Ya. Bichurina [19-22], P.P. Tsvetkova [165], S.M. Georgievsky [44-47] y otros investigadores, que contribuyeron al desarrollo de la visión teórica de los puntos de vista de Lao Tzu y a la formación de la variabilidad en la interpretación del texto canónico.

El uso de los logros teóricos de científicos como L. Viger [187] y K.K. Flug [148-150], ayudó a fundamentar la aplicación de la generalización paradigmática de las ideas taoístas en el contexto de su desarrollo histórico, las relaciones internas y los factores externos de su formación.

Se consideran importantes desde el punto de vista de la contribución científica al desarrollo conceptual del concepto de transgresión, pero son objeto de una crítica constructiva de las conclusiones de Jan Hin-Shun [179], que se desarrollaron más en la investigación de LD. Pozdneeva [87].

Las conclusiones esenciales sobre la esencia de la tradición antropomista taoísta se encuentran en la sinología japonesa. Aquí, en primer lugar, las antiguas explicaciones históricas y filosóficas del especialista japonés de Ofuti (Obuti) Ninja "Dokesi-no Kenko (Estudio de la Historia del Taoísmo)" y "Seki-no doki (Taoísmo Temprano)" [185], que son sin duda los mejores estudios del Taoísmo.

Una de las obras más importantes que arroja luz sobre las ideas de la tradición antropomista en los textos religiosos taoístas es la obra de Chen Go-fu, "El estudio del origen del canon taoísta" [168], que tiene una complejidad sin precedentes.

Las etapas del desarrollo del taoísmo, el refinamiento de la metodología del taoísmo, la revelación de las cuestiones de la génesis, la evolución y el contenido histórico de la tradición antropomista taoísta están dedicadas a las obras de L.S. Vasilyeva [36-37], EA Torchinova [109-114], L.M. Menshikov [78] y otros.

Una descripción detallada de las etapas del desarrollo de las ideas de la tradición antropomista taoísta se expone en las obras de los pensadores chinos [53, pág. 413-431], y un ejemplo sorprendente de su aplicación práctica - en la obra de AL Kovban [67].

Abarcan el aspecto del taoísmo, los estudios chinos y la textología, que hasta ahora no se habían investigado suficientemente, y contienen material nuevo sobre la historia de la civilización china durante la temprana Edad Media [117-147]. En estas obras, un destacado experto chino aplica exhaustivamente diversos métodos metodológicos de investigación científica, a saber: la participación de factores conceptuales del taoísmo, el análisis semántico de los textos chinos, el análisis de los textos taoístas en el sistema de la historia intelectual china y otras técnicas de análisis filológico cuidadoso de las fuentes primarias taoístas. En consecuencia, se nos presenta un esbozo histórico y filosófico de los primeros monumentos de la tradición religiosa taoísta: los fundamentos estructurales de su origen y los problemas de formación, así como el contenido ideológico-teórico y figurativo-metafórico de estos monumentos en su desarrollo histórico. Pero, en nuestra opinión, lo principal de estos estudios es la formación del sistema de ideas taoísta sobre la persona, que se considera como el espacio de explicación de las fuerzas más esenciales del universo.

Así pues, los enfoques metodológicos de los expertos extranjeros para el estudio de las ideas antropomistas del taoísmo encarnan una diversa gama de instalaciones científicas, desde los experimentos positivistas hasta los tratados

existencialistas-fenomenológicos, mientras que en el pensamiento filosófico nacional del estudio del plan.

Dada la necesidad de crear un concepto antropomístico básico del taoísmo en el contexto de esta disertación y en vista de las principales tendencias nacionales y extranjeras, tenemos razón al centrarnos en el análisis histórico y filosófico del concepto de transgresión espiritual en la antropomística taoísta como base.

1.2. El concepto de transgresión como medio de la hermenéutica histórico-filosófica del discurso antropomista del taoísmo

La popularidad y la importancia significativa del taoísmo en la vida cultural del Lejano Oriente debe ser sobreestimada. De ahí que haya un interés particular en esta tradición filosófica por parte de los especialistas en una amplia gama de especialidades y campos científicos.

Sin embargo, la historia del estudio de las ideas antropomistas en el contexto del taoísmo data de mediados del siglo XIX. Más M.Y. Bichurin en sus obras [19-22] "China en un estado civil y moral", "Descripción estadística del imperio chino", "Descripción de la religión de los eruditos, compilada por las obras del monje Yakinfá", "China, sus habitantes, costumbres, educación" hizo un análisis bastante detallado de las manifestaciones de la antropomística contenidas en la colección de textos "Tao-de-ching" - una de las obras filosóficas más famosas de China, cuya historia se remonta a la antigüedad y se atribuye a Lao Tzu (siglos IV - V. A.C.).

En las exploraciones científicas del PP Tsvetkov se aplicó un enfoque tipo-comparativo en el estudio de los rasgos definitorios del taoísmo como doctrina del Camino (Tao) y de las propiedades de la naturaleza humana. Este autor comentó las enseñanzas del Tao de Ching como una forma de atraer la felicidad y un medio de deshacerse de la angustia y la preocupación. Se hizo especial hincapié en la historia de la religión taoísta, y en particular en la "alquimia" taoísta [165].

Entre las obras importantes para el estudio de las ideas antropomistas taoístas figuran las del académico ruso VP Vasilyev "Ensayo sobre la historia de la literatura china", "Materiales sobre la historia de la literatura china", "Historia temprana de los antiguos monumentos escritos chinos", "Libro manuscrito en la cultura de los pueblos de Oriente", "Orígenes de la civilización china", "Cultos, religiones, tradiciones en China", "Problemas de la génesis del pensamiento chino" [32-37]. En estas obras, al explorar el monumento literario "Tao-de-ching" y otras obras religiosas poco conocidas, el científico no sólo caracterizó los rasgos del taoísmo como una religión que se originó al comienzo de una nueva era, sino que también mostró la influencia decisiva del budismo en los conceptos taoístas. Criticando la creencia generalmente aceptada de los orientalistas de que Lao Tzu es el autor de "Tao de ching", el vicepresidente

Vasiliev fue más allá de los textos de "Tao de ching" y "Zhuang Tzu" y comenzó a utilizar el canon de obras taoístas menos comunes. El investigador observó el importante impacto de los primeros escritos budistas (a saber, la colección "Guang hun min tzu") en la investigación científica; describió sistemáticamente los principales personajes de la mitología taoísta.

Los temas taoístas se encuentran a menudo en las obras de VS Solovyov, en las que no sólo esbozó el material empírico de su propia investigación, sino que también intentó dar un esbozo original de la cultura china. Al mismo tiempo, el científico esbozó los rasgos comunes del taoísmo y el confucianismo.

Las ideas antropomistas atribuidas a Lao Tzu también atrajeron la atención de LM Tolstoi, que se deriva de obras como "Carta a los chinos", "Sabiduría china", "Expresiones del sabio chino Lao Tze, elegidas por LM Tolstim, Café Surat, Sabio chino Lao Tse, y otras. [104-107]. En el primer taoísmo encuentra confirmación de muchas de sus ideas sobre el amor como fundamento divino del alma humana y la prioridad axiológica de la doctrina de "resistencia al mal por la violencia".

A principios del siglo XX, la investigación científica de los textos taoístas se hizo más activa. Así, en 1911, Leon Wiger compiló el primer catálogo moderno del cuerpo de textos taoístas [187]. En nuestra opinión, este trabajo, pionero para su época, tiene algunos inconvenientes, y la interpretación de L. Wiger de los textos individuales hoy en día no parece tener mucho éxito. Pero estas observaciones sólo pueden hacerse en términos del nivel actual de comprensión del taoísmo, en el que los estudios del historiador chino francés han desempeñado un papel importante.

Cabe destacar el legado creativo de K. K. Flug [148-150], que también tiene un impacto significativo en la evolución de la comprensión de la filosofía taoísta. El investigador logró no sólo caracterizar las principales etapas de la historia de la Colección de Libros Dao-zzana, sino también preparar cuidadosamente un aparato científico, significativo en cuanto a la cobertura de nombres, transformando así sus obras en estudios únicos que podrían servir de base para los últimos avances científicos. Cabe destacar la monografía "La historia del libro impreso chino de los siglos X-XII de la era solar". [148], en la que el autor considera el papel de los monasterios taoístas como centros culturales de la China tradicional.

En 1950, Jan Hing-Shun tradujo por primera vez al ruso el Tao-de-ching [179]. Fue este trabajo el que formó la base de todos los últimos estudios del taoísmo en el espacio post-soviético y proporcionó a los estudios chinos modernos una importante y necesaria experiencia en la fundamentación de la ideología china con la ayuda del texto original chino. Y hoy en día, ninguna investigación fundamental sobre la filosofía del Taoísmo está prácticamente completa sin los trabajos de Yang Hin-Shun.

En 1960, LD Pozdneeva tradujo por primera vez al ruso el no menos importante texto taoísta Zhuang-tzu [87]. A pesar de que este texto es la única traducción al ruso de la fuente original (y por lo tanto, se debe sobreestimar la importancia de la obra), ha provocado un intenso discurso y críticas de los expertos chinos.

El explorador japonés Ofuti Ninja es una figura significativa en la tradición científica de la investigación del taoísmo. Sus obras "Shoki-no-dozi (Taoísmo temprano)" y "Dokesi-no Kenko (Investigación de la historia del taoísmo)" [85, 86] representan la cúspide de los estudios taoístas modernos.

Entre las obras del período moderno se puede distinguir la monografía "Culto, Religión, Tradición en China" VP Vasilyev, que contiene una sección sobre el taoísmo [36, p. 218-290]. En esta obra el autor revela la esencia del taoísmo como un sistema religioso de varios niveles.

El reconocido científico-sinólogo e historiador de la filosofía Ye.O. Torchinov, en su monografía "El taoísmo: la experiencia de la descripción histórica y religiosa" [109], examina el origen y la génesis de la tradición antropomista taoísta. Revela el taoísmo como la religión nacional china que surgió de la síntesis de las doctrinas filosóficas y religiosas de Lao Tzu, Zhuang Tzu, la pureza más elevada (Maoshan) y la verdadera unidad (Zhen y). Dada la importancia de las enseñanzas del Dao para la China tradicional, el autor se centra en el análisis de los ejercicios gimnásticos y espirituales, las prácticas contemplativas y sexuales, la esencia de la alquimia, etc., es decir, explora la diversidad de la psicotécnica taoísta, que sienta las bases para la puesta en práctica de la transgresión espiritual en el contexto de la antropomía oriental. Como resultado, EA Torchinov concluye que el taoísmo actúa como un curso ideológico, que contiene la doctrina religiosa de los niveles filosóficos y reflexivos y el logro psicofisiológico de los estados alterados de la psique, que, desde el punto de vista de la conciencia religiosa, son conscientes.

En el taoísmo, E.A. Torchinov distingue dos etapas de desarrollo, a las que llama convencionalmente, respectivamente, la etapa de formación de una sola tradición taoísta y la etapa de desarrollo del taoísmo como religión desarrollada. Cada una de ellas se divide en períodos separados. La primera etapa contiene el período de las antiguas creencias religiosas pre taoístas (hasta los siglos IV a III a.C.), el período de las creencias "racionalizadas" (siglos III a.C. - II a.C.) y el período final de compilación del taoísmo como corriente ideológica polimórfica (siglo II d.C.), en el que se sintetizaron finalmente las direcciones del período predominante.

La etapa de desarrollo del taoísmo como religión desarrollada, el investigador se divide condicionalmente en un período de rápida institucionalización y formación de diversas escuelas taoístas (siglos II a VI); el período de formación de direcciones taoístas integrales de la época de

fragmentación y desarrollo de tendencias de la etapa anterior (siglos VII a VIII); el período de formación de prerrequisitos para el surgimiento de "nuevas escuelas", cuando el deseo de superación personal, que se realiza a través de la práctica meditativa (siglos IX a XI.); el período de la aparición de "nuevas escuelas" (siglos XII-XIII.). Durante este período - los días de estancamiento ideológico y triunfo del sincretismo religioso taoísta, que contiene un período de formación activa del sincretismo taoísta a través de "buenos libros" (shan-shu) (siglos XIV-XVI), un período de dominio completo del sincretismo religioso y posición semisubordinada XV - principios del siglo XX), y, por último, el período moderno asociado a la transformación del taoísmo en las condiciones de transformación revolucionaria de la sociedad china tradicional [93, p. 304]. Sin embargo, según el pensador, el desarrollo progresivo del taoísmo termina exactamente en el período 1445 - 1607, lo que queda registrado por el diseño final del "Tao-tsang", que dejó de ser reabastecido con nuevas obras.

En nuestra opinión, los trabajos de Torchinov son los más profundos en el espacio post-soviético en el campo del estudio de la tradición antropomista taoísta.

En 1986 se publicó la obra de EO Torchinov, de la que son coautores, junto con AI Kobzev y NV Morozov, "El tesoro del Tao" [65], que contribuyó enormemente al desarrollo de los estudios taoístas nacionales. El artículo revela la esencia del canon taoísta y toca la historia del taoísmo.

En los años noventa del siglo pasado se publicó la obra de LM Menshikov, en la que se dedica toda una sección a la historia temprana de las colecciones de libros taoístas [78, p. 193-206]. Esta obra se reconoce como un importante y exhaustivo estudio sobre la comprensión ulterior de la filosofía taoísta, ya que en ella, LM Menshikov, basándose en el texto chino, examina no sólo las fuentes taoístas sino también los textos de la tradición budista. El estudio demostró un modelo de metodología de la ciencia taoísta que sustenta el trabajo con las fuentes primarias.

Las ideas antropomistas del taoísmo se investigaron a fondo en los trabajos de Filonov [117-147], en los que el investigador, al analizar la historia de la formación y la clasificación estructural del canon taoísta ("Tao-zana"), desarrolló una metodología de hermenéutica textual-filológica para el análisis de los primeros textos de las tradiciones taoístas. En la disertación "Monumentos escritos taoístas de los siglos III-VI", el autor investigó los monumentos de la tradición religiosa taoísta de la Colección de Libros Shantzín y propuso por primera vez una metodología integral para analizarlos.

Pero es especialmente digno de mención el análisis realizado por Filonov de la obra fundamental taoísta "Juan-ting-ching", ya que en ella el autoconocimiento taoísta percibe la topografía del hombre como un cosmos antropológico, uno de los tipos de auto-mejora.

El investigador señala que la teoría del espacio antropológico es un sistema multinivel en el que se pueden distinguir los siguientes componentes:

- 1) los diagramas estructurales básicos y adicionales, que son los sistemas de órganos internos del hombre, tradicionalmente llamados "cinco depósitos" en el contexto de la cultura china;
- 2) el concepto de deidades "internas" (neu-shen), es decir, las deidades espirituales percibidas por los habitantes del cosmos del cuerpo humano;
- 3) el método de actualización de los objetos espaciales antropológicos - "visión interior";
- 4) el concepto de las fuerzas motrices del espacio antropológico - la teoría de la interacción dinámica de las fuerzas yin-yang dentro del hombre;
- 5) el concepto de homomorfismo, o similitud estructural del micro y el macrocosmos, así como sus componentes individuales;
- 6) el concepto de cultivo del espíritu a través del fomento del cuerpo y el concepto asociado de superar la muerte;
- 7) la idea del vínculo entre la salud física y la adquisición de la condición de inmortalidad - Xiang. En general, en el Taoísmo, la palabra Xian es ambigua. Por lo tanto, sería erróneo darle el valor exclusivo de la propiedad "lucha por la inmortalidad". Se trata más bien de una tendencia a ascender a los mundos sagrados superiores, es decir, a ser un chamán, un mago con cualidades sobrenaturales inherentes;
- 8) el motivo del "viaje", según el cual el taoísta, a través de los paisajes de su cosmos interior, se convierte en Xiang y recibe la capacidad de convocar en su cuerpo a las deidades celestiales o de controlar las fuerzas del universo [117].

La obra del legendario pensador chino Chen Go-fu, "El estudio del origen del canon taoísta" ("Tao Tsang Yuan Kao") [168], publicada en 1935, es una obra única en la evolución de los estudios taoístas. Cabe señalar que su autora era una química-técnica en su especialidad principal. Sin embargo, a pesar de la incoherencia entre la especialidad del investigador y su interés en el taoísmo, podemos afirmar con confianza que la obra es un estudio ampliamente reconocido del canon taoísta, que sigue siendo prominente tanto en lo que respecta a su fundamento como a la profundidad de la búsqueda filosófica.

Sin duda, la tradición científica china es un estudio textual y filológico líder de los textos taoístas. Sin embargo, es aconsejable señalar algunas limitaciones en la labor de los pensadores chinos, cuyas filosofías estaban dirigidas al estudio de los textos "clásicos" en interés de la élite confuciana (refiriéndose a las obras de "Lao-tzu", "Zhuang-tzu", "Tsan tun-qi" ", " Baopu-

tzu ", Guan Yin-tzu "), mientras que la gran mayoría de los demás textos canónicos se consideraban "supersticiosos" y "vacíos", no dignos de atención.

La revolución burguesa de 1911 en China impulsó el surgimiento de una serie de estudios exhaustivos del taoísmo, desarrollados a la luz de la entonces conocida evolución del pensamiento filosófico europeo, que variaba dentro de los enfoques positivistas y existencialistas-fenomenológicos. Además, una considerable influencia en las conclusiones científicas y prácticas de los reconocidos pensadores chinos Fu Jin-tzu, Xu Dishan, Zhong Zhao-tzu, Wen Ido y muchos otros contribuyeron al enfoque sociológico de la escuela filosófica francesa debido a la formación en sus anales de la metodología de consideración de las perspectivas religiosas de la perspectiva religiosa .

Cabe señalar que hay diferencias significativas entre los estudios históricos y filosóficos extranjeros y nacionales de las ideas antropomistas de la tradición taoísta. En Ucrania, a diferencia de una cantidad considerable de investigaciones científicas europeas sobre cuestiones taoístas, no hay de hecho ninguna disertación fundamental ni trabajos filosóficos monográficos sobre los problemas del taoísmo.

En nuestra opinión, un interés científico considerable es el artículo de Yurchenko y Kostenko, "La ética del taoísmo en el contexto de la cultura china" [177], que está dedicado al estudio del multivectorialismo de las representaciones éticas en el taoísmo. El resultado más importante del trabajo mencionado, que se basa en el método histórico de generalizar inductivamente hechos, opiniones y conceptos, puede concluirse que el taoísmo como escuela filosófica constituye una especie de plataforma "experimental" para el establecimiento de tendencias éticas no sólo en la cultura oriental, sino también en general. de este fenómeno.

Se presta especial atención a la conclusión de los autores de que el espíritu del taoísmo no se limita a su orientación práctica, sino que actúa como una forma eficaz de lograr la armonía, un equilibrio constante que dura toda la vida. Esto distingue los vínculos horizontales y verticales a través de los cuales se logra el Tao.

Los vínculos horizontales de los logros del Tao se forman construyendo la armonía ética taoísta entre las personas. A su vez, los vínculos verticales están representados por seis pasos. El primero de ellos incluye la educación de sí mismo; el segundo y tercer paso es comprender su papel único en la familia y en la sociedad; el cuarto - la conciencia de sí mismo en el estado; el quinto - lograr la armonía con el mundo; finalmente, el sexto es la conciencia de la posición de uno en el universo.

Hoy en día, a principios del milenio, nunca antes se ha sentido la crisis mundial de la civilización moderna, lo que ha provocado un aumento significativo de la gama de tendencias negativas en el desarrollo social,

incluidos los problemas en la relación entre el hombre y la sociedad. No se trata sólo de repensar los fundamentos de la interacción moral y ética entre las personas, sino también de su globalización, es decir, de la formación de un modelo universal de comportamiento interpersonal en el siglo XXI. Tales consideraciones deben basarse, sin duda, en un concepto transnacional del propósito y las normas de la habitación humana en la Tierra, basado en los principios de la ética y la alta moralidad, bastante profundo, original y muy diverso en el contexto del taoísmo. Creemos que el Taoísmo, desde estas posiciones, servirá de base para construir un mecanismo moderno de interacción entre el hombre y la sociedad. Por lo tanto, los rituales de la sociedad tradicional china deben ser cuidadosamente considerados y analizados.

Exitosa desde este punto de vista es la investigación de Khavronenko "Cultos y Rituales Tradicionales de China" [158]. En su obra, el autor demuestra el papel fundamental de los rituales de la sociedad china en los modelos de civilización de tipo confuciano desde el punto de vista de su función formadora de cultura. Señala que el taoísmo está en la cima del panteón personal del Tao, e indica que el gran Tao está incluso por encima del cielo, pero no adquiere las características personificadas del hacedor de milagros inherentes a las deidades en el contexto de otras corrientes religiosas.

Los taoístas son considerados la más alta deidad del emperador Yu-huang, quien, según la concepción mitológica, proviene de los humanos. Yu-huang era el señor, pero luego por su propia voluntad renunció al trono, dejó su vida mundana, se convirtió en ermitaño, y finalmente se convirtió en una deidad.

En general, el hombre está sujeto a la influencia de casi 33.000 deidades, lo que se refleja en la cultura taoísta. Tratan de interpretar esta influencia en la vida real con la ayuda de mascotas, adivinación, órdenes.

Además, en el siglo II d.C., comenzó el proceso de adoración del legendario fundador del taoísmo, Lao Tzu. Esta época histórica se caracteriza por la profundización del componente religioso del taoísmo, que se manifestó en la aparición de ministros de culto profesionales y sus asociaciones, y se ha generalizado un sistema holístico de rituales y prácticas de culto. Hasta el día de hoy, todavía contienen cultos chamánicos, ciertas manifestaciones de éxtasis y actitudes trans-mundialistas.

En honor a las grandes deidades, los taoístas construyeron templos especiales para recoger donaciones y crear ídolos de fe. El lugar de los rituales y el culto no sólo era un edificio de culto, sino que los sacerdotes elegían místicamente cualquier otro territorio, lo que, en su opinión, facilitaba la realización de acciones mágicas.

Los taoístas veían el contacto con los dioses con el propósito de llevar a cabo tales rituales con el fin de recibir ayuda y consejo de ellos, demostrando su propio respeto ilimitado y su consentimiento tácito para recibir apoyo y cuidado.

Además, es necesario señalar el conocido y difundido sistema taoísta de ejercicios físicos especiales, que contiene la práctica de la respiración, la meditación, la renovación de la alquimia interna.

Es bastante justo concluir que el taoísmo, como religión nacional china, no pudo crear una base dogmática única como el "Símbolo de la Fe" cristiano, que sin duda reflejaba las peculiaridades de las actividades rituales de los taoístas en todos los niveles de organización. También es bien conocido el hecho de que no existe una única estructura eclesiástica en el taoísmo [158].

Cabe destacar la obra de A. Gutsulyak "El uso del taoísmo en la versión china de la doctrina comunista" [50], en la que el autor considera la base filosófica de la formación de la versión nacional de la ideología comunista china, cuya base se basa en la tradición taoísta.

En su estudio sobre el concepto de amor en el contexto cultural específico del cuadro del mundo de la etnia china [170], el investigador ucraniano M. Shamshur hizo una rebanada paradigmática moderna de la definición de amor y reveló su esencia como un sentimiento antropomístico personal. Así, justificó la prevalencia de la idea clave del amor a la vida en la antropomística taoísta, que dio lugar a los esfuerzos de los taoístas por asegurar su propia longevidad. Determinar esto es la armonía en el mundo y el equilibrio en la vida, las emociones y el estado material del hombre.

MA Shamshur hace observaciones fundamentales sobre la importante y muy responsable actitud de los taoístas hacia la vida íntima, trazando en este contexto un paralelismo entre los taoístas y el pueblo indio. Plantea los principales factores taoístas que son decisivos en la relación entre un hombre y una mujer: está libre de complejos de relación.

Cabe señalar que el estudio de los principios de las relaciones íntimas entre las personas formulado en las profundidades del taoísmo es de interés para los científicos de hoy en día, ya que identifica como la principal palanca y el componente natural básico de la comunicación conyugal la vida íntima en la que los taoístas veían la causa de la longevidad.

Esta "Práctica del Camino" proporciona una increíble actividad de la conciencia, que se combina con la máxima plenitud del instinto sexual y es una manifestación directa de la interacción de las fuerzas cósmicas del yin y el yang, un gran arte que ayuda a liberar el Puro Deseo escondido en el vientre de la sexualidad.

MA Shamshur señala que las relaciones íntimas son interpretadas por los taoístas como una interacción entre el agua (femenina) y el fuego (masculino), y el coito reproduce las principales etapas de la mejora psicosomática. Además, cada aspecto de esta perfección adquiere un profundo contenido cosmológico, que es una esencia velada de un acontecimiento espiritual y creativo [170].

También es interesante el hecho de que las relaciones íntimas en el Taoísmo son vistas como el medio más simple, pero bastante efectivo, de capturar la energía femenina, que, a su vez, es un prerrequisito para alcanzar el estado deseado en el Camino.

Es bastante justo que el investigador concluya que los taoístas gradualmente (es decir, en la Edad Media) llegaron a la conclusión de que hay una relación fundamental entre la alquimia mental (interna) del hombre y la esfera de la vida íntima. Es fácil ver que esta opinión es confirmada por los científicos modernos.

En este contexto, conviene destacar la importancia científica de las investigaciones de A. Akimova, cuyos resultados se reflejaron en la obra "Rasgos artísticos del tratado filosófico" Tao de Jing "[6]. El autor demuestra que es imposible dar una traducción adecuada de "Tao de ching" en general. Sólo puede expresar su propia actitud hacia estos textos. Además, es incorrecto afirmar que Lao Tzu revela la esencia del Tao: se limita a generalizar el contenido del Tao de Jing como resultado de la sistematización y justificación de las propias impresiones leídas y comprendidas.

Sin embargo, esto no debe tomarse en modo alguno como una conclusión sobre la imposibilidad de conocer el Tao en general como tal, ya que el enfoque especial conocido para el estudio del "Tao de Jing" es esotérico, saturado de elementos de misticismo. Por lo tanto, es imposible comprender el Tao sólo por la razón de la mente, ya que es informe y elevado sobre la naturaleza. Para fusionarse con el Tao, hay que conocer su esencia como el concepto de las fuerzas motrices del cosmos antropológico - la teoría de la interacción dinámica de las fuerzas yin-yang dentro de sí mismo.

Sin embargo, el Tao es imposible de ver porque sólo está disponible en un momento de iluminación. Por lo tanto, el Tao-de-jing es un tratado difícil de entender cuyo significado se revela más allá de la lógica y la razón, a saber, en el nivel de la percepción intuitiva y la penetración profunda.

A. Akimova muestra convincentemente que esta obra está llena de medios artísticos. Pero aquí es apropiado dar alguna explicación: La peculiaridad de interpretar el contenido del Tao-de-jing es distinguir entre su original y las muchas copias creadas artificialmente por investigadores y lectores que buscaban comprender el Tao. Uno de los criterios determinantes que distingue una obra original de una falsificación es su "naturalidad" y "simplicidad". Al mismo tiempo, tanto la "naturalidad" como la "simplicidad" proceden de la idea de la "gran belleza del Tao" como la belleza de la naturaleza, que no fue tocada por la mano del hombre.

La esencia taoísta de la "espiritualidad" del hombre radica en la capacidad de descubrir por sí mismo el contenido del "Tao de ching", que queda oculto por la estructura formal del propio texto. El conocimiento del mismo debe

construirse mediante el desarrollo de asociaciones semánticas y figurativas, que se caracterizan por lo incompleto y la falta de acuerdo. Por consiguiente, la realización de las cualidades espirituales del hombre en este contexto es la posibilidad de manifestación de una cierta fantasía para la comprensión del contenido profundo de las obras taoístas y la construcción independiente de la línea de meta de la trama. Por lo tanto, no se puede estar en desacuerdo con la conclusión de A. Akimova de que es el misterio que envuelve el contenido de las enseñanzas de los taoístas. Su revelación sólo es posible a través del acto de realización de la transgresión espiritual, que permite a una persona cruzar el límite indispensable de la conciencia humana, y por lo tanto someterse a una transformación espiritual esencial [6].

Cabe destacar el trabajo del investigador ucraniano V. Kiktenko, que se dedica a analizar críticamente las conclusiones del sinólogo británico D. Nidem sobre las peculiaridades de las doctrinas de las escuelas filosóficas de la China tradicional [64]. En el documento se describen las peculiaridades de las filosofías de D. Nidem sobre el origen y el desarrollo de la ciencia china, que pasaron desapercibidas en los escritos analíticos de otros investigadores.

V. Kiktenko cree con razón que D. Nidem encuentra una fuente metodológica de la ciencia china en el taoísmo. Fue la mejora de los fundamentos del taoísmo hasta el siglo XVII lo que condujo a un nivel de desarrollo de la ciencia china superior al europeo.

El hecho es que la base del pensamiento filosófico y científico chino es el cosmos antropológico taoísta del hombre, que proviene de la interconexión e interdependencia de todos los fenómenos del mundo. De ahí el surgimiento de la primera ciencia china sobre la europea: además de las ciencias generalmente reconocidas en el mundo basadas en los fundamentos de la racionalidad (astronomía, matemáticas, física, química, etc.), la ciencia china contenía además la alquimia taoísta. La medicina en esta lista de campos científicos ocupaba un lugar intermedio y, por lo tanto, estaba más avanzada que en Europa. Esta conclusión está respaldada por las importantes contribuciones científicas y prácticas de los taoístas en los campos de la química, la biología, la farmacia y la botánica, no sólo en China sino también en Corea, Japón y Vietnam.

Por otra parte, D. Nidem describió la axiología antropológica del taoísmo como el deseo de longevidad corporal y en general de inmortalidad mediante la aplicación de métodos respiratorios y terapéuticos, incluidas las técnicas gimnásticas y sexuales [64].

Así pues, hoy en día, la ciencia extranjera ha acumulado una importante base de investigación en el taoísmo, lo que nos permite hablar de la tradición establecida de explorar las ideas antropomistas en la moderna tradición histórica y filosófica del taoísmo, que tratamos de utilizar activamente.

Conclusión

1. Un examen crítico de la literatura científica ha permitido identificar las tendencias actuales en el análisis histórico y filosófico de la evolución de la visión del mundo taoísta, que atestiguan el predominio de dos posiciones mutuamente excluyentes en la experiencia científica de las formas no científicas de visión del mundo: el descriptivismo objetivista y el subjetivista. La superación de las contradicciones entre estos dos enfoques es un criterio clave para el desarrollo del aparato metodológico de reconstrucción histórica y filosófica de los elementos del paradigma conceptual taoísta. La solución de este problema requiere que se añada el enfoque arqueológico clásico de la historia de las ideas mediante los elementos de la hermenéutica constructiva de las formas de pensamiento de las épocas pasadas por medio del pensamiento filosófico moderno.

El análisis de la literatura científica muestra la necesidad de la aplicación histórica y filosófica de los logros de la filosofía moderna. En el contexto de este estudio, dos soluciones metodológicas surgen como clave para esta tarea: interpretar la historia del misticismo taoísta como una evolución del antropomismo y conceptualizar las ideas de los pensadores taoístas sobre la naturaleza de la síntesis mística por medio del concepto de transgresión.

2. Las investigaciones sobre la evolución de las ideas de los pensadores taoístas en cuanto a la naturaleza de la experiencia mística con las herramientas metodológicas modernas se han agotado hace mucho tiempo y necesitan una actualización radical. La fuente de esa actualización es la conceptualización de las representaciones preteóricas, en particular místicas, a través de los conceptos del pensamiento filosófico moderno. En el contexto de la posmodernidad filosófica, la transgresión es un medio de superar conceptualmente las reducciones metodológicas de los modelos tradicionales de pensamiento metafísico y dialéctico, capaz de constituir las formas más recientes de entender la síntesis de elementos heterogéneos del ser. La transgresión, como alternativa a la metafísica estática de la identidad y al modelo dualista de la dialéctica clásica, es un medio conveniente para repensar las ideas sobre la esencia de la síntesis mística, que es el componente sustantivo universal de los sistemas de visión sincrética del mundo.

3. Las investigaciones modernas sobre la metodología de análisis filosófico de los textos clásicos "Lao-tzu", "Zhuang-tzu", "Tsan-tun-qi", "Baopu-tzu", "Guan Yin-tzu" y otros. difieren en la perspectiva filosófica fundamental y la solidez de las conclusiones obtenidas. Se intentó resolver importantes problemas científicos y prácticos de aislamiento de las etapas del taoísmo, aclarando la metodología de la taología, revelando las cuestiones de la génesis, la evolución y el contenido histórico de la tradición antropomista taoísta. En los estudios teóricos del período moderno se han aplicado por primera vez técnicas metodológicas innovadoras: atracción de información compatible con las fuentes taoístas, análisis semántico de textos directamente chinos, análisis de textos taoístas en el sistema de logros culturales y filosóficos chinos y técnicas de análisis filológico cuidadoso.

CAPÍTULO 2. EL PROBLEMA DE LA TRANSGRESIÓN ESPIRITUAL EN EL CONTEXTO DE LA FORMACIÓN DE LA ANTROPOMÍSTICA TAOÍSTA

La especificidad de la evolución del sistema de visión del mundo taoísta es la combinación sincrética del misticismo teórico-espiritual con el misticismo del cuerpo y la práctica activa.

El camino desde el misticismo mitológico enstático y el misticismo filosófico de la conciencia del Taoísmo temprano y maduro hasta el misticismo de la acción religiosa y el misticismo de la alquimia posterior del Taoísmo tardío debe trazarse precisamente en términos de antropomística, es decir, como el desarrollo de las prácticas de subjetivación.

En este contexto, la transgresión es un elemento central de la ontología mística, ya que implica un momento de incertidumbre sobre el estado de transición entre los niveles del desarrollo espiritual interno de la persona, abierto a la identificación por medio de la conciencia.

2.1 Etapas de desarrollo de la tradición antropomista taoísta

El análisis de las fuentes primarias en la sección anterior nos lleva a la tesis de que es el camino evolutivo de la antropomística taoísta el que puede revelar y hasta cierto punto fundamentar las principales cuestiones de la transgresión espiritual en cada etapa del desarrollo de la tradición antropomista taoísta.

Los orígenes de las primeras visiones antropomistas del taoísmo se remontan al período Zhango (siglos V a III), cuando se formó la escuela espiritual "Tao y De" como una unión sistemática de organizaciones ideológicas espontáneas [7]. Las enseñanzas del Dao y el De han sido cubiertas en los trabajos de Tao de Jing [53] y Zhuang Tzu [167].

El concepto básico de "Tao-de-ching" es la existencia de una única sustancia, que es la causa fundamental de todo lo que está disponible. Las primeras ideas taoístas que llegaron a conocerse como el Tao-Jiao estaban estrechamente asociadas con los rituales de exorcismo de los espíritus malignos, con la curación, las antiguas fiestas populares.

Traducido del chino, Tao significa "Camino", "Carretera", "Principio Superior", "Método" y similares. El sabio Lao-tzu, a quien la gran mayoría de los eruditos consideran el autor del tratado de Tao-de-ching, ve al Tao como una formación coherente y natural que existe sin ninguna interferencia externa. Da nacimiento a todas las cosas, es el principio de todos los comienzos. Sin embargo, las discusiones sobre el relleno esencial del Tao continúan hasta hoy.

El historiador chino Sima-Qian, cuya vida se extiende aproximadamente desde los siglos II - I, criticó la autoría del tratado "Tao-de-ching". Examinando

cuidadosamente la biografía de Lao Tzu, el pensador sugirió que el autor del tratado era un contemporáneo de Confucio Lao Lai. Sin embargo, a pesar del punto de vista bien fundado de un antiguo investigador chino, la sociedad ha dado la palma de la mano al más destacado en esta materia, a saber, Lao Tzu, quien, en opinión de muchos, en su tratado esbozó una visión especial de las enseñanzas de Confucio [51].

En los principales círculos científicos de China, a menudo se ha discutido sobre el propósito de que el Tao-de-ching fue escrito. Pero en este tema, los investigadores no encontraron una respuesta definitiva. Algunos de ellos creían que este texto debía ser considerado como una dispensación de un sabio que deseaba "ordenar lo celestial". Otros estaban convencidos de que a través de este tratado, los humanos podrían alcanzar la perfección y la soledad armoniosa con la naturaleza. No obstante, observamos que ambos enfoques son correctos y se complementan entre sí, ya que la esencia del Tao no se limita a la contemplación pasiva. Recorrer el camino del Tao es superar, trascender los límites de la existencia humana y, en última instancia, alcanzar la inmortalidad.

Observemos también la existencia de un tercer enfoque menos extendido y, en cierto sentido, especulativo-filosófico para la consideración del Tao-de-ching. Nos referimos a los intentos de interpretar textos chinos como los monumentos clásicos de la antigua filosofía griega.

Nos parece que un análisis comparativo entre las manifestaciones chinas de las filosofías y los fundamentos generalmente reconocidos del antiguo pensamiento filosófico griego sólo es posible en el contexto de la influencia de los hallazgos del patrimonio antiguo en las reflexiones filosóficas del Oriente medieval y su transformación durante la traducción a las lenguas orientales (chino, árabe).

Según E. Torchinov, las líneas de los textos taoístas son las líneas de la transmisión esotérica de la tradición "maestro-estudiante", y la atención de los adherentes se centraba en la comprensión de prácticas específicas, que con el tiempo se conocieron como el "arte del Tao" (Tao-shu), y eran estas prácticas en diferentes ángulos y eran el centro de atención de los autores de textos filosóficos [109]. De ello se desprende que lo principal y lo más esotérico del Tao-de-ching y del Zhuang-tzu son las "Formas de Arte" (en el texto "Zhuang-tzu" se les llama "el arte del Pan Caos" - hun-dun, zhi shi) que se reducen a la contemplación y a la meditación para lograr un trance, olvidando el ego limitado y uniéndose con el ser, resultando en la regulación del movimiento de los flujos de qi en el cuerpo como a través de ejercicios dinámicos (tao-yin) , y con la ayuda de ejercicios de respiración (sin-qi).

Esta afirmación deja de ser un disparate cuando se consideran las enseñanzas del Tao-de-ching y el Zhuang-chi en el contexto de otros monumentos taoístas y taoístas tempranos del período preimperial y del primer

período imperial (siglos IV-II a.C.). Nos referimos a las guías taoístas Guan-tzu, a los textos de Mavanda (incluidos los "Cuatro cánones del Emperador Amarillo Juan-de-si Jing", "Primavera y Otoño del Sr. Liu" ("Liu-shi chun-tzu") y "Huainan-tzu" ("Reflexiones del Sabio de Hainainan ") [109, pág. 37-47].

La Colección de Textos Zhuang Tzu es un libro que consiste en parábolas cortas sintetizadas de varias fuentes. De acuerdo con la sabiduría convencional, su primer autor escribió sólo las primeras siete parábolas, y el resto fueron complementadas por sus seguidores. Por lo tanto, es imposible probar la autoría de la obra de Zhuang-tzu. Pero con cierto grado de certeza podemos asumir que varios textos que llevan el nombre del antiguo filósofo del reino del Sol fueron sistematizados y ordenados alrededor de la mitad del siglo II a.C. en la corte del renombrado admirador de la sabiduría taoísta Liu-An, gobernante de Huainan. A lo largo de los años, esta obra ha asumido diversas interpretaciones y, a finales del siglo III, el renombrado pensador chino Ho-Xiang publicó una nueva edición del libro, identificando treinta y tres secciones.

Cabe señalar que la necesidad de dividir el texto en tres partes, así como el problema de establecer la autoría del libro en cuestión, sigue siendo objeto de acalorados debates hasta el día de hoy. Pero tenemos razón al decir con confianza que fue Go-Xiang quien dio al libro de Zhuang-tzu su apariencia y estructura finales, las cuales han llegado hasta el día de hoy [167, p. 404-405].

El análisis del legendario texto "Zhuang-tzu" lleva a la conclusión sobre la polifacética carga semántica de esta obra. Y esto es natural porque la colección de textos chinos en cuestión es el resultado lógico del trabajo de un gran número de autores que han puesto su mano a la perfección.

Cabe destacar el análisis de secciones individuales de esta obra por parte de varios estudiosos. Las consideraciones y argumentos presentados en ellas están unidos por el paradigma general de puntos de vista expresados en el título de cada sección. Como señaló el investigador estadounidense K. Rand en su análisis crítico de la estructura de los Zhuang-tzu, cada sección de este texto tiene una cierta tonalidad "mística" [167, p.405].

Al mismo tiempo, las secciones segunda y tercera del documento son versátiles en cuanto a la forma de presentación del material. Así lo indican los estudios de A. Graham y K. Rand, que distinguen ocho u once capítulos en un grupo separado, fundamentando su esencia filosófica como una apología del "primitivismo" [167].

Por otra parte, el relleno esencial de los capítulos diecisiete - veintidós con diálogos y recortes que desarrollan las ideas contenidas en los primeros capítulos da razón para considerar que sus compiladores están involucrados en la Escuela Zhuang Tzu. Y los capítulos doce a catorce están imbuidos de la idea clave de reconciliar las ideas filosóficas de los antiguos taoístas con el

confucianismo. A. Graham describe estas secciones como "sincréticas", y K. Rand las llama "racionalistas" [167, p. 405].

Destacan los textos de los capítulos veintiocho a treinta y uno, que trazan el concepto de disfrutar de la vida. Esta posición es muy cercana a las opiniones del sabio chino Yang Zhu, que se sabe que ha negado las enseñanzas de Confucio.

El texto de Zhuang-tzu está lleno de conclusiones paradójicas y consiste en vívidas parábolas que están íntimamente conectadas con la esencia y la contradicción interna de la filosofía taoísta. Por ejemplo, Zhuang-tzu hace hincapié en que nada en el mundo es bello, feo, grande o pequeño; todo en el mundo existe sólo en relación con algo más y está en densa interconexión. Y así, en el texto hay una simbiosis colosal de todas las cosas.

Los textos de Zhuang-tzu y Tao-de-ching contienen ideas antropomistas que establecen una visión específica del mundo, que puede ser tentativamente llamada "filosofía Tao". Son una parte esencial de la tradición cultural china y, por lo tanto, se consideran objeto de especial reverencia entre los representantes ilustrados de la civilización espiritual china, independientemente de sus creencias o puntos de vista religiosos o filosóficos.

Las interpretaciones de las Escuelas del Dao y de De ciertamente sirvieron como base para el desarrollo posterior escrito del Taoísmo. Tenían una autoridad incuestionable entre los eruditos que no tenían nada que ver con el movimiento religioso Taoísta. Fueron los escribas quienes tuvieron un impacto significativo en los componentes estéticos, artísticos y literarios de la tradición cultural china. Por regla general, los lectores de sus obras eran en gran parte irrelevantes para la tradición antropomista taoísta; y las interpretaciones de estas obras eran a menudo manejadas por los intelectuales confucianos.

También es interesante que los autores de "Zhuang-tzu" y "Tao-de-ching" no se inscribieron en ninguna de las escuelas de filosofía. Por lo tanto, el advenimiento del Dao y la Escuela De no causó un sistema ideológico coherente, como podría ser a primera vista. Por el contrario, la primera etapa de la formación de la tradición antropomista Taoísta, que duró desde el siglo V. A.C. en el II. AD, puede ser considerada "al azar". Fue durante este período que se formaron elementos del Taoísmo que eran de naturaleza religiosa.

Gradualmente, el número de escuelas esotéricas del antiguo Taoísmo comenzó a disminuir. Se convirtieron en organizaciones espirituales de tipo cerrado. Pero el acceso limitado a sus estudiantes no disminuyó su importancia.

Las escuelas esotéricas taoístas se han convertido en una parte integral de la vida china. Además, en las organizaciones espirituales, donde antes prevalecía la magia, el culto a las almas de los antepasados comenzó a manifestarse rápidamente, y en las escuelas de rango superior se promovió en primer lugar el culto al "Cielo".

En el período de los siglos VI a III. A.C. la tradición antropomista del Taoísmo entra en competencia con direcciones filosóficas y religiosas como el Moísmo, el Confucionismo, el Sufismo, una secuencia de doctrinas sobre las fuerzas del yin y el yang. Pero todas estas direcciones se basaban en las enseñanzas del emperador Juan Di (el Emperador Amarillo).

Cabe destacar que en el II. el antiguo filósofo chino Lao Tzu dejó de ser percibido como humano y fue elevado al rango de ser divino. Ahora se le llamaba Lao-Jun, "Señor Lao". Es durante este tiempo que se forma el panteón taoísta de deidades, donde el gran dios es el gran Lao Tzu y el taoísmo se convierte en un sistema religioso.

La formación del taoísmo como sistema religioso está asociada a la formación de la tradición de la escritura antropomista taoísta. Su esencia, los investigadores vieron en la implementación de tareas prácticas para fijar, preservar y difundir la doctrina religiosa del Taoísmo. Se crearon monumentos escritos que reflejaban el proceso de las enseñanzas religiosas y que eran sustancialmente diferentes de los trabajos de las escuelas del Dao y el De. Fueron ellos los que se convirtieron en los primeros ejemplos del libro religioso Taoísta, o mejor dicho, sus heraldos directos. En estos textos, se desarrolló un discurso filosófico adicional que se centró en cuestiones éticas y sociopolíticas, paradigmáticamente esbozadas por la "filosofía del Tao".

Un lugar importante en el contenido de los monumentos escritos religiosos y filosóficos de los siglos I - II. no. se ocupaban de las prácticas religiosas, las ideas sobre el mundo del otro mundo y una explicación concreta de los caminos que conducen al sueño de los no creyentes. Pero su componente religioso, al hacerse explícito, rápidamente se hizo evidente. Un ejemplo sorprendente de esto es el Libro Canónico del Gran Bienestar (Tai-pin-ching)[101]. Fue entonces cuando se plantearon una serie de preguntas sobre el origen de esta obra, en particular en el momento de su redacción, la autoría, etc.

Sin embargo, sólo durante el período de la Sexta Dinastía (siglos III - VI) aparece una serie de obras religiosas taoístas, de las que tenemos información específica. Es a partir de este momento que tenemos evidencia del surgimiento de libros manuscritos, que pueden ser considerados con razón como el origen de la tradición religiosa taoísta.

Cabe señalar que los representantes de la élite confuciana a menudo mostraron interés en la interpretación filosófica de la tradición antropomista taoísta, negando su base religiosa. El pico de atención a la filosofía taoísta se observó en los siglos III y IV, cuando la dinastía Han perdió su derecho a gobernar, y al mismo tiempo disminuyó el papel del confucianismo como principal paradigma ideológico de la dinastía definida anteriormente.

La mayoría de las obras religiosas taoístas de esa época han sobrevivido hasta hoy en casi la misma forma en que fueron conocidas por sus primeros

lectores, lo que las convierte en una fuente importante y significativa de estudio de la tradición antropomista taoísta. El contenido de estos libros es el foco de la doctrina religiosa y los métodos prácticos para mejorar los fundamentos espirituales y físicos del hombre. Sin embargo, el componente religioso se hace dominante y se subordina al discurso filosófico. Además, estos libros revelan un aspecto especial que puede considerarse como un criterio tipológico que permite distinguir las obras religiosas taoístas de las memorias escritas de períodos anteriores que forman la "filosofía del Tao".

De hecho, en todas las obras taoístas del período de la Sexta Dinastía, independientemente del contexto en el que se crearon, la descripción de los métodos prácticos, los conceptos teóricos e incluso los imperativos éticos se desarrolla en el contexto antropomístico particular del "cosmos interior" del hombre. Este "espacio interior" es la "topografía interior del paisaje" del hombre en la forma en que fue percibido por la conciencia religiosa taoísta.

Fue esta topografía la que posteriormente sentó las bases sobre las que se construyeron y operaron los métodos taoístas de autocultivo, y sus factores antropomísticos llevaron al surgimiento de los rasgos esenciales de los conceptos teóricos, rituales y normas éticas que guiaron a los miembros de las comunidades religiosas taoístas.

Las peculiaridades del funcionamiento de este "cosmos interior" espiritualizado y viviente del propio cuerpo determinaron la variedad y las múltiples categorías utilizadas para revelar su esencia, incluidas las posibilidades de descripción metafórica.

Otro elemento indispensable de la tradición antropomista taoísta son las deidades antropomórficas. Pero faltan las características de su implementación en los libros "Escuelas de Tao y De".

Durante el reinado de la Dinastía Tang (618 - 907 d.C.), el taoísmo alcanzó un auge significativo debido a una serie de características clave que han surgido durante este tiempo.

En primer lugar, el culto religioso del Tao, consagrado en la práctica mágica, ha alcanzado un amplio significado práctico. La práctica taoísta se ha extendido mucho más allá de China, requiriendo no sólo la educación del clero y de los monjes con importantes habilidades sacerdotales, sino también la creación de lugares de culto especiales: en los países orientales, los templos védicos están por todas partes.

Segundo, los gobernantes de la Dinastía Tang creían que una figura clave del Taoísmo - el pensador de Lao Tzu - era su antepasado lejano. Así, la raza Tang tiene raíces divinas, y la filosofía taoísta, que se basaba en la "alquimia interior" del hombre, debería convertirse en la principal doctrina china [112, p.163].

El taoísmo se afianzó en Koguryo (Corea). Todo comenzó con el hecho de que el emperador de Tang envió un mensajero al estado coreano representando al gran Lao Tzu para enseñar la sabiduría taoísta a los coreanos e inculcarles el amor por el hermoso Tao. Un año más tarde, el emperador del estado coreano envió a su enviado a China para asimilar los principios básicos de la fe de Lao Tzu y Buda [112, p. 163]. Así es como comenzó el período en que la cultura Dao se extendió a otros países.

El siguiente paso en la difusión del taoísmo en Koguryo se dio durante el reinado del Rey Podgian. Por consejo del Ministro Yen Kesumun, este gobernante comenzó a defender la doctrina de las "tres religiones", creyendo que el budismo y el confucianismo en Corea debían complementarse con las ideas del taoísmo. En el año 643, ocho taoístas llegaron de China a petición de Podgian para predicar su religión. En un corto período de tiempo, estos predicadores pudieron influir significativamente en la ideología de la corte real, asestando así un poderoso golpe a los cánones generalmente aceptados del budismo en Corea. La persecución de la fe budista comenzó en todas partes. Como E. Torchinov señala acertadamente a este respecto, "en los siglos VII - VIII. el Taoísmo estaba más cerca que nunca de realizar sus potencialidades universalistas y de convertirse de una religión nacional a una religión, si no mundial, al menos regional. Esto se vio facilitado por los amplios contactos internacionales de la corte Tang que apoyaba al taoísmo. En primer lugar, se intentó difundir el taoísmo en Corea y el Japón "[112, pág. 163].

Con el advenimiento y florecimiento de las nuevas escuelas taoístas, hubo un rápido aumento cualitativo y cuantitativo de las fuentes escritas basadas en la tradición antropomista. Al mismo tiempo, su contenido se complica y se mejoran los métodos prácticos de realización de la "alquimia interna", mediante los cuales se revela el "espacio interior" del hombre.

Estos libros se distribuyeron a los seguidores de enseñanzas taoístas específicas y sólo estaban disponibles para los miembros de las comunidades religiosas pertinentes. Sus creadores y primeros lectores fueron miembros del movimiento religioso taoísta, que gradualmente evolucionó hacia direcciones religiosas relativamente independientes. En nuestra opinión, esta es precisamente la principal diferencia entre los libros religiosos taoístas y las obras de las escuelas Tao y De de China, populares entre la élite ilustrada de la sociedad china. Los lectores de los libros de filosofía del Dao estaban unidos por un criterio completamente diferente - no su naturaleza religiosa, sino su valor educativo.

Por lo tanto, los libros religiosos Taoístas se enfocaron en un círculo social de lectores completamente diferente al de las obras de las Escuelas Dao y De.

En los siglos XIV y VI, que corresponden al período de gobierno de las dinastías del Norte y del Sur, el elemento principal de la doctrina taoísta era el "Camino del Tao" dividido en el "Camino de los Mentores Celestiales del Sur" y

el "Camino de los Mentores Celestiales del Norte". Dos tendencias del taoísmo - la Escuela Maoshan (Shangqing) y Linbao- combinaban en sus enseñanzas el ritualismo de los "tutores celestiales" con la tradición alquímica del taoísmo del sur de China.

La peculiaridad de la enseñanza de la Escuela Linbao es que sus seguidores no sólo conservaron la idea de la inmortalidad establecida por los representantes de la Escuela Shansqing, sino que también la complementaron con la idea del "renacimiento" que tomaron prestada del budismo. La síntesis de estas dos ideas clave se intensificó con los elementos de la cosmología. Sin embargo, las peculiaridades del desarrollo del taoísmo del sur consistieron en su deseo de superación, y el del norte en su influencia religiosa sobre los creyentes.

Por lo tanto, las escuelas de Maoshan (Shangqing) y Linbao reunieron todos los conocimientos taoístas que existían en ese momento en una doctrina unificada, desarrollaron textos canónicos y, sobre la base de sus principios, formularon recomendaciones sobre la vida en comunidad. Cabe señalar que esa regulación de la vida social se basaba en una serie de ciertos rituales que se aplicaban a través de la meditación.

Así pues, podemos distinguir la segunda etapa de desarrollo de la tradición antropomista taoísta, a saber, el período de formación del taoísmo como sistema religioso (siglo II a.C. - siglo VI a.C.). En esta época se formó una tradición de escritura antropomista taoísta, que tenía un carácter religioso y estaba destinada a llevar a cabo tareas prácticas - la fijación, preservación y traducción de la doctrina religiosa del taoísmo. En términos generales, en esa época el taoísmo adquirió el estatus de religión estatal, y los textos de Lao Tzu, Zhuang Tzu y Le Tzu fueron reconocidos como "verdaderos cánones religiosos", convirtiéndose en obligatorios para su estudio en todos los distritos de China [69].

La tercera etapa en el desarrollo de la tradición antropomista taoísta comenzó en el siglo VII y duró hasta el siglo XII. Para él, la introducción activa de las prácticas psicotécnicas, incluyendo el método de la meditación, es inherente. Se están desarrollando formas de auto-mejora interna, que se reflejan en la expansión de las fronteras ideológicas y el surgimiento de nuevas escuelas del Taoísmo. Se puede decir con seguridad que aquí es donde termina el diseño final del panteón de dioses taoísta.

Además, conviene destacar que las disposiciones básicas del taoísmo, junto con los fundamentos del budismo, influyeron significativamente en la aparición del neoconfucianismo. La cuestión aquí es que varias definiciones y doctrinas filosóficas taoístas han sufrido importantes transformaciones éticas, creando un conjunto de normas de conducta.

Por otra parte, el taoísmo de este período influyó significativamente en la escritura, el arte y otras áreas de la cultura china, así como en su pensamiento

científico. Por ejemplo, la alquimia taoísta afectó significativamente los fundamentos empíricos de la química. Dejó algunos matices de su desarrollo en la medicina tanto desde el punto de vista teórico como práctico.

Cabe señalar que la penetración de la tradición antropomista taoísta en el siglo VII se puede comprobar. En Corea, el estado Koguryo, cuyos reyes se adhirieron a la doctrina de las "tres doctrinas" (San Jiao). Al mismo tiempo, en el Japón de este período, el papel ideológico principal lo desempeñó el sintoísmo. Sin embargo, ciertos rasgos del taoísmo se reflejaron en la cultura japonesa hasta el siglo XVII, y algunos elementos de la práctica psicotécnica taoísta se utilizan bastante bien en la medicina japonesa hasta el día de hoy [69].

Durante el levantamiento de Juan Chao (finales del siglo IX), se perdieron muchas de las obras del "Tao-chiang". Sin embargo, su lista permaneció declarada en el "Índice de canones en envoltorios rojos" ("Zhu Ning Jing Mu"), que se completó en el siglo X, cuando el emperador de la dinastía Song Zhengzong (998 - 1022 d.C.) decidió revisar ciertas disposiciones de los textos taoístas y editar el nuevo "Tao-chan" basado en los monumentos salvados.

A mediados del siglo XII, el panteón de dioses taoístas, cuya base ideológica era la "Tríada de los puros", distingue finalmente el paradigma general del Tao, así como su aplicación por parte de las deidades emanadas, repitiendo la etapa del llamado proceso "cosmogónico" e interpretado como representantes del Tao.

Por último, el siguiente período de formación de la tradición antropomista taoísta puede considerarse una etapa que se inició a finales de los siglos XII y XIII y que continúa hasta hoy. Es apropiado llamarlo la etapa de la difusión de la Doctrina de la Verdad Perfecta.

Nótese que la Doctrina de la Verdad Perfecta (Quan-zhen) es la escuela más significativa de la tradición antropomista taoísta, que sigue siendo crucial. Fue formada en el siglo XII por el reconocido taoísta Wang Chunyan en el territorio del imperio Zhurzhenzhen Jin (1115 - 1234). Según la leyenda, en 1159, Wang Chunyang se reunió con el reconocido "inmortal" Liu Dongbin. Esta reunión fue tan significativa que después de ella, Wang Chunyang se convirtió en monje y pronto formó una organización muy significativa de orientación religiosa, cuyos primeros discípulos todavía son venerados como "siete auto-perfectados" (Qi Zhen Zhen) en el taoísmo. [163]

Cabe señalar que a principios del siglo XIII, las enseñanzas de Quanzhen abarcaban todo el territorio de China, ya que estaban bajo la jurisdicción de los gobernantes de Zurich y Mongolia, que mantuvieron su importancia y eficacia. Esta conclusión se ve respaldada por el hecho de que el reconocido jefe y mentor de dicha escuela, Qiu Changchun (1148 - 1227), se puso personalmente en contacto con Genghis Khan, el fundador del Imperio Mongol, quien demostró

plenamente su adhesión a las enseñanzas de Quanzhou y a los privilegios como dirección definitoria de las relaciones interpersonales en la sociedad de la época.

Sin embargo, pronto surgieron acaloradas discusiones sobre la cuestión de qué concepto religioso dar a la palma la primacía - las enseñanzas de Buda o Lao Tzu. La experiencia histórica indica que las disputas en cuestión condujeron a la persecución de los seguidores de la escuela de Quanzheng, que se remonta a 1281. Esta persecución continuó hasta 1368, cuando los mongoles fueron expulsados de China y la escuela Quanzheng comenzó gradualmente.

A finales de la Dinastía Song del Sur (1275), Zhang Zongyang fue proclamado emperador del Taoísmo del Sur de China y se convirtió en el trigésimo sexto tutor celestial. Con el tiempo, este gobernante fundó una escuela que se conoció como "El camino de la verdadera unidad". Además, la montaña Lunhushan, situada en la provincia de Guixi, fue la residencia del Maestro Celestial hasta 1927.

Al mismo tiempo, cabe destacar que en su apogeo, la doctrina de Quanzhen abrazó la tradición de la "alquimia interna" del sur de China, a través de la cual surgió la posibilidad de revelar la perfección del hombre, especialmente su "espacio interior". Pero se sabe que hasta principios del siglo XIII esta tendencia religiosa y filosófica no tenía una gestión centralizada. Es indiscutible que los monasterios de Quancheng eran completamente independientes y existían como centros espirituales separados basados en los fundamentos de sus propias ideas y la humildad de sus feligreses.

Cabe señalar que la ideología de la Doctrina de la Verdad Perfecta (Quanzhen) tenía varias interpretaciones dispares que estaban subordinadas a sus propios líderes. En nuestra opinión, la principal de ellas es la Escuela Lunmen, que fue establecida a principios del siglo XIII por Qiu Changchun, uno de los más destacados representantes del taoísmo [163].

Los principios básicos de Quanzhen se describieron en el legendario texto del renombrado sabio Wang Chunyan, "Li Jiao Shi en la Luna" ("Quince Artículos que establecen la Doctrina"), de lo que se deduce que los fundamentos de esta ideología se formaron por la influencia clave del concepto de budismo, especialmente la escuela de budismo. Parece que por esta misma razón, las enseñanzas de Quancheng son a menudo llamadas "Taoist Chan" (Tao Jiao Chan).

Cabe señalar que, en el aspecto religioso, la doctrina principal prestó especial atención directamente a la auto-perfección moral lograda a través de la meditación, la búsqueda de la "alquimia interior".

Creemos que la Doctrina de la Verdad Perfecta se basa en ritos mágicos y simbolismo litúrgico. Su peculiaridad es que Quanzhen, que se consideraba la base de esta enseñanza, a diferencia de otras escuelas taoístas, requería la admisión obligatoria del monacato por parte de todo el clero (taoísta). Al mismo

tiempo, esta doctrina estaba tan extendida y era tan apoyada por la población china que ya en los siglos XVI y XVII se convirtió en la principal escuela del taoísmo [163].

En el contexto de nuestro estudio, debe destacarse otro importante aspecto histórico y filosófico: en el período comprendido entre los siglos XIII y XVII, hubo una profunda interacción entre las dos direcciones aún separadas de la tradición antropomista taoísta: la dirección sur y la dirección norte de la doctrina Dao. La consecuencia lógica de esta interacción fue el surgimiento de escuelas sincréticas sustancialmente nuevas basadas en la alquimia "interna" del taoísmo (Xian Xue). Como base teórica de estas escuelas estaba el legado de larga data de las creencias nacionales. En este contexto, cabe señalar la especial influencia de los teóricos taoístas reconocidos cuyos nombres se conservan para siempre en la tradición oriental: He Hun (siglo IV), Wang Xuanlan (siglo VII), Chi Quan (siglo VIII), Tang Qiao (Tang Jinsheng, siglo X), Zhang Boduan (siglo XI) y otros.

Sin embargo, durante el reinado de la dinastía mongola Yuan (1271 - 1368), tradicionalmente considerada como la sucesora del imperio mongol y de la dinastía imperial china, la doctrina taoísta alcanzó un cierto declive, que fue acompañado por la eliminación de importantes textos taoístas. Pero pronto, cuando la dinastía Ming llegó al poder (1368 - 1644 d.C.), la tradición antropomista taoísta restableció un período de su restauración, que lamentablemente no duró mucho.

Durante la siguiente, la Dinastía Qing de Manchuria (1644-1911), las posiciones privilegiadas de la tradición antropomista taoísta fueron anuladas [69]. Como señala acertadamente a este respecto E. Torchinov, "en el período de las cinco dinastías la posición del taoísmo declinó, pero bajo el reinado de la dinastía Song su antigua influencia volvió a restaurarse. Los emperadores Sung no sólo dieron protección a los taoístas, sino que también desempeñaron un papel en el diseño de la literatura taoísta (Tao Tsang), ordenando su preparación y posiblemente su publicación" [112, p.164].

Sin duda, la Gran Revolución Cultural Proletaria (1966 - 1976) se convirtió en el período más difícil de la historia del Taoísmo. Este día estuvo determinado por el cierre de monasterios, la eliminación del monacato, y cosas por el estilo. Fue ahora cuando los representantes taoístas tuvieron que ocultar su pertenencia al Camino del Principio de la Vitalidad.

Por lo tanto, estamos en lo cierto al afirmar que el declive del Taoísmo, que de hecho terminó con la devaluación de sus ideas. Fue entonces cuando el jefe de la organización religiosa taoísta - el sexagésimo tercer Maestro Celestial - emigró a Taiwán, donde estableció su propia residencia. Después de su fuga en China, prácticamente ninguno de los taoístas reconocidos permaneció, lo que al menos pudo ser considerado fácilmente por los líderes de la tradición taoísta.

Sin embargo, incluso después de la aplicación de una serie de reformas por parte de Deng Xiao-Ping en 1978, el estado crítico de la situación en el desarrollo de la tradición antropomista taoísta quedó anulado.

Se sabe que en 2008, el sesenta y cuatro patriarca de la Escuela de Mentores Celestiales (Tianshi), el muy respetado Zhang Yuansian, falleció. No pudo dejar un heredero, y por lo tanto, después de su muerte, se interrumpió la antigua tradición de transmitir el culto de los mentores taoístas, que existió durante más de mil quinientos años. Sin embargo, varios taoístas se autoproclamaron jefes de la escuela taoísta, que tradicionalmente unía a todos los taoístas entre el cielo y la tierra. Nos referimos a los patriarcas taoístas Zhang-i-jiang, Zhang Mei-liang, Zhang I-feng, Zhang Tao-zhen, Zhang Jie-hsiang, y otros.

Por lo tanto, el actual sistema religioso-filosófico taoísta, establecido por las enseñanzas de Zhuang-tzu y Lao-tzu, está experimentando un importante declive. Pero durante su desarrollo histórico ha pasado por varias etapas de desarrollo, a saber:

1. En estos tiempos, como resultado de la comprensión filosófica de las ideas que espontáneamente se formaron anteriormente, se formó la doctrina filosófica del Taoísmo, que entonces era de naturaleza religiosa. Al mismo tiempo, la tradición religiosa taoísta experimentaba un rápido crecimiento institucional, formulando métodos de auto-superación, estándares de vida para la comunidad religiosa y reglas para la realización de los rituales religiosos.
2. La etapa de la formación del taoísmo como sistema religioso (siglo II d.C. - siglo VI d.C.), durante la cual las representaciones filosóficas de los taoístas se estructuraron en un sistema religioso, que gradualmente formó el panteón de deidades taoístas y separó ciertas escuelas del taoísmo. Fue entonces cuando comenzó a surgir la tradición de escritura antropomista taoísta, que tenía un carácter claramente religioso y estaba destinada principalmente a los fines prácticos de fijar, preservar y traducir la doctrina religiosa del taoísmo.
3. La etapa de desarrollo de la tradición antropomista taoísta, que duró del siglo VII al XII. El desarrollo de la tradición religiosa taoísta, que se caracterizó por el surgimiento de nuevas enseñanzas taoístas, caracterizadas por la mejora interna basada en las características de la meditación, fue característico de esta época.
4. La etapa de desarrollo y difusión de la doctrina de Quanzhen, que comenzó a finales de los siglos XII y XIII y continúa hasta hoy. Los fundamentos del budismo, que se basaban en la auto-perfección moral del hombre a través de los caminos de la "alquimia interna" y la meditación, desempeñaron un papel importante en esta enseñanza.

Por lo tanto, dado el estudio, tiene sentido formular la esencia del Taoísmo. Según E. Torchinov, "el taoísmo se entiende como una religión

nacional china que tiene su propia especificidad y es distinta de otras religiones organizadas que se han difundido en China, y de las creencias populares y los cultos con los que, sin embargo, está densamente asociada, originada a mediados del primer milenio a.C. sobre la base de creencias religiosas de tipo chamánico y formada finalmente en los primeros siglos de nuestra era". " [112, p. 37].

Cabe señalar que hoy en día la tradición religioso-filosófica taoísta está experimentando un declive sin precedentes, relacionado con el impacto devastador que han tenido en ella las tecnologías civilizatorias más recientes que surgieron como resultado de la "gran revolución cultural" y el declive de la antigua tradición de transmisión del culto a la Nao. Sin embargo, la antropomística taoísta sigue teniendo repercusiones en el Lejano Oriente, especialmente en la cultura china. Nos referimos a las manifestaciones de los cánones básicos del taoísmo en el arte, la literatura e incluso en la medicina tradicional, que se basaba en la superación de uno mismo a través de la meditación.

2.2. La transgresión espiritual en el paradigma conceptual de la antropomística taoísta

Según muchos pensadores, la base del Taoísmo es la transgresión espiritual en todas sus múltiples manifestaciones. Pero nuestro análisis de la literatura científica a este respecto nos permitió concluir que no hay un desarrollo sistemático completo de su fenómeno. Por lo tanto, al desvelar los fundamentos de la transgresión, la justificación de su esencia, la definición de sus componentes y el papel en la mejora de una persona deben ser discutidos con más detalle. Esta división está dedicada a esta tarea.

La categoría "transgresión" se utiliza ampliamente en la filosofía moderna y caracteriza el proceso de cruzar la irresistible frontera entre lo aparente y lo implícito, lo posible y lo imposible, lo racional y lo irracional, y también acumula la experiencia que acompaña al estado de superación de esta frontera. Por lo tanto, el resultado de la transgresión espiritual puede considerarse una experiencia transgresora como una expresión de los resultados agregados de la transgresión en un proceso particular.

Un número considerable de desarrollos filosóficos se dedican a los problemas de la investigación de la experiencia transgresora, entre los que se encuentran las obras de los famosos pensadores J. Bataille, M. Foucault, M. Blanche, J. Derrida y otros. En el contexto de sus filosofías, la transgresión espiritual se interpreta como un estado interno especial del hombre, a través del cual se superan las fronteras de las normas de cultura universalmente aceptadas.

Por ejemplo, el filósofo francés Michel Foucault define la interacción de la frontera de la norma cultural y el proceso de su intersección como un curso en el que la frontera y su superación se complementan mutuamente. En su opinión, "la transgresión es un gesto dirigido al límite" [154].

Nos parece que la realidad en la experiencia transgresora se interpreta como trascendental; se manifiesta no por una condición sino por un objetivo que puede alcanzarse a largo plazo.

Sin embargo, la experiencia humana no puede abarcar la realidad trascendental, ya que se configura como un encuentro al borde de la realidad trascendental, sino que puede interpretarse, en palabras de M. Blanche, como "una colisión a distancia" [23].

La transgresión puede definirse como ir más allá del potencial, de lo posible. Pero en este caso, la transgresión despoja a los objetos de la realidad subjetiva.

Por cierto, la idea de la muerte en la filosofía del posmodernismo se entiende como una transición transgresora. Sí, J. Bataille señala que "la muerte me libera del mundo que me mata; ya ha concluido este mundo real del surrealismo moribundo". Por lo tanto, estar en un estado de transgresión significa estar en la posición límite de la experiencia emocional. Así, el estado de transgresión es causado por la demanda del mundo de un sentimiento más profundo e increíble.

Ocasionalmente, los acontecimientos de una experiencia transgresora se caracterizan por episodios inherentes a una experiencia religiosa y se interpretan en el contexto de una doctrina religiosa determinada.

Los acontecimientos de las experiencias místicas y transgresoras están determinados por un rápido esfuerzo que busca superar la existencia existente. Así pues, puede decirse que los acontecimientos de la experiencia mística inherentes a las doctrinas religiosas son una forma de interpretación cultural de la experiencia transgresora.

Sin embargo, cabe señalar que la comprobación de la esencia del proceso de transgresión espiritual será relevante en comparación con el concepto de experiencia mística.

Así, en su estudio fundamental S. Horuzhyi, en su estudio fundamental del fenómeno de la experiencia mística en la tradición ortodoxa, afirma: "en esencia, dos tipos de experiencia (la experiencia de la transgresión y la mística) divergen en el opuesto completo" [163, pág. 201]. En otras palabras, este investigador señala la diferencia en la consideración de la naturaleza humana en la filosofía moderna y en la tradición religiosa: para la filosofía moderna, la naturaleza humana es colectiva y arbitraria, mientras que la experiencia de la transgresión es la secuencia de cadenas de transgresiones personales, cuya finalidad es destruir lo subjetivo humano .

Sin embargo, tal conclusión requiere cierta crítica, ya que, al analizar el místico, el filósofo sólo tiene en cuenta el concepto de la tradición religiosa cristiana, mientras que en el contexto de otros estudiosos de la religión, tal

"destrucción de la subjetividad humana" es el resultado deseable de la experiencia mística. Por lo tanto, la experiencia de transgresión y la experiencia mística pueden considerarse definiciones homogéneas, y por lo tanto la transgresión espiritual debe considerarse como un camino de desarrollo espiritual en el contexto de una tradición religiosa particular.

Al mismo tiempo, para determinar el lugar de la transgresión en la filosofía taoísta, es necesario, en primer lugar, revelar la esencia semántica de la base del taoísmo: el concepto de "Tao".

En primer lugar, cabe señalar que el concepto de "Tao" es una categoría definitoria del pensamiento filosófico chino, cuyo contenido se ha formado durante muchos siglos.

En el contexto de nuestro estudio, lo importante es el hecho de que el tratado de Tao-de-ching declara la existencia de la base primordial de todo lo que está disponible - una cierta esencia y patrón del mundo, a la que se le ha dado el nombre de Tao. En las obras legendarias de Lao Tzu, las características básicas del Tao están corroboradas:

- El Tao no puede ser descrito con palabras, su esencia no puede ser revelada en forma verbal;
- Tao da la oportunidad de dominarlo, pero no más;
- El Tao no tiene ni forma, ni color, ni olor, no puede ser visto ni oído;
- El Dao nunca puede depender de otros, siempre existe en sí mismo;
- El Tao representa en cierta medida el "vacío" o la "nada" (shi).

Según Lao Tzu, la alta moral está subordinada exclusivamente a Tao. Al mismo tiempo, aparte de los rasgos clave del Dao mencionados anteriormente, se pueden distinguir atributos inalienables que subrayan su descuido, abstracción y naturaleza evasiva.

Lao Tzu señala que el orgullo es el peor vicio de la vida, el pecado más horrible y peligroso. Dice, "No quiero ser orgulloso como una gema". Para que una persona supere este terrible vicio, no debe considerarse la persona más inteligente y no presentarse como un ser especial. Le dice a cada persona que conozca su lugar.

Según Lao-Tzu, la popularidad y la celebridad están obstaculizando a la gente porque son contrarias a la humildad de Tao.

Dao insta a ser más amigable y filantrópico, ya que el ideal en su visión del mundo es uno que se preocupa por los demás ante todo, no por sí mismo.

Reconociendo que Tao es infinito, es decir, un ser que no está limitado por las condiciones del espacio y, por lo tanto, no tiene ni principio ni fin, Lao Tzu indica que Tao se realiza en el contexto de las características del espacio-tiempo.

Cabe señalar que la similitud del concepto de Tao con el del Absoluto sin rostro, que, por ejemplo, se encuentra en el contexto de la antigua filosofía griega, está claramente trazada.

Al mismo tiempo, en su realización esencial, el concepto de Tao es similar a la comprensión budista del shunyata ("vacío", es decir, la ausencia de una existencia original, la naturaleza inherente de las cosas). Según la enseñanza budista, el vacío es inseparable de la forma, la forma es inseparable del vacío; la forma es el vacío y el vacío es la forma [77].

Es muy interesante que, en general, el Tao tiene como objetivo evitar un cierto movimiento, separándose del bullicio ordinario, asegurando un retorno a la primacía del pasado, a los fundamentos simples y naturales. En otras palabras, hay una cierta similitud con las enseñanzas budistas, que enfatizan la densidad de la cultura china.

Nótese que no hay explicación para esta convergencia entre la esencia del Taoísmo y los fundamentos de la tradición religiosa budista en el pensamiento histórico y filosófico mundial. Sólo hay algunas suposiciones sobre los viajes de Lao Tzu hacia el oeste. Sin embargo, estos hechos también van acompañados de cierta confusión.

Por lo tanto, la pregunta de por qué los filósofos de diferentes países están territorialmente distantes y, por lo tanto, siendo independientes unos de otros, han sacado algunas conclusiones idénticas en cuanto a la comprensión de la esencia del ser, sigue sin respuesta hoy en día. Por lo tanto, es por estas razones que el taoísmo en China, en términos prácticos, no tenía ninguna semejanza con las prácticas budistas y brahmánicas.

Es bien sabido que en China, el racionalismo ocultó el misticismo en todas sus manifestaciones, eliminando completamente este fenómeno en sus propias manifestaciones. En este sentido, el Taoísmo no fue una excepción. El tratado Zhuang-tzu corroboró el hecho de la identidad de los conceptos de vida y muerte, cuya realización fue la mítica longevidad (700-100 años) y el logro de la inmortalidad, que se sabe es deseada por todos los adherentes del taoísmo.

Creemos que este concepto ha tenido un impacto significativo en el cambio de énfasis de los fundamentos de la filosofía a los cánones de la religión en el paradigma general de la tradición antropomista taoísta. La realización de la vida de un partidario del Dao, su deseo de la máxima "aproximación al Dao", creó la formación de un código de signos de deseable auto-mejora moral, que han adquirido una naturaleza infinita.

Según las conclusiones de Lao Tzu, es Dao quien actúa como criterio de fiabilidad, y el cumplimiento del deseo de Dao es el principal objetivo de las aspiraciones humanas: "Sólo Dao obedece a la moral". En este caso, Lao Tzu cree que el camino del Tao se centra no sólo en el mundo interior sino también en el exterior del hombre. Es esta fijación de la implementación del Tao lo que revela la consistencia interna de una persona con la armonía del mundo.

En el contexto de la esencia de un individuo particular, la fijación del camino del Tao se realiza a través de la conciencia, ya que la conciencia misma es un canal especial de información que conecta al hombre con el universo.

Una clave importante para acercarse a Tao es superar sus propias pasiones. En vista de esto, Lao Tzu considera la simplicidad y apertura del corazón como el más alto criterio de la espiritualidad y moralidad humanas. Él justifica esta conclusión diciendo que la conciencia está más cerca de Tao. La simplicidad del corazón es un atributo indispensable para el mejoramiento moral.

Por otra parte, Lao Tzu presta gran atención a la suavidad que está directamente relacionada con la sencillez del corazón, siendo su consecuencia natural.

El vicio más horrible, según Lao Tzu, es la vanidad, que contrasta con la obediencia. Es en este sentido que el antiguo sabio chino nos presenta en forma de predicador de la humildad y la obediencia, que en todos los sentidos niega el orgullo, creyendo que es un pecado insuperable. La confirmación de esta conclusión es el punto de vista taoísta de que el hombre perfecto no se cuida a sí mismo, sino que se preocupa desinteresadamente por los demás.

Obsérvese que la más alta manifestación de la humanidad, desde la perspectiva de Lao Tzu, es el amor a los enemigos. El que ama no debe excluir del círculo de su amor incluso a aquellos que lo odian.

En vista de lo anterior, el principio de "u-vey" significa literalmente "no hacer" o "no actuar". En otras palabras, el retorno del hombre a su naturaleza primordial se logra no mediante la asimilación de ciertos principios morales, sino como resultado del cumplimiento de los deberes morales, la restricción del principio natural del individuo, la liberación de los deseos y pasiones innecesarios, excesivos y, por tanto, antinaturales (del deseo de fama, riqueza, poder, de la ira y la envidia, etc.).

La transgresión espiritual del Taoísmo se asocia con el rechazo de la violación de la naturaleza de uno y la naturaleza de todas las cosas. Aquí nos referimos al rechazo de las cualidades antinaturales basadas únicamente en intereses egoístas, y en general al rechazo del subjetivismo como tal, de la actividad subjetiva y, finalmente, de la disolución del sujeto en una sola corriente de ser.

A este respecto, Lao Tzu escribió: "Cuando la gente se entera de la esencia de lo bueno, al mismo tiempo, aparece la idea de lo feo. Cuando descubren lo que es bueno, entonces hay una definición de lo malo. "

Pero al mismo tiempo, hay que destacar que la inacción se entiende como calma meditativa, acostumbrada al estado óptimo de conciencia. En este contexto de perturbación, la actividad excesiva se vuelve perjudicial para el desarrollo del individuo. Además, el propósito de la acción es conseguir que se haga algo. Pero si se exagera, puede haber algún "exceso de cumplimiento", que en algunos casos es mucho peor que no hacer nada en absoluto. Como dice el Tao-de-Jing: "Sólo se puede conquistar el Reino Medio sin hacer nada; hacer algo no funcionará" [51]. En este contexto, no actuar se interpreta como no hacer nada innecesario.

La transgresión espiritual en el contexto de la filosofía taoísta es la realización de una coexistencia en la que se unen la vida, la acción y la razón. Los sabios taoístas no enseñan nada, no dan ninguna instrucción, no prueban nada; su principal propósito es orientar a una persona en la vida y señalar la posible dirección de la victoria sobre su egoísmo.

Desde el punto de vista de los taoístas, sólo existe el majestuoso Tao, que no tiene ni principio ni fin, ni color ni olor; ha sucedido por sí mismo e incluye todas las cosas. Los Taoístas no esperan ninguna especificidad del Tao, porque todo en el mundo sucede por sí mismo; no esperan que el Dao se interese por su destino personal o el destino del mundo, y al mismo tiempo magnifica su "Gran Dao". De ello se deduce que el hombre es la encarnación del mundo, así como el mundo es la encarnación del hombre.

Cuando una persona permite que todos los procesos y fenómenos del mundo objetivo sigan su camino natural, no hace más que observar. Al mismo tiempo, debe estar absolutamente tranquilo con sus propios deseos. Cuando uno se une al Tao, regresa a sí mismo y se reconecta con la naturaleza.

El gran Zhuang-tzu en la sección "Tsiulun" en esta ocasión destacó lo siguiente: "¡Oh mi maestro! Das a todas las cosas sus propiedades, pero no lo consideras un resultado de la justicia; das bondad a todas las generaciones, pero no lo consideras un resultado de la humanidad; existes desde tiempos antiguos, pero no antiguo; cubres el cielo y sostienes la tierra, delneas todas las formas, pero no lo consideras una consecuencia de la habilidad. "

Según Zhuang-tzu, el significado de la vida humana radica en la capacidad de aprender del Dao y de fusionarse con él en su conjunto: "Puedes liberarte del dolor, la excitación, el anhelo, e incluso de la vida y la muerte. Debemos descartar todas las diferencias y disolvemos en el mundo. Tao es quien soy, y por eso tengo todo en la existencia. Tao es inagotable e infinito, no nace y muere, y por eso yo también soy inagotable e infinito, no nací ni morí. Yo existo antes de la muerte, y después de la muerte existo. ¿Dirás que he

muerto? Pero no estoy muriendo. Y el fuego no me quema y no me hundo en el agua. Me convierto en cenizas, pero sigo existiendo. Me convierto en el pie de una mariposa, en el hígado de un ratón, pero sigo existiendo. ¡Qué libre soy, qué duradero, qué grande! ... Todos los signos diferentes son mis signos, y todas las diferencias se descartan. Todas las cosas con signos extraños e inusuales - todas se fusionan. Todo es Tao, todo soy yo. Esto significa que "El Cielo y la Tierra nacieron conmigo, y todas las cosas son una con" I "[167].

En el camino de la transgresión espiritual, el Tao gradualmente renuncia a su esencia subjetiva y egoísta, convirtiéndose así en uno con el Tao, y eventualmente convirtiéndose en inmortal.

Así, el Taoísmo surgió inicialmente como una doctrina filosófica, pero más tarde se convirtió, como el Confucianismo, en una orientación religiosa con elementos de misticismo y alquimia. Dentro de este proceso hubo una antropomorfización de las representaciones filosóficas de los taoístas sobre el mundo interior y exterior, sobre los procesos que tienen lugar tanto dentro como fuera de la persona.

El concepto taoísta del cosmos antropológico del hombre se describe con mayor detalle en el Libro del Patio Amarillo (Juan ting jing) [164]. De acuerdo con esta doctrina, el cuerpo humano se parece a ciertas deidades-radiaciones (jing-shen) unidas en un único espacio interior del Dao.

El Libro del Patio Amarillo revela el espacio interior del hombre. Esta obra se refiere a los trece espíritus de la deidad que residen dentro del cuerpo humano y se llaman shen ("espíritus de la deidad") o jing ("resplandor", "deidades radiantes"). Es por este nombre que se les llama "internos", y en la lista completa se les suele denominar "resplandor interno", o simplemente "deidades radiantes". La connotación que se une a un sistema de ching único y a un cuerpo físico se registra regularmente en las fuentes taoístas.

Por ejemplo, la obra "Enseñando cómo pensar en el corazón de los dioses-espíritu" indica claramente que los Jing son las deidades axiales que están dentro del hombre; están relacionados con los principios Yin y Yang del universo. Además, las deidades Yan son llamadas radiaciones externas y están asociadas con el Cielo y el Sol, y las deidades Yan son radiaciones internas y están conectadas con la Tierra o la Luna. En el cuerpo humano, se correlacionan con los ojos que son para ellos la Sala Sagrada [108].

La división de las deidades de la luz en dos grupos -interna y externa- se debe a su naturaleza cualitativa y a su pertenencia al principio del yang ("externa") o del yin ("interna"). Al mismo tiempo, tanto las deidades internas como las externas están dentro del hombre; son complementarias y no pueden existir una sin la otra. También se conoce el número exacto de estas deidades: 18.000 en cada grupo, lo que da un total de 36.000 unidades en total.

El resplandor "externo" cuando se traduce literalmente del chino significa imágenes del mundo "exterior", símbolos de la hipóstasis de las luminarias celestiales visibles que brillan con luz personal. Así que, si los taoístas "pensaron" en el Sol y la Luna, se les llamaría, por así decirlo, resplandor externo.

Por otra parte, el resplandor "interno" es, en consecuencia, imágenes de la luz interior que viene "del medio", así como las metáforas de esos objetos emisores de luz que irradian y centellean, dirigiendo sus rayos no fuera de sí mismos, sino dentro, iluminando, por ejemplo, el "paisaje interior" del hombre.

Así, en el concepto de Patio Amarillo, el resplandor es una deidad que, mientras está dentro del cuerpo humano, irradia, llena de luz su "espacio interior", obligando a ciertas áreas de su organismo en las que se encuentran.

La ciencia tradicional china de la curación identifica dos grandes grupos de órganos humanos: Cinco depósitos (y-ching) y Seis despensa (li-fu).

Uno de los fragmentos de la obra de Huang Di Nee Jing pone este concepto: si hablamos de las fuerzas del yin y el yang en el hombre, entonces "lo que está fuera" es el yang, "lo que está dentro" es el yin.

Si se caracterizan los lados del yin y el yang del cuerpo humano, entonces el lado Yan se considerará [el lado] de la espalda, y el yin - el [lado] del abdomen. Si hablamos de las fuerzas del yin y el yang en los órganos internos, debe tenerse en cuenta que están en el cuerpo humano en forma de "repositorios" y "despensa", y el repositorio (tsang) son los órganos yin, y la despensa (fu) son los órganos yang.

Por lo tanto, cinco depósitos (u-chan) - hígado, corazón, bazo, pulmones y riñones - son yin. Por otro lado, los seis depósitos (Liu Fu) son la vesícula biliar, el estómago, el intestino grueso, el intestino delgado, la vejiga y el san-jiao - esto es el yang.

Tal sistema de dispositivo humano está bien descrito en la obra "Juan-ting-jing". Nótese que este monumento de la antigua cultura china también pertenece a la categoría de fundamental, porque se considera la base para describir la topografía interna del hombre. Es la base de las ideas específicas de la enseñanza del Patio Amarillo sobre los órganos internos de la persona, su carácter y funciones, así como los métodos de su "cultivo", es decir, las formas prácticas de llevarlos a un estado armonioso y equilibrado. Por lo tanto, hay un vínculo genético entre la sabiduría taoísta y la ciencia curativa china.

De hecho, el Libro del Patio Amarillo utiliza los mismos conceptos de "cinco almacenes" y "seis almacenes", y su contenido es de hecho idéntico al de "Juan-ting-ching". Así, los escritos de los antiguos médicos chinos sentaron las bases de las filosofías taoístas sobre el cosmos interior del hombre, revelando sus cualidades internas. En otras palabras, formaron el esquema práctico más

importante de la esencia del hombre, incorporando las conclusiones teóricas de su composición y los métodos prácticos de tratamiento.

Los pulmones, al igual que otros órganos internos de los seres humanos, se interpretan como "Juan-ting-ching" como un espacio cerrado, una sala especial en la que los funcionarios del gobierno chino - los administradores. "Juan-ting-ching" habla del palacio de los pulmones, pero este palacio es de un tipo especial, tiene la apariencia de una alfombra floral que cubre el corazón. Por eso la doctrina del Patio Amarillo consolida la metáfora de la alfombra floral de los pulmones.

La deidad de los pulmones es un bebé llamado Hao Hua, cuyo nombre puede ser traducido como la "Flor Blanca Brillante". La palabra hao indica el color del cielo diurno claro, por lo que conserva no sólo el significado de "brillante", sino también "blanco".

En este contexto, el color "blanco" es particularmente simbólico ya que el sistema de correspondencia de la y-hing correlaciona los pulmones con el Oeste y el elemento Metal [126]. Por lo tanto, se hace evidente y el segundo nombre de este cuerpo - el Palacio de Metal, que ya apunta directamente a los pulmones como una manifestación específica del primer elemento de Metal en el espacio antropológico.

El linaje Hao-hua, la deidad espiritual que vive en los pulmones, tiene otro nombre - Shu-Chen - "Vacío creado". Este nombre también es figurativo y está relacionado con la percepción de los pulmones como un órgano fisiológico especial, ya que la medicina china le ha dado a los pulmones cualidades de "vacío" y "ligereza".

La rama de Hao-hua está en el fondo de sus pulmones, donde se sienta en el pórtico de jade. En la estructura del "paisaje interior" del hombre, este pórtico es el frente del palacio de los pulmones. Por otro lado, en la relación espacial - en el eje vertical - ocupa la parte más baja de los pulmones. De acuerdo con las enseñanzas del Patio Amarillo, se supone que la respiración blanca entra en esta zona. [126]

Por lo tanto, el papel de los Hao Hua en el concepto de la Zona Amarilla es complicado - es responsable no sólo directamente de los pulmones, sino también de su correcta comunicación con los riñones.

Se pensaba que los pulmones unían diferentes partes del cuerpo en una sola. Relativamente hablando, se les comparaba con un "árbol del mundo" cuya corona llega al cielo, y las raíces van al inframundo. Por supuesto, no existe tal árbol en la topología antropológica de Juan-ting-ching, pero hay un objeto tipológicamente similar que realiza las mismas funciones - una flor. Y con la ayuda de la garganta, esta flor se integra con la cabeza - los Cielos del "espacio

antropológico", y la parte inferior se apoya en los riñones - una especie de Inframundo del universo "interior".

Nótese que la imagen de "World Flower" no es nuestra interpretación, esta imagen retrata directamente el texto "Juan-ting-jing", sin embargo, sólo verbalmente.

En cuanto a la misión especial que se lleva a cabo dentro del cuerpo de Hao-hua, se especifica exactamente. Hao-hua regula, llevando a un estado apropiado el principio etérico del hombre, su "qi".

El corazón no es sólo el órgano básico del cuerpo humano, sino que adquiere la carga del elemento guía del "espacio interior" del espacio antropológico. En otras palabras, el corazón es percibido como el centro de gobierno más importante del cuerpo humano, lo que en un cierto sistema de coordenadas lo convierte en el "centro de los centros". Pero aquí debemos enfatizar la siguiente observación: en el texto "Juan-ting-ching" esta influencia decisiva del corazón en la vida del cuerpo humano es también compensada por el trabajo del bazo.

Por otro lado, el corazón es el centro de la parte media del cuerpo, y su deidad es considerada como Dan-yuan - un comienzo cinematográfico. Esta es una imagen prominente que tiene una serie de fuertes relaciones asociativas con la fisiología del corazón en el contexto establecido por las enseñanzas del Patio Amarillo y los escritos de los antiguos médicos chinos.

El tributo a Dun-yuan está relacionado espacialmente con los pulmones. Vive en un corazón que está oculto por la alfombra de flores del pulmón. A este respecto, el texto taoísta a veces puede referirse a él sólo con fines explicativos, sin nombrarlo: "el que está debajo de la Alfombra Floral".

Dan-yuan mantiene el equilibrio en el cuerpo humano de los principios Yin y Yang, o conoce la correlación entre "frío" y "calor", "calor" y "ansiedad". Él, como señala dos veces Juan-ting-jing, establece la armonía regulando el movimiento de la sangre venosa y arterial [126].

La sangre - el "objeto" principal ubicado en la oficina del corazón - es la base de la topología antropológica "Juan-ting-ching". Hace que el corazón se comunique con la lengua y la boca.

Al mismo tiempo, la boca y la lengua son responsables de la sustancia húmeda del cuerpo. Si el corazón regula el movimiento de la sangre, entonces la boca y la lengua en el contexto del concepto del "Patio Amarillo" son responsables de los movimientos fluidos de los principales órganos fisiológicos.

Todas estas cualidades determinan la posición particular del corazón - como gobernante, rey, baño - no sólo en todo el cuerpo como un todo, sino también en el sistema de los Cinco Órganos Internos en particular.

El hígado, como indica Juan-ting-ching, corresponde al elemento Árbol, y por tanto asociado a la hilera asociativa de esta planta, tiene el nombre de "Palacio del Árbol" y está relacionado con el Este y el verde [124, p. 248-249]. Deidad del Hígado - Luna-yang, Nube de Dragón. Su otro nombre es Han-min, Luz en el Oculto.

Debe notarse aquí que la antigua tradición china ha establecido desde hace mucho tiempo una división del espacio circundante en cinco segmentos - el centro y cuatro direcciones espaciales estándar (este, sur, oeste, norte). Cada una de estas direcciones, desde la antigüedad, ha estado vinculada figurativamente a una de las criaturas mitológicas. El símbolo del Este era el Dragón Verde. Además, los atributos de color del dragón y otras criaturas mitológicas fueron determinados por la teoría de los Cinco Elementos. En este sentido, el nombre de la deidad del hígado, que incluye la palabra "dragón", indica que el órgano está asociado con el elemento Árbol y se correlaciona con Oriente, lo que enfatiza el papel del hígado como una réplica antropológica de este elemento.

El nombre de la deidad del hígado es simbólico porque está relacionado con el concepto de desarrollo del mundo interior. El árbol, que simboliza el hígado y está asociado con el Este, en la cadena de desarrollo progresivo debe ser necesariamente reemplazado por el Fuego, que a su vez se correlaciona con el Sur y el corazón. En otras palabras, el concepto de "mestizaje" indica que el elemento del fuego vendrá a reemplazar al Árbol, y si el hígado "preside" en el cuerpo, entonces pronto el "maestro" tomará el lugar del corazón.

El equilibrio del universo, tanto en el espacio como en las dimensiones antropológicas, se mantiene a través del desarrollo cíclico, que se indica en los Cinco Elementos. Dentro del espacio antropológico, son respondidos por cinco órganos internos (y-ching). Son los marcadores del Tao-Way, los caminos de desarrollo del comienzo de Yangian, es decir, el Movimiento Solar - desde el momento del nacimiento del Yang hasta su apogeo, y luego - hasta el reemplazo completo del comienzo de Yinsky. "La transición del yin al yang es la Vía del Dao", señala una de las tradiciones más influyentes de China, que es igualmente característica del taoísmo y del confucianismo.

Por consiguiente, la forma de realizar la energía Yan o, más simplemente, el Sol, está marcada por peculiares señales o columnas. Aquí nos referimos a los Cinco Elementos, cuyo cambio indica el desarrollo progresivo del mundo, su eterno movimiento en un círculo - Tierra, Metal, Agua, Árbol, Fuego y otra vez Tierra. Por lo tanto, el Árbol que da nacimiento al Fuego no es sólo el Este en su forma implícita, sino también el "presagio del Sur y el Fuego".

La deidad del hígado, que conduce a la armonía de los componentes yin y yin del alma humana, regula adecuadamente el equilibrio de los secretos de los fluidos del cuerpo. Y fuera del hígado se encuentran los ojos, que en el espacio

antropológico del hombre es el Sol y la Luna. El llamado qi de la respiración del hígado ilumina los órganos internos con una luz brillante.

Según el concepto de "Juan-ting-ching", el hígado desempeña un papel importante en el funcionamiento de todo el cuerpo, ya que su respiración fluye a través de los canales, que cubren los cinco órganos internos principales y los seis adicionales. También tiene la cualidad de "resplandor", que hemos discutido en detalle anteriormente. "El hígado redonda en todas las Seis Cámaras y las Tres Luces dan nacimiento al hilo" [164].

Los riñones también juegan un papel importante en la enseñanza del Patio Amarillo. La deidad del riñón es Xuan-min, o Yu-in. Tanto el primer como el segundo nombre están dotados de un simbolismo naturalista e indican las características anatómicas de este órgano tal y como lo entendían los curanderos de la antigua China. La zona del cuerpo humano en la que se encuentran los riñones corresponde a la Tierra como parte del universo y, por lo tanto, al mundo de la oscuridad que se esconde en sus profundidades.

Los riñones dentro del hombre son los primeros elementos de Agua en el universo. En relación con el elemento agua, ellos, como dice el concepto del Patio Amarillo, controlan todos los elementos líquidos del cuerpo.

Los riñones exteriores corresponden a los oídos. Se cree que la respiración de los riñones determina la sensibilidad auditiva. Además, el "qi" del riñón está conectado al corazón.

Sin embargo, el Huang-ting-jing no puede considerarse únicamente un tratado médico, al menos en la forma en que ha llegado a nuestra época. Al mismo tiempo, los investigadores lo ven como un componente religioso y mitológico, y una de las percepciones que lo forman también está relacionada con los riñones.

El concepto del Patio Amarillo establece que los riñones pueden dar una nueva vida a los cielos, en algunos hermosos rincones del universo superior, similares a aquellos lugares que la tradición cultural cristiana llama paraíso.

El bazo ocupa un lugar importante en el concepto del Patio Amarillo. La importancia de este cuerpo para el "espacio antropomístico" del hombre está indicada por su repetida mención en el texto "Juan-ting-ching". Además, la deidad-espíritu responsable de este cuerpo es el maestro del Palacio Medio [164].

Por lo tanto, en el concepto de la Yarda Amarilla, el bazo está consistentemente correlacionado con el Centro y caracterizado por todos los atributos inherentes a él. Y puesto que en la teoría del y-hing el Centro está consistentemente correlacionado con el amarillo y uno de los primeros elementos de la Tierra, las mismas cualidades de "Juan-ting-ching" confieren este órgano interno, enfatizando que el bazo es el centro y elemento de la Tierra.

Así, para el paradigma tradicional chino de las filosofías, la correlación del bazo con los elementos de la tierra parece bastante comprensible. Además, la especificidad de la doctrina de "Juan-ting-ching" radica en el hecho de que imparte la cualidad del bazo, que hemos mencionado anteriormente: el bazo se percibe como uno de los patios amarillos, es decir, el centro de gobierno del cuerpo humano. También hay deidades asociadas con los órganos de la parte media del cuerpo humano. Por lo tanto, el bazo es una pasión por levantar la raíz del espíritu celestial, y no se secará más [164].

Debe notarse aquí que, según los taoístas, el bazo, que fue llamado el Patio Amarillo, ya no es un órgano anatómico del cuerpo físico del hombre, sino un cierto centro espiritual de un espacio especial creado por el taoísta por la fuerza de su conciencia; el espacio creado por el aliento del universo, las fuerzas cósmicas del yin y el yang. No hay formas groseras de carne y sangre en él; por el contrario, es el resultado de una nube de tres colores que se espesa o se disipa, formando imágenes extrañas y apuntando al movimiento interminable de los elementos del mundo. El Patio Amarillo es el centro desde el cual el Taoísta maneja este espacio, en el cual reúne sus poderes espirituales y desde el cual comanda los elementos del mundo para que las transformaciones metamórficas benéficas tengan lugar en el lugar y el momento adecuados.

La deidad del bazo es un niño vestido con un vestido color tierra. Considerando la ya familiar serie asociativa de elementos, se hace evidente que se refiere a la deidad del centro, que se correlaciona con la Tierra, como con uno de estos elementos, así como con el amarillo.

Además del vestido amarillo, esta deidad tiene otros atributos - un cinturón púrpura y guantes que representan dragones y tigres. Estos atributos son tradicionales para el concepto de imágenes naturalistas "Juan-ting-ching", que son una descripción metafórica apta de los vasos sanguíneos en la superficie del estómago [124, p. 282].

Dado lo anterior, nos parece que el Patio Amarillo Taoísta es, ante todo, el punto de aplicación de las fuerzas que hacen que este espacio se mueva; es la imagen a través de la cual el texto taoísta denota ese espacio esquivo y oscuro de lógica discursiva en el que el Tao concentra su mirada interior en un momento determinado para generar grandes metamorfosis por el poder de su propia conciencia.

En el "Juan-ting-ching" la vesícula biliar ocupa un lugar especial. Refiriéndose a los órganos internos pertenecientes al grupo de las Seis Cámaras, se menciona consistentemente en una serie con las Cinco bóvedas, lo que probablemente se hace de manera intencional - así la enseñanza del Patio Amarillo lo acerca - tanto en significado como en funciones simbólicas - con n por los principales órganos internos.

La deidad de la vesícula biliar es un niño llamado Lun-yao - el Resplandor del Dragón. Sin embargo, tradicionalmente tiene otro nombre - Wei Mín, o Luz Magnífica.

En general, el "Libro del Patio Amarillo", en nuestra opinión, construye todos sus conceptos, basándose en la lógica del mundo de las imágenes y utilizando el lenguaje de descripción que le es propio con la inherente diversidad metafórica de las interpretaciones lingüísticas. En nuestra opinión, son las metáforas que por su propia naturaleza son significativas, las más adecuadas para describir este mundo multidimensional y multifacético del microcosmos taoísta. Este mundo de imágenes se convirtió en el esquema básico y central en aquellos memoriales escritos del movimiento taoísta organizado, que comenzó a extenderse desde la segunda mitad del siglo IV.

El Taoísmo justifica la existencia de tres "campos de cinabrio" - los centros de energía del cuerpo: en el abdomen inferior, en el plexo solar y en la cabeza. Sin embargo, los textos más antiguos sólo hablan de uno, el "campo de cinabrio" inferior. De ello se deduce que si hablamos de una "caja cinematográfica" sin especificar, entonces significa el "cine" inferior. Y sólo a partir de principios del siglo IV. no. hay menciones de tres "campos cinematográficos".

Hay muchas interpretaciones diferentes del campo del cine en la filosofía taoísta. Según la primera, el campo de un hombre desaparece inmediatamente después de la muerte. Entonces, concluimos: sólo pueden estar en una persona viva.

Según la segunda interpretación, los campos cinematográficos durante la práctica son creados por el propio adepto, y no aparecen en el cuerpo desde el momento de su aparición. Por lo tanto, no tiene sentido buscarlos a propósito; durante la práctica, la gente los sentirá por sí misma.

Según S. Grof, "Cinematic Fields" es un análogo taoísta de los chakras (chakra sánscrito - "rueda") del yoga indio, y la teoría de los "campos de cinabrio" es bastante autóctona, lo que indica una sensación bastante extendida de la presencia de centros "delgados" y su utilización psicotécnica.

S. Grof observa la presencia de chakras en las sesiones de psicoterapia. Él cree que el sistema de chakras proporciona al psicólogo un mapa útil de la conciencia, que ayuda a entender y traducir al lenguaje conceptual muchas experiencias extraordinarias en las sesiones de psicoterapia "[49, p. 199-200].

El Dan-tian superior (la morada del espíritu de Shen - la verdadera esencia del hombre) no llena todo el vacío de la cabeza, sino que está localizado alrededor de la glándula pituitaria, que forma parte del llamado "Palacio de Cristal", situado en el centro del cráneo, y que incluye la glándula pineal, el tálamo y el hipotálamo. Está asociado con el Meridiano Intermedio Medio Do-may a través del Punto Yin-Tang, también llamado el "Tercer Ojo". Este nombre

proviene del hecho de que la activación de este punto permite "ver" los fenómenos del plan sutil, bordeando la esencia interna del hombre.

Las células del cerebro, y especialmente las glándulas que forman el Palacio de Cristal, tienen una enorme capacidad, y por lo tanto son capaces de absorber enormes porciones de energía que superan con creces la cantidad del residuo Dan-Tian. Son estas células las que dan lugar a los diversos fenómenos del Espíritu - desde la alegría y los despegues creativos hasta la activación de habilidades extraordinarias, pero sólo en el caso de "llenar" el tributo superior con energía pura de Yuan Qi.

Si, en cambio, la energía grosera de Houthian Qi se mete en su cabeza, entonces hay una confusión de malos pensamientos, acompañada de excitación innecesaria, una tendencia a visiones dolorosas y "sorpresas" similares.

Nótese aquí que la traducción literal de "Dan-Tian" significa "campo de cinabrio", la caldera en la que tienen lugar los procesos energéticos. Tiene una cierta estructura. Por ejemplo, el tributo-tian medio es tanto el lugar de almacenamiento del Qi "después del cielo" (Qi Houthiano) o Qi posparto, como el "horno de fusión" en el que se forma Shen. La mayoría de los sistemas taoístas construyen sus técnicas de tal manera que "enfían" el homenajado medio y su Qi hutiano, evitando por todos los medios utilizar este último en su forma más pura. Afortunadamente, no se reserva aquí para siempre, sino que gradualmente fluye hacia el tributo inferior y se mezcla allí con el Qi "celestial" (Yuan Qi). Hay algunas diferencias en cuanto a la ubicación de esta zona.

Algunos autores señalan que el tributo medio se encuentra en la zona del plexo solar, mientras que otros creen que está un poco más alto, en la parte inferior del pecho, adyacente al meridiano Jun-May - el canal de la Concepción en el punto Tan-jung, pezones horizontales.

El tributo más bajo es conocido incluso por aquellos que nunca han oído hablar de los otros dos. Por ejemplo, las artes marciales japonesas lo interpretan como "tanden" y hacen que la conciencia de este fenómeno sea importante. Muchas áreas de lucha son inimaginables sin la práctica del tan-den (esto es judo, aikido).

La capacidad de "sujetar el estómago" determina la estabilidad física y emocional, y la concentración a nivel del tributo inferior no nos amenaza (a diferencia de muchos otros tipos de concentraciones) por ningún imprevisto. Se encuentra en la parte baja del abdomen, adyacente al meridiano de "zhen-may" en el punto de qi-hi ("mar de energía"), situado a 3-5 cm por debajo del ombligo. Al enfocar, o como solemos decir, al meditar en el tributo inferior, creamos condiciones favorables para la acumulación de energía en él, y un buen suministro de Qi es la clave para la salud y una larga vida activa - longevidad.

La quinta pieza de Sung-lin-ching, dedicada al método Sung-yi, conserva descripciones detalladas de los campos cinematográficos. El palacio del campo de cinabrio superior, también llamado el Dan-tian, el Ni-wan, "Su-lin-ching" interpreta de la siguiente manera: su nivel es el Obispo Celestial de la Bola de Arcilla. Él gobierna en el palacio del Superior. A su derecha está el ministro más claro, se sienta cara a cara. Es el exquisito espíritu de los dientes, la lengua y el cerebro... El ministro más auspicioso se llama Zhao-le-ching, y su nombre es Zhong-chuan-sheng (Segundo Aprendiz Sagrado) ... Ambos gobiernan juntos en el palacio de la bola de arcilla, ambos están desnudos y no tienen ropa. Se ven como bebés que acaban de llegar a la vida. El Supremo, el Obispo Celestial, tiene en sus manos el "Maravilloso Tigre Fórmula-Amuleto, [de acuerdo con la tradición de] Alta Pureza", puesto en un estuche de jade verde, y el ministro más claro tiene en sus manos el "Libro Perfecto - la Base [de] la Gran Cueva" (So Dong Zhen Zip), puesto en un estuche de jade púrpura. Juntos, se sientan uno frente al otro ...

Cuando el Superior está dentro del palacio [de la Bola de Arcilla], cierra y almacena [inaccesible]... el palacio de Ni-wan (es decir, el cerebro), la cara, los ojos, la boca, la lengua, los dientes, los oídos y la nariz. Cuando está fuera [de mi cuerpo], asusta y destruye la mirada de inclinaciones de los Seis Cielos, [todos] los malvados y perniciosos hombres lobo. Cada cinco días, mis tres almas Yang (huno) y siete [mis] almas Yin van a una audiencia con el Maestro Superior, para recibir [instrucciones] en el Tao-Way "[124].

No menos detalladas son las deidades Sou-lin-ching y otros dos campos de cinabrio, el medio y el bajo. La media vive en un corazón llamado el Palacio de los Cerezos y se considera el medio de los campos de cinabrio: "El corazón es el campo de cinabrio medio, se llama el Palacio de las Cerezas de Jiang-gun, extendido como un asentamiento en el corazón del corazón. El [palacio de las cerezas] es como un cuadrado, cada lado tiene una longitud de una crema. [Imagina que] un aliento rojo brillante (qi) llena todo el cielo; dentro de este Qi rojo brillante aparece y brilla una imagen del Sol con un diámetro de siete cremas, iluminando todo frente a setenta mil; mi cuerpo se está transformando...

El palacio de los cerezos, los campos cinematográficos en mi corazón... alberga al Medio, el más antiguo señor de Cinabrio. El Cinabrio medio más claro se llama respetuosamente Shen-Jun-Zhu (Espíritu-Torneo-Perla). Su nombre es Ji-nan-dan. Otro nombre es Shen-shan-bo (Alto Príncipe de la Vida), otro nombre es Shih-Jun-ju. Su rango es el del cine del más claro Palacio de los Cerezos de Jiang-gun. Él gobierna en el palacio del corazón.

A su derecha hay un asistente del ministro más claro. Es el espíritu agraciado de los Cinco [mis] órganos internos ... Cuando entra en el Palacio de los Cerezos [de mi cuerpo], se convierte en el Ministro Asistente del Medio Soberano. Se le llama cariñosamente chung-guan-jian (Luz y Fortaleza), y su nombre es Si-hua-lin (Alma Celestial de Cuatro Giros) ... Los dos gobiernan

juntos en mi corazón [en] el Palacio de los Cerezos Jiang-gun. Ambos están desnudos y no tienen ropa.

Parecen bebés que acaban de llegar a la vida. El señor-soberano cinematográfico tiene el planeta Marte en su mano izquierda... En su mano derecha está el "Amuleto de Fórmula Más Alto de la Mujer Soltera" en un estuche de jade blanco.

El asistente del ministro tiene en su mano izquierda una perla de una luna brillante que tiene un tamaño de tres cremas. Sus rayos brillan con fuerza, y las cuevas juegan con la luz y las sombras brillan. Ambos están sentados frente a frente o uno frente al otro ... Cuando [el del medio] está dentro [del Palacio de las Cerezas de Jiang-gun], se cierra [de la influencia dañina] y conserva [inaccesible] ... músculos, huesos, Cinco órganos internos, sangre y carne. Cuando está fuera de [mi cuerpo], se asusta y niega completamente [todas] las desgracias causadas por la miríada de ataques estúpidos. Él acaricia qi [mío], y el espíritu de la hiena en sintonía y durante muchos años [me da] ... Una vez cada siete días, mis tres almas Jansky (Hun) y siete almas Yin (po) van al público al Medio, el cine de los señores más claros, para recibir orientación "[124].

El Inferior está en el campo de cinabrio inferior, que Su-ling-jing llama la Puerta del Destino: "Tres palmas debajo del ombligo está el palacio del campo de cinabrio [inferior], llamado la Puerta del Destino. Un niño del principio inferior vive allí. [Este Palacio] es un cuadrado con lados en una sola crema. [Imagina que] la respiración blanca (qi) llena todo hasta el mismo cielo. En medio de esta respiración blanca, una imagen del Sol con un diámetro de cinco crema aparece y brilla, iluminando durante cincuenta mil años. [En esta neblina nublada] mi cuerpo sufre una transformación - todo es vago, poco claro, y mis pensamientos no tienen fronteras ...

Dentro de este palacio vive el Obispo de la Puerta de la Perdición, el Príncipe del Patio Amarillo, y su apodo es Yuan-yang-chan. Otro nombre es In-air-Thai (aún no nacido-infantil), otro nombre es Bo-shi-yuan. Su rango es el de Antiguo Príncipe del Patio Amarillo. A su derecha está el ministro-guardián, acariciándolo y cuidándolo. Es la deidad guardiana del tallo Yin, el aliento más puro... Su acto es el ministro-guardián.

Cuando un cuidador entra [en mi cuerpo] y vive en el palacio de la [baja] industria del cine, lleva el nombre secreto de Gui-chan-min, y su apodo es Gu-xia-chuan, otro nombre para él - Feng- shen-bo, otro es Chen-guang-shen. El Inferior y su ministro de guardia dirigen juntos el Palacio de Comienzos Inferior, en la caja de cine. Ambos están desnudos sin ropa, y externamente como niños que acaban de entrar en la vida. [124]

La tríada anterior de deidades del campo cinematográfico determina la función más importante - creativa, de mantenimiento de la vida. Se dan cuenta de ello llevando el "qi" del cuerpo humano a la circulación adecuada. Esto

enfatisa la importancia de las deidades del campo cinematográfico, que juegan un papel fundamental en la vida y el destino.

Así que podemos concluir que los taoístas siempre vieron el cuerpo del hombre como un microcosmos, un pequeño universo. Pero el mundo, según los conceptos clásicos chinos, es eterno, y por lo tanto eterno debe ser un cuerpo-microcosmos similar a este mundo. Los métodos prácticos de los ermitaños y alquimistas taoístas, que se discutirán en la siguiente sección, están dirigidos a lograr este estado, perdido por el retiro de la raza humana del camino de Tao del universo.

2.3. Modificaciones del concepto de transgresión mística en las prácticas espirituales taoístas

El camino de la transgresión espiritual en el Taoísmo está condicionado por su propósito principal: convertirse en inmortal. Para este propósito, los taoístas se dedicaron a varios ejercicios no sólo para el cuerpo, sino también para el espíritu. Así, el camino de transgresión espiritual consistía en ejercicios gimnásticos, meditativos y de respiración, con especial atención a la alquimia. Aunque estas técnicas eran similares al yoga indio, tenían diferencias significativas en comparación con éste.

Basándonos en los estudios de las fuentes clásicas y en las obras de los autores contemporáneos, podemos distinguir varias etapas que los taoístas atraviesan en el camino para lograr el Tao, es decir, en el camino de la transgresión espiritual según su tradición religiosa y filosófica.

El comienzo de la práctica es la iniciación del neófito en su hermandad espiritual. Consta de cinco partes: los preparativos, el "gran ritual", que significa la introducción del estudiante en la fraternidad, la instalación, el cuidado del estudiante para el "gran ritual" y, por último, la emisión del certificado de admisión a la fraternidad.

La preparación para el "gran ritual" comienza con la solicitud de ingreso a la fraternidad y de alguna ayuda ideológica.

La respuesta a la declaración depende del grado de información del candidato a los líderes de la sociedad, enviado por el candidato regalos y resultados de adivinación sobre los llamados "ocho signos", que determina el horóscopo de la persona. La respuesta es declarada por un mensajero especial, después de lo cual se organiza un "gran ritual", durante el cual el candidato adora ante el altar de la deidad activa, es decir, personal (deus manifestus), y luego repite el mismo rito ante el altar del dios inactivo (deus absconditus) en la sala de Vi.

Las monjas actúan según la costumbre, nueve veces (de tres a tres), según las instrucciones del maestro de ceremonias. Se encienden las velas y los bastones de fumar, y golpean el gong tres veces. Luego el que entra en la fraternidad hace el mismo culto, pero sólo cuatro veces, delante del cartel con el

nombre del fundador de la tradición en la sala de la Humanidad Primitiva, que sirve de capilla del Fundador [150, p.144].

Esta parte introductoria es seguida por la guía estrictamente individual del Maestro sobre los caminos de la salvación y la meditación que acompaña esta enseñanza. El Maestro repite las palabras de Lao Tzu de que una persona que quiere mejorar en el Tao (camino recto) debe ante todo conocer el Tao (verdad). Si no conoce la verdad, entonces será como un ciego que sigue un fuego ciego, o a uno que "muele un guijarro para hacer un jaspé con él", o a uno que "cocina arena con la esperanza de hacer arroz para sí mismo".

Tal persona nunca tendrá éxito... El soberano no es el Hijo del Cielo sólo en virtud de su posición, sino que el verdadero Hijo del Cielo es aquel que está verdaderamente perfeccionado en el Tao, porque tal persona está "dentro de la fiesta y fuera - el soberano". Ha abrazado su propia naturaleza primordial y el Tao celestial, y por lo tanto es digno del título de "verdadero Hijo del Cielo" y actúa como verdadero "hijo amado del Dios supremo". "Por lo tanto, debe tener un corazón recto y una crianza adecuada del Tao ... Mejórate a ti mismo para establecer el orden en todo el mundo" [150, p.146-147].

El "Gran Ritual" refleja la pasión por la deidad superior. Este compromiso es la base de todas las acciones del alumno; es a él a quien buscará la meditación. Además, el estudiante debe ser diligente, tener constantemente un profundo descanso y pensar diariamente en el Tao a través de la meditación y varios ejercicios de respiración. El propósito principal de la mejora de sí mismo es alcanzar la inmortalidad espiritual del individuo.

La meditación utiliza tres puntos de partida, que son los campos cinematográficos discutidos anteriormente. A través de la meditación, uno alcanza un estado de perfección y conexión con la sociedad y el espacio.

Sin embargo, la meditación necesita ser enseñada ya que es un cierto arte. Sólo dominando los ejercicios de meditación se puede hablar de auto-mejora. Restringirse a leer alguna literatura de meditación por sí solo, o acumular percepciones superficiales de ella no producirá el resultado deseado. Sólo a través de la aplicación constante de la metodología, manteniendo el sentimiento moral, se puede descubrir la esencia del propio desarrollo.

Cada estudiante debe tener un mentor, bajo cuya guía podrá ganar experiencia personal. La educación de cada alumno es individual. Cada semana debe informar a su maestro de sus logros y dificultades. No pasa a la siguiente etapa de desarrollo hasta que haya dominado la anterior. La formación consta de 360 lecciones y 108 etapas.

En la primera sesión, el estudiante comienza a aprender la técnica de la meditación para eliminar la posibilidad de la influencia de fuerzas extrañas en la mente y el cuerpo de la persona: en primer lugar, necesita aprender a escuchar y

a oír en silencio. Así es como las reglas de la meditación son descritas por los modernos practicantes taoístas.

1. Se debe seleccionar una sala neutral para comenzar la clase. No debe ser ligera porque durante la meditación el estudiante se distraerá de todo lo que hay en la sala. Por otra parte, la sala no debe ser oscura, ya que el estudiante puede distraerse por la imagen interna.
2. Debes adoptar una postura que sea cómoda.
3. Mantén la espalda recta y la cabeza ligeramente inclinada hacia atrás.
4. Los ojos no deben estar ni abiertos ni cerrados: una posición semicerrada es la clave del éxito.
5. La mano derecha debe estar siempre apretada en el puño y la palma izquierda debe apretar el puño. Así es como se realiza la encarnación de los dos principios, el yin y el yang.
6. Antes de hacer la meditación directamente, respire profundamente cinco veces. De esta manera, será posible en el futuro evitar la necesidad de respirar profundamente directamente durante la meditación, y así ahorrarse algún inconveniente. Y en general, no debes prestar atención a la forma en que respiras. Sólo tienes que respirar por la nariz.
7. Todos los pensamientos perturbadores deben ser expulsados; la conciencia debe permanecer en un estado de absoluto vacío.
8. Sólo después de todo lo anterior se puede alcanzar un grado de relajación y eliminar cualquier manifestación de tensión.
9. En la última etapa preparatoria, puedes sentir un placer tranquilo.

Algunos investigadores aconsejan hacer algunos ejercicios físicos desde el principio, y sólo entonces empezar a meditar. Y en general, es necesario meditar al menos dos veces al día, en promedio durante 30-40 minutos. A los principiantes se les ofrece la meditación tan a menudo como el tiempo lo permita.

Se acostumbra a informar semanalmente sobre el trabajo realizado a su mentor. Si el estudiante cumplió todos los requisitos sin errores, entonces el maestro le dará la siguiente tarea, si no, entonces el estudiante no pasará a un nuevo trabajo hasta que corrija las observaciones anteriores. Si algo le preocupa o no está de humor para meditar, no debe empezar, porque en estas condiciones no puede obtener ningún resultado útil [149, p. 115].

El hombre puede alcanzar a Tao sólo cuando todos sus poderes más profundos se despiertan en él, y es capaz de sentir el momento y la iluminación por sí mismo en cuerpo y alma.

En la primera lección, el profesor dedica al estudiante a las técnicas de meditación y el estudiante comienza a mirar ciertos temas de una manera nueva. Luego el maestro se despide del estudiante y nuevamente en la secuencia opuesta es un gran ritual.

Cabe señalar que en todas las etapas del estudio se presta mucha atención al estado interno del alumno. Pero el estudiante siempre debe respetar a su mentor.

Al final del ritual introductorio, el estudiante recibe un libro de oraciones, que dará lugar a un sentimiento básico sin el cual el desarrollo espiritual es imposible. La cortesía aquí da lugar a un "vacío interior" sin el cual no se puede volver a conectar con el gran Dao.

Según el pensamiento de los grandes taoístas, uno alcanza a Tao sólo si todos sus poderes internos se despiertan, y es capaz de experimentar el momento de la iluminación en cuerpo y alma. Según A. Lapin, "el hombre iluminado actúa exactamente en el punto del espacio que le fue reservado; influye sin intención consciente, está "vacío" de todas las cualidades, unido al mundo, a su proceso y vida y a su base común, porque ahora está fuera del estado del cosmos físico. Liu Huayan describió bien su condición en su tratado:

Sin principio ni fin,

Sin el pasado y sin el presente.

Un nimbo brillante rodea el reino de la Ley.

En el olvido mutuo - milagros de vacío y tranquilidad,

El mundo está imbuido del resplandor del corazón celestial.

Las aguas del mar son tranquilas, en ellas flota el reflejo de la luna.

Las nubes desaparecen en el cielo azul, las montañas parpadean.

La conciencia se sumerge en la contemplación; el disco de la luna brilla en el cielo "[71].

Así, en el camino de la transgresión espiritual, el taoísta, bajo la guía de su mentor, claramente va a ciertas etapas y recibe guía individual del maestro. El estudiante es guiado paso a paso de acuerdo a su experiencia. El camino de la transgresión espiritual en el Taoísmo incluye tanto la técnica de la contemplación meditativa, como diversos ejercicios de gimnasia, respiración y similares.

Cabe señalar que las técnicas de este tipo eran ampliamente conocidas en el yoga indio también. Además, la técnica meditativa taoísta es también similar a la meditación budista de shamatha (es decir, la fatiga). Pero la semántica de las prácticas taoístas son fundamentalmente diferentes, así como sus funciones en la estructura de la práctica religiosa en su conjunto.

Conclusiones

La sección explora los principales hitos históricos en el desarrollo del pensamiento filosófico en el contexto de la difusión de las ideas de la transgresión espiritual. Se presta especial atención a las prácticas espirituales como un aspecto aplicado de la realización del concepto de transgresión espiritual inherente a las enseñanzas taoístas.

Resumiendo la sección, deben extraerse las siguientes conclusiones:

1. Se ha comprobado que lo específico de la evolución del sistema de visión del mundo taoísta es una combinación sincrética del misticismo teórico-espiritual con el misticismo corporal y la práctica activa. El camino desde el misticismo mitológico enstático y el misticismo filosófico de la conciencia del taoísmo temprano y maduro hasta el misticismo de la acción religiosa y el misticismo de la alquimia posterior del taoísmo tardío debe trazarse precisamente en términos de antropomística, es decir, como el desarrollo de prácticas de subjetivación.
2. Está demostrado que la transgresión es un elemento central de la ontología mística, ya que implica un momento de incertidumbre del estado de transición entre estados abiertos a la identificación por medio de la conciencia. El aislamiento de los principales rasgos formadores de sistemas de la tradición antropomista taoísta a lo largo de su período de desarrollo permitió agrupar los rasgos característicos de esta tradición y revelar rasgos homogéneos y manifestaciones estructurales maliciosas;
3. Se ha demostrado que la base para el desarrollo del concepto taoísta del cosmos antropológico es el "Libro de Patio Amarillo" ("Juan-ting-jing"), que es el fundamento ideológico de este concepto. Esta obra surgió en el proceso de conversión del taoísmo de una doctrina filosófica a una tradición religiosa con elementos de misticismo y alquimia, que fue acompañado por la antropomorfización de las ideas filosóficas de los taoístas sobre el mundo interior y exterior. Los procesos que tienen lugar dentro y fuera tienen la apariencia de ciertas deidades-radiaciones (ching / shen) unidas en un solo cosmos Tao.

Se ha sugerido que las deidades del resplandor son metafóricamente significativas en la naturaleza, y por lo tanto son las más adecuadas para describir un mundo tan multidimensional y multifacético por naturaleza como el mundo del microcosmos taoísta. Este mundo de imágenes se convirtió en el esquema básico y central en aquellos monumentos escritos del movimiento taoísta organizado, que comenzó a difundirse ampliamente a partir de la segunda mitad del siglo IV y que son objeto de investigación hasta el día de hoy.

Se sistematizaron algunas disposiciones del "Libro de Patio Amarillo", lo que permitió identificar los elementos sintetizados del concepto de los Cinco Almacenes y las Seis Cámaras. Una importante afirmación en el marco de este concepto es la correspondencia de los elementos esbozados del espacio interior del hombre con los elementos del mundo.

El examen de las principales conclusiones de "Su-ling-jing" permitió fundamentar las alegaciones sobre los tres "campos de cinabrio" del hombre, dar sus características esenciales e identificar el valor de la búsqueda del camino del Tao.

CAPÍTULO 3. LAS IDEAS ANTROPOMISTAS EN LA TRADICIÓN FILOSÓFICA RELIGIOSA EUROPEA

La tradición filosófica europea, así como la oriental, está estrechamente relacionada con el misticismo, que se interpreta como una actividad cognitiva, destinada a establecer una conexión esencial con los niveles espirituales superiores del ser. La cantidad y la calidad del material acumulado atestiguan la amplia difusión, la profundidad de la penetración y la importancia del papel de los fenómenos místicos en la cultura, la religión, la filosofía y la vida cotidiana de las personas.

Dada la amplia gama de formas ideológicas del paradigma cultural occidental, cuyas raíces genéticas se remontan a las profundas raíces del misticismo, surge el problema de una síntesis adecuada de los enfoques históricos y lógicos en el estudio de la evolución de las ideas antropomísticas. La solución de este problema puede lograrse si se establece una diferencia fundamental entre los tipos de objetos de investigación: doctrinas místicas y teorías filosóficas y científicas reflexivas sobre el misticismo. Tal diferencia lógica se correlaciona con el giro en la historia de la cosmovisión europea y el nacimiento de la ciencia. En esta perspectiva, abrimos dos conglomerados histórico-filosóficos: "Antigüedad-Medieval-Renacimiento-Barroco" y "Moderno-Postmoderno". El estudio del primer conglomerado implica la identificación del contenido global de la evolución de las ideas antropomísticas y un análisis acentuado de las formas individuales de la cosmovisión mística, aún no suficientemente estudiada en el tema de la "antropomística" - la filosofía del hermetismo, el hesychasm. La identificación de los rasgos de comprensión de la naturaleza de la comprensión mística de la existencia humana, definida por el vector cardinal de la formación de la filosofía - Moderno-Post-Moderno, le permitirá completar el "círculo metodológico" de nuestra investigación, es decir, responder a la pregunta sobre el posicionamiento del misticismo mediante el pensamiento filosófico actual.

3.1. La línea antropomista en la historia de la metafísica de Europa Occidental desde la antigüedad hasta el Barroco

En la experiencia filosófica mundial, las tradiciones místicas constituyen una antigua y poderosa capa formada en el proceso de búsqueda de respuestas a preguntas básicas sobre la naturaleza esencial del universo. El concepto de antropomística de la constante estructural-semántica surge de la intersección de varias formas de conciencia social: religión, filosofía, mitología, pensamiento cotidiano. Así, el misticismo en el foco del análisis histórico y filosófico actúa como un elemento importante de la línea genealógica de la metafísica. Las formaciones ideológicas sincréticas arcaicas son los orígenes de la metafísica. Una de estas formaciones es la antigua tradición griega órfica. La base del Orfismo es una combinación de mitos y creencias, irracionales y místicas. Esta enseñanza esotérica se centra en la superación del dualismo de la existencia

humana mediante una combinación constitutiva del hombre y la deidad. La parte más brillante de ella es la doctrina del hombre cuya esencia reside en el corazón. El eco de las ideas órficas se siente en las conocidas posiciones de los presocráticos, que recibieron el estatus de principios filosóficos fundamentales y determinaron las coordenadas de la formación de la cultura filosófica europea. La tradición órfica influyó en el desarrollo y la difusión de las ideas de la filosofía hermética genéticamente conectadas con las enseñanzas místicas y religiosas de Oriente, lo que reflejó cambios significativos en el paradigma de la perspectiva mundial de la civilización grecorromana, que determinó el proceso de formación de muchas enseñanzas religiosas orientadas a la actualización de la magia o el misticismo. A. Bergson señala la conexión genética entre el misterio del orfismo y la filosofía de Platón, analizando las etapas de desarrollo del misticismo griego, que está estrechamente relacionado con la mitología, destacó que "el entusiasmo dionisiaco encontró continuación en el orfismo, y el orfismo en el pitagorismo; así, de este último, pero tal vez incluso del primero, se origina el platonismo". Se sabe que los mitos de Platón están inmersos en una atmósfera de misterio en el sentido órfico de la palabra, y la teoría de las Ideas está imbuida de una misteriosa simpatía por la teoría de Pitágoras ... La filosofía de Plotino, a Este movimiento termina, y que está obligado a Aristóteles, así como Platón, es sin duda mística ...

Así, hubo una penetración del Orfismo, y al final - el desarrollo de la dialéctica, que floreció en forma de misticismo "[36, p. 236-237].

Este proceso de desarrollo de la mística griega fue considerado por Bergson no sólo como un aumento de nuevos conocimientos a los ya conocidos, sino como un salto cualitativo, llevando estos conocimientos a una nueva altura a un mayor grado de mística. La primera ola, puramente dionisiaca, se disolvió en el orfismo, que poseía una gran intelectualidad; la segunda ola, que puede llamarse órfica, terminó con el pitagorismo, es decir, la filosofía especial; a su vez, el espíritu pitagórico transmitió parcialmente su espíritu al platonismo; y éste, tras aceptarlo, se reveló después naturalmente para encontrarse con el misticismo alejandrino. "Y además", el grado más alto de misticismo es un toque cercano y, por consiguiente, una coincidencia parcial con el esfuerzo creativo, cuya manifestación es la vida. Este esfuerzo viene de Dios, a menos que sea Dios mismo. Un gran místico se convierte en un individuo capaz de superar las fronteras que están determinadas por su materialidad, continuará así las acciones divinas. "

Para desarrollar el significado histórico y filosófico del pensamiento místico en Europa, es conveniente identificar las tendencias antropomistas en las obras de los antiguos pensadores, que revelaron los fundamentos de la tradición mística europea en las enseñanzas precristianas.

Se sabe que Pitágoras y Heráclito sintetizaron el misticismo y la lógica en su conjunto, lamentablemente perdidos por la civilización. Para decir "el bien y el

mal son uno", o para identificar principios mutuamente exclusivos, uno debe ser adivino, porque la lógica lo rechaza. Para llegar a la trascendencia de las observaciones de carácter científico, no hay que temer a las tinieblas, como no temían los grandes lógicos - Aristóteles, Stagirit, Aquino. Por el miedo a perder la consistencia del mundo, se puede perder el mundo.

Es imposible ignorar el lugar que en el misticismo de la época de la antigüedad tenía el componente ético como condición indispensable, lo que hace que la capacidad del filósofo para las experiencias místicas, impregnada de pesimismo sobre la excesiva afición para el hombre de los encantos de este mundo y el optimismo de los valores espirituales eternos. Que el cristianismo ha absorbido una parte significativa de los logros místicos y lógicos de las filosofías de la antigüedad.

La característica del misticismo de la antigüedad es una clara división entre el mundo ideal y el mundo material, que en el hombre se manifiesta como un comienzo racional y físico. La línea filosófica neoplatónica se basaba en la relación "uno-múltiple", donde la absoluta simplicidad del Uno, su inaccesibilidad debido a la multiplicidad de la mente humana da lugar a elementos de apofismo y determina la necesidad de una salida extra-sensible a este trascendental; la naturaleza extática de los neoplatónicos se encuentra en la tradición racional de Platón. Es necesario señalar la significativa influencia de los Misterios Eleusinos en la filosofía antigua, revelando así la cercanía interior y la conexión de la filosofía no sólo con la religión, sino también con el misticismo. Según A. Hofmann: "El significado cultural e histórico de los Misterios de Eleusis, su influencia en la historia europea, difícilmente puede ser sobreestimada. En ellos, en la percepción de la unidad mística, en la creencia en la inmortalidad y la existencia eterna, la humanidad encontró una cura para la Razón racional, objetiva y dividida [266, p. 469]. Según Lauen-Stein, ninguno de los filósofos griegos habló tanto del misterio eleusino, y nadie usó sus imágenes tan ampliamente para expresar sus propias ideas como Platón.

Los representantes de la filosofía antigua, buscando encontrar la verdad en las dimensiones de la cosmogonía y la antropología, procedieron del hecho de que el estar en su contenido interno es mucho más amplio que la "semántica" del mundo objetivo. Uno de los primeros filósofos griegos que prestó atención al mundo interior del hombre fue Sócrates, con su propia llamada a conocerse a sí mismo. Desarrollando el concepto de "Daimonii", Sócrates intenta ir más allá de los límites de la existencia terrenal del hombre, planteando así el problema de lo trascendente. El mérito de Platón, a su vez, fue que logró combinar la reconstrucción racional del Absoluto, que se basaba en el conocimiento de la diversidad de la realidad concreta, y la reestructuración mística de la comprensión del Absoluto, que va más allá de todo lo disponible en este mundo. Platón le da al alma humana capacidades cognitivas, considerándola más perfecta que el cuerpo. Aristóteles resume el resultado peculiar del desarrollo del pensamiento filosófico griego, cuyos logros están incluidos en el patrimonio

filosófico de la humanidad. La búsqueda de los sabios de Hellas llevó a la idea de un supremo Principio divino y a la proclamación de la primacía de los valores espirituales.

El hermetismo es una síntesis de las tradiciones místicas helenísticas y orientales y está relacionado genealógicamente con el gnosticismo. Las obras de los gnósticos se conocen principalmente como citas separadas en las obras de los teólogos cristianos. Las tendencias gnósticas en el cristianismo son ya perceptibles en el primer período de su formación; alcanzan su mayor desarrollo en el siglo II d.C.

Como ya se ha señalado, en el III. n e. se está creando un corpus de literatura oculta "hermética". Al mismo tiempo, se codifican las llamadas "ciencias" herméticas: astrología y alquimia. Las enseñanzas más detalladas del hermetismo se exponen en los 14 tratados de Trismegisto "Pemandre o Pastor de Esposos". A veces se argumenta que el principio de analogía o conformidad ("Como es arriba, es abajo; tanto abajo como arriba"), esbozado por Trismegisto, se convirtió en un axioma que reproducía cierta correspondencia esencial entre el conocimiento y los fenómenos en diferentes planos del ser y la existencia, llevó a la comprensión o entendimiento de muchas contradicciones, paradojas y fenómenos en los siguientes modelos ideológicos.

El neoplatonismo implica una doctrina que se inscribe en el sistema ontognosológico de Plotino Proclus y, por lo tanto, es absolutamente legítimo hablar aquí de todo el misticismo europeo en su conjunto, que se caracteriza por signos tales como el rechazo de un enfoque científico y racional del mundo y del hombre, el simbolismo, la frontera de lo inexpresable, la transferencia de la experiencia mística, una definición constitutiva del Uno, el reconocimiento de una experiencia mística.

A. Vertelovsky consideraba que el misticismo oriental era una de las razones de la herejía entre las enseñanzas cristianas, porque el gnosticismo, que se distinguía por su carácter místico-racional, tenía un amplio carácter ecléctico en la forma, "tomando prestado el contenido de sus enseñanzas de varios sistemas filosóficos y creencias". Los elementos místicos del Gnosticismo se extraen principalmente del sistema religioso budista, con su "monismo panteísta" [61, p. 32].

El intuitivismo oriental jugó un papel importante en la implementación del diálogo entre los sistemas filosóficos de las culturas orientales con la antigua filosofía griega. Las formas de pensamiento antropomístico -la idea de la unidad esencial de una existencia humana particular con la totalidad del Absoluto, la idea de la naturaleza trascendental del horizonte semántico de la Verdad, la idea de la medición introspectiva de la topología de la Verdad- fueron las constantes protoconceptuales que determinaron la posibilidad misma de sintetizar el discurso filosófico con las narraciones religiosas. La estructura de esta síntesis de elementos de una cosmovisión religiosa irracional con formas de reflexión

racional está determinada por dos "canales" de diálogo: la formación de una ideología fundamental de élite y la difusión de variaciones locales alternativas de esta ideología. En el contexto de la historia del paradigma ideológico europeo, el ocultismo como cierta formación ideológica surge en la era de la antigüedad como resultado de la síntesis de la experiencia de la Cábala judía con las tradiciones esotéricas de las culturas mediterráneas.

Además de la influencia del judaísmo y de los misterios religiosos orientales, es característico del gnosticismo la asimilación de varias ideas de la filosofía antigua tardía, principalmente del platonismo y del neopitagorismo. La base del Gnosticismo es la idea de la caída del alma en el mundo material más bajo creado por el demiurgo, la deidad más baja. El concepto antropomístico del Gnosticismo se considera en una forma de tres términos. El hombre consiste en carne, alma y espíritu, pero su primer principio es doble: terrenal y cósmico. El cuerpo y el alma forman parte del mundo, mientras que el alma sirve de lugar de cierre del espíritu, o "pneuma" - que se considera como una "chispa", una partícula de materia divina que ha llegado al "vaso" humano para mantenerlo en él como cautivo, al igual que en el microcosmos, el hombre está rodeado por una valla de siete esferas planetarias; en el microcosmos del hombre, el pneuma está encerrado por siete cubiertas del alma. En su posición no desarrollada, el pneuma absorbe el alma y la carne - no se realiza a sí mismo, estando en un estupor, en "ignorancia". Su despertar y liberación se logra a través del "conocimiento" (gnosis). La falta de conocimiento se debe a la ignorancia, que es la esencia de la existencia del mundo. El conocimiento se convierte en un producto de la revelación mística e incluye la totalidad del mito gnóstico de Dios, el hombre y el mundo, que en términos prácticos es "conocimiento del camino", es decir, el camino del alma más allá del mundo que abarca preparaciones sacramentales, sacrales y mágicas para su futuro ascenso, nombres misteriosos y fórmulas que facilitan el paso por cada esfera. Poseedora de la gnosis, el alma después de la muerte va a la montaña, dejando atrás la esfera de su existencia física; el espíritu liberado llega a Dios fuera del mundo y se conecta con la sustancia divina [367].

Como señala G. Jonas, la propia palabra "Gnosticismo" es un concepto colectivo para numerosas enseñanzas sectarias, que aparecieron en torno al cristianismo en los primeros siglos de nuestra era, proviene de la palabra griega "gnosis" y significa "conocimiento". La insistencia en el conocimiento como medio para obtener la salvación y la exigencia de posesión de este conocimiento es un rasgo común de numerosas sectas en las que el movimiento gnóstico se ha manifestado históricamente [142].

En el contexto gnóstico, el término "conocimiento" tiene un significado religioso o sobrenatural y se refiere más bien a los objetos de fe que a la razón, ya que significa principalmente el conocimiento de Dios, y puesto que la deidad se entendía como trascendental, este conocimiento era el conocimiento de lo que no se puede conocer en la realidad. El "conocimiento" de los gnósticos, al que se

oponía la fe cristiana, era básicamente irracional-místico [142, p. 65]. El misticismo dualista de los gnósticos interpreta la materia como un principio pecaminoso. El mundo contiene las partículas dispersas del Ser trascendental, el destino del hombre es recoger estas partículas y devolverlas a las fuentes de la Existencia.

Los gnósticos creían que existe un conocimiento sagrado sobre Dios, el hombre y el Universo, cuya especificidad puede ser determinada por las siguientes características: 1) la tolerancia a las diversas creencias religiosas dentro y fuera del gnosticismo; 2) la creencia de que la salvación se logra a través de una aprehensión intuitiva del conocimiento superior; 3) el docetismo - la doctrina de la ilusión de la materia. Los gnósticos fueron aún más lejos que el escepticismo antiguo, ya que, en opinión del eminente historiador ruso de la filosofía antigua A.F. Losev, la gnóstica "doctrina de la pura materia imaginaria en los escépticos, pero absolutamente dogmática en su negación de la existencia de la materia". A.F. Losev llamó al doctocismo gnóstico "la muerte del pensamiento antiguo" [191].

El gnosticismo se diferencia de otros movimientos religiosos de la Antigüedad tardía por la presencia de la idea de la certeza y la unidad del proceso mundial. La vida del mundo material es un movimiento caótico de elementos heterogéneos, y el significado y la verdad surgen cuando un elemento separado regresa al elemento que le dio origen. Según los gnósticos para este mundo no hay salvación, lo eterno es sólo el pneuma, un elemento espiritual inherente exclusivamente a los elegidos, a los que descubrieron el conocimiento sagrado.

En los panoramas históricos, religiosos y culturales de las naciones europeas se observa la persistencia y el surgimiento del misticismo, ya que el Absoluto trascendente, Dios, se manifestó y sigue manifestándose. Por lo tanto, se produce una transformación del estado epistemológico de este concepto, a saber: el adjetivo "místicos" proviene del verbo "myo", que significa "callar", "cerrar los ojos", del que proviene en primer lugar "mysterion", es decir, "misterio" significado griego, que significa el misterioso ritual de iniciación, y, en segundo lugar, el derivado "mysteriasmos", que significa iniciación en los misterios iniciados por el Myste (mistes). El término "mystisos", por el contrario, se utiliza para los misterios en un sentido general, es decir, para los rituales de las religiones, que por lo tanto se denominan místicos [367, pág. 51]. También existe una opinión sobre la necesidad de una amplia comprensión del místico "Mysterium, mystes, mystik - todas estas palabras probablemente se originan de una sola raíz, que se conserva en el sánscrito mus. Es "oculto, oculto". En un sentido general, mysterium significa, sobre todo, "misterio", como algo extraño, incomprensible. Por lo tanto, el mysterium, lo que queremos decir, es también sólo una analogía de la esfera de lo natural - no agota el tema y ofrece designarlo sólo por una analogía bien conocida "[243, p.44].

Por lo tanto, en la tradición europea, la esfera mística siempre implica la existencia de cualquier realidad misteriosa, que se oculta a la conciencia

ordinaria y que se revela por medio de la iniciación, y, además, siempre de tipo religioso. El término "mística" está ausente de los escritos sagrados y no es conocido por los apóstoles, apareciendo en la literatura cristiana sólo en el siglo III y conservando tres elementos-significado de su antigua semántica: religioso, misterioso y simbólico. En el ambiente cristiano, este término significará primero la exégesis espiritual de los textos bíblicos y literarios, y más tarde - alegórico; luego los esfuerzos de la persona por descubrir la presencia de Cristo en sí misma, y casi al mismo tiempo la experiencia interior de la presencia de Dios. Muy rápidamente, del significado objetivo y exegético del término, se pasó al subjetivo y al experimentado, en el que la comprensión mística como realidad divina oculta es objeto de la fe común de todos los cristianos.

El desarrollo y la transformación del misticismo en conceptos teológicos y filosóficos de la Edad Media nos permite trazar la evolución de la tradición mística, en el contexto de apelar a místicos tan eminentes como Aurelio Agustín, Dionisio el Areopagita, Meister Eckhart. Las conexiones genéticas entre los conceptos de estos autores reflejan la lógica de la formación de la tradición mística europea y revelan los orígenes de las tendencias místicas de la filosofía moderna.

El estudio de la mística cristiana en el pensamiento filosófico de la Edad Media es conveniente para apelar a la obra del destacado ideólogo de la iglesia cristiana, Agustín el Beato, a quien W. Windelband llamó "el verdadero maestro de la Edad Media" [63, p. 222], cuya enseñanza se ha convertido en la filosofía de la iglesia cristiana. La enseñanza de Agustín se basaba en el conocimiento, que puede llevar a un individuo a la unión con la Divinidad. Según V. Windelband, esto permitió hablar de la escolástica y la mística como elementos complementarios de la doctrina cristiana. En Agustín, la comprensión de Dios aparece como un principio personal activo, a diferencia de la comprensión neoplatónica de Él como pasivo. Es la personalidad del Dios cristiano la que hace posible dirigir plenamente la tradición mística a Dios en expresiones de lo íntimo y lo sensual, lo que no es natural para el neoplatonismo, con su claro enfoque lógico-discursivo para comprender el mundo y a Dios.

Por lo tanto, en la mística cristiana, la atención de los investigadores se centra en la experiencia de Dios, revelándose en Jesucristo, y el término "místico" comenzó a significar la revelación del amor de Dios, que se unió en su Hijo por el poder del Espíritu Santo. El Hijo concentra en sí mismo la esencia de ambos Testamentos y actuó en su proyecto de salvar a la gente. Así, la mística para un cristiano se presenta como el plan de Dios para la humanidad: Él, en Jesucristo, entra en comunión con una persona para hacerla partícipe de su vida y su amor. Un místico similar - y esta es la experiencia "mística" de un cristiano - se revela y actualiza en Jesucristo. Sólo a través de Él, con Él en Él, escribe Boriello, podemos conocer y experimentar el misterio del Absoluto [63, p. 461].

Agustín siente que Dios pasa no sólo a través de la mente, sino también del alma, lo cual es muy importante, donde madura el significado especial de la

cualidad espiritual: el amor, que dirige a una persona hacia Dios. Este sentimiento afecta a todo el misticismo europeo, tanto en la tradición católica como en la ortodoxa.

Agustín enfatiza la distinción entre la luz de la criatura, que es permisible para el conocimiento racional, y la luz, que es en sí misma el Creador, es decir, el primogénito, el Absoluto trascendental, inaccesible para la comprensión mental. Este concepto es conocido por los trabajos de Heráclito sobre el fuego como base sustancial del mundo, en la filosofía de la Edad Media jugará un papel significativo. E. Underhil señala que "La luz, inefable y creada es un símbolo maravilloso del ser puro e inseparable. La luz aparece como "oscuridad profunda y deslumbrantemente brillante" entre los seguidores del Areopagita "[11].

La creatividad de Dionisio el Areopagita es un ejemplo de una brillante combinación de sensualidad mística y mitopoética con discursividad especulativa-racional. Dionisio continúa desarrollando las ideas de Platón sobre la naturaleza y las posibilidades del conocimiento apofático en el contexto del desarrollo de la teología cristiana. La idea neoplatónica del Uno, como elemento constitutivo del Ser, está llena de contenido abstracto y especulativo, transformado por Dionisio en el concepto de Dios, abierto al conocimiento en la medida de la trascendencia existencial de los límites de la existencia personal de una persona. La comprensión del significado de esta trascendencia sólo puede realizarse mediante una "hermenéutica negativa", ya que la Divinidad no puede ser designada por los símbolos de un lenguaje "positivo" sólo en el modo negativo de ausencia, misterio, objeción.

Las obras de Dionisio tenían una autoridad indiscutible y ejercieron una influencia excepcionalmente fuerte en el desarrollo del pensamiento filosófico y los místicos medievales de la Iglesia Oriental. Como Yu. Shabanova anota: "El misticismo medieval occidental que surgió como reacción a la extrema racionalización de las enseñanzas teológicas, se opuso al escolasticismo, adquiere un carácter extraeclesialístico e individualista" [385, p. 55]. Este hecho muestra que la tendencia racional de la Iglesia occidental fue una de las razones de la escisión del cristianismo, que condujo a una cierta unidad ideológica de la ortodoxia y el misticismo.

Refiriéndose al camino apofático del conocimiento de Proclus, Dionisio el Areopagita en la exposición de las profundidades místicas de la teología cristiana habla de él como la única forma posible de alcanzar y comprender a Dios, uniéndose con el Absoluto, que es inaccesible a cualquier conocimiento.

La Areopagítica tuvo un gran impacto en toda la cristiandad y en la iglesia bizantina en particular. Gracias a Dionisio, el sistema del neoplatonismo tardío adquiere su segunda vida, y la experiencia mística del cristianismo obtiene un brillante sistema de expresión, es decir, la experiencia mística extática expresada

en el sistema de Plotino y Proclus, resultó ser la experiencia mística más apropiada de los místicos cristianos.

"La doctrina de Dios", observa P. Minin, como una mónada desprovista de cualidades, el concepto de "bien", "mal", "deificación" en el misticismo areopagítico, como en el misticismo neoplatónico, es más bien de naturaleza abstracta y metafísica que ética: la fuerza principal que lleva a una persona al más alto grado de deificación es la gnosis - la contemplación. Todos estos son rasgos que acercan al místico de Dionisio al místico del neoplatonismo "[221, p. 223].

Así, el sistema ideológico de Dionisio se basa en los principios de la trascendencia absoluta y la incógnita de la atracción psicológica divina hacia Dios. El autor del *Areopagiticus* argumentó que la esencia de Dios es incomprensible, desarrollando así la línea apofática de filosofar. El contenido principal del apofísmo es la afirmación de la posibilidad e incluso la necesidad de una unión directa con Dios. Esto acentúa el comienzo único de la personalidad de cada persona, que se combina con lo divino. El Areopagita se propone alcanzar este estado de tomar una posición de "negación" en relación con Dios y la esencia divina en general. Comienza con la proclamación de la incognición de Dios. En la teología apofática, los padres de la iglesia Kappodakiana (Basilio el Grande, Gregorio el Teólogo, Gregorio de Nisa) desarrollan ideas sobre la incomprensión de la esencia de Dios. La comprensión de un Dios trascendente sólo es posible a través de la negación de la presencia de signos inherentes a las "criaturas" terrestres. Por lo tanto, la teología negativa se considera como la conexión gnóstica con Dios.

La línea mística en la filosofía de Europa Occidental está representada por la tradición platónico-agustiniana, cuyos representantes se acercaron a la consideración del mundo, apoyándose en la voluntad y los sentimientos de sus propios "corazones". Así, Agustín, y detrás de él Anselmo de Canterbury, creando sus propios conceptos filosóficos, no excluyeron sino que por el contrario permitieron el uso orgánico. Toda la filosofía de Agustín está dirigida a probar la existencia de un Dios trascendente y un alma inmortal. En realidad procedía del hecho de que sin el Todopoderoso, la gente en general no puede existir en este mundo terrenal, yo no existiría, Dios mío, no existiría en absoluto si no estuvieras en mí [2, p. 4].

El desarrollo ulterior de las enseñanzas filosóficas y religiosas en Europa se caracterizó por una tendencia a racionalizar la teología, que determinó el predominio de la escolástica, basada en la metodología de la lógica de Aristóteles, y la marginación de otras áreas del pensamiento teológico. En estas condiciones, como alternativa a las enseñanzas racionalistas de Pierre Abelard, surge el llamado misticismo especulativo de Bernard Klervosky. E. Gilson enfatiza: "La profunda influencia de los contemporáneos y sucesores de San Bernardo se debe a varias razones: el respeto a su santidad, la elocuencia de sus obras y la autoridad de un reformador religioso. Pero hay que señalar otras dos

razones: basó su enseñanza en la experiencia personal del éxtasis y proporcionó una interpretación plenamente desarrollada de esta experiencia "[118, pág. 225].

Para describir el fenómeno que acompaña a la conexión mística, Bernard se refiere a las mismas imágenes utilizadas en el Cantar de los Cantares: abrazos, besos, éxtasis, lo que da ciertos fundamentos para hablar del misticismo erótico como expresión alegórica de la unidad del "yo" interior del hombre con la Divinidad, es decir, la unidad sujeto-objeto en el estado místico, que también es inherente a muchas otras tradiciones religiosas, en particular, se expresa claramente en el sufismo, donde se utilizan las mismas imágenes y alegorías. Así, puede decirse que el místico medieval Bernard Klervosky está centrado en Cristo y adaptado a la tradición católica [385].

La escuela de San Víctor en su conjunto no heredó las ideas de los antiguos pensadores, la herencia neoplatónica, las ideas de Dionisio el Areopagita y de Máximo el Confesor. La mayoría de sus representantes se "especializaron" en el desarrollo del aspecto gnoseológico y psicológico de las doctrinas teológicas y escolásticas modernas para ellos. En obras tan conocidas como "Sobre el pensamiento", "Sermón sobre el Cantar de los Cantares", "Sobre la gracia y el libre albedrío", Bernard Klervosky, prefiriendo la reflexión y la contemplación en el camino hacia la consecución de la síntesis mística, crea un concepto peculiar de conocimiento místico, en el que las posibilidades de juicio racional son significativamente limitadas.

La visión del mundo de San Bernardo está genéticamente relacionada con las enseñanzas de San... Benedicto, en la que las doctrinas para alcanzar la verdad se desarrollan por medio de la purificación moral: "Habiendo alcanzado la cima de la humildad, vamos al primer paso de la verdad, que es reconocer nuestra propia insignificancia. De esta etapa, pasamos inmediatamente a la segunda: el amor. Porque cuando reconocemos nuestra insignificancia, nos compadecemos de la impotencia de nuestro prójimo. Desde aquí nos elevamos fácilmente al tercero, en simpatía con nuestra propia insignificancia y la inutilidad del otro, lamentamos nuestros pecados y nos esforzamos por la rectitud y la purificación de nuestro propio corazón, por la contemplación de los objetos celestiales" [118, p. 225].

Ya más allá Benedicto determina que "la culminación del conocimiento humano es alcanzada por el alma en un estado de éxtasis, cuando es como si se separara del cuerpo, se vaciara y se perdiera para ser consolada por la comunión con Dios. Esta comunicación conduce a una disolución y como si la deificación del alma por el amor" [118, p. 225]. Es a través de la doctrina de la ascética de San Bernardo que la mística benedictina adquiere una tematización erótica, como lo muestra el conocido filósofo religioso francés E. Gilson, fue Bernardo quien "desarrolló su propia doctrina del amor místico e inició un poderoso movimiento religioso [la mística cristiana - LM], que se desarrolló más tarde" [118, p. 224-225]. El elemento central de la antropomística de San Bernardo es la síntesis del devenir subjetivo con la voluntad divina en términos de amor: "La vida cristiana

se combina con la vida mística, y esta última, a su vez, puede considerarse como una reeducación del amor" [118, p. 226].

Los motivos antropomísticos de la predicación y los tratados de Johann Eckhart se concentran en el concepto de la gnosis mística como modo de unidad de la existencia humana y el ser divino. Las intenciones apofáticas de los puntos de vista teológicos del místico alemán adquieren actitudes bastante radicales, Eckhart dirige la metodología de la distinción negativa no sólo a los atributos del mundo humano, sino también al conocimiento del contenido esencial de la providencia divina. Eckhart forma un modelo "fenomenológico" de gnosis mística, que incluye las siguientes fases de la cognición, que son al mismo tiempo las etapas del ascenso ético: rechazo de las acciones, los pensamientos, el lenguaje, las sensaciones, la dirección a la pura intuición de lo divino, tan reminiscente de la lógica del pensamiento especulativo y fenomenológico. "En esencia, y, en primer lugar, el místico era la theologia mirum" completamente diferente. Por eso, muy a menudo, por ejemplo, en el Meister Eckhart, aparece como la teología de lo inaudito; o, como en el misticismo de Mahayana, aparece como la ciencia de las paradojas y de las antinomias, y en general un ataque a la lógica" [243, p.51].

Eckhart utilizó ampliamente la filosofía del neoplatonismo, que se reflejó precisamente en la comprensión de la trascendencia y la incognición de la Divinidad, así como en la interpretación de la Divinidad como el primordial absoluto. Comentando las líneas bíblicas, tales como: "En el principio era el Verbo, y el Verbo era Dios" - Eckhart dice que en la palabra hablada se esconde la unidad del ser y del no ser. La Palabra de Dios es la Palabra en la que ya hay Verdad en lo que se dice. La creación es la unidad de ser y no ser, y la unidad en general es el principio de ser y el significado de la vida. Eckhart procedía del hecho de que la primera personificación de la deidad de la que todo el ser se deriva, que, respectivamente, también es divina. El concepto antropomístico de Eckhart se basa en el principio de la dualidad de la naturaleza humana y surge de la distinción entre los modos "externo" e "interno" de la existencia humana. La persona "externa" percibe el mundo a través de los sentidos, y la persona interna, que no puede ser descrita, está relacionada con la deidad. Según Eckhart, el alma del hombre no sólo es coesencial con el Creador, sino que es increada. El silencio profundo es la base del alma. Existe una profunda conexión entre la deidad y el alma humana, lo que crea los requisitos previos para su combinación, durante la cual el espíritu encuentra la intuición mística de la unidad en sus propias profundidades. El alma es parte de Dios y puede entrar en contacto con ella. Por ello, el hombre tiene la posibilidad de volver a Dios y, por tanto, de encontrarse a sí mismo, de realizar su potencial, porque el alma humana, cuya esencia es la divinidad, tiene también, por tanto, la base (fundamento) misma de las potencias de Dios. El alma es la chispa de Dios en la que se encarna y se refleja la esencia y, por tanto, a través de ella es posible el preámbulo directo del contacto con él y la posibilidad de su conocimiento. Es

esta "chispa" del alma que, según Eckhart, es el órgano de la contemplación mística. Rechazando la posibilidad del conocimiento natural, el filósofo supone que sólo la "chispa" mística, habiendo destellado en el alma del hombre, le permite ahondar en la idea de Dios, que sólo puede ser percibida y conocida a través de la luz, o a través del prisma de la luz, que es Dios mismo, y esta luz ardió para siempre en el corazón del alma, porque allí es donde está. El alma, según Eckhart, debe dar la espalda, renunciar al mundo real y sumergirse en sí misma, sumergirse en las profundidades hasta el fondo. Entonces llega el momento en que el alma se vuelve inactiva, se rinde completamente (incondicionalmente) a Dios. Entonces llega un momento de absoluta complacencia como un estado de nirvana en la práctica religiosa y mística de la India. Y sólo después de eso la luz de Dios parpadea en el alma, una persona se conecta con Dios y la distinción entre Dios y el alma desaparece. Y así como el pan se convierte en el cuerpo de Cristo, el hombre se convierte en un hijo de Dios. No hay diferencia entre el alma del hombre y el hijo de Dios, así como "entre la naturaleza del Padre y la naturaleza del Hijo". El nacimiento de una persona como el Hijo de Dios es la meta de la vida mística, habiendo alcanzado la cual, una persona es capaz de comprender la verdadera libertad, la liberación completa de todos los pecados anteriores [164 p. 300-301].

El tema "humano" en el contexto del misticismo especulativo alemán está experimentando una transformación muy interesante y encuentra su encarnación final y quizás la más original en el concepto místico y filosófico de J. Boehme.

Boehme despliega su proyecto místico-filosófico como una experiencia de creación de un todo en un espacio-tiempo personal.

Avanzando por este camino más allá de Boehme, uno puede esperar ser testigo del nacimiento del "mundo personal" del místico, en el camino de tal "castigo". Creado por la naturaleza o basado en los "patrones" del principio divino del todo, como un todo, o idéntico. Aquí, parecería que existe el peligro de una declaración de la unicidad del Creador y de la creación, pero Boehme muy inteligentemente se deshace de esta amenaza, declarando que el "Uno" de Dios se manifiesta en la "multitud" como una distinción de ininteligible.

Al borde de lo "idéntico" y "excelente" sólo se percibe un efecto en la iluminación mística. Boehme, queriendo enfatizar la complejidad del mundo y la simplicidad del Creador, ve en la naturaleza una forma de reencarnación del mundo de lo Divino.

"Para Boehme, que vio en el drama de la Caída, en primer lugar, la imagen alegórica de la distribución del único hombre al principio masculino y femenino, convertirse en un "verdadero Adán" significaba volver al sistema de valores primarios, simbolizado por el rechazo de Adán de la "pecaminosa" Eva y el matrimonio con Sofía - La sabiduría de Dios. Por lo tanto, para un místico que quiere fijar la verdadera imagen de Dios en sí mismo, es necesario abandonar las

relaciones sexuales y el nacimiento de hijos, y pensar sólo en un "matrimonio espiritual" (el propio Boehme no cumplió este mandamiento). Esotéricamente, la androginia significa el estado de equilibrio ideal externo e interno, que está conectado con la idea de la inmortalidad, ya que cualquier división es el comienzo de la muerte como signo de imperfección ontológica de la naturaleza creada.

Esta "reencarnación" se construye como una estructura especial de espacio-tiempo entre los mundos, donde se "comprime" y donde el conjunto se "retiene". El cielo siempre está aquí, así como la tierra.

La experiencia de Boehme inspiró a muchos filósofos de la reflexión sobre la naturaleza de la existencia humana, en particular a N. Berdyaev, quien, según P. Gaidenko, creía que: "Para Boehme, la libertad es un principio irracional, el caos es un" abismo ", es la raíz de todo, incluyendo a Dios ...

El misticismo alemán - Meister Eckhart, Angelus Silesius, Jacob Boehme - la base sobre la que creció el idealismo alemán, y especialmente Fichte con su enseñanza sobre Dios, que se desarrolla, Schelling con su teoría de la "naturaleza irracional" en Dios mismo, así como Schopenhauer enseñando sobre la oscura e irracional voluntad como el principio del mundo. Si se mira de cerca la "libertad" de Schopenhauer, entonces es la misma potencia, apasionadamente anhela la implementación, nunca la alcanza "[73, p.463].

La responsabilidad radical en la intersección de los planes éticos y semánticos del filosofar místico implica el reconocimiento de la plena responsabilidad por el todo, es decir, en la modalidad performativa se acepta la afirmación de que el "yo" debe preocuparse por el Otro, aquí - por lo trascendente, por Dios. Esta convicción se basa en que el "yo", siendo la base del "yo", por su bien el "autor" está dispuesto a transformar su "yo", a rechazar el derecho de presencia de su "yo". Esto no significa su destrucción, sino su "renacimiento", la transformación del "yo" en el "yo" - el Otro, que aquí significa "yo soy Nosotros". Así, la mística abre la dimensión del cuidado en su conjunto a través de la entrega de sí mismo, pero precisamente para no disolverse en su conjunto, sino para absorberlo en sí mismo.

Así, gracias al misticismo especulativo alemán (Eckhart, Nicolás de Cusa y Boehme), comienza una especie de "historia del yo" que influye en la historia de la civilización europea moderna. Esta "historia" tiene por lo menos tres secuelas "genéticas" obvias. En primer lugar, el imanentismo, que se encarnó en la metafísica de la voluntad y la "deontologización del subjetivismo". En segundo lugar, la instalación para crear una nueva se encarna en la idea de progreso con su especial estructura espacio-tiempo. Finalmente, en tercer lugar, la historia del isomorfismo personalista, encarnada y significativa en las ideas de Angelus Silesius, E. Swedenborg, F. Hölderlinh, M. Heidegger, E. Levinas servirá como uno de los orígenes de la ética de la responsabilidad en el globalismo moderno.

Jacob Böhme amplió la problemática de la metafísica mística medieval de acuerdo con la tendencia panteísta del Renacimiento, dibujando el horizonte de la dimensión de reflexión antropomística de la existencia de la Naturaleza. Por un lado, Böhme completa la tradición del misticismo alemán, por otro lado, está a la vanguardia de la filosofía europea moderna. Además, en el proceso de aparición de un cuadro científico, no se confirman las conclusiones habituales sobre el debilitamiento gradual de la percepción religioso-mística del mundo. Además, los movimientos religiosos de la época (luteranismo, calvinismo y, en cierta medida, anglicanismo) condujeron a una exacerbación de la visión religioso-mística y ascética del mundo. Pero paradójicamente, la austeridad y el misticismo reforzaron el atractivo de un atento estudio sistémico-estructural de la naturaleza.

El panteísmo afirma que Dios es una unidad espiritual en todo. Dios está "disuelto" en todo el mundo, el cosmos, incluyendo al hombre, todo es Dios. Dado que el hombre es parte de todo, entonces el hombre es Dios. Una persona está separada de Dios sólo por su capacidad de crear, y no por el pecado; por lo tanto, es necesario buscar a Dios dentro de uno mismo, cambiando la conciencia mediante la eliminación de los bloqueos mentales. Cada persona debe decidir lo que es bueno y lo que es malo, lo que es permisible y lo que es prohibido. Todo está determinado por la conciencia humana, que forma parte de una conciencia común y unida [190, p.131-132]. La tradición filosófica y mística del cristianismo occidental y oriental está arraigada en una noción irracional de la conexión necesaria entre un individuo y Dios. Las acciones rituales se derivan de acciones mágicas a través de las cuales las personas transmiten sus peticiones de oración a los dioses o eventos con influencia sobrenatural al extrapolar a la vida terrenal el poder de un poder superior.

El silencio de los ascetas cristianos, a través del cual adquirieron sabiduría y clarividencia, es indudablemente irracional-místico: "En el más alto grado, lo irracional-terrible y hasta demoníaco en el místico Jacob Boehme estaba vivo. Aunque adoptó en gran medida los temas del misticismo anterior, su especulación y su teosofía son diferentes a ella. Con su ayuda, quiso agarrar y comprender a Dios mismo, y a través de él - y al mundo. Eckhart quería lo mismo, y para Böhme el punto de partida de la especulación es el mismo abismo, super-racional e inefable" [243, p.170].

Una característica importante de la experiencia mística es la combinación del sujeto y el objeto de la fe - el creyente y Dios en un todo, contribuye al desarrollo de las tendencias panteístas. Los místicos cristianos, partiendo de una contemplación mística apofática, desarrollan una teología catafática. Por estos signos se manifiesta la diferencia entre la mística eclesiástica y la herética. "Teología y misticismo", dijo N.V. Lossky, no se oponen; al contrario, se apoyan y complementan mutuamente. Lo uno es imposible sin lo otro: si una experiencia mística es una manifestación personal de una fe común, entonces la teología es una expresión común de lo que puede ser conocido por todos. Más

allá de la verdad conservada por toda la Iglesia, la experiencia personal estaría privada de toda autenticidad, de toda objetividad; sería una mezcla de lo verdadero y lo falso, de lo real y lo ilusorio, sería "mística" en el mal sentido de la palabra. Por otra parte, la enseñanza de la Iglesia no tendría ningún efecto en el alma de una persona si no expresara la experiencia interior de la verdad dada en diferentes "grados" a cada creyente. Así pues, no hay mística cristiana sin teología, más esencial, no hay teología sin mística" (193). El misticismo ortodoxo está mucho más cerca de la escuela de los místicos alemanes, que se ha convertido en uno de los factores detrás del surgimiento del protestantismo que los místicos de la iglesia católica.

"Era necesario establecer algún tipo de distribución entre la experiencia personal y la fe común, entre la vida personal y la vida eclesiástica, para que la vida espiritual y el dogma, el misticismo y la teología se convirtieran en dos esferas diferentes, de modo que las almas no pudieran encontrar suficiente alimento en el Sumy teológico, buscaban con impaciencia historias sobre una experiencia mística individual para volver a sumergirse en la atmósfera espiritual" [193].

Así fue en la Baja Edad Media con los místicos "herejes" del Rin, lo que llevó a una escisión y al surgimiento del protestantismo, a diferencia de la Ortodoxia, donde la experiencia mística de Hesychasts y G. Palamas fue protegida y aceptada por la iglesia.

3.2. El hermetismo como forma de explicación de las intenciones antropomistas de la cultura europea

La filosofía hermética se construye como una filosofía de conocimiento - la gnosis. Esta es su diferencia fundamental con cualquier otro sistema religioso basado en la fe, es decir, en ciertos estados psico-emocionales específicos de una persona. La insistencia en el conocimiento como medio para obtener la salvación y los requisitos para poseer este conocimiento en una doctrina claramente formulada es un rasgo común de la doctrina hermética-gnóstica. En este contexto, el término "conocimiento" tiene obviamente un significado religioso o sobrenatural, místico, que significa principalmente el conocimiento de Dios. Al describir la filosofía del hermetismo, M. Eliade observa que le atrajo mucho más que la filosofía y la teología griegas o cristianas tradicionales, porque contiene una búsqueda de la revelación y la espiritualidad universales más antiguas, que no sólo contienen el judaísmo, el cristianismo, Platón y la filosofía griega, manifestando su fuente las revelaciones míticas, místicas y mágicas de Oriente, Egipto y Persia. Examina no sólo el humanismo y el audaz sincretismo, incorporando la "sabiduría egipcia" y las antiguas tradiciones de culto, sino también una nueva "exaltación de la condición humana", en la que la teosis humana se caracteriza por la tendencia de los humanistas a encontrarse cada vez más en el neoplatonismo y el hermetismo paracristianos [434, pág. 90]. Esta antigua, pero muy conforme sabiduría de nuestro tiempo, nos trae el

universalismo religioso y el nuevo humanismo, que ayudará a asegurar el avance del provincialismo estrecho, a establecer la proporción del macro y el microcosmos, y también a crear relaciones armoniosas en el mundo.

El concepto de "hermetismo" fue propuesto por los antiguos griegos: el historiador Herodoto; (siglo V a.C.) contó sobre los sacerdotes egipcios que poseen conocimientos secretos y reducen estos conocimientos al legendario Hermes Trismegisto, en cuyo nombre se formó la palabra. En el mismo período se formaron las llamadas "ciencias herméticas", que estudiaban los fenómenos de algunos niveles del ser a partir de su manifestación en otros según el principio de similitud. Este principio, también llamado ley de similitud (o analogía), fue, según la leyenda, descubierto por el propio Hermes Trismegisto y tenía una expresión en la conocida fórmula esotérica: "Lo que está abajo es similar a lo que está arriba".

El hermetismo se entendía como una doctrina que reconoce la existencia de una esencia oculta e incognoscible de las cosas, abierta sólo a los iniciados. La palabra "esoterismo" comenzó a aplicarse a sí misma a los jerarcas ya cristianos, en particular a San Constantino, en los documentos del Concilio de Nicea (325). Se llamó a sí mismo "el señor del exterior" ("exotérico").

Cabe señalar que una estructura suficientemente lógica y armoniosa de la filosofía hermética se basa en el postulado de la unidad de la realidad absoluta, y se expresa en las palabras: "Él es todo y sólo él es" [185, p.50]

El principio del monismo se desarrolla en la filosofía hermética en dos direcciones. En primer lugar, en la diversidad y el desarrollo constante de la realidad unificada, y, en segundo lugar, lo que es suficientemente importante para nosotros, en el desarrollo de la autoconciencia como proceso de autoconocimiento y auto-mejora.

El libro sagrado de Thoth, en opinión de V. Shmakov, es un sistema de doctrinas que expresa etapas separadas del movimiento consistente de autoafirmación de la Realidad Unificada, revela un conjunto de caminos, leyes y principios por los cuales el espíritu creador de una persona, creando su propio mundo, restaura la unidad que fue violada y se afirma en ella, como una parte que se reconoce a sí misma como un todo [398, p. 43].

El Libro de Thoth, que consta de tres partes, identifica tres mundos: el mundo del Absoluto Divino, el mundo del Universo y el mundo del hombre. Tal división se remonta a la tarea trinitaria de la filosofía, en particular, F. Bacon suena así: "Dios, Naturaleza, Hombre" [185, p. 51].

Para explicar la naturaleza del hombre, es necesario referirse al fragmento atribuido a Hermes Trismegisto. "El hombre está hecho a imagen y semejanza del mundo. Por la voluntad del Padre recompensado con la sabiduría más que otros seres terrenales; gracias a sus sentimientos, está en comunión con el Otro

Dios, gracias a su pensamiento - con el primero. En uno, se establece como un animal, en el Otro - como no un animal, la Mente y la Bondad. Comprende que el mundo viene de Dios y existe en Él, el hombre viene del mundo y existe en el mundo" [398, p. 182].

La Tabla Esmeralda, siendo una de las obras más importantes de la filosofía hermética, comienza con las palabras: "Verdad, verdad, sin engaño y sin duda verdadera", revelando un método de autoconocimiento que consiste en tres etapas. "Verdadero" significa recibir información de los sentidos, donde el logro de la auténtica percepción sensorial indica el mundo físico. "Verdadero sin engaño" - revela la selección de la parte verdadera de esta información como resultado de la actividad mental en el plano mental. "Sin duda alguna, verdadero" es la verificación última del conocimiento obtenido mediante el recurso al Absoluto en un acto de práctica mística. El sentido intuitivo de la correspondencia del resultado obtenido con el flujo general del movimiento del Cosmos habla del mundo astral de los fenómenos [233, p. 22-34].

En este caso, la afirmación se percibe por analogía con los grados de conocimiento conocidos en nuestra literatura contemporánea. Desde la contemplación viviente hasta el pensamiento abstracto, y de éste a la práctica - este es el camino del verdadero conocimiento. En este contexto, no se trata de la práctica como una actividad sensorial-objetiva, sino de otra práctica: la práctica de la revelación.

La obra cumbre del ciclo hermético es la llamada "Tabula Smaragdina Hermetis" ("La Tabla Esmeralda de Hermes"), que se cita en muchos tratados y que representa una reliquia de la literatura egipcia y helenística. Esta obra, una especie de "símbolo de la fe" hermético, contiene formulaciones aforísticas extremadamente breves de los puntos principales de la filosofía hermética. La filosofía hermética se abre con una magnífica imagen de la creación del cosmos. En el corazón de su cosmogonía hay tres elementos. El primero es el "eidos arquetípico", o cosmos hermoso. El segundo es la voluntad divina, observando el bello cosmos y decidiendo reproducirlo. El tercero es la sustancia húmeda o la oscuridad, el material del que está hecho el cosmos. Es cierto que se puede trazar una cierta similitud de ideas en el cuadro de la creación del mundo, representado por Platón en el diálogo "El tiempo". Hermes indica la infinidad del "bello cosmos" y su iluminación con la luz de la mente. La sustancia húmeda, que era el principio fundamental de los cuatro elementos (fuego, aire, agua y tierra), fue dividida por el poder de la palabra divina "logos" y así se formó la segunda mente demiurgo. Junto con el Logos, crearon la naturaleza y los siete gobernantes del cosmos (es decir, los planetas del sistema solar), y también dieron lugar al movimiento, por lo que había espacio - el "segundo dios". En la "Tabla de Esmeralda de Hermes" se observa: "Y así como todas las cosas vinieron del Uno (a través del Uno) o a través del pensamiento del Uno (es decir, el Logos, el Mundo" Yo "), así todas las cosas nacieron de esta única esencia. 282, p. 23].

Luego vino la fase decisiva de la cosmogénesis: la antropogénesis. Destacamos que en la tradición hermética hay dos variantes de la antropogénesis. Según la primera versión, después de la creación del cosmos, Dios creó almas puras y les otorgó poder en el mundo celestial (terrestre). Estas almas eran las ejecutoras de la voluntad divina, pero, al ser entidades independientes y caprichosas, no querían cumplir esta voluntad en su forma pura. Eran altivos y comenzaron a competir con los dioses más celestiales, dejando el mundo terrenal a su suerte. Después de esto, Dios decidió crear al hombre y poner almas en los cuerpos de las personas. Como resultado de los esfuerzos del propio dios y de los dioses celestiales, la raza humana fue creada y las almas fueron encerradas en cuerpos humanos, aparentemente en una prisión. De acuerdo con la segunda versión, Dios creó al hombre, siendo una doble naturaleza. Por un lado, una persona tiene un componente espiritual, y por el otro, uno físico. En la primera parte, heredó de Dios el logos (capacidad de pensar y el lenguaje) y la mente, y en la segunda parte recibió un cuerpo que consta de cuatro elementos y está sujeto a la desintegración, por lo tanto una persona es mortal. El propósito de la creación del hombre por Dios es doble como su naturaleza. En el primer tratado del "Cuerpo Hermético" "Poimandro" (según la versión básica de la etimología de este nombre, la palabra "Poimandro" viene del copto pemenetre - "testigo" y significa la mente humana, que es una emanación de la mente divina, acompaña al hombre en su acción, proporcionando un vínculo entre lo terrenal, lo celestial y lo super celestial, en este tratado da testimonio del cosmos y la antropogénesis) leemos: "La primera mente, que es la vida y el mundo, al ser bisexual, dio origen a otra mente - el demiurgo, que en segundo lugar, hizo siete reglas del fuego ... su regla se llama destino "y además:" La razón, el Padre de todo, siendo la vida y la luz, dio a luz a un hombre similar a sí mismo que amaba como a su propio hijo, porque el que tenía el rostro de su padre ... "[69, p.34-36].

La importante fórmula, que también se atribuye a Hermes, apunta a "una transformación alquímica mágica, y se interpreta en un sentido más amplio como un " gran acto interior ", como un trabajo sobre sí mismo, con el fin de obtener la perfección. Herramientas importantes en este proceso fueron los axiomas herméticos que llaman a una persona a vivir en un mundo de luz y razón, a no permitirse caer en la confusión y la inacción, a profesar los ideales de bondad y vitalidad.

"Para cambiar tu estado de ánimo o de mente - como se indica en el primer axioma, cambia tu vibración".

"Para interrumpir la velocidad no deseada de la vibración mental, activa el principio de polaridad y concéntrate en el polo opuesto al que quieres suprimir. Matar lo no deseado cambiando su polaridad. "

"El alma (así como el metal y los elementos) puede transformarse de estado a estado, de nivel a nivel, de posición a posición, de polo a polo, de vibración a vibración".

"Los ritmos pueden ser neutralizados aplicando el arte de la polarización".

"Nada puede escapar al principio de Causa y Efecto, pero hay una variedad de planes para la herencia y las leyes de los planes superiores pueden ser utilizadas para superar las leyes de los inferiores".

"La verdadera transformación mental es el arte de la mente"[185, p. 66].

El conocimiento hermético, cuyo objetivo final es el acercamiento del hombre a Dios, fue interpretado como la transferencia del alma al mundo celestial o, como decían los selladores, "a las estrellas". Al mismo tiempo, el conocimiento tenía una importante función tanto moral como teológica: Dios era el objeto de la mente, porque tanto el conocimiento como Dios no tenían cuerpo, y la razón era su instrumento. Por consiguiente, el enfoque de la mente, como persona cuyo portador es, se dirige hacia la comprensión, el conocimiento de Dios. De esto se deduce que la piedad es idéntica al conocimiento de Dios, y el mal a su ignorancia. En los textos herméticos, es decir, en los axiomas herméticos, se observa que Dios mismo desea ser conocido, desea esto, esto fue uno de sus objetivos en la creación del hombre: "La posesión del conocimiento, si no va acompañada de la manifestación y expresión en la acción, es similar a la acumulación de metales preciosos - cosa inútil e innecesaria. El conocimiento, así como la salud, está destinado a ser utilizado. La ley de la utilidad es común. Y el que las descuida sufre como resultado de su conflicto con las fuerzas naturales "[282, p. 215]. A pesar de que la enseñanza hermética se mantuvo secreta, secreta, no sólo debe ser guardada y escondida, la ley de utilidad se aplicó también a él. El conocimiento sin manifestación y beneficio es una cosa vacía, no capaz de traer el bien a nadie. El esoterismo de los textos herméticos "es una expresión alegórica de grandes verdades filosóficas y místicas, un significado oculto que sólo puede ser comprendido por aquellos que han" subido "a la verdadera mente" [368, p. 131].

Como doctrina religiosa y filosófica, el hermetismo estaba estrechamente asociado con la práctica del ocultismo, intentos de aplicación práctica del conocimiento secreto. En ella vemos el arte de influir en los objetos del medio ambiente para obtener ciertos resultados, incluyendo los bienes terrenales, por ejemplo, el oro y la plata como resultado de la transmutación de la materia. La autoría de la Tabla Esmeralda, un extracto de contenido alquímico que describe la piedra filosofal, se atribuye a Hermes Trismegisto. El hermetismo, reconociendo la unidad e interconexión vivas de todas las partes del universo, no podía sino excusar la alquimia, la magia y la astrología, y con ellas la justificación del papel especial del hombre en el mundo, que puede asimilar y transformar.

Por una parte, ese conocimiento se limita estrictamente a la experiencia de la revelación, en la que la percepción de la verdad sustituye a las pruebas racionales, y por otra parte, el "conocimiento", que está relacionado con el secreto de la salvación, no es sólo información sobre un tema concreto, sino

también un medio de modificar la condición humana y, en consecuencia, la función de salvamento.

Siendo una criatura inmortal y espiritual, el hombre está llamado a contemplar a Dios y al cosmos y a adorarlos, porque sin el espectador la escena de la cosmogénesis a los ojos de Dios perdería todo significado. Puesto que el hombre es un ser mortal, su función es controlar el mundo terrenal, esto significa que el propósito del hombre en el mundo es aproximadamente el mismo que Dios aplica a todo. Así es como se veía el primer ciclo de cosmo y antropogénesis cuando tanto las personas como su creador eran bisexuales. En el segundo ciclo, según el hermetismo, se produce una época de separación, en la que los seres vivos se dividen y la meta del hombre es el autoconocimiento, que será el comienzo del camino del conocimiento de Dios; también se establecen las leyes del cosmos y su orden. Por lo tanto, el objetivo final del hombre es el conocimiento, la gnosis. La nueva imagen de la persona se realiza y adquiere los rasgos característicos bajo el signo de Hermes Trismegisto, está modelada por los esquemas claramente registrados en los libros herméticos "El hermetismo significaba, en primer lugar, la elevación de la persona. Se le llama el tercer dios y, en las escrituras herméticas, se le trata como una criatura de naturaleza universal, como una imagen de Dios y el gobernante de todos los demás seres, y al mismo tiempo como un eon-androgyne pecador "[378, p. once]. También es aconsejable citar las palabras del propio Hermes Trismegisto: Sólo hay tres: "Dios el Padre y el Bien", el cosmos y el hombre. Dios acomoda al cosmos, el cosmos es del hombre, el cosmos es el hijo eterno de Dios, el hombre es un hijo del cosmos" (217, p. 113).

Así, resumiendo las principales ideas de la cosmogénesis y la antropogénesis, dentro de la filosofía hermética, cabe señalar que:

1. En el hermetismo, la comprensión religiosa de Dios como la Mente, manifestada por sus creaciones, coexiste con la idea del Uno divino, absoluto, trascendente al ser existente;
2. El mundo creado por Dios es su imagen objetivada y una especie de segundo dios;
3. El tercer Dios se llama hombre. Debido a la universalidad de su naturaleza, el hombre tiene posibilidades ilimitadas, la habilidad de convertirse en cualquier cosa, pero su verdadera meta es encontrar el camino hacia Dios y fusionarse con Él a través del conocimiento perfecto;
4. El hombre es la única criatura en la tierra que combina dos entidades diferentes: es mortal en cuerpo e inmortal en relación con lo que es su sustancia como ser humano. Siendo inmortal y teniendo poder sobre las cosas, comparte la participación de los mortales, obedeciendo al destino, siendo elevado por encima de la ley del cielo, se convierte en esclavo de esta orden.

Durante mucho tiempo, una serie de principios llamados "Kibalion" permanecieron en herméticas hermandades ocultas, que se comunicaron durante la dedicación para permitir una mejor comprensión de la imagen de la visión hermética del mundo y la comprensión del mundo:

el principio del mentalismo - "Todo es la mente: el universo espiritual";

principio de analogía o conformidad - "Las conclusiones correctas se construyen por analogía de los hechos del mundo visible a los hechos de los mundos invisibles";

principio de vibración - "Nada está a gusto; todo se mueve"; el principio de polaridad - "Todo es doble, todo tiene su opuesto";

el principio del ritmo - "Todo obedece a las alternancias de las encarnaciones en los planos del ser";

el principio de causalidad - "Toda causa tiene su efecto"; el principio de dualidad de los comienzos activos y pasivos - "En todo hay un principio activo (masculino) y pasivo (femenino)" [282].

En otras escuelas de ocultismo, los principios mencionados, en formulaciones modificadas, son proclamados como una manifestación de la gran Ley Uniforme del Universo y se enumeran a continuación:

1) orden, 2) compensación, 3) causalidad o Karma, 4) vibración, 5) ciclicidad, 6) polaridad, 7) equilibrio. Es fácil notar el absoluto paralelismo en la interpretación de los ocultistas de la Ley Uniforme del Universo y de los siete principios de la filosofía hermética y, por consiguiente, la unidad de sus principios iniciales o base metodológica [378].

En cuanto al origen del hermetismo, no hay que confundir los relatos míticos transmitidos por los antiguos manuscritos con lo que debe reconocerse sobre la base de los hechos. Los hermetistas, para presentar el conocimiento a un personaje más poderoso, se vieron rodeados por su aparición de mitos, entre los cuales el Maestro Hermético, el Gran Maestro de Sabiduría, que inició la tradición espiritual de Occidente, Hermes Trismegisto (tres veces más grande), es considerado el fundador del hermetismo. Si la historia ha conservado mucha información sobre Demócrito, Platón, Aristóteles y otros filósofos, casi no hay información sobre Hermes. Hermes es el nombre griego de Thoth, el Dios egipcio de la sabiduría, que más tarde, durante el reinado de Alejandro Magno, recibió el nombre de Hermes, que se refiere a tres personalidades diferentes, pero esencialmente idénticas, en cada una de sus hipóstasis llegaron a la cima, convirtiéndose en grandes: es el dios celestial visible, jugó un papel importante en el espacio y en la antropogénesis; el segundo es un maestro, un profeta, un vidente, un dios terrenal, dialoga con Tat, Asclepio, Amón; el tercer hipóstasis es el autor de libros herméticos, entre ellos el mencionado [378].

Thoth-Hermes se convirtió en una personalidad legendaria y una deidad multidimensional al mismo tiempo. El conocedor del misticismo occidental S. Klyuchnikov, refiriéndose al estudio del ocultismo de P. Schure en su obra *Los Grandes Iniciados*, sugirió que Hermes era un "nombre genérico" que desempeñaba el mismo papel para Egipto que Manu para la India, es decir, sabio, y casta, y dios. Según antiguas leyendas, el dios egipcio Toth era el patrón del conocimiento secreto, el dios de la sabiduría asociado con el planeta Mercurio, que era el más cercano al Sol y era considerado por los egipcios como el mediador entre los dioses y el lado bueno del mes. Como sinónimo de casta, Toth era el patrón místico de la orden de los sacerdotes del antiguo Egipto. En cuanto a la personalidad (sin embargo, hay que recordar que esto no está confirmado por los datos de la ciencia histórica y por lo tanto es una suposición) Hermes Trismegisto se interpreta en la tradición esotérica como una persona específica que ha alcanzado altos niveles de iniciación espiritual y vivió en Egipto varios miles de años antes de Cristo, "cuando los griegos aún no eran helenos". "El llamamiento del Tres Veces Mayor se hizo en relación con Hermes por ser reconocido como grande entre los filósofos, el majestuoso de todos los sacerdotes, el más grande de todos los reyes" [368, p.118]. Entre las ciencias que Hermes descubrió a la gente estaban: la medicina, la química, la astrología, la música, la retórica, la magia, la filosofía, las matemáticas, la anatomía. Los investigadores sugieren que fue Hermes quien fue conocido por los Judíos como Enoc, y habiendo entrado en la mitología se convirtió más tarde en Mercurio entre los romanos. Debido al gran respeto que los antiguos alquimistas mostraron hacia Hermes, los trabajos alquímicos fueron llamados "herméticos", lo que en la antigüedad y en el lenguaje moderno significa empaquetado impenetrable. El hermetismo se ha convertido en la base de muchos sistemas y enseñanzas ocultistas de Europa. Los filósofos más famosos, incluyendo a Pitágoras, Platón, Agustín y los pensadores del Renacimiento fueron llamados los herederos espirituales de Hermes Trismegista.

El hermetismo no es sólo un monumento del patrimonio cultural, sino que es hasta cierto punto la base metodológica de toda la filosofía místico-esotérica posterior. Abre el deseo de comprender el conocimiento perfecto a través de la revelación, el gusto por las abstracciones filosóficas mitológicas, la preocupación por la salvación del alma y la consiguiente percepción de la vida y el mundo. Al mismo tiempo, en su más alta manifestación como doctrina religiosa y filosófica, el hermetismo contiene una práctica religiosa detallada, una limpieza ceremonial y una liberación del alma, destinada a proporcionar a Epifanio de la deidad. El único sacramento reconocido por el hermetismo es el misterio de la Palabra; la naturaleza misma de la presentación de los pensamientos en los diálogos herméticos recuerda el procedimiento mágico para invocar significados ocultos, de modo que la persona se comprenda a sí misma y a Dios.

Como sistema de puntos de vista religiosos y filosóficos, el hermetismo surge como un fenómeno holístico, aunque algunas tesis de diversos tratados sellados

en el tiempo no se corresponden del todo, y a veces se contradicen entre sí. Así, por ejemplo, junto con la aceptación del mundo terrenal y la vida corporal, en la filosofía hermética hay una negación espiritualista de todo lo terrenal y sensual. La tendencia al monoteísmo que prevalece en el hermetismo es también evidente, lo que no significa un rechazo total del politeísmo. La comprensión religiosa de Dios como Mente generadora, manifestada en sus creaciones, coexiste con la idea de lo divino, absoluto, superexistente, desconocido, no revelado en el mundo del ser objetivo. La filosofía hermética se caracteriza por el uso consistente de los motivos de la antigua mitología egipcia (por ejemplo, el culto al Sol) y el interés por el conocimiento "práctico" (de las ciencias ocultas). A la tradición hermética pertenecen los tratados en griego, latín, copto y armenio antiguo.

Así que algunos investigadores se refieren a la literatura hermética incluso al "libro de los muertos" y a los tratados de alquimia, que concentraban recetas para la transformación de metales, fórmulas mágicas, hechizos y tablas astrológicas. Los sacerdotes, que eran los guardianes de la sabiduría entre los antiguos egipcios, registraban el conocimiento como un gran misterio. Así que probablemente formaban obras herméticas. Se supone que fueron escritas no por una persona, sino por toda una corporación de sacerdotes durante muchas generaciones. Como el número de obras a lo largo de los siglos se hizo demasiado grande, y las obras individuales no tenían los nombres de los autores, toda su serie fue atribuida a Hermes, es decir, a la sabiduría divina. La antigüedad de las ideas del hermetismo egipcio está fuera de toda duda, pero se cree que los monumentos escritos más antiguos del hermetismo, entre los cuales los más conocidos son Poimandr, Asclepio, Hermes Conversaciones con Tat, son una traducción de otras tradiciones más antiguas que fueron transmitidas por los iniciados egipcios y los misterios griegos. Las obras herméticas tienen un número reducido y estrictamente regulado de actores, incluyendo la llamada "tétrada sagrada" de personajes: El propio Hermes, su hijo espiritual Tat, Asclepio (descendiente del dios de la curación) y el rey Amón (supuestamente el faraón egipcio Ramsés II).

La sabiduría hermética como monumento de la cultura del antiguo Egipto se considera la más antigua, no sólo de las obras de la antigua filosofía griega, sino también de los libros del Antiguo Testamento. "La enseñanza hermética, en primer lugar, verbal, se transmite de maestro a alumno verbalmente, si tenemos en cuenta el respeto general de la antigüedad por el logos, las palabras, el lenguaje, el significado, el respeto acentuado por los libros, las conversaciones y los sermones, entonces la especificidad del hermetismo se convierte en enseñanzas no escritas poco claras; otra cosa es que el significado de lo escrito está lejos de ser siempre tan obvio como lo es para los iniciados" [69, p. 9].

La atracción por los fundamentos del conocimiento hermético va acompañada de una cierta sacralización. Una dedicación no es más que la conversación de un estudiante con un profesor, la principal forma de transferencia de conocimiento es el diálogo. Pero a diferencia de los diálogos de Platón, en los que el maestro

hace las preguntas correctas, acercando al estudiante al conocimiento, el estudiante pregunta en diálogos herméticos, buscando unir los misterios de la verdad, cuyo conocimiento reveló los secretos de la práctica espiritual que permite alcanzar la perfección y ganar la inmortalidad.

El propio Plutarco fue un modelo característico del iniciado y pensador de su época. Griego nativo (era de la ciudad bohemia de Heronei), tenía el título de sacerdote de Apolo, educado, letrado, que conocía perfectamente la historia antigua y se sumergió en los sistemas religiosos, en particular el culto egipcio de Osiris e Isis. Dedicó un tratado sobre "Isis y Osiris", que puede considerarse uno de los documentos más valiosos de la historia del pensamiento religioso del mundo antiguo, a la consideración de este culto y su comparación con otros mitos. Plutarco revela el significado esotérico de los sacramentos de Osiris, comparándolos con el simbolismo del culto helénico de Dionisio, descubriendo lo común de su pensamiento básico, así como lo común de los cultos de la Isis egipcia y la Deméter griega. Argumenta que para los iniciados del significado secreto de estos cultos, todas las formas de culto a la Divinidad y los detalles de sus ritos no son más que diferentes manifestaciones de una única búsqueda de Dios, que es común a todas las religiones y tienen un objetivo final: acercar el espíritu humano al Principio Único de la Divinidad"[234, p. 23].

La filosofía hermética se expresa con la palabra. Aunque las palabras no siempre son claras, más precisamente, no cualquier oyente, no cualquier lector es capaz de entender su significado simple y comprensible. Es especialmente difícil entender los significados cuando se traducen textos a presión a otros idiomas. El conocimiento es un asunto y un privilegio de una minoría. Una dedicación no se manifiesta sólo en palabras, su camino es algo más amplio y consiste también en la limpieza espiritual, o más bien en la autodepuración. El primer paso de esa autodepuración es el odio al cuerpo, el segundo es el amor a sí mismo, el tercero es la adquisición de la razón, el cuarto es la atracción hacia el conocimiento superior. Sólo una persona que ha pasado las duras pruebas de autodepuración es capaz de comprender correctamente las palabras del maestro.

La iniciación es el primer camino secreto para el logro del conocimiento, el otro camino es la revelación. La base de la revelación es el acto místico de la discreción, que no es ejercida por el ojo físico, ni por el sensual, sino por otra cosa. Por el contrario, la vista, como todas las demás sensaciones corporales en el sacramento de la revelación, está embotada. Una persona abre un órgano especial del ojo de la mente, sólo para él son los espectáculos y la visión de Dios.

Una persona espiritualmente imperfecta corre el riesgo de perder la compostura, por lo que en el proceso de iniciación debe lograr un control completo sobre sus pensamientos y emociones, cambiando su carácter. El estudiante debe aprender a reconocer la independencia de su propio "yo" no sólo del cuerpo, no sólo de las pasiones y emociones, sino también de su propia mente, debe experimentar el verdadero nacimiento de sí mismo en una nueva personalidad espiritual,

alcanzando un estado de iluminación, comprendiendo la conexión de todas las cosas, su unidad con Por Dios. Experimenta la iluminación de la mente y adquiere la habilidad de ver conexiones donde no las ha visto antes, de entender lo que solía ser oscuro, incomprensible y que no tenía sentido, se vuelve capaz de comprender la verdad, siente el poder y la liberación, armonizando su yo espiritual con el mundo yo.

El destino de las ideas herméticas evolucionó de manera diferente en diferentes épocas. Muchos autores cristianos percibieron a Hermes Trismegisto como uno de los teólogos más antiguos, que daba al pueblo una íntima sabiduría divina. cuyo patetismo religioso no dejaba indiferentes a los representantes de la patrística cristiana que citaban generosamente al Tres Veces Mayor, apreciando especialmente las enseñanzas cercanas a ellos en el espíritu de la autotransformación del hombre en el proceso de conocimiento de su propia naturaleza, de la comprensión del hombre de sí mismo como un ser espiritual en el que se manifiesta la esencia divina. La posibilidad de convertirse en Dios, de acuerdo con las ideas del hermetismo, no excluye la posibilidad opuesta: descender a las tierras bajas del ser. Esto pone a la persona ante una elección existencial: luchar por Dios o perderse a sí mismo, una elección que se está volviendo aún más relevante en nuestro tiempo. Una persona que debe la responsabilidad del espacio es a la vez una imagen de los tratados herméticos, y una imagen de nuestro contemporáneo. La frontera entre la sabiduría antigua y los problemas de hoy en día se disuelve. Algunos partidarios del ocultismo asumen que la visión hermética del mundo puede convertirse en la base neutral sobre la que se reconciliará con el tiempo en oposición a la religión de la ciencia. Tal reconciliación de la ciencia oficial y el ocultismo, la fe con el conocimiento, la religión con la filosofía y la ciencia, el misticismo cristiano con el humanismo antiguo fue el objetivo original de la Orden Rosacruz medieval, que se convirtió en el heredero espiritual de la antigua sabiduría hermética oriental, por un lado, y del cristianismo gnóstico de Juan del siglo I, por otro.

El investigador estadounidense del conocimiento esotérico Manly P. Hall señaló: "Los llamados nuevos descubrimientos de la ciencia moderna a menudo actúan como un redescubrimiento de lo que ya se ha hecho y se conoce desde hace mucho tiempo por los sacerdotes y filósofos del antiguo mundo pagano. La actitud inhumana de las personas entre sí fue el resultado de la pérdida de conocimientos y fórmulas que, si se salvaban, contribuirían a resolver decenas de problemas de nuestra civilización" [368, p. 453].

El hermetismo conservó el estatus de una doctrina legítima y un término respetable hasta el Gran Cisma de 1054, cuando el Papa (León IX) y el Patriarca de Constantinopla (Michael Kirulari) se maldijeron mutuamente en ausencia. Esto significó la formulación del dogma como tal en el cristianismo oriental y occidental. Hasta ese momento, el conocimiento de los fundamentos del hermetismo se consideraba un signo de educación. Ahora este conocimiento se ha convertido en algo vicioso, pagano "malo" ("pagano" del latín. Paganos). El

derecho a comunicarse con el mundo de lo invisible fue monopolizado por la iglesia, todos los demás buscadores de la verdad sagrada se convirtieron en competidores.

El hermetismo con toda la herencia antigua se proclamó la pesca

Satanás, que tenía que ser olvidado. El hermetismo fue revivido después de varios siglos, pero bajo un nombre diferente: "ocultismo" (del latín. Occultus - "oculto"). Consistía en enseñanzas sobre la existencia de una relación oculta entre los acontecimientos y los fenómenos de orden cualitativamente diferente, comprendía la esencia de los fenómenos que no podían explicarse ni desde el punto de vista de la teología canónica, ni desde el de la ciencia racional [406, p. 6-7].

Según algunos estudiosos, el hermetismo es la fuente principal de la que los europeos, a través del pensamiento helenístico, adquirimos nuestras más valiosas ideas religiosas y filosóficas. Hay una conexión innegable entre el Hermetismo y el Gnosticismo. El Gnosticismo, que surgió en el primer siglo de la era cristiana, interpretaba el cristianismo en términos de metafísica persa, egipcia y griega. Formado en las mismas condiciones culturales e históricas en las que se formaron la teología y la filosofía cristianas del neoplatonismo (enseñanzas de Plotino, Porfirio, Iámblico) y del gnosticismo (Gnosis judía, Gnosis cristiana), el hermetismo tenía cierta similitud con ellas. El gnosticismo se basaba en las ideas religiosas y mitológicas del antiguo Oriente, cuya orientación mística se fundamentaba en la unidad extática con Dios y otras fuerzas y fenómenos sobrenaturales. "Cuando los griegos conquistaron Egipto, la magia egipcia no podía permanecer oculta para ellos. Los filósofos alejandrinos se preocupaban principalmente por los problemas del ser, las preguntas sobre la naturaleza y la relación de la deidad con el mundo, especialmente con las personas. Por lo tanto, también tenían que tratar el problema de la teurgia egipcia: ¿puede una persona, utilizando ciertos medios, influir en los dioses para que cumplan algunos de sus deseos? Iamblich, el fundador de la escuela neoplatónica siria, autor del tratado sobre los misterios egipcios, en desacuerdo con otros neoplatónicos, refiriéndose al antiguo misticismo egipcio, en particular al hermetismo, creó una teoría bastante original en la que sostenía que la teurgia era la única forma de culto verdadero y adecuado. No sólo es una forma mágica, sino también la única forma en que una persona puede ascender a una deidad. Así, "la influencia del hombre en los dioses" era sólo para hacer del alma humana una comunión de naturaleza superior, y al mismo tiempo al poder de los dioses. El sincretismo religioso y filosófico del Gnosticismo permite interpretar el hermetismo como la base del Gnosticismo. D. Strandin propuso considerar el hermetismo como un cristianismo esotérico y gnóstico, y el significado místico de la búsqueda de la "piedra filosofal" como el despertar del Cristo divino en el hombre. Toda enseñanza mística tiene una transformación del alma en su esencia. El hermetismo, según D. Strandin, es una peculiar alquimia esotérica cristiano-

gnóstica, cuyo uso permite a sus adherentes comprender mejor las leyes de la perfección del alma y la profundidad de la naturaleza humana [282, p. 9].

En estas condiciones, hay llamados a la irracionalización del proceso cognitivo, "sobre la naturaleza científica del misticismo" y "la mistificación de la ciencia".

Según el postpositivista americano, autor de la idea de "anarquismo epistemológico" P. Feyerabend, la diversidad, incompatibilidad y alternancia de las teorías permite a la ciencia evitar el dogmatismo, contribuye a diversas interpretaciones de los mismos hechos, es una necesidad metodológica para la ciencia y la filosofía modernas, por lo tanto la epistemología moderna debe apartarse de las claras exigencias del racionalismo clásico. Según Manly P. Hall, "el tradicionalismo es la maldición de la filosofía moderna, de sus escuelas europeas" [368, p. once]. En este contexto intelectual, el interés por el conocimiento del saber esotérico oculto y místico, que está fuera de la ciencia y no está subordinado a una organización clara, sino que sigue siendo un tipo especial de cognición, además - la actitud espiritual del hombre hacia el mundo, está plenamente justificado.

Como señala P. Gaidenko, gracias a la influencia de J. Bruno y del misticismo alemán, la doctrina de la coincidencia de los opuestos se convierte en el principio metodológico de Schelling y Hegel. En el diálogo "Bruno, o el principio divino y natural de las cosas" (1802), Schelling, dando argumentos a Bruno, trata de demostrar que el verdadero pensamiento debe proceder de la ley de la coincidencia de los opuestos. "Sólo lo que es absoluta e infinitamente opuesto entre sí puede ser infinitamente combinado" [73, p. 141-142].

Las antiguas fórmulas conocidas: "Macrocosmos - en microcosmos", "Conócete a ti mismo y conocerás el mundo", "Todo está en uno y Uno está en todo" vuelven a nosotros con nuevos términos: estructurales, sistemáticos, de consistencia, de jerarquía, de integridad, etc. en los que es posible discernir los principios de la filosofía hermética, esos esquemas conceptuales de juicios, que la tradición asociará más adelante con el modo dialéctico de pensamiento. Así, la cuestión del origen histórico de la filosofía recibe un marco cronológico diferente. Por lo tanto, es completamente legítima, una vuelta histórica a la experiencia mística como forma de conocimiento. Así, en el III Congreso Internacional de Metafísica de Roma, el profesor T. Katz (Boston) intentó desde una posición gnoseológica fundamentar la experiencia mística, gracias a su interpretación conceptual. Se dedicaron varios informes a la experiencia mística de los físicos y los matemáticos. Así, R. Penrose declaró que todos los descubrimientos matemáticos destacados son autodescubrimientos, no construcciones. Hay un descubrimiento del mismo tipo que el descubrimiento de las islas en el océano que existían incluso antes de que fueran descubiertas [298, p. 136-138].

En el congreso, analizaron desde el punto de vista de la experiencia mística, y la teoría de Einstein, y la mecánica cuántica, y en uno de los informes se afirmó

que la reducción de la función psi es un indicador de su objetividad. Así, el profesor D. Murray (Roma) señaló que la teología mística estudia la transformación del hombre a través de su participación en lo divino. Pero para ello necesitamos un nuevo discurso, que combine lo místico y lo racional. La filosofía hermética siempre ha tenido una actitud ambigua.

En un momento dado, E. Blavatsky señaló que los clérigos consideraban la filosofía hermética como pecaminosa y satánica, y los científicos la negaron categóricamente. La razón de esto era la cercanía, el misterio del conocimiento hermético, su pertenencia a la sabiduría esotérica, la especificidad de la práctica espiritual. La historia conoce las formas sino-taoístas, tibetano-budistas, árabe-sufi, cristiano-gnósticas de la práctica espiritual. Todo el conocimiento oculto se divide convencionalmente en dos ramas: la oriental, asociada a la tradición espiritual indo-arriana, y la occidental, que se formó en el contexto de la cultura de los caldeos, Asiria, Babilonia, Egipto. El componente esotérico occidental del ocultismo está representado incluyendo el hermetismo.

A su vez, la filosofía hermética se divide en dos períodos de su existencia: el primero -la ciencia espiritual puramente egipcia, asociada al nombre de Hermes Trismegisto- y el segundo -la época de las órdenes esotéricas medievales y las fraternidades secretas-.

Los conceptos místicos y metafísicos de la Edad Media trataron de traducir en un plan práctico a los adeptos de la alquimia, que así esperaban resolver los problemas de la vida. Como escribe M. Eliade, "uno de los símbolos centrales del hermetismo alquímico era el rebis (literalmente, " Dos Cosas ") - el andrógino cósmico, que se representaba como un ser humano bisexual. Su renacimiento debe su origen a la unión entre el Sol y la Luna. El que buscaba tal combinación se convirtió en el verdadero dueño de la piedra filosofal, ya que la piedra también tenía el nombre de Rebis o "Andrógino hermético". "Andrógino hermético" personificaba el estado original "[38, p. 27].

Las ideas antropomistas de la filosofía hermética recibieron un nuevo sonido en la cultura del Renacimiento y la vida intelectual y espiritual de Alemania. La asimilación del Cuerpo Hermético, que se generalizó después de su traducción al latín en 1471, proporcionó a la visión de Europa occidental profundidad e inspiración, vinculando no sólo el Renacimiento, sino también los procesos intelectuales y espirituales de la Alemania posterior al Renacimiento en un continuo semántico, donde la situación más favorable surgió en el Renacimiento. La filosofía hermética, transformada por las disposiciones teosóficas de J. Boehme, existió hasta el siglo XIX. Alemania y desde los tiempos del Maestro Eckhart desempeñaron un papel destacado en la tradición antropomista europea, donde el propio Eckhart y sus alumnos G. Suso e I. Tauler pueden ser atribuidos a las palabras de Hegel acerca de los "hombres devotos y espiritualizados" que, después de Eriugens, "continuaron filosofando en el espíritu de la filosofía neoplatónica que también se llama misticismo" [386, p. 152].

Este tipo de filosofar penetró en la esfera de la práctica litúrgica y educativa y desempeñó un papel bastante importante en la formación de la Reforma. La nueva "forma de pensar", que se basaba en las experiencias religiosas personales y en la intuición, reconocía la autoridad de los sentimientos religiosos personales, que, sólo una cosa puede mostrar a una persona el grado de su acercamiento a Dios, acercaba el discurso reformista a la tradición antropomista. Y como la práctica ha demostrado, ese estilo de pensamiento no era ajeno a la filosofía especulativa, que experimentó un renacimiento del renacimiento neoplatónico, N. Kuzansky, el primer filósofo moderno, un sucesor constante del misticismo del siglo XIV. [386, p. 153].

Esta tradición alemana fue objeto de la recepción y asimilación de la filosofía hermética, encontrando en ella una confirmación de su intuición antropomista, que orgánica y fácilmente, incluso antes de las traducciones de Ficino, se incluyó en la filosofía de N. Kuzansky, de hecho definiendo en gran medida la regla de Hermes en el pensamiento del siguiente Renacimiento. Se puede argumentar que las antiguas revelaciones religiosas y filosóficas fertilizan el pensamiento europeo en el camino hacia la revolución científica del siglo XVII.

Junto con el misticismo alemán, como señala P. Gaidenko, M. Kuzansky fue sometido a la influencia de una tradición antropomista mágicamente oculta, que fue expresada más vivamente por Hermes Triple, que fue considerado el predecesor de Moisés y lo vio como el fundador de la religión de la salvación - el precursor de Cristo. La filosofía hermética se generalizó, sus adherentes lo fueron: M. Ficino, Pico della Mirandola, Cornelius Agrippa, Teofrast Paracelsus, Giordano Bruno, Tomaso Campanella y muchos otros [73, p. 138-139].

R. Yeats señaló que la famosa expresión de M. Kuzansky: "Dios es una esfera donde el centro está en todas partes y el círculo en ninguna" está tomada de un tratado hermético. En las obras de N. Kuzansky, en las que una persona fue elevada a alturas sin precedentes, hay numerosas referencias a Hermes Trismegisto, por ejemplo: "Considerad lo que dice Hermes Trismegisto: el hombre es también el segundo Dios. un hombre es un Dios mortal, y que el Dios del cielo es un hombre inmortal" [171, p. 327].

El desarrollo ulterior de la filosofía hermética neoplatónica, antropomista en su esencia, estaba estrechamente relacionado con la tradición mística de la "filosofía común" (Calvino) en el sentido de la unidad del mundo como la vida universal del espíritu que impregna y se manifiesta en todos los objetos. Según Paracelso, el mundo se entiende como un solo organismo: el macrocosmos, cuya naturaleza está contenida en la unidad eterna, y el microcosmos (el hombre) son uno. Las búsquedas intelectuales se dirigen a la búsqueda efectiva para encontrar esta vida en uno mismo y en las cosas que lo rodean. En este contexto, cualquier actividad se entiende ahora como una forma de entender el uno. Habiendo encarnado el "conocimiento absoluto", un adepto puede influir en la naturaleza de acuerdo con la Ley Suprema - para ello es necesario "comprender" el mundo,

entendido como un texto que consiste en "jeroglíficos" móviles, "signos", "figuras" que no existen por sí mismos, sino como una especie de "determinación". La alquimia, la astrología, la medicina, la numerología, la Cábala son diferentes, pero están estrechamente relacionadas entre sí formas de leer un único "significado", su comprensión [73, p. 155]. El estudio de la naturaleza está estrechamente relacionado con la contemplación mística, el empirismo se convierte en la acumulación de la experiencia espiritual por la "transmutación del hombre interior" en la esencia oculta del mundo. La actividad teórica y cognitiva está contenida en la construcción de "emblemas", "figuras", "símbolos", que, como alegorías simbólicas, simulan diversas simpatías de la "sustancia" y la "esencia". Estos significados simbólicos explican todo lo que está sucediendo en el mundo en este momento, lo que sucedió en el pasado y lo que sucederá en el futuro. Los propios "signos" (visuales, numéricos, etc.) parecen tener la capacidad de abrir el secreto como "llaves" [73, p. 156].

P. Gaidenko muestra, en parte a través de Bruno, y en parte debido a la influencia del misticismo alemán, en el que se apoyó el propio Kuzanets, la doctrina de la coincidencia de los opuestos se convierte en el principio metodológico de Shelin y Hegel. El hermetismo articula la posición intermedia entre el panteísmo y el concepto judeo-cristiano de Dios. Según las doctrinas judeo-cristianas, Dios es trascendente en relación con el mundo que ha creado. Es absolutamente autosuficiente, no creó el mundo con alguna necesidad y no perdería nada si este mundo no se creara. Por lo tanto, el acto de la creación en sí mismo es esencialmente desmotivado, una forma peculiar de regalo. Dios no crea por necesidad, sino por perfección. Esta comprensión de la naturaleza de Dios era insatisfactoria para muchos, porque la creación aquí parece condicional e incluso algo absurda. El panteísmo, a su vez, se deshace de la distinción entre Dios y el mundo para que todo se convierta en Dios, eliminando así el elevado modo de ser divino.

El hermetismo aparece como una síntesis de la doctrina de la trascendencia de Dios y el panteísmo: hay una diferencia metafísica entre Dios y el mundo, pero Dios necesita al mundo para lograr la integridad y la plenitud.

En general, se puede observar que la filosofía hermética resultó ser una constante ideológica, que tiene su propio esquema de la evolución histórica desde la antigüedad hasta los tiempos modernos. Así pues, se puede concluir que el gnosticismo hermético y antropológico se convirtió en la "enzima cementante" del camino anterior de la paz y de Dios, lo que reforzó el sentimiento de su condicionalidad divina y la apertura a la actividad cognoscitiva creativa, creó una corriente intelectual de sistemas significativos de la filosofía posterior.

3.3 Conceptualización de las ideas antropomistas de la reflexión filosófica de la modernidad y la postmodernidad

La era de la modernidad forzó a la conciencia mística a la periferia. Pero no debemos olvidar que la conciencia secular de la modernidad está genéticamente conectada con la conciencia religiosa. La cuestión de la presencia de las implicaciones místicas de la filosofía moderna, capturadas por el torbellino epistemológico de las ciencias naturales y las matemáticas, depende directamente de la construcción del concepto original de "misticismo", que en este contexto debe entenderse en el sentido más general de la inmanencia y homología de la existencia humana y del Ser absoluto.

Característica de los pensadores prominentes de los siglos XVII y XVIII, la síntesis del pensamiento científico y la ardiente fe religiosa desde el punto de vista de nuestra época cínica, parece algo paradójica, pero no puede reducirse al atavismo o al peculiar oscurantismo. Tal síntesis es una condición necesaria para la puesta en práctica del pensamiento moderno. Esto es fácil de ver si se recurre a las obras de B. Pascal. Una característica de las visiones místicas de B. Pascal es su convicción de que la base de su amor por la "esencia abstracta del alma humana" son sus propiedades. Reflexionando sobre las peculiaridades del "yo" de una persona, sobre su "ubicación", Pascal distingue las propiedades de una persona (su belleza, comprensión, memoria, etc.) de su "yo": "Y si me aman por mi juicio, por mi memoria, ¿te gusto? No, porque puedo perder estas cualidades sin perderme a mí mismo [moi-même]. Entonces, ¿dónde está entonces mi yo si no está en el cuerpo o en el alma? ¿Y cómo amar un cuerpo o un alma, excepto por estas cualidades, que no son en absoluto lo que mi yo está educado, porque están disecadas? ¿Alguien amaría la sustancia del alma de una cierta persona - abstracta, y dejar que sean sus cualidades? Esto es imposible y sería injusto. Por lo tanto, no amamos siempre al hombre, sino sólo sus cualidades" [247, p. 244]. Habiendo llegado a esta conclusión, es absurdo para la inmensa mayoría de los místicos que se esfuerzan por un conocimiento místico de ese aspecto de la Verdad que corresponde al conocimiento de Dios Padre.

El misterioso camino para Pascal es el de enfocar la atención en la Divinidad oculta. Las formas de tal concentración son las conversaciones sobre Dios y la meditación en silencio: "Debemos, en la medida de lo posible, permanecer en silencio y hablar sólo de Dios, a quien conocemos como verdadero, y así nos convenceremos" [247, p. 38]. Pascal está cerca de esos místicos, "que buscan a Dios con todo su corazón, que sólo decepcionan porque están privados de su mirada, que no tienen otro deseo que el de ocuparse de Él, ni otros enemigos, salvo los que los apartan de Él" [247, c. 96]. Según A. Badiu, en las obras de Pascal se intenta "introducir el discurso del milagro en la era de la razón clásica, en la que el sujeto actúa como profundidad mística y silencio" [26, p. 34].

La presencia de implicaciones místicas en las obras de Spinoza fue indicada, en particular, por M. Scheler y S. Frank. Como panteísmo acósmico, el sistema de Spinoza se refiere tanto a la línea de formas de misticismo extremadamente realista que se extiende en Occidente desde Dionisio el Areopagita, como también, si se mira desde el otro lado, a formas de panteísmo renacentista, representado por las enseñanzas de Giordano Bruno. Ambas direcciones - la contemplación divina extática y el amor a Dios y el alegre descubrimiento de la naturaleza, el violento entusiasmo por el mundo de sus formas y la sorpresa por ellas - se encontraron en las obras de Spinoza. Fueron pacificados por los conceptos de la entonces ciencia natural matemático-mecánica (Galileo, Leonardo, Descartes) y la categórica y consistente disolución en el agua helada, de la que al principio estaban, de hecho, en la medida de lo posible, en "Ética" entrelazados de la manera más cercana.

Spinoza también heredó su más alta categoría de conocimiento del antiguo misticismo: pero no discursivo, sino el placer intuitivo-contemplativo de "conectar el alma con la cosa misma", es decir, con Dios en el Amor intellectualis Dei. Por lo tanto, la "Ética" de Spinoza quiere ser no sólo un compendio instructivo de afirmaciones y pruebas de estas afirmaciones - se concibe principalmente como una guía viva y absolutamente orientada a la práctica para el alma del lector en el camino hacia la ideación de la experiencia, a esta constante "puesta en la idea de la experiencia de la vida y el ser en el mundo". Y con la ayuda de este acto cognitivo espiritual - a la contemplación dichosa de Dios, elevándola por encima del nivel general de la práctica de la vida del estado sublime del alma [390, p. 61-62].

Spinoza esencialmente repite la antigua opinión de Parménides: "una misma opinión, y lo que él piensa", desarrollada por Plotino en toda una doctrina sistemática del "Uno" super-esencial y super-racional, que en el nivel más bajo, como "ser" se diferencia en momentos correlativos de "pensar" y "pensable". Si a esta enseñanza de Spinoza sobre la infinitud cualitativa de Dios, que se expresa en un sinnúmero de sus atributos, de los cuales sólo dos están a nuestra disposición (extensión y pensamiento), y su doctrina del conocimiento intuitivo, que no es una aprehensión abstracta-objeto, sino "una experiencia de las cosas en sí mismas y de su disfrute", veremos que Spinoza, a pesar de su racionalismo y de los signos evidentes del naturalismo, era una especie de místico. Su mística - no sólo por el método, sino también por el contenido - puede definirse como la mística del conocimiento contemplativo. El mundo entero para él no es más que la realidad de las ideas y sus modificaciones en la mente de Dios; el acto de crear el mundo y el acto de conocer o desplegar las ideas en la mente de Dios es uno y el mismo; y nuestro conocimiento adecuado, en el que la realidad omniabarcante nos pertenece, como una idea que nos permite unirnos al misterioso acto de desplegar creativamente las ideas de las realidades, como nosotros mismos, nuestras almas, no son más que modificaciones del pensamiento de Dios. Spinoza es tan aficionado a esta intuición de la unidad

mística de Dios (cuyo secreto, a pesar de la superracionalidad de Dios, a saber, su infinito cualitativo y su absoluta simplicidad interior, nos revela la naturaleza ideal-realista del pensamiento puro) que todo lo demás en el ser desaparece, se convierte en nada [344, p . 64-65].

En la herencia filosófica de Hegel, uno puede encontrar signos de contacto con la tradición místico-hermética. La doctrina hegeliana de la relación entre Dios y el mundo afirma la "insuficiencia" de Dios, que sin el mundo carece de autoconocimiento. Así, el mundo es creado como un espejo en el que Dios se conoce a sí mismo. Tal conocimiento se concentra en la pura especulación, que proporciona un "camino" desde el amor a la sabiduría hasta la posesión de la misma. Además, el interés de Hegel en la alquimia, la Cábala, el espiritismo, las prácticas ocultas y las sociedades es bien conocido. Ese interés se apoyaba en la comunicación personal con los participantes de esas sociedades.

Sin embargo, en términos de un discurso filosófico explícito, es a partir de Hegel que nos encontramos con una conceptual, notable para la filosofía moderna y postmoderna, una reflexión sobre la represión histórica del retorno místico e inconsciente de lo místico en una forma transformada de superar la limitación kantiana del conocimiento.

Reflexionando sobre la esencia de la antigua conciencia, Hegel señala: "estas contemplaciones eran místicas, no en el sentido en que se llaman los misterios de las enseñanzas de la revelación cristiana, ya que en esta última lo místico es algo interno, especulativo. Y la contemplación griega debería haber permanecido como un misterio, principalmente porque los griegos sólo podían hablar de ellas en los mitos, es decir, sin cambiar la tradición" [74, p. 169].

Sin embargo, en este culto, aunque proviene de un cierto opuesto, la base sigue siendo la alegre claridad. El camino de la purificación no es el sufrimiento y la duda infinitos, en los que la autoconciencia abstracta está aislada de sí misma en el conocimiento abstracto, y por lo tanto se mueve sólo dentro de sí misma, pulsa en este vacío, la forma desprovista de sentido, tiembla en sí misma y en esta autenticidad abstracta de sí misma, no puede alcanzar la verdad y la objetividad absolutamente sólidas, y sentirlas.

En Grecia, esta transformación siempre tiene lugar sobre la base de esta unidad como el logro de la purificación del alma, como un acto absoluto, permaneciendo sobre esta base inicialmente inconsciente de un proceso espiritual más externo, ya que el alma no se sumerge en las profundidades más íntimas de la objeción, como sucede cuando la subjetividad se desarrolla plenamente. en su infinito. Para causar una impresión más profunda en el alma, la imaginación dibuja horrores, imágenes de miedo, imágenes espantosas, etc. Y, a la inversa, para contrastar con este lado nocturno, crea imágenes deslumbrantes y vivas que asombran por su magnificencia, y el iniciado se

despeja, contemplando estas imágenes y reviviendo los movimientos mentales causados por ellas [74, p. 169].

Estas contemplaciones místicas corresponden a la contemplación de la vida divina, que es retratada en la tragedia y la comedia. El miedo, la simpatía, la tristeza en la tragedia - todos esos estados que la conciencia de sí mismo está experimentando - son precisamente el camino de purificación en el que se lleva a cabo todo lo determinado por el destino ciego. Del mismo modo, la contemplación de la comedia y el rechazo de la autoconciencia de su dignidad, su significado, su opinión sobre sí mismo e incluso de sus fuerzas más profundamente arraigadas - este rechazo general de todo lo personal es el culto en el que el espíritu encuentra una autenticidad inquebrantable al renunciar a todo lo que es definitivo. a sí mismo y disfruta de ello.

El bombardeo también aborda el tema de la naturaleza del misticismo antiguo: "Homero, es decir, el politeísmo de Homero, se basa precisamente en este olvido de lo místico. Homero mismo es una crisis, él mismo es el resultado, el borrador (Residuum) de esta gran crisis. Él, como la última generación del gran pasado, no pertenece a una nación individual, sino a toda la humanidad. Es una persona simbólica en la que se expresó puro, completamente libre de su politeísmo opuesto. No fue él quien engendró la mitología, pero él mismo es el producto de la mitología, su última crisis. Si Homero es aquel en quien se completó esta historia puramente mitológica de los dioses, aquel que, en este sentido, incondicionalmente - como Herodoto sólo ahora habla por nosotros - dice, fue el primero en crear una teogonía para los griegos: el surgimiento, la primera base de los misterios, debe ser pensado precisamente como simultáneo con Homero" [392, p. 496].

Según Schelling, el mundo de los dioses de Homero guarda silenciosamente un secreto, parecía estar construido sobre el precipicio en secreto, como si lo ocultara. Grecia tiene a Homero, precisamente porque tiene Misterios, es decir, porque logró una victoria completa sobre el principio del pasado, que en los sistemas orientales era todavía dominante y externo, convirtiéndolo de nuevo en uno interno, es decir, en el misterio, en el misterio (del que se originó primero).

Dada la actitud crítica del difunto Schelling hacia Hegel, su intento de identificar el pensamiento especulativo con el "empirismo místico" merece atención: "Un grado superior de empirismo filosófico es aquel que afirma que lo supersensible puede convertirse en un sujeto real de experiencia, y en este caso, por supuesto, que esta experiencia no puede ser sólo una experiencia de tipo sensual, por el contrario, debe tener en sí misma incluso algo misterioso, místico, de lo que podemos llamar a este tipo de enseñanza empírica mística *snom*. Entre estas enseñanzas, quizás, sobre todo, está la que nos permite comprobar la existencia de lo supersensible sólo a través de la revelación de Dios, entendida como un hecho externo. En el tercer tipo de empirismo, lo supersensible se transforma en el sujeto de la experiencia real debido al hecho

de que, como un posible movimiento extático del ser humano hacia Dios y, como consecuencia, una necesaria e inconfundible contemplación no sólo del ser divino, sino también de la esencia de la creación, así como de todo lo que sucede durante este. Este tipo de empirismo es la teosofía, predominantemente especulativa, o mística teórica: "Por el momento, cabe señalar que hay doctrinas y sistemas que se oponen al racionalismo dogmático de la antigua metafísica, por lo que ésta, de hecho, nunca ha gozado de un dominio excepcional, pero siempre he tenido a mi lado estos sistemas, que ya he designado con el nombre común de enseñanza del empirismo místico" [393, p. 159].

Después de todo, la creatividad es una revelación, así como de acuerdo a un individuo, no un sentimiento más comprensible, lleva dentro algo místico. Así, estos sistemas, al menos, formaron un poderoso contrapeso al racionalismo, que nadie ha sido capaz de superar en ninguna época hasta hoy. Esto podía suceder "sólo porque la verdadera filosofía se oponía a ello" [393, p. 160].

Junto con la comprensión filosófica de los fenómenos de la conciencia, también se desarrolla la línea teológica de la constitución de la conciencia religiosa. Por ejemplo, el teólogo alemán R. Otto considera el misticismo como el modo sagrado abierto al hombre en el horizonte de sus miembros: "... La impotencia ante la omnipotencia, su propia insignificancia, y la actitud de "majestad "ante" el polvo y las cenizas ", que es el punto aquí ... lleva a la "aniquilación" del yo, por un lado, y a la realidad exclusiva y comprensiva de lo trascendental, por el otro. Esta experiencia es inherente a algunas formas de misticismo" [243, p. 34-35].

Más adelante demuestra la naturaleza derivada de la metafísica secular en cuanto a la experiencia religiosa holística: "Para una persona pobre y humilde, Dios se convierte en todo en todo. Se convierte en ser y existir como tal. Con majestad y mansedumbre, la comprensión "mística" de Dios crece en él, es decir, no desde el damurismo y el panteísmo, sino desde la experiencia de Abraham. Este místico, que proviene de majestas y un sentido de la animalidad, podría llamarse "majestas místicas". Según sus fuentes, difiere de la mística "contemplación del uno", no importa cuán íntimamente conectada esté con ella... Es una mística, pero una mística que obviamente no se originó en la metafísica del ser, lo más probable es que pueda poner a la última en servicio de sí misma" [243, p. 35-37].

Los teólogos y el otro, junto con el aspecto ontológico, del misticismo religioso, su intensidad afectivo-sensual, no se quedan sin atención. Así, el teólogo alemán K. Barth, con el objetivo de conceptualizar el afecto sublimado del cristianismo, hace una distinción entre el eros y el ágape: "Históricamente es muy simple oponerlos entre sí. El eros era en la religión griega, el misticismo y la filosofía, y especialmente en el antiguo sentido griego de la vida, la quintaesencia de la glorificación. Este sentimiento fue descrito como la experiencia del horror y el deleite, el principio y el fin de toda elección y voluntad, más allá de los límites de la existencia humana. Tal experiencia puede ocurrir en lo sensual,

especialmente en la intoxicación sexual (erótica). Sin embargo, también puede ocurrir en el encuentro espiritual interno con lo supersensible y superinteligente, con la fuga del ser y el conocimiento, en el encuentro con la deidad y en conjunción con ella. Eros es la humanidad como demonio en el sentido más bajo y como una especie de deidad suprema según Eurípides, según Aristóteles - la fuerza de atracción a través de la cual el primer principio apoya todas las cosas en orden y movimiento. Después de todo, Eros es impulsado por todo. Eros es "el amor universal, que busca su placer aquí y allá". Es un anhelo indefinido por la existencia, libre de toda decisión y acción" [28, p. 109]. Es en su forma más pura que Eros es un bottom-up, desde el hombre a lo que está por encima de él, a lo divino. Al menos, no se trata de una apelación a otro por su propio bien, sino de satisfacer el propio anhelo de vida, para el que el amado es sólo un producto de consumo, sólo un medio para un fin (ya sea un sujeto, una persona o una deidad). No hace falta ser muy agudo para comprender que este eros es diferente del amor cristiano. El hecho de que estas dos realidades, denotadas por estos conceptos, deban buscarse en dos niveles completamente diferentes, se desprende ya del hecho de que ni el eros ni el ágape se encuentran en absoluto en el Nuevo Testamento. La filosofía es para el teólogo protestante una fuente de contaminación de ágape-eros: "No es necesario a menudo plantear una pregunta seria antes de la meditación y la especulación cristiano-mística, que hace mucho tiempo que se han sacado de la herencia de Platón y Plotino: ¿no es lo que se habla de ágape, es realmente sólo Eros, idealizado, sublimado, la piedad adquirida? [28, p. 111].

Volviendo al contorno filosófico de la comprensión de lo místico, cabe señalar que, a pesar de ciertas contradicciones, tanto Hegel como Schelling forman las filosofías sistémicas de naturaleza objetivista, sus implicaciones antropométricas se basan en una ontología integral del ser como realidad total. Paralelamente a esta línea, se desarrolla una ontología subjetivista: "En algunas formas de misticismo, a saber, en sus" formas voluntaristas ", sentimos algo energético con toda nuestra fuerza ... Vuelve también en el misticismo voluntarista de Fichte, y en su especulación sobre el absoluto como un gigantesco deseo inquieto de acción, así como en la "voluntad" demoníaca de Schopenhauer "[243, p. 40-41].

Cierta síntesis de ambas líneas se lleva a cabo en la filosofía de Bergson, que vio en el misticismo una profunda síntesis del pensamiento con la acción y el afecto: tomado de ella su ardor, sus ráfagas, su éxtasis; utilizando el lenguaje de la pasión transformada por ella, el místico no hizo más que recuperar su riqueza "[36, p. 42].

La síntesis orgánica de sensación, acción y pensamiento hace del misticismo una experiencia clave para aprehender la propia voluntad: "¿Cómo subyugar la propia voluntad? Dos caminos se abren ante el tutor. Uno es el camino del entrenamiento, si la palabra se toma en el sentido más sublime; el otro es el camino del místico. Con el primer método se introduce la moral, que consiste en

hábitos impersonales; con la ayuda del segundo, se logra una imitación de la personalidad e incluso la unidad espiritual" [36, p. 103].

Según Bergson: "el grado más alto de misticismo es un contacto cercano y, por lo tanto, una superposición parcial con el esfuerzo creativo que la vida manifiesta. El esfuerzo viene de Dios, a menos que sea Dios mismo. El gran místico es la individualidad, capaz de superar los límites determinados por la conciencia de su materialidad, continuando y extendiendo así el acto divino. Esta es nuestra definición "[36, p. 236].

De manera similar, Bergson demuestra que el problema de la inmortalidad del alma puede ser resuelto a través del ascenso de dos líneas muy diferentes: a saber, la línea de la experiencia de la memoria y la línea de una experiencia mística completamente diferente. Esto, según J. Deleuze, es la génesis de la intuición en la inteligencia. Si una persona logra una integridad creativa abierta, entonces, más bien, actúa, creando, en lugar de mirando. En la filosofía misma se supone que hay demasiada contemplación: todo sucede como si el intelecto ya estuviera marcado por la emoción y, por tanto, por la intuición, pero no tanto como para crear de acuerdo con esta emoción. Así pues, las grandes almas -más que los filósofos- son las almas de los artistas y los místicos (al menos los místicos cristianos, a los que Bergson describe como aquellos que están llenos de actividad, acción y creatividad). En el límite, es el místico quien juega toda la creatividad en general, inventa una expresión más adecuada, más dinámica es la creatividad. Al servicio de un Dios abierto y finito (características propias de un impulso vital), el alma mística juega activamente con el universo entero en su conjunto y reproduce la apertura del Todo, en el que no hay nada que ver ni contemplar. "Animado ya por la emoción, el filósofo aísla las líneas que dividen los datos en los compuestos del experimento; y continúa su rastro hasta el punto de "girar"; señala el punto virtual en el que todas estas líneas se encontrarán. Todo esto sucede como si lo que permaneció incierto en la intuición filosófica ganara un nuevo tipo de certeza en la intuición mística: cómo la propia "probabilidad" filosófica continuaba en la certeza mística. Sin duda, la filosofía sólo puede ver el alma mística desde el exterior y en términos de sus líneas de probabilidad. Pero sólo la existencia misma del misticismo hace más probable tal transición final a la confianza, y también da forma y límite a todos los aspectos del método [101, pág. 322].

Sólo en las condiciones de la formación del paradigma del pensamiento post-no clásico el misticismo adquiere un replanteamiento positivo. El clima del mundo moderno está determinado por la "situación postmoderna", cuyo contenido está ideológicamente ligado a la "decadencia de las metáforas de la Ilustración". Directamente en el ámbito de la filosofía, la consecuencia de este acontecimiento es la formación de dos paradigmas que compiten entre sí: el posmodernismo y la filosofía analítica, basados en diferentes versiones de la objeción y la superación de la metarración educativa. El posmodernismo sigue el camino de destrucción de la metafísica indicado por M. Heidegger como

medio de fundamentar una nueva filosofía. La filosofía analítica se basa en el cálculo "proposicional" positivista del discurso filosófico. Lo que está en juego en esta disputa es la cuestión del estatus científico de la filosofía y la búsqueda de formas reales de implementar la función formadora de sistemas del conocimiento científico en la medición de la conciencia social.

Según la conceptualización filosófica del misticismo por medio de los últimos paradigmas filosóficos, una etapa necesaria de la "renormalización" de la relación fundamental "filosofía - religión". El proyecto de tal renormalización abarca dos planos: el horizontal ontológico de los paradigmas fijos de la experiencia y el vertical ontológico de la disección subjetiva de esta experiencia. La tarea primordial para comprender el contenido filosófico del misticismo es la conceptualización de la sección ontológica (la topología del sujeto), que revela el horizonte de las descripciones de significados, afectos y situaciones que componen el plan de la experiencia mística (cartografía de "movimientos" y estados del sujeto). La apelación al concepto de topología está vinculada a los axiomas de la forma, constitutivos de todo tipo de visión del mundo.

Los parámetros del formalismo inteligible en el estudio de los fenómenos irracionales de la conciencia están determinados por la relación entre los planes de inmanencia y trascendencia (Deleuze).

Sin embargo, en la actualidad existe una necesidad cada vez mayor de llevar a cabo la transcripción secundaria del conjunto histórico-filosófico, teniendo en cuenta la actualización de los estilos especializados del discurso filosófico, en particular el psicoanálisis. La puesta en práctica de este proceso es el camino para el desarrollo de la filosofía nacional. De este marco estratégico surge la tarea de construir un dispositivo de estudio de las ideas antropomistas en las dimensiones de los conceptos filosóficos del posmodernismo.

En el libro de texto de B. Russell "Mysticism and Logic" encontramos una detallada exposición de los rasgos esenciales del misticismo filosófico, explicado en base a la filosofía del propio filósofo inglés.

El fundamento del misticismo es "la fe en la capacidad de penetración intuitiva, en contraposición al conocimiento analítico discursivo; la creencia en el camino de la sabiduría es el camino de las percepciones repentinas, que son de carácter obligatorio, en contraposición a un camino científico lento y lleno de errores de conocimiento de los fenómenos externos, que se caracteriza por la confianza en los sentimientos" [454, pág. 42]. Esta creencia, derivada de la capacidad de concentrarse en la experiencia interior, da lugar a una sensación de irrealidad del entorno, cuando se pierde el contacto con las cosas cotidianas, desaparece la sensación de fiabilidad del mundo exterior y parece que el alma -completamente sola- extrae de sus profundidades los fantasmas fantásticos que están latentes en el mundo de nuestra existencia. Esto, según Russell, "es el lado negativo de la iniciación mística: la duda en el conocimiento cotidiano, que prepara el camino

para la percepción de lo que es la más alta sabiduría. Muchas personas que están familiarizadas con una experiencia tan negativa no van más allá, pero para un místico esto es sólo una ventana a un mundo más amplio" [454, p. 43]. A continuación, el filósofo inglés realiza una descripción fenomenológica de la experiencia mística: "La perspicacia mística comienza con la sensación de que el secreto es revelado, que la verdadera sabiduría se ha vuelto repentinamente aparente. El sentido de la obvedad, la apertura de la verdad viene antes de cualquier comprensión específica. Esta última es el resultado de la reflexión sobre la experiencia obtenida en el momento de la revelación, que no puede ser articulada" [454, p. 43]. Las creencias, en efecto, no están conectadas con ese momento, y entonces caen a menudo en el campo de su atracción; por lo tanto, además de las opiniones compartidas por todos los místicos, encontramos en muchas de ellas otras opiniones -privadas y transitorias- que han adquirido una autenticidad subjetiva al fusionarse con lo que era verdaderamente místico. Podemos ignorar estas capas insignificantes y limitarnos a las convicciones que todos los místicos comparten.

El primer e inmediato resultado de la iluminación mística es la creencia en la posibilidad de conocer este método en sí mismo, que puede llamarse descubrimiento o intuición, y que es opuesto a sentir, razonar y analizar - guías ciegas al pantano de las ilusiones. Estrechamente relacionada con esta creencia está la idea de la realidad, que existe "al otro lado" del mundo de los fenómenos y es completamente diferente de ella. La pasión por esta realidad llega a menudo a adorarla; se cree que ella está siempre y en todas partes cerca, cubierta con un fino velo de representaciones sensuales, lista - para una mente receptiva - para brillar en toda su gloria incluso a través de la indudable estupidez y depravación del hombre. El poeta, el artista y el amante buscan este resplandor: la belleza que quieren ver es sólo un débil reflejo de ella. Pero el místico vive a la plena luz del conocimiento: ve claramente lo que los demás sólo sienten vagamente, y su conocimiento es tal que a su lado todos los demás conocimientos parecen ignorancia.

El segundo rasgo del misticismo es la creencia en la unidad y el rechazo a reconocer lo opuesto o la diferencia en cualquier cosa. Heráclito dijo que "el bien y el mal son uno"; también dijo que "el camino hacia arriba y hacia abajo es el mismo". Este enfoque se manifiesta en la declaración simultánea de juicios contradictorios: "En las mismas aguas nos hundimos y no nos hundimos, y existimos y no existimos". La tesis de Parménides, de que la realidad es una e inseparable, proviene del mismo impulso hacia la unidad. En Platón, este impulso es menos perceptible, está contenido por su teoría de las ideas; pero reaparece, en la medida en que la lógica platónica lo permite, en la enseñanza del significado principal del bien.

El tercer signo de casi toda la metafísica mística es la negación de la realidad del tiempo. Este es el resultado de la negación de la diferencia: si todo es uno, la diferencia entre el pasado y el futuro debería ser una ilusión. Hemos visto que en

Parménides esta enseñanza sale a la luz; y entre los filósofos de la Nueva Era, es fundamental para los sistemas de Spinoza y Hegel. La última convicción del misticismo que debemos considerar es que todo mal es declarado una ilusión generada por las "diferencias" y "opuestos" de la inteligencia analítica. El misticismo no cree que cosas como la crueldad, por ejemplo, sean buenas, pero niega que sean reales: pertenecen al mundo inferior de los fantasmas, del que debemos liberarnos mediante una visión penetrante. La ética del misticismo se caracteriza por la ausencia de indignación o protesta, la incredulidad en la completa inevitabilidad de la separación en dos campos hostiles - el bien y el mal. Este enfoque es un resultado directo de la experiencia mística: un sentimiento de paz infinita está asociado con un sentido místico de unidad. Existe incluso la sospecha de que el sentimiento de paz provoca - como sucede en un sueño - todo el sistema de puntos de vista relacionados que conforman la enseñanza mística. Pero esta es una pregunta difícil, y en respuesta a ella la humanidad es poco probable que llegue a un acuerdo [454, p. 56].

Hay al menos tres opciones para la relación entre la antimetafísica del postmodernismo y las formas de metafísica religiosa. La primera es la reconceptualización del misticismo por medio de la filosofía existencial, el psicoanálisis, el estructuralismo, etc. La segunda opción es la destrucción directa de la metafísica. La tercera es una reconstrucción detallada de los sistemas históricos y filosóficos en la medición genealógica de las influencias mutuas. La prioridad son las dos primeras vías de apoyo necesarias para las variantes existentes de la interpretación del misticismo. En el futuro, trataremos de crear un cierto esquema de su aplicación en el plano del concepto de psicoanálisis.

En el marco del paradigma del psicoanálisis, existen varias opciones para interpretar la naturaleza de la experiencia mística. Un enfoque radical de la comprensión metapsicológica del sentimiento de lo místico es conceptualizado por Z. Freud. El fundador del psicoanálisis se refiere a la fórmula del "sentimiento oceánico" propuesta por Romain Rolland para determinar la emoción inicial del sentimiento de una persona de la disolución de su propia existencia en la realidad supraindividual del Absoluto. Esta emoción crea el fundamento para la formación del sujeto de la experiencia religiosa. Freud ofrece una transcripción naturalista de esta fórmula, reduciendo el mecanismo del "sentimiento oceánico" a la experiencia fenomenológica de la unidad del recién nacido con el cuerpo de la madre. Para un adulto, la adquisición de una experiencia mística es una forma de volver a las capas infantiles del propio subconsciente, que pueden llegar a ser psicopáticas. Así que la posición de Freud sobre el misticismo es radicalmente antimetafísica: una experiencia mística pierde definitivamente la dimensión de la trascendencia.

El universalismo de la interpretación freudiana se basa en una base puramente fenomenológica.

El reduccionismo de Freud en la definición de la naturaleza del subconsciente en general y el "sentimiento oceánico" en particular, se opuso no sólo a sus oponentes, sino también a algunos seguidores, en contra de su concepto. Entre estos últimos destacó K. Jung, que creó su propia interpretación del misticismo. Menos radicalmente que Freud y Lacan se acerca al estudio de los fenómenos del irracional K. Jung. Observando que "el racionalismo y el doctrinismo son las enfermedades de los tiempos modernos", Jung ve positivamente el misticismo como un horizonte que se excluye como imposible "debería ser la pauta del conocimiento [418, p. 122]. Jung a la transcripción metafísico-teológica del misticismo a través del modus de la experiencia numinosa, que es el criterio del teólogo R. Otto: el crecimiento de su poder. Podemos señalar tres niveles: el nivel de lo sorprendente, el nivel de la paradoja y el nivel de la antinomia.

Como "completamente diferente", mirum aparece primero como inmenso y esquivo, como akalepton, según John Chrysostom, como algo que sale de nuestra "comprensión", porque "trasciende nuestras categorías". Pero no sólo las supera: parece que entra en conflicto con ellas, las elimina y las confunde. Entonces no sólo es esquivo, sino que se vuelve paradójico; entonces no sólo está por encima de cualquier mente, sino que parece ser "pro-razional". De aquí viene la forma afilada, que llamamos la Antinómica. La Antinomia es incluso más que una paradoja. Ya que aquí hay juicios que no sólo son irrazonables, violan la escala y las leyes de la mente, sino que se desarrollan en sí mismos y expresan opuestos con respecto a su sujeto, opuestos irreconciliables y no resueltos. Aquí el espejismo surge como un deseo de comprensión racional, como la forma más sutil de lo irracional. No sólo puede ser abrazado por nuestras categorías, no sólo inmenso en virtud de su disimilitas, no sólo confunde y confunde la mente - esto es algo que, en sí mismo, le es hostil, algo opuesto y contradictorio, estos momentos deben manifestarse principalmente en la "teología mística" (243, p. 50). Para él, el "sentimiento oceánico" es una función de la acción de las estructuras arquetípicas de la psique humana.

Sin embargo, hay una versión antimetafísica más crítica del psicoanálisis, presentada en los escritos de Jacques Lacan. La síntesis lacaniana de las ideas de Freud con las modificaciones del estructuralismo "radical" (R. Jacobson, C. Levi-Strauss) también revela un cierto horizonte de interpretación del paradigma de los conceptos básicos del misticismo. La obra de Lacan se centra en la tríada "Real-Imaginario-Simbólico", cuyos elementos denotan "medidas de la existencia de una persona, en función de cuya coordinación se crea el destino del sujeto" [117]. Esta tríada es la variante lacaniana del sistema freudiano Id (Inconsciente) - Ego (Consciente) - Super Ego (Super Consciente). Sin embargo, el postestructuralista francés describe una imagen más detallada de la naturaleza de estas instituciones y la relación entre ellas. Es a esta escala que se puede desarrollar una transcripción alternativa del fenómeno místico como una sensación de lo oculto y secreto.

Para comenzar la implementación de nuestro plan, necesitamos recordar el ejemplo del análisis de Freud, el sentimiento de ominosidad (unheimliche). Freud comienza con una instalación de software que afirma que el psicoanálisis no debe dejar de lado el interés propio un campo de la estética, "especialmente la parte que cubre las sensaciones negativas, odiosas, obscenas, dejadas de lado por la literatura especial sobre estética" [348, p. 79].

El principal motivo del análisis de Freud es determinar el sentimiento de siniestro a través de la comparación con los sentimientos relacionados: "terrible", "aterrador", "desconocido", y lo que es más importante para nuestra inteligencia, "misterioso". Analizando la estructura semántica de la palabra alemana "unheimliche", Freud llega a la conclusión de que es ambivalente: en un sentido, es "desconocido y ominoso", y en el otro - "propio, cercano, doméstico". Esto permite al psicoanalista austríaco revelar lo ominoso como la dimensión negativa del secreto y descubrir simultáneamente el trabajo del mecanismo de represión, que produce una mezcla ambivalente de lo "conocido" a lo "ominoso".

Para nosotros, este análisis es una importante interpretación freudiana del fenómeno del secreto, uno de cuyos modos es místico. Después de todo, es la experiencia mística de sentir la unidad absoluta del sujeto.

El Absoluto constituye el núcleo fundamental, el horizonte teleológico de cualquier teoría y práctica mística. El texto de Freud confirma claramente el estatus prioritario del discurso en el foco del psicoanálisis. El aspecto comunicativo de la mística, según esta actitud, es el elemento central alrededor del cual girará el curso de nuestra investigación.

Según la lógica apofática, el discurso pierde su propio significado positivo con respecto a la experiencia mística. Pero adquieren el peso de una modificación de la ausencia de habla: "silencio", "silencio". En el prospecto del psicoanálisis, la ausencia de habla se entiende también positivamente en dos dimensiones del mismo fenómeno:

el silencio como efecto de un cierto tabú, externo a la psique;

el silencio como signo del momento traumático, ya en la dimensión interna de lo psíquico.

Son dos modos de un mecanismo: detener el desarrollo de la simbolización en el embrague nodal de lo Real y lo Simbólico, que siempre permanece, más allá de las series fantásticas que forman la instancia del Ego. Este elemento nodal en Lacan se llama "objet petit a" - es al mismo tiempo "el exceso no simbolizado de lo Real y la causa del deseo en lo simbólico". Incluso en el nivel de la analogía gramatical, se menciona aquí la famosa "brasa" del alma - un símbolo de concepto profundo de la metafísica de Eckhart. El carbón es al mismo tiempo un objeto trascendente de contemplación interior, un remanente inmanente de un

Dios trascendente como un exceso de la existencia divina. El alma está enraizada en el carbón y al mismo tiempo no puede observarla ni pronunciarla.

Si nos dirigimos al concepto de Alain Badiou sobre la comprensión de las cuatro condiciones básicas de la filosofía: matemáticas, poesía, construcción política y amor, se puede interpretar la metafísica mística como una desviación de la matemática dominante que se ha desarrollado en la tradición platónica-aristotélica y característica de la filosofía escolástica. Analizando, según su propia "edad de los poetas" característica, Badiou revela el componente informativo del "poema", que fue creado con un pliegue bidimensional de "desobjetivación/desobjetivación" del contenido de la relación "hombre-mundo". Motivos similares se encuentran en los paradigmas antropomísticos de las religiones del mundo, que forman el fundamento ontológico de la existencia humana.

Las ideas antropomistas en el centro de los paradigmas modernos no clásicos del pensamiento se representan como una manifestación de la profunda intuición ideológica sobre la naturaleza relativa del ser (sujeto) y la persona (sujeto). Los conceptos básicos de la metafísica mística a la luz de la teoría psicoanalítica surgen de los correlatos de los fenómenos de los procesos mentales profundos percibidos en la experiencia de la contemplación interior.

Heidegger define el contorno del discurso filosófico destinado a sacudir los límites de la antropología y la ontología. El aspecto pronosticador de su pensamiento es distintivo: prevé con precisión nuevos intentos de superar la antropología, que marcó la "deficiencia antropológica" de la visión moderna del mundo. En este contexto, la conceptualización de la antropomística es la búsqueda de fuentes y mediciones alternativas del contenido de la existencia humana en las formas y prácticas que durante siglos permanecieron reprimidas por las principales estrategias del proceso de civilización.

El filosofar de Heidegger está enraizado en la esfera de la experiencia del ser, pero no se puede afirmar sin implicar que esta experiencia es de naturaleza mística. Heidegger tiene razón cuando insiste en que su pensamiento no es místico. En las notas del seminario, que trataron de la interpretación de "Tiempo y Ser", Heidegger señala que "esta experiencia no tiene nada que ver con el misticismo, no es tan iluminadora como entrar en tu propia casa" [435]. Heidegger ha planteado repetidamente la pregunta retórica sobre la posibilidad de reducir el pensamiento al misticismo, el modo irracional de la conciencia. A pesar de la existencia de motivos para suponer que Heidegger se basa en una experiencia única y especial del ser, encontramos, por otra parte, que el propio Heidegger niega que esta experiencia sea mística.

El pensamiento no puede ser identificado con el misticismo, aunque el misticismo puede ser incluido en la lista de peligros del pensamiento junto con la poesía, la filosofía y el pensamiento mismo. Después de todo, el misticismo es casi atribuible al pensamiento como tal.

Tanto para el pensamiento como para la sensación mística, existe una capacidad característica de un alcance integral, holístico e integrador de lo explícito, que no puede ser definido por un concepto determinado; la capacidad a la que el pensamiento debe abrirse, permitiendo que la existencia sea como es: "No un misterio separado, sino un solo secreto que el misterio como tal (opresión de lo oculto) reina sobre el ser improvisado del hombre" [439, pág. 194].

Pero sería erróneo caracterizar el filosofar del difunto Heidegger como una variante del misticismo moderno. Podemos señalar varios puntos en los que el pensamiento de Heidegger se opone a la identificación anterior: el primero de ellos está relacionado con el hecho de que la experiencia de Heidegger es una experiencia incorporada en el lenguaje. Hay importantes diferencias entre Heidegger y los místicos. Cuando Eckhart habló de la Palabra primaria (Verbum, Wort), quiso decir que el verdadero habla es absolutamente silencioso y se pronuncia en la eternidad. Las palabras del discurso humano para Eckhart son sólo "imágenes" de la Palabra eterna.

Para Heidegger, la distinción "metafísica" entre la palabra eterna e inaudible y las palabras que se pronuncian aquí y ahora no existe. Heidegger trata de comprender una palabra ligeramente diferente de la palabra definida apofáticamente por Eckhart: la posibilidad de actualizar el lenguaje como tal. La intención de Heidegger es dar vida al lenguaje, encontrar palabras que fomenten el lenguaje como tal en el habla. Para Heidegger, el silencio es una condición para el habla real, porque sólo en el silencio se puede oír lo que hay que decir. El silencio es también un atributo del habla real, ya que no se puede hablar demasiado.

Para Heidegger, la diferencia sistemática entre los "dialectos" del lenguaje que está a disposición del pensamiento es decisiva: discurso científico y racional de la tecnología, discurso pragmático de la experiencia colectiva generalizada (das Man), discurso mitológico del pensamiento primitivo, etc. No pretende construir un metatarsiano de absoluta trascendencia en relación con el lenguaje. En el paradigma de "giros" del filosofar de Heidegger, hay "giros" del tiempo, del lenguaje, de la tecnología, del pensamiento, pero el "giro hacia el misticismo" no se expresa claramente. Sólo podemos asumir hipotéticamente su inmanente eficacia dentro del discurso.

En segundo lugar, la "experiencia del ser" de Heidegger, a diferencia del misticismo, es temporal e histórica. La mística a la concepción agustiniana de la naturaleza "estacionaria" e intemporal de la verdad divina. La pluralidad, la dialéctica del desarrollo, la diferencia inmanente son negadas por la conciencia mística. Pero Heidegger es un filósofo fundamentalmente "secular" que, a pesar de la mitopoética de lo Divino y lo sagrado, trató como nadie de captar la coyuntura histórica del desarrollo civilizacional de la humanidad para mirar el "mecanismo temporal" del ser. La temporalidad puede ser comprendida dentro de los límites de la

gnosis mística únicamente en el aspecto fenomenológico del "sentimiento interior". El historicismo como tal es el antónimo absoluto del misticismo.

Heidegger anima a la humanidad a estar atenta a la forma de personalizar sus propias sensaciones del mundo. Cabe señalar que la categoría "mundo" (Welt) no es un sistema espacio-temporal-causal; el mundo no es la naturaleza definida en términos de las ciencias naturales. La "paz" es una matriz de significados en la que una persona vive su vida. "Paz" significa día y noche, mares y montañas, agua y tierra. "Paz" es el drama del nacimiento y la muerte, la enfermedad y la recuperación, el descanso y el trabajo, el crecimiento y el envejecimiento. "Mundo" proporciona formas de esos valores en los que una persona aprende la experiencia de su propio fin y mortalidad, de su propia humanidad. Heidegger está tratando de encontrar los medios para "reactivar" el mundo, reprimido en el olvido por la tecnología, en el que el valor y la grandeza de la existencia humana se nivela sistemáticamente.

Según Heidegger, hay dos formas de pensar: meditativa y rentable. El pensamiento meditativo está directamente relacionado con el Ser como tal. A pesar de las categorías y reglas de razonamiento, habla con la experiencia del Ser. Este pensamiento requiere un lenguaje diferente en el que la estructura temática-predicativa, junto con su gramática y metafísica, será un caso especial, y no una regla absoluta. El pensamiento calculador, por el contrario, se refiere a lo real. Apela a las representaciones y a las leyes de la inferencia. Este pensamiento se satisface con el lenguaje y la gramática de las matemáticas. El pensamiento calculador es representativo y se expresa en las ciencias matemáticas. Heidegger hace esta distinción para formular las condiciones de la posibilidad de reducir el pensamiento representativo. Las condiciones que determinan el estatus evidente del conocimiento matemático, por lo tanto, surgen el tema de la reflexión crítica. Heidegger no pretende nivelar o negar el peso del conocimiento científico exacto, su intención es limitar las pretensiones de la ciencia, el pensamiento calculador, a la validez exhaustiva, "frenar las pretensiones de la razón", en términos de Kant, para abrir el camino, pero ya no para la fe, y para el "segundo pensamiento", es decir, el "pensamiento del Ser".

P. Gaidenko también señala los orígenes religiosos y teológicos del filosofar de Heidegger: "Cuán cerca está Heidegger de los pre-sócrates y cuánto su interpretación de las declaraciones de Heráclito, Parménides y Anaximandro realmente entiende las enseñanzas de estos últimos en su originalidad e integridad es un asunto que para nosotros es indudable lo cercano al místico alemán. El rechazo de la tradición racionalista, el intento de buscar el "otro lado" de la existencia, el deseo de agarrar el ser en el momento en que todavía está "no cerrado" por las entidades culturales finales, mientras está todavía desplegado, de agarrar en el momento en que es agarrado por los poetas, permitiéndole "decir con palabras, condujo a Heidegger a las fuentes de las que procedía y en las que se desarrolló la cultura filosófica alemana" [73, pág. 252].

El renacimiento del misticismo europeo en sus diversas formas indica que ya se ha convertido en parte de la postmodernidad. En cierto sentido, la profecía del teólogo jesuita K. Rahner, que escribió en 1966, escribió que el hombre religioso del futuro debe ser un místico que tenga la experiencia de Jesús crucificado y resucitado de Nazaret - sin esto, la religiosidad es imposible. El historiador americano M. Marty, que había estudiado el misticismo durante muchos años, también habló en los años 70 del siglo XX sobre el renacimiento del patrimonio místico del pasado en forma de una amplia difusión de las obras de clásicos como I. Eckhart, Tomás de Aquino, A. Silesia, etc. existe tanto en las culturas orientales como en las occidentales, empezando por la filosofía hermética [428, p. 457].

Recientemente, además de las nuevas interpretaciones y enfoques científicos de conceptos que siempre se han considerado exclusivamente religiosos y místicos, existen nuevas variedades de creencias sintéticas, que fueron una contaminación de varias ideas herméticas, místicas y gnósticas. Así pues, D. Likhik señala que el desarrollo y la difusión de las opiniones e ideas posmodernas se asocia con el comienzo de la "Era de Acuario", que sustituyó a la "Era de los Peces", que duró aproximadamente dos mil años, simbolizada por dos peces nadando en diferentes fiestas. Señalan lo opuesto al bien y al mal, la verdad y la falsedad, el amor y el odio. Acuario (Aquarius) es un ser masculino, por lo tanto su era debería convertirse en la era del humanismo y de la hermandad de los pueblos, una época de armonía y paz universal. El símbolo de la era de Acuario es el único flujo de agua que fluye de una jarra; une todos los opuestos en sí mismo. K. Jung señala el significado simbólico del "antropomorfismo" de Acuario, comparando Acuario con las constelaciones de Piscis (dialéctica de la unidad) y Capricornio (dialéctica de la creación divina) [418, pág. 61]. La idea antropomista de la Cabalá extática está muy cerca del misticismo, que encuentra su mayor beneficio en la experiencia mística individual como tal, independientemente del posible impacto de este estado místico en la armonía interna del mundo divino. La Cábala extática trata de lograr una intimidad especial con el Creador, con la ayuda de dos moradas (literalmente "pegadas"), gracias a la soledad, el llanto, la interpretación de los colores, la "ascensión del alma" y la oración cabalística. El propósito de una decuta, en la mayoría de los casos, no es la conexión mística en sí misma, sino un encuentro cercano con entidades más elevadas, gracias al cual el alma de una persona adquiere cualidades inusuales - profecías, bendiciones sagradas. Dos componentes de la técnica de realización son dos decuta - la música y la contemplación del nombre divino (tetra-grammatón) son comunes a la Cábala y al jasidismo. La esencia antropomista de la Cábala se manifiesta en el hecho de que una persona es el elemento principal de una estructura superior, capaz de influir en el estado de la alta sociedad con sus acciones, al igual que una sombra sigue el movimiento de una mano. Además, la Divinidad requiere de la ayuda humana para restablecer su armonía esférica [127, p. 108-110]. Una persona ordinaria es capaz de percibir la realidad en su totalidad e integridad, por lo que la explora

fragmentariamente desde diferentes ángulos de vista. Pero, el mundo que nos rodea sigue siendo único y hasta cierto punto perfecto, por lo que resulta que ni una sola ciencia puede reflejar la imagen general del mundo. No importa cuántos investigadores mejoren los métodos y técnicas del proceso cognitivo, no importa cuántos nuevos descubrimientos hagan, al final, resulta que una gran cantidad de conocimiento acumulado por la humanidad no la acerca a descubrir los secretos del universo. Incluso se puede decir que los nuevos descubrimientos y los nuevos conocimientos están expandiendo cada vez más los nuevos horizontes de nuestra ignorancia. Es una situación paradójica que el descubrimiento de nuevos conocimientos se complementa de manera exponencial con la aparición de nuevos problemas que deben ser investigados y resueltos, y así hasta el infinito.

Pero el problema existe en la imperfección de nuestros sentidos, que por su naturaleza, establecen y aseguran la fragmentación del mundo circundante. Por lo tanto, es necesario desarrollar el "sexto sentido", que en la filosofía india se llama el tercer ojo, en la Cábala, las "masas" (pantalla), orhozer (luz reflejada) - el órgano que permite ver y percibir el mundo divino en su totalidad e integridad. que es inaccesible para la percepción con la ayuda de nuestros cinco sentidos.

La encarnación de las aspiraciones espirituales de muchos posmodernistas es la religión de la "Era de Acuario" New Age, que significa Nueva Era. Su base conceptual es el monismo y el panteísmo, complementado por la idea de la libertad humana ilimitada. Este monismo específico afirma que todo lo que existe y lo que no existe es una cosa; entre lo que percibimos y lo que realmente es, sólo hay una diferencia visible, determinada sólo por la percepción. Todos son uno, y el hombre es parte de ese todo.

Resumiendo el estudio de las implicaciones antropomísticas de la filosofía europea, concluimos que el Hermetismo es una corriente filosófica religiosa de la antigüedad helenística y tardía, que combina elementos del platonismo, el estoicismo, algunas otras filosofías con la astrología caldea y la magia persa, tiene una pronunciada naturaleza antropomística. Partiendo de la tradición de atraer la experiencia mística al discurso filosófico, que se realizó en la filosofía hermética y el neoplatonismo, dentro de los límites del pensamiento religioso y filosófico medieval, se forma un fenómeno específicamente europeo, la filosofía antropomista, que constituye y conceptualiza la experiencia mística en la esfera de la realidad espiritual del hombre.

La obra muestra que la filosofía de Europa occidental en el contexto de la teología medieval está dirigida a la creación de una teología racionalizada, pero al mismo tiempo contribuye al desarrollo de las enseñanzas antropomísticas como una oposición definitiva al escolasticismo. El misticismo de Europa occidental adquirió gradualmente un carácter extra-eclesiástico e individualista y comenzó a buscar apoyo en los escritos e ideas de los representantes de la teología de Europa oriental.

El estudio de la conceptualización religioso-filosófica de las ideas antropomistas europeas mostró que se basan en la idea de lograr un estado de quema, o de sintetizar la energía humana con las energías divinas, que prevén un proceso de trascendencia a través de la autoconcentración con el objetivo de lograr la unidad y la armonía internas. Estas últimas se interpretan como el ser de una persona en su integridad, donde el mundo del individuo es parte del mundo de Dios.

El estudio encontró que Hesychasm es la dirección del cristianismo greco-bizantino, cuya singularidad radica en atraer la experiencia mística a la práctica espiritual y religiosa, que encarna la síntesis de las actividades reflexivas-cognitivas y ritualmente prácticas del asceta, cuyo concepto de visión del mundo se basa en las ideas de quemar a las criaturas humanas a través del conocimiento de los significados místicos.

En el marco del paradigma del psicoanálisis, existen varias opciones para interpretar la naturaleza de la experiencia mística. Un enfoque radical de la comprensión metapsicológica del sentimiento de lo místico es conceptualizado por Z. Freud. El fundador del psicoanálisis se refiere a la fórmula del "sentimiento oceánico", la emoción inicial, el sentimiento de una persona de la emancipación de su propia existencia en la realidad individual del Absoluto. Esta emoción crea el fundamento para la formación del sujeto de la experiencia religiosa. Se ha comprobado que para la disposición conceptual del componente antropomístico de la visión del mundo se utiliza una morfología "negativa", que es un medio para determinar los modos negativos de ser, como: la nada, la ausencia, el vacío.

Conclusión

Como resultado del estudio, se encontró que el hesychasm es una dirección del cristianismo greco-bizantino, cuya singularidad radica en atraer la experiencia mística a la práctica religiosa espiritual, que encarna la síntesis de la actividad reflexiva-cognitiva y ritualmente práctica de un asceta ascético, cuya visión del mundo se basa en la idea de quemar a las criaturas humanas a través del conocimiento de los significados místicos

En el marco del paradigma del psicoanálisis, existen varias opciones para interpretar la naturaleza de la experiencia mística. Un enfoque radical de la comprensión metapsicológica de la sensación de lo místico es conceptualizado por Z. Freud. El fundador del psicoanálisis se refiere a la fórmula del "sentimiento oceánico", la emoción inicial, el sentimiento de una persona de emanciparse de su propia existencia en la realidad individual del Absoluto. La emoción indicada crea el fundamento para la formación del sujeto de la experiencia religiosa. Se encontró que para el soporte conceptual del componente antropomístico de la visión del mundo se utiliza la morfología "negativa", que es un medio para determinar modos de ser negativos, como: nada, ausencia, vacío.

CONCLUSIONES

Una revisión crítica de la literatura científica ha identificado las tendencias actuales en el análisis histórico y filosófico de la evolución de la visión del mundo taoísta, que muestran el predominio de dos posiciones mutuamente excluyentes de la investigación científica sobre las formas no científicas de visión del mundo: el descriptivismo objetivista y la apologética subjetivista.

La superación de las contradicciones entre ambos enfoques es un criterio clave para construir el aparato metodológico de la reconstrucción histórica y filosófica de los elementos del paradigma conceptual taoísta. La solución de tal problema requiere la adición del enfoque arqueológico clásico de la historia de las ideas con elementos de hermenéutica constructiva de las formas de pensamiento de épocas pasadas por medio del pensamiento filosófico moderno.

La noción postestructuralista de transgresión se utilizó como medio de hermenéutica histórica y filosófica del discurso antropomista taoísta, que reveló el horizonte de superación del modelo binario lineal de la dialéctica inherente al pensamiento taoísta.

La interpretación de las diversas formas de misticismo en consonancia con la antropomística abre la posibilidad de identificar la dimensión ontológica de la subjetivación de la experiencia mística, identificar la naturaleza semiótica del universo imaginario para ser internalizada y formar un espacio trascendental de contemplación interior como base fenomenológica de la experiencia mística.

La reconstrucción histórica y filosófica de la dimensión ontológica del misticismo taoísta requiere el uso de métodos de fenomenología y hermenéutica filosófica para explicar las estructuras de la formación de la conciencia mística en las prácticas espirituales taoístas.

El concepto de transgresión permite una reinterpretación heurística de un elemento clave de cualquier ontología, a saber: un conjunto de características generales del estado cuando las especies individuales de seres se someten a una transformación sustancial, adquiriendo las últimas cualidades.

Y si el concepto postestructuralista de transgresión nació de una crítica del *Aufhebung* de Hegel, una idea filosófica del estado de eliminación de la contradicción lógica, entonces en la proyección sobre las formas preteóricas de pensamiento el concepto de transgresión apunta al núcleo esencial de la conciencia religiosa o mitológica. .

El estudio de la evolución de las nociones taoístas de síntesis mística reveló tres modificaciones sucesivas del concepto de transgresión en la antropomística taoísta: el concepto enstático de transgresión del taoísmo clásico, el concepto de transgresión como realización interna de la topografía humana, su "espacio antropológico" en el taoísmo.

La experiencia de la transgresión espiritual y la experiencia mística son definiciones homogéneas y, por lo tanto, la transgresión espiritual puede considerarse una vía de desarrollo espiritual en el contexto de una tradición religiosa determinada. Este desarrollo espiritual no implica la introducción de lo "subjetivo" en el mundo que nos rodea, ni la mejora y complicación de lo "subjetivo" en sí mismo, sino, por el contrario, la simplificación y la observancia de la "naturalidad" universal ya existente.

Permitiendo que todo siga su propio camino natural, tomando la posición de un espectador en la vida, manteniendo un estado mental meditativo, una actitud tranquila ante las demandas del mundo y sus propios deseos, el hombre, eliminando su "ego" ilusorio, logra la unidad con el único Tao real, como fundamento del mundo. Es decir, vuelve realmente al verdadero ser, se une a la naturaleza universal del ser, de la que nunca se ha separado realmente, transforma su cuerpo y finalmente se hace inmortal. Así, en el proceso de transformación del Taoísmo de una doctrina filosófica a una tradición religiosa con elementos de misticismo y alquimia, tuvo lugar la antropomorfización de las ideas filosóficas taoístas sobre el mundo interior y exterior.

El desarrollo ulterior de la antropomística taoísta condujo a una combinación sincrética de elementos de ideas sobre la transgresión estática, la transgresión fenomenológica y la transgresión extática, que constituyó la base conceptual para la formación de la doctrina de la alquimia interna como manifestación específica de la cultura intelectual china.

Sin embargo, este desarrollo no condujo a la nivelación del contenido epistemológico de la transgresión en el sistema de prácticas espirituales taoístas, que consiste en fusionar los horizontes y armonizar los medios de cognición del mundo exterior y centrarse en los estados internos del sujeto de la cognición.

Una importante tarea de la ciencia ucraniana hoy en día es crear un contexto mundial para comprender las particularidades de la cultura intelectual ucraniana. Dentro de la monografía, se intentó identificar las correlaciones entre los elementos antropomistas de la cultura ucraniana y la tradición taoísta. Como resultado, se demostró que las nociones taoístas de la transgresión estática y el misticismo chthonico ucraniano se basan en la mitología de la unidad humana con la tierra.

El análisis de las ideas de los principales representantes de la filosofía del postestructuralismo (J. Lacan, M. Foucault, J. Deleuze) nos permitió concluir que los conceptos de transgresión espiritual de los taoístas penetraron y se consolidaron en la cosmovisión de masas europea a través de la filosofía del postestructuralismo europeo.

Esta fusión orgánica se debió a los intentos de los pensadores europeos de ir más allá del marco y los patrones habituales del pensamiento filosófico europeo que se han desarrollado en el pensamiento filosófico europeo. Las limitaciones relativas de este último, la necesidad de encontrar las últimas formas de

pensamiento filosófico contribuyeron a que el pensamiento filosófico oriental tomara prestados conceptos antropomistas, que estaban orgánicamente entrelazados en la filosofía del postestructuralismo europeo.

La búsqueda de las formas más nuevas de pensamiento filosófico también fue generada directamente por el propio desarrollo del filósofo post-estructuralista - su necesidad natural, que surgió como resultado de la evolución interna de sus necesidades espirituales. Por lo tanto, la influencia y, en consecuencia, la percepción de los conceptos filosóficos y estéticos del taoísmo, siempre se han producido en un paralelismo significativo de los procesos culturales generales, cuando los cambios no encuentran su forma adecuada y se ven obligados a recurrir a otra tradición cultural.

Los elementos de las enseñanzas filosóficas orientales, incluidas las enseñanzas taoístas, las prácticas taoístas pueden encontrarse en la sociedad europea, incluida la sociedad ucraniana moderna. Los conceptos taoístas pueden rastrearse en las obras de los clásicos modernos de la literatura ucraniana.

Un análisis de la literatura y el pensamiento filosófico ucranianos contemporáneos ha demostrado que la cultura ucraniana, aunque es parte integrante de la cultura europea, tiene similitudes con la cultura oriental, que se formó, entre otras cosas, bajo la influencia de la filosofía taoísta. En particular, la filosofía del taoísmo se aproxima a la filosofía nacional ucraniana del cordocentrismo. Debido a la difusión en Ucrania de la práctica de diversos métodos, técnicas y complejos de un rico conjunto de alquimia interna taoísta llamado qigong y artes marciales wushu, elementos de la tradición filosófica taoísta penetran en la mentalidad de los ucranianos.

El estudio demostró que la tradición antropomista taoísta es parte integrante de la sociedad moderna tanto en Europa occidental como en Ucrania. Las organizaciones taoístas emergentes están desarrollando y fortaleciendo sus vínculos no religiosos para adaptar su institución social a las condiciones occidentales modernas.

La filosofía taoísta es pertinente para la sociedad occidental actual, ya que la humanidad se enfrenta hoy en día a muchos desafíos mundiales: la amenaza de catástrofes nucleares y ambientales, los conflictos militares, la delincuencia organizada, la drogadicción, los peligros de las consecuencias genéticas de la ingeniería genética y la biotecnología, y las crecientes tensiones sociales e interétnicas.

La conciencia de la importancia primordial del renacimiento espiritual y la creación está volviendo gradualmente. En este contexto, las disposiciones pacíficas de la filosofía taoísta, los conceptos de inacción, naturalidad, las ideas taoístas sobre la administración pública, la propaganda de la caridad, la protección del medio ambiente, el estilo de vida saludable, la lucha por la paz son vitales para Ucrania y la civilización en general.

Referencias

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

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

13. Bachinin V. A. Biograficheskiy metod vs sociologii religii : zhiznennyj mir yuzhnokorejskogo pastora / V. A. Bachinin // Materialy chetvertyh Torchinovskih chtenij "Filosofiya, religiya i kul'tura stran Vostoka", 7-10 fevralya 2007 g. - SPb., 2007. - - S. 715-725.

14. Bevzenko L. Stili zhizni perekhodnogo obshchestva / L. Bevzenko - K. : In- t sociologii NAN Ukrainy, 2008. - - 144 s.

15. Belanovskij S. A. Individual'noe glubokoe interv'yu / S. A. Belanovskij. - M. : Nikkolo-Media, 2001. - - 320 s.

16. Belikova YU. V. Gendernye razlichiya v obshchenii kak istochnik mezhlchnostnogo konflikta / YU. V. Belikova // Metodologiya, teoriya ta praktika sociologichnogo analizu suchasnogo suspil'stva : zbirnik naukovih prac'. - H. : HNU imeni V. N. Karazina, 2003. - - S. 606-608.

17. Berger P. Religioznyj opyt i tradiciya / P. Berger // Religiya i obshchestvo : hrestomatiya po sociologii religii / sost. V. I. Garadzha, E. D. Rutkevich. - M. : Aspekt Press, 1996. - - S. 212-228.

18. Berger P. Social'noe konstruirovaniye real'nosti : traktat po sociologii znaniya / P. Berger, T. Lukman; per. s angl. E. Rutkevich. - M. : Medium, 1995. - - 323 s.

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

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

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

22. Biograficheskiy metodologiya: istoriya, metodologiya, praktika / pod red. E. YU. Meshcherkinoy, V. V. Semenovoy. - M. : SE EJECTA, 1994. - - 147 s.

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

24. Bichurin N. YA. Kitaj, ego zhiteli, nnavy, obituariy, prosveshchenie / N. YA. Bichurin. - SPb. Consejo. Imp. Akad. Ciencia, 1840. - 442 p.

25. Bichurin N. YA. Opisanie religii u ch e n y h, sostavlennoe trudami monaha Iakinfa. 1844 g. / N. YA. Bichurin. - Pekin: punta. Uspenskogo monastyrya pri russskoj 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. Literatura Blansho M. Prostranstvo / M. Blansho. - M. : Logos, 2002. -- 288 s.
28. Blumer G. Obshchestvo kak simbolicheskaya interakciya / G. Blumer // *Sovremennaya zarubezhnaya social'naya psihologiya*. - M. : MGU, 1984. - - S. 173-179.
29. Bol'shoj tolkovyj sociologicheskij slovar' (Collins) : v 2 t. / sost. Devid Dzheri, Dzhuliya Dzheri ; [per. s angl. N. N. Marchuk]. - M. : Veche, AST, 1999. - T. 2 : P-YA. -- 528 s.
30. Bondarenko I. A. Vegetarianstvo kak social'noe yavlenie i moral'no-eticheskoe uchenie / I. A. Bondarenko, M. S. SHkrebec // *Metodologiya, teoriya ta praktika sociologichnogo analizu suchasnogo suspil'stva* : zb. nauk. prac'. - H. : HNU imeni V. N. Karazina, 2003. -- S. 623-624.
31. Buravoj M. Za publichnuyu sociologiyu [Elektronnyj resurs] / M. Buravoj. - Rezhim dostupa : http://jsps-journal.blogspot.com/2008/01/blog-post_8634.html 192.
32. Burlachuk V. F. Obrazy tela i strategii vlasti / V. F. Burlachuk // *Metodologiya, teoriya ta praktika sociologichnogo analizu suchasnogo suspil'stva* : zb. nauk. prac'. - H. : HNU imeni V. N. Karazina, 2004. -- S. 37-40.
33. Burlachuk V. F. Simvol i vlast' : Rol' simbolicheskikh struktur v postroenii kartiny social'nogo mira / V. F. Burlachuk. - K. : In-t sociologii NAN Ukrainy, 2002. -- 266 s.
34. Buryak T. V. V poiskah povsednevnosti: obzor novyh koncepcij v sociologii / T. V. Buryak // *Sociologija: nauchno-teoreticheskij zhurnal*. - Minsk: BGU, 2010. -- № 2. - S. 105-115.
35. B. Vstup do fenomenologii / B. Val'denfel's. - K. : Al'terpres, 2002. - 176 s. - ("Suchasna humanitarna biblioteka").
36. Vasil'ev V. P. Materialy po istorii kitajskoj literatury : Daosizm / V. P. Vasil'ev. - SPb. : Litografiya Ikonnikova, 1887. -- S. 89-184.
37. Vasil'ev V. P. Ocherk istorii kitajskoj literatury / V. P. Vasil'ev. - SPb., 1880. -- 163 s.
38. Vasil'ev V. P. Istoki kitajskoj civilizacii / V. P. Vasil'ev ; otv. red. T. V. Stepugina. - M. : Vostochnaya literatura, 1998. -- 319 s.
39. Vasil'ev V. P. Rannyaya istoriya drevnekitajskih pis'mennyh pamyatnikov /
40. V. P. Vasil'ev // *Rukopisnaya kniga v kul'ture narodov Vostoka* :

očerki : v 2 kn.

41. - M. : Nauka, 1988. - Kn. 2. – C. 81–102.
42. Vasil'ev V. P. Kul'ty, religii, tradicii v Kitae / V. P. Vasil'ev. - M. : Nauka, 1970. -- 484 s.
43. Vasil'ev V. P. Problema 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. : Progreso, 1990. - – 808 s.
46. Vertelovskij A. Zapadnaya srednevekovaya mistika i otnoshenie ee katolichestvu: istoricheskoe issledovanie / A. Vertelovskij. - Har'kov, 1888. - – 274s.
47. Volkov V. V. Teoriya praktik / V. V. Volkov, O. V. Harhordin. - SPb. : Izd-vo Evropejskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 2008. - 298 s. - (Seriya "Pragmaticeskij povорот" ; vyp. 2).
48. Volkov V. N. CHelovek i ego zhiznennye miry / V. N. Volkov // Kontekst i refleksiya : filosofiya o mire i cheloveke. -- 2012. -- № 1. – S. 7–27.
49. Vysokij germetizm / Per. s drevnegrech. i lat. L.YU. Lukomskogo. - SPb.: Azbuka; Peterburgskoe Vostokovedenie, 2001. -- 416s.
50. Ven' Czyan'. Daosizm 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. red. A. V. Gulyga. Per. s nem. M. I. Levinoj. - M.: Mysl', 1975. -- 532 s.
Georgievskij S. M. Verovaniya kitajcev / S. M. Georgievskij. - SPb., 1889. -- 494 s.
53. Georgievskij S. M. Graf L. Tolstoj i "Principy zhizni Kitaya" / S. M. Georgievskij. - SPb. : Tipografiya I. N. Skorohodova, 1889. -- 69 s.
54. Georgievskij S. M. Mificheskie vozzreniya i mify kitajcev / S. M. Georgievskij. - SPb. : Consejo. I. N. Skorohodova, 1892. -- 117 s.

55. Georgievskij S. M. Principy zhizni Kitaya / S. M. Georgievskij. - SPb. : Tip. I. N. Skorohodova, 1888. - -- 494 s.
56. Grigor'eva T. P. Daoskaya i buddijskaya modeli mira (predvaritel'nye zametki) / T. P. Grigor'eva // Dao i daosizm v Kitae. - M. : Nauka, 1982. - -- S. 159–179.
57. Grof S. Oblasti chelovecheskogo bessoznatelnogo : opyt issledovanij s pomoshch'yu LSD / S. Grof. - M., 1994. - -- 312 s.
58. Guculyak O. B. Ispol'zovanie daosizma v kitajskom variante kommunisticheskoy doktriny / O. B. Guculyak // Visnik Dnipropetrovs'kogo universitetu. Seriya : Filosofiya. Sociologiya. Politologiya. - -- 2013. - -- T. 21. - Vip. 23(4). - -- S. 150–158.
59. Ge Hun. Baopu-czy nej nyan' czyaoshi (Ezotericheskie glavy "Baopu-czy" s kommentarijami) / Ge Hun. - Pekín, 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 / vaina roja. V. V. Antonova ; hud. M. SHtil'. - Odessa : Nuevos Atlantes, 2008. - -- 60 s.
62. Daoskie praktiki. - 2e izd. - SPb. : Azbuka-klassika, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2004. - -- 256 s.
63. Daoczyao shi czylyao (Materialy po istorii daosizma) / CHzhungo daoczyao sekhuej yan'czyushi byan' (Sostavleno Nauchno-issledovatel'skim kabinetom VAPD). - SHanhaj : Gu czi chubanyne, 1991. - -- 431 s.
64. Delyoz ZH. Logika smysla / ZH. Delyoz. - M. : Proyecto académico, 2011. - -- 480 c.
65. Eliade Mircha. Traktat z istorii religij / Mircha Eliade ; per. z fr. O. Panicha. - K. : Duh i Litera, 2016. - -- 520 s.
66. ZHil'son E. Filosofiya v srednie veka. Ot istokov patristiki do konca XIV veka / E. ZHil'son; per. s fr. A. D. Bakulova. - -- M.: Respublika, 2010. - -- 678s.
67. Zverev A. M. Modernizm v literature SSHA : formirovanie, evolyuciya, krizis / A. M. Zverev. - M. : Nauka, 1979. - -- 318 s.
68. Ilyustrirovannaya 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. Istinyj 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. Gnosticismo (gnosticheskaya religiya) / Gans Jonas; per. SHCHukina K. A. - SPb.: Lan', 1998. - -- 93 s.
74. Kandinskij V. H. O psevdogallyucinacijah / V. H. Kandinskij. - SPb. : Sodruzhestvo, 2001. - -- 348 s.
75. Kitajskie daosisty otpravlyayutsya v tur po Evrope [Elektronnyj resurs]. - Rezhim dostupa : <http://ru.gbtimes.com/kitay/kitajskie-daosisty-otpravlyayutsya-v-tur-po-evrope>.
76. Kiktenko V. O. Dzhozef Nidem pro osnovni filosofsk'ki shkoli tradicijnogo Kitayu / V. O. Kiktenko // Mul'tiversum : filosofsk'kij al'manah : zb. nauk. prac'. - -- 2004. - Vip. 39. - -- S. 5–19.
77. Kobzev A. I. "Sokrovishchnica Dao" / A. I. Kobzev, N. V. Morozova, V. A. Torchinov // Narody Azii i Afriki. - -- 1986. - -- № 6. - S. 162–170.
78. Kobzev A. I. "Sokrovishchnica dao" / A. I. Kobzev, E. A. Torchinov, N. V. Morozova // Narody Azii i Afriki. - -- 1986. - -- № 6 - S. 162–170.
79. Kovban O. L. Osoblivosti gimnastiki "Cigun" / O. L. Kovban, M. M. Stahiv // Naukovij visnik L'viv'skogo nacional'nogo universitetu veterinarnoï medicini ta biotekhnologij im. S. Z. Gzhic'kogo : zb. nauk. prac'. - L'viv, 2011. - T.13, № 2 (48), chast. 3. - S. 215–218.
80. Konz'olka V. Istoriya seredn'ovichnoï filosofii. / V. Konz'olka/ - L'viv: "SVIT", 2001. - -- 320s.
81. Kostenko L. Vibrane / L. Kostenko. - K. : Dnipro, 1989. - -- 559 s.
82. Lakan ZH. Imena-Otca / ZHak Lakan ; [per. s fr. A. K. CHernoglazova]. - M. : Gnozis-Logos, 2006. - -- 160 s.
83. Lakan ZH. Stadiya zerkala i ee rol' v formirovanii funkcii YA v tom vide, v ktorom ona predstaet nam v psihoanaliticheskom opyte / ZHak Lakan // "YA" v teorii Frejda i v tekhnike psihoanaliza. - M. : Gnozis-Logos. - -- S. 508–516.
84. Lapin A. E. Daoskaya joga (kitajskaya daoskaya alhimiya) /A. E. Lapin - M. : Sattva, 1993- 126 s.
85. Leshkevich T.G. Filosofiya. Vvodnyj kurs: T.G. 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. - Goukong : Cinsunguan' Syangan daoczyao syueyuan', 2000. -- 491 s.
87. Lin' Houshen. Sekretı kitajs'koı medicini. Cigun [Elektronnij resurs] / Lin' Houshen, Lo Pejyuj. - Rezhim dostupu : <http://bibliograph.com.ua/448/index.htm>.
88. Loboda E. B. Daosizm : istoriya voznikoveniya i razvitie / E. B. Loboda. - M. : Sattva, 1993. -- 196 s.
89. Luk'yanov A. E. Stanovlenie filosofii na Vostoke (Drevnij Kitaj i Indiya) / A. E. Luk'yanov. - Izdanie 2-e, ispr. i dopoln. - M. : INSAN, RMFK, 1992. -- 208 s.
90. Lyu Huayan. Traktat o Vrashchivanii ZHizni [Elektronnyj resurs] / Lyu Huayan. - Rezhim dostupa : <http://longtang.ru/uploads/2015/08/Lyu-KHuayan-Traktat-o-Vrashhivanii-ZHizni-RUS.pdf>.
91. Males L. Vivchayuchi teksti kul'turi : sociokul'turnij analiz yak piznaval'na strategiya sociologı : 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. - Kn. 2. - S. 103-222.
93. Mozgovij L. I. Antropomistichni konstanti v strukturi svitoglyadu : [monografiya] / L. I. Mozgovij. - Vid. 3-te, pererob. i dopov. - Slovyans'k : Drukars'kij dvir, 2013. -- 275 s.
94. Moudi R. ZHizn' posle zhizni. Issledovanie fenomena prodolzheniya zhizni posle smerti tela / R. Moudi ; per. s angl. A. Borisov. - Moskva ; Riga : Start - Sinetika, 1991. -- 160 s.
95. O'Brajen B. Neobyknovennoe puteshestvie v bezumie i obratno : Operatorio i Veshchi / B. O'Brajen ; perev. s angl. T. K. Kruglovoj. - M. : Klass, 1996. - (Biblioteka psihologii i psihoterapii).
96. O daosskoj tradicii (道) [Elektronnyj resurs]. - Rezhim dostupa : <http://daoia.ru/index/0-2>.
97. Ozhiganova A. A. Novaya religioznost' v sovremennoj Rossii : ucheniya, formy, praktiki / A. A. Ozhiganova, YU. V. Filippov. - M. : IEA RAN, 2006. -- 300 s.
98. Otto R. Svyashchennoe. Ob irracional'nom v idee bozhestvennogo i ego sootnoshenii s racional'nym / R. Otto ; per. Rutkevicha A. M. - SPb. : Izd-vo Sankt- Peterburgskogo un-ta, 2008. -- 272 s.

99. Ofuti Nindzi. Syoki-no dokyo (Rannij daosizm) / Ofuti Nindzi. - Tokio: Sobunsha, 1991. - - 630 s.
100. Ofuti Nindzi. Dokyosi-no kenkyu (Issledovanie istorii daosizma) / Ofuti Nindzi. - Okayama : Okayama dai gaku kyosajkaj syosekibu, 1964. - - 547 s
101. Pozdneeva L. D. Ateisty, materialisty, dialektiki drevnego Kitaya : YAN CHZhu, Le-czy, CHZhuan-czy (6-4 vv. do n.e.) / L. D. Pozdneeva ; per., vved. i komment. L. D. Pozdneevoy. - M. : Nauka, 1967. - - 404 s.
102. Pradhnyaparamita hridaya sutra [Elektronnyj resurs]. - Rezhim dostupa : <http://www.abhidharma.ru/A/Vedalla/Content/CCPP.htm#o13>.
103. Pro Tovaristvo Daos'kogo Taj CHI [Elektronnyj resurs]. - Rezhim dostupu : <http://taoist.org.ua/pro-nas/pro-tovaristvo.html>.
104. Psihologiya religioznosti i misticizma: Hrestomatiya / Sost. K.V. Sel'chenok. - Mn.: Cosecha: M.:AST, 2001. - - 544 s.
105. Ruchka A. Subkul'turi yak sociologichnij konstrukt / A. Ruchka // Subkul'turna variativnist' ukraïns'kogo sociumu / za red. A. Ruchka, N. Kostenko. - K. : IS NANU, 2010. - - S. 35–50.
106. Ruchka A. Cinnosti i smisli yak komponenti sociokul'turnoi real'nosti / A. Ruchka // Smislova morfologiya sociumu / za red. N. Kostenko. - K. : IC NANU, 2012. - - S. 91–123.
107. Samygin S. I. Istoriya filosofii / S. I. Samygin, A. M. Starostin, I. V. Tumajkin. - Rostov n/D : Feniks, 2015. - 189 s. - (Zachet i ekzamen).
108. Serbinenko V. V. V. S. Sol'v'ev o Kitae / V. V. Serbinenko // Obschestvo i gosudarstvo v Kitae. - M. : Nauka, 1982. - - S. 227–234.
109. Serebryakov E. A. Lu YU i sbornik "Laosyusash biczi" ("Zapisi iz skita "Skita, gde v starosti uchus") / E. A. Serebryakov ; vstup. stat'ya, perevod pervoj i pyatoy czyuanej, kommentarij // Peterburgskoe Vostokovedenie. - - 1994. - Vyp. 5. - - S. 9–102.
110. Skovoroda G. Piznaj v sobi lyudinu / G. Skovoroda. - L'viv : Svit, 1995. - - 528 s.
111. Skovoroda G. S. Tvorì : u 2 t. / G. S. Skovoroda. - K. : Oberegi, 1994. - T. 2. - 480 s.
112. Sokal A. Intel'ktual'nye ulovki. Kritika sovremennoj filosofii postmoderna / A. Sokal, ZH. Brikmon ; [per. s angl. A. Kosikovej, D. Karlechkina]. - M. : Dom intel'ktual'noj knigi, 2002. - - 248 s.
113. Soroka YU. G. Videt', myslit', razlichat': sociokul'turnaya teoriya vospriyatiya : monografiya / YU. G. Soroka. - H. : HNU imeni V. N. Karazina,

2010. -- 336 s.

114. Sorokin P. A. Social'naya i kul'turnaya dinamika / P. A. Sorokin ; per. s angl., vstup. stat'ya i kommentarii V. V. Sapova. - M. : Astrel', 2006. -- 1176 s.

115. Syrovatkin A. N. Destruktivnoe vliyanie netradicionnyh religioznyh dvizhenij na duhovnyuyu bezopasnost' sovremennogo rossijskogo obshchestva : avtoref. diss. na soisk. uchen. step. kand. filosof. nauk : 09.00.11 spec. "Social'naya filosofiya" / A. N. Syrovatkin. - Pyatigorsk, 2013. -- 23 c.

116. Taj pin czin ("Kanonicheskaya kniga Velikogo blagodenstviya") [Elektronnyj resurs] // Narody Azii i Afriki. -- 1989. - № 5. - Rezhim dostupa : <http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/I/Taipinzsin/pred.htm>.

117. Tao Hun-czin. "CHzhen' gao" ("Recheniya Sovershennyh"). Istoriya knig s nebes Vysshej chistoty / Tao Hun-czin ; vved., perevod, komment. S. V. Filonova // Religioznyj mir Kitaya : al'manah. 2005 / Trudy In-ta vostochnyh kul'tur i antichnosti RGGU. - M. : Izd. RGGU, 2006. - Vyp. IX. --S. 115–161.

118. Tertickij K. M. Recenziya [na 3 knigi A. A. Maslova] / K. M. Tertickij, M. YU. Ul'yanov, S. V. Filonov // Vostok. -- 2006. -- № 2. -- S. 196–203.

119. Tolstoj L. N. Izrecheniya kitajskogo mudreca Lao-Tze, izbrannye L. N. Tolstym / L. N. Tolstoj. - M. : Posrednik, 1910. -- 16 s.

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

121. Tolstoj L. N. Pis'mo k kitajcu. Kitajskaya mudrost' / L. N. Tolstoj. - M. : Posrednik, 1907. -- 43 s.

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

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

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

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

126. Torchinov E. A. Daoskoe 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. Problema proiskhozhdeniya daosizma i periodizacii ego istorii / E. A. Torchinov // *Narody Azii i Afriki*. -- 1985. -- № 3. -- S. 153–159.

129. Topchinov E. A. Religii mipa : Opyt zappedel'nogo (psihotekhnika i transpeponal'nye sostoyaniya) / E. A. Torchinov. - SPb. : Petepbypgskoe Vostokovedenie, 1998. -- 384 s.

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

131. Filatov S. Novye religioznye dvizheniya - u g r o z a ili norma zhizni? / S. Filatov // *Religiya i obshchestvo. Ocherki religioznoj zhizni sovremennoj Rossii* / otv. red. i sost. S. B. Filatov. - M. ; SPb. : Letnij sad, 2002. - -- S. 440–449

132. Filonov S. V. Aksiologicheskie orientiry rannego daosizma / S. V. Filonov, O. V. Zalesskaya // *Obshchie podhody v podgotovke specialistov : problemy i puti ih resheniya v usloviyah integracii vysshego voennogo i grazhdanskogo obrazovaniya vuzov Dal'nego Vostoka : materialy vtorogo mezhvuzovskogo nauchno-metodicheskogo seminaru uchrezhdenij vysshego professional'nogo obrazovaniya Dal'nevostochnogo regiona / Blagoveshchenskoe vysshee tankovoe komandnoe uchilishche. CH. 1. - Blagoveshchensk, 1997. -- S. 81–82.*

133. Filonov S. V. "Vstrecha" v kontekste kul'turnogo prostranstva daoskogo teksta (razmyshleniya o metodologii izucheniya shancinskogo daosizma) / S. V. Filonov // *Pervye Torchinovskie chteniya : Religiovedenie i vostokovedenie : materialy nauchnoj konferencii (Sankt-Peterburg, 20-21 fevralya 2004 g. - SPb. : Izd-vo SPbGU, 2004. -- S. 105–110.*

134. Filonov S. V. Buddo-daoskoe vzaimodejstvie i formirovanie struktury Daoskogo Kanona : nekotorye problemy i podhody / S. V. Filonov // *Istoricheskij opyt osvoeniya Dal'nego Vostoka. Blagoveshchensk : Izd. AmGU, 2001. - Vyp. 4 : Contactos étnicos. -- S. 428–435.*

135. Filonov S. V., Vasil'ev V. P. i nekotorye problemy daologii : K 140-letiyu universitetskoj sinologii v Rossii / S. V. Filonov // *Tezisy dokladov itogovoj nauchno-prakticheskoy konferencii. CHast' 1 : Problema gumanitarnyh nauk // Blagoveshchenskij gos. ped. institut. - Blagoveshchensk : Izd. BGPI, 1994. -- S. 11.*

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

137. Filonov S. V. Daoskie pis'mennye pamyatniki III-VI vv. kak istochnik

po istorii kitajskoj civilizacii : po materialam shancinskogo knizhnogo sobraniya : avtoref. dis. na soiskanie uchen. stepeni doktora ist. nauk : spec. 07.00.09

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

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

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

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

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

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

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

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

146. Filonov S. V. Knigi s nebes Vysshej chistoty i kul'turne prostranstvo daoskikh 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 tradicii / S. V. Filonov // Sbornik rabot prepodavatelej i aspirantov AmGU i Pekinskogo universiteta : Filologija / Universidad de Ciencias Sociales de América; Universidad de Pekín. - Blagoveshchensk : Izd. AmGU, 1999. -- S. 19–24.

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

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

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

151. Filonov S. V. O koncepcii Daossskogo 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-tehnicheskij progress : materialy regional'noj nauchnoj konferencii. - Vladivostok : Izd. DVG TU, 1998. -- S. 80–81.

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

154. Filonov S. V. Pervoe bibliograficheskoe opisanie daossskih tekstov / S. V. Filonov // Gumanitarnye nauki v kontekste mezhdunarodnogo sotrudnichestva : materialy III mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii / Dal'nevostochnyj gosudarstvennyj tehničeskij universitet, Vostochnyj institut. - Vladivostok : Izd. DVG TU, 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. - Vladivostok: Izd. DVGU, 1999. -- S. 115–116.

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

157. Filonov S. V. Rannaya istoriya daossskogo dvizheniya SHancin i ego

- pis'mennoj tradicii : voprosy istochnikovedeniya / S. V. Filonov // Dialog kul'tur narodov Rossii, Sibiri i stran Vostoka : sbornik dokladov nauchno-teoreticheskoj konferencii 13-15 oktyabrya 1998 g. / Irkutskij gosudarstvennyj pedagogicheskij universitet ; Mezhdunarodnyj centr aziatskih issledovanij. - Irkutsk, 1998. - Kn. 1. -- S. 40-43.
158. Filonov S. V. Social'no-politicheskaya problematika "Daodeczina" / S. V. Filonov // Aktual'nye problemy yazykov, istorii, kul'tury, obrazovaniya stran ATR Materialy II mezhdunarodnoj konferencii / Dal'nevostochnyj gosudarstvennyj tekhnicheskij universitet, Vostochnyj institut. - Vladivostok : Izd. DVGUTU, 2002. -- S. 175-187.
159. Filonov S. V. Strazh zastavy In' Si i daoskij monastyr' Louguan' / S. V. Filonov // Religiovedenie. -- 2003. -- № 2. -- S. 50-60.
160. Filonov S. V. U istokov shancinskogo daosizma : Syuj Mi i Syuj Huej / S. V. Filonov // Vestnik AmGU. -- 2001. -- № 12. -- S. 23-26.
161. Filonov S. V. Formirovanie daoskogo ucheniya Linbao : Opyt istochnikovedcheskogo analiza / S. V. Filonov // Religioznyj mir Kitaya : al'manah : 2003. - M.: Muravej, 2003. -- S. 64-92.
162. Filonov S. V. SHancinskij daosizm : u istokov tradicii : po materialam raboty Tao Hun-czina "CHzhen' gao" / S. V. Filonov // Religioznyj mir Kitaya : al'manah : 2005 / Trudy In-ta vostochnyh kul'tur i antichnosti RGGU. - M. : Izd. RGGU, 2006. - Vyp. IX. - S. 85-113.
163. Filonov S. V. YAn Si - pervyj posvyashchennyj v uchenie SHancin / S. V. Filonov // Vestnik AmGU. -- 2000. -- № 10. -- S. 50-55.
164. 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. Oчерk istorii daoskogo kanona (Dao czana) / K. K. Flug // Izvestiya de la Academia de Ciencias de la URSS. Otdel ciencias humanitarias. - M., 1930. - №4. - P. 239-249.
166. Flug K. K. Oчерk del Daosky Kanon (Dao czana) / K. K. Flug // Izvestiya AN SSSR. Las ciencias obshchestvennyh. - M. ; L., 1930. - Queso. 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. : Renessans, 1992. -- S. 65- 134, 204.

169. Fromm E. *Iskusstvo lyubit'* : issledovanie prirody lyubvi / E. Fromm. - Moskva : Pedagogika, 1990. -- 159 s.
170. Fromm E. *Krizis psihoanaliza. Dzen-buddizm i psihoanaliz* [Elektronnyj resurs] / E. Fromm ; per. s angl. E. A. Grossmana. - M. : Ajris-press, 2004. -- 304 s. - Rezhim dostupa : <http://mreadz.com/new/index.php?id=3025>.
171. Fuko M. *O transgresión* / M. Fuko // *Tanatografiya erosa*. - SPb. : Mifril, 1994. -- 364 s.
172. Fuko M. *Slova i veshchi. Arheologiya gumanitarnyh nauk* / M. Fuko ; per. s fr. V. P. Vizgina i N. S. Avtonomovoj. - SPb. : A-cad, 1994. -- 407 s.
173. Habermas YU. *Lekciya "Ot kartin mira k zhiznennomu miru"* [Elektronnyj resurs] / YU. Habermas. - Rezhim dostupa : <http://www.slideshare.net/sllslls/jurgenhabermas-13084165>.
174. Habermas YU. *Otnosheniya mezhdru sistemoy i zhiznennym mirom v usloviyah pozdnego kapitalizma* / YU. Habermas // *THESIS*. -- 1993. -- T. 1. - Vyp. 2. -- S. 123–136.
175. Havronenko V. D. *Tradicijni kul'ti i rituali Kitayu* / V. D. Havronenko // *Universitets'ka kafedra*. -- 2013. -- № 2. -- S. 165–175.
176. Hajdegger M. *Bytie i vremya* / M. Hajdegger ; per. s nem. V. V. Bibihina. -- H. : Folio, 2003. -- 503 s. - (Filosofia).
177. Haksli O. *Dveri vospriyatiya. Raj i ad : traktaty* / O. Haksli ; per. s angl. S. Hrenova. - SPb. : Azbuka-klassika, 2007. -- 218 s.
178. Hodus E. V. *Identifikacionnye praktiki v situacii kul'turnogo polistilizma* / E. V. Hodus // *Naukovi zapiski Nacional'nogo universitetu "Ostroz'ka akademiya"*. Seriya : Kul'turologiya. -- 2015. - Vip. 16. -- S. 313–315.
179. Hodus E. V. *Privatnost' kak atributivnaya harakteristika sovremenogo opyta sub"ektnosti : k postanovke problemy* / E. V. Hodus // *Grani*. -- 2013. -- № 8. -- S. 156–161.
180. Holl Menli P. *Enciklopedicheskoe izlozhenie masonskoj, germeticheskoy, kabbalicticheskoy i rozenkrejcerovskoj simvolicheskoy filosofii* / Menli P. Holl; Per. s angl. - M.: EKSMO; SPb: Midgard, 2007. -- 864s.
181. Horuzhij S. S. *Podvig kak organon. Organizaciya i germenevtika opyta v isihastskoj tradicii* / S. S. Horuzhij // *K fenomenologii askezy* / S. S. Horuzhij. -- M. : Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury, 1998. -- 352 s.
182. Huan-di nej 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 sociogumanitnih naukah : obmin sensami / N. CHernish, O. Rovenchak // Sociologiya : teoriya, metodi, marketing. -- 2005. - № 4. - S. 92-103.
185. CHzhuan-czy. Le-czy / per. s kit., vstup, st. i primech. V. V. Malyavina. - M. : Mysl', 1995. -- 439 s.
186. CHen' Go-fu. Dao czan yuan'lyu kao (Issledovanie : proiskhozheniya Daoskogo Kanona) : v 2 t. / CHen' Go-fu. - Izd. 2-e, dopoln. - Pekin : CHzhunhua shuczyu, 1935. -- 504 s.
187. CHen' Kajgo. Voskhozhenie k Dao. ZHizn' daoskogo uchitelya Van Lipina / CHen' Kajgo, CHzhen' SHun'chao. - M. : AST, Astrel', 2005 - 176 s.
188. SHamshur M.A. Koncept kohannya v kul'turn-specifichnomu konteksti kartini svitu kitajs'kogo etnosu / M.A. SHamshur // Studia linguistica. -- 2012. - Vip. 6 (2). -- S. 132-137.
189. SHeler M. Izbrannye proizvedeniya / M. SHeler; per. s nem. - M.: Gnozis, 1994. -- 490 s.
190. SHelling F. V. Filosofiya mifologii. V 2-h t. T. 1. Vvedenie v filosofiyu mifologii / F. V. SHelling; per. s nem. V. M. Linejkina; pod red. T. G. Sidasha, S. D. Sapozhnikovoj; vst. st. T. G. Sidasha. - SPb.: Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 2013. - xxiv + 480 s.
191. SHelling F. V. Filosofiya otkroveniya. V 2 tomah. T. 1. / F.V.J. SHelling; per. s nem. A.L. Pestova. - SPb.: Nauka, 2000. -- 699 s.
192. SHkrebec S. M. Faktory religioznoj tolerantnosti sovremenogo ukrainskogo obshchestva // Metodologiya, teoriya ta praktika sociologichnogo analizu suchasnogo suspil'stva : zb. nauk. prac'. - H. : HNU imeni V. N. Karazina, 2007. -- S. 427-431.
193. SHtompka P. V. V fokuse vnimaniya povsednevnyaya zhizn'. Novyj povorot v sociologii / P. V. SHtompka // Sociologicheskie issledovaniya. -- 2009. - № 8. -- C. 3-13.
194. SHul'ga A. Legitimaciya i "legitimaciya" : fenomenologicheskij analiz / A. SHul'ga. - K. : In-t sociologii NAN Ucraina, 2012. -- 208 s.
195. SHyuc A. Izbrannoe : Mir, svetyashchij smyslom / A. SHyuc ; per. s nem. i angl. - M. : Rossijskaya politicheskaya enciklopediya (ROSSPEN), 2004. - 1056 s. - (Seriya "Kniga sveta").
196. Ezoterizm: Enciklopediya. - Mn.: Interpresservis; Knizhnyj Dom. 2002. -- 1040s.

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

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

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

200. YAKovleva YU. A. Sociologicheskij analiz netradicionnyh religioznych soobshchestv : teoretiko-metodologicheskij aspekt / YU. A. YAKOVLEVA // Gosudarstvo, religiya, cerkov' v Rossii i za rubezhom. - - 2011. - - № 2. - S. 133–149.

201. YAn Hin-shun. Drevnekitajskij filosof Lao-czy i ego uchenie / YAn Hin-shun. - M. ; L. : Izd. AN SSSR, 1950. - - 160 s.

FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY

**More
Books!**



yes
I want morebooks!

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

Buy your books online at
www.morebooks.shop

¡Compre sus libros rápido y directo en internet, en una de las librerías en línea con mayor crecimiento en el mundo! Producción que protege el medio ambiente a través de las tecnologías de impresión bajo demanda.

Compre sus libros online en
www.morebooks.shop

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

info@omniscryptum.com
www.omniscryptum.com

OMNIScriptum



FOR AUTHOR USE ONLY